TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI)
ANABİLİM DALI

HEIDEGGER'İN HEGEL YORUMUNUN ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRMESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ABDULKADİR GÜLEN

TEZ DANIŞMANI

DOÇ.DR. SEYİT COŞKUN

ANKARA-2018

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE (FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI)
ANABİLİM DALI

HEIDEGGER'İN HEGEL YORUMUNUN ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRMESİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Abdulkadir Gülen

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Seyit Coşkun

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	**İmzası**
.....	.....
.....	.....
.....	.....
.....	.....
.....	.....

Tez Sınavı Tarihi .....

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(……/……/2018)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Adı ve Soyadı
Abdulkadir Gülen

İmzası

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ 5

1. BÖLÜM: HEGEL'DE ÖZNE OLARAK MUTLAK 16

1.1. Hegel Öncesi Modern Felsefede Özne-Nesne Problemi 17

1.2. Tin ve *Erfahrung* Olarak Deneyim: Bilimsel Bilginin Özü 29

1.3. Uygarlığın Şafağına Dair Bir *Mit*: Efendi İle Kölenin Ölümüne Mücadelesi 35

II. BÖLÜM: HEIDEGGER FELSEFESİNİN DÖNÜŞÜMÜ VE DENEYİM ANLAYIŞININ ÇEŞİTLENMESİ 44

2.1. *Varlık ve Zaman*'da *Deneyim*in Anlamı: *Dasein* Analitiği 47

2.2. Dönüş (*Kehre*) 52

2.2.1 *Dasein*'dan Varlığın Tarihine Dönüş 53

2.2.2 Heidegger'in Deneyime İlişkin Düşüncelerinin Çeşitlenme Uğrakları: 55

Teknoloji*, *Sanat* ve *Dil 55

2.2.3. Varlığın Deneyim (*Erlebnis*) Olanağı: *Ereignis* 59

III. BÖLÜM: HEIDEGGER'İN HEGEL YORUMUNUN ELEŞTİREL DEĞERLENDİRMESİ 63

3.1 Heidegger'in Hegel'in Deneyim Anlayışına Getirdiği İtirazların Değerlendirilmesi 63

3.2 Heidegger'in Hegelci *Mutlak İdealizm*e Yönelik Eleştirilerinin Değerlendirilmesi 72

SONUÇ 80

Özet 85

Abstract 86

KAYNAKÇA 87

GİRİŞ

Terry Pinkard, Hegel'in yaşam öyküsünü anlattığı uzun kitabında, *Tinin Görüngübilimi*'nin[1] basılması aşamasında, Hegel'in eserine koyacağı başlığın ne olması gerektiği konusunda ciddi bir ikircim yaşadığından bahseder.[2] İlk olarak, Hegel'in aklında "Bilinç Deneyiminin Bilimi" başlığı vardır ve Hegel'in kitabına koyduğu ilk başlık da budur. Fakat kitabın son baskısının hemen öncesinde, Hegel bu başlıktan birdenbire vazgeçer ve yapıtına "Tinin Görüngübilimi" ismini verir.

Bu noktadan sonra durumun iyiden iyiye karmaşık bir vaziyet aldığı görülür. Zira Hegel'in kapsamlı ilk felsefi yapıtı kamuoyuna sunulduğunda, metin, çift başlıklı olmak gibi tuhaf ve çoğu kitabın başına gelmesi mümkün görünmeyen bir ayrıcalığı sahiptir. Bununla ilintili olarak ünlü Hegel uzmanlarından birisi olan Otto Pöggeler, Hegel'in fena halde can sıkıcı baskı hatalarından ötürü, birtakım basılı bölümleri metinden çıkarıp bunların yerine yeniden dikkatlice hazırladığı sayfaları eklediğini, yine de bu işlemin yayımlanmış tüm nüshalar için kesin olarak başarılamadığını dile getirir.[3]

Bu teknik karmaşıklık, eksiklik ve bölümler arasındaki düzensizlik, kitabın planına, biçimine ve içeriğine derinden etki etmiştir. Fransızların önde gelen Hegel

[1] *Phanomenologie des Geistes* metnine yapılan göndermelerde, Türkçe'deki tek çeviri olan Aziz Yardımlı'nın çevirisi kullanılmıştır. Çevirmen metni *Tinin Görüngübilimi* olarak Türkçeleştirmiştir. Ancak tezde atıfta bulunulan bazı Türkçe makaleler ve kitaplarda çeşitli yazarlar *Tinin Fenomenolojisi* başlığını tercih etmişlerdir. Bu nedenle, çalışma boyunca Aziz Yardımlı'nın çevirisinden alıntılanan yerlerde *Görüngübilim* sözcüğü kullanılmakla birlikte, ikincil kaynaklara yapılan göndermelerde ve alıntılanan kısımlarda *Fenomenoloji* sözcüğü kullanılacaktır. Bu ikili kullanımın nedeni, metnin adının Türkçeleştirilmesi konusundaki mevcut ikilemdir.

[2] Terry Pinkard, *Hegel*, İş Bankası Yayınları, İstanbul, s. 197.

[3] Otto Pöggeler, "*Tinin Fenomenolojisi*'ni Anlamlandırma Girişimleri", *Alman İdealizmi II: Hegel*, (derleyen: Güçlü Ateşoğlu), Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2013, s. 137.

yorumcularından biri olan Jean Hyppolite, yazdığı uzun bir paragrafta, bu duruma net bir şekilde dikkat çekmiştir:

> "Tinin Fenomenolojisi neden ibarettir? Dünya tininin bir tarihi midir, eğer bu tarih değilse nedir? Gerçekten de *Fenomenoloji*'nin epeyce keyfi görünen dizileri şaşırtıcı gelebilir. Neden bilinçten özbilince ve özbilinçten akla – örneğin, mutsuz bilinç diyalektiği aracılığıyla– geçilmektedir? . . . Niçin başka filanca örneklere değil de illa bu örneklere, Antigone ve Kreon, Oedipe, Faust'a başvuruluyor? Neden Schiller'in *Haydutlar'*ı ve *Don Kişot*? Tinin tarihinde eksik olan tüm bu şeyler ne kadar şaşkınlık vericiyse, içeriğin zenginliğinden de bir o kadar şaşkınlığa düşülebilir. Ne kadar zengin olursa olsun bu içerik dünya tininin bir tarihi değerinde olmayacaktır. Bilimi talep eden Hegel, en azından belli bir ölçü içinde bu sorulara cevap verebilir mi veya eserin aceleyle yazılmış olduğuna ve yazarın, nereye kadar gitmesi gerektiğini daha baştan bilmediğine inanmakla yetinmesi mi gerekir?"[4]

Bu sorunlara tatmin edici cevaplar verebilmek, bugün için bile bir hayli zordur. Bununla birlikte, Hyppolite'in yukarıdaki paragrafta altını çizdiği sorunlar, basitçe metnin *biçimine* ve *içeriğine* dair sorunlar olmak üzere birbirinden farklı, ancak yine de ilişkili olmayı sürdüren iki temel başlık altında düşünülebilir. İlk olarak içerikten bahsetmek gerekirse, Hyppolite'in de yukarıda belirttiği gibi, metin ancak dünya Tininin (çoğu durumda sadece Kıta Avrupası'nda üretilmiş olan) devasa genişlikteki malzemesinin ve kültürel varlıklarının çok kısıtlı bir bölümünü bünyesinde taşımaktadır. Biçime dair olarak ise metnin, sırasıyla *Bilinç*, *Özbilinç*, *Akıl*, *Tin*, *Din* ve *Saltık Bilgi* gibi mantıksal olarak birbirinin içinden çıktığı söylenemeyecek, aralarında bağlantı kurmanın

[4] Jean Hyppolite, "Fenomenolojinin Önsözünün Yorumlanması Üzerine Bir Deneme", *Hegel Paris'te*'nin içinde, (derleyen: Sadık Erol Er), Otonom Yayıncılık, İstanbul, s. 107-137, s. 111.

zor olduğu, kısacası birbirini haber vermeyen bölümlerden meydana geldiği rahatlıkla görülebilecektir. Örneğin, gerçekten de, Hyppolite'in vurguladığı haliyle, dinlerin uzun tarihsel serüvenini Tinin gelişimine katmak için, Hegel okurunu nedensiz bir şekilde *Tin* bölümünün sonuna kadar bekletmektedir. Bu tuhaf geri dönüş, esasen öz-bilincin ve uygarlığın, yani tarihin başlatıldığı Efendi ile Köle arasındaki mücadele momentine kadar bir kez daha geri uzanmak gerektiği anlamına gelir. Zira dikkatli bir biçimde okunduğu zaman, Hegel'in dinin diyalektiğini uygarlığın başlangıcına dair bir anlatının içine yerleştirdiği kolaylıkla fark edilmektedir. Ancak bunu elbette Efendi ve Köle savaşımından farklı bir tarzda yapmıştır.

Pöggeler'e göre, şu ya da bu disiplinin üyesi olan ve *Tinin Görüngübilimi*'ne ilişkin çalışmalar yürüten birtakım yorumcular, yukarıda belirtilen nedenler dolayısıyla, yani metnin başına gelen olumsuz hadiseleri dikkate almadıkları için, metin ile ilgili bir hayli yanıltıcı ve dayanaksız sonuçlara ulaşmışlardır.[5] Pöggeler burada, henüz metnin önsözü ve girişi arasında bile ciddi bir uyumsuzluğun söz konusu olduğuna işaret etmektedir. Çünkü bu iki bölüm, kendi tarzlarında, metnin farklı amaçları hayata geçirmeye çalıştığını söylemektedir. Bunlardan ilki olan önsöz bölümü, Aristoteles, Kant ve Spinoza çizgisine dayanan epistemolojinin, felsefenin ontolojik temellerine dair ileri sürdüğü kanıtları bilimsel olarak çürütmek amacındadır. İkincisi olan giriş bölümü ise, dünya tininin gelişimini kendi içinde gözlemleyip kaydetmeyi eserin amacı olarak saptamaktadır. Ancak, Pöggeler'e göre, önsözde yapılan bu epistemolojik çürütme işlemi birdenbire felsefi kanıtlamanın yörüngesine girer ve felsefi kanıtlama görevi, hakikat iddialarını bütünlüklü olarak incelemeden ve daha çok bu iddiaların tersine çevrilmesiyle yerine getirilmeye çalışılır.[6] Sonuçta, eserin maksadına ve anlatısal gelişimine uygunluk

[5] Pöggeler, "*Tinin Fenomenolojisi*'ni Anlamlandırma Girişimleri", s. 137. Pöggeler makalesinde, bu yorumculara örnek olarak, C. L. Michelet, K. Rosenkranz, G. Gabler, J. Schaller, C. Bachmann, W. Dilthey gibi isimlerin adını anmaktadır.
[6] Pöggeler, a.g.e., s. 147.

arz eden bölüm, uzunca yazılmış önsöz bölümünden ziyade, görece kısa tutulmuş giriş bölümüdür.

Pöggeler'e göre, metnin biçimini ve içeriğini belirleyen sorunları dikkate almayan yorumculardan birisi de Alman filozof Martin Heidegger'dir.[7] Bu tezin amacı, Heidegger'in Hegel'e getirdiği eleştirileri net bir biçimde ele almaktır. Heidegger, kitabın hem biçimine hem de içeriğine damga vuran bütün bu can alıcı sorunlara rağmen, *Görüngübilim*'in yalnızca giriş bölümünü dikkate alıp yorumlayan kısa bir metin kaleme almıştır. 1950'de *Holzwege*'nin bir bölümü olarak yayımlanan *Hegel's Concept of Experience* (Hegel'in Deneyim Kavramı)[8], genel olarak Heidegger'in Hegel'e dair getirdiği yorumların ve eleştirilerin bir arada sunulduğu bir metindir. Heidegger'in bunun dışında, Hegel'e dair verdiği derslerinin notlarından oluşan iki metni daha vardır. Bunlardan ilki, 1931'de verdiği ders notlarından oluşan *Hegel's Phenomenology Of Spirit* (Hegel'in Tinin Fenomenolojisi)[9] isimli metindir. Bu metin, Heidegger'in Hegel üzerine yazdığı en kapsamlı ve sistematik çalışma olma özelliğini taşımaktadır. Diğer metin ise, 1938-39, 1941 ve 1942 yıllarında verdiği derslerde öğrencilerinin tuttuğu notların bir araya getirildiği *Hegel*[10] isimli kısa bir metindir.

Bu metinler incelendiğinde kesin olarak iddia edilebilecek ilk husus, Heidegger'in Hegel'e dönük ilgisinin büyük bir kısmının *Tinin Görüngübilimi*'nin sadece birkaç bölümü üzerine yoğunlaşmış olduğudur. Yukarıda belirtildiği gibi, *Hegel's Concept of Experience* isimli kitapta Heidegger, metnin yalnızca önsözünü yorumlamıştır. *Hegel's Phenomenology Of Spirit* ise, genel olarak Hegel felsefesinin temelleri üzerine karışık

[7] Pöggeler, a.g.e., s. 152.
[8] Metnin orijinal adı *Hegels Begriff der Erfahrung*'dur. Tezde İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
[9] Metnin orijinal adı *Hegels Phänomenologie des Geistes*'tir. Tezde İngilizce çevirisi kullanılmıştır.
[10] Martin Heidegger, *Hegel*, çev. Joseph Arel&Niels Feuerhahn, Indiana University Press, Bloomington, 2015.

yorumlara ek olarak, *Özbilinç* bölümüne dair kısa bir yorum bölümü içerir. Son olarak *Hegel* metnine bakıldığında, genel olarak diyalektiğin ve Mutlak idealizmin eleştirisine ayrılmış parçalı bir yapıdan oluştuğu görülmektedir. Özetle, Heidegger kendisini bu hacimli metnin çok kısıtlı bir bölümüyle sınırlandırmıştır.

Bu durumun olası sakıncası, felsefe tarihine ilişkin çok ciddi bir yeniden okuma ve yorumlama girişimini ömrü boyunca sürdürmüş olan Heidegger'in mantık, estetik, tarih, din, siyaset, ahlak, hukuk, ekonomi, toplum ve devlet gibi ayrı parçalardan oluşan, çağdaş dünyanın en kapsamlı felsefe sistemine sahip filozofunu tek bir metinden ve hatta tek bir metnin de belli kısım ya da bölümlerinden yola çıkarak yorumlamasının ciddi sorunlara yol açabileceğidir. Hegel'in kendisinin bile metnin (*Tinin Görüngübilimi*) sistemindeki konumuna dair çok çeşitli ve kararsız düşüncelere sahip olması Heidegger'in Hegel yorumundaki tek yanlılığın iddia edilen sakıncasını gerekçelendirmektedir. Bu bağlamda, Amerikalı kültür teorisyeni Fredric Jameson *Tinin Görüngübilimi* ile ilgili söz konusu belirsizliği şöyle değerlendirir: "Bu kitap felsefeye giriş ya da başlangıç mıydı, yani kendi *Worwort*'unun (önsözünün) gayretle reddettiği şey miydi, yoksa gerçekten felsefesinin kurucu öğelerinden biriydi de bu felsefenin farklı farklı panelleri -mantık, estetik, siyaset felsefesi, bilim- ona yer bırakmıyor gibi mi görünüyordu?"[11]Gustav Emile Müller ise, Hegel'in *Fenomenoloji*'den şu şekilde bahsettiğini belirtir: "Bu kitap bir yapıya, kompozisyona/düzene ya da forma sahip değil; özsel olmayan ilavelerle dolu; aynı temalar farklı başlıklar altında işleniyor; bir düzen yok ve temalar haber verilmeksizin birbirleriyle kesişiyorlar; ardışıklıkta bir zorunluluk yok –özetle bu kitap, dikkatsiz ve düzensiz bir yazarın pişmanlık duyduğu bir çalışmasıdır."[12]

[11]Fredric Jameson, *Hegel Variations: On The Phenomenology Of Spirit*, Verso, London, s. 6.

[12] Gustav E. Müller, '*Fenomenoloji, Mantık* ve *Ansiklopedi*'nin Karşılıklı Bağlılıkları', *Alman İdealizmi II: Hegel*, (ed. Güçlü Ateşoğlu), Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2013, s. 278-297, s. 280.

Metnin kendisine ilişkin belirsizlik, düzensizlik ya da dağınıklık iddialarının yahut da Heidegger'in Hegel yorumundaki sınırlılıkların yanı sıra, Heidegger'in öğrencilerinden Hans-Georg Gadamer, 1971'de yazdığı bir makalede, bu konuya ilişkin olarak şöyle bir iddiada bulunur: "Heidegger düşüncesinin ne denli ısrarlı bir biçimde Hegel düşüncesi etrafından döndüğünü ve Heidegger'in bugün bile kendi düşüncesini Hegel'inkinden ayırmanın yeni yollarını aramaya devam ettiğini gözlemek yeterince çarpıcıdır."[13] Gadamer'in yorumuna göre, böylesine çetrefilli sorunlara sahip olan bir metnin sadece belirli bölümlerini yorumlamasının, Heidegger'in kendi felsefi konumu düşünüldüğünde, birtakım özsel nedenleri bulunmaktadır. Bu sözlerden çıkarılabilecek sonuca göre, Heidegger yaşamının sonuna doğru yazdığı metinlerde bile, Hegel düşüncesinin kapsayıcılığını geride bırakmanın çeşitli yollarını aramaktadır.

Gadamer'in dile getirdiği durum, yani Heidegger'in kendi düşüncesini Hegel felsefesinden ayırmaya dönük girişimi, ancak çok ciddi ve kapsamlı bir araştırmanın konusu olabilir. Bu çalışma boyunca ortaya konmak istenen şey ise, Heidegger ve Hegel felsefelerinin etraflı bir biçimde mukayese edilmesi değil, daha çok Heidegger'in Hegel felsefesine ilişkin getirdiği eleştirileri ve onu anlama ve alımlama biçimini sorunsallaştırmaktır. Bu bağlamda, Heidegger'in eleştirileri, Hegelci metafiziğin iki temel dayanağını hedef seçmiştir: Mutlak idealizm ve *Erfahrung*[14] olarak deneyim.

---

[13] Hans-Georg Gadamer, Hegel *ve Heidegger*, *Alman İdealizmi II: Hegel*, (ed. Güçlü Ateşoğlu), Doğu-Batı Yayınları, İstanbul, 2013, s. 696-716, s. 9.

[14] Burada *Erfahrung*/*Erlebnis* olarak deneyim ayrımını genel olarak şöyle açıklayabiliriz: Almanlar, deneyimlemek sözcüğünü iki anlamda kullanırlar. 1. *Erleben, leben* kökünden gelir ve "yaşamak", yaşayarak serpilmek anlamına gelir. Biri, örneğin onu hissetmekle ya da ona tanık olmakla korkuyu deneyimleyebilir. *Erlebnis*'te deneyimin, birinin içsel yaşamında yoğun etkisi vardır. Ancak dışsal olarak böyle bir etkinin olması gerekmez. Yani *erlebnis* olarak deneyim belli bir konu ya da işteki deneyimlilik değildir. 2. *Erfahrung, fahren* kökünden gelir ve "gitmek", "yolculuk etmek", "yola çıkmak" anlamına gelir. Burada deneyim çok daha dışsal bir niteliğe sahiptir. Öğrenmek, bulup ortaya çıkarmak, duymak ya da kulak kesilmek anlamlarına gelmekle birlikte almak, üstlenmek ve bir şeye uğramak gibi anlamları da vardır. Dolayısıyla *erfahrung*, dışsal ya da nesnel bir olayın olduğu kadar bu olay ya da olaylardan çıkarılacak derslerin de deneyimidir. *Erfahrungswissenschaft* "emprik bilim"dir, *Erlebnisaufsatz* kişisel

Heidegger'in Hegel'e olan göndermeleri, onu sistematik bir biçimde yorumlamaya dönük girişimlerinden (yani yukarıda andığımız metinlerden) çok daha önceki bir tarihe kadar uzanmaktadır. Heidegger'in en önemli yapıtı *Being and Time*'ın (Varlık ve Zaman)[15] daha ilk paragrafında[16], Hegel'in *Mantık Bilimi*'ne tam da Varlık sorusu (*question of Being*) bağlamında gönderme yapılmıştır. Tam da bu bağlamda Hegel, Heidegger'e göre, Varlık sorusunun ciddi bir asimilasyona ve kötüye kullanıma maruz kaldığı uzun bir tarihsel sürecin tamamlanış halkasını oluşturmaktadır. Heidegger'e göre, Platon ve Aristoteles'in Varlık sorusunun yorumlanmasına dönük çabaları ve bu yolda ulaştıkları mühim başarılar, Hegel ortaya çıkana dek, bu soruyu lüzumsuz kılan pek çok değişiklik ve düzeltmeler yüzünden ortadan kalkmıştır.[17] Hegelci girişim, bu anlatıya göre, Varlık sorusunun anlamını hakkıyla ortaya koyamayan girişimlerin en sonuncusu, en kapsamlısı, en sistemlisi ve en tehlikelisidir. (Heidegger daha sonra fikir değiştirip Batı metafiziğinin Hegel'le değil, Friedrich Nietzsche'nin felsefesiyle birlikte doruğuna ulaştığını söyleyecektir.)[18]

Varlık ve Zaman'ın girişindeki bu iddiadan biraz sonra Heidegger, modern felsefede Varlık sorununun önemsiz görünmesine ilişkin paylaşılan üç yaygın varsayımı birbiri ardına sıralar. Bu varsayımlardan ilki şuna işaret eder: Varlık, kavramların en evrensel olanıdır (*universal concept*). Evrensel olması ile hiçbir anlama gelmemesi, bir ve aynı şeydir. İkinci varsayım ise, Varlık kavramının tanımlanamazlığıdır (*indefinable*). Varlık kavramının tanımlanması, ister istemez şu ya da bu nesnenin ya da şeyin bir

---

deneyime dayalı çalışma ya da denemedir(Michael Inwood, *A Heidegger Dictionary*, Blackwell Publishers, Oxford,1999, s.62). *Erlebnis*/*Erfahrung* ayrımı ve deneyim konusundaki düşünceleri farklı dönem metinlerinde çeşitlilik gösteren Heidegger'in özgün yorumuna ilgili bölümde ayrıntılı olarak değinilecektir.

[15] Metnin orijinal adı *Sein und Zeit*'tır. Tezde İngilizce çevirisi kullanılmıştır.

[16] Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, Blackwell Publishers, Oxford, 2001, s. 21.

[17] Heidegger, a.g.e., s. 21.

[18]Martin Heidegger, *Nietzsche: Vol. Three and Four*, çev. Joan Stambaugh, David Farrell Krell ve Frank Capuzzi, Harper Collins Paperback, San Francisco, 1982, s. 8.

yüklemi olarak mümkün olması ile ilişkilidir. Örneğin "Akıl sonsuzdur" gibi bir önermede "dır" koşacı, yalnızca öznenin bir yüklemi şeklinde var olabilir. Bu yüzden nesneden kopmuş ve kendi başına duran Varlık gibi bir kategori söz konusu edilememektedir. Üçüncü ve son varsayım, Varlığın kendinden açık (*self-evident*) yani sorgulanması gerekmeyen bir kavram olmasıdır.[19] Sonuçta, her şey *vardır*, mevcuttur ve bu yüzden sorgulanması gerekmemektedir.

Mark Blitz'in işaret ettiği gibi, *Varlık ve Zaman*'ın gövdesi tam da şu sorun tarafından yönlendirilir: "Varlık'ın anlamı tam da Varlık'ın anlamı soruşturmasında varsayılmıştır."[20] Blitz'e göre, Heidegger'in metni, Varlık kavramına dönük olarak getirilmiş tüm bu itirazlara karşı hiçbir bilimsel ya da felsefi açıklama getirmeksizin, Varlık'ın anlamı sorusunu netleştirmek gibi çok ciddi bir meşguliyetin yörüngesine girmiştir.[21] Bir başka deyişle, Blitz'in Heidegger'e yönelik bu eleştirisi, bir nevi Heidegger'in Platon'dan beri süregelen felsefe geleneğine dair eleştirisinin Heidegger'in kendisine yöneltilmesidir. Blitz'in bu eleştirisi, tezin temel amaçlarından biri olan Heidegger'in Varlık'ın anlamına dair ileri sürdüğü tezlerinin ya da felsefi öngörülerinin eleştirel değerlendirmesi bağlamında önemli bir yere sahiptir. Bu konuda kayda değer pek çok çalışma mevcuttur.[22]Tezin ilgili kısımlarında bu çalışmalardan bazılarına göndermede bulunulacaktır.

Bu eleştirel bağlamda, Heidegger'in Hegel'i alımlama biçiminin yanıltıcı ve mistifiye edici olduğuna işaret edilmiştir. Mesela, Frankfurt Okulu'nun üçüncü kuşak

[19]Heidegger, *Being and Time*, s. 22-23.
[20] Mark Blitz, *Heidegger's Being and Time: The Possibility of Political Philosophy*, Cornell University Press, London, 1981, s. 21.
[21] Blitz, a.g.e., s. 21
[22] Bu konuda yazılmış önemli metinlerden ikisi şunlardır: Theodor Adorno, *Sahicilik Jargonu: Alman İdeolojisi Üzerine*, çev. Şeyda Öztürk, Metis Yayınları, İstanbul, 2015; Pierre Bourdieu, *The Political Ontology Of Martin Heidegger*, çev. Peter Collier, Stanford University Press, California, 1988.

teorisyenlerinden Martin Jay *Deneyim Şarkıları* isimli kitabının bir yerinde, Adorno'nun Hegelci deneyim tartışmasını sürdürdüğü bir sırada, Heideggerci *Ereignis*[23]kavramına karşı giriştiği saldırıyı özetlerken, Heidegger'in Hegel'e dönük felsefi tavrını şu sözlerle özetler:

> *"Holzwege*'de, Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nden aldığı pasajları, önemleri hakkındaki kapsamlı yorumlarla yan yana koyar Heidegger. Hegel'in yapıtını önce 'Bilincin Deneyiminin Bilimi' olarak adlandırdığının altını çizer ve kendi fenomenolojisinin bu projeye hala müteşekkir olduğunu savunur. Heidegger, Hegel'in sağduyuya aykırı olan deneyim tanımını ön plana çıkarır: Bilincin kendi üzerinde -bilgisi kadar nesnesi üzerinde de- uyguladığı bu diyalektik hareket, sonucunda *bilinçte yeni, gerçek nesne ortaya çıktığı ölçüde,* tam da *deneyim* denen şeydir. Bu pasajı yorumlayan Heidegger'e göre, Hegel'in 'deneyim' ile kastettiği şey, 'varlıkların Varlığıdır… Deneyim Varlığın sözüdür artık; zira Varlık, varlıklar olarak varlıklar yoluyla kavranır artık.' Burada Hegel'in konumunu kendi konumuna yediriyor gibidir."[24]

Jay'ın son cümlede sözünü ettiği, Heidegger'in "Hegel'in konumunu kendi konumuna yedirmeye" çalıştığı bahsi, bu çalışmanın ana izleklerinden birisini oluşturmaktadır. Bu noktada, Heidegger'in *Kant and The Problem Of Metaphysics* (Kant ve Metafizik Problemi)[25] adlı kitabında "*Saf Aklın Eleştirisi* ontik bir bilgi kuramı

---

[23]*Ereignis* Türkçeleştirilmesi oldukça zor bir sözcüktür. En genel anlamıyla "Olay" olarak çevrilen *Ereignis*'in Heidegger Felsefesindeki anlamı basitçe "olay" sözcüğüyle geçiştirilemez. Heidegger felsefesinde dönüş (*Kehre*) itibariyle belirginleşen ve *Dasein*'dan Varlığa dönüşü anlamlandıran *Ereignis,* Varlığın hakikatini *Dasein*'a açma olanaklarını kapsayan bir olaydır. Bu olay, Julian Young 'ın da belirttiği gibi, "Varlığın dipsiz derinliğine, onun kendisini saklamasının gizemine; Varlık'ın bize varlığı vermesine, açığa çıkma fenomenine, kendisini bize vermesine" gönderme yapmaktadır (Julian Young, *Heidegger'in Geç Dönem Felsefesi*, çev. Elif Korkut, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017, s.55). *Ereignis* ile ilgili ayrıntılı bilgi tezin ikinci bölümünde verilecektir.

[24] Martin Jay, *Deneyim Şarkıları: Evrensel Bir Tema Üzerine Modern Çeşitlemeler*, çev. Barış Engin Aksoy, Metis Yayınları, İstanbul, 2012, s. 429.

[25] Kitabın orijinal adı *Kant und das Problem der Metaphysik*'tir.

değildir, ontolojidir"[26] iddiasına benzer bir sav, bu kez Hegel felsefesi için dile getirilmektedir. *Hegel's Phenomenology Of Spirit*'in (Hegel'in Tinin Görüngübilimi) hemen başında, Heidegger şu satırları yazar: "…Hegelci sistemin ilk kısmı, *Tinin Görüngübilimi*, metafiziğin temeli olacaktı. Ancak (Kant'a olduğu kadar Hegel'e de yabancı olan) bu temel, epistemoloji değildi."[27] Heidegger, tıpkı Kant için yaptığı gibi, Hegel'i de karmaşık epistemoloji problemlerini dert edinmeyen, sadece kendi metafiziğinin sarsılmaz ontolojik temellerini kurmak isteyen bir ontoloji filozofu olarak yorumlamaktadır. Bu sayede Hegelci sistemin, Heidegger tarafından bir bütün olarak Varlık sorusu ya da ontolojinin önceliği varsayımı altında ele alınması mümkün olacaktır. Ancak, hem Kant hem de Hegel için, ontoloji ve epistemoloji sorunlarının birbirinden bu kadar net bir biçimde ayrıldığı iddiası tartışmaya açıktır. Buna ek olarak, Jay'ın yukarıda dile getirdiği gibi, Heidegger'in bu iddiasının ardında yatan şeyin, Hegel'i kendi felsefi izleklerinin yörüngesine çekme, kendi sisteminin alanına dâhil etme girişimi olduğu söylenebilir. Bu sorun, tezin üçüncü bölümünde ele alınacaktır.

Tekrar yukarıdaki parçaya geri dönülürse, Jay'a göre, Adorno'nun bakış açısından Hegel, "varlıkların Varlığı" ya da "Varlığın sesini işitmek" gibi belirsiz ifadelerde insani deneyime dair hiçbir ontolojik ya da epistemolojik temel görmemiştir. Adorno'ya göre Hegel, "Varlığın sözünü duymak" gibi bir deneyim tarzının öne sürülmesine, tarihsel dünyadan yalıtmış, dünyayı değersizleştirmek isteyen bireyin başından geçen mistik vecd veya usdışı bir deneyim muamelesi yapacaktır. Çoğu kere dile getirildiği gibi, Hegel için deneyim aslında Efendi ile Köle diyalektiğinde somutlaştığı haliyle, öznel tinlerin birbirlerini koşullandıran bağımlılıklarını ve öz-bilincin ortaya çıkmasını varsayar. Jay'in

[26]Martin Heidegger, *Kant and The Problem of Metaphysics*, çev. Richard Taft, Indiana University Press, Bloomington, 1965, s. 21.
[27] Martin Heidegger, *Hegel's Phenomenology Of Spirit*, çev. Parvis Emad ve Kenneth Maly, Indiana University Press, Bloomington, 1988, s. 3.

Adorno'dan aktardığı şekliyle, "Hegel için deneyim, bu mutlak hakikati canlandıran çelişkiyle ilgilidir."[28]

O halde, Heidegger'in Hegel okumasında karşımıza ister istemez çift yönlü bir güzergâh çıkmaktadır. Bu güzergâhlardan ilki, esasen Hegelci sistemin Varlığın anlamı sorusuna göre irdelenip irdelenemeyeceğine işaret etmektedir. İkinci güzergâh ise, Mutlak ve Tin arasındaki ilişkinin, yani Tinin deneyiminin çelişkili olup olmadığına gönderme yapmaktadır. Bu çalışmanın üçüncü bölümünde bu soruların içerimlerine dair detaylı bir açıklama sunulacaktır.

Bu bağlamda, bu çalışmada ileri sürülen sav şudur: Heidegger'in Hegel'i alımlama ve yorumlama biçimi, kimi isabetli ve haklı eleştirilerine karşın, bazı temel yanlış anlamalar içermektedir. Heidegger'in yapmaya çalıştığı gibi, Hegel'in felsefesi Varlık sorusunun etrafından dolaşarak değerlendirilmesi mümkün görünmemektedir. Hegelci idealizmin kendisiyle birlikte getirdiği problemler, Varlık'ın anlamı sorusundan değil, genel olarak Mutlak idealizmin tinsel ve maddi olanın doğasına yönelik ön kabullerinden kaynaklanmaktadır. Tezin ilk bölümünde, *Erfahrung* olarak Hegelci deneyimin yapısal nitelikleri ele alınacaktır. İkinci bölümde, Heidegger felsefesinin tümüyle *Erlebnis* olarak deneyim anlayışına denk düştüğü iddia edilerek, Heidegger'in deneyim hakkındaki düşüncelerinin farklı dönemlerde nasıl çeşitlilik gösterdiği açıklanacaktır. Üçüncü ve son bölümde ise, Heidegger'in Hegel'e yönelik eleştirilerinin değerlendirmesi yapılacak ve bu eleştirilerde ne kadar haklı olduğu ortaya konmaya çalışılacaktır.

[28] Jay, *Deneyim Şarkıları*, s. 432.

1. BÖLÜM: HEGEL'DE ÖZNE OLARAK MUTLAK

Modern felsefe, Descartes'tan başlayıp Hegel'e dek uzanan süreç boyunca, düşünce ile maddi dünya arasındaki birliği tesis etmeye çabalamıştır. David West'in belirttiği gibi, "Descartes'ın zihin beden düalizmi, mekândaki cisimlere ilişkin bilimsel açıklamayla, tam olarak zihinsel amaç ve irade kategorileri haline gelen şey arasında bir yarık açmaya yarar."[29] Bu yarığın kapatılması, diğer modern felsefeler gibi, Hegel felsefesinin de temel amaçlarından birisini oluşturmaktadır. Hegel'e göre, Mutlağın (*Absolute*) ya da maddi dünyanın yapısı olumsal ve karmaşıktır. Felsefenin başlıca görevi ise, bu olumsallığı ve karmaşıklığı Kavram'ın (*Begriff*) düzenleyici birliği altında ortadan kaldırmaktır.[30]

Jena döneminin ilk senelerinde ve daha sonraki kariyeri boyunca Hegel, kendi felsefesinin birincil maksadının, Mutlağın bilgisini yine Mutlağın kendi içsel deviminden yola çıkarak ele geçirmek olduğunu ileri sürmüştür.[31] Hegel'e göre, Tin, Mutlağın bu içsel hareketini kavrayabilme yeteneğine sahiptir. Hegel, Tinin bu içkin kavrayışı sayesinde, Descartes'ın zihin ile beden arasında açtığı yarığın kapatılabileceğini düşünmüştür. İlk olarak bu sorunun Hegel felsefesine gelene dek aldığı biçimler değerlendirilecektir. Daha sonra ise, bu soruna dönük Hegelci çözüm ortaya konulacaktır.

[29] David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, s. 26.
[30] Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 11.
[31] G.W.F. Hegel, *The Jena System, 1804-5: Logic and Metaphysics*, çev. John Burbigde ve George di Giovanni, McGill-Qeen's University Press, Montreal, 1986, s. 157.

1.1. Hegel Öncesi Modern Felsefede Özne-Nesne Problemi

Bu bölümde ilk olarak, zihin-beden düalizmini ortadan kaldırmak amacında olan Hegel öncesi felsefi geleneklerin içine düştüğü çıkmazlara değinilecektir. Daha sonra ise, Hegel'in bu soruna dair geliştirdiği kendine özgü çözümü ortaya konulacaktır. Descartesçı rasyonalizm ile başlayan bu süreç ampirisizm, Kantçı aşkınsal idealizm ve Alman Romantizmi gelenekleriyle devam etmiştir. Hegel düşüncesi, bu geleneklerin felsefi mirasını devralmıştır.

İlk olarak, Rene Descartes'ın üçüncü meditasyonunda yer alan tartışmaya değinilecektir.[32]Anthony Kenny'ye göre, bilginin otoritesini tayin etmek isteyen modern rasyonalizmin kurucusu Descartes'ın kullandığı şüphe yöntemi, geleneksel ve folklorik inançlardan, bedensel zayıflıklardan ve yanıltıcı duyumlardan uzaklaşmış, bilimsel olarak tarafsız *cogito*nun öznel kesinliğine (*self-certainty*) dayanır.[33] Ne var ki, sorun bu öznel kesinliği açıklamaya geldiği zaman, Descartes, Larry Krasnoff'un belirttiği gibi, "apaçık ve özgül bir Tanrı fikrinin" otoritesine yaslanmaktadır.[34]

Deneyim evreninin devamlılığını ve düzenliliğini garanti eden böyle bir Tanrı hipotezi, esas itibariyle bir hipotezin bilimsel olarak kanıtlanmış olduğunu ileri sürmektedir. Descartes, bu noktada, iyiliğin ve gücün kaynağı olan Tanrı'nın *cogito*yu hiçbir biçimde yanıltmayacağı şeklindeki teolojik izahı devreye sokmaktadır. Hem Tanrının otoritesinin hem de maddi nesnelerin bilgisini kesin olarak ortaya sermek için Descartes, "matematiğin artan itibarına" başvurmuştur.[35] Dolayısıyla "Descartes kesin bilgiyi gerçekliğin belli boyutlarıyla, bilhassa cisimlerin uzayda kapladığı alanla ve

[32] Rene Descartes, *İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar*, çev. İsmet Birkan, Bilgesu Yayınları, Ankara, 2007, s. 31-48.
[33] Anthony Kenny, *Modern Felsefenin Yükselişi: Cilt 3*, çev. Volkan Uzundağ, Küre Yayınları, İstanbul, 2017, s. 48.
[34] Larry Krasnoff, Hegel's *Phenomenology Of Spirit: An Introduction,* Cambridge University Press, New York, 2008, s. 23.
[35] Jay, *Deneyim Şarkıları*, s. 55.

hareketle sınırlamıştır".[36] Sonuç olarak, bu yöntem sayesinde, Mutlağa dair ancak katı, tümdengelimsel matematik soyutlamalar ve olumlayıcı formülasyonlar elde edilmektedir. Kartezyen düşünce deneyleri, nesnel olarak sonsuza değin çoğaltılabilmektedir. Buna ek olarak, matematiksel kanıtlama sayesinde bu düşünceler her seferinde doğrulanabilir olma özelliğine sahip olmaktadır.[37]

Hobbes, Hume, Locke ve Berkeley gibi ampirisistler ise, Descartes gibi rasyonalistlerden farklı olarak, gündelik yaşantı içerisinde devamlılık arz eden temel ve dolayımsız duyu deneyimlerinden yola çıkmaktadır. Duyu deneyimlerine karşı geliştirilen güvenin berisinde, dış dünyayı ve uzayı gözlemlemek için geliştirilmiş teleskop gibi bilimsel aygıtların icat edilmesi gerçeği bulunmaktadır. Kenny, bu icatları sıkıca sahiplenen ampirisistlerin, birbirini takip eden duyusal deneyimler ve gündelik kanaatler sayesinde, maddi varlıkların bilgisinin ve özlerinin birbirinden ayırt edilebileceğini düşünmüş olduklarını belirtir.[38]

Ancak ampirisistlerin niyetlendikleri şey ile ulaştıkları sonuçlar benzer bir doğrultuda ilerlememiştir.[39] Çünkü bir noktadan sonra, örneğin Locke'ın yaptığı gibi, zihinsel yaşamın boş bir levha olduğu (*tabula rasa*) ve deneyimden türeyen idelerin buraya gelişigüzel biçimde kaydedildiği kabul edildiğinde, bir şekilde duyularla edinilen deneyimi algılama biçimi ile zihinsel faaliyetin içsel işlemleri kaçınılmaz biçimde iç içe geçmeye başlayacaktır. Ampirisistler zamansal öncül olarak ilk sırayı işgal eden gündelik deneyimden yola çıkmakta ve sırasıyla düşünümün, belleğin ve imgelemin fenomenal olmayan, gayri-maddi boyutuna ulaşmaktadırlar. Bir başka deyişle, duyu deneyimlerinden neşet eden kavramlar, çok geçmeden ampirisistler için bir çeşit

[36] Kenny, *Modern Felsefenin Yükselişi: Cilt 3*, s. 48.
[37] Kenny, a.g.e., s. 69.
[38] Kenny, a.g.e., s. 163.
[39] Kenny, a.g.e., s. 163.

rasyonalist zihinsel faaliyet oyunu haline gelmiştir. Deneyimin dış dünyanın bilgisini vermesi beklenirken, tam tersi yönde bir şey meydana gelmekte ve tüm zihinlerin sahip olduğu düşünüm yetisi giderek deneyimin maddi koşullarından ayrılmaktadır.[40] Bir başka deyişle, çoğu zaman deneyim her ikisi için de kullanılabilir bir hal almaktadır. Dolayısıyla "Eğer zihin içindeki her şey *deneyimse* ve zihindeki her şey de deneyimden kaynaklanıyorsa, deneyim *zihnin* içeriği yerine kullanılan bir sözcük haline gelir ve pek bir şey açıklamaz."[41]

Jeffrey Abramson'a göre, rasyonalizmin ve ampirizmin miras bıraktığı tin ve madde, ruh ve beden, inanç ve kavrayış, akıl ve duyumsallık, öznellik ve nesnellik vb. arasındaki çözümsüz kalmış düalizm, Kant'ın aşkınsal metafiziğinin aşmaya çalıştığı, ancak tekrardan benzer bir düalizm üreterek başarısızlığa uğradığı bir problemdir.[42] Kant için ampirik bilginin, deneyimin olumsal olmayan biçimini mümkün kılan evrensel ve zorunlu kavramları sağlaması gerekmektedir. Bu durumda ampirik bilgi aynı anda, bu evrensel ve zorunlu kavramlar ile deneyimin içeriğini sağlayan olumsal görüler ya da izlenimler arasındaki karşılıklı mübadeleyi de gerekli kılacaktır. Çünkü "Deneyimde bize verilmiş olanın ötesine geçiyorsak, bu, bize ait olan ilkelerden, zorunlu olarak *öznel* ilkelerden dolayıdır."[43]

Bu durumda, öznel duyumlar ile evrensel kavramlar arasında ortak bir öz ya da dolayım bulunması gerekmektedir. Fakat kavramlar, zihne ait bir kabiliyet olan anlama yetisinin ürettiği a priori niteliklere sahip fenomenal olmayan niteliklere sahiptirler. Görüler ya da izlenimler ise, tam tersine, etkin olmayan duyularımıza a posteriori

[40] Kenny, a.g.e., s. 244.
[41] Jay, *Deneyim Şarkıları*, s. 84.
[42] Jeffrey Abramson, *Minerva'nın Baykuşu: Batı Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. İbrahim Yıldız, Dipnot Yayınları, Ankara, 2014, s.339.
[43] Gilles Deleuze, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, çev. Taylan Altuğ, Payel Yayınları, İstanbul, 1995, s. 50.

yollardan verilmektedir. Burada ortaya çıkan sorun ise şudur: "A priori kavramlarımız anlama yetisinden türetiliyorsa, onların duyusallığın a posteriori görülerine uygulandıklarını nasıl bilebiliriz?"[44] Bu sorun, Kant'ın rasyonalizm ve ampirizmden aldığı ve kendinden sonraki filozoflara bıraktığı en önemli problemlerinden biri olma özelliğini taşımaktadır. Kant, a priori ve a posteriori görüler arasında, anlama yetisi ile duyusallık arasında, akıl ile istek arasında, zihin ya da beden arasında herhangi bir dolayım kurmayı başaramamıştır. Dolayısıyla, bunlar birbirlerine yabancı iki töz gibi gizemli bir şekilde yaşamaya devam etmektedirler. "O arı anlak kavramlarını deneyimden türetme ve böylece onlara salt görgül bir köken yükleme çabaları öyleyse bütünüyle boşuna ve yararsızdır."[45]

Buraya kadar özetlediğimiz felsefi geleneklerin özne ve nesneyi aynı tür içerisinde düşünmek söz konusu olduğunda, içine düştükleri çıkmaz açıkça ortadadır. Bu problemin siyasi içerimleri, hem Hegel'in çağdaşları olan *Romantikler*'in modernite eleştirisinde hem de Kantçı ahlak yasasının (*Moralitat*) pratik olarak gerçekleşmesi sorununda tekrardan su yüzüne çıkmıştır. Burada, Hegel yorumcularından biri olan Charles Taylor'ın *Hegel and Modern Society* (Hegel ve Modern Toplum) isimli çalışmasının ortaya serdiği kanıtlar izlenecektir.

Taylor, Hegel felsefesinin, toplumsal yaşamın bütünsel dokusunun parçalandığı, birey ve toplum arasındaki bağların süratli biçimde tahrip olduğu ve insanın doğadan ayrıldığı bir çağın, pre-modern dünyayı karakterize eden yaşamın birliğini yeniden tesis etmeye girişen romantiklerin düşüncesini ve Kant'ın aşkınsal idealizm felsefesini miras

[44] Frederick C. Beiser, "Hegel ve Metafizik Problemi", *Alman İdealizmi II: Hegel*'in içinde, der. Güçlü Ateşoğlu, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2013, s. 253-277, s. 265.
[45] Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2015, s. 111.

aldığını belirmiştir.[46] Taylor'a göre, Hegel'in niyeti, bu iki geleneğin düşünsel mirasını tarihsel bir perspektiften yola çıkarak birleştirmektir. Bir başka deyişle, Hegel, özne ve nesne birliğinin sağlanmasının yeni ve o güne değin denenmemiş bir yolunu sunmak istemektedir.[47]

Bu geleneklerden ilki, *Sturm und Drang* (Fırtına ve Gerilim) hareketinin kurucuları olarak ön plana çıkan ve kapitalizm karşıtı bir konuma yerleşen romantiklerdir.[48] Taylor'a göre romantikler, Aydınlanma'nın ahlaki bakımdan faydacı ve materyalist, toplum felsefesi bakımından atomistik, beşeri bilimler bakımından analitik ve toplumsal dünyanın örgütlenmesi bakımından bilimsel toplum mühendisliğinin ilkelerini benimseyen eğilimlerine şiddetle karşı çıkmışlardır. Herder, Goethe, Hölderlin, Novalis, Fichte, Schelling, Schlegel kardeşler, Schleiermacher ve Schiller: Bu düşünürlerin hepsi kendi tarzlarında ve farklı farklı yollardan, özne ve nesnenin yitip giden organik birliğini (Antik Yunan idealini) yeniden tesis etmeye çabalamıştır.[49]

Romantikler sonlu ile sonsuz, birey ile toplum, kendi-için varlık ile başkası-için varlık, akıl ile etik, arzu ile duyumsallık, özel ile kamusal, toplum ile monad vb. arasındaki karşıtlıkların aşılması hedefinin peşinden gitmişlerdir. Taylor'a göre, güzellik ve ahengin, özgürlük ve benliğin yüceltiminin izini süren romantikler, Kant'ın aşkın öznesi ile Spinoza'nın içkin Tanrısı arasındaki engellerin üstesinden gelmek arzusunu taşımışlardır. Doğa ve insanın geçmişte kalmış kayıp birliğinin, ancak romantik simgenin dışavurumunda, bir başka deyişle, sanatsal aktivitenin araçsalcılık ve pragmatizm karşıtı

[46] Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, London, s. 34.
[47] Taylor, a.g.e., s. 34.
[48] West'e göre, bu hareket, "insanlığın duygusal, tinsel ve estetik niteliklerini kutsar. . . Romantikler özgünlüğü ve bireyselliği, sanatsal ve zaman zaman da toplumsal normların muhalefetini ve salt uzlaşımsal olan bütün duygu ve eylemi hor görmeyi savundular" (1998: 52). Bu konuda detaylı bir incelemesi şu kitapta yer almaktadır: Heinrich Heine, *Romantizm Okulu*, çev. Ömer B. Albayrak, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015.
[49] Taylor, *Hegel and Modern Society*, s. 1.

estetik praksisinde gerçekleştirilebileceğini düşünmüşlerdir. Duyguların ve imgelemin gücünü öne çıkaran romantikler, bireysel güç ve anlam kaynağı olarak içsel deneyimi yoğun biçimde tinselleştirme yoluna gitmişlerdir.[50]

Hegel'in mirasçısı olduğu ikinci gelenek ise, Immanuel Kant'ın aşkınsal idealizm felsefesidir. Diğer şeylerin yanı sıra, Kant'ı romantiklerden ayıran en önemli özelliklerden birisi, ahlaki yaşamın (*Moralitat*) sonucunda ortaya çıkacağına inandığı radikal özgürlük anlayışını tavizsiz bir biçimde ileri sürmesidir.[51] Romantikler için, akla yaslanan böyle bir özgürlük koşulu hiçbir zaman söz konusu olmamıştır. Kant'a göre, ahlaki yasa bizleri *a priori* koşullandırmaktadır. "Ahlak buyruğunun nasıl olanaklı olduğu, çözüm gerektiren kuşkusuz tek sorundur; çünkü o hiç mi hiç koşullu değildir, dolayısıyla koşullu buyruklarda olduğu gibi, onun nesnel olduğu tasarımlanan zorunluluğu hiçbir önkoşula dayanmaz."[52]

Dolayısıyla, Kant için, ahlaki buyruğun mevcudiyeti, arzulanan bir nesnenin ya da girişilen bir eylemin tikel doğası tarafından koşullandırılmamıştır. O, içerikten muaf ve yalnızca biçimseldir. Bu kavrayışa göre, bireylerin kendilerini doğal nedenselliğin yönettiği dürtülerden ve toplumsal yaşamın baskıcı unsurlarından kurtarabilmesi ancak ahlaki ve saf istençlerinin bağımsızlığını ilan etmeleriyle mümkün olacaktır.[53] Diğer bir deyişle, "Ahlaki özne sadece doğru bir şekilde değil, fakat doğru güdüden hareketle davranmalıdır, doğru güdüye yalnızca ahlak yasasına rasyonel istenç sağladığı için saygı duyulmalıdır."[54]Ahlak yasası, biçimsel olsa bile, radikal özgürlük fikrinden feragat

[50] Taylor, a.g.e., s. 34.
[51] Bu konunun etraflı bir değerlendirmesi şu kitapta yapılmıştır: Theodor Adorno, *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2015.
[52] Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2015, s. 36.
[53] Taylor, *Hegel and Modern Society*, 34.
[54] Taylor, a.g.e., s. 4.

etmemektedir. Bu nedenle, Hegel için ciddiye alınması gereken felsefi bir içerime, yani özgürlüğün edimsel olarak gerçekleştirilmesi (*Wirklichung*) ilkesine sahiptir.[55]

Buraya kadar ortaya konulan iddialar özetlenirse, hem romantiklerin hem de Kant'ın görüşleri, bir yana düşünce, akıl ve ahlakı, öteki yana ise arzuları ve duyumsallığı koymuştur. Özbilincin ya da bireyin özgürlüğü bir tarafta dururken, toplumsal yaşamın ya da doğanın kör ve zalim güçleri öte tarafta durmaktadır.[56] Hegel bu metafizik ikicilikten kurtulmak için kendi alternatifini, birbirinden kopuk ve düzensiz olduğunu düşündüğü bu uçları birleştirecek üçüncü bir terimi gündeme getirecektir. Taylor'a göre, Hegel tam da bu noktada, en fazla Spinozacı olduğu konumu öne sürmüştür. "Doğada kendisini açan kozmik tin" diye belirtir Taylor, "kendisini öz-bilinçte tamamlamaya çabalar ve bu öz-bilincin yeri insan zihnidir."[57]O halde, bu bağlamda, şu soruların gündeme getirilmesi gerekmektedir: Kozmik Tin (*Geist* ya da *Spirit*) nedir? Spinoza'nın felsefesi ile ilişkisi nedir? Hepsinden önemlisi, Hegel'in bu iki geleneğin mirasını birleştirmesi için uygun bir temel sağlamakta mıdır?

Bu sorular üzerine düşünülürken belirtilmesi gereken ilk nokta şudur: Hegel, özne ve nesne özdeşliğini, kendisinden önceki geleneklerle taban tabana zıt bir perspektiften hareket ederek anlamıştır. Bu konum, bizatihi Tanrı ile doğayı eşitlemek isteyen Spinoza'nın saf ve rasyonalist metafiziğini takip eden, ancak bu metafiziği dirimselci ve teleolojik kavramlar temelinde dönüştüren Hegel'in çağdaşı ve dostu Schelling ile paylaştığı *mutlak idealizm* konumudur.[58] Fakat bu konumu izah etmeden önce, Hegel'in

[55] G. W. F. Hegel, *Anahatlarda Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik bilim*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, 2013, s. 67.
[56] Taylor, *Hegel and Modern Society*, s. 83.
[57] Taylor, a.g.e., s. 10.
[58] Taylor, a.g.e., s. 2.

yukarıda izah edilen probleme dönük eleştirilerinin aydınlığa kavuşturulması gerekmektedir.

Hegel, *Görüngübilim*'in giriş bölümünün hemen başında bu sorunu gündemine almıştır. Burada Hegel, Mutlağın bilgisini ele geçirmeyi sağlayan Kartezyen araçlar fikri ile birlikte Mutlağın görünür olmasını sağladığı farz edilen edilgin ortam fikrinin de gözden geçirilmesi gerektiğine işaret etmektedir. "Doğal olarak düşünürsek" der Hegel, "felsefede şeyin kendisinin, yani gerçekte var olanın edimsel bilgisine girmeden önce, Saltığı ele geçirmenin aracı olarak ya da onun gözlenmesini sağlayan ortam olarak görülen bilginin anlaşılması zorunludur."[59] Hegel'e göre, bu zorunluluğun arkasında, değişik bilme türlerinden hangisinin seçilmesi gerektiği konusunda felsefecilerin yaşadığı kafa karışıklığının kayda değer bir payı bulunmaktadır. Çünkü Mutlağın bilgisine erişmek amacıyla onun apaçık görünür olduğu bir ortamı tasarlamak ya da ona belirli bir alet vasıtasıyla yaklaşmak, içinden çıkılamaz birtakım sorunlara neden olmaktadır.[60]

Hegel'in anlatmaya çalıştığı şey şöyle açıklanabilir: Mutlağın bilgisi bir alet ya da edilgen bir ortam yardımıyla elde etmeye çabalanırsa, bu alet ya da ortam, Mutlağın bilgisine kayda değer bir baskı uygulayacaktır. Bu durumda, Mutlağın özünü ya da içeriğini tahrip edecek ve anlaşılmasını imkânsız kılacaktır.[61] Benzer şekilde, eğer Mutlak yalnızca belirli bir ortamda edimsel olarak kavranabilir hale geliyorsa, bu durumda, gerçeklik kendi içsel hareketi olarak değil, bu devinimsiz ortamdan geçerek ortaya çıkacaktır. Hegel'in dediği gibi, "Her iki durumda da bir aracı kullanırız ki, dolaysızca amacının karşıtını üretir; ya da, anlamsız olan şey daha çok ne olursa olsun bir aracıdan yararlanmakta oluşumuzdur."[62] Kısacası, Mutlağın bilgisine götüren alet ya da ortam

[59] G.W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, s. 54.
[60] Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 54.
[61] Hegel, a.g.e., s. 54.
[62] Hegel, a.g.e., s. 47.

fikri, Mutlağın bilgisinin nerede başladığı ve kullanılan aletin ya da ortamın bilgisiyle hangi düzeyde iç içe geçtiği ve bunlardan ne düzeyde ayrıldığı gibi can alıcı belirsizliklere neden olacaktır. Bu iki felsefi gelenek, ampirisizm ve rasyonalizm, özne ve nesne, duyumsallık ve akıl, toplumsal yaşam ve birey arasında aşılamaz düalizmler yaratmaktadır. Hegel'in kendi terminolojisine uygun bir tarzda söylenirse, bu düşünsel konumlar, diyalektik hareketin içerip aşması (*Aufgehoben*) gereken aporetik konumlardır.

Romantiklerin sorunu ise, özgür bireyin kendisini gerçekleştireceği politik bir yaşam örgütlenmesini kesin olarak reddetmeleridir. Kant'ın metafiziği de, yukarıda gösterilmiş olduğu gibi, aynı probleme ahlaki yaşantının aşkınsal belirlenimi ile yanıt vermeye çabalamaktadır. Hegel'in Kantçı aşkınsallığa karşı öne sürdüğü eleştiriye göre tarihsel, toplumsal ve felsefi hakikat, Kant'ın kategorik buyruğundaki gibi belirli bir ahlaki zorunluluktan/gerekten (*Sollen*/"…malısın/melisin") yola çıkılarak değil, bu hakikatin kendi içsel dinamiklerinden hareketle anlaşılacaktır. Hegel'in ulaştığı nihai sonuç ise şudur: "…İçeriğe dışsal bir [mantıksal] biçimsellik giydirmek gereksizdir, içerik tam da kendi doğasında böylesi bir biçimselliğe geçiştir, ama o dışsal olmaya son veren bir biçimselliktir, çünkü biçim bizzat somut içeriğin doğasından kaynaklanan somut içeriğinin gelişimidir."[63] Kısacası, Hegel'e göre, Mutlağın bilgisi dışsal bir alet (rasyonalizm), edilgin bir ortam (ampirisizm), simgenin gücü (romantizm) ya da kategorik buyruk (aşkınsal idealizm) sayesinde değil, kendi içsel deviniminin görünür kıldığı somut içerikten hareketle ortaya çıkarılacaktır.

Bir önceki bölümde açıklandığı gibi, deneyim ve bilgi arasındaki ilişki, gerek rasyonalizm ve ampirisizmde gerekse aşkınsal idealizmde tam anlamıyla bir idrak meselesine dönüştürülmüştür. Romantikler ise, modern dünyada artık olanaksız görünen, ideal bir deneyim bütünlüğüne ulaşma arzusundaki estetik bir projenin savunucuları haline gelmişlerdir. Bu yüzden, yeni bir fenomen olan modern bireyin özgürlüğünün

[63] Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 34-35.

gerçekleştirilmesi hedefini hiç düşünmeden feda etmişlerdir. Bundan ötürü, Hegel, bu akımların bünyesinde barındırdığı tüm antinomilerini aşacak geçerliliğe sahip olduğuna inandığı mutlak idealizm konumunu savunmuştur.

Mutlak idealizm konumu, Spinoza'nın *causa sui* (kendisinin nedeni) konumudur: "Kendisinin nedeni derken, özü varoluşunu gerektiren şeyi kastediyorum; yani varolmadığı takdirde doğasını kavrayamayacağım şeyi."[64] Bir başka deyişle, "Töz derken, kendinde olan ve kendisi aracılığıyla kavranabilen şeyi anlıyorum, yani kavramı başka bir şeyin kavramından oluşturulması gerekmeyen şeyi."[65] Bu içkin metafiziğin dayandığı temel belirlenim şudur: Evren kendi başına vardır, nedensizdir ve kendi özü varoluşundan ayrı değildir. Bütün olarak evren her şeyi içinde taşımaktadır ve kendisi dışında bir şeye muhtaç değildir. Mutlak, evrenin kendisidir ve içerdiği her bir parça, evrenden daha küçük ve onu aşması mümkün olmayan, ancak onunla mecburen aynı tözden neşet eden bir niteliğe gönderme yapmaktadır.[66]

Hegel, *Tanrının Varoluşunun Tanıtları Üzerine Dersler*'inde şöyle yazar:

> *"Tanrı* etkinlik, kendini kendi ile bağıntılayan, kendi kendisine kalan özgür etkinliktir; Tanrının kavramında ve ayrıca tüm tasarımlarında temel belirlenim onun kendisi olması, kendisinin kendi ile *dolaylılığı* olmasıdır. Eğer Tanrı yalnızca yaratıcı olarak belirlenirse, o zaman etkinliği yalnızca kendi dışına gitme, kendini kendi içinden genişletme, sezgisel üretme olarak ve kendi içine geri dönmeksizin alınır. Ürün ondan başka bir şeydir, evrendir . . . Yaratılanın kendisi tasarımda Tanrı'nın dışındaki evren olarak ona karşı bir başkası olarak

[64] Baruch Spinoza, *Ethika: Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2013, s. 27.
[65] Spinoza, a.g.e., s. 27.
[66] Spinoza, a.g.e., s. 27.

kalır, öyle ki Tanrı evreninin ötesinde, o olmaksızın kendinde ve kendi için var olur."[67]

Bu tarz bir kavrayış, metafizikle ilgili olarak yaygın biçimde kabul edildiği gibi, gizemli doğaüstü ya da duyuüstü güçlerin varlığına gönderme yapmamaktadır. Evren bir bütün olarak Tanrı'dır (*natura naturans*) ve kendisi dışında onun nedeni olan dışsal bir yaratıcı tarafından varlığa getirilmemiştir. Evren eşyanın tabiatı gereği içkindir, gayrişahsîdir ve dolaysızca kendi kendine var olmaktadır.[68] Bir başka deyişle, kendi yaratımından ayrı duran ve ona yabancı olarak kalan, evrenin ve kendi tasarımının dışında mevcut bulunan bir Tanrı söz konusu edilmemektedir. Hegel, Spinoza'nın eksiksiz biçimde serimlediği natüralist Tanrı izahını bir hayli takdir etmiş ve benimsemiştir. Hegel'in ünlü "Ya Spinozacıyız ya da felsefeci bile değiliz" sözü, bu duruma işaret etmektedir. Fakat Hegel'in yöntembilimsel olarak sakınmak istediği kimi Spinozacı ön kabuller de mevcuttur.

Frederick C. Beiser'e göre, Mutlağın kendi kendisinin nedeni olduğu şeklindeki Spinozacı kavrayışla mutabık olmasına karşın, bu evren anlayışının kaba saba mekanizminden ve bilhassa değişime açık olmayan hareketsiz doğasından şikâyetçi olmuştur.[69] Mutlağın Spinoza'da edindiği *telos*suz, yönsüz ve yalnızca dışsal etkiler yaratan mekanik mevcudiyeti, Hegel'de tam tersine dirimselci, teleolojik ve kendini örgütleyebilen sonsuz bir yaşam kuvvetine göndermede bulunan kavramlarla birlikte düşünülmüştür. "Mutlak basitçe bir makine değil, bir organizmadır, kendinden meydana gelmiş ve kendini örgütleyip düzenleyen bir bütündür."[70] O halde, Hegel için, Mutlak ve

[67] G.W. F. Hegel, *Tanrının Varoluşunun Tanıtları Üzerine Dersler*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2016, s. 28.
[68] Hegel, a.g.e., s. 28.
[69] Frederick C. Beiser, "Hegel ve Metafizik Problemi", *Alman İdealizmi II: Hegel*'in içinde, der. Güçlü Ateşoğlu, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2013, s. 266.
[70] Beiser, a.g.e., s. 266.

Tin arasındaki tüm ilişkiler, bu organizmacı etkileşim formülasyonundan türetilebilmektedir. Şöyle ki, şayet Mutlak sonsuz bir yaşamsal organizma, Tin ise onun canlı kanlı parçalarından biri ise, o halde özne ve nesne arasındaki ayrımlar ve farklılıklar bir çırpıda ortadan kaldırılabilecektir. Kısacası Hegel'de, özne ve nesne, akıl ve duyumsallık, bilinç ve madde gibi tüm ikilikler, farklı türden özlere sahip olan ve bir araya getirilemeyecek dışsal kendilikler olarak düşünülmemiştir. Bu ikilikler, tek bir yaşamsal kuvvetin, yani Mutlağın değişik düzeylerine tekabül eden gelişim seviyeleri olarak anlaşılmıştır.

Jean Hyppolite, Hegel'de Mutlağın bu birliğini şöyle açıklar: "Hegel'in mutlak ide dediği bu birlik, var olan anlam ve anlam olan varlıktır. . . Mutlak İde, aslında, anlam olarak Logos olduğu gibi, yitirilmiş anlam olarak dolaysızlık ve doğadır da."[71] Dolayısıyla Hegelci mutlak idealizm, insan düşüncesinin Mutlağın tekil doğasından türediğini ve kökensel olarak ondan koparılamaz olduğunu ileri sürmektedir. Bu sayede, Tin ve Mutlak, aynı tözün değişik varyasyonları haline gelmektedir. Ancak Jean Paul Sartre'ın *The Critique of Dialectical Reason*'da (Diyalektik Aklın Eleştirisi) belirttiği gibi, "Varlık, Bilgiye indirgenemezdir."[72] Diyalektik hareket, Mutlakta ve Tinde, ayrı türden hareketler olarak ortaya çıkmamaktadır. O halde, Sartre'ın ileri sürdüğü gibi, Hegelci mutlak idealizmin kendisinden öncekilerin düştüğü çıkmazdan hiçbir biçimde kurtulamamıştır.[73] Mutlak ve Tinin aynı özden olduğu fikri, düşünce ürünü olan ideler ya da kavramlarla gerçek yaşamın akışkan maddi formlarını birbirine eşitleme ve bunların farklı doğalarını görmezden gelme hatasını beraberinde getirmiştir.

[71]Jean Hyppolite, *Mantık ve Varoluş*, çev. İsmail Yılmaz&Celal Gürbüz, Bilgesu Yayınları, Ankara, 2013, s. 236.
[72] Jean P. Sartre, *The Critique of Dialectical Reason*, çev. Alan Sheridan-Smith, Verso Book, London, 2004, s. 23.
[73] Sartre, a.g.e., 23.

1.2. Tin ve *Erfahrung* Olarak Deneyim: Bilimsel Bilginin Özü

Bir önceki bölümde, Hegel'in mutlak idealizminin kendisinden önce gelen düşünce geleneklerinin çözmeye çalıştığı sorunu nasıl ele aldığı incelendi. Bu bölümde, Tinin Mutlak ile ilişkisi, yani Mutlağı kavramaya çalışırken geçtiği deneyim süreci incelenecektir.

Giriş bölümünde, Hegel için deneyimin, sosyal dünyadan yalıtılmış tikel bir bireyin başından geçen mistik, içsel sezgiye yaslanan, karara bağlanamaz ya da saf mantıksal düzlemde meydana gelen bir olay olmadığına herhangi bir izahta bulunmaksızın işaret edilmişti. Şimdi, Hegel'in deneyime yüklediği özsel karakteristiklerin ve bunların niteliklerinin iyiden iyiye belirginleştirilmesi gerekmektedir.

Axel Honneth, Hegel için deneyimin, toplumsal öznelerin hem birbirlerine hem de dünyaya karşılıklı olarak bağımlılığını gerektiren zorlu bir mücadele, başkalaşım ve yabancılaşma sürecine işaret ettiğini belirtir.[74] Bu nedenle, Hegel'de deneyim, ne dünyadan kusurlu biçimde kopmuş eski tarz metafiziğe, ne de ampirisistler için geçerli olan dolaysız duyu algılarına denk gelmektedir.[75] Hegel için deneyim, tam olarak, toplumsal ve tarihsel dünyanın bağrında devinen öznelerin birbirlerine karşı yürüttükleri mücadelelerin can verdiği, çelişkili ve trajik durumlarla sıkı sıkıya örülmüş karmaşık bir ilişkiler ve olaylar ağına göndermede bulunmaktadır.[76] Sonuçta bireyler, toplumsal dünyada hüküm süren mevcut çelişkiler nedeniyle, karşılıklı ilişkilerini ve dünyayı anlama ve açıklama tarzlarını şeffaf olmayan bir biçimde, yani ideolojik bir sis perdesi

[74] Axel Honneth, *Tanınma Uğruna Mücadele: Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine*, çev. Özgür Aktok, İthaki Yayınları, İstanbul, 2016, s. 34.
[75] Honneth, a.g.e., s. 31.
[76] Honneth, a.g.e., s. 91.

ardından ve yarı belirsiz bir tarzda (kısaca *Verstand*'ın hükümranlığı altında) deneyimlemek zorunda kalırlar.[77]

Ama bu noktada, önemli bir ayrıntıyı belirginleştirmek gerekmektedir. Perry Anderson, Hegel'de tarihin gelişimi ve hareketinin, her şeyden önce, Tinin düşünsel olgunlaşmasına ve kendi geçmişini bilimsel olarak kavramasına adandığına dikkat çeker.[78] Bu nedenle, iktisadi, toplumsal ya da siyasi tarihin çalkantılı gidişatı ya da dönüşümleri Tinin gelişimine ancak zaman zaman dâhil edilmiştir.[79] Hegel felsefesinin asıl amacı, tarihte fikirlerin ilk sırada geldiğini kesin bir biçimde ileri sürmektir. Maddi gerçeklik, düşünsel ilkelerin ortaya çıkışını tayin etmemektedir, aksine bu düşünsel ilkelerin (*İdea*) rasyonel-mantıksal özüne göre kendisini düzenlemektedir. Hegel'e göre, toplumsal yaşam, ancak bu sayede, özsel özüne en uygun tarzda örgütlenmiş olacaktır.[80]

Bu nesnel ilkeden yola çıkılarak, Hegel için maddi ve toplumsal gerçekliğin hiçbir anlamı olmadığını söylemek doğru değildir. Örneğin, Hegel'in en erken takipçilerinden ve eleştirmenlerinden biri olan Karl Marx, bu noktanın önemini vurgulayarak, *1844 El Yazmaları*'nda, "Hegel'in *Fenomenoloji'*sinin ve bundan çıkan sonucun asıl önemli yanı… Hegel'in insanın kendini doğurmasını bir süreç olarak kavraması, nesneleşmeyi nesnenin yitirilişi, başkalaşma ve başkalaşmanın aşılması olarak kavramasıdır"[81] diye yazmıştır. Hegel, bilhassa hem James Steuart ve Adam Smith gibi iktisatçıların metinlerini hem de Giambattista Vico'nun *verum factum*[82] ilkesini bilmesi nedeniyle,

[77] Honneth, a.g.e., s. 119.
[78] Perry Anderson, *Tarihten Siyasete Eleştiri Yazıları*, çev. Simten Coşar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 392.
[79] Anderson, a.g.e., s. 393.
[80] G.W. F. Hegel, *Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2013, s. 22.
[81] Karl Marx,*1844 El Yazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe*, çev. Murat Belge, Birikim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 163.
[82] Vico'nun *Yeni Bilim*'inde hakikatin gözlemle değil, yaratım ve icatla doğrulanabileceğine dair ilkesine verdiği isim.

felsefesinin birtakım merkezi bölümlerinde insani yaratımı ve çalışmayı muhafaza etmiştir.

Ancak Hegel'de nihai olarak ön plana çıkan şey, son kertede, insanın uzun süren mücadelesi sayesinde kendisini diğer canlılardan ayıran şeyi, yani aklını kazanmasıdır.[83] Tinin tüm serüveni, ne biçimsel bir kendi kendini olumlama (*self-affirmation*) tarzına, ne de sükûnet içerisinde önceden tayin edilmiş yazgısına boyun eğmeye gönderme yapar. Hegel'in de belirttiği gibi, "Tin böylece sözcüğün en derin anlamında kendine gelir, çünkü ilkesi, en katıksız 'kendi'liği Düşüncedir. Ama bu uğraşı içinde Düşünce kendini çelişkilere düşürür, düşüncelerin katı özdeşsizliğinde kendini yitirir ve böylece kendi kendine ulaşmak yerine karşıtında tutsak kalır."[84]

Bu ön kabulün, yani tarihte fikirlerin ya da aklın geri kazanılmasının her şeyden önce geldiğine dair kavrayışın yarattığı birtakım sorunlar bulunmaktadır. Örneğin Mark Poster, Fransız rasyonalistlerinin tam da bu nedenden ötürü Hegel'e bariz bir kuşku ile yaklaştıklarını söyler.[85] Bu eleştiriye göre, Hegel, mantıksal sentez ve tarihsel başlangıç arasında kurduğu katı özdeşlik yüzünden, biri somut diğeri soyut apayrı iki gerçekliği birbirine eşitleme suçu işlemiştir.[86] Burada Hegel'in soyut ve somut arasındaki zıtlığa yaptığı vurgu akla gelecektir. Macar filozof Gregory Lukacs'a göre, bu zıtlık, tarihsel evrenin dışına düşen akıl ve mantığın sonsuz uyumluluğu ve kendine yeterliğini bir yere koyarken, tarihsel ve toplumsal dünyanın çelişkili ve parçalanmış mevcudiyetini, yani Tinin bir türlü kendisiyle eşit olamaması durumunu ise başka bir yere yerleştirmektedir. Bu durumu, Lukacs şöyle açıklar:

[83] Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 130.
[84] G.W. F. Hegel, *Anahatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I: Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2014, s. 54.
[85] Mark Poster, "Hegel Rönesansı: Felsefi Bir Antropolojiye Doğru", *Hegel Paris'te,* ed. Sadık Erol Er, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 11-43, s. 12.
[86] Poster, a.g.e., s. 12.

> "Burada bir kez daha Hegel felsefesinin ikili karakteriyle karşılaşırız. Bir yandan, hakiki erekbilim biçimini ifade eden ilke, amacın bilinçli bir özne tarafından önerilmesi ve gerçeklenmesi olarak emeği bulur; öte yandan bu hakiki varlıkbilimsel kategori mantıksal ilkelerin egemen olduğu bir sistemin homojen ortamında biçimlendirilir ve bu sisteme göre bizler hala henüz yaşam, insan ve toplumu üretmemiş bir evredeyiz. . . Bu yolla mantıksal hiyerarşi, mantıksal-varlıkbilimsel dizilimde yaşamın ortaya çıkmasından önce emek kategorilerini gerçekleştirmek gibi saçma bir durum vardır."[87]

Gerçekten de, Hegelci sistemin mantıksal bir hiyerarşi olarak düzenlenişi ilk sıraya koyulduğunda, tarihsel dünyanın kurulması ve Tinin ereklerini gerçekleştirmesi, yani toplumun ve maddi yaşamın üretimi ister istemez daha sonra biçimlendirilmektedir. Mesela *Tinin Görüngübilimi*'nde, Bilinçten Öz-Bilince geçiş sırasında bu sorun aşikâr bir biçimde görünürlük kazanmaktadır. Duyu algısı ya da soyut anlak gibi bilinç biçimleri, Mutlağın nesnelliğini karşısında her zaman kendi içlerine geri dönmektedir. Ancak özbilincin ortaya çıkışı ile birlikte tarihsel ve toplumsal dünyanın kuruluşunu, emeğin, otoritenin, ideolojik dünya görüşlerinin, hazzın, doyumun, hıncın ve çalışmanın örgütlenmesine ulaşılmaktadır.[88] Kısacası bilinç uğrağı, toplumsal dünyaya ve maddi yaşamın üretimine henüz ulaşamamış müphem ve tarih öncesi bir haldeyken, özbilinç uğrağı uygarlığın ayırt edici niteliklerinin tamamını kendisiyle birlikte gündeme getirmek gibi kapsamlı bir durum ile karakterize edilmiştir.

Şu durumda, bilinçten özbilince, tarih öncesinden tarihe, saf kavramsal belirlenimsizlikten özsel hakikatin bilimsel olarak koyulmuş (*Gesetz*) uğraklarına, kısacası ayrımsızlık ve dolaysızlıktan belirlenim ve dolayıma hangi kavramsal veyahut

[87] Georg Lukacs, *Sosyal Varlık Varlıkbilimine Doğru I: Hegel*, çev. Ayşen Tekşen, Payel Yayınları, İstanbul, 2013, s. 75.
[88] Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 130.

tarihsel taşıyıcı sayesinde geçildiğini sormak gerekmektedir. Poster'ın işaret ettiği gibi, Hegel'in tarihsel başlangıca işaret eden mantıksal veya kökensel bir kavram icat ettiğini iddia etmek mümkün müdür?[89] Bir başka deyişle, Hegelci sistemde tarihin başlangıcını tayin edebilecek bir kavram var mıdır? Hegel için, tarih olmayandan tarihselliğe ya da Fransız antropolog Pierre Clastres'in tercih edeceği gibi, "zorlayıcı olmayandan şiddete geçişi"[90] açıklayabilecek, her türlü hareketin kaynağını işaret eden bir kavram mevcut mudur?

Hegel, bilhassa *Mantık Bilimi* ve *Görüngübilim*'de, filozofun düşünmeye neyle başlaması gerektiğine ilişkin yoğun bir çaba sarf etmiştir. Mesela *Mantık Bilimi*'nde, "Felsefede bir başlangıç noktası bulmanın zorluğuna dair yeni bir farkındalık yalnızca yakın zamanlarda söz konusu olmuştur" der.[91] Bu ifade somutlaştırılmak istenirse, duyu pekinliği söz konusu bilme türü olduğu zaman Hegel'in yazdığı satırlara bakılması gerekir. Şunları yazar Hegel:

> "Özsel olması gereken nesne şimdi özsel olmayandır; çünkü nesnenin dönüşmüş olduğu evrensel artık duyu pekinliği için nesnenin özsel olarak olması gereken türde bir şey değildir; tersine, pekinlik şimdi karşıt öğede, yani daha önce özsel olmayan öğe olan bilgide bulunur. Onun gerçekliği benim [meinem] nesnem olarak nesnede ya da Sanıda [meinen] yatar; vardır, çünkü ben onu bilirim. Duyu pekinliği öyleyse hiç kuşkusuz nesneden sürülmüş olsa da bu nedenle ortadan kalkmış değil ama yalnızca Bene geri itilmiştir."[92]

[89] Poster, *Hegel Rönesansı*, s. 12.
[90] Pierre Clastres, *Devlete Karşı Toplum*, Ayrıntı Yayınları: İstanbul, 2006, s. 23.
[91] Hegel, *The Science of Logic*, çev. George di Giovanni, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, s. 45.
[92] Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 70.

Duyusal pekinlik, dünyadaki şeylerle, bu şeyler henüz hiçbir özsel içerik taşımazlarken karşılaşılan bilincin durumunu anlatmaktadır. Bilinç, bu uğrakta, görü alanına giren nesnelere en temel düzeyde isim verir: *Şu* evdir, *Bu* ağaçtır, *O* insandır vb.[93] Ancak bu isim verme hamlesi, örneğin "Şu evdir" denildiği andan, "Bu ağaçtır" denen ana geçildiği zaman hemen yitip gitmektedir. Bilinç, duyusal pekinlik uğrağında, her daim *şimdi*de var olan bir evrenseli dile getirmektedir ve başka bir evrensele yüzünü döndüğünde bu gerçek tamamen başka bir şeye dönüşmektedir.[94] Bu, Hegel'in yukarıda "özsel olması gereken nesnenin şimdi özsel olmadığı" biçiminde ifade ettiği duruma işaret etmektedir. Duyusal pekinliğin gerçeği, içi boş evrenseldir ve bu gerçeği dile getirirken aslında bilinç özsel hiçbir şey dile getirmemektedir. H. S. Harris'in de belirttiği gibi, "Duyu kesinliği düzeyinde filozoflara hiç de ihtiyaç duymayız; dilimizi *kullanırız*, fakat onun bizi 'götürdüğü' *evrensel* kavramların zihinsel dünyasına giden yolu *hiçbir zaman* takip etmeyiz."[95]

Bu yüzden, duyusal pekinliğin dolayımsız deneyimi (dolayımsız deneyimin pratik dünyada söz konusu olup olmayacağı bir kenara bırakılırsa) ister istemez bir tür kısmi ya da yanlış bilinçtir.[96] Çünkü yukarıdaki ifadelerden de anlaşılabileceği gibi, bu türden önermeler evrensel bağlamları dile getirmekten aciz ampirik ifadelerdir ve bu yüzden sadece yalıtılmış ve durağan nesnelere veya görüngülere ilişkin biçimsel yargıları dile getirmektedirler. Bu deneyimin hakikati, ancak diyalektik olarak dolayımlandığı zaman, yani bütün ile arasındaki örtük ilişkilerin üstündeki sis perdesi dağıtıldığın zaman ortaya çıkabilecektir. Bir başka deyişle, kendi tarihsel gelişimini diyalektik olarak kavraması sayesinde Tin hakikatin bilgisine ulaşacaktır. Ancak bilinç düzeyinde ne bir kavrama ve kavranılacak nesneye, ne de bir kavrayıcı söz konusudur. Özne-nesne ikiliği henüz ortaya

[93] Hegel, a.g.e., s. 70.
[94] Hegel, a.g.e., s. 70.
[95] H. S. Harris, 'Bilinç', *Alman İdealizmi II: Hegel*, (ed. Güçlü Ateşoğlu), Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2013, s. 162-176, s.166.
[96] Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s.122.

çıkmamıştır. Bu uğrakta, bilincin güvenilebileceği veya yol almasına imkân verecek hiçbir kavramsal ya da maddi temel ortaya konmamıştır.[97] Tin, Hegel'in belirttiği gibi, "…duyusal bu-yanın renkli yanılsamasından ve duyulur üstü öte-yanın boş gecelerinden şimdinin tinsel günışığının içine adımlarını" atmalıdır.[98] Tin, nasıl bir dünya ile karşılaşacağını, ancak özbilinç uğrağında görebilecektir.

1.3. Uygarlığın Şafağına Dair Bir *Mit*: Efendi İle Kölenin Ölümüne Mücadelesi

Hegel'deki mantıksal başlangıç, aslında başlangıç olmayan bir başlangıç, ister istemez başarısızlığa uğraması gereken bir girişim olarak ön plana çıkmaktadır. Başlangıç aşamasında bilinç, içi boş evrenseller, gelip geçici duyu algıları ve anlağın nesneyi soyut ve biçimsel tarzda seyretmesi dışında hiçbir şeye sahip olamamaktadır ve bunlar bilincin nereye gideceği ve hangi yoldan ilerlemesi gerektiği konusunda neredeyse hiçbir somut duruma işaret etmemektedirler.

Öyleyse net bir biçimde belirtmek gerekir ki Hegel için, tıpkı Kant'ın yaptığı gibi, Aklın kendisini keskin bir güçle kurduğunu ve içsel antinomilerini onarabildiğini varsayan ve felsefi başlangıcı garanti altına alan imtiyazlı bir kavramsal kategori bulunmamaktadır. Fredric Jameson, Hegel'de başlangıcı garanti altına alan imtiyazlı bir kategorinin bulunmayışını şu sözleriyle yorumlar: "Mutlak Tin, nasıl bir hükümranlığı olursa olsun, bunu baştan varsayamayacaktır, keza kötü ünlü tarihin sonunun neticesi de, Hegel'de böyle bir şey olduğunu varsaysak bile, bu olamaz."[99] O halde, Hegel için, tarihsel hareketin itici gücüne gönderme yapan ve her türlü engelin ötesinde mevcut olan saf, geçirimsiz bir kavramsal başlangıcın mümkün olmadığı çekincesiz bir biçimde söylenebilir.

[97] Hegel, a.g.e., s.122.
[98] Hegel, a.g.e., s.122.
[99] Jameson, *Hegel Variations*, s. 95.

Bu noktada, Hegel felsefesinde, tarih öncesinden tarihselliğe ya da Clastres'in ifadesiyle "zorlayıcı olmayandan şiddete" geçişi açıklayacak bir kavramdan ziyade, Efendi ile Köle arasında verilen ölümüne tanınma mücadelesinin anlatıldığı bir mitin mevcut olduğu hatırlatılacaktır. Bu mitin ayrıntılı açıklamasına geçmeden önce, Kant felsefesinde problemin nasıl ortaya konulduğunu belirtmek gerekmektedir.

Robert Williams'a göre Kant, deneyimin nesnesini temsilin öznel oyunundan ayırt eden şeyin aklın kural koyucu birliği olduğunu ileri sürmüştür.[100] Bunun anlamı şudur: Bilincin, duyusal izlenimlerin pasif bir kaydedicisi olarak değil, bizzat farklılaştıran, birleştiren ya da paradigmatik bakımdan yargılayan (*judging*) bir etkinlik olarak anlaşılması gerekmektedir. Zihin, Descartes ve Spinoza'nın düşündüğü gibi tözsel bir şey değildir; güvenilir ve sınırlandırılmış bilgiyi, insani özgürlüğü ve ahlaki özerkliği mümkün kılan bir faaliyettir. Hegel aklın çalışmasına dair Kantçı öngörüyü belli bir yere kadar benimsemiştir, ancak Kantçı aşkınsal Ben ile Hegelci Tin kavramı arasındaki benzerliklerin gereksiz yere abartılması birtakım yanlış yorumlamalara neden olmaktadır. Hegel'in, zihnin rastlantı eseri ve farklılaşmış envai çeşit izlenimlerini Kant'taki gibi "aşkınsal idrakin birliği" olarak isimlendirilen ve tüm insanların ortaklaşa sahip olduğu, tüm deneyimler için evrensel bir temel teşkil eden birleşik bir yetide düzenlediğini söylemek doğru olmayacaktır.[101]

Hegel kendisini Kant'tan ayırmasının nedeni, transandantal felsefenin bünyesinde temel bir çelişkinin deviniyor olmasıdır. Bu tarz bir felsefe, ilk olarak, edimsel bilgiyi açıklamak için aşkınsal Ben ile ampirik Ben arasında geri alınamaz bir ayrıma gitmektedir. Ampirik Benin temelini aşkınsal Ben oluşturur. Bu ikisi arasında herhangi bir dolayım yoktur. Hegel, "Bu felsefe sıradan bilginin kategorilerini ve yöntemini hiç

[100] Robert Williams, "Hegel'in *Geist* Kavramı", *Alman İdealizmi II: Hegel*'in içinde, der. Güçlü Ateşoğlu, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2013, s. 524-545, s. 527.
[101] Williams, a.g.e., s. 534.

dokunmadan bırakmıştır" diye yazar.[102] Bu nedenle sıradan, ampirik Ben ile aşkınsal Ben arasındaki yöntembilimsel ayrımın ontolojik bir ayrıma dönüşmesi kaçınılmaz görünmektedir.

Demek ki Tin için, Kantçı tamalgının transandantal birliğine dair *a priori* tüm tasarımlara eşlik eden bir "Düşünüyorum" ilkesi öne sürülemeyecektir. Kant bu konuda şunları yazar: "*Düşünüyorum* tüm tasarımlarıma eşlik edebilir olmalıdır, yoksa bende hiçbir biçimde düşünülemeyecek bir şey tasarımlanıyor olacaktır ki tasarımın ya olanaksız ya da en azından benim için bir hiç olduğunu söylemeye varır."[103] Kant, tıpkı Descartes'ın yaptığı gibi, bilincin kendisine dair düşünümsel bir temel sağladığını, çünkü düşündüğü şeye dair kesin bir farkındalık geliştirmeyen bilincin aslında düşünmüyor olduğunu ileri sürmüştür. Ancak, Robert Pippin'in de belirttiği gibi, "kendi kendini ifade etme, her ne olursa olsun, çift yönlü bir yönelimsel bağıntı olamaz ve bilincin öz farkındalığı, iki düzeyli ya da iki unsurlu bir resme davetiye çıkaramaz."[104]

Sonuçta, olanaklı deneyimin *a priori* koşulu olan aşkınsal Ben, evrensel bir özü, deneyimi biçimsel olarak mümkün kılıp inşa etme kapasitesini deneyimden bağımsız bir biçimde temsil etmektedir. Bundan önceki bölümdeki tartışmada işaret edildiği gibi, temellendiren aşkınsal Ben ile temellendirdiği deneyim dünyası arasındaki belirsiz karşılıklılık bu noktada tekrardan gün yüzüne çıkmaktadır. Descartes'in *cogito*su da, benzer bir kaderi paylaşmaktadır ve "henüz dış dünya ile ilgili hiçbir bilginin kesin olarak kabul edilmediği bir anda ve bu anlamda, dış dünyanın bilgisinden bağımsız olarak"[105] doğmaktadır. Ancak Hegel için bu süreç, Tinin kendi zihinsel öz etkinliğinde hazır

[102] Hegel, *Anahatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I: Mantık Bilimi,* s. 140.
[103] Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 121.
[104] Robert B. Pippin, *Hegel On Self-Consciousness: Desire and Death In The Phenomenology Of Spirit,* Princeton University Press, Oxford, 2011, s. 9.
[105] Tülin Bumin, *Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 33.

bulduğu bir yetiden çok, özneler arası bir tanınma (*Anerkennung*) sürecini gerekli kılmaktadır.[106] Efendi ile Köle arasındaki mücadele momenti bu tanınma anına işaret etmektedir: "Bilinç için henüz ileride yatan deneyim Tinin ne olduğudur, bu saltık töz ki, karşıtlıklarının eşitsiz özgürlüğü ve bağımsızlığı içinde ayrımlaşmış, kendileri için var olan özbilinçlerin birliğidir, *Ben* ki *Bizdir*, *Biz* ki *Bendir*."[107]

Diğer taraftan, bilinçten özbilince geçiş sürecinde Tinin iki yüzü vardır: Bunlardan birisi doğa iken, ötekisi tarihtir. "Onun felsefesinin nihai kertesi tarih değil, tindi –tarih tinin yalnızca bir yüzüydü, diğer yüzünü de doğa oluşturuyordu; ikisi arasındaki ayrımın kalkması bir son değil, bir sonuç olarak tasavvur ediliyordu."[108] Şimdi bu noktada görünür olan esas sorun, Tinin doğa ile ilişkisinin belirleyici ve her şeyden daha yakıcı ve vazgeçilmez olarak kabul edilmesidir. Hegel, her iki rotaya da çevrilebilecek yorum olanaklarına sahiptir. Yine de, tarihsel dünyanın madalyonun diğer yüzünü meydana getirdiğinin unutulması ciddi sorunlara ve yorum hatalarına vesile olmaktadır. Bir başka deyişle, tarihsel kerte unutulup yalnızca Tinin doğada kendisini ötekileştirmesi (*self-othering*) ön plana çıkarılırsa, Hegel kendisinin reddettiği bir konuma, antropolojik olmayan bir onto-teolojik konuma kolayca yedirilebilir.

Öyleyse, Hegel'in "Özbilinç genel olarak *İstektir*" (*Begierde*) ifadesini[109] bu sorunun bir çözümü olarak ileri sürdüğünü kavramak gerekmektedir. İnsanın Ben demesine vesile olan ilk etmen, açlık gibi hayvanlarla da paylaştığımız biyolojik kaynaklı dürtüleridir.[110] İnsan yemek yeme isteği duyduğunda ister istemez kendisine geri döner ve "*Ben açım*" der. Ancak hazır halde bulunan ve yaşamı sürdürmeye yarayan maddi ürünler ve besinler doğada dolaysızca mevcut bulunmamaktadır. Bu yüzden, insani

[106] Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 122.
[107] Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 122.
[108] Anderson, *Tarihten Siyasete Eleştiri Yazıları*, s. 392.
[109] Hegel, a.g.e., s. 116.
[110] Hegel, a.g.e., s. 116.

iştahların doyuma ulaştırılması için doğanın dönüştürülmesi ve nesnenin bilinç uğrağındaki gibi seyirlik bir kendinde-Şey olmaktan çıkarılması ve insanileştirilmesi gerekmektedir. İnsan, kendi emeği sayesinde nesneyi ya da doğayı olumsuzlayabilmekte, bilinemezliğini yadsıyabilmekte ve kendi dünyasının sınırlarına katabilmektedir. Kojeve, bu süreci şöyle yorumlar:

> "Gerçekten de insan bir istek duyduğunda; örneğin karnı acıktığı, bir şey yemek istediği ve bunun bilincinde olduğunda, zorunlu olarak *kendinin* bilincini edinir. İstek kendini her zaman, benim isteğim olarak açığa vurur ve isteği Açığa-vurmak için 'Ben' sözcüğünden yararlanmak gerekir. İnsan bir şeyi seyredişine ne kadar '*dalmış gitmiş*' olursa olsun, bu şeye ilişkin istek doğduğu an, hemen '*kendine çağrılmış*' olacaktır. . . Ve o şey kendisine bir 'nesne' (*Gegen-stand*); kendisinde bulunmayan *kendisi* olmayan, ama bir Ben *olmayan* olan bir *dış* gerçeklik olarak görünecektir. Demek ki, Kendinin bilincinin temelinde, yani hakiki *insansal* varoluşun temelinde (ve dolayısıyla, işin sonunda, felsefi varoluşun temelinde), katıksız bilgisel ve edilgin seyrediş değil, ama *İstek* vardır."[111]

Kojeve'e göre, Hegel için, insan, ancak açlık isteği duyduğu zaman "*Ben açım*" diyebilmektedir. Öyleyse, hem Descartesçı "Düşünüyorum, o halde varım" hem de Kantçı "*Düşünüyorum*, tüm tasarımlarıma eşlik edebilir olmalıdır" şeklindeki sezgisel izahlar, bilinçten özbilince geçişi açıklamayı başaramayacaklardır. Zira bu tasarımlar, kavramaya çalıştığı fenomenler dünyasının kendisi kadar dağınık ve soyuttur. Fenomenlerin çeşitliliğini birleştirmeyi deneyen anlağın ulaştığı sonuç, yalnızca mantıksal sentetik a-priori yargılardır.[112] Bu durumda, Ben kendisini ancak bilimsel bir

[111] Alexandre Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 41.
[112] Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 44.

nesne konumuna getirerek bilebilmektedir. Bunun dışında, benlik ne olduğuna dair ciddi bir yabancılık ve kapanmaz bir boşluk tarafından damgalanmış bir halde var olacaktır. Ne var ki, Hegel'e göre, özbilinçli varlık kendisini ancak bir başka özbilinç dolayımıyla idrak edebilecektir:

> "Ama kendini arı özbilinç soyutlaması olarak sunuşu kendini nesnel kipinin arı olumsuzlaması olarak göstermesinden ya da hiçbir belirli varoluşa bağlanmadığını, belirli varlığın evrensel tekilliğine, yaşama bağlı olmadığını göstermesinden oluşur. Bu sunuş ikili bir eylemdir: Başkasının eylemi ve kendi kendisi yoluyla eylem. Bu başkasının eylemi olduğu sürece, her biri ötekinin ölümünü amaçlar. Ama bunda ikincisi de, kendi kendisi yoluyla eylem de bulunur; çünkü birincisi kendi yaşamının tehlikeye atılmasını kendi içinde kapsar. İki özbilincin ilişkisi öyleyse kendi kendilerini ve birbirlerini bir ölüm kalım kavgası yoluyla tanıtlamaları olarak belirlenir. –Bu kavgaya girmek zorundadırlar, çünkü kendi kendilerinin pekinliğini, kendileri için olmayı, başkasında ve kendilerinde gerçekliğe yükseltmelidirler."[113]

Hegel'e göre, özbilinçlerin kendilerini kabul ettirme saikiyle giriştikleri saf prestij mücadelesi, amansız bir savaştan başka bir anlama gelmemektedir. İnsanileştirici istek, kendi özne hakikatini yani bir insan olduğu bilincini ölümü göze almak pahasına nesnelleştirme isteğidir. Bu yüzden, özbilinç var olabilmek ya da aynı anlama gelecek şekilde saygınlığını kanıtlamak için kendi hayatını ardına bakmadan tehlikeye atacaktır.[114]Ancak savaşın sonucunda taraflardan birinin ölmesi, karşılıklı tanınmanın gerçekleşmesini engelleyecektir.[115] Bu nedenle, iki özbilincin muharebesinde, bir taraf

[113] Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 125.
[114] Hegel, a.g.e., s. 125.
[115] Hegel, a.g.e., s. 126.

farklı bir tavır takınmalı ve kendi hayatını riske atmayı göze alamamalıdır.[116] Böylelikle, ölümün ağırlığı altında ezilen özbilinç başlangıçtaki amacından feragat eder ve öteki özbilincin insani dünyanın sahibi olduğuna kendini ikna eder.[117]

Kendi gerçekliğini karşı tarafa kabul ettiren özbilinç Efendi payesini alırken, özerkliği uğruna savaşmaktan imtina eden diğer özbilinç ise, Köle yaftasını boynuna geçirecektir. Artık Köle bağımlı bir varlık, Efendi ise bağımsız bir varlıktır.[118] Bu anlatıya göre, uygarlığı icat eden ilk insanlar, ister istemez bir Efendi ve bir Köle konumunu işgal ederler. Bu yüzden, insanlar arası ilişkilerin ve insanlar ile doğa arasındaki ilişkilerin tarihi, Efendi ile Kölenin savaşımının tarihi olacaktır. Köle maddi doğayı dönüştürerek, yani nesne üstünde çalışarak Efendinin isteklerini ve doyumunu sağlamakla görevlidir. "Efendi, Köleyi şey ile kendisi arasına koyarak, bu yolla kendine şeyin yalnızca bağımlı yanını alır ve ondan yalnızca yararlanır; bağımsızlık yanını ise onun üzerinde çalışan Köleye bırakır."[119] Bu nedenle, özbilincin doğayla ve bir başka özbilinçle ilişkisi tepeden tırnağa dolayım kazanmıştır.

Özbilinçli bir fail, kendisinden özerk bir biçimde yaşayan nesneler olduğunu varsayıp bunları duyusal olarak kavrayabilen bir faildir. Böylesi bir özbilinç formu, kendi kendisiyle ilişkisi bakımından anlaşılabilir. Ancak bilinç düzeyinde, bilen özne ile bağımsız nesneler dünyası arasında olduğu farz edilen ilişki, özbilinç düzeyinde birbirlerinden özerk kişiler arasındaki bir ilişki biçiminde tezahür etmemektedir. Dolayısıyla, "Özbilinçte 'Ben' *kendisini* belirli bir 'toplumsal uzamda' bir konum işgal eden biri olarak *görür*; bu uzam izin veren, talep eden ya da yasak koyan çeşitli tahmini

[116] Hegel, a.g.e., s. 126.
[117] Hegel, a.g.e., s. 127.
[118] Hegel, a.g.e., s. 127.
[119] Hegel, a.g.e., s. 127.

hareket türleri, bir dizi çıkarımsal yetki tarafından kurulur."[120] Bu konum, nesnelerle salt tanışıklık gibi bir anlama gelmemektedir. Bilinç, bu yüzden, bir nesnenin farkında olmanın hâlihazırda bir normatif toplumsal uzamda ilişkisel bir *topos* işgal etmek olması anlamında özbilinçtir.

Bu uğrakta dünya artık düşman kamplara, yani uzlaşmaz sınıfsal karşıtlıklara bölünmüştür. Eşzamanlı biçimde özel mülkiyet, köle emek, çalışma, yabancılaşma, boyun eğme, disiplin ve ideolojik dünya görüşleri ortaya çıkmaktadır. Kölenin içini titreten ve psişik yaşamını tepeden tırnağa biçimlendiren korkuyu (*Furcth*) varlığında cisimleştiren Efendi figürünün ortaya çıkmasıyla birlikte, otorite ilişkileri de kurumsallaşmaktadır. Hegel, "Efendi korkusu ise hiç kuşkusuz bilgeliğin başlangıcı, ama yalnızca başlangıcıdır" der.[121] Uygarlık sonlu ile sonsuzu, zaman ve mekânı, birey ile toplumu, kendisi-için varlık ile başkası için varlığı, arzu ile duyumsallığı, akıl ile etiği, özne ile nesneyi insafsızca birbirinden koparıp atmıştır. Bu yüzden, Efendi ile Köle arasındaki mücadele momentini ya da özbilincin doğuşu anını, toplumsal ve düşünsel konumları sınırlandıran ve bunlara belirli normatif düzenlemeler getiren ilişkilerin zorlayıcı bağıntısını unutmadan düşünmek gerekmektedir.[122]

Buraya kadar anlatılanlar şu üçlü yapıyı açığa çıkarmaktadır: Bu çalışmanın ilk bölümünde sırasıyla öncesiz-sonrasız bir gerçeklik olarak Mutlak, Tinin Mutlağı *Erfahrung* olarak kavraması ve Mutlak ile Tin arasındaki ilişkinin toplumsal bakımdan dolayımlanması süreçleri açıklanmıştır. Bu üçlü yapı bütünsel bir nitelik sergilemektedir. Hegel *Tinin Görüngübilimi*'nde Tinin nesnesiyle ilişkisinin diyalektik bir biçimde iç içe geçtiğini ileri sürmüştür: "Bilinç *birşeyi* bilir bu nesne öz ya da '*kendinde*'dir; ama o

[120] Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, s. 47.
[121] Hegel, *Anahatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I: Mantık Bilimi,* s. 224.
[122] Pinkard, *Hegel's Phenomenology*, s. 48.

bilinç için de '*kendinde*'dir . . . Bilincin şimdi iki nesnesi olduğunu görürüz: Biri ilk kendinde, ikincisi bu kendindenin onun için varlığı."[123] Burada çıkan sonuç şudur: Deneyim (*Erfahrung*) edilgin bir öznenin dış dünyadaki nesnelerle karşılaşması şeklinde meydana gelmemektedir. Nesnelerin ortaya çıkışı her iki tarafı da dönüştüren karşılıklı bir ilişkiye gönderme yapmaktadır. Hegel'in dediği gibi, "…Yeni nesne kendini bilincin kendisinin bir evrilmesi yoluyla oluşmuş olarak gösterir. Olguya bu bakış bizim katkımızdır ki böylece bilincin deneyimlerinin dizisi bir ilerleyişe yükselir."[124]

Bilincin ve nesnelerinin karşılıklı olarak ilerlemesi, bu ilerleme sürecinin bir parçası olan hataların ve yanlış kavramaların da sürece dâhil edilmesini gerektirmektedir. Hegel'in işaret ettiği gibi, "Bilime giden bu yolun kendisi daha şimdiden *Bilimdir* ve böylece içeriğine göre *bilincin deneyiminin* Bilimidir."[125] Dolayısıyla Hegel, "Bacon'ın zamanından beri bilimsel yöntemin yaptığı gibi, hakiki bilgiyi ona erişmeyi önleyen tüm yanlış yolların karşısına yerleştirmekten ya da özümsenmiş nesnelerin bilince yabancı olduğunu düşünmektense, muhteşem bir sentez içinde hatayı hakikate dâhil eder."[126] Artık bu noktada, teori ile deneyim birbirinin zıttı süreçlere işaret etmemektedir. Hegel'in Bilimden anladığı şey, tarihsel oluşumların olumsal ve karmaşık doğasından türeyen hakikatin içkin mantığını korumaktır.

[123] Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 64.
[124] Hegel, a.g.e., s. 64.
[125] Hegel, a.g.e., s. 64.
[126] Jay, *Deneyim Şarkıları*, s. 239.

II. BÖLÜM: HEIDEGGER FELSEFESİNİN DÖNÜŞÜMÜ VE DENEYİM ANLAYIŞININ ÇEŞİTLENMESİ

Bu çalışmanın ilk bölümünde, Hegel felsefesinin üç önemli uğrağı ve bu uğraklar çerçevesinde *Erfahrung* olarak deneyim anlayışının nasıl şekillendiği ele alınmıştır. Bu bölümde ise, öncelikle Heidegger felsefesinin en belirgin bir biçimde *Varlık ve Zaman*'la karakterize olunan erken dönemi ve dönüş (*Kehre*), Varlığın Tarihi'ne dönüşü kuşatan bütününe ilişkin genel bir bilgi verilerek bu dönüşüm sürecinde Heidegger'in deneyim anlayışının anlam bakımından nasıl çeşitlilik gösterdiği açıklanacaktır. Bunun için, ilk olarak Heidegger felsefesinde *Erlebnis* ve *Erfahrung* arasındaki ayrımı açıkça ortaya koymak gerekmektedir.

Heidegger'in amacı, Kant'ta bizim yitimli *Erfahrung*'umuz ile Hegel'de daha az açık ya da kesin olarak ortaya konan yitimli deneyim aralığında deneyim sözcüğünün nasıl değişime uğradığını göstermektir. Bu yolla, öncelikle deneyimin en temel anlamının var olanların varlığının deneyimi olarak Grek dünyasına ait olduğuna işaret emektedir.[127] Ancak Heidegger bununla da yetinmeyerek Greklerin deneyim anlayışından çok daha radikal bir biçimde var olanların varlığının değil Varlığın kendisinin deneyimine odaklanarak *Erlebnis* ve *Erfahrung* olarak deneyim tartışmasını başka ya da yeni bir bağlama taşımaya çalışmıştır. Bu çaba, Heidegger düşüncesinin dönüşüm sürecinin tümüne sirayet etmektedir.

Heidegger'in deneyime dair düşüncelerinin değişim sürecinin en başında Wilhelm Dilthey için oldukça önemli olan *Erlebnisse,* yaşam deneyimleri yer alır. Bu deneyimler, farkında olduğumuz ya da başımızdan geçen şeylerin iç durumları, etkinlikleri ve

[127] Inwood, *A Heidegger Dictionary,* s. 62.

süreçleridir. Ancak genellikle iç gözlem nesneleri değillerdir. Yaşamla ilişkileri oldukça açık ve kesindir. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da Dilthey'in "bir bütün olarak yaşamın kendisinden başlamak" deyişine atıf yaparak kendisine şöyle bir başlangıç saptar: "Yaşam deneyimlerini yapısal ve gelişimsel iç-ilişkilerinde anlamak için bir bütün olarak yaşamın kendisinden başlamak".[128]

Erken dönemdeki yaşamın bütünlüğü olgusuna dair düşüncelerine karşın, Heidegger *Erlebnis* olarak deneyim konusundaki yaklaşımını bir bütün olarak değiştirir. Heidegger için, *Erlebnis* artık ben, bilinç ya da öznenin deneyimlenmesidir. *Varlık ve Zaman*'da başlıca iki belirleme yapar: 1. *Erlebnis* yalıtılmış, kendi içine kapalı geçici bir deneyimdir. 2. *Erlebnis*, temel olarak beden ve dış dünyadan kopuk içsel, fiziksel bir olaydır. Bu bölümün temel amacı, Varlığın deneyimini öne sürerek *Erlebnis* ya da *Erfahrung* olarak deneyimi geride bırakmak ya da başka/yeni bir bağlama taşımak isteyen Heidegger'in, esas itibariyle ilk kategoriyi, yani *Erlebnis* olarak deneyimi öne çıkardığını göstermektir.

Heidegger'in *Erlebnis* olarak deneyim anlayışı ile ilgili kaygısı, Kendilik (*Selbst*) yaşam deneyimleri bağlamında düşünüldüğünde, ya gelip geçici ya da anlık deneyimlerle sürekli delik deşik edilmesi ya da yaşam deneyimleri boyunca değişmeden kalan bir şey olması tehlikesidir.[129] Heidegger'e göre, temel varoluş durumları ya da dünyada bulunma durumları (*moods*) ya da vicdan açısından yaklaşıldığında deneyimler dünya açıklığını ve *Dasein*'ı göz ardı ederler. *Dasein,* deneyimlerine odaklanarak kendi olamaz ya da kendinin farkına varamaz. Onu kuşatan dünyaya yönelik olmak ve şeyleri kullanmak, bir şeyler yapıp etmek, beklemek, sakınmak olarak kendini bulabilir.[130] Heidegger, duygulanımlar, tutkular ya da hislerin asla iç deneyimler olarak anlaşılamayacağını,

[128] Heidegger, *Being and Time*, s.46
[129] Heidegger, a.g.e., s.114
[130] Heidegger, a.g.e., s.119

yaptığı şeyin psikolojik, fizyolojik ya da biyolojik olmadığını da sözlerine ekler. Çünkü *Varlık ve Zaman*'ın temel uğraşı, insan varoluşunun dünyada bulunması ve dünyasal ilişkileridir.

Heidegger için, *Erfahrung*, *Erlebnis*'ten oldukça farklıdır. *The Age of The World Picture* (Dünya Resimleri Çağı) gibi pek çok metninde sözcüğün kısa tarihini vererek nasıl dönüşüme uğradığını açıklar. Bu açıklamaları şöyle özetleyebiliriz: Deneyim ilk haliyle edilgindir. Bu nedenle, bir şeyi araştırma işine girişmeden önce o şeyle karşılaşmak gerekir. Heidegger, etkin anlamda deneyimde, bir şeyi araştırmak için yola çıkma gereğinden söz eder. Bu, *Er-fahren*'dir. Burada bir şeyi araştırırken ona müdahale eder ve düzenliliği konusunda öngörülerde bulunuruz. Heidegger, öncelikle Aristotelesçi anlamda *empeiria*, *experientia'*nın anlamını şöyle açıklar: "Şeylerin kendisini, niteliklerini ve biçimlenmelerini değişen koşullar altında gözleyerek onların belli bir durumdaki davranışını bir ilkeye bağlama bilgisidir".[131]

Ancak Heidegger'e göre, *experimentum*'un ne anlama geldiği genel olarak göz ardı edilmiştir. Deney bir ilke ya da yasanın temele alınmasıyla başlar. Bu ilke temelinde yapılan, kurulan bir deney bağlamı vardır. Bu bağlamda, aslında deney koşullarının bir dizi belirli devinim serisi altında tasarlandığı ve düşünüldüğü ve hesaplama ile yönlendirilen bir zorunlu ilerleme sürecidir. Yasa ve nesne çevreli burada birbirine gönderimde bulunur.[132]

Modern deney, *experimentum*'un bu asıl anlamını kaybederek esas olarak ölçmenin kesinliğine dayalıdır. Matematiksel düzenlilikler esastır. Bu düzenlilikler bir

[131]Martin Heidegger, 'The Age of The World Picture', *The Question Concerning Technology and Other Essays* içinde, (çev. William Lovitt), Harper & Row Publishers, New York, 1982, (s.115-155), s.121
[132] Heidegger, a.g.e., s.121

şeyin nesnelliğini belirlerler. Doğanın matematiksel oran ve ölçümlere uygunluğuna bakmazlar, çünkü tasarı (*projection*) esastır ve bu tasarıya göre doğa zaten matematikseldir. Bu anlamda deney ile deneyim oldukça birbirinden farklıdır. Bilim, akılsal-matematiksel olandır, başka bir deyişle en tam ve mükemmel biçiminde, deneysel olmayandır.

Heidegger düşüncesinde *Erlebnis* ve *Erfahrung* ayrımının nasıl anlaşıldığına kısaca değindikten sonra şimdi ilk olarak *Varlık ve Zaman* açısından deneyimin anlamı ele alınacaktır. Böylece, Heidegger'in deneyim anlayışındaki çeşitlilik erken dönemden dönüş ve sonrasına doğru takip edilecektir.

2.1. *Varlık ve Zaman*'da *Deneyim*in Anlamı: *Dasein* Analitiği

Varlık ve Zaman'da Heidegger'in ele aldığı temel sorun, Hegel çözümlemesinde de ortaya konulduğu gibi, Descartes'tan beri felsefeyi karakterize eden özne-nesne ikiliğini ortadan kaldırmaktır. İlk bölümde dile getirildiği gibi, modern felsefenin temel arayışı, özne ile nesne ya da ben ile ben-olmayan arasında var olan kopukluğu gidermektir. Bu sayede Heidegger, felsefeye yeni bir başlangıç yapma olanağı verebileceğini düşünmektedir. Heidegger, söz konusu yeni başlangıcın yapılabilmesi için, özne-nesne ikiliğini aşacak temeli sağlayan "Varlık sorusunun ontolojik bakımdan ön plana yerleştirilmesi" gerektiğini ileri sürmüştür.[133] Heidegger'e göre, Varlık sorusu (*Seinsfrage*) "en genel tümeller üzerinde yapılan desteksiz bir spekülasyon değil, bütün soruların en somutudur."[134]

Heidegger felsefesinde, Varlığın anlamı sorusunun ilk sıraya yerleştirilmesi ile *Dasein*'ın ortaya çıkması arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. "Varlığın *Dasein* için

[133] Heidegger, *Being And Time,* s. 28.
[134] Heidegger, a.g.e., s. 29.

bir mesele haline gelmesi"[135]ancak Varlık sorusunun anlamının ilk sıraya yerleştirilmesi ile mümkündür. Heidegger *Dasein*'ı insan varlığının ontolojik durumuna işaret etmek için kullanmaktadır. "*Dasein* hem insan varlığının varoluşsal anlamını hem de insanın sahip olabileceği bir olma durumunu anlatır."[136] *Dasein* çözümlemesi, öznenin nesneyi anlamaya çabaladığı ayrı kutupların ilişkisi yerine, bu kutupların birbirinden ayrılmadığı "Dünyada-olmak" (Being-in-the-world) ile başlar. "Dünyada-olmak, *Dasein*'ın zorunlu olarak *a priori* durumudur."[137] Burada, özne ve nesne arasındaki kopmuş ilişkinin yerine, *Dasein* ile Dünya arasındaki birleşik ve parçalanmamış ilişki geçirilmektedir. Bu ilişki metafizik gelenekte olduğu gibi varlığın (Aristoteles) ya da aklın (Kant) kategorileriyle değil, *Dasein*'ın dünyada bulunuşunun ya da dünyada olmasının temel karakteristikleri olan eksistansiyaller (*existentialls*) ile biçimlendirilir.[138] *Dasein* kavramsal bir bilginin peşinden koşmaktan ziyade, dünyadaki nesnelerle ilişkisini tayin eden ve dünyada bulunuşunun ontolojik temelini oluşturan bir kaygı türüne özgü yönelimsel edimlerle var olmaktadır. Heidegger, bunu şöyle açıklar: "Bize en yakın olan uğraş türü. . . salt kavramsal bir biliş değil, şeyleri yöneten ve onları kullanıma sokan ve kendine has bir "bilgi" türüne sahip olan bir kaygı türüdür."[139]

Bu kaygı türü sayesinde dünya kendini *Dasein*'a açmaktadır. Alex Callinicos'un işaret ettiği gibi, "İnsanların bu dünya ile ilgili yorumları, ona özne tarafından bir şekilde dayatılmaz. Günlük yaşamda şeylerle olan ilişkimiz onların rolünü dolaylı biçimde 'kullanıma hazır', uygulamadaki amaçlarımız için elverişli olarak anlamayı içerir."[140] Buna göre, *Dasein*'ın şeylere ilişkin bilgisi dünyadaki pratik ilişkileri çerçevesinde

[135] Heidegger, a.g.e., s. 32.
[136] Michael Inwood, *Heidegger, A Very Short Introduction,* Oxford University Press, Oxford, 2000, s. 22.
[137] Heidegger, *Being and Time*, s. 79.
[138] Heidegger, a.g.e., s.44
[139] Heidegger, a.g.e., s. 87.
[140] Alex Callinicos, *Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış*, çev. Yasemin Tezgiden, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 327.

gelişmektedir. Heidegger'e göre, "Bir yorum hiçbir zaman bize sunulan bir şeyin önyargısız bir biçimde değerlendirmesi demek olamaz."[141] Kısacası Heidegger'e göre, özne-nesne ikiliğinin ürettiği bilişsel uğraş ya da metafizik, dünyadaki pratik etkinliklerden önce var olduğu ve kendi bulgularını dünyaya dayattığı için soyut kalmaktadır.

Heidegger bu noktadan hareketle, Dünyada-var-olmaya dönük çözümlemesini Başkalarıyla-birlikte-olmak (*Mitsein*) boyutuna kadar genişletmektedir. Bu boyut, *Dasein*'ın varoluşu için kurucu bir boyuttur: "Dünya her zaman başkalarıyla paylaştığım bir şeydir."[142] Ancak bu kurucu boyut, Heidegger için olumsuz bir anlama da sahiptir, çünkü sahih-olmayan bir varoluş durumuna işaret etmektedir. Heidegger'e göre, başkalarıyla-birlikte-olma (*Mitsein*) durumu, kişinin kendi *Dasein*'ını Başkalarının varlığında kaybetmesi anlamına gelmektedir: "Gündelik *Dasein*'ın beni *onların-beni*dir, biz bunu gerçek benden -yani kendi kendine ele geçirilen benden- ayırırız."[143] Gündelik yaşamda *Dasein* kendisini "onların diktatörlüğü"nün[144] egemenliği altında bulur: "Onların-beni, özel *Dasein* 'onlar'a ayrıştığı için, önce kendini bulmalıdır. . . Eğer *Dasein* kendisini onların beni olarak tanıyorsa, bu aynı zamanda onların da dünyayı böyle yorumlamayı ve en yakınında yatan Dünyada-olmayı önerdiği anlamına gelir."[145] Bu koşullar altında, *Dasein*'ın varoluşu, 'onlar'ın dayattığı sıradanlık ve düşmüşlükle karakterize edilmiştir.

Buna göre *Dasein*, dünyada olmanın zorunlu ve *a priori* yapısı olarak herkesle (*das Man*) birlikte var olmakta ve bu durumu farkında olmaksızın sürdürmektedir: "Onlar

[141] Heidegger, *Being And Time,* s. 193.
[142] Heidegger, a.g.e., s. 156.
[143] Heidegger, a.g.e., s. 165.
[144] Heidegger, a.g.e., s. 163.
[145] Heidegger, a.g.e., s. 164.

kendi baskınlığını ve dayatıcılığını göze çarpmama ve belirsiz olmakla geliştirir."[146] Bu dünyada her günkü vasatlığın dayatmacı yasaları yankılanmaktadır. Heidegger'e göre, "onlar" alanında, "*Dasein*'ın en gündelik ve en inatçı gerçekliği" boş konuşmadır.[147] Burada temelsiz olmayı ifade eden boş sözcüğü aynı zamanda belirsiz ve anlamsız bir meraka da işaret etmektedir. Heidegger, "onlar" alanının en temel yönelimi olan bu merakı şöyle betimlemektedir: "Katiyen herhangi bir yerde ikamet etmeyen" merak, "sadece bilmek için bilmek isteyen bir bilme çeşididir."[148] Böylelikle "*Dasein* hep gürültülü boş konuşmanın ve en maharetli merakın muğlaklığında var olur."[149] Bireysel aktörler burada kendi yazgılarını şekillendirme hususunda iç karartıcı biçimde aciz düşmüştür. Heidegger, *Dasein*'ın "onlar" alanındaki bu varoluş durumunu söz konusu edilginlik nedeniyle *Falligkeit*, düşmüşlük olarak niteler. Ona göre, "hergünkülüğü içinde *Dasein*'ın varoluşsal niteliği düşmüşlüktür."[150]

Bu nitelemeler, yabancılaşmış modern dünyanın bir portresini sunmaktadır. *Dasein*'ın yapması gereken şey, bu yabancılaşmanın yarattığı özelde endişe (*Angst*), psişik bir ruh hali olarak değil varoluşsal anlamda bir endişe, daha genel ve ontolojik anlamda ise kaygı ve ilgi (*Sorge*) durumunu kökenselleştirmek ve kendisini "onlar"ın hükümranlığından kurtarmaktır. "Kaygı, *Dasein*'ı bireyleştirir; bizi günlük yaşamda ve 'kamusallık'ta hiç de 'evimizde' olmadığımız gerçeği ile yüzleşmeye zorlar ve eksikliğimizin, bizi özgül bırakan gizilgüçlerimizin farkına varmamızı sağlar."[151] Bu kaygı sayesinde *Dasein*, kendi benliğine geri dönecektir. Rüdiger Safranski'nin söylediği gibi, "ölümlülüğün ve zamanın bilincine, bütün uygarlıkların *Dasein* için yardımlarının güvenilmezliği ve hepsinden önce de: kendi var olabilmesinin bilincine, yani

[146] Heidegger, a.g.e., s. 164.
[147] Heidegger, a.g.e., s. 214.
[148] Heidegger, a.g.e., s. 217.
[149] Heidegger ,a.g.e., s. 219.
[150] Heidegger, a.g.e., s. 220.
[151] Heidegger, a.g.e., s. 234.

kendiliğindenlik, öncelik, yaratıcılık anlamında özgürlüğe"[152] ulaşacaktır. Ancak Heidegger'e göre, 'onlar' bu bilginin uzağında yaşamaktadırlar.[153]

Kaygının, onlar alanını ve hergünkülüğü kesintiye uğratan temel yapısal gücü "*Dasein*'in varlığının tümüyle bir kaygı varlığı oluşu"ndan gelmektedir. Heidegger için bu, hazırlayıcı *Dasein* çözümlemesinin anlamıdır.[154] Ancak kaygı, varlığı tek başına olmak olan *Dasein*'ın dünyada olmasını bütünlüğü içinde veremez. Heidegger bunu "kaygıda kalma halinin sürekli olmayışı"[155]ile gerekçelendirir. Bu durumda kaygının da kendisinde temellenebileceği çok daha radikal bir şeye ihtiyaç vardır. Bu aşamada, Heidegger *Dasein*'ın kaygı varlığının ve dolayısıyla dünyada olma halinin olmadığı, tümüyle ortadan kalktığı bir görüngü olarak ölümü devreye sokar. Ölüm, *Dasein*'ın tüm var olma olanaklarının temel belirlenimidir. Böylelikle, Heidegger, ölümü, hergünkülük ve onlar alanında kendi olamayan *Dasein* için kendi varlığının ve olanaklarının ayırdına varma olarak belirler. *Varlık ve Zaman*, "ölümü bir görüngü olarak"[156] *Dasein*'ın yitimliliğinde açıklığa kavuşturur. *Dasein* çözümlemesinin yitimlilikte temellendirilmesi, *Varlık ve Zaman*'ın daha en başında belirttiği "varlığı, zamanın ufkunda belirleme"[157] tasarısının yani Heidegger'in ifadesiyle temel ontoloji tasarısının bir uzantısıdır. Dönüş (*Kehre*) itibariyle bu tasarı *Dasein*'dan, Varlığa, yitimlilikten Varlığın Tarihine aktarılarak dönüşüme uğratılacaktır.[158]

---

[152] Rüdiger Safranski, *Bir Alman Üstat, Heidegger*, çev. Ali Nalbant, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2008, s. 245.
[153] Heidegger, *Being and Time*, 234.
[154] Michael Inwood, *Heidegger*: *A Very Short Introduction Heidegger*, s. 11.
[155] Heidegger, *Being and Time*, s. 280.
[156] Heidegger, a.g.e., s. 284-285.
[157] Heidegger, a.g.e., s. I.
[158] Zaine Riddling, *The Lightness of Being: A Comprehensive Study of Heidegger's Thought* PhD., Kansas City, Missouri, 2001, s. 87.

2.2. Dönüş (*Kehre*)

Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da geliştirdiği *Dasein* analitiği, deneyimi düşünüm öncesi bir noktadan hareketle tesis etmek istemiştir. Gündelik hayatın dolaysızlığından ve 'onlar' ile ilişkinin başatlığından hareket eden böyle bir çözümlemenin, mutlak teorik kalkış noktalarından ve epistemolojik temellerden sakındığı için *Erlebnis* olarak deneyim anlayışına yakın durduğu görülmektedir. *Dasein*, hâlihazırda dünyadadır ve özne ile nesne ya da ben ile ben-olmayan arasındaki kopukluk, bilinç felsefelerinin bir hatasıdır. Ancak Heidegger'in 1930'ların ikinci yarısından itibaren kaleme aldığı eserlerin farklı bir yörüngeye girdiği görülmektedir. Bu duruma ilgili yazında genellikle "dönüş" (*Kehre*) olarak referansta bulunulmaktadır. Heidegger'e göre, "İnsan ancak varlığın çobanı olarak varlığın hakikatinin başında beklediği zaman, kuru bir bilme isteğine kapılmaksızın, varlık yazgısının sahneye çıkmasını umabilir."[159]

Dünyada olmak, başkalarıyla olmak ya da ölümün imkânları gibi *Dasein* analizinin öğeleri, Heidegger'in ikinci dönem metinlerinde merkezi yerini kaybetmiştir. Esas itibariyle Heidegger, Batı metafiziğinin yapısökümüne girişmektedir. Robert J. Dostal bunu şöyle yorumlar: "Heidegger, 'dönüş'ten sonra metafiziğe karşıt bir tavır almıştır, erken dönem düşüncesinde ise böyle bir şey söz konusu değildir."[160] Metafizik geleneğin eleştirisi ile *Varlık ve Zaman*'da karşılaşılsa bile, bu eleştirinin başat konuma yükselmesi 'dönüş'ten sonra mümkün olmuştur. Heidegger için Varlığın tarihi, metafiziğin dünyayı yorumlama biçimiyle örülmüştür. Bundan sonraki bölümlerde, yüzünü *Dasein* analitiğinden Varlığın tarihine döndüğünde Heidegger'in deneyim anlayışında ortaya çıkan değişiklikler ya da çeşitlenmeler incelenecektir.

---

[159] Martin Heidegger, *Teknik ve Dönüş&Özdeşlik ve Ayrım*, çev. Necati Ata, Pharmakon Yayınevi, Ankara, 2015, s. 54.

[160] Robert J. Dostal, 'Beyond being: Heidegger's Plato', *Critical Assessments: Heidegger Volume II*'nun içinde, Routledge, New York, 1992, s.60-91, s.69

2.2.1 Dasein'dan Varlığın Tarihine Dönüş

Heidegger Felsefesinde *dönüş* ile vuku bulan değişimi, onun politik tercihiyle ilişkilendiren yaklaşımlar mevcuttur. Örneğin Richard Rorty, *Varlık Ve Zaman*'da (mesela 31-33 paragraflarında) Heidegger'in "pratik bir araç olarak teori ürettiğinin" görülebileceğini söylemiştir.[161] *Dönüş*ü nitelendiren durum ise, Heidegger'in tarihsel dünyadaki pratik amaçlardan ve insani iradeden tamamen kopmuş olmasıdır. Heidegger *Hümanizm Üzerine Mektup* adlı çalışmasında bu durumu şöyle tanımlamaktadır: "Bir şeye muktedir olmanın buradaki anlamı şudur: Onu özünde korumak, kendi ait olduğu yerde tutmak."[162] Şüphesiz, özünde korunan, kendi ait olduğu yerde tutulan şey, Varlıktır.

Varlık, bundan sonra, *yazgı*nın[163] önceliğinde düşünülecektir. "Yazgısal olan, kendi içinde daima olağanüstü bir ana doğru ilerler, bu an ise, yazgısal olanı, öyle basitçe yitip gitmeyeceği bir başka yazgıya yollar."[164] Heidegger'e göre, bu öncelik, yeni ve bilinmeyen bir düşünme yolunu açmaktadır: "Tarihsel olanın özünü yazgı, takdir ve 'rıza'dan yola çıkarak düşünebilmek için henüz fazlasıyla deneyimsiz, düşünceden yoksun bir haldeyiz."[165] Heidegger bu deneyimsizliğin gerisinde yerleşiklik kazanmış bir alışkanlığın yattığını söylemiştir: "Hala yazgısal olanı oluştan hareketle, 'oluş'u ise tarih-bilimsel bağlamda saptanabilir olan olaylar zinciri diye tasarımlama eğilimindeyiz, çünkü alışmışız bir kez."[166] Bu yorumlara göre, tarihsel süreç, bir dizi olayın sebep-sonuç

---

[161] Richard Rorty, 'Another Possible World', *Martin Heidegger: Politics, Art and Technology*'nin içinde, der. Karsten Harries&Christoph Jamme, Holmes&Meier Publishers, New York, 1994, s. 34.
[162] Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektup*, çev. Yusuf Örnek, Ankara, 2013, s. 9.
[163] *Geschick.* Heidegger, *Varlık ve Zaman'da Dasein*'ın kendi kaderini tayininden söz eder. Heidegger'in Kararlılık (*Entschlossenheit*) olarak belirttiği bu tayin etme *Dasein*'ın ölüme doğru olan sahih varlığına aittir. Ancak dönüş ile birlikte *Dasein*'ın ölüme doğru oluşundan Varlığın yazgısına geçiş yapılır. *Geschick*, ölümlü varoluşların bir araya geldiği kolektif yazgıdır (Inwood, *A Heidegger Dictionary*, s. 67-68).
[164] Heidegger, *Teknik ve Dönüş&Özdeşlik ve Ayrım*, s. 54.
[165] Heidegger, a.g.e., s. 54.
[166] Heidegger, a.g.e., s. 54.

ilişkisine göre açıklanması sayesinde değil, bu olayları ve bir bütün olarak tarihsel süreci yöneten Varlığın yazgısallığı temelinde düşünülecektir.

Bir başka deyişle, 1930'ların sonuna gelindiğinde, Heidegger *Varlık ve Zaman*'da geliştirdiği ontolojik çözümlemelerini bir kenara bırakmıştır. Bundan böyle Heidegger'in temel amacı, *Dasein*'ın analiz edilmesinden ziyade, modern teknoloji ve nihilizm çağında Varlığın geri çekilmesidir. Bu geri çekilme kendisini bir yanılgıda gösterir: "Yanılgı tarihin kendini açtığı uzamdır. Tarihte olan bitenler yanılgıda Varlık benzeri bir şeyin civarında dolanırlar. Bu yüzden, tarihsel bakımdan kendisini açan şey ne olursa olsun mecburen yanlış anlaşılmıştır."[167]

Heidegger'in bakış açısına göre tarih, Varlığın kökensel açığa çıkışının ve sonraki süreçte geri çekilmesinin ve gizlenmesinin bir sonucudur. Michael Gillespie'nin de söylediği gibi, "Her çağ ya da ontoloji özel olarak varlık ile Varlık arasındaki ilişki tarafından belirlenmiştir."[168] Bu tarihsel süreç, daha sonra Platon ve Aristoteles'in düşüncesinde ortadan kalkan pre-Sokratiklerin Varlıkla ilişki kurma deneyimiyle başlamıştır. Daha sonra bu deneyim Ortaçağ Hıristiyanlığı tarafından karartılmıştır. Ve nihai olarak modern çağda tamamen unutulmuştur.[169] Nihayetinde, tarihsel süreç içerisinde pre-Sokratiklerin kökensel Varlık deneyimi kaybedilmiştir. Ancak Heidegger, modern çağı bu kökensel deneyimin kaybedilişinin olduğu kadar yeniden ele geçirilebilmesinin imkânını taşıyor olmakla da nitelendirmektedir. Heidegger'e göre, modern çağda Varlık deneyiminin nasıl açığa çıktığını ya da gizlendiğini karakterize edebilecek üç temel uğrak sayılabilir. Bunlar, *teknoloji*, *sanat* ve(şiirsel) *dil*dir.

---

[167] Martin Heidegger, *Early Greek Thinking*, çev. David Krell&Frank Capuzzi, Harper Publishing, San Francisco, 1984, s. 26.
[168] Michael Gillespie, *Hegel, Heidegger and The Ground Of History*, The University Of Chicago Press, Chicago, 1984, s. 137.
[169] Martin Heidegger, *Basic Writings*, çev. David Farrell Krell, Harper Publishing, San Francisco, 1993, s. 149.

2.2.2. Heidegger'in Deneyime İlişkin Düşüncelerinin Çeşitlenme Uğrakları: *Teknoloji, Sanat* ve *Dil*

İlk olarak, Heidegger'in *Tekniğe İlişkin Soruşturma*'da gündemine aldığı modern teknoloji anlayışı ortaya serilecektir. Heidegger'in modern teknoloji yorumu, genel olarak çerçeveleme (*Gestell*, İng. '*Framing'*) kavramına dayanmaktadır. Bir şeyin çerçevelenmesi, onun nesnelleştirilmesi, yani sınırlarının kesin olarak çizilmesi anlamına gelmektedir. Teknolojinin bu durumunun arkasında, Batı metafiziğinin varolanları var olanlar olarak temsil etme mantığı yatmaktadır. "Kendi bütünlüğünde var olan . . . öncelikle varlıktaymış gibi (*in being*) ve ancak temsil eden ve ortaya koyan insan tarafından kurulduğu ölçüde varlıkta olan bir şey gibi düşünülmüştür."[170] Timothy Rayner'e göre, "bir şeyi belirli bir nesne olarak koymak için, temsilin modern öznesi, öncelikle, hükmetmekte olan nesnellik alanındaki bir unsur olarak sayılacak şeyin 'zemin planı'nı tasarlamalıdır."[171] Bir başka deyişle, Varlık kendisini modern metafizik içinde gösterdiğinde, sadece bir öznenin önüne serilen nesnelere yöneldiği bir düşünce tarzı biçimine bürünmüştür.

Heidegger'e göre, metafizik ile teknolojik *Gestell* aynı tutumun sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu tutum, Varlığın anlamını sorgulamaksızın varolan şeylere salt varolanlar olarak muamele edilmesi anlamına gelmektedir. "Varlığın kendisi sadece tesadüfen değil, aynı zamanda metafiziğin kendi sorgulamasına uygun olarak, metafizikte düşünülmemiş olarak kalır."[172] Heidegger bu perspektiften hareketle, teknolojik

[170] Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, çev. William Lovitt, Harper and Row Publishing, New York, 1982, s. 129.
[171] Timothy Rayner, 'Biyo-İktidar ve Teknoloji: Foucault ve Heidegger'in Düşünme Tarzı', *Heidegger Pariste*'nin İçinde, der. Sadık Er Erol, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 249-273, s. 254.
[172] Martin Heidegger, *Nietzsche: Vol. Two*: *The Eternal Recurrence Of The Same*, çev. David Krell, Harper and Row Publishers, San Francisco, 1991, s. 207.

çerçevelemenin, Varlığın anlamını gizleyen bir varlık anlayışını dünyaya dayatmakta olduğunu ileri sürmektedir.

Modern tekniğe egemen olan anlayış, Heidegger'e göre, "*poiesis* anlamında bir varlığa getirmeye doğru yayılmaz. . . ortaya çıkarılıp depolanabilecek türden enerji sağlamasını doğadan yakışıksızca isteyen bir çağrıdır."[173] Depolanan nesnelerin ise tek bir işlevi vardır: hazır-bulunuş. "Her yerde her şey, her an göreve hazır olmaya buyrulmuştur; üstelik bir sonraki buyruğu karşılayabilir olmak üzere hazır olmaya."[174] Buna göre, modern teknoloji, doğaya karşı saldırgan ve araçsalcı bir tutum takınmaktadır. Nesneler ya da şeyler artık sadece kaynaklar ya da depolanabilir şeyler olarak ön plana çıkmaktadır. Ancak Heidegger'e göre, modern teknolojinin karşıt kutbunu oluşturan antik Yunan *Tekhne*si, "…yalnızca zanaatsal edim ile becerinin adı değil, aynı zamanda yüksek sanat ile güzel sanatların da adıdır. *Tekhne*, 'varlığa getirme'ye aittir, *poiesis*'e aittir ve şairane bir şeydir."[175] Julian Young'ın söylediği gibi, "modern öncesi zamanlarda insan bir 'nesneler' dünyasında yaşarken, modernitede nesne bile, kaynağın nesnesizliğinin içinde kaybolmuştur."[176] Dolayısıyla, bu kayboluşu ifade eden "*Gestell*'in anlamlandırdığı bu oluşumların en temel belirlenimi ise, hiçbir *şey*'in kendi açıklığında olamamasıdır."[177]

Modern teknolojinin şeyleri *Gestell* olarak açığa çıkarmasına ve neredeyse tüm gezegen üzerinde egemen olmasına karşı Heidegger, sanatın varlığının bu duruma karşı gerçek bir deneyim olanağı sunduğunu ileri sürmektedir. Bir başka deyişle, sanat yapıtı, şeylerin *Gestell* olarak açığa çıktığı modern teknoloji çağında, varlıkbilimsel olarak anlamlı ve otantik bir açığa çıkışa imkân vermektedir. Ancak Heidegger'e göre, sanat

[173] Heidegger, *Teknik ve Dönüş&Özdeşlik ve Ayrım*, s. 22-23.
[174] Heidegger, a.g.e., s. 23.
[175] Heidegger, a.g.e., s. 20.
[176] Young, *Heidegger'in Geç Dönem Felsefesi*, s. 83.
[177] Senem Kurtar, *Heidegger ve Poetik Düşünme: Düşünceye Açılan Yeni Yollar*, Pharmakon Yayınları, Ankara, 2014, s. 104.

yapıtının durumu, modern teknolojinin yoğun ve yere yayılan etkisinden mahrum kalmamıştır: "Resimler, bir şapka veya av tüfeği gibi duvarda asılı dururlar. Sözgelimi bir çiftçinin ayakkabılarını gösteren Van Gogh'un resmi, bir sergiden öbür sergiye taşınıp durur, tıpkı Ruhr bölgesinden gönderilen kömür ve Kara Orman bölgesinden gönderilen ağaç kütükleri gibi."[178]

Heidegger'in amacı, modern çağda estetik deneyimin nesnesi olarak ortaya çıkan sanat yapıtının ontolojik anlamda öncelikli kılındığı radikal bir görüş ileri sürmektir. Heidegger'in sanat yapıtına bu radikal yaklaşımını Julian Young, "anlam"dan "şey"e geçiş olarak açıklar: "Heidegger'in savı, sanatın akademik ve kabul gören anlayışlarına tamamen karşıttır. Söz konusu anlayışlar için yapıt, asla yalnızca bir şey olamaz. Yapıtı yapıt kılan anlamdır . . . Heidegger için anlam değil, sadece şey bize sanat yapıtının kendisini verebilir . . . Şey, öznelliğin duvarının parçalanması için tek yer olarak açılır."[179] Sanat yapıtı, burada öznel beğeni alanından çıkarılmakta ve yapıt adeta dışsal yargılardan temizlenip daha geniş bir bağlama yerleştirilmektedir. Sorulması gereken soru, bir şeyin ya da nesnenin sanat yapıtı olarak ne anlama geldiğidir.

Heidegger'in bir şey olarak sanat yapıtı fikri ile ileri sürmek istediği şey, sanat yapıtının her şeyden önce bir dünyada olduğu, yani dünya ile ilişkili bir şey olduğu yönündedir. Sanat yapıtı tam da bu ilişkisel bağlamda kendisini insana açmaktadır. Kendisini dünyada açan şey sanat yapıtıdır ve *Dasein*'ın bu açıklığı kabul etmesi, onun açığa çıkmasına refakat etmesi gerekmektedir.[180] George Pattison'a göre, Heidegger, "teknolojiye karşıt bir hamlede bulunmak için sanatın doğasında bulunan imkânlarla yoğun bir biçimde meşgul olmuştur."[181] Heidegger, *Gestell* olarak modern teknolojinin

[178] Martin Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, çev. Fatih Tepebaşlı, De Ki Yayınları, Ankara, 2011, s. 19.
[179] Young, *Heidegger'in Geç Dönem Felsefesi*, s. 100.
[180] Julian Young, *Heidegger's Philosophy Of Art*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, s. 30.
[181] George Pattison, *Thinking About God İn An Age Of Technology*, Oxford University Press, New York, 2005, s. 221.

hüküm sürdüğü koşullarda, Varlığın yitirilmiş anlamını yalnızca sanat yapıtının ortaya çıkarabileceğini savunmaktadır.

Heidegger'in modern teknolojiye karşı geliştirdiği bir diğer hamle, şeylerin ne iseler o haliyle ortaya çıktıkları şiirsel dil alanından gelmektedir. Heidegger'e göre, insan olmanın anlamı, dil sayesinde açığa çıkmaktadır. Ama bu dil, karşılıklı diyaloğun gündelik dili değildir, şiirsel ya da poetik dildir. Bu poetik dilin özü, "Varlığın kendisiyle birlikte tüm diğer şeyleri de açığa çıkarmaktadır."[182] *Hümanizm Üzerine Mektup*'ta dile getirilen "Dil, Varlığın evidir"[183] sözü de benzer bir ilişkiye gönderme yapmaktadır. Buna göre dil, insanlara ait olmaktan çok, Varlığa aittir. Ama benzer bir şekilde, Varlık da ancak poetik dilde açığa çıkmaktadır.

Bu nedenle Heidegger, dil üzerine nesnelleştirici biçimde konuşmaktan çok, onun çağrısına kulak vermeyi önermektedir. "Eğer aranan bir şeyi salt kendi açıklığında yakalayabilmek ve ona en saf biçiminde ulaşabilmek ise, dile dair her şeyin, bize yine dilin kendisinden gelmesi kaçınılmazdır."[184] Burada Heidegger'in dilin kendisine kulak verme, yani dinlemeye (*hören*) imtiyazlı bir konum atfettiği görülmektedir.[185] Heidegger'e göre, dinlemeyi mümkün kılan tek tavır sessizliktir: "Dinle, sessiz ol: İşte o zaman kendini tekrar eden her şey üstüne konuşmanın gereksiz olduğunu göreceksin."[186] Şu durumda, modern teknoloji çağında dinlemenin ya da sessizliğin otantik deneyimi, Heidegger tarafından şeylerin tekrardan açıklığa kavuşmasını sağlayabilecek yollardan biri olarak ön plana çıkarılmıştır.

Genel olarak bakıldığında, *Gestell* olarak modern teknolojinin imkânsız kılar gibi göründüğü deneyim fikri, Heidegger tarafından sanat yapıtı ve poetik dil tartışmalarında

---

[182] Martin Heidegger, *Existence and Being*, çev. Douglas Scott, Washington D.C., 1988, s. 287.
[183] Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektup*, s. 25.
[184] Martin Heidegger, *On The Way to Language*, çev. Peter Hertz, Harper&Row Publishers, New York, 1982, s. 50.
[185] Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, s. 177.
[186] Heidegger, *On The Way to Language*, s. 53.

yeniden diriltilmeye çalışılmıştır. İlk bakışta, *Varlık ve Zaman*'da geliştirilen dünyada-olma fikrinin teknoloji yorumuyla birlikte geri çekildiği görülmektedir. 'Onlar' ile ilişkinin getirdiği düşmüşlük ve ölümün açtığı olanakların yerini, sanat yapıtı ve poetik dilin getirdiği otantik deneyim olanakları almıştır. Ancak bu yeni olanaklar sürekli olarak modern teknolojinin tehdidine maruz kalmaktadır. Fakat Richard Kearney'in de belirttiği gibi, bu olanaklar "…kişisel ve müşterek bir deneyimde değil… bizleri sessizliğe gömen dipsiz bir uzamda" açığa çıkmaktadır.[187]

2.2.3. Varlığın Deneyim (*Erlebnis*) Olanağı: *Ereignis*

Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da Dilthey'in yaşam deneyimlerine gönderme yaptığı ilgili bölümde gösterilmişti. Heidegger ilk döneminde yaşamın bütünlüğünü savunan Dilthey'in görüşlerini belirli bir noktaya kadar onaylamıştır. İkinci dönemde ise Heidegger, *Erlebnis*'in yalıtılmış, fiziksel dünyadan kopuk bilinçli bir öznenin deneyimi olduğunu ileri sürmüştür. Heidegger, böylesi bir deneyim anlayışının, yani temel varoluş durumlarının, dünyada bulunma durumlarının (*moods*) ya da vicdan açısından yaklaşılan deneyimlerin, dünya açıklığını ve *Dasein*'ı göz ardı ettiklerini düşünmüştür. Ancak tezin ikinci bölümünün tümünde temel olarak öne sürülen iddia Heidegger Felsefesinin *Erlebnis* olarak deneyimi öne çıkardığı ve düşüncesinin farklı dönemlerinde bu konudaki fikirlerinin çeşitlendiği yönündedir. İkinci bölümün bu son alt başlığında *Dasein* analitiği, dönüş ve deneyimin temel uğrakları olarak sanat, teknoloji, dil anlatımlarının ardından tüm bunları kapsayan ve geç dönem Heidegger düşüncesine damgasını vuran *Ereignis* meselesi anlatılacaktır. Böylelikle, Heidegger'in en başından beri izini sürdüğü ve unutulduğunu iddia ettiği varlığın deneyiminin olanaklılığı *Ereignis* olarak açıklığa kavuşturulacaktır.

---

[187] Richard Kearney, *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar: Ötekiliği Yorumlamak*, çev. Barış Özkul, Metis Yayınları, İstanbul, 2012, s. 237.

Julian Young'a göre, Hölderlin'in dünyanın kutsal bir yer olarak deneyimlenmesine yaptığı vurgu, Heidegger'in *Ereignis* ile ilgili görüşünü anlamak için önemlidir.[188] Young, Heidegger düşüncesindeki dönüşü "*Ereignis*in-düşünülmesi" (*Ereignis-thinking*) olarak betimlemiştir. Bu anlamıyla, *Ereignis "bir* bütün olarak varlıkların kendini açmasıdır."[189] Bir başka deyişle, *Ereignis*in deneyimlenmesi Varlıkların varlığının ya da hakikatin (*aletheia*) açığa çıktığı olaya ya da ana gönderme yapmaktadır. O halde *Ereignis*, dünyanın dünyalaşması ya da Young'ın söylediği gibi, "Varlığın bizi ele geçirmesidir".[190] *Dasein* bu deneyimin farkına vardığında, *Ereignis*in aletheik meydana gelişi tarafından ele geçirilmiş demektir. Hölderlin'in şiiri, dünyanın kutsallığını deneyimleyen şairin vecde gelmiş (*ecstatic*) deneyimine gönderme yapmaktadır. "Dosdoğru biçimde deneyimlendiğinde" der Young, "*Ereignis* . . . kutsalın ortaya çıkışıdır."[191]

Heidegger için *Ereignis,* yukarıda kısaca açıklandığı gibi, sanat yapıtında ya da şiirsel dilde açığa çıkmaktadır. *Gestell* olarak teknoloji ise, bu tarz bir ortaya çıkışı engellemekte ve nesneleri kullanıma dönük işlevler haline getirmektedir. Sanat yapıtı da bu durumdan payına düşeni almaktadır. Öyleyse, modern teknoloji çağında *Ereignis* olarak Varlığın açığa çıkışı, Heidegger'in geç dönem düşüncesini ister istemez öznel ve yalnızlık esaslı bir deneyim alanına hapsetmektedir. Varlığın deneyimi giderek dünyadan kopmakta ve kendisini sanat yapıtı ve şiir biçiminde ortaya sermektedir. Richard Kearney'in de işaret ettiği gibi, bu deneyim anlayışı, "yalnızca önde gelen insanlardan oluşan elit bir grup için elverişlidir . . . insan toplulukları ve cemaatlerinden sıyrılıp yaratıcı olanlara ayrılan o yumuşak koltuklara oturacakların ayrıcalığı olacaktır."[192] Şu durumda, Heidegger'in geç döneminde ortaya çıkan *Ereignis* olarak hakikatin ortaya

[188] Julian Young, *Heidegger's Philosophy Of Art*, s. 105.
[189] Young, a.g.e., s. 105.
[190] Young, a.g.e., s. 106.
[191] Young, a.g.e., s. 107.
[192] Kearney, *Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar*, s. 262.

çıkması anlayışı, esas itibariyle *Erlebnis* olarak deneyim kavrayışının ötesine geçememekte ve hatta gittikçe karanlık, belirsiz ve gizemli bir hal almaktadır. Daniella Vallega-Neu'nun *Ereignis* olarak beliren varlığın deneyiminin olanaklılığını şöyle açıklar: Yalnızlık, Varlığın kendini açma olayının eşsizliğinde köklenir ve belki de *Ereignis*'in (en-owning) en yabancı belirişidir. Varlığın açığa çıkmasında kendini ayırdığı ya da ilişkilendiği hiçbir şey anlaşılmadığından, varlığın beklenen bu olayı kendini yalnızca hiçlikle ele geçirir. Bu hiçlik, yalnızca beklemede olmakta ve sözcükleri aşan bir sessizlikte yankılanabilir.[193] Vallega-Neu'nun, Heidegger'in *Contributions to Philosophy* (Felsefeye Katkılar) metnine göndermede bulunarak yaptığı bu açıklamada açıkça görüldüğü gibi *Ereignis*, Varlığın kendini açma olayının bekleyişi ve sessizliği temel alan deneyim olanağına işaret etmekte ve bu deneyimin hiçlikten başka bir şeyi ele geçirmediği vurgulanmaktadır. Gelmekte olanı beklemede kalmakta köklenen böyle bir deneyim anlayışı yukarıda da belirtildiği gibi *Erlebnis* olarak deneyimin öznel, kopuk, yalnız oluşundan yakınan Heidegger'in deneyim konusunda çeşitlenen düşüncelerinin özünde yine aynı tuzağa düştüğünü açıkça göstermektedir.

Sonuç olarak, *Varlık ve Zaman*'da anlatılan kamusal ve düşmüş varoluş durumları, *Dasein*'ın kendisini bu aralıktan kurtarması ve kendi yitimselliğini yaşamının ufku haline getirmesi sayesinde aşılmaktaydı. Dönüşten sonraki Heidegger'in yazılarında bu temaların neredeyse tamamen ortadan kalktığı görülmektedir. Heidegger, her iki döneminde de *Dasein*'ın hakikati anlama ve deneyimleme ayrıcalığına gönderme yapmıştır. Ancak ilk dönemde dünyada olma temasına yapılan vurgu, ikinci dönemde ortaya çıkan gizemli ve kolay kolay ele geçmesi mümkün olmayan *Erlebnis* olarak deneyim anlayışına yerini bırakmıştır.

[193] Daniella Vallega-Neu, *Heidegger's Contributions to Philosophy: An Introduction*, Studies in Continental Thought, Indiana University Press, Bloomington, 2003, s.114

Buraya kadar anlatılanlar esas alınarak tezin son bölümünde Heidegger'in Hegel'in *Erfahrung* olarak deneyim ve Mutlak İdealizm esasında yönelttiği itirazlar ele alınacaktır. Bu itirazların doğru olup olmadığı tartışma konusu yapılacak ve Heidegger'in Hegel düşüncesine alternatif olarak sunduğu düşüncelerin içerimlerine eleştirel olarak yer verilecektir.

III. BÖLÜM: HEIDEGGER'İN HEGEL YORUMUNUN ELEŞTİREL DEĞERLENDİRMESİ

Bu bölüme kadar, hem Hegel'in hem de Heidegger'in deneyime yönelik felsefi tezleri açıklanmıştır. Bu bölümün temel konusu, Heidegger'in Hegel yorumunun, Hegel'in deneyim anlayışına ve mutlak idealizmine getirdiği eleştirilerin iki temel alt başlıkta değerlendirilerek eleştirel bir biçimde sunulmasıdır. Buradaki ayrımın, tamamen analitik bir ayrım olduğunu belirtmek gerekmektedir. Gerçekte, Heidegger'in metinlerinde görülebilecek bu iki alanın eleştirisi, yapısal olarak birbirinden ayrılabilir değildir.

3.1. Heidegger'in Hegel'in Deneyim Anlayışına Getirdiği İtirazların Değerlendirilmesi

Heidegger'in deneyim meselesi bağlamında Hegel'e yönelttiği eleştirilerin neredeyse tamamı, ilk bölümde anlatılan tarihsel ve toplumsal dünyanın kuruluşuna ilişkin Hegelci görüşlerin dikkate alınmamasına dayanmaktadır. Bir başka deyişle, Heidegger, Mutlak ve Tin arasındaki bütünsel ilişkiyi, yani bu bütünselliğin her iki ucu arasındaki mutlak dolayımı, Hegel'in metinlerindeki tartışmaları göz ardı eden bir yorumlama stratejisine başvurarak izah etmiştir.

Heidegger'in yorumuna göre, Hegel'in deneyim ile ilgili tartışmasında ulaştığı sonuçlar, tarihsel ilişkiler ya da toplumsal olaylarla ilişkili değildir:

> Çünkü Hegel için bu tarz bir deneyime maruz kalmak, olaylarla, araçlarla ya da insanlarla ilişkili değildir kesinlikle. Peki, o halde ne ile ilişkilidir? Cevap *Görüngübilim*'in başlığında verilmiştir: bilinç deneyiminin bilimi.. . Bilinç deneyimi esasen bilinçte ve bilince ilişkin deneyimler anlamına gelmez. Aksine bu ifade şunu ileri sürer: bizzat bu deneyimlere maruz kalan bilinçtir.

> Bilinç, Hegel'in söylediği gibi, deneyimden kendisinin farkında varır. Eğer bilincin deneyiminde neye maruz kaldığını sorarsak . . . cevap şudur: kendinde ve kendi kendisiyle deneyim (*an ihm selbst, mit sich selbst*).[194]

Heidegger'e göre, Hegelci biçimiyle deneyim, her zaman Tinin kendisi için koyduğu şeffaf, iç gerçeklikle dış gerçeklik arasında kendi temsilleri sayesinde köprü kurabildiği, yani sonlu olanın sonsuzu ifşa ettiği bilincin deneyimidir. Ama bu paragrafa daha dikkatli bir biçimde bakıldığında, Heidegger'in Hegelci deneyimi tüm antropolojik ve kişiler-arası (toplumsal) bağlamından koparıp onu tekbenci bir düzleme havale ettiği görülmektedir. Efendi ile Köle arasındaki mücadeleye dair tezin ilk bölümünde ileri sürülen fikirler, yani özbilincin oluşumunun tarihsel, toplumsal, iktisadi ve siyasi dolayımları hatırlanırsa, böylesi bir çıkarsamanın doğru olmadığı açıkça görülür.

Heidegger, sorunu şu noktada görmektedir: Düşünüm öncesi deneyimin karman çorman yoğunluğundan diyalektiğin tutarlı anlatısallığına geçebilmek adına, özne ile nesne ya da Tin ile Mutlak arasındaki ilişki, bütünüyle öznenin tarafından kurulmuş ve nesnenin indirgenemez mevcudiyeti yok sayılmıştır. Bir başka deyişle, Hegel bilincin tarihsel serüveninin tüm uğraklarında, deneyimin taşıyıcısı ve otoritesi olan, bilinçli ve temsil etme hünerine sahip, bütünleşik, kendiyle uyumlu ve bir şekilde özerk olan öznenin taviz vermeyen iktidarını varsaymıştır. "…Tin, yani zihin, canlı, gelişen, ilerleyen, dinamik bir bütün olarak çeşitli uğraklardan geçip, değişen, dönüşen" bir karaktere sahiptir.[195] Tinin bu değişim ve dönüşümlerle örülü tarihinin Mutlağı yok saymak gibi bir amacı söz konusu değildir. Tam tersine, Hegel'in amacı, tam olarak Mutlağın bilgisine ulaşmaktır.

---

[194] Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, s. 21.

[195] Seyit Coşkun, 'İnsansal Varoluş ve Özün Belirlenimi Olarak Yabancılaşma ve Özgürleşme', *Kaygı Felsefe Dergisi* içinde, Sayı: 20, 2013, s. 87-102, s. 116.

Heidegger'in getirdiği yorumlardan ilkine göre, Hegelci olumsuzlama (*negativity*) ilkesinin nereden geldiği, yani kökeni belirsizdir. Heidegger şöyle yazmaktadır: "Olumsuzluk koşulsuz düşüncenin enerjisidir, zira olumsuzluk, zaten en başından beri, benzer-olmayan ve olumsuz her şeye boyun eğdirmiştir. Olumsuzluğun kökeni sorunu anlam ve temelden mahrumdur. Öznelliğin özü olarak olumsuzluk sorgulanmayan şeydir. Olumsuzlamanın olumsuzlaması olarak olumsuzluk, koşulsuz özbilinçte temellendirilmiştir."[196] Heidegger, kitabının bir başka yerinde, yine aynı soruna değinerek şu sözleri dile getirmiştir:

> Düşünme, bu yüzden, varlığın belirlendiği ufka peşinen (*in advance*) işaret eder. Düşünme sadece var olanların temsili belirleniminin yasalaştığı tarz değildir, düşünme aynı zamanda her şeyden evvel varlığın önceden-verilmiş özsel belirlenimidir. . . Varlığın bu belirlenimi, var olanlara ilişkin "idealist" ve "realist" yorumların her ikisinin de temelini oluşturur. Bu yüzden, düşünmenin apaçıklığı, temelde şu anlama gelir: Düşüncenin Varlığa ilişkin sınırlandırıcı ve ufuk-çizen olgusallığının sorgulanamazlığı.[197]

Heidegger'e göre, Hegelci olumsuzlama ilkesi, kaynağını gerçek dünyadan değil, özbilincin koşulsuz varlığından almaktadır. Özbilincin koşulsuz varlığı, onu bir istenç (*Will*) haline getirmektedir: "Felsefe Mutlak istenci, yani mutlaklığındaki Mutlağı hedeflediği için bilimdir."[198] Deng Xiaomang'a göre, "bu yorum, Hegel'i Nietzsche'ye dönüştürmüştür."[199] Çünkü, *Tinin Görüngübilimi*'nde böyle bir kavram

[196] Martin Heidegger, *Hegel,* Indiana University Press, Bloomington, 2015, s. 11.
[197] Heidegger, a.g.e., s. 31.
[198] Martin Heidegger, *Hegel's Concept Of Experience*, çev. Kenley Royce Dove, Harper&Row Publishers, San Francisco, 1970. S. 34.
[199] Deng Xiaomang, 'Heidegger's Distortion Of Dialectics in Hegel's Concept Of Experience', *Frontiers Of Philosphy in China*'nın içinde, vol. 4, No. 2, 2009, s. 296.

bulunmamaktadır.[200] Bir başka deyişle, Heidegger, Hegel felsefesinin sınırları dâhilinde kalındığı zaman anlamlı olmayan bir kavramı, onu yorumlamak için kullanmaktadır. Ama Heidegger'in iddiasının daha önemli bir kısmı, Hegelci olumsuzluğun kendisi dışındaki her şeyi bastırdığı şeklindedir. Bu savın hakkıyla değerlendirilebilmesi için, Tinin *Erfahrung* olarak deneyiminin anlaşılması gerekmektedir. Bir başka deyişle, "Tinin kendisi dışındaki her şeye boyun eğdiren gücü" ifadesinin Hegelci deneyim anlayışının doğasına uygun düşüp düşmediğini ortaya sermek gerekmektedir.

İlk bölümdeki Mutlağın doğasına dair tartışma hatırlandığında, Tin, tarih, duyum vb. gibi sonlu şeylerin mevcudiyetinin, kendilerini gerçekleştirmek adına, Mutlağın koyduğu zorunlu planı takip etmesi gerektiği hatırlanacaktır. Taylor'un işaret ettiği gibi, Mutlak ya da Tanrı, kendi özünü ve zorunlu varoluş koşullarını dışa vurduğu (*expressed*) için, sonlu tinler tarafından anlaşılabilir bir yapı sergilemektedir.[201] Hegel'e göre, var olan her şey, Mutlağın sonsuz yaşamından koparılamayacak sonlu organizmalar oldukları için, insan kültürünün eksiksiz bir şekilde gerçekleşmesi, Tanrısal doğanın bu zorunlu yapısını ifade etmek zorundadır. Çünkü "Rasyonellik, insanların başladıkları yerden ziyade, ulaştıkları bir şey olduğu için, insanlar bir tarihe sahiptir."[202] Bu tarih, Tinin gelişim süreci içerisinde ortaya konulabilir.

Tinin esas itibariyle tefekküre dayalı dünyevi deneyimi, mutlak bilgi uğrağına ulaşana dek geçtiği tüm tarihsel tezahürlerinde, Mutlak karşısında öznenin belirleyici ve tayin edici bir konumda bulunduğu anlamına gelmemektedir. Heidegger'in iddia ettiğinin tersine, "Varlığın (Mutlağın) belirlendiği ufka peşinen işaret eden" şey, düşüncenin koşulsuz belirlenimi değil, aksine düşüncenin belirlendiği ufka işaret eden şey bizatihi Mutlağın koşulsuz belirlenimi olmaktadır. *Tinin Görüngübilimi,* bir bütün olarak, Tinin

[200] Xiaomang, a.g.e., s. 296.
[201] Taylor, *Hegel and Modern Society*, s. 38.
[202] Taylor, a.g.e., s. 21.

tarihte ve doğada içine düştüğü çelişkinin adım adım ortaya serilmesinden oluşmaktadır. Terry Eagleton, bunu şöyle yorumlar: "Aklın sentetik iktidarının gerisinde, onun 'dünya gecesi' dediği dehşetli bir fantazmagorya, kopartılmış kafalar ve parçalanan organlardan oluşan bir kaos ve psikoz krallığı vardır. Fakat bu parçalanmışlık sayesindedir ki Tin, sonsuz hayata kavuşur."[203] Ancak, Mutlağın belirleniminin önceden-verilmiş özsel ve tanımlı bir doğası yoktur. Nihayetinde, Hegel için, Mutlağı sentetik apriori bir tarzda bütünselleştiren ve onun nihai sınırını tayin eden anlama-yetisi gibi bir şey katiyen söz konusu edilememektedir.[204] Bu, Hegel'e göre, akledilebilir bir deneyim olmayacaktır.

Bir başka deyişle, Mutlağın kendi içinde ne olduğunu tam anlamıyla bildiği (ya da Hegel'e yakıştırılan "her şeyi bilme") bir konumuna yerleşmek özne için mümkün görünmemektedir. Böylesi bir konum hâlihazırda Hegelci deneyimin tüm gelişim zeminini, yani tarihsel dünyanın ortaya serilmesi gerekliliğini ortadan kaldıracaktır. Mutlağın "töz olarak değil özne olarak"[205] kavranması, Mutlağın simgeselleştirilemez sert bir çekirdeği her zaman koruyacağını ileri sürmektir. Bu durum, Tinin Mutlağı kendi tarzında bilebilmesinin, yani onun bilgisinin sınırına gönderme yapmaktadır. Dolayısıyla "Hegel'de nesnenin bu biçimde özneleştirilmesinin asla 'sonlanmadığını' unutmamak gerekir: daima, 'öznel dolayımlama' kavrayışından kurtulan bir töz kalıntısı olacaktır; üstelik bu kalıntı da, öznenin tam olarak gerçekleşmesini engelleyen basit bir engel olmaktan ziyade, öznenin varlığıyla tam anlamıyla bağıntılıdır."[206]

Bir başka deyişle, Mutlak ancak simgeselleştirilebildiği kadarıyla bilinebilmektedir. Nihayetinde, Heidegger'in "olumsuzlamanın olumsuzlaması olarak

---

[203] Terry Eagleton, *Tatlı Şiddet: Trajik Kavramı*, çev. Kutlu Tunca, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 74.
[204] G.W. F. Hegel, *Tarihte Akıl*, çev. Önay Sözer, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 62.
[205] Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 18.
[206] Slavoj Žižek, *Olumsuzla Oyalanma: Kant, Hegel ve İdeoloji Kritiği*, İmge Kitabevi: Ankara, 2011, s. 44-45.

olumsuzluk, koşulsuz özbilinçte temellendirilmiştir" iddiası, Hegel'in öznel, tek-benci ya da idealist bir konuma yerleşmesinden ziyade, Tinin her seferinde Mutlak karşısında yaşadığı yenilgiyle ve kendi içine kapanmasıyla sonuçlanan felsefi-tarihsel-toplumsal konumundan neşet etmektedir.[207] Tinin tarihsel deneyimi, bu yenilgilerin ve kendi içine kapanmaların uzun bir kaydı anlamına gelmektedir.

Heidegger'e göre, "Özbilinçte iki şey fark ederiz: (1) bu bilgi koparılabilirdir ve (2) sadece bilinç olabilecek yeni bir bilgi formu söz konusudur –artık böylesi bir bilme *Ben* üzerinde ısrar edip kendisine gömülü kalır ve *benlik* ve *Ben* ile meşgul olur. Böylelikle bu bilgi görecedir ve iki biçime bağlıdır: (1) Bu bilgi kendisini benlik olarak bilir ve (2) bu benlik kendisini varolan şeylerden ayrımsar. Bu yolla özbilinç kendisini nesnel olarak öne sürmesine karşın görece kalmayı sürdürür."[208]

Heidegger'in bakış açısından Hegel'in özbilinçli öznesi, şahsi yargının ve aşırı muhakemenin ("artık böylesi bir bilme *Ben* üzerinde ısrar edip kendisine gömülü kalır") ketleyici içerimlerine kısılıp kalmıştır. Tinin düşüncesi, anlaşılır ve hissedilir olanı yalnızca kendi psişik güçleriyle, yani kendi zihinsel yoğunluğuna gömülü ve dış dünyaya karşı korunaklı, yalıtılmış iradesiyle savunabilmektedir. Heidegger'in "özbilinç kendisini nesnel olarak öne sürmesine karşın görece kalmayı sürdürür" şeklindeki iddiasına göre, Mutlak ile Tin, pratik ile kuram ya da bilgi ile nesnelerinin diyalektiği hiçbir biçimde iç içe değildir. Deneyim de, her seferinde iki ucu dönüştüren karşılıklı bir sürece işaret etmemektedir. Bu eleştirinin haklı bir yönü söz konusudur. Örneğin Marx'a göre, Hegel'in yaptığı mantıksal soyutlama, "…*gerçek* tin ve *gerçek* doğadan koparılmış düşünce biçimleri ve mantıksal kategoriler olarak üretmektedir… Kendini soyutlama olarak kavrayan soyutlama, kendini bir hiç olarak bilir. . . Tüm *Mantık* demek ki soyut

[207] Theodor Adorno, *Hegel: Three Studies*, çev. Shierry W. Nicholsen, Cambridge, The MIT Press, 1993, s. 19.
[208] Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, s. 16.

düşüncenin, tıpkı mutlak İdea gibi, kendi başına hiçbir şey olmadığının, sadece *doğanın* bir şey olduğunun kanıtıdır."[209] Dolayısıyla Heidegger'in *Mantık Bilimi*'ne gönderme yapmadığı bir kenara bırakıldığında, Marx ile aynı noktaya parmak bastığı görülmektedir.

Fakat Heidegger tarafından özne ve nesne, her biri kendi tarzında yapısöküme uğratılmaktadır ve aralarındaki bağıntı yok edilmektedir. Bir tarafta, herhangi bir belirlenimi olmayan kaotik Mutlak varken, öte yanda, hakikati kendi tekbenci fenomenolojisiyle hayata geçiren bilinç deneyiminin rasyonalist öznesi durmaktadır. "Bilgi Mutlaktan ama ayrıca onu manipüle eden bizde de ayrı biçimde var olur. Dolayısıyla birbirlerinden tamamen ayrı düşerler: Mutlak bir tarafta, bilen özneler ise başka bir tarafta durur."[210] Ancak *Tinin Görüngübilimi*'nde, Heidegger'in açıkladığı biçimiyle Hegelci öznenin diyalektiğinin çok daha farklı olduğunu ileri sürmek mümkün görünmektedir. Hegel, *Görüngübilim*'in "Kendini Kendinde ve Kendi İçin Olgusal Bilen Bireysellik" bölümünün ilk kısmı olan *Tinsel Hayvanlar Ülkesi ve Aldanma ya da Asıl Sorun*'da şöyle yazmaktadır:

> "Bilinç yalnızca kendinde ne ise bunun onun için olması için eylemde bulunmalıdır; ya da eylem sözcüğün tam anlamıyla Tin'in bilinç olma sürecidir. Bilinç öyleyse kendinde ne olduğunu edimselliğinden bilir. Buna göre birey kendini eylem yoluyla edimselliğe koymadan önce ne olduğunu bilemez. . . Ama birey, bilinç olduğu için, aynı zamanda eylemi önceden bütünüyle kendi eylemi olarak, amaç olarak kendi önüne alıyor olmalıdır. Eylemde bulunacak olan birey öyleyse kendini içinde her kıpının başkasını öngerektirdiği bir çember içinde bulacak ve bu nedenle hiçbir başlangıç noktası bulamayacak gibi görünür, çünkü amacı olması gereken kökensel

[209] Marx, *1844 El Yazmaları*, s. 234-235.
[210] Heidegger, *Hegel's Concept Of Experience*, s. 36.

özünü ilkin edimden öğrenebilecektir, oysa eylemde bulunabilmek için o amaca önceden iye olmalıdır."[211]

Bilincin edimselliği, yani aklında taşıdığı tasarımı gerçek dünyada gerçekleştirmesi, Tinin tözüdür. Hegel'e göre bilinç, pratik ya da edimsel sonuçlarından arındırıldığında, ne olduğunu katiyen bilememektedir: Kendinde ne olduğunu edimselliğinden bilir. Özsel özünü bulabilmek için, önüne koyduğu içkin ereği doğrultusunda kendisini sınaması gerekmektedir. Ancak nasıl tıpkı felsefi düşüncenin başlayacağı verili bir durum ya da kavram gibi bir şey bulunmuyorsa, benzer şekilde, bilincin eyleme geçeceği belirli bir konum ya da moment de söz konusu değildir.

Bilinç, kendi ereğinin gerçekliğini/hakikatini ancak edimsel dünyadaki pratiklerinden çıkarsayabilmektedir. Gregory Lukacs'ın yazdığı gibi, "hiçbir doğal nesne kendi yasalarını, insan amaçlarına uygunluğuna (ya da uygunsuzluğuna) herhangi bir yönelimi, bir emek aracı olarak hammaddeyi vb. kendi özelliklerinden biri olarak kendi içinde barındırmaz. Nesnenin bu özellik ve yasalarının yeterince bilinmesi emekte erekbilgisel herhangi bir tasarımın vazgeçilmez şartıdır."[212] Nesne dünyası insanlara onlarla ne yapabileceklerini söylememektedir. Tinin kendi ereklerini deneme-yanılma yoluyla nesneye zorla dayatması ve pratikten öğrendikleriyle yolunu çizmesi gerekmektedir. Heidegger'in iddiasının aksine, bilinçli öznenin kendisiyle ilgili tasarımlara en başından iye olması ve Mutlağı kendi istenci doğrultusunda koyması gibi bir şey, Hegel tarafından söz konusu edilmemektedir.

Heidegger'in özne ile nesne arasındaki ilişkilerin bilişsel yönüne yaptığı aşırı vurgu, bir bütün olarak özne-nesne problemini yok saymasına neden olmuştur. Dünyada

[211] Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 251-252.
[212] Gregory Lukacs, *Sosyal Varlık Varlıkbilimine Doğru I: Marx,* Payel Yayınları, İstanbul, 2013, s. 118.

olma fikri, özne ile nesne arasındaki gerçek ayrılığı salt zihinsel bir probleme dönüştürme yanılgısını beraberinde getirmektedir. Özne ile nesnenin modern anlamda birbirinden ayrılması salt zihinsel değil, burjuva toplumunun yerleşiklik kazanmış gerçekliği ile alakalı bir durumdur. Heidegger felsefesinin nihai olarak öne sürdüğü konum, "özneye aşırı sığınmadır. . . bir tür tarih-dışı bir tarihselliğe, herhangi bir gerçek içeriği olmayan bir sıkıntı, ölüm ve bireysel yazgı gizemselini" öne sürmektir.[213]

Halbuki Hegel'in kendi çağının mevcut siyasal manzarasına yönelik görüşleri çok daha maddi ve toplumsal bağlamlara gönderme yapmaktadır. *Hukuk Felsefesi*'nin amacı, iktisadi koşulların bireyleri ve çıkarlarını devletin evrensel mevcudiyeti altında uzlaştırmaktır. Burjuva toplumunun şafağında yaşayan Hegel, sosyo-kültürel yaşamın birbirinden giderek bağımsızlaşan farklı faaliyet alanlarına bölündüğünü, özel mülkiyetin dolaysız sonucu olarak kendi özel çıkarlarının peşinde koşan bireylerin somut evrenselden koptuğunu ve ihtiyaçlar sisteminin bireyler arasında devasa bir karşılıklı bağımlılık yarattığını derinlemesine kavramıştır. Kapitalist üretimin anarşik doğası, paranın ve piyasanın tek tek bireyler üzerinde kör bir doğa yasasını anımsatan despotluğuna ve giderek büyüyen sefil ayaktakımının denetlenemez hıncına yol açmıştır.[214]

Hegel'in, kendi zamanındaki bu olumsuz manzaraya yönelik nihai çözümü, sivil toplumun bünyesinde barındırdığı çelişkilerin güçlü bir devletin öncülüğünde yeniden tesis edilmesidir. Heidegger'in metinlerinde somut toplumsal koşulların analizine dair hemen hemen hiçbir gönderme bulunmamaktadır. Özellikle ikinci döneminde Heidegger, tarihsel ve toplumsal dünyanın kuruluşunu insanların edimlerini aşan güçlerin (yazgı, Varlık) etkinliği çerçevesinde anlamaya çalışmıştır. Şu durumda, Tinin eleştirisinin

[213] Fredric Jameson, *Marksizm ve Biçim*, çev. Mehmet Doğan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006, s. 64.
[214] Hegel, *Anahatlarda Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim*, s. 267.

yerine Heidegger'in önerebileceği özne konumu, edilgin biçimde kendisini bu güçlerin nüfuzuna bırakan pasif bir özne konumudur.

3.2 Heidegger'in Hegelci *Mutlak İdealizm*e Yönelik Eleştirilerinin Değerlendirilmesi

İlk bölümün sonunda da belirtildiği gibi, Heidegger'in amaçlarından biri, Hegelci kavramları kendi fenomenolojik girişiminin terminolojisine göre düzenlemektir. Sadece Hegel söz konusu olduğunda değil, aynı zamanda tüm Batı felsefesini kat edecek biçimde Heidegger, Mutlağın yerine Varlık sorusunu ilk sıraya yerleştirmektedir. Şöyle yazar: "Batı Felsefesinin en merkezi problemi olan *Logos*la ilişkili *ontoloji* sorusunu sadece *yöntem* açısından değil, aynı zamanda *içerik* açısından da yenilemekle ilgilendim. Kimse felsefenin bilim olup olmadığına bazı epistemolojik ölçütleri ya da başka şeyleri göz önünde bulundurarak karar veremez. Bu karar, yalnızca fiili içerikten ya da felsefenin ilk ve son probleminin içsel zorunluluklarından hareketle alınabilir –*varlık sorusu*."[215]

Heidegger'in bu sözlerinden yola çıkıldığında, Hegel felsefesinin temelini oluşturan mutlak idealizmi Varlık sorusu etrafında değerlendirme işine girişeceğini söylemek çok zor olmayacaktır. Örneğin Heidegger'in *Hegel's Phenomenology of Spirit* isimli metni yakından incelenirse, Tinin esas itibariyle Mutlağın bir parçası olduğu yönündeki Hegelci iddianın, Heidegger'in Varlık sorusu bağlamında önemli bir içerime sahip olmadığı görülmektedir. Heidegger, bu bağlamda, şunları yazmıştır: "Felsefeye kendisini evinde hissettiren bölge, bilginin koşulsuz öz-kesinliğidir... Bu bölge *fundamentum absolutum* bizzat Mutlak olarak düşünüldüğünde tamamen ele geçirilmiştir. Hegel için Mutlak, Tindir: bizzat koşulsuz bilginin kesinliği içinde var olan

[215] Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, s. 13.

şey. Varlıklar olarak varlıkların gerçek bilgisi bundan böyle Mutlağın mutlaklığındaki mutlak bilgisidir."[216]

Heidegger'in kullandığı terminolojide birtakım sorunlar bulunmaktadır. Örneğin "Hegel için Mutlak, Tindir" ifadesi, Tin ile Mutlağı herhangi bir gerekçe göstermeden birbirine eşitlemektedir. Ancak bunlar iki farklı gerçeklik alanına tekabül etmektedir. Dahası, Heidegger'in bu yorumuna göre, Hegel'den önceki felsefelerin, bilhassa Descartes ve Kant felsefelerinin Mutlağın bilgisini ele geçirmek için koyutladıkları *cogito* ya da *transandantal Ego* gibi otoriteler, Hegel'in felsefesine döndüğümüz zaman kılık değiştirip *Tin* ismini almaktadır. Ancak Tin ile Mutlağın eşitlenmesi, şu durumda, Mutlağın doğasını anlamak için gereken çabanın gösterilmemesiyle sonuçlanmaktadır.

Heidegger, yorumunun devamında şunları yazmıştır: "Ne var ki, özbilinç toprağında kurulan bu aynı modern felsefe, kendi bölgesinin iklimine uygun bir şekilde, bizzat kendisine, kendi ilkesinin a priori kesinliğine gereksinir."[217] Heidegger'in yorumuna göre, Hegel Mutlağın bilgisini ele geçirmek için gerekli olan otoriteyi, *a priori* kesinlik payesini Tine vermiştir. Ama Tin, Heidegger için, hâlihazırda "mutlak olarak bildiği şey sayesinde peşinen bilgiye dair bir kavrayışa"[218] sahiptir. Dolaysıyla Tin, Hegel tarafından hiçbir biçimde açıklanmaksızın, bilginin ele geçirildiği araç haline getirilmiştir. Heidegger'e göre, "Eğer bilgi bir araçsa, o halde Mutlak'ı bilmeye dönük her girişim saçma bir teşebbüs halini alır."[219] Bir başka deyişle, Heidegger'in eleştirisi, Mutlak'ın bilgisini görünür kılmak için uygulanan aletin ya da ortamın yerine, Hegel tarafından seçilen adayın, yani Tinin peşinen bilme kapasitesine sahip olduğu varsayımına yönelmektedir.

[216] Heidegger, *Hegel's Concept of Experience*, s. 28.
[217] Heidegger, a.g.e., s. 28.
[218] Heidegger, a.g.e., s. 28.
[219] Heidegger, a.g.e., s. 29.

Heidegger'e göre, Mutlağın bilgisini elde etmeye dönük Hegelci girişim, dışsal bir alet ya da ortam fikrini ıskartaya çıkarsa bile, yine de bu bilginin temsil edilmesine dair ihtiyaç duyduğu otoriteyi, Tinin sahip olduğu mutlak bilme kabiliyetinde bulmuştur. Heidegger'in bakış açısından, Hegelci çözüm, bilginin otoritesini sağlama almak için meşru olmayan şekilde Tine sahip olmadığı güçleri atfetme suçu işlemektedir. Ancak yukarıda da işaret edildiği gibi, Hegel için bilgi, Tin ile Mutlağın diyalektik ilişkisinde yatmaktadır, ama biraz önce de belirtildiği gibi, Heidegger'in Mutlağın Tin ile özdeş olduğu şeklindeki iddiası, sadece Tinin eleştirisine yönelmekle yetinmektedir.

Daha önce de belirtildiği gibi, Heidegger'in Tinin bilişsel kapasiteleri üzerine bu denli yoğunlaşmasının arkasında, Varlık sorusunu ontolojik olarak Hegel'in Mutlak kavrayışının önüne geçirmek istemesi bulunmaktadır. Burada sorulması gereken soru şudur: Varlığın ontolojik bakımdan Mutlağın önüne geçirilmesinin ne gibi sonuçları olmuştur? Bu hamle, felsefe tarihinin yarattığı sorunların ortadan kaldırılması için yeterli midir?

Bu sorulara cevap verilebilmesi için, Heidegger *Varlık ve Zaman*'da kendi ontolojisi ile ilgili olarak yazdığı şu satırlara bakılması gerekmektedir:

> "*Dasein* yalnızca diğer varlıklar arasında bulunan bir kendilik değildir. Tersine ontik olarak, kendi varlığıyla, Varlık'ın kendisi için mesele olması gerçeğiyle ayırt edilmiştir… *Dasein* kendisini kendi Varlık'ında anlar ve bunu bir dereceye kadar açık bir şekilde yapar… Varlık anlayışı bizzat *Dasein*'ın varlığının ayırıcı bir niteliğidir. *Dasein ontolojik olması bakımından, ontik olarak kendine özgüdür*."[220]

[220] Heidegger, *Being and Time*, s. 32.

Heidegger, burada, kendi problematiğini bütünüyle ontolojik olarak nitelendirmektedir. Biraz daha ilerde, "*Dasein*'ın eksistansiyal analizi her türlü psikoloji, antropoloji ve bilhassa biyolojinin önünde yer alır"[221] diye eklemektedir. Bu durumda, insanı varoluşun anlaşılması bizatihi Varlığı, *Dasein*'ın Varlık'la ilişkisini anlaşılır kılmak üzere girişilen bir çaba halini almaktadır. Bir başka deyişle, *Dasein* sıradan bir nesne ya da şey gibi mevcut olmamaktadır. Tam tersine, kendi Varlığı ile dönüştürücü bir ilişkiye sahip olarak var olmaktadır. Heidegger insanı, bağımsız bir kendilik olarak, belirli bir özne ya da bilinç temelinden hareketle anlamayı reddedip, kendi Varlığı ile ilişkisinde düşünmek istemesinin arkasında, dünyada bulunmanın insanın zorunlu varolma biçimi olduğunu düşünmesi yatmaktadır.

Heidegger için, kendisinin verdiği adla bütün bir Batı Metafiziği geleneği ya da onto-teoloji, Varlık ve varoluş arasındaki farkı ayırt edemediği için, sadece var olanlar üzerine bir düşünüş gerçekleştirmiştir. Dolayısıyla, "(Hegel) ve özdeş güç istencinin sonsuz dönüşü (Nietzsche) gibi varlık öğretilerinde bile metafizik sabit biçimde fizik olarak kalmıştır."[222] Hegel de aynı ilkeyi, yani varolanları varolanlar olarak düşünme tarzındaki metafizik geleneği kendi tarzı doğrultusunda tekrar etmektedir. Bu anlamda, "Felsefe artık öz-kesinliğin bilgisindeki koşulsuz bilgidir. . . Felsefenin tüm doğası bilginin koşulsuz öz-bilgisinin sonucudur. Felsefe mükemmel (*par excellence*) bilimdir. . . Felsefe, felsefe olarak kaldığı için bilim halini alır. Görevi, var olanları var olanlar olarak görmektir."[223] Böylelikle**,** Batı Metafiziği geleneği, varolanlar üzerine düşünüşü ancak duyular üstü, yüce ve aşkın bir Varlığa müracaat ederek garanti altına almıştır. Hegel'de bu Varlık, mutlak bilme kapasitesine sahip Tin olarak öne çıkmaktadır.

---

[221] Heidegger, a.g.e., s. 71.
[222] Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, çev. Ralph Manheim, Yale University Press: USA, 1968, s. 17.
[223] Heidegger, *Hegel's Concept of Experience*, s. 30.

Heidegger "Varlıkla ilişki" dediği hususu, aşkınsal bir Tanrıya gönderme yapmayan, içkin bir kavrayış üzerine temellendirmek istemiştir. Françoise Dastur'un belirttiği gibi, "Biz Varlığı anlarız ve deneyimde görünen şeyin şu ya da bu varlık olarak anlaşılmasını sağlayan bir temel olarak bir anlaşılırlık ufkunu öngörebilmemiz anlamında var olanlarla karşılaşmayı mümkün kılan, tam da Varlığın bu anlaşılmasıdır."[224] Bir başka deyişle, her ne kadar Heidegger aşkın gösterilenin ölümünü haber veren bir içkinlikten bahsetse de, yine de var olanlar ve Varlık arasında ontolojik ayrımı sürdürmek istemiştir. Özellikle Heidegger'in dönüşten sonra (*Kehre*) Varlığın kendini açma durumu ya da olayını *Ereignis* olarak düşünmek gerektiği şeklindeki vurgusunun ardında, var olanların mevcudiyete gelişi ile Varlığın geri çekilmesinin ya da gizlenmesinin birbirine indirgenemezliği bulunmaktadır. Kısacası, Varlık *a-letheik* bir yapıya sahiptir, varolanlar değil.

Bu durumda, Hegel'in Mutlağı ilk sıraya koymasının yerine, Heidegger'de Varlığın *aletheik* kavranışı geçirilmektedir. Heideggerci yer değiştirme, kendisinden önceki felsefenin karşılaştığı sorunları ortadan kaldırma isteğini taşımaktadır. Ancak bu girişim, Adorno'ya göre, özne ve nesne diyalektiğini aşmayı deneyip de başarısız olmuş öncelleri kadar nafile bir çabadır:

> "Heidegger'in felsefesi, 'ontolojik fark' terimiyle varolanın çözülemez uğrağına da el koyar. Ama bunun gibi, ontik olanın alanından güya tamamen bağımsız olan bir 'Varlık'tan ne anlamamız gerektiği, tabii ki bir karara bağlanmaz. Aksi takdirde, tam da dışında kalmak istediği özne nesne diyalektiğinin içine çekilecektir. Heidegger'in ontolojisinin şüphesiz en merkezi noktasını teşkil eden bu belirlenimsizlik, iki aşırı uç olan Varlık ve varolanın da birbirine karşı belirlenimsiz kalması gerekliliğinin nedenidir –

[224] Françoise Dastur, "Heidegger'in Fransa'da Alımlanışı ve Alımlanmayışı", *Heidegger Pariste*'nin içinde, der. Sadık Er Erol, Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 11-47, s. 26.

ikisi arasındaki farkın ne olduğu tahmin dahi edilememelidir. 'Ontolojik fark' bahsi, Varlığın, tam da Varlık olduğu için varolan olmadığı gibi bir totolojiye indirgenir. Heidegger sonuçta, Batı metafiziğini kınamasına neden olan hatayı bizzat yapar ve Varlığın anlamının varolanın anlamından farkının daima dile getirilmeden kalması gerektiğini söyler."[225]

Adorno burada, Heideggerci Varlık felsefesinin kendisinden öncekilerinkine benzer bir ikiye bölünmüşlük durumu yarattığını ileri sürmektedir. Hegel'in bu yarılmayı ortadan kaldırmak isterken düştüğü idealizmi göstermiştik. Heidegger'in buradaki tutumu ise, varolanların içsel hareketini mümkün kılan ve onların oluşunu önceleyen bir kökene, Elaetik Okulu andıran bir biçimde Varlığa işaret etmesidir. Gerçekten de, Heidegger'in Varlık dediği şey, ona bir isim verildiği anda yok olup giden, ele gelmez bir heyulayı andırmaktadır: "Yine de Varlık –nedir Varlık? O, kendisi'dir".[226] Bu tarz cümlelerin oldukça biçimsel totolojik bir yanı vardır. Varlık erkeklerin ve kadınların eseri değildir, alelade akıl yürüterek erişebilecek bir yerde de bulunmamaktadır. Varlık, hem Spinoza'nın Tanrısı gibi epey içkindir, hem de Kant'ın Tanrısı gibi karara bağlanamaz ölçüde aşkındır: "Varolanlarda kendisini açtığı zaman, Varlık geri çekilir".[227]

Fredric Jameson'ın işaret ettiği gibi, Hegel'e göre, nesnelerin doğasını kavramaya dönük böylesi bir tavır, ister istemez fetişleştiricidir.[228] Bu fetişizmin arkasında Varlık kategorisinin varolanların bilgisinden ya da mevcudiyetinden gayrimeşru bir biçimde koparılması ve şeyleştirilmesi vardır. Hegel'in *Science of Logic*'in (Mantık Bilimi) hemen ilk kısmında belirttiği gibi, arı belirlenmemişlikleri ve boşlukları nedeniyle, Varlık ve Hiçlik aynı şeydir: "Varlık, belirlenimsiz dolayımsız, aslında hiçliktir ve hiçlikten ne

[225] Theodor Adorno, *Negatif Diyalektik*, çev. Şeyda Öztürk, Metis Yayınları, İstanbul, s. 113.
[226] Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektup*, s. 23.
[227] Heidegger, *Early Greek Thinking*, s. 26.
[228] Jameson, *Hegel Variations*, s. 29.

eksik ne de fazladır".[229] Kantçı kendinde-Şey, bu fetişist anlayışın en meşhur örneğidir. Varlık sorusu, felsefe tarihi boyunca her daim tüm şeylerin nasıl o şeyler olduğunun araştırılması anlamına gelmiştir. Her bir varlığa, bir taşa ya da sivrisineğe "vardır" dememizi mümkün kılan, tikel bir var olana indirgenemeyecek bir evrensel Varlık kategorisi söz konusu olmalıdır. Fakat evrensel ve tikel, belirli bir varolanın varlığını bildiren bir önermede zaten bir arada olmak zorundadır. "Tanrı vardır" önermesindeki "dır" eki, Tanrı'nın yerini alabilecek herhangi bir edimsel kullanıma işaret etmez. "Varlığı bir şey olarak tanımlayamayız" demektedir Herbert Marcuse, "çünkü varlık her şeyin yüklemidir. Başka bir deyişle, bir şey vardır, ama varlık bir şey değildir. Ve bir şey olmayan ise hiçbir şeydir."[230]

Dolayısıyla, Hegel'e göre, Varlık ve Hiçlik birbirine özdeştir. Belirli bir şeyin varlığı aynı zamanda onun hiçliği anlamına gelmektedir. Her bir nesne ya da şey, kendi bünyesinde Varlık ve Hiçliğin semiyotik yapısını taşımaktadır.[231] Bunun anlamı şudur: Varlığın ya da Hiçliğin var olanlardan ayrı bir süreç ya da güç olarak mevcudiyetini koyutlamak mümkün görünmemektedir. Hem Varlık hem de Hiçlik, varolanların değişimini ya da yitip gitmesini dışa vuran içkin oluş halini ifade etmektedirler.[232] Mutlağın tüm yapısı olumsuz ve çelişkilidir. Varlığa gelen her şeyin temelinde, olumsuzluğunun, başkalaşımının, deviniminin ve kendisiyle özdeş olmamasının yarattığı sonsuz oluşun gerilimi bulunmaktadır.[233]

Sonuç olarak, Heidegger'in odak noktasını Mutlaktan, Varlığa kaydırmasının arkasında aslında öz-bilinçli Tinin deneyimini askıya almak istemesi bulunmaktadır. Bu sayede özne-nesne diyalektiğinin yarattığı sorunlardan kurtulmak mümkündür. Xiaomang'ın belirttiği gibi, "Heidegger, Hegel'in çelişki kuramını, yani varolanlar ile

[229] Hegel, *The Science of Logic*, s. 59.
[230] Herbert Marcuse, *Us ve Devrim: Hegel ve Toplumsal Kuramın Doğuşu*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2013, s. 93.
[231] Hegel, *The Science of Logic*, s. 60.
[232] Marcuse, *Us ve Devrim*, s. 94.
[233] Marcuse, a.g.e., s. 98.

varlık arasındaki içsel çelişkiyi Kantçı bir perspektiften yorumlar."[234] Heidegger'in şu sözleri bu yorumu doğrulamaktadır: "Hegel deneyimi diyalektik olarak kavramaz; diyalektiği deneyimin doğası bakımından düşünür. Deneyim, belirlenimi öznellik açısından tayin edilen varolanların varlığıdır."[235] Xiaomang'a göre, Heidegger Hegel'i, Kantçı kendinde-şey ile fenomenin ampirik bilgisi arasındaki ayrımı sürdürmekle suçlamaktadır. Ancak Hegel'in varolanlar ile Varlık arasındaki çelişki kavrayışı bu ayrımı aşmaya dönük olarak atılmış bir adımdır.[236] Bu çelişkiyi ortadan kaldıran Heidegger'in Varlık sorusunun nihai durağı, Martin Jay'ın Heideggerci *Erlebnis* olarak deneyim hakkında söylediği "öznesiz deneyimin"[237], yani varlıkların Varlığını sezmeye çalışmak şeklindeki çabanın bir ürünü olacaktır, ki ikinci bölümde ortaya konan fikirler bu tabiri doğrulamaktadır.

[234] Xiaomang, *Heidegger's Distortion Of Dialectics in Hegel's Concept Of Experience*, s. 304.
[235] Heidegger, *Hegel's Concept of Experience*, s. 33.
[236] Xiaomang, *Heidegger's Distortion Of Dialectics in Hegel's Concept Of Experience*, s. 304.
[237] Jay, *Deneyim Şarkıları*, s. 171.

SONUÇ

Bu çalışma boyunca, Hegel'in *Erfahrung* olarak deneyim ve mutlak idealizm hakkındaki felsefi tezlerine Heidegger'in getirdiği itirazlar incelenmiştir. İlk bölümde, Hegel felsefesinin temel izlekleri açıklanmıştır. İkinci bölümde ise, aynı bağlam üzerinden Heidegger'in düşünceleri ortaya konulmuştur. Hegel kendi mutlak idealizmini, önde gelen felsefi geleneklerin özne-nesne problemine getirdikleri başarısız çözümleri aşacak bir alternatif olarak düşünmüştür. *Tinin Görüngübilimi*'nin temel amacı, kendisini hem doğada hem de tarihsel toplumsal dünyada kaybeden ve bir dizi tarihsel süreçten geçerek kendisini yeniden bulan insan aklının uzun serüvenini ortaya sermektir. Tin, geçtiği her evrede, Mutlak karşısında kendisini bütünlüklü olarak ifade edememiş olarak kalmaktadır. Bu bütünsel olamama durumu, Mutlak Tin evresine ulaşıldığında ortadan kalkmaktadır. Tin kendi tarzında Mutlak ile özdeşleşmekte ve özne ile nesnenin birliği sağlanmaktadır.

Descartesçı rasyonalizmin, Locke, Hume ve Berkeley'in ampirisizminin, bütün bir Alman Romantik geleneğinin ve Kantçı aşkınsal idealizmin özne ile nesne arasındaki kopukluğu giderme arayışı, genel olarak soyut ve toplumsal dünyadan kopuk sonuçlar doğurmuştur. Hegelci mutlak idealizm, bünyesinde taşıdığı kimi kayda değer problemlere karşın, bilgi ve deneyim arasındaki karşılıklı ilişkiyi, Efendi ile Köle arasındaki düşmanca mücadeleye yaptığı vurgu sayesinde çözmeyi başarabilmiştir. Toplumsal dünyada hüküm süren iktisadi, hukuki ve politik ilişkilerin kurulması ve yeniden üretilmesi sürecine yaptığı vurguyla Hegel, kendisinden önce gelen modern felsefe geleneklerinin keşfedememiş olduğu çok önemli bir alanı modern felsefenin gündemine taşımıştır. Daha da önemlisi, Hegel'in bilgi ve deneyim arasında kurduğu dolayım sayesinde, geçmişteki

hatalı bilme türlerinin içerilip aşılmasını mümkün kılan bir epistemolojiyi çok geniş bir tarihsel gelişim sürecinden hareketle ortaya sermesidir.

Heidegger'in Varlık felsefesi ise, kendisinden önce gelen felsefi geleneklerin ortaya attığı özne-nesne problemini bilinç felsefelerinin dünyayı gerekçe göstermeksizin parçalaması ve onu soyut düşüncenin konusu haline getirmesi olarak görmüştür. Bu bağlamda, *Dasein*'ın ilk belirlenimi, dünyada-olmasıdır. Dünyada olmak, düşünüm öncesi bir varoluş sürdürmek demektir ve teorik bir yanı yoktur. *Dasein* gündelik yaşantısında mecburen *das Man*, 'onlar' alanında bulunmaktadır ve temel kaygısı otantik bir varoluş düzlemine ulaşmaktır. Bu amaçla 'onlar'ın dünyasından kopar ve kendi ölümünün ya da yitimselliğinin açabileceği olanakları hayata geçirmeye çalışır.

Heidegger, ikinci döneminde bu projeden vazgeçmiştir ve kendisini Varlığın Tarihini ya da Varlığın deneyimini belirginleştirmeye adamıştır. Varlığın Tarihi, artık insani eylem sayesinde dönüştürülemeyecek bir yazgı olarak görülmektedir. Heidegger'in yazılarında, modern dünyada Varlığın kendisini açtığı üç temel alan ön plana çıkmaktadır. Bunlar sırasıyla teknoloji, sanat ve şiirsel dildir. Heidegger teknolojinin şeyleri ya da nesneleri salt kullanıma hazır, depolanmış içeriklere dönüştürdüğünü ileri sürmüştür. Bunun karşısında, sanat ve şiirsel dil ise, şeylerin ne iseler tam da öyle görünebilecekleri bir deneyim olanağı sunan alanlar olarak ön plana çıkmaktadır.

Heidegger'in Varlık odaklı düşüncesi, Hegelci mutlak idealizme taban tabana zıt bir biçimde, giderek toplumsal dünyadan ve bu dünyadaki politik ve hukuki bağlamlardan kopan bir görüntü sergilemektedir. *Dasein*'ın Varlık deneyimi bu nedenle *Erlebnis* olarak adlandırılan, esrarengiz ve bilişsel olarak kavranması olanaksız olan bir nitelik sergilemektedir. Hegelci deneyim ise, Heideggerci *Erlebnis*'in tam tersine, bilinçli olarak kavranabilen ve özneler arası olarak dolayımlanmış bir karakteristiğe sahiptir. Hâlihazırda, bu çalışmanın ortaya koyduğu tezlere dayanılarak, Hegelci deneyimin

Erfahrung kategorisine, Heideggerci deneyimin ise *Erlebnis*'e denk düştüğü ileri sürülmüştür.

Üçüncü ve son bölümde ise, Heidegger'in Hegelci mutlak idealizme ve *Erfahrung* olarak deneyim anlayışına getirdiği eleştiriler değerlendirilmiştir. Heidegger, Hegelci mutlak idealizme dair neredeyse hiçbir şey söylememektedir. Getirdiği temel eleştiri, daha çok Tinin bilgi otoritesi olarak sahip olduğu gücün yeterli bir biçimde temellendirilmemiş olduğudur. Ancak bu çalışma boyunca ortaya koyulduğu gibi, Hegel Tin adına böylesine kesin bir biçimde belirleyici olduğu bir otorite iddiasında bulunmamıştır. Tam aksine, Hegel felsefesinde Mutlağın Tanrısal konumu, Tinin kısıtlı ve yabancılaşmış gerçekliğini yoğun bir biçimde belirlemektedir. Tinin mutlaklığı içerisindeki Mutlak olduğunu söyleyen Heidegger, bu ikisi arasındaki ilişkiyi sadece Tin bağlamında değerlendirmiştir. Bu sayede Heidegger, kendi felsefesiyle uyumlu bir şekilde, Tin ve Mutlak arasındaki ilişkiyi ortadan kaldırmış ve *Dasein*'ın Varlıkla ilişkisi sorusunu ön plana koymuştur. Esas itibariyle Mutlağın yerine Varlığı ikame etmek ve tarihsel düşüncenin bir bütün olarak içine düştüğü yabancılaşmadan bu hamle sayesinde kurtulmaya çalışmak, tarihsel kapitalizmin ulaştığı devasa genişlik ve nüfuz göz önüne getirildiğinde, neredeyse hiçbir etkiye sahip olmayan ve sistem tarafından kolayca özümsenebilecek bir başka metafizik hamledir. Tıpkı Hegel'in konumunun yarattığı sıkıntılar gibi, Heidegger'in bakış açısının da özne ile nesne arasındaki kopukluk sorununu çözmekten bir hayli uzak olduğu söylenebilir.

Heidegger'in Hegel'e ilişkin yorumunun temel sıkıntılarından birisi, Hegel felsefesinde bolca bulunan kolektif hayatın örgütlenmesine dair momentleri göz ardı etmesidir. Heidegger, *Tinin Görüngübilimi*'nin belki de en fazla tartışılan bölümü olan Efendi ile Köle arasındaki diyalektik momentin ne anlama geldiğine dair tek bir söz bile söylememiştir. Burada hem uygarlığın kuruluşuna dair (sözleşmeci kuramları anımsatan) bir köken miti, hem de belirli bir toplumsal biçimin kâh maddi altyapısına kâh hukuki-

siyasi-ideolojik üstyapısına dair bir temsil ve ilişkisellik izahı bulunmaktadır. Bu bölümün tarihsel ve sosyo-kültürel içerimleri o kadar zengindir ki post-Hegelci felsefenin gelişiminin ve dallanıp budaklanmasının köklerini embriyo halinde bile olsa bu meşhur momentte bulmak mümkündür. Felsefe tarihinde Öteki ile ilişkinin ilk defa Hegel'in yapıtından bu denli canlı bir biçimde tasvir edildiğini söylemek bile mümkündür.

Heidegger'in Hegel'e dair yorumu *Tinin Görüngübilimi*'nin rastgele seçilmiş birkaç bölümüyle sınırlıdır ve diğer metinlerin uğraştığı sorunları sebep göstermeksizin yok saymıştır. Ancak Hegel, modern yabancılaşma geleneğinin en önde gelen temsilcilerinden birisidir. *Tinin Görüngübilimi*'nin merkezi kavramlarından biri *Entausserung*'dır (dışsallaşma). Heidegger bu duruma pek gönderme yapmamıştır. Fakat Hegel çoğu zaman bu kavramı yabancılaşma ile aynı anlamda kullanır. Heidegger'in ana temalarından birisinin Dasein'ın yabancılaşması olduğu düşünüldüğünde, bu kavramın Hegel'de aldığı biçimlere dair herhangi bir tartışmanın yürütülmemesi ciddi bir eksiklik olarak ön plana çıkmaktadır.

Bu çalışmanın ilk bölümünde gösterildiği gibi, Hegel aklın yasalarının Mutlağın yasaları olduğunu, bir başka deyişle, Tinin Mutlağın zorunlu doğasını kavraması sayesinde özne-nesne ikiliğinin aşacağını ileri sürer. Nihayetinde bu girişim, tıpkı kendisini önceleyen girişimler gibi, ortaya koyduğu sorunu ortadan kaldırmayı başaramayan bir girişimdir. Tarihsel dünyada yaşayan bireylerin kendi eylemleriyle kurdukları kültürel ve iktisadi sistemleri aşan, tarih-öncesi bir erek (Mutlağı tanıma ve bu sayede kendini tanıma ereği) Hegel tarafından zorla insanlığın ufkuna yedirilmeye çalışılmıştır. İnsan topluluklarının böyle bir ereğin peşinden koşup koşmadığı, Hegel'in ilgilendiği sorunlar arasında yer almamaktadır. Ne var ki, Heidegger, geçmişten miras kalan bu can alıcı problemi çözmekten ziyade, onu büsbütün ortadan kaldırmayı tercih etmiştir. Özne-nesne ikiliği, Heidegger'e göre, dünyada-olmanın (*being-in-world*) pratik ve düşünüm öncesi bağlamından kopmanın getirdiği soyut ve yabancılaşmış bir düşünme

tarzının ürünüdür. Dünyaya hâlihazırda hep bir yorumla yöneliriz ve bu yorum dünyadaki şeylerle ilişkimiz sonucunda gelişir. Ancak bu izaha bakarsak, dünyaya belirli bir yorumla yönelmenin neden yabancılaşmanın ve bununla ilişkili olan özne-nesne ikiliğinin geride kalacağı koşulları yaratması gerektiği o kadar kolay anlaşılamaz. Aslında bu iki uç arasında hiçbir bağlayıcı orta terim yoktur.

Sonuç olarak, Heidegger'in Hegel'e dönük yorumları ve eleştirileri, Hegelci mutlak idealizmin geniş kapsamını değerlendirmekten uzak bir görünüm sergilemektedir. Heidegger, Tinin gücünü sebep göstermeksizin abartmakta ve onun otoritesini Nietzscheci güç istenci ile bir tutmaktadır. Bunlara ek olarak Heidegger, Hegelci mutlak idealizmi Descartes'ın ya da Kant'ın bilinç felsefelerinin bir devamı olarak görmektedir. Hegelci sistemin kendisinden önceki filozofların görüşleriyle girdiği hesaplaşma dikkate alındığında, bazı benzerliklerin bulunması şaşırtıcı bir durum değildir. Yine de, bu benzerliklerin gereğinden fazla vurgulanması, Hegel'in konumunun özgül doğasını ortadan silme riskini beraberinde getirecektir. Heidegger'in yorumunun temel sıkıntısı tam olarak budur.

Özet

Bu çalışmanın temel amacı, Heidegger'in Hegel felsefesine yönelttiği eleştirileri ayrıntılı bir biçimde incelemektir. Hegel'in seleflerinden ve çağdaşlarından aldığı felsefi miras ve bu mirasa yönelttiği eleştiriler, kendi metafiziğinin ve toplum felsefesinin oluşumunda çok önemli bir role sahiptir. Bu mirasın eleştirisi ve ulaştığı sonuçların geçerli olup olmadığı ise, kayda değer bir sorundur. Ne var ki, Heidegger'in Hegel'e dönük eleştirileri, bu gelişim çizgisini pek dikkate almamıştır. Bu eleştirilerin başlıca amacı, Hegelci metafiziğin temel kavramlarını (Tin, Mutlak vb.) yapısöküme uğratmaktır. Heidegger'e göre, Hegel'in felsefesi, Batı metafiziği geleneğinin en gelişmiş ve en kapsamlı girişimlerinden biri olsa da, bu geleneğin makûs talihini paylaşır ve Varlık sorusunun anlamından giderek uzaklaşır. Ancak daha yakından bakıldığı zaman, Hegel felsefesi için Varlık sorusunun herhangi bir felsefi içerime sahip olmadığı rahatlıkla görülebilir. Heidegger'in başat hedefi, Hegelci metafiziğin kavramsal örüntüsünü kendi felsefi terminolojisine tercüme etmektir. Hal böyle olunca da, özne ile nesnenin birbirinden ayrılması, toplumsal mücadelelerin ve sınıfların biçimlenişi, yabancılaşma ve otoritenin kurumsallaşması gibi bir hayli can alıcı sorunlar bir anda ortadan kalkmaktadır. Heidegger'in temel çabası, modern felsefelere damga vurmuş özne-nesne ikiliğini aşmak ve bunun yerine *Dasein*'ın dünyadaki varoluşuna dair analizini geçirmektir. Fakat bu çalışmada, Heidegger ve Hegel felsefeleri mukayese edilmemiştir. Aksine Heidegger'in Hegel'e yönelttiği eleştiriler bu çalışmanın kapsamını meydana getirmektedir.

Abstract

The primary aim of this study is to investigate Heidegger’s critics about Hegel’s philosphy. Hegel's philosophical heritage from its predecessors and contemporaries and his criticisms to which directs this heritage has a very important role in the making of his metaphysics and social philosophy. Whether the criticism of this heritage and the conclusions reached by Hegel are valid or not is a considerable question. However, Heidegger’s critics about Hegel did not take this developmental line very seriously. The main aim of these criticisms is to deconstruct the basic concepts of the Hegelian metaphysics (Geist, Absolute, etc.). According to Heidegger, while Hegel's philosophy is one of the most advanced and most comprehensive initiatives of Western metaphysical tradition, it shares the great luck of this tradition and gradually goes away from the meaning of the Being question. But from a closer view, for Hegel philosophy it can be seen with ease that the question of Being does not have any philosophical implication. Heidegger's primary goal is to translate the conceptual pattern of the Hegelian metaphysics into his philosophical terminology. With this, some very crucial problems such as the separation of the subject and the object, the shaping of social struggles and classes, the institutionalization of alienation and authority have suddenly disappeared. The main effort of Heidegger is to overcome the subject-object duality stamped on modern philosophies and to pass Dasein's analysis of the world's existence instead. In this study, however, the Heidegger and Hegel philosophies have not been compared. On the contrary, the criticism of Heidegger towards Hegel brings about the scope of this work.

KAYNAKÇA

Abramson, J. (2014), *Minerva'nın Baykuşu: Batı Siyasi Düşünce Tarihi*, Dipnot Yayınları, Ankara.

Adorno, T., (1993), *Hegel: Three Studies*, Cambridge, The MIT Press.

Adorno, T., (2015), *Sahicilik Jargonu: Alman İdeolojisi Üzerine*, Metis Yayınları, İstanbul.

Adorno, T., (2015), *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, Metis Yayınları, İstanbul.

Adorno, T., (2016), *Negatif Diyalektik*, Metis Yayınları, İstanbul.

Anderson, P., (2003), *Tarihten Siyasete Eleştiri Yazıları*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Besier, F. C., (2013), "Hegel ve Metafizik Problemi", *Alman İdealizmi II: Hegel*, ed. Güçlü Ateşoğlu, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, s. 253-278.

Blitz, M., (1981), *Heidegger's Being and Time: The Possibility of Political Philosophy*, Cornell University Press, London.

Bourdieu, P., (1988), *The Political Ontology Of Martin Heidegger*, Stanford University Press, California.

Bumin, T., (2005), *Hegel: Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği*, Praksis Felsefesi, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Callinicos, A., (2007), *Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Clastres, P., (2006), *Devlete Karşı Toplum*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Coşkun, S., (2013), 'İnsansal Varoluş ve Özün Belirlenimi Olarak Yabancılaşma ve Özgürleşme', *Kaygı Felsefe Dergisi* içinde, Sayı: 20, s. 111- 126.

Dastur, F., (2014), "Heidegger'in Fransa'da Alımlanışı ve Alımlanmayışı", *Heidegger Paris*'te, ed. Sadık Erol Er, Otonom Yayıncılık, İstanbul, s. 11-47.

Deleuze, G., (1995),*Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, Payel Yayınları, İstanbul.

Descartes, R., (2007), *İlk Felsefe Hakkında Meditasyonlar*, Bilgesu Yayınları, Ankara.

Dostal, R. J. (1992), 'Beyond being: Heidegger's Plato', *Critical Assessments: Heidegger Volume II*'nun içinde, Routledge, New York, 1992, s.60-91.

Eagleton, T., (2012), *Tatlı Şiddet: Trajik Kavramı*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Gadamer, H., (2013), "Hegel ve Heidegger", *Alman İdealizmi II: Hegel*, ed. Güçlü Ateşoğlu, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, s. 696-716.

Gillespie, M. A., (1984), *Hegel, Heidegger And The Ground Of History*, The University of Chicago Press, London.

Harris, S. H., (2013), "Bilinç", *Alman İdealizmi II: Hegel*, ed. Güçlü Ateşoğlu, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, s. 162-176.

Hegel, G.W.F., (1986), *The Jena System, 1804-5: Logic and Metaphysics*, McGill-Qeen's University Press, Montreal.

Hegel, G.W.F., (2010), *The Science Of Logic*, Cambridge University Press, Cambridge.

Hegel, G.W.F., (2011), *Tinin Görüngübilimi*, , İdea Yayınları, İstanbul.

Hegel, G. W. F., (2013),*Anahatlarda Tüze Felsefesi ya da Doğal Hak ve Politik Bilim*, İstanbul.

Hegel, G.W. F., (2014), *Tarihte Akıl*, Kabalcı Yayınları, İstanbul.

Hegel, G.W.F., (2016), *Tanrının Varoluşunun Tanıtları Üzerine Dersler*, İdea Yayınları, İstanbul.

Hegel, G.W.F., (2016), *Anahatlarda Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I: Mantık Bilimi*, İdea Yayınları, İstanbul.

Heidegger, M., (1965), *Kant and the Problem of Metaphysics*, Indiana University Press, Bloomington.

Heidegger, M., (1968), *An Introduction to Metaphysics*, Yale University Press, USA.

Heidegger, M., (1982),*The Question Concerning Technology and Other Essays*, Harper and Row Publishing, New York.

Heidegger, M., (1982),*On The Way to Language*, Harper&Row Publishers, New York.

Heidegger, M. (1982), 'The Age of The World Picture', *The Question Concerning Technology and Other Essays* içinde, Harper & Row Publishers, New York.

Heidegger, M., (1984), *Early Greek Thinking: The Dawn of Western Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.

Heidegger, M., (1988), *Existence and Being*, Washington D.C.

Heidegger, M., (1988), *Hegel's Phenomenology Of Spirit*, Indiana University Press, Bloomington.

Heidegger, M., (1989), *Hegel's Concept of Experience*, Harper and Row Publishers, San Francisco.

Heidegger, M., (1991), *Nietzsche: Vol. Two*: *The Eternal Recurrence Of The Same*, Harper and Row Publishers, San Francisco.

Heidegger, M. (1991), *Nietzsche Volumes Three and Four*, çev. David Farrell Krell, Harper Collins Publishers, Harper San Francisco, New York.

Heidegger, M., (1993), *Basic Writings*, Harper Publishing, San Francisco.

Heidegger, M., (2001), *Being and Time*, Blackwell Publishers, Oxford.

Heidegger, M., (2011), *Sanat Eserinin Kökeni*, De Ki Yayınları, Ankara.

Heidegger, M., (2013), *Hümanizm Üzerine Mektup*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.

Heidegger, M., (2015), *Hegel*, Indiana University Press, Bloomington.

Heidegger, M., (2015),*Teknik ve Dönüş&Özdeşlik ve Ayrım*, Pharmakon Yayınevi, Ankara.

Heine, H.,(2015), *Romantizm Okulu*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Hyppolite, J., (2013),*Mantık ve Varoluş*, , Bilgesu Yayınları, Ankara.

Hyppolite, J., (2016), *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, Doğu-Batı Yayınları, Ankara.

Hyppolite, J., (2016), "Fenomenoloji'nin Önsözünün Yorumlanması Üzerine Bir Deneme", *Hegel Paris*'te, ed. Sadık Erol Er, Otonom Yayıncılık, İstanbul, s. 107-137.

Honneth, A., (2015), *Tanınma Uğruna Mücadele: Sosyal Çatışmaların Ahlaki Grameri Üzerine*, İthaki Yayınları, İstanbul.

Inwood, M., (1999), *A Heidegger Dictionary*, Blackwell Publishers, Oxford.

Jay, M., (2012), *Deneyim Şarkıları: Evrensel Bir Tema Üzerine Modern Çeşitlemeler*, Metis Yayınları, İstanbul.

Jameson, F., (2006), *Marksizm ve Biçim*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Jameson, F., (2010), *Hegel Variations: On The Phenomenology Of Spirit*, Verso, London.

Kant, I., (2015), *Arı Usun Eleştirisi*, İdea Yayınları, İstanbul.

Kant, I., (2015), *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.

Kearney, R., (2012),*Yabancılar, Tanrılar ve Canavarlar: Ötekiliği Yorumlamak*, Metis Yayınları, İstanbul.

Kenny, A., (2017), *Modern Felsefenin Yükselişi: Cilt 3*, Küre Yayınları, İstanbul.

Kojeve, A., (2012), *Hegel Felsefesine Giriş*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Krasnoff, L., (2008), *Hegel's Phenomenology Of Spirit*: An Introduction, Cambridge University Press, New York.

Kurtar, S., (2014), *Heidegger ve Poetik Düşünme: Düşünceye Açılan Yeni Yollar*, Pharmakon Yayınları, Ankara.

Lukacs, G. (2013), *Sosyal Varlık Varlıkbilimine Doğru I: Hegel*, Payel Yayınları, İstanbul.

Lukacs, G. (2013), *Sosyal Varlık Varlıkbilimine Doğru I: Marx*, Payel Yayınları, İstanbul.

Marcuse, H., (2013), *Us ve Devrim: Hegel ve Toplumsal Kuramın Doğuşu*, İdea Yayınları, İstanbul.

Marx, K. (2016), *1844 El Yazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe*, Birikim Yayınları, İstanbul.

Müller, G. E., (2013), "Fenomenoloji, Mantık ve Ansiklopedi'nin Karşılıklı Bağlılıkları", *Alman İdealizmi II: Hegel*, ed. Güçlü Ateşoğlu, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, s. 278-297.

Pattison, G., (2005),*Thinking About God İn An Age Of Technology*, Oxford University Press, New York.

Pinkard, T., (2004), *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge.

Pinkard, T., (2012), *Hegel*, İş Bankası Yayınları, İstanbul.

Pippin, R. B., (2011), *Hegel On Self-Consciousness: Desire and Death In The Phenomenology Of Spirit*, Princeton University Press, Oxford.

Poster, M., (2016), "Hegel Rönesansı: Felsefi Bir Antropolojiye Doğru", *Hegel Paris'te*, ed. Sadık Erol Er, Otonom Yayıncılık, İstanbul, s. 11-43.

Pöggeler, O., (2013), "Tinin Fenomenolojisi'ni Anlamlandırma Girişimleri", *Alman İdealizmi II: Hegel*, ed. Güçlü Ateşoğlu, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, s. 137-161.

Rayner, T., (2014), 'Biyo-İktidar ve Teknoloji: Foucault ve Heidegger'in Düşünme Tarzı', *Heidegger Pariste*'nin İçinde, der. Sadık Er Erol, Otonom Yayıncılık, İstanbul, s. 249-273.

Riddling, Z., (2001), *The Lightness of Being: A Comprehensive Study of Heidegger's Thought* PhD., Kansas City, Missouri.

Rorty, R., (1994), "Another Possible World", *Martin Heidegger: Politics, Art and Technology*'nin içinde, ed. Karsten Harries&Christoph Jamme, Holmes&Meier Publishers, New York, s. 34-41.

Safranski, R., (2008),*Bir Alman Üstat, Heidegger*, Kabalcı Yayınları, İstanbul.

Sartre, J.P., (2004), *The Critic Of Dialectical Reason*, Verso Book, London.

Spinoza, B., (2013), *Ethika: Geometrik Yöntemle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak*, Kabalcı Yayınları, İstanbul.

Taylor, C., (1979), *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, London.

Xiaomang, D., (2009), 'Heidegger's Distortion Of Dialectics in Hegel's Concept Of Experience', *Frontiers Of Philosphy in China*'nın içinde, vol. 4, No. 2, s. 295-307.

West, D., (1998), Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, Paradigma Yayınları, İstanbul.

Williams, R., (2013), "Hegel'in *Geist* Kavramı", *Alman İdealizmi II: Hegel*'in içinde, ed. Güçlü Ateşoğlu, Doğu-Batı Yayınları, Ankara, s. 524-554.

Vallega-Neu, D., (2003), *Heidegger's Contributions to Philosophy: An Introduction*, Studies in Continental Thought, Indiana University Press, Bloomington

Young, J., (2004),*Heidegger's Philosophy Of Art*, Cambridge University Press, Cambridge.

Young J., (2017), *Heidegger'in Geç Dönem Felsefesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul.

Žižek, S., (2011), *Olumsuzla Oyalanma: Kant, Hegel ve İdeoloji Kritiği*, İmge Kitabevi, Ankara.