

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

FUNDAMENTAL ONTOLOJİ VE
HERMENEUTİK FENOMENOLOJİ
BAĞLAMINDA MARTİN
HEİDEGGER'İN
VARLIK VE İNSAN ANLAYIŞI

Mustafa CEYHAN

DANIŞMAN
Doç. Dr. Metin BAL

İZMİR - 2019

YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite : Dokuz Eylül Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Adı ve Soyadı : Mustafa CEYHAN
Öğrenci No : 2015802145
Tez Başlığı : Fundamental Ontoloji Ve Hermeneutik Fenomenoloji Bağlamında Martin Heidegger'in Varlık Ve İnsan Anlayışı
Savunma Tarihi : 04/07/2019
Danışmanı : Doç.Dr.Metin BAL

JÜRİ ÜYELERİ

<u>Ünvanı, Adı, Soyadı</u>	<u>Üniversitesi</u>	<u>İmza</u>
Doç.Dr.Metin BAL	-Dokuz Eylül Üniversitesi	
Dr.Öğr.Üyesi Ezgi Ece ÇELİK KARAÇOR	-Dokuz Eylül Üniversitesi	
Doç.Dr.Kurtul GÜLENC	- Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi	

Mustafa CEYHAN tarafından hazırlanmış ve sunulmuş olan bu tez savunmada başarılı bulunarak oy birliği () / oy çokluğu () ile kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Metin ARIKAN
Müdür

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Fundamental Ontoloji ve Hermeneutik Fenomenoloji Bağlamında Martin Heidegger'in Varlık ve İnsan Anlayışı” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

17.06.2019

Mustafa CEYHAN

İmza

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

Fundamental Ontoloji ve Hermeneutik Fenomenoloji Bağlamında Martin

Heidegger'in Varlık ve İnsan Anlayışı

Mustafa Ceyhan

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Bölümü

Felsefe Anabilim Dalı

Bu çalışma Martin Heidegger'in varlık ve insan anlayışı, yapısı *Varlık ve Zaman*'dan hareketle incelemektedir. Bu bağlamda ilk olarak Heidegger'in, varlık sorusunu, dolayısıyla da varlığın unutulmuşluğunu gündeme taşıması ve sorunun çalışılmasına olanak verecek yöntemin belirlenmesi ele alınmıştır. Buna göre varlığın çalışılması fundamental ontolojidir. İkinci olarak, fundamental ontolojinin yapılması olanaklı kılan hermeneutik fenomenoloji ele alınmıştır. Hermeneutik fenomenoloji, fundamental ontolojiden ayrı bir felsefe alanı olmayıp, o, fundamental ontoloji yapma yoludur. Hermeneutik fenomenolojisi yapılarak fundamental ontoloji çalışmaya olanak veren varolan ise, başka olanakları da olup aynı zamanda varlık sorusunu sorma ve bu soruyu sorarken bizzat var olma olanağına sahip olan Dasein'dır -ki Heidegger insanı ontolojik anlamda Dasein olarak kavrar. Buradan hareketle son olarak, Heidegger'in, onun insan kavrayışı olan Dasein'ı çözümlemesi ele alınmıştır. Heidegger'in insan anlayışı, öncüllerinden dünya-içinde, kaygı duyup zamansal olmasıyla ayrılmıştır.

Anahtar kelimeler: Varlık, İnsan, Dasein, Zaman.

ABSTRACT

Master's Thesis

Mustafa CEYHAN

Heidegger's Understanding of Being and Human in the Context of Fundamental Ontology and Hermeneutic Phenomenology

Dokuz Eylül University

Graduate School of Social Sciences

Department of Philosophy

Master's Program

This study investigates Martin Heidegger's understanding of being and human based on his key work *Being and Time*. In this context, first of all it approaches how Heidegger brings the question of being, and consequently the forgottenness of being forward and how he determines the method that allows this question to be studied. According to this, the study of being is fundamental ontology. Secondly, it approaches hermeneutic phenomenology that allows fundamental ontology. While hermeneutic phenomenology is not a separate philosophical field than fundamental ontology, it is the way to perform it. The entity that allows the study of fundamental ontology by means of its hermeneutic phenomenology is Dasein. Dasein, while having other possibilities, is the only entity that has the possibility to ask the question of being and being itself, at the same time. Heidegger understands Dasein as the human in the ontological meaning. In this context, finally, Heidegger's Dasein -his conception of human- analysis is examined. Heidegger's conception of human is distinguished from the former ones by being in the world, caring in this world and being temporal (Zeitlich).

Key words: Being, Human, Dasein, Time, Nothing, Metaphysics.

**FUNDAMENTAL ONTOLOJİ VE HERMENEUTİK FENOMENOLOJİ
BAĞLAMINDA MARTİN HEİDEGGER'İN VARLIK VE İNSAN ANLAYIŞI**

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
GİRİŞ	1

**BİRİNCİ BÖLÜM
FUNDAMENTAL ONTOLOJİ**

1.1. VARLIK SORUSUNUN ORTAYA ÇIKARILMASI	8
1.1.1. Varlık Sorusunun Ontolojik Önceliği	11
1.1.2. Varlık Sorusunun Ontik Önceliği	12
1.1.3. Varlık Sorusunun Çalışılmasının İki Aşaması	14
1.2. VARLIK VE ZAMAN'DA FENOMENOLOJİ KAVRAMI	21
1.2.1. Varlık ve Zaman'ın Yöntemi: Fenomenoloji	21
1.2.1.1. Fenomen Kavramı	22
1.2.1.2. Logos Kavramı	25
1.2.1.3. Fenomenoloji Yönteminin Logos ve Fenomen Kavramıyla Temellendirilmesi	26

**İKİNCİ BÖLÜM
HERMENEUTİK FENOMENOLOJİ**

2.1. DÜNYASALLIK KAVRAMI VE AYRIKSI VAROLAN DASEİN	29
2.1.1. Hermeneutik Kavramı	29
2.1.2. Dasein Analizinin Konusu	33
2.1.3. Eksistensiyal Analiz ve <i>Dünya</i> Bağlamında İlksel Dasein Yorumu	36

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BİR VAROLAN OLARAK İNSAN, DASEİN ÇÖZÜMLEMESİ

3.1. MARTİN HEİDEGGER’İN, DÜNYASALLIK TEMELİNDEKİ MEKANSALLIK ANLAYIŞI VE MEKANSALLIK DÜŞÜNCESİNE İLİŞKİN TEMEL BELİRLENİMLER	48
3.1.1. Heidegger’e Göre Descartes’ın Mekansallık Anlayışı	49
3.1.2. Heidegger’de Dünya Kavramı Ekseninde Mekansallık Anlayışı ve Mekansallığa İlişkin Temel Belirlemeler	53
3.2. ŞURADALIĞIN EKSİSTENSİYAL ANALİZİ	60
3.2.1. Şuradalığın Eksistensiyal Konstitüsü	60
3.2.1.1. Şuradalık, Korku, Anlama ve Yorumlama	60
3.2.1.2. İfade	70
3.2.1.3. Dil	71
3.2.2. Şuradalığın Hergünküllüğü ve Dasein’in Düşküllüğü: Lakırtı, Merak, Belirsizlik, Düşküllük ve Fırlatılmışlık	74
3.3. VARLIK VE ZAMAN’DA DASEİN’İN KAYGISI VE BU BAĞLAMDA HAKİKAT KAVRAMI	79
3.3.1. Dasein’in Birliği ve <i>Kaygı</i> Kavramı	79
3.3.2. Dasein, Dünyasallık ve Gerçeklik	90
3.3.3. Hakikat Kavramı	94
3.4. DASEİN’İN BÜTÜNLÜĞÜ VE ZAMANSALLIK	99
3.4.1. Dasein’in Bütünlüğü ve Zamansal Bir Fenomen Olarak Ölüm	99
3.4.2. Dasein’in Kendiliği ve Zamansallık	111
3.5. DASEİN KAVRAMININ MARTİN HEİDEGGER’İN GEÇ DÖNEMİNDEKİ EVRİMİ	117
3.5.1. Heidegger’in Erken Dönem Düşüncesinde İnsan ve Hiç Sorusu	118
3.5.2. Heidegger’in Geç Dönem Düşüncesi	122
SONUÇ	133
KAYNAKÇA	141

GİRİŞ

Fundamental Ontoloji ve Hermeneutik Fenomenoloji Bağlamında Martin Heidegger'in Varlık ve İnsan Anlayışı ismini taşıyan tezimiz, *Varlık ve Zaman*'ı (*Sein und Zeit*, 1927) kendine rehber edinerek, Martin Heidegger'in (1889 – 1976) varlık ve varlık bağlamında insan anlayışını ele alacaktır. Bu bağlamda tezimiz üç bölümden oluşacaktır. İlk bölüm olan Fundamental Ontoloji'de varlığın anlamı sorusu ve Heidegger'in *fenomen* ile *logos* kavramlarının Grek kökenlerini ortaya çıkarışı bağlamında hermeneutik fenomenoloji için bir zemin hazırlaması işlenecektir. İkinci bölüm olan Hermeneutik Fenomenoloji'de, söz konusu edilecek varolan olan Dasein'in Heidegger tarafından -hermeneutik bağlamda- fenomenolojik olarak nasıl ortaya koyduğu gösterilecektir. Üçüncü ve son bölümde, Bir Varolan Olarak İnsan, Dasein Çözümlemesi'nde ise, Heidegger'in, fundamental ontoloji yapmak adına hermeneutik fenomenolojik olarak Dasein'in çözümlemesini yapması ele alındıktan sonra Dasein'in ve Heidegger'in varlık anlayışının *Varlık ve Zaman*'dan sonraki doğrultusu çizilmeye çalışılacaktır. Çalışmamızın temelinde Heidegger'in varlık ve insan anlayışı; bu bağlamda metafizik tarihi boyuca hep belli bir varolan olarak düşünülegelen, Modern metafizikle de *özne* olarak insanla kesiştirilen varlık anlayışının, Heidegger tarafından insan kavrayışı ekseninde Grek düşüncesindeki konumuna iade edilmeye çalışılması vardır. Buna göre varlık, insan olarak Dasein'dan farklı bir anlam ifade etmekte ve insanın varoluşu da, yalıtılmış olmayıp, kendi gibi varolanlarla birlikte, onlarla etkileşime girdiği bir *dünyada* zamansal (*Zeitlich*) olarak bulunmaktadır.

Varlık ve Zaman'da bir insan çözümlemesi yapılmaktadır. Öncelikle insan çözümlemesi, Heidegger için, Varlığın anlamının soruşturulmasında izlenecek bir adım, bir giriştir. Heidegger, varlığın anlamını sorarken kendi varlığını söz konusu eden, bu nedenle de kendini söz konusu ederken aynı zamanda varlığı mesele eden yegane varolan olan insan varoluşuna -ki Heidegger'e göre, görüldüğü kadarıyla ancak insanın varoluşu söz konusu olabilir- *Dasein* diyecektir. Böylelikle insan Dasein'dan, Dasein ise varlığın anlamını sorma ve aynı zamanda başka yapıp etmelerde bulunup başka sorular sorma temeli üzerinden anlaşılabilir.

Dolayısıyla Heidegger fundamental ontoloji yapma amacını Dasein'in hermeneutik fenomenolojisi ile gerçekleştirebilecektir.

Bununla birlikte, Heidegger'in bu girişiminin daha iyi anlaşılması için, *varolanın varlık olarak adlandırılmasının tarihi* şeklinde nitelenebilecek olan metafizik tarihinin geldiği nokta üzerinde kısaca durmak yerinde olabilir. Heidegger'e göre metafizik tarihinde varlık, her seferinde bir varolan olarak düşünülmüştür. Dahası bu tutum, René Descartes'la (1596 – 1650) birlikte bir anlamda bir tür zirveye ulaşmış, varlığın -yine bir varolan ancak bu defa bir *substratum* olarak- *ego* olduğu kabul edilmiştir. Böylelikle metafizik tarihinin bu kritik dönemecinde varlık, diğer varolanları nesneleştirerek onları kendi dolayımıyla temellendiren, bir anlamda *sağlama alan*, tüm varolanların güvenilir zemini, *gerçek kılıcısı* olan, *özne* olarak görülmüştür. Dolayısıyla metafizik bu tarihten sonra, sadece belli bazı varolanları varlık olarak varsaymakla kalmamış, varlığı özne sabitleyerek onu bir zemin haline getirmiştir. Bundan sonra da metafizik tarihi, özne-nesne metafiziği olarak devam etmiştir. İşte Heidegger, varlık sorusunun cevaplanmasında özel bir yere sahip ayrık varolan olan Dasein'ı, metafizik özne kavramından ve bununla da birlikte varolanı varlıktan ayırmıştır.

Heidegger'e göre metafizik tarihinin öncesine bakıldığında, Platon (MÖ 427 – MÖ 347) öncesi Grek düşüncesinde varlık, belirli bir varolan olarak düşünülmemiştir. Sözelimi “duyuları ve soyutlamalar yapma yeteneğini [...] birbirinden ayır”¹an, böylelikle düşünmeyi duyuyuüstü olarak varsayan Parmenides (MÖ 515 – MÖ 460), Heidegger'e göre, “varolanın anlaşılması[nın ...] varlığa ait”² olduğunu ifade eder. Bu, Parmenides'in, varlık ile varolanı ayırdığını göstermektedir. Ancak aynı zamanda da, anlaşılmanın, bir özne olarak insan tarafından değil, bizzat anlaşılması istenen söz konusu varolanın kendisi tarafından olanaklı kılındığını açığa çıkarmaktadır. Heidegger'e göre Platon öncesi Grek düşüncesinde, varlık-varolan ayırımına gidildiği gibi, aynı zamanda, modern dönemde varlık olarak özneleştirilecek olan insan, varolan karşısında *belirleyici olma* konumunu da henüz

1 Friedrich Nietzsche, **Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe**, çev. Gürsel Aytaç, 5. basım, Say Yayınları, İstanbul, 2015, s. 80.

2 Martin Heidegger, "Dünya Resimleri Çağı", **Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı**, der. ve çev. Levent Özşar, Asa Kitabevi, Bursa, 2001, (resim), s. 78.

kazanmamıştır. Varolan tarafından bakılan insan, varolanın bakmasıyla “varolanın açıklığında içeril[ir], orada alıkoyul[ur], bu yolla onun tarafından taşın”³ırdı. Bununla birlikte Platon’la birlikte düşünmenin yerini metafizik almış ve varlık, duyuüstü varolanlar olan, *idealar* olarak kabul edilmiştir. Parmenides’in duyuusal olanı yadsıması, Platon’da duyuusal olanın duyuüstü olandan hareketle anlaşılabilir olduğu düşüncesine evrilmiştir. Orta Çağ’ın varlık anlayışı ise Greklerin anlayışının mirasçısı olmuştur. Orta Çağ’ın varlık anlayışı *tanrı* fikri üzerinde temellenmektedir. Buna göre varlık, aslında duyuüstü bir varolan olan tanrıdır ve diğer tüm varolanlar, bu *en yüksek* dolayısıyla *varlığın kendisi* olan tanrının yarattıkları olarak, *ens creatum*, *yaratılanlar*dır. Bu bağlamda insan, “bu yaratılmışlar sıradüzeninde, seçkin bir varolandı”⁴ ve *hakikati*, *kutsal kitabın doğru yorumlanmasıyla* açımlayabiliyordu. Ancak bu varlık ve insan anlayışı Orta Çağ’ın sona erişiyle değişmeye başlamış ve nihayet varlık *cogitans* olarak, *egoda* sabitlenmiştir.

Modern metafizik, Descartes’ın, “hazırlayıcısı olmaktan daha fazla bir öneme ve daha başka bir anlama sahip”⁵ olan öncülleri bulunmasıyla birlikte, *ego cogitosu* ile başlamaktadır. Heidegger’e göre, kilisenin etkisinden kurtulma eğiliminin sonucu, modern metafizik anlayış olmuştur. Buna göre Orta Çağ metafiziğinde, insanla birlikte bütün varolanları -ens creatum olarak- temellendiren tanrı, bu bağlamdaki işlevini yitirmiş; sonrasında bu işlev, *cogito ergo sum* ifadesiyle, *ego cogitoda* sabitlenmiştir. Tanrının, Reform hareketiyle birlikte *mutlak dayanak* özelliğinin ortadan kalkması ve bu süreçte insan aklının ön plana çıkması, tanrı ile kaybedilen dayanağın insanda, ancak bu kez bir *hypokeimenon* olarak bulunması anlamına gelmektedir. Modern dönemde, tüm diğer varolanları kendisi ile değerlendirebileceği bir varolana ihtiyaç duyulmuş, bu nedenle Descartes da, her varolanın varlığından şüphe duyduğunda, şüphe duyanın kendisi olarak kendi varlığından emin olunabileceğini ifade etmiştir. Dolayısıyla modern düşünce, *beni*, diğer varolanları nesneleştirerek *bileceği*, bir zemine, hypokeimenona, *özneye* dönüştürmüştür. Böylelikle de modern düşünce, kendini güvene alacak olan dayanak noktasını

3 Heidegger, resim, s. 79.

4 Martin Heidegger, "Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü", **Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı**, der. ve çev. Levent Özşar, Asa Kitabevi, Bursa, 2001, (NTÖS), s. 7.

5 Tülin Bumin, **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza**, 5. basım, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 12.

bulmuş; bunun bedeli olarak *beni* -bir zemin olarak- özne ve var(lık) olarak konumlandırmıştır. Dolayısıyla da modern metafiziğin -duyuüstü olan- varlık ve insan anlayışı bu noktada kesişmiştir. İnsan dışındaki diğer tüm varolanlar, *bilinen*, *hesap edilen* olarak nesne; insan ise, bu nesneleri *bilen*, *hesap eden* olarak tüm nesnelerden yalıtık bir özne haline gelmiştir. Dünya ise, bilen özne ile bilen özne tarafından var edilen bilinen nesnelerin bilme ile ilişki kurduğu, içinde olunmayıp *göz önüne getirilen* (Vor-stehen) sabitlenmiş bir “resim”⁶ olmuştur.

Descartes’ın özne-nesne metafiziği ile varlık, duyuüstü ego cogitoya indirgenmiş, böylelikle de bir varolan olan insan, bilmenin ve bilinen diğer varolanların *zemini* olarak hypokeimenona dönüşmüştür. Modern metafiziğin sonunu ise, *tanrının ölümü* ile, Friedrich Nietzsche (1844 – 1900) ilan edecektir. Nietzsche’ye göre *tanrının ölümüne* ve metafiziğin sonunun gelmesine zemin hazırlayan, *güç istencidir*. Varlığın *ben-tözü* biçiminde her şeyin *nedeni* olarak düşünüldüğünü, böylelikle istenci *benin* bir yetisi haline getiren inancın, bir yanlış, hatta bir “felaket”⁷ olduğunu düşünen Nietzsche’ye göre, “yaşamın olduğu yerde [...] tam da değer biçmekte dile gel”⁸en olarak güç istenci, yaşamın olduğu her yerde (ve sadece o) vardır. Bu bağlamda Nietzsche, insanı, gücü isteme olarak düşünür; insan ancak gücü isteme olarak vardır ve gücü isteme, istemeyi isteme, böylelikle sürekli olarak istemeyi genişletme anlamına gelmektedir. İnsan, gücü, *eksikliğinden* istiyor değildir; o, gücü isteme olarak temellenmiştir. Nietzsche, insanı gücü isteyen, üstelik bunu herhangi bir eksikliğinden değil de, istemeyi istediği için isteyen olarak düşünmesi, onu bir *oluş* olarak ele aldığını gösterir. Dolayısıyla Nietzsche, metafizik tarihinde bir devrime de yol açmıştır. Daha önce, bir töz olarak düşünülen ancak aynı zamanda *bilmede* temellenen insan, şimdi bir oluş olarak düşünülmektedir: Artık insan, Nietzsche’nin insanı, *varoluştur*.

Ancak metafiziğin sonu gelmektedir. Zira Nietzsche’ye göre insanı *nihilizm* tehlikesi beklemektedir. Buna göre insan, Platon’la birlikte metafizik düşünmeye başlamış ve varlığı hep duyuüstü dünyada aramıştır. Varlığı duyuüstü dünyada

6 Heidegger, *resim*, s. 77.

7 Friedrich Nietzsche, **Putların Alacakaranlığı**, çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2010, s. 22.

8 Friedrich Nietzsche, **Böyle Söyledi Zerdüşt**, çev. Mustafa Tüzel, 9. basım, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2016, s. 112.

arayan, konumlandiran insan, duyuusal olanların ölçütünü hep bu duyuüstü olanlarda bulmuştur. Varlığı duyuüstünde bulan Platoncu bakış öyle etkili olmuştur ki, bizzat Hristiyanlık, özünde Platonculuktur. Öyle ki, Heidegger'in de onayladığı gibi, Nietzsche, "Hristiyanlık, halk-için-Platonculuktur"⁹ diyecektir. Ancak sonrasında Descartes'la birlikte varlık, insan varlığı olarak kabul edilegelmiş ve duyuüstü olan her şey, öznenin bilme nesnesi haline dönüşmüştür. Bu süreçte tüm duyuüstü değerler, bu nesneleşme sürecinden paylarını almışlardır. Nietzsche *değerli olandan, istenir olanı* anlar. Buna göre değeri belirleyen, bizzat güç istencinin kendisidir. Modern metafizikle birlikte tüm değerler, öznenin kullanımına sunulduğundan, en nihayetinde değerden düşecektir. En yüksek değer değerden düşmesi ve artık değer olarak kabul edilip istencin yöneltilebileceği hiçbir şey kalmadığında, *tanrının ölümü* gerçekleşir. Tanrının ölümüyle birlikte her şeyin değerden düşmesi ise, Nietzsche için nihilizmin başlangıcıdır. Nihilist olan, *son insandır*. Son insan, Heidegger'in deyişi ile "varoluşu ve varlıkla ilişkisi Platonculuğun şu ya da bu biçimiyle ya da birden fazla karışımıyla belirlenmiş olan insandır [ve o] üstesinden gelinememiş nihilizmin sonucudur."¹⁰ Son insanın aşılması, *üstinsan* ile olup, üstinsan son insanın tam da karşıtıdır. Ancak nihilizmin aşılması, değerler yerine başka bir takım dünyevi değerler konulmaya çalışılarak doktrinlerin *dinleşmesi/duyuüstüleşmesi* ile değil -ki bu, nihilizmi ortadan kaldırmayıp sorunu derinleştirmektedir-; "değerlerin yeniden değerlendirilmesi"¹¹ ile söz konusu olabilecektir.

Heidegger'e göre nihilizm, metafizik "Batı tarihinin temel olayıdır."¹² Duyuüstü varolanlarla karakterize edilen metafizik, kavrayışını hep bu varolanlar üzerinden kurmuştur. Dolayısıyla, nihilizm bir akım veya yeni bir tutum değildir; o, metafiziğe zaten aittir. Nihilizmin ortaya çıkışı, onun görünür olmasından ibarettir. Peki ne olmuştur da nihilizm gibi bir şey ortaya çıkmıştır, görünür olmuştur? Heidegger'e göre Modern düşüncede nihilizmin ortaya çıkmasının nedeni, "Varlığın başına Hiç gel"¹³mesidir. Descartes'tan beri duyuüstü varolanların nesne olarak

9 Martin Heidegger, "Varlık ve Görünüş", **Heidegger**, (Ed. Özgür Aktok, Metin Bal), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2010, s. 66.

10 Martin Heidegger, "Nietzsche'nin Platonculuğu Tersine Çevirmesi", **Cogito**, çev. Oruç Aruoba, Sayı: 25 (Nietzsche Özel Sayısı), 2001, s. 140.

11 Heidegger, NTÖS, s. 25.

12 Heidegger, NTÖS, s. 19.

13 Heidegger, NTÖS, s. 54.

tüketilip varlık olarak kabul edilmesi, *en yüksek değer*in, tanrının tüketilmesi ile son bulmuştur. Bütünde varolanların ortadan kalkmasıyla, Hiçle, dolayısıyla da varlıkla karşılaşmıştır. Heidegger'e göre Nietzsche, metafiziği ters yüz etmiş, duyuüstünü bırakıp duyusal olanı ele almıştır; ancak bu, metafizik karşıtı bir edim değildir. Aksine Nietzsche'nin düşünmesi, her ne kadar duyusal olanı ele alsada, varlığı değil de halen varolanı ele aldığı için, tam da metafiziktir.

Böylece, varolanı değil de Varlığı düşünen Platon öncesi Grek düşüncesi yerini Platon'un duyuüstü ideaları, dolayısıyla varolanı varlığın kendisi kabul eden, metafiziğe bırakmıştır. Metafizik düşünce, Orta Çağ'da varlığı tanrı, hakikati ise tanrının kitabının yorumu olarak ele aldıktan sonra Reform hareketlerinin de etkisi ile Modern dönemde Descartes'la birlikte tam olarak formunu bulan özne-nesne metafiziğine dönüşmüştür. Bu dönemde özne, *cogito sum* olarak, *var* kabul edilmiş ve kiliseden sonra yiten *sağlam dayanak* görevini devralmıştır. Bir töz olarak *ben*, *bilmenin* ve tüm diğer varolanların biricik dayanağı, hypokeimenonu olmuştur. Sonrasında Nietzsche, varlığı duyuüstünden duyusal olana indirmiş ve *güç istenci* olarak belirlemiştir. Böylelikle varlık, Nietzscheci anlamda *bilmeyi isteme* olarak öznenen bizzat gücü istemeye evrilmiş, hakikat ise, kendini her koşulda haklı kılabilen güç istenci tarafından belirlenmiştir.

Görüldüğü üzere, Heidegger'in serimleyişi ile, varlığın anlamı, Platon'la birlikte unutulmuştur. Varlığın unutulmasıyla düşünen düşünme yerini, varlığı her seferinde belirli bir varolan olarak düşünen metafizik düşünmeye bırakmıştır. Modern metafizikle birlikte varlık, özne olarak insan haline gelmiş ve hakikat de bu özne dolayısıyla temellenmiştir. Her ne kadar duyuüstünden duyusal olana indirerek metafiziği ters yüz etse de, Nietzsche, Heidegger'e göre son metafizikçi olmuştur. Böylelikle varlık, Platon'dan itibaren hep belirli bir varolanla karıştırılmıştır. Nihayetinde o, insana indirgenmiş ve hakikat de bu bağlamda ele alınmıştır. Heidegger ise, *Varlık ve Zaman*'da varlığa hakkını iade etmek ister. Metafizik tarihiyle girdiği hesaplaşmayla birlikte, ilk olarak *varlığın anlamı nedir?* Diye sorarak, kendi deyişi ile, metafiziğin köküne inecek olan, fundamental ontolojiyi ortaya çıkaracaktır. Fundamental ontoloji ise, hermeneutik fenomenoloji yöntemi ile

alışılarak, insan ve varlık bağlamı, Dasein'ın hermeneutik fenomenolojisiyle ele alınacaktır.

İşte bu metin, Heidegger'in varlık ve insan anlayışının izini, yapıtı *Varlık ve Zaman*'da sürecektir. Bu bağlamda ilk bölümde, *varlığın anlamı* sorusu bağlamında fundamental ontoloji, ikinci bölümde fundamental ontolojinin yegane yöntemi olarak hermeneutik fenomenoloji ele alınacaktır. Son olarak üçüncü bölümde ise, Heidegger'in Dasein çözümlemesi işlenip, ardından, Dasein'ın ve Heidegger'in varlık anlayışının evrildiği doğruItu olarak Heidegger'in *ikinci* dönemi, *Metafizik Nedir? Ve Hümanizm Üzerine Mektup* yapıtları bağlamında incelenecektir.



BİRİNCİ BÖLÜM

FUNDAMENTAL ONTOLOJİ

Fundamental Ontoloji, iki kısımdan meydana gelmektedir. Bu iki kısmın ilki olan *varlık Sorusunun Ortaya Çıkarılması*'nda Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da ortaya attığı temel savlardan biri olan *varlığın anlamının unutulması* ele alındıktan sonra, anlamı -Platon'dan bu yana unutulmuş olan- varlığa, erişimin, üç ön yargıdan sıyrılarak, Dasein olarak adlandırılan ayrıksı bir varolanla söz konusu olabildiği gösterilecektir. Varlığın anlamına ilişkin böyle bir sorunun çalışılmasında anahtar rol oynayan ayrıksı varolan olan Dasein'in ele alınışı ise, fenomenoloji ile olacaktır. Bu bağlamda ikinci kısımda fenomenoloji, antik fenomen ve logos kavramları çerçevesinde ele alınacaktır.

1.1. VARLIK SORUSUNUN ORTAYA ÇIKARILMASI

Heidegger, *Varlık ve Zaman* isimli yapıtına Platon'un *Sofist* adlı diyalogundan bir alıntı ile başlar; bu alıntı bir yabancıнын Theaitetos'la girdiği diyalog sonucu “varolan” ifadesi ile ne demek istendiği hakkında içersine düşmüş olduğu şüpheyi dile getirir: “Açıkçası anlaşılıyor ki, ‘varolan’ ifadesini kullanırken, tam olarak ne demek istediğinizi uzunca zamandan beri biliyorsunuz ve hatta ona aşinasınız. Bir zamanlar biz de biliyorduk, ama artık tereddüte düşmüş durumdayız.”¹⁴

Bu alıntıdan sonra, Heidegger, kendi zamanında “‘varolan’ kelimesi ile esasen ne demek”¹⁵ istendiğine dair bir cevabın bulunup bulunmadığını sorar. Cevap nettir: “Hiç de değil.”¹⁶ Heidegger'e göre bu, “*varlığın anlamına ilişkin soruyu yeniden*”¹⁷ sorulmasını gerektirir. Ancak sorun, sadece, varlığın anlamına ilişkin bir cevabın bulunup bulunmaması değildir; varlığın anlamına ilişkin bir “tereddüte”¹⁸ düşmüyor olmak da sorundur.

14 Platon, *Sofist*, 244 a'dan aktaran Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, 2. basım, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2011, s. xxi.

15 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, 2. basım, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2011, s. xxi.

16 Heidegger, VZ, s. xxi.

17 Heidegger, VZ, s. xxi.

18 Heidegger, VZ, s. xxi.

Heidegger için, zamanı, her türlü varlık anlayışının olası ufku olarak yorumlama niyetinde olan *Varlık ve Zaman* isimli bu metnin amacı, “‘varlığın’ anlamına ilişkin soruyu somut bir biçimde ele alıp geliştirmek”¹⁹’tir. Bununla birlikte Heidegger, *varlığın* anlamına ilişkin soruyu incelemeyen önce, bu incelemenin yolu üzerinde duracaktır.

Heidegger’e göre, Platon’un ve Aristoteles’in çalışmalarının odağındaki varlık sorusu, onlardan sonra, Heidegger’in *metafiziğin onaylandığını* söylediği kendi çağına değin *sahici bir araştırmanın tematik sorusu* olmak bakımından “unutulmuştur.”²⁰ Dahası bu soru, Heidegger’e göre, sadece unutulmamış, Antik Yunanlılar’dan sonra bir dogma haline getirilmiş; böylelikle sorunun sorulması gereksiz sayılmış ve “hatta böyle bir sorunun mümkünse sorulmaması teşvik edilir olmuştur.”²¹

Heidegger’e göre, bu dogmatikleşmiş varlık anlayışının kökeni Antik Çağ ontolojisine dayanmaktadır ve Antik Çağ ontolojisinin anlaşılması, varlık sorusunun ortaya konmasına ve çözümlenmesine bağlıdır. Heidegger, varlığın anlamına ilişkin araştırmasından önce, Antik Çağ’dan beri süregelen, dogmatikleşmiş varlık anlayışına ilişkin olarak üç ön yargı belirler. Bu üç ön yargı; *varlık* kavramının en tümel olması, tanımlanamaz olması, en kendiliğinden anlaşılır olmasıdır.

Heidegger, *varlık* kavramının en tümel olmasını Aristoteles’ten (MÖ 384-MÖ 322) yaptığı bir alıntı ile açıklamaya girişir: “Varlık anlayışı, zaten varolanda kavradığımız her şeyde kapsanmış bulunmaktadır.”²² Ancak Heidegger’in buna bir itirazı vardır. Ona göre böyle bir tümellik, varlığın tümelliği, bir cins tümelliği olarak görülemez; dahası o, varolanların tüm cins tümelliklerini “aşmaktadır.”²³ İkinci olarak varlığın tanımlanamaz olması ise, Heidegger’e göre, varlığın en tümel olmasından çıkarsanmaktadır. Buna karşın Heidegger, ilk ön yargıya verdiği karşılığa benzer şekilde, varlığı, onu bir varolan olarak veya ona varolanlar atfederek kavramanın mümkün olmayacağını ifade eder; ona göre “varolanları belirlemek için

19 Heidegger, VZ, s. xxi.

20 Heidegger, VZ, s. 1.

21 Heidegger, VZ, s. 1.

22 Aristoteles, *Metafizik*, b 4, 1001 a 21’den aktaran Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 2. basım, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2011, s. 2.

23 Heidegger, VZ, s. 2.

izlenen bu usulü, belirli şartlar altında haklı da olsa, onu varlığa uygulamak imkansızdır.”²⁴ Son olarak, *en kendiliğinden anlaşılabilirlik* ise Heidegger tarafından *başka hiçbir şeye gerek olmadan anlaşılma* olarak nitelenir, *gökyüzü mavidir* veya *mutluyum* gibi ifadelerin taşıdığına benzer bir açıklık taşır. Ancak Heidegger’e göre bu açıklık geçerli değildir, zira bu kendiliğinden, ortalama anlaşılabilirlik, tam da, aslında ortada bir anlaşılmanın bulunduğu gösterir: “Fakat tam da bu ortalama anlaşılabilirlik, o tabirin aslında anlaşılma-zlığını tanıtlamaktadır. Bu, varolanlarla birer varolan olarak kurduğumuz her ilişki ve oluşta a priori olarak bir muammanın bulunduğu gösterir bize.”²⁵ Böylelikle hep belli bir varlık anlayışı içinde olmak, bu nedenle de onu irdeleme gereği görmemek, varlığın anlamını soruşturmaktan alıkoymaktadır.

Heidegger, varlık sorusunun yanıtının yoksunluğu, dahası böyle bir sorunun kendisinin ortaya koyulamamış olmasından, böylelikle varlığın anlamının ve varlığın anlamına ilişkin sorunun *karanlıklar içinde* kalmasından hareketle, buradan sonra, varlığın anlamına ilişkin sorunun formülasyonunu belirlemeye çalışacaktır.

Heidegger, varlığa ilişkin soruyu formüle etmek ister; amacı sorunun *şeffaf* kılınmasıdır. Heidegger’e göre her soru sorma bir arama olduğundan, aranan, soruya öncesel olarak rehberlik etmelidir ve aynı zamanda soruda önceden hazır bulunmalıdır. Dolayısıyla da varlığın anlamına ilişkin soru, daha önce bizde hazır olarak bulunan bir varlık anlayışından doğmaktadır. “Varlık nedir?” diye sorulurken dahi belirli bir varlık anlayışından hareket edilmiştir ve bu, Heidegger’e göre, varlığın anlamına ilişkin soruda çıkış noktası olur: “*İşte bu ortalama ve müphem [belirsiz] varlık anlayışı bir olgudur*”²⁶ Buna karşın Heidegger, sözkonusu ortalama ve belirsiz varlık anlayışının, varlığın asıl anlamını ortaya çıkarmak bir yana, onu tamamen gizleyebileceğini de ifade eder, ancak aynı zamanda varlık tamamen meçhul de değildir ona göre. İte burada Heidegger, varlığa ilişkin bir belirlenimde bulunur, o bizzat bir varolan olmayıp bir varolan olarak incelenemese de, ele alınıp işlenecek soruda sorulan görevi görecek olan, varlık, “bir varolanı varolan olarak belirleyendir, varolanın (nasıl irdelenirse irdelensin) zaten hep bir şeye yönelik

24 Heidegger, VZ, s. 3.

25 Heidegger, VZ, s. 3.

26 Heidegger, VZ, s. 4-5.

olarak anlaşıldığı şeydir.”²⁷ Buradan hareketle, Heidegger’e göre, bir varolanı varolan olarak belirleyen bir varolanla açıklanması olanaklı değildir. Dolayısıyla bu, yeni bir terminoloji gerektirir.

Her ne kadar varlık bir varolan olarak görülemeyip farklı bir terminolojiye gereksinim duyulsa da, varlığa erişim, kendi dolayımı ile erişilebileceği bir varolana ihtiyaç duymaktadır; çünkü, Heidegger’e göre, kendimiz dahil bir şekilde ilişki kurduğumuz her şey varolandır. Böylelikle varlık, “öylelik ve neden-nasıllıkta, gerçeklikte, elönünde-bulunuşa [Alm. *Vorhandenheit*, İng. *Present-at-hand*], kalıcılıkta, geçerlilikte, *Dasein*’da, ‘vardır’da yatmaktadır.”²⁸. Heidegger için, varlığa ilişkin soru sormak ve varlığı bu soru aracılığı ile tüm şeffaflığı içinde açmak, varlığa bakış yolunun açığa çıkartılmasını, varlığı açımlayacak varolanın ve bu varolana erişimi sağlayacak tarzın doğru şekilde seçilmesini gerektirecektir. Üstelik bu unsurlar da aynı zamanda bir varolanın, soru soran bir varolanın bizzat varlık halleridir. Bu varolan herhangi bir varolan olmayıp, soru soran bizlerizdir. Varlık sorusunun çalışılması ise, soru soran olarak bir varolanın varlığının kendi içinde açımlanması, şeffaf kılınması demektir. İşte böyle bir varolan için Heidegger “Başka varlık imkanlarının yanı sıra soru sorma varlık imkanına da sahip olup, hep bizzat bizler olan bu varolana, terminolojik olarak *Dasein* diyoruz.”²⁹ ifadesini kullanacaktır. Böylelikle, Heidegger için varlığı kavramak ancak, *Dasein*’ın aynı zamanda varlık sorusu sorabiliyor olması dolayımıyla varlığın kendini açığa çıkarmasına zemin sağlaması nedeniyle, *Dasein*’ın incelenmesiyle mümkün olabilecektir.

1.1.1. Varlık Sorusunun Ontolojik Önceliği

Burada Heidegger, varlık sorusu araştırmasının önemini, bilimler açısından gerekliliği ekseninde ele alır. Cevap aradığı soru şudur: “Bu soru, sadece en genel tümellikler üzerine desteksiz bir spekülasyon işinden mi ibarettir (ve hatta desteksiz

27 Heidegger, VZ, s. 5.

28 Heidegger, VZ, s. 6.

29 Heidegger, VZ, s. 7.

spekülasyonun *ta kendisi* midir), *yoksa aynı zamanda bütün soruların en ilkesel ve somut olanı mıdır?*”³⁰

Heidegger’e göre “Varlık hep bir varolanın varlığıdır. Varolanların meydana getirdiği tümlük, onu oluşturan çeşitli alanlara göre ayrılabilir ve belirli inceleme alanlarını gün yüzüne çıkarma ve sınırlandırma sahasına dönüştürebilir.”³¹ Dolayısıyla çeşitli bilimsel araştırma alanlarını meydana getiren de budur. Bu bilimsel alanlar, kendilerinden oluştukları varolanların bir yorumunu da içerirler çünkü bu alanların daha farklı değil de bu şekilde meydana gelmeleri, sınırlarının bu şekilde çizilmeleri, varolanların başka türlü değil de bu şekilde bir araya gelmelerine, o alanın temel kavramlarının başlangıçta bu şekilde kurulmasına bağlıdır. Bununla birlikte, Heidegger’e göre gerçek ilerleme, araştırma sonuçlarının toplanmasından çok, ilgili bilimin bu temel kavramlarının sarsılması ile “mümkün olabilmektedir.”³²

Bu sorularla birlikte, Heidegger’e göre, bilim alanlarının temel dayanak krizine girdiği de görülebilmektedir. Bilimsel alanlarda ortaya çıkan bu krizin başlıca sebebi, bilim alanlarını belirleyen temel kavramların ne olduklarına ilişkin bir belirsizliğin ortaya çıkmasıdır. Heidegger de bu noktada, varlığın anlamına ilişkin sorunun, böyle bir muammanın çözümü için temel olduğunu savunur: “Dolayısıyla varlık sorusu [...] özellikle de ontik bilimlerin öncesinde yatan ve onların temellerini atan ontolojilerin imkan koşullarını amaçlar. *İstediği kadar zengin ve girift bir kategoriler sistemine sahip olsun, bütün ontolojiler, evvela varlığın anlamını yeterli ölçüde aydınlatmadıkça ve bu aydınlatma işini temel görev olarak kavramadıkça esasen kör ve öz amacından sapmış kalırlar.*”³³

1.1.2. Varlık Sorusunun Ontik Önceliği

Heidegger’e göre -bir yapıp etme olarak- bilimler, sadece doğru önermelerden kurulmuş, temellendirme amacı güden bir bağlantılar dizgesi değil, aynı zamanda insani bir tutumdurlar. Bu nedenle de, varlığın anlamı sorusuna ilişkin

30 Heidegger, VZ, s. 9.

31 Heidegger, VZ, s. 9.

32 Heidegger, VZ, s. 9.

33 Heidegger, VZ, s. 11.

olarak ayrıksı bir varolan olan Dasein'in "varlık minvaline [(*varlık tarzı*, veya *varlık-türü*) Alm. *Seinsart*, İng. *Kind of being*] sahiptirler."³⁴ Heidegger, burada, ilk olarak Dasein'in ayrıksılığı üzerinde duracaktır.

Heidegger'e göre Dasein'in bir varolan olarak bu ayrıksılığı, "onun bir varolan olarak kendi varlığını icra ederken bizatihi kendi varlığını *mesele* etmesinden kaynaklanır."³⁵ Bu nedenle de Dasein, kendi varlığını icra ederken aynı zamanda da kendini anlamaktadır. Dasein'in kendini anlaması, varlığı ile ilinti kurması anlamına gelmektedir ve o, bu ilinti dolayımı ile, kendini anlayarak, aynı zamanda varlığı erişim olanağı bulmaktadır. Dasein, öyle ki, Heidegger'in deyişi ile "varlığın kendisi, Dasein'a kendi varlığı içinde ve kendi varlığı sayesinde açılır. Bir başka deyişle, *bizatihi varlık anlayışına sahip olmak, Dasein'ın bir varlık belirlenimidir*. Dasein'in ontik [... ayrıksılığı], onun ontolojik olmasında yatar."³⁶ Buradan hareketle Heidegger *varoluş*'u "Dasein'in şu veya bu şekilde davranış gösterebildiği ve bir şekilde her daim belirli bir davranış içinde bulunduğu varlığı"³⁷ olarak tanımlar. Varoluş imkanları, tarzları, Dasein'in kendisi tarafından karara bağlanırken; varoluşa, Heidegger'in deyişi ile "rehberlik eden ve özümüze yönelik olan anlayışa, *varoluşadair* anlayış"³⁸ denmektedir. Varoluş analizi, ontolojik değil, ontiktir. Varoluşu meydana getiren öğelerin "oluşturduğu [... bağ] bütününe *eksistensiyalite*"³⁹ denmektedir Heidegger'in deyişiyle. O halde, Dasein'in eksistensiyal analitiğinin olanağını belirleyen Dasein'in ontik konstitüsü olacaktır. Dasein'i belirleyen ise varoluşudur; bu nedenle de ontolojik bir analitik, aynı zamanda eksistensiyal bir önceleyici bakış gerektirir. Böyle bir eksistansiyel Heidegger'e göre "varoluş içindeki bir varolanın varlık konstitüsü olarak"⁴⁰ anlaşılacak durumundadır. Ancak, bununla birlikte, "işbu varlık konstitüsü fikrinin ardında, zaten bizatihi varlık fikri yatmaktadır. Dolayısıyla Dasein'in analitiğini icra edebilme imkanının,

34 Heidegger, VZ, s. 11.

35 Heidegger, VZ, s. 12.

36 Heidegger, VZ, s. 12.

37 Heidegger, VZ, s. 12.

38 Heidegger, VZ, s. 12.

39 Heidegger, VZ, s. 12.

40 Heidegger, VZ, s. 13.

esasen varlığın anlamına ilişkin sorunun önceleyici şekilde çalışılmasına bağlı olduğu bir kez daha görülmektedir”⁴¹

Bilimler, insan yapıp etmeleri olduğu için, Dasein’ın varlık tarzlarından biridir. Bilim gibi etkinlik alanları söz konusu olduğunda, Dasein, diğer varolanlarla uyum gösterebilmektedir. Bunu mümkün kılan ise, Heidegger’in deyişi ile “Dasein’ın özüne ait olan bir şey vardır: Belirli bir dünya içinde varolmak.”⁴² Dolayısıyla, Heidegger’e göre, Dasein gibi olmayan varolanları inceleyen “ontolojiler de aslında, bizatihi Dasein’ın ontik yapısı üzerine temellenmekte ve bu [... nedene] dayanmaktadırlar [... ve] dolayısıyla diğer bütün ontolojilerin ondan [... hareketle çıkacağı] *fundamental ontoloji*, Dasein’ın eksistensiye analiğinde aranmalıdır.”⁴³

Böylece Dasein’ın anlaşılması, aynı zamanda Dasein gibi olmayan varolanları anlamak açısından birincil öneme sahiptir, zorunludur. Heidegger bunu “Dasein’a, eşit derecede asli olarak (yani varoluş anlayışının bileşeni olarak), Dasein gibi olmayan varolanların da varlığını anlamak ait bulunmaktadır.”⁴⁴ diyerek ifade eder; ona göre, Dasein bütün ontolojiler için ön koşuldur. Ayrıca “Dasein’ın ontolojik analitiği, fundamental ontolojinin ta kendisidir; [...] Dasein, varlığı bakımından önceleyici olarak esasen *soruşturulacak* olan varolan işlevini görmektedir [...] Dasein, sadece birincil olarak soruşturulacak varolan olmakla kalmaz, ayrıca zaten kendi varlığı dolayısıyla bahse konu soruda *sorulanla* hep bir ilişki içinde olan olur.”⁴⁵

1.1.3. Varlık Sorusunun Çalışılmasının İki Aşaması

Heidegger, ilk olarak, *soruşturulan* işlevini görecektir olan varolanın belirlenmesinden sonra, ikinci adımda, bu varolana nasıl erişilebileceğini ele alır. Dasein’a erişimi mümkün kılacak ve Dasein’ı, “anlayarak yorumlama”⁴⁶da odağa

41 Heidegger, VZ, s. 13.

42 Heidegger, VZ, s. 13.

43 Heidegger, VZ, s. 13.

44 Heidegger, VZ, s. 14.

45 Heidegger, VZ, s. 15.

46 Heidegger, VZ, s. 15.

taşıyacak olan bu erişim yolunun ne olduğunu bulmaya gelmiştir sıra. Ancak Heidegger temkinlidir, çünkü burada *verili olarak bulunamı* her zaman doğru rehber olarak almak mümkün olmayabilir: “Ontik açıdan bakıldığında Dasein bize yakın, hatta en yakındır [...] Ama yine de (ya da tam da bu nedenle) Dasein, bize ontolojik açıdan en uzak olandır.”⁴⁷ Heidegger bunu bir adım daha ileri götürür: “İsteddiği kadar ‘kendiliğinden anlaşılır’ olsun, varlık ve gerçekliğe dair hiçbir fikir Dasein’a kurgulamacı-dogmatik biçimde asla yakıştırılmamalı; böyle bir fikirden doğan hiçbir ‘kategori’, ontolojik açıdan tetkik edilmeden Dasein’a dayatılmamalıdır. Aksine söz konusu varolana erişim ve onu yorumlama tarzı öyle seçilmelidir ki, böylelikle bahse konu varolan hem kendinde, hem de kendiliğinden olarak kendini gösterebilsin.”⁴⁸ Heidegger’e göre böyle bir yapı, *hergünkülüğü* içinde kendini gösterebilecektir. Bu hergünkülük olgusal Dasein’ın bütün varlık tarzlarında “varlığı belirleyen yapılar olarak değişmeden kalan özsel yapılar ortaya çıkarılmalıdır.”⁴⁹ Bakış, ancak, Dasein’ın temel konstitüsyonu olan hergünkülüğe yöneldiğinde Dasein’ın varlığı yüzünü gösterebilecektir.

Heidegger’e göre bizzat var olarak varlığı anlayan, varlık tarzı da varlığı anlaması olan Dasein’ın “varlık gibisinden bir şeyi belirtik olmadan anlayıp yorumlaması, zaman iledir.”⁵⁰ Aynı zamanda, Heidegger, zaman olgusunu, tüm ontolojilerin temeli olarak görür ve bu temelin açıklığa kavuşturulması ise zorunludur: “*bütün ontolojilerin merkezi sorunsalının, doğru biçimde görülen ve doğru biçimde açığa kavuşturulan zaman fenomenine dayandığı ve bunun nasıl böyle olduğu* gösterilmek zorundadır.”⁵¹ Varlığı görünür kılmanın yolu da zamandan geçmektedir; varlığın çeşitli hal ve türevleri zaman ile kavranacaksa “o zaman bizatihi varlığın kendisi görünür kılınmış olacaktır – yani sadece ‘zaman içinde’ varolan olarak varolanlar ya da varolanların ‘zamansal’ niteliği değil bizatihi zamanın kendisi”⁵² olarak. Heidegger “varlığın asli anlam belirlenimine ve onun zamandan doğan karakter ve halleri”⁵³ni belirtmek üzere, *zamansal* ifadesi yerine

47 Heidegger, VZ, s. 16.

48 Heidegger, VZ, s. 17.

49 Heidegger, VZ, s. 17.

50 Heidegger, VZ, s. 18.

51 Heidegger, VZ, s. 19.

52 Heidegger, VZ, s. 19.

53 Heidegger, VZ, s. 19.

varlığın temporal belirlenimi ifadesini kullanacaktır. Heidegger'e göre varlığın yorumuna ilişkin *fundamental ontolojik ödev*, *varlığın temporalitesinin* çalışmasını zorunlu kılacak, dahası varlığın anlamına ilişkin somut bir yanıt, "temporalite sorunsalının açıkça ortaya konması"⁵⁴ ile verilebilecektir.

Heidegger'e göre, Dasein, varlığının anlamını zamansallıkta bulmaktadır; ancak bu, Dasein'in *zaman içinde* bulunup bulunmamasından ve bu bulunmanın nasıl olduğundan çok, "bizahiti Dasein'in bir zamansal varlık tarzı olan tarihselliğinin de olanak koşulu"⁵⁵ olması anlamındandır. Böyle bir tarihsellik, *dünya-tarihsel yaşanmışlıklar* olarak düşünülmemelidir; Heidegger'e göre böyle bir tarihsellik, "Dasein'in varlık konstitüsyonu olarak 'yaşanılmışlık'⁵⁶tır ve ancak böyle bir yaşanılmışlık üzerinde *dünya-tarihi* gibi bir tarihsellik anlayışı olanaklı olabilir. Dasein'in tarihselliği, onun yaşanılmışlığı kendisi için esas belirleyici olandır, öyle ki Heidegger "Dasein hep kendi geçmişi olarak vardır."⁵⁷ diyecektir. Ancak böyle bir tarihsellik, Dasein'in, geçmişini elinin altında hazır bir şekilde bulması veya onu kendisinden ayrı bir şeymişçesine taşıması ya da geçmişteki yaşantının şimdiye etkilerde bulunması anlamında değildir; o, Heidegger'in ifadesi ile, "*kendi* varlığının bir [... tarzı] olarak geçmişte 'var'dır. Kabaca ifade edecek olursak, Dasein'in varlığı, kendi [... geleceğinden] hareketle 'yaşanılmaktadır'."⁵⁸ Heidegger'e göre Dasein, kendini geleneksel varlık anlayışlarından hareketle yorumlamaktadır ve varlığın imkanları bu anlayış çerçevesinde kendini açmaktadır; dolayısıyla bu geleneksel anlayıştan hareketle kendini, içerisinden olageldiği bir *muhit* içinde büyütmiştir. İşte -Dasein'i takip etmeyen, aksine Dasein'in önünden giden- bu muhit, Dasein'in kendi geçmişidir ve bu geçmiş her zaman Dasein'in "kendi 'neslin'nin geçmişi"⁵⁹dir. Heidegger'e göre. Bu nedenle de Heidegger için tarihbilim -veya kendi deyişi ile *tarihbilimsellik*- mümkün olabilmektedir. Ancak bunun için tarihselliği açığa çıkmış Dasein'in soru sorması gerekir; aksi taktirde, "tarihsellik Dasein'dan gizli kalmışsa

54 Heidegger, VZ, s. 19.

55 Heidegger, VZ, s. 20.

56 Heidegger, VZ, s. 20.

57 Heidegger, VZ, s. 20.

58 Heidegger, VZ, s. 20.

59 Heidegger, VZ, s. 21.

ve gizli kalmaya devam ediyorsa, Dasein'ın tarihselimsel soru sorma ve tarihi keşfetme olanağı kalmamaktadır.”⁶⁰

Heidegger'e göre, “varlığın anlamına ilişkin soru [...] tarihselimsel olmak zorundadır.”⁶¹ Ona göre, Dasein'ın soru sorma eğilimi içinde olması, onun tarihselliği tarafından karakterize edilmiştir. Dolayısıyla da Dasein, öncelikle, bir anlamda kendisine bu soru sorma imkanını veren tarihselliği sahiplenmek durumundadır. Heidegger'e göre Dasein'ın, içerisinde bulunduğu dünyadan kendisine yansıyanla kendisini yorumlaması yeterli değildir; aynı zamanda Dasein “açık ya da örtük olarak sahiplendiği geleneğe de düşkündür.”⁶² Böyle bir gelenek, Heidegger'e göre, Dasein'dan; kendine öncülük etme, soru sorma ve tercihte bulunma görevini devralarak bunları üstlenir.

Ancak Heidegger, Dasein'ın taşıdığı geleneğin, aynı zamanda onun olası erişim yollarını tıkadığı görüşündedir. Metnin başında ortaya attığı *varlığın anlamının unutulması* olgusunun, *varlık sorusunun öneminin kalmamasının* nedenlerinden biri de, böyle bir geleneğin, Dasein tarafından benimsenmesidir. Heidegger'e göre böyle bir gelenek sadece alışkanlıkla nakledilen bir gelenektir ve “Dasein'ın tarihselliğini kendi kökünden koparır. Böylece Dasein, sadece en uzak ve yabancı kültürlerin felsefelerindeki olanaklı tür, akım, bakış açısı çeşitliliğini ilgiye layık bulmaya ve bunlar içinde hareket etmeye başlar [...] geçmişe [...] olumlu] dönüş yapabilmemize imkan tanıyan en [...] temel] koşulları artık anlayamaz hale geliverir.”⁶³

Heidegger'e göre, varlık sorusunun tarih bakımından şeffaf hale getirilmesi, böyle bir geleneğin yumuşatılmasını ve böyle bir geleneğin meydana getirdiği örtünün kaldırılmasını gerektirir. Heidegger bunu, varlığa ilişkin ilk ve ondan sonraki yönlendirici belirlemelerin anlaşılması bakımından bir ödev varsayar: “İşte biz asıl ödevimizi [...] Antik Çağ] ontolojisinin geleneksel envanterinin *varlık sorusunun rehberliğinde bozumu* olarak anlıyoruz.”⁶⁴ Heidegger böyle bir bozumu, felsefe tarihinin kritik aşamaları için gerçekleştirecektir.

60 Heidegger, VZ, s. 21.

61 Heidegger, VZ, s. 21.

62 Heidegger, VZ, s. 22.

63 Heidegger, VZ, s. 22.

64 Heidegger, VZ, s. 23.

Heidegger'e göre varlığın ontoloji tarihi içinde yorumu yapılırken, bu bozum için, pozitif eğilimini gerekçe göstererek, bakılması gereken onun zaman olgusu ile tematik olarak ilişkisinin kurulup kurulmadığıdır. Heidegger için zorunlu olarak "temporalite sorunsalının ilkesel düzeyde açığa çıkarılıp çıkarılmadığı sorulmalıdır önce."⁶⁵ Heidegger ilk olarak Immanuel Kant'ı (1724-1804) ele alır. Ona göre, temporalite boyutunda mesafe almış, "(daha doğrusu, bizatihi fenomenlerin kendilerince buna zorlanan) ilk ve tek kişi Kant olmuştur."⁶⁶ Ancak Kant, temporalite sorununu, varlık sorununu boşlamış olması ve Dasein'in tematik bir ontolojisinin bulunmayışı nedeniyle, idrak edememiştir. Bunun yerine Kant, "öze ilişkin bütün ilerici fikirleri bakımından Descartes'ın pozisyonunu dogmatik biçimde devralmakla yetinmiştir. Dolayısıyla, Heidegger'e göre, Kant'ın zaman çözümlemesi (zaman fenomenini özneye geri taşıdığı halde), geleneksel alelade zaman anlayışını [... referans] almayı sürdürmektedir."⁶⁷

Heidegger'e göre Kant da Descartes'ın ontolojik pozisyonunu devralır; böylelikle Kant da "Dasein'in ontolojisini sunamamaktadır."⁶⁸ Heidegger, bunun nedenini, Descartes'ın düşüncesinde bulunan bir eğilim olarak görür; felsefeye yeni ve sağlam bir temel bulma arayışındaki Descartes, bunu *cogito sum*'da [*ben düşünüyorum, varım*] bulur. Ancak Heidegger'e göre, böyle bir temellendirme çabasında "belirlemeksizin bıraktığı, *res cogitans*'ın [*düşünen/düşünen şey*] varlık [... tarzı], daha doğrusu *sum*'un [*var/var olmak*] varlık anlamı"⁶⁹ olmuştur. Böylece Descartes, Heidegger'e göre, varlık sorusunu ihmal etmiştir ve *cogito*'dan şüphe edilemezliği mutlak olarak düşünüp, "söz konusu varolanın varlık anlamına ilişkin soruyu sormaktan bağışık olduğunu da düşünmüştür."⁷⁰

Heidegger'e göre, sadece *res cogitans sive mens sive animus* [*düşünen/düşünen şey veya akıl veya ruh/can*] belirsiz kalmamıştır. Öyle ki Descartes, "*Meditasyonlar* [1641] başlıklı yapıtında fundamental etütlerini *fundamentum inconcussum* [*temel değişmez/sabit*] olarak tayin ettiği varolan üzerine

65 Heidegger, VZ, s. 24.

66 Heidegger, VZ, s. 24.

67 Heidegger, VZ, s. 24-25.

68 Heidegger, VZ, s. 25.

69 Heidegger, VZ, s. 25.

70 Heidegger, VZ, s. 25.

[Orta Çağ] Ontolojisini tatbik etmek [uygulamak] suretiyle yürütmüştür.”⁷¹ Heidegger’e göre, burada *res cogitans* ontolojik anlamda *ens* (*var olan*) diye belirlenmiştir; bununla birlikte Orta Çağ ontolojisinde *ens*’in varlık anlamı, *ens creatum* (*yaratılmış olan*) olarak sabitlenmiştir. Bunun yarattığı anlam ayrımı şurada görülebilir: *Ens infinitum* (sonsuz olan) Tanrı, *ens increatum* (yaratılmamış olan)’dır. Oysa *viucuda gelme* anlamındaki *yaratılmışlık*, Heidegger göre, Antik Çağ’ın “varlık kavramının özsel bir yapı momentidir zaten”⁷². Böylelikle, Heidegger’e göre, felsefe için bir temel bulma isteği, bir Orta Çağ ön yargısının tekrar yeşermesinden başka bir şey değildir; böylelikle de, sonradan bu felsefe üzerine kurulacak olan felsefeler, “‘zihin’in tematik ontolojik analizini varlık sorusunun rehberliğinde yürütme ve buna koşut olarak da devralınan [... Antik Çağ] ontolojisiyle eleştirel bir hesaplaşmaya girişme işini ihmal etmişlerdir.”⁷³

Heidegger’e göre, Descartes’ın, Orta Çağ’ın Skolastik düşüncesinden kopamayıp onun terminolojisiyle felsefe yapmasının, Descartes sonrası felsefeye olan etkisini anlayanın yolu Antik Çağ’daki ontolojisinin anlamının ve sınırının çizilmesi ile olanaklıdır. Böylelikle, Heidegger’e göre, bozum işlemi “temporalite sorunsalının ışığı altında [... Antik Çağ] ontolojisinin zemininin ne olduğunun yorumlanması gereği ile karşı karşıya gelecektir.”⁷⁴ Heidegger’e göre, Antik Çağ’da, varolanın varlığına ilişkin yorumları, en geniş anlamıyla bir *dünya* veya *doğayı* yön almaktadır, bununla birlikte varlık anlayışı *zamandan* hareketle kazanılmaktadır. Öyle ki bunun göstergesi, “varlığın anlamının *parousia* ya da *ousia* olarak belirlenmiş olmasıdır. Ontolojik-temporal bakımdan bu ifade ‘mevcut bulunmak’ demektir.”⁷⁵ Buna göre varolanlar varlıkları bakımından *mevcut bulunma* olarak ele alınıp, “bu da belirli bir zaman hali dikkate alındığında, [... şimdi] olarak anlaşılmaktadır.”⁷⁶

Heidegger’e göre her ontolojide olduğu gibi, Yunan ontolojisinin sorunsallaştırılmasında kılavuz, Dasein’dir. Dasein’in hem geleneksel hem de felsefi

71 Heidegger, VZ, s. 25.

72 Heidegger, VZ, s. 25.

73 Heidegger, VZ, s. 25.

74 Heidegger, VZ, s. 26.

75 Heidegger, VZ, s. 26.

76 Heidegger, VZ, s. 26.

olarak, *varlığı konuşma tarafından belirlenen canlı* olarak belirlenmiştir, öyle ki Heidegger’e göre “söz yönelterek ya da üzerinde konuşarak karşı karşıya geldiğimiz varolanların varlık yapılarının kazanılmasının rehberi, *legein*’dir. Zaten bu yüzden Platon tarafından geliştirilen [... Antik Çağ] ontolojisi ‘diyalektik’ hale dönüştürülmüştür.”⁷⁷ Heidegger’e göre, sonrasında diyalektik gereksiz hale gelmiş, Aristoteles “onu daha radikal bir zemin üzerine oturtarak ortadan kaldırmıştır.”⁷⁸ Heidegger’e göre, *legein* ya da *noein* bizzat kendileri, bir şeyin kendi içinde düşünülmesi anlamındadır ve aynı zamanda “bir şeyin saf biçimde ‘[...] şimdiye] getirilmesi’ şeklinde temporal yapıya sahiptir.”⁷⁹ Kendi içinde kendisini gösteren, böylelikle de asıl varolan olarak nitelenen varolan, kendine ilişkin yorumu böyle bir *şimdide-bulunma* açısından kazanmaktadır; buna göre varolan, Heidegger’e göre, “mevcut bulunma (*ousia*) olarak kavranmaktadır.”⁸⁰

Heidegger’e göre, Antik Çağ ontolojisini anlamak, Aristoteles’in *Fizik*’te söz konusu ettiği *zaman* kavramını ele almayı gerektirir. Heidegger’e göre *Fizik*’in bu parçası, zaman kavramına ilişkin “bize kadar ulaşabilmiş ilk ayrıntılı yorumdur ve o, ondan sonraki bütün zaman tasavvurlarını ötsel olarak”⁸¹ belirlemiştir. Öyle ki, Aristoteles’in yapıtı incelendiğinde, Kant’ın zaman tasarımı “Aristoteles’in açığa çıkarttığı yapılar içinde hareket etmekte”⁸² olduğu görülecektir. Böylelikle şu söylenebilir: Kant’ın ontolojik yönelimi ile Antik Çağ’daki Yunanlılar’ın ontolojik yönelimi aynıdır.

Böylelikle Heidegger için, varlık sorusunun yanıtı, ancak bu geleneğin bozulması ile verilebilir; söz konusu sorunun “neden kaçınılmaz olduğunun eksiksiz kanıtı sağlanacak ve o soruyu ‘tekerrür’ ettirme tabirinin ne anlama geldiği tanıtılacaktır.”⁸³

77 Heidegger, VZ, s. 26.

78 Heidegger, VZ, s. 26.

79 Heidegger, VZ, s. 26.

80 Heidegger, VZ, s. 26.

81 Heidegger, VZ, s. 27.

82 Heidegger, VZ, s. 27.

83 Heidegger, VZ, s. 27.

1.2.VARLIK VE ZAMAN'DA *FENOMENOLOJİ* KAVRAMI

Heidegger, varlığın anlamının unutulduğu iddiasında bulunmuştur. Varlığın anlamının ortaya çıkarılmasının, ontik-ontolojik bir varolan olan Dasein'in irdelenmesi ile mümkün olduğunu ifade eden Heidegger, bu incelemenin yönteminin fenomenoloji olduğunu ifade eder. Bu kısımda da, Heidegger'in *fenomenoloji* kavramı ele alınacaktır.

1.2.1. Varlık ve Zaman'ın Yöntemi: Fenomenoloji

Heidegger'e göre, daha önceki belirlemelere dayanarak, incelemenin tematik nesnesinin -burada varolanların varlığı veya varlığın anlamı- belirlenmesiyle, yönteminin peşinen ortaya konmuş olur. Buradaki amaç, varolanların varlığının anlatılması ve bizzat varlığın açığa kavuşturulmasıdır. Bu doğrultuda yapılacak çalışmada, Heidegger'e göre, “tarihsel menkulata [kuşaktan kuşağa aktarma/nakletme] dayalı ontoloji ve benzerlerinden medet uman ontoloji yöntemlerine daima şüpheyile yaklaşılmalıdır.”⁸⁴ Dahası ontoloji teriminin kullanılması, önceden belirlenmiş bir disiplinin icrası anlamında değildir. Bu bağlamda Heidegger'e göre, ontoloji gibi belirli bir disiplin ortaya çıkacaksa, bu ancak “belirli soruların konusal zorunlulukları ile ‘eşyanın kendisi’nden doğan ele alma [...tarzlarından] hareketle”⁸⁵ olanaklı olabilir.

Heidegger, varlığın anlamına ilişkin böyle bir soruyu ele alma şeklinin *fenomenolojik* olduğunu ifade eder. Böyle bir yol ne bir bakış açısı ne de bir doğrultudur. Ona göre “‘fenomenoloji’ ifadesi, birincil olarak bir yöntemsel kavramdır [... ve] felsefi araştırmaya konu olan nesnelerin içeriksel neliklerini değil, araştırmanın *nasılını* ifade etmektedir.”⁸⁶ Heidegger için böyle bir yöntemsel kavram, araştırma alanının ne denli içine işleyebiliyorsa, ilkesel icra şeklini ne kadar kapsayıcı biçimde belirleyebiliyorsa, eşyanın kendisine o denli yönelebilmektedir. Heidegger'e göre böyle bir terimin, diskurtif olarak ifade ettiği şudur: “Her türlü

84 Heidegger, VZ, s. 28.

85 Heidegger, VZ, s. 28.

86 Heidegger, VZ, s. 28.

desteksiz kurgulamalara, tesadüfi bulgulara, güya tanıtlanmış kavramların devralınmasına, nesiller boyunca birer ‘sorunsal’ zannedilen sözde sorulara karşı: ‘Eşyanın kendisine!’”⁸⁷ Ancak Heidegger, söz konusu *besbesliliğin*, zaten hali hazırda bilimsel bilginin ilkesi olduğuna yönelik olası itirazların önüne geçmek için, bu *besbelliğin*, neyi ifade ettiğinin açıklanmasının gerekli olduğunu ifade eder. Bu doğrultuda atılacak ilk adım, şimdilik, fenomenolojinin *önkavramının* açıklığa kavuşturulmasıdır. Bu açıklığa kavuşturma, fenomenoloji kavramını oluşturan iki bileşenin, *fenomen* ve *logos* terimlerinin, Yunanca’da dayandıkları, sırasıyla, *phainomenon* ile *logos* terimlerinin ne anlama geldiğinin ortaya çıkarılması ile mümkün olabilecektir: “İşbu terimin iki bileşeni olan ‘fenomen’ ile ‘logos’tan neyin kastedildiğini nitelendirmek ve bu iki tabirin *birleştirilmesiyle* oluşan ifadenin anlamını sabitlemektir.”⁸⁸

1.2.1.1. Fenomen Kavramı

Burada Heidegger, Yunanca kökenine dayanarak fenomen kavramını *kendini-kendinde gösteren, apaçık olan* olarak saptar. Buradan hareketle Heidegger göre “*phainomena* (‘fenomenler’), gün ışığında bulunan ya da ışığa çıkarılabilenlerin tümlüğü anlamına gelmektedir ki, Yunanlılar bunu genellikle basitçe *ta onta*(varolan) ile özdeşleştirmişlerdir.”⁸⁹ Bununla birlikte Yunanca’daki *phainomenon* tabiri, Heidegger’e göre, kendini, *kendi gibi olmayan bir şekilde*, başka bir şey gibi gösterme anlamını da taşımaktadır. Böyle bir tür “kendini göstermelere”⁹⁰ *yanılsama* (Alm. *Schein*, İng. *Illusion*) denmektedir. Bu durumda iki farklı “fenomen” kavramı ortaya çıkmış görünmektedir. Dolayısıyla, Heidegger, kendi amacı doğrultusunda, bu iki farklı anlamın, nasıl bir yapısal bağlantı içinde bulunduğunu görmenin gerekli olduğunu ifade eder. Öncelikle ona göre, “bir şey, sahip olduğu anlamı dolayısıyla kendini gösterme meyline sahipse (yani bir fenomen ise), kendini *olmadığı* gibi gösterebilme, ‘başka bir şey olarak görünme’ *imkanına* da sahip olabilmektedir.”⁹¹

87 Heidegger, VZ, s. 28.

88 Heidegger, VZ, s. 29.

89 Heidegger, VZ, s. 29.

90 Heidegger, VZ, s. 29.

91 Heidegger, VZ, s. 29.

Buradan hareketle, Heidegger'e göre, *phainomenon* sözcüğünün *görünüşt* anlamında kullanıldığında, sözcüğün asli anlamı (*apaçık olan* anlamındaki fenomen kavramı) sözcüğün içinde bulunmaktadır ve "ikinci anlamı bunun üzerine temellenmektedir."⁹² Heidegger, burada, fenomen tabirini terminolojik olarak *phainomenon* tabirinden ayırır; *phainomenon* terimini olumlu ve asli anlamında kullandığını ifade ederken, *yanılsama* anlamını, fenomeni "olumsuzlayan modifikasyonu"⁹³ olarak ele aldığını belirtir. Ayrıca bu iki kavramı, *görünüm* veya *salt görünüm* denilenlerle ilişkisinin olmadığını altına çizer. Buna göre görünüm, Heidegger'in örneğiyle, "hastalıkların görünümleri"nde kullanıldığı tarzdadır. Burada görünüm, söz konusu durumda semptomlar, vücudumuzda kendini gösteren olgulardır ve bunlar, "kendilerini bu veya şu şekilde göstererek, kendini kendiliğinden *göstermeyene*"⁹⁴ işaret ederler. Burada, kendini gösterenler, kendini göstermeyenlerle paraleldirler; onların elönünde-buluşlarına eşlik ederler. Bu örnekte hastalık (kendini göstermeyen), semptom (kendini gösteren) dolayısıyla kendini "beyan etmektedir."⁹⁵ Heidegger'e göre, görünüm kendini göstermemektedir; ancak bu *göstermeyişt*, *yanılsama* ile karıştırılmamalıdır.

Ancak Heidegger, *görünüm* ile, ifade edilen iki farklı anlam belirler. Bunlardan ilki, kendini göstermeme olarak kendini beyan etme; ikincisi, beyan edenin kendisi -ki bu, kendini gösterirken, kendini göstermeyene işaret eder. *Görünümün* bu iki anlamından sonra Heidegger, bir üçüncüsünü daha verir; bu da bizzat görünümün kendisidir. Bununla birlikte *görünümün* kafa karıştırıcı bir diğer anlamı da, beyan edenin kendisini, aynı zamanda *işaret eden* anlamda almasıdır. Bu durumda *beyan* ve aynı zamanda *işaret eden*, "*hasıl olma* [*ortaya çıkmak, türemek*] veya hasıl olunmuş gibisinden bir şeyler demek olur ki, bu da hasıl edenin gerçek varlığını (yani "salt görünüm" anlamındaki görünümü) oluşturmaz."⁹⁶ Dolayısıyla Heidegger, böyle bir durumda, kendisi ayan olmayıp beyan edenin, beyan ettiğı şeyi "karanlıkta kapalı"⁹⁷ tuttuğunu ifade eder. Böyle bir görünümün *yanılsama*

92 Heidegger, VZ, s. 30.

93 Heidegger, VZ, s. 30.

94 Heidegger, VZ, s. 30.

95 Heidegger, VZ, s. 30.

96 Heidegger, VZ, s. 31.

97 Heidegger, VZ, s. 31.

olmadığını belirten Heidegger, Kant'ın, görünüm terimini bu ikili bağlantı içinde kullandığını ifade eder; görünüm, Kant'ta "empirik görünüm nesneleri"⁹⁸ olmuşlardır.

Heidegger bütün bu belirlemelerden sonra fenomen ve görünüm hakkında şu sonuca varır: "Fenomen (yani kendini-kendinde gösteren), bir şeyin [... ayrık] bir rast gelme [... tarzı] demektir. Öte yandan *görünüm* ise, varolanın kendisinde bulunan ve var olan bir imleme"⁹⁹ bağıdır. Beyan eden, kendini kendinde gösterdiği taktirde "fenomen" olarak nitelenebilmektedir; görünüm ve yanılsama ise, çeşitli tarzlarda da olsa "aslında fenomen üzerinde temellenmektedir."¹⁰⁰ Heidegger, bu belirleme yoluyla, fenomen kavramını daha iyi temellendirmek, görünüm ve yanılsama kavramlarıyla olan sınırlarını daha iyi çizmek adına, odağına *kendini-kendinde-göstereni* alacağını ifade eder.

Bu yolda ilk olarak ortaya konması gereken ayrım, "kendini gösterenin bizati bir varolan mı, yoksa bir varolanın varlık karakteri mi olduğu"¹⁰¹dur. Heidegger'e göre bunun ayrımı yapılmadığı taktirde varılacak olan, *formal* fenomen olacaktır -ki Kant'ın fenomeni, empirik görü yolu ile erişilebilir olan bir varolandır. Ancak fenomenin böyle ele alınışı, onu alelade bir kullanıma götürür. Böyle bir kullanım dahilinde olan kavram ise, Heidegger'e göre, "fenomenin fenomenolojik kavramı"¹⁰² değildir. Heidegger'e göre Kant'ta, alelade anlamıyla fenomen olan görünümlere daima öncesel ve refakat edici biçimde, *zaman* ve *mekan* görünümüne eşlik etmektedir. Böylelikle Kant, "mekanın belirli bir nizamın a priori zarfı olduğunu söylediğinde, inceleme konusunu temellendiren transendental bir iddiada bulunmuş olmaktadır."¹⁰³

Heidegger, fenomenoloji kavramının esasen fenomenolojik olarak anlaşılmasının, işte tam da bu formel fenomen kavramının iç yüzünü anlamakla mümkün olduğunu vurgular. Ancak fenomenoloji ön kavramı tespit edilmeden önce, fenomenolojinin nasıl fenomenler *bilimi* olduğunun anlaşılması için *logos* kavramı incelenmelidir.

98 Heidegger, VZ, s. 31.

99 Heidegger, VZ, s. 32.

100 Heidegger, VZ, s. 32.

101 Heidegger, VZ, s. 32.

102 Heidegger, VZ, s. 32.

103 Heidegger, VZ, s. 32.

1.2.1.2. Logos Kavramı

Logos pek çok anlama gelmektedir. Logosun bu pek çok anlamı, logosun temel anlamını örtmektedir. Heidegger'e göre logos hep; akıl, yargı, kavram, tanım, sebep, ilinti olarak “‘çevrilmekte’, yani daima yorumlanmaktadır.”¹⁰⁴ Heidegger'e göre, logosun temel anlamının belirlenebilmesi için, sözün ne demek olduğu belirlenmelidir.

Heidegger, logos'un anlamına ilişkin şu belirlemede bulunur: “daha [...çok] *deloun* gibisinden bir anlama sahiptir: yani sözle ‘sözü edilenin’ açığa çıkarılması.”¹⁰⁵ Heidegger'e göre Aristoteles, söylevin bu işlevine “*apophainesthai*”¹⁰⁶ demektedir. Bu, Heidegger'e göre, sözün ne hakkında olduğunu görünür kılmaktır. Böyle bir görünür kılış, Heidegger'in deyişi ile “hakkında konuşulan şeyin içinden elde edilmektedir. Böylece nutka [söz] dayalı muhaberede [iletişim] dile getirilen, dile getirilişi içinde açığa çıkarılmakta ve başkasının erişimine açılmaktadır.”¹⁰⁷ Heidegger'e göre logos, sesli biçimde beyan edilmek demek olan konuşma karakterine sahiptir. Böylelikle o, “sayesinde bir şeylerin görünür hale geldiği sesli beyan”¹⁰⁸ anlamına gelmektedir.

Heidegger'e göre *logos* doğruluk-yanlışlık, kurgusal bir hakikat anlamında *uzlaşma* kavramına mecbur değildir. Ona göre *alethei* kavramı çerçevesinde birincil olabilecek eğilim, “hakkında sözü edileni *saklanmışlığından* “kurtarmak ve onu bir mahfuz [saklanmış] olmayan (*alethes*) olarak görünür kılmak, yani *keşfetmek*.”¹⁰⁹ Buradan hareketle, Heidegger'e göre, “hakiki-olmamak da *örtmek* anlamındaki yanılmak demektir: Bir şeyi, görünür kılma [... yolu] içinde başka bir şeyin önüne koymak ve böylece onu, *olmadığı* bir şeymiş *gibi* göstermek.”¹¹⁰

Ancak, Heidegger'e göre hakikat, bu logosa ait değildir. Çünkü, Heidegger'e göre “Yunanlılar'daki anlamıyla ‘hakiki olan’, bahsi geçen *logos*'tan daha asli olarak *aisthesis*'tir, yani bir şeyin salt duyuşsal [gözlemlenidir;] en saf ve asli anlamda

104 Heidegger, VZ, s. 33.

105 Heidegger, VZ, s. 33.

106 Heidegger, VZ, s. 33.

107 Heidegger, VZ, s. 33.

108 Heidegger, VZ, s. 34.

109 Heidegger, VZ, s. 34.

110 Heidegger, VZ, s. 34.

‘hakiki olan’ (yani asla örtücü olamayan ve her zaman keşfedici olan) ise salt *noein*’dir: bizatihi varolanın en yalın varlık belirlenimlerinin sadece temaşa ile gözlemlenişi. Söz konusu *noein* asla örtemez, asla hakiki-olmayan olamaz, olsa olsa bir *gözlemleme* (*agnoein*) olarak kalabilir.”¹¹¹ Örtme imkanına ise, Heidegger’e göre açıklanışı “bakımından hep başka bir şeye dayanan, bu nedenle de bir şeyi başka bir şey *olarak* görünür kılanlar”¹¹² sahip olurlar.

Heidegger, logosun temel anlamını açıkladıktan sonra, diğer anlamlarını da bu temel anlam çerçevesinde ifade eder. Buna göre logosun en temel işlevi görünür kılmak olduğundan, o, aynı zamanda *akıl* anlamına da gelmektedir. Ayrıca, sadece *legein* anlamında değil, aynı zamanda görünür kılmanın bizzat kendisi anlamına gelen *legomenon* anlamına da gelmektedir. Heidegger’e göre bu da *hypokeimenon*’dan başka bir şey demek değildir; böylelikle logos, bu bağlamda, aynı zamanda, her türlü söz yöneltme ve üzerinde konuşmanın mevcut olan zemini anlamına gelmektedir. Son olarak, logos, Heidegger’e göre, bir ilişkilendirilmişlik içinde görünür kılma anlamına da gelen ilişki, bağıntı anlamı da kazanmaktadır.

1.2.1.3. Fenomenoloji Yönteminin *Logos* ve *Fenomen* Kavramıyla Temellendirilmesi

Heidegger, Fenomen kavramı ile Logos kavramı arasında bir bağ kurmaktadır, ona göre “ortaya konulanları somut olarak gözümüzde canlandırdığımızda, bu terimlerle ifade edilmeye çalışılan şeyler arasında içsel bir irtibatın bulunduğu göze çarpacaktır.”¹¹³ Öyle ki Heidegger, fenomenoloji ifadesini, Yunanca olarak formüle ettiğinde “kendini gösterenin (kendini kendisi gibi gösterenin) bizatihi kendinden hareketle görünür kılınması” sonucuna ulaşmaktadır; bu ise Heidegger’e göre “‘Eşyanın kendisine!’ düsturundan başka bir şey demek değildir.”¹¹⁴

111 Heidegger, VZ, s. 34.

112 Heidegger, VZ, s. 35.

113 Heidegger, VZ, s. 35.

114 Heidegger, VZ, s. 35.

Bu yaklaşım, bilimlerin yaklaşımlarından farklıdır. Buna göre diğer bilimlerin nesnelerini adlandırmakta ve onların konusal içeriklerini nitilemekten; fenomenolojide “*nelerin* ele alınması gerektiği ve bunların *nasıl* teşhir edilip ele alınacağı hakkında [... bilgi] vermektedir sadece.”¹¹⁵ Heidegger, fenomenolojiye ilişkin bilimi şu şekilde ifade eder: “Nesnelerini *öyle* bir şekilde kavramak ki, haklarında müzakereye açık olan her şey, doğrudan gösterim ve doğrudan kanıtların gösterilmesi suretiyle ele alınmak zorunda olsun.”¹¹⁶ Heidegger’e göre fenomen kavramının anlamı “varolanın kendini kendinde gösteren her türlü [... açıklamasına] fenomen dememize imkan tanımaktadır.”¹¹⁷ Heidegger için bu tanımlardan yola çıkılarak yapılacak olan, fenomen kavramını formalizasyondan kurtarıp onu fenomenolojikleştirmektir. Heidegger’e göre ilk olarak yanıtlanması gereken soru, fenomenolojinin gösterime açacağı şeyin ne olduğudur. Bunun, kendini göstermeyen olduğu açıktır, ancak, örtülmüş olan, Heidegger deyişi ile “şu veya bu var olan değil [...] varolanın varlığıdır.”¹¹⁸

Bu bağlamda fenomenolojinin, ontolojinin teması olacak olana ilişkin iki işlevi vardır. Fenomenoloji, bu temanın hem erişim yolu hem de teşhir edici belirlenim tarzıdır. Heidegger’e göre “ontoloji sadece ve sadece fenomenoloji olarak mümkündür [...] fenomenolojideki fenomenlerin ‘ardında’, özsel anlamda başka hiçbir şey bulunmaz [...] ‘fenomenin karşıt kavramı örtülülüktür.’”¹¹⁹

Heidegger’e göre fenomenoloji üzerine yapılan bu belirlemelerden, *fenomenal* ve *fenomenolojik* terimlerinin anlamlarına ilişkin bir çerçeve çizmek mümkün olabilir. Buna göre fenomenal, fenomene özgü bir karşılaşma tarzı içinde verili olan ve bu şekilde belirtik hale getirilebilen şeylerdir. Fenomenolojik olandan ise, gösterme ve açığa çıkarma yoluna ait olan şeyler ile “bu tür araştırmaların dayandığı terminoloji anlaşılmaktadır.”¹²⁰

İnceleme konusu bakımından ise Fenomenoloji, Heidegger’e göre, varolanların varlığının bilimidir, ontolojidir. Bu bağlamda böyle bir fundamental

115 Heidegger, VZ, s. 36.

116 Heidegger, VZ, s. 36.

117 Heidegger, VZ, s. 36.

118 Heidegger, VZ, s. 36.

119 Heidegger, VZ, s. 37.

120 Heidegger, VZ, s. 38.

ontolojinin teması, Heidegger'e göre, ontik-ontolojik ayrıksılığı bakımından Dasein olacaktır. Heidegger'e göre "Dasein'in fenomenolojisi"¹²¹ hermeneutiktir. Bu nedenle de burada yapılacak olan, yorumlama işi ile alakalıdır.

Heidegger'e göre, Dasein'in kendisinin yorumlanması ile açılacak olan varlığın, "transcendens'in ta kendisidir."¹²² Çünkü, Heidegger'e göre herhangi bir cins olmamasına rağmen her türlü varolanı ilgilendiren varlık, her türlü varolansal belirlenimin ötesindedir. Ve ontoloji ile fenomenoloji, Heidegger'e göre, felsefenin herhangi iki farklı disiplini değildir. Ona göre bu iki terim "bizatihi felsefenin kendisini inceleme konusu ve ele alma [... tarzı] bakımından nitelendirmektedir. Dolayısıyla felsefe, Dasein'in [... hermeneutiğinin] başlangıç noktası alan evrensel fenomenolojik ontolojidir."¹²³

Heidegger'e göre böyle bir çaba, bir "imkan"¹²⁴ olarak ortaya çıkmaktadır. Ona göre felsefe herhangi bir doğrultudan çok, olanaktır. Öyle ki, fenomenolojiyi anlamanın yegane yolu, onu "bir mümkünlük olarak yakalayıp kavramaktır."¹²⁵

Sonuç olarak bu bölümde, Heidegger'in varlığın anlamını sorgulaması ile, varlığa ilişkin üç ön yargı tespit edilmiş. Bu ön yargılardan bağımsız olarak varlığa erişimin olanaklı olması için, fenomenoloji ön görülmüştür. Bir sonraki bölüm olan Hermeneutik Fenomenoloji'de, Heidegger'in, Dasein'in hermeneutik fenomenolojisi için gerekli temelleri serimleyişi ele alınacaktır.

121 Heidegger, VZ, s. 38.

122 Heidegger, VZ, s. 39.

123 Heidegger, VZ, s. 39.

124 Heidegger, VZ, s. 40.

125 Heidegger, VZ, s. 40.

İKİNCİ BÖLÜM

HERMENEUTİK FENOMENOLOJİ

Hermeneutik fenomenoloji olarak adlandırılan bu bölümde fundamental ontoloji yapmanın yolu olarak fenomenoloji yapılacak olan ayıksı varolan Dasein'ın, hermeneutik fenomenolojisini yapmaya olanak vermek üzere, temel yapıları ortaya çıkarılacaktır. Bu bağlamda ilk olarak tarihsel gelişimiyle birlikte kısaca *hermeneutik* kavramı ele alınacak, sonrasında ise, Heidegger'in ortaya koyduğu insan anlayışı olan Dasein, yapısının temel öğelerinden biri olan *dünyasallığı* üzerinde durulacaktır. Modern düşüncenin insan ve insandan ayrı başka bir varolan olarak *mekan* düşüncesinden farklı olarak, Heidegger, insanı, onun dünyası ile birlikte düşünür.

2.1. DÜNYASALLIK KAVRAMI VE AYRIKSI VAROLAN DASEİN

2.1.1. *Hermeneutik Kavramı*

Genel olarak hermeneutik, bildirme, haber verme, çevirme yapma, açılma sanatı olarak ele alınabilir. Sözcüğün kökeni Yunan mitolojisinde tanrıların habercisi olan Hermes'ten gelir. Hermes, ölümlülere insanlara haber getirmektedir. Ancak bu mesaj, tanrıların söylediğinin düz bir şekilde aktarılmasından ibaret değildir. O daha çok tanrıların buyruklarının birer açıklamasıdır. Hermes, tanrıların mesajını ölümlülere, onların anlayabilecekleri şekilde çevirir. Bu bağlamda hermeneutik de, aktarımdan çok, *anlaşılacak şekilde çevirmek* demektir. O, mesajın yorumlanması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla hermeneutik, "daima bir başka 'dünya'ya ait bir anlam bağlamını o an içinde yaşanan dünyaya aktarma/çevirme etkinliği olmuştur."¹²⁶ Hermeneutiği daha iyi anlamak için onun tarihine kısaca bakmak yerinde olabilir. Bu bağlamda Wilhelm Dilthey'in (1833 – 1911) *Hermeneutiğin Doğuşu* (1900) metni bize rehberlik edebilir.

¹²⁶ Hans-Georg Gadamer, "Hermeneutik", **Hermeneutik Üzerine Yazılar**, der/çev. Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2003, s. 13.

Dilthey'a göre ustalıkla şekilde açıklama sanatı, öğretim ihtiyacı nedeniyle Grekler'de doğmuştur; bu tür sanat, özellikle Homeros ve diğer şairlerin şiirlerinin yorumlanmasına dayanıyordu. Dilthey, ikinci adımın İskenderiye Filolojisi içinde atıldığını söylemektedir. Bu girişimle Grekler'in "yazınsal mirası kitaplıklarda toplandı, metin eleştirileri yapıldı ve eleştirel göstergeler hakkında geliştirilmiş ustalıkla bir sisteme dayanarak gerçekleştirilen metinlere yönelik eleştirel çalışmayla elde edilen sonuçlar kayıt altına alındı. Sahte metinler ayıklandı, mevcut tüm metinlerin konularına göre katalogu çıkarıldı."¹²⁷ Dilthey'a göre bir diğer adım Bergama Filoloji Okulu'ndan gelmişler, onlar açıklama sanatına alegorik yorumlama yöntemini sokmuştur. Dilthey'a göre alegori Yeni Ahit ve Eski Ahit'in yorumlanmasında da kullanılmış, bu metinlerin çok anlamlı olabileceği düşünülmüştür. Bu ise, yorum farklarına yol açmıştır. Dilthey'a göre bu farklar, açıklama sanatı için, bilimsel sayılabilecek ilk girişimlerin doğmasına neden olmuştur; açıklama için ilk kez kurallar ortaya atılmıştır.

Dilthey'a göre, hermeneutiğin gelişiminde, Rönesans sonrası İncil açıklamaları önemli bir yer tutmaktadır. Öyle ki Dilthey, "hermeneutiğin nihai inşasını İncil'in açıklanması çabalarına borçluyuz"¹²⁸ der. Hermeneutiğin nihai inşası açısından en derin metin, Dilthey'a göre, Flacius Illyricus (1520-1575)'un *clavis* [anahtarlar] adlı eseridir (1567). Dilthey'a göre kitapta "o ana kadar bulunmuş olan açıklama kuralları öncelikle bir öğreti alanında birbirlerine bağlanmışlar ve bu birbirine bağlanış muhakkak ki genelgeçer bir anlamaya ancak bu kurallara dayanan ustalıkla bir yöntem aracılığıyla ulaşılabileceği *postulatı* sayesinde olmuştur."¹²⁹ Bununla birlikte, Dilthey'ın saptamasına göre, tüm bu kurallar bir bağlam içinde çalıştırılmaktadır: Bu "yaşayan Hristiyan dinselliği içinde verili olan kutsal metinler bağlamı"¹³⁰dır. Böylelikle eserdeki tek bir yer, tüm eserin niyet ve kompozisyonuna bağlı kalarak yorumlaması gerektiği anlamına gelecektir. Öyle ki "her metin ancak kendisinin anlaşılmasını mümkün kılan kurallara göre yazılır. Metin tıpkı bir

127 Wilhelm Dilthey, "Hermeneutiğin Doğuşu", **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, der/çev. Doğan Özlem, Notos Kitap, İstanbul, 2012, s. 98.

128 Dilthey, s. 102.

129 Dilthey, s. 102.

130 Dilthey, s. 103.

mantıksal otomat gibidir. Bu otomat, üslup, tasvir ve anlam sanatlarıyla bezenmiştir.”¹³¹ Dilthey’a göre bu “formel darlığı Baumgarten’in hermeneutiğinde aşılmıştır.”¹³² Dilthey’a göre bu süreç sonunda hermeneutik, dil kullanımı ile yorumlama ve tarihsel koşulların yorumlanması ile iki farklı alana ayrılmıştır. Dilthey burada bir noksanlığı vurgular, ona göre tüm bu yaklaşımlar felsefi bir yetenekten yoksundur: “Etkili bir hermeneutik ancak filolojik açımılamayı halis felsefi bir yetenekle birleştirmiş olan bir kafada oluşabilirdi.”¹³³ Dilthey, etkili bir hermeneutiğin oluşmasını sağlayacak birleşimin Friedrich Schleiermacher’de (1768-1834) ortaya çıktığını ifade eder.

Dilthey’a göre Schleiermacher, açımılama sanatındaki birikimi, Alman transandantal felsefesi ile birleştirdi ve böylelikle hermeneutik nihai olarak temellendirilmiş oluyordu: “Bilinçte verili olanın arkasında, birlikli çalışan, fakat kendisi şekil almamış ve bilinçsiz bir yaratma potansiyeli vardı. Bu potansiyel, içimizde, dünyanın tüm formunu açığa çıkartıyordu. Bu iki yönün birbirine bağlanmasından tam da Schleiermacher’in özgün açımılama sanatı ve bir bilimsel hermeneutiğin nihai temellendirilişi çıktı.”¹³⁴ Schleiermacher öncesi hermeneutik bir genelgeçer açımılama sanatına ulaşmak amacıyla tekil kuralların bir araya getirilmesiyle inşa edilmiş bir kurallar binasıydı.”¹³⁵ Ancak Schleiermacher, “bu kuralların arkasına, anlamamanın analizine, anlamayla amaçlanan bilginin kendisine yöneldi; ve o genelgeçer açımılamanın, onun yardımcı araçlarının, sınır ve kurallarının imkanını, anlamamanın özüne ilişkin bu bilgiden türetti.”¹³⁶ Dilthey’a göre Schleiermacher, yeniden kurmaya psikolojik bir süreçle yaklaştı; Schleiermacher, Dilthey’a göre, “bir yazılı eserin meydana çıktığı yaratma sürecini kendinde hissetmeyi, sezmeyi ve kavramayı”¹³⁷ metnin yaratıcısının niyet ve düşüncelerinden hareket ederek anlama için koşul saydı. Böyle bir psiko-tarihsel kavrayış, Platon’dan yapılan bir çeviride yol gösterici oldu. Bu çeviride amaç, Platon eserlerinin sanatsal formunu, Platon’un karakteri ile okumaktı: “Felsefe burada hatta yaşamdır; o,

131 Dilthey, s. 104.

132 Dilthey, s. 105.

133 Dilthey, s. 106.

134 Dilthey, s. 107.

135 Dilthey, s. 107.

136 Dilthey, s. 107.

137 Dilthey, s. 107.

konuşmayla gelişir, onun yazı yoluyla anlatımı sadece, anımsanması için başvurulmuş bir sabitleştirme değildir. Felsefe diyalog olmak zorundadır ve muhakkak ki o, canlı düşünsel bağıntıların özdeş yeniden üretimini gerektiren bir sanatsal forma ihtiyaç duyar. Bu Platoncu düşüncenin sıkı birliğine göre, her diyalog öncekini izler, sonrakini hazırlar ve felsefenin çeşitli kısımlarının ipliklerini örür.”¹³⁸ Dilthey’a göre Schleiermacher için Platon’u anlamak “ancak sanatsal yoldan oluşturulmuş olan bu bağlamın kavranılmasıyla mümkün olabilir.”¹³⁹ Böylelikle açıklama genel bilimi ve öğretisi ortaya çıkmıştı: Dilthey bunu “Böyle bir filolojik virtüözlük ve dâhiyane bir felsefi güç, ilk kez Schleiermacher’in düşüncesinde birbirine bağlandılar. Ve muhakkak ki bu felsefi güç tam da hermeneutik problemlerin genel formülasyonu ve çözümü bakımından uygun araçları sunmuş olan transandantal felsefeye dayanarak formasyon kazanmıştı.”¹⁴⁰ diye ifade etmiştir. Dilthey da hermeneutik ilkelerini, Schleiermacher bu hermeneutiğinden çıkaracaktır.

Dilthey önce anlama üzerine durur, ona göre “anlama süreci yaşamın tümüne yayılan ve konuşma ve yazının her türü karşısında ânında işlemeye başlayan bir süreçtir. Bu demektir ki, açıklamaya kurallar koymanın temelinde anlama analizi yatar.”¹⁴¹ Dilthey’a göre ancak anlama ve üretim ilişkisi çerçevesinde “Açıklamanın araç ve sınırlarını belirleyen kuralların birbirlerine bir bütün oluşturacak şekilde”¹⁴² bağlanması mümkün olabilir. Dilthey’a göre genelgeçer anlamamanın doğası çıkarılması burada olanaklıdır; çünkü açıklayıcının tekliği ile metnin yazarı tekliği, ortak bir temelde bulunmaktadır. Her iki tekillik arasındaki fark için Dilthey “Tüm bireysel farklar, en nihayetinde, kişilerin nitelik yönünden farklılıkları dolayısıyla ortaya çıkmış değildir; tersine, bu farklar yalnızca, onların ruhsal süreçlerinin derece farklılığı nedeniyledir. Fakat açıklamacı kendi tüm yaşam deneyimini bir tarihsel ortam içine yansıtıp yerleştirmek suretiyle ve buradan hareketle, hemen anında, ruhsal süreçlerden birini vurgulayabilir ve kuvvetlendirebilir, diğerlerini geride bırakabilir ve böylece yabancı bir yaşamı kendi

138 Dilthey, s. 109.

139 Dilthey, s. 109.

140 Dilthey, s. 110.

141 Dilthey, s. 110.

142 Dilthey, s. 110.

içinde yeniden kurabilir.”¹⁴³ der. Burada Dilthey bir güçlüğü ortaya koyar, ona göre “tekilin tam olarak anlaşılması eserin bütününe anlaşılmasını gerektirir.”¹⁴⁴ Bu bir güçlük yaratacaktır, çünkü tek bir eser o eseri yaratanın gelişimi ve düşünce tarzıyla ilişkilendirildikçe, güçlük kendini tekrar edecektir. Dilthey’a göre bunun ilişkin bir çözümü Schleiermacher getirir: “O, işe, eserin hangi yazılı eser türüne girdiğini şöyle kuşbakışı bakarak saptamakla başlar. Bu sınıflandırma yüzeysel ve hızlı bir okuma içinde karşılaştırma yoluyla yapılır. O tüm bağlamı el yordamıyla dokunarak kavrar. Güçlüklere ışık tutar. Kompozisyona bakarak ve güvenilebilir tüm yerler üzerinde düşünüp taşınarak, esere yön veren niyet üzerinde durur. Özgül yorumlama ancak bunlardan sonra başlar.”¹⁴⁵ Dilthey bu noktanın tüm açılımlar için sınır olduğunu ifade eder, ona göre hiçbir anlama mutlak değildir ve her anlama eksik kalacaktır; tekil ne anlatılabilir, ne de dile getirilebilir. Bununla birlikte Dilthey, hermeneutiğin son amacını da ortaya koyar: “Hermeneutik yöntemin son amacı, yazarı, onun kendisini anladığından daha iyi anlamaktır. Bu ilke, bilinçsiz yaratım üzerine bir öğretinin zorunlu ilkesidir.”¹⁴⁶

Heidegger’in hermeneutiğinin konusu ise Dasein olacaktır. Heidegger, fundamental ontoloji yapmak adına ele aldığı ayrıksı varolan olan Dasein’in fenomenolojisini, hermeneutik olarak yapacaktır. Böylece fenomenolojik olarak ele alınan varolan olan Dasein’in hermeneutiği, üçüncü bölümde söz konusu edilecek, ancak öncesinde, Dasein’in hermeneutik fenomenolojisinin kapsamı ikinci bölümde belirlenecektir.

2.1.2. Dasein Analizinin Konusu

Heidegger, “*dünya görüşleriyle bulanıklaştırmadan [...] ifşa etmek iste*”¹⁴⁷diği, kendisini anlaması dolayısıyla varlığa ilişkilenen, kendini anlayarak

143 Dilthey, s. 111.

144 Dilthey, s. 111.

145 Dilthey, s. 112.

146 Dilthey, s. 113.

147 Dermot Moran, “Erken Dönem Heidegger”, *Kutadgubilig Felsefe - Bilim Araştırmaları Dergisi*, çev. Cansu Tapan, Sayı:30 (Heidegger Özel Sayısı), 2016, s. 288.

varlığı mesele eden ayrıksı varolan olan, Dasein'ın karakterizasyonuna ilişkin iki belirlenimde bulunur.

İlk olarak, Heidegger'e göre söz konusu varolan olan Dasein'ın *özü* [Alm. *Wessen*, İng. *Essence*] onun "bir-şey-için-olmasında"¹⁴⁸ yatmaktadır; Dasein'ın neliği (essentia) [Alm. *Was-sein*, İng. *Being-what-it-is*], kendi varlığından (existentia) [Alm. *Sein*, İng. *Being*] hareketle kavranabilir. Heidegger burada bir ayrıma gider, ona göre Dasein için kullanılan *varoluş* [Alm. *Existenz* İng. *Existence*] ifadesi, geleneksel *existentia* kavramının anlamını taşımaz, geleneksel kavram *elönünde-bulunma* gibisinden bir anlama sahiptir ve böyle bir kullanım Dasein'a özsel olarak uygun değildir. Buradan hareketle Heidegger, *existentia* ismi için *elönünde-bulunuş*'u kullanacağını, "bir varlık belirlenimi olarak *varoluşu* ise sadece Dasein'a"¹⁴⁹ özel olarak kullanacağını ifade eder.

Heidegger'e göre "Dasein'ın özü, kendi varoluşunda yatar."¹⁵⁰ Bu şu anlama gelir: Onun neliği, herhangi bir elönünde-bulunanın neliğinden farklı olarak, onun hep var olma imkanlarıdır; Dasein'ın karakteri varlıktır. Dolayısıyla Dasein ismi, böyle bir varolanın neliği, herhangi bir var olanın neliğinden farklı olarak, varlığını ifade eder.

İkinci olarak Dasein'ın, kendi varlığında "*mesele ettiği* varlık hep benimkidir."¹⁵¹ Heidegger'e göre Dasein, elönünde-bulunan bir varolan cinsinin durumu veya örneği olarak kavranamaz. Diğer varolanlar kendinlerine ilişkin bir kayıtlılık içinde değilken, Dasein, kendi ile ilişkiliği hep taşır; Heidegger'in ifadesiyle Dasein "hep şu ya da bu surette benim olarak vardır."¹⁵² Kendi varlığını kendi içinde kendine mesele eden bir varolan olarak Dasein, Heidegger'e göre, "hep kendi imkanı olarak vardır. O, bu imkana sadece bir elönünde-bulunan özelliği olarak 'sahip' değildir."¹⁵³ Heidegger'e göre, Dasein'ın bu iki karakteristiği (birinci olarak, "existentia'nın essentia'dan öncegelimi"¹⁵⁴ ve ikinci olarak hep-benimcilik), onun fenomenal anlamda ne denli kendine özgü olduğunu göstermektedir. Bu nedenle

148 Heidegger, VZ, s. 44.

149 Heidegger, VZ, s. 44.

150 Heidegger, VZ, s. 44.

151 Heidegger, VZ, s. 44.

152 Heidegger, VZ, s. 45.

153 Heidegger, VZ, s. 45.

154 Heidegger, VZ, s. 45.

Dasein'ın doğru bir şekilde tanıtılması, söz konusu varolanın ontolojik analizinin en esaslı bölümlerinden birini oluşturmaktadır.

Dasein'ın varoluş yapısının formal anlamı, onun kendi varlığını “şu veya bu şekilde anlar”¹⁵⁵ olmasıdır. Bu nedenle Dasein'ın anlaşılması, Heidegger'e göre, onun kendini anlaması çerçevesinde mümkün olabilir. Heidegger'e göre böyle bir çerçeve “onun varoluşunun eksistensiyalitesinden hareketle geliştirilmelidir. Ancak bu, Dasein'ı [...] bir varoluş idesinden hareketle kurgulamak anlamına gelmez.”¹⁵⁶ Dasein'ı önceden belirleyen bir çerçeve olamaz; Dasein'ın kendini anlamasının olanaklı olduğu zemin, öncesel bir ayırım koymayan bir hergünlüktür. Dasein'ın fenomenal niteliği olan böyle bir hergünlüğe Heidegger, “*vasatilik* [*ortalamalık*, Alm. *Durchschnittlichkeit*, İng. *Averageness*]”¹⁵⁷ diyecektir. Heidegger'e göre, böyle bir vasatilikte, eksistensiyalitenin yapısı a priori olarak yatmaktadır ve “Dasein vasati hergünlük halinde varlıkla ilişkilenerken belirli bir tarzda kendi varlığını kendine mesele ediyordur.”¹⁵⁸

Heidegger, Dasein analizinden ortaya çıkarılan ve Dasein'ın varoluş yapısı perspektifinden hareketle elde edilmiş her şeye, eksistensiyaliteden hareketle belirlendikleri için, “*eksistensiyaller* [(varoluşsallar) Alm. *Existenzialien*, İng. *Existentials*]”¹⁵⁹ adını verir. Heidegger'e göre bunlar, Dasein gibi olmayan varolanların varlık belirlenimlerinden kesin olarak ayrılmalıdır. Bu varlık belirlenimlerine ise, Heidegger, “*kategoriler*”¹⁶⁰ [Alm. *Kategorien*, İng. *Categories*] adını verir. Heidegger'e göre bu ifade, Antik Çağ ontolojisindeki anlamıyla paraleldir. Buna göre varolanlar, ortak bir zemin olarak, dünya içinde karşılaşılan varolanlardır. Böyle varolanların görünür kılınması esnasında, Heidegger'e göre, görünür kılının varolana mevcudiyetini söylemesine *kategoreisthai* denir ve bunun ontolojik olarak bu “bir varolan olarak hep var olduğu şeyi adeta o varolanın yüzüne karşı söylemek, yani herkesin onu kendi varlığı içinde görebilmesini sağlamak”¹⁶¹ demektir. Heidegger'e göre, böyle bir görünme içinde görülenlere ve bu şekilde görünür

155 Heidegger, VZ, s. 45.

156 Heidegger, VZ, s. 46.

157 Heidegger, VZ, s. 46.

158 Heidegger, VZ, s. 46.

159 Heidegger, VZ, s. 47.

160 Heidegger, VZ, s. 47.

161 Heidegger, VZ, s. 47.

kılınanlara *kategoriai* denecektir; bunlar, logos içinde müzakere edilebilir olan “varolanların a priori belirlenimlerini kapsar.”¹⁶²

Heidegger’de eksistensiyaller ve kategoriler varlık karakterinin iki temel imkanı olarak ortaya çıkarlar. Bu iki temel imkana denk gelen varolanlar, birbirlerinden farklı sorgulama tarzını gerekli kılarlar; çünkü, Heidegger’e göre, “varolanlar ya birer *kim* (varoluş) ya da birer *ne*’dir (en geniş anlamda elönde-bulunma).”¹⁶³ Bu iki varlık karakterinin arasındaki bağlantıyı ele almak ise, ancak varlık sorunun ufku aydınlığa çıktıktan sonra mümkün olabilecektir. Ancak öncelikle, Dasein’a ilişkin analizin sağlıklı bir şekilde yapılabilmesi, bununla bağlantılı olarak *insan nedir?* sorusunun felsefi bir biçimde tartışılması, bir a priori olarak insanın, her türlü psikolojik, antropolojik ve biyolojik analizden uzak bir şekilde anlaşılmasını gerektirir.

2.1.3. Eksistensiyal Analiz ve *Dünya* Bağlamında İlk Dasein Yorumu

Heidegger, tarihsel yönü ele alındığında, eksistensiyal analizin amacının, Yeniçağ felsefesinin temeli ile ilişkilendirilebileceğini ifade eder. Ona göre, kendisine Yeniçağ’ın felsefi soruşturmasının temeli *cogito sum*’un kaşifi kabul edilen Descartes, “ego’nun [*ben*] *cogitare*’sini [*düşünmek*] araştırmış -tabi belli sınırlar içinde kalarak. Buna [... karşın] *cogito* [*düşünüyorum*] kadar asli olduğu varsayılan *sum*’u [*varım*] hiç müzakere etmemiştir.”¹⁶⁴ Heidegger’e göre, eksistensiyal analiz, *sum*’un varlığına ilişkin ontolojik soruyu sormaktadır ve ancak *sum* belirlendiğinde *cogitationes*’in [*düşünceler*] varlık tarzı kavranabilecektir.

Heidegger, analizin bu şekilde, tarihselimsel örneklendirmeye dayanarak ortaya konmasının yanıltıcı olabileceğini söyler; öyle ki, analizin ilk ödevi, peşinen verili bir *ben* ve özneyi hareket noktası kabul etmenin “Dasein’ın fenomenal [... içeriğine] temelden isabet ettiremediğini kanıtlamak olacaktır.”¹⁶⁵ Heidegger’e göre, “her ne kadar ‘*ruh cevheri*’ne [*Alm. Seelensubstanz, İng. Soul substance*] ya da

¹⁶² Heidegger, VZ, s. 47.

¹⁶³ Heidegger, VZ, s. 47.

¹⁶⁴ Heidegger, VZ, s. 48.

¹⁶⁵ Heidegger, VZ, s. 48.

bilincin şeyleştirilmesi'ne [Alm. *Verdinglichung des Bewußtseins*, İng. *Reification of consciousness*] karşı savunmaya geçilmiş olsa da, her türlü özne idesi, [eğer ontolojik bir belirlenimle giderilmemişse] *ontolojik* olarak *subjectum*'u [*hypokeimenon*'u] hareket noktası kabul etmeye devam"¹⁶⁶ eder. Özneden, ruhtan, tinden, kişiden, bilinçten vb. Pek çok şeyden ne anlaşılması gerektiğini anlamak, Heidegger'e göre, bizatihi "nesneliğin ontolojik menşeinin tanıtlanma"¹⁶⁷sını gerektirir. Hepsi de belirli bir *biçimlendirilebilir* (Alm. *Ausformbare*, İng. *Can be given form*) fenomen sahalarını ifade etselerde, Heidegger'e göre bunlar, özellikle bir noktada birleşirler: "bu şekilde ifade edilen varolanın varlığına ilişkin soru sorma konusunda daima tuhaf bir kanatkarlıkla el ele"¹⁶⁸dir. Bu adlandırmalara ek olarak *yaşama* (Alm. *Leben*, İng. *Life*) ve *insan* (Alm. *Mensch* İng. *Man*) ifadesi de benzer yapıdadır. Ancak Heidegger'e göre yaşama felsefesi'nin (Alm. *Lebensphilosophie*, İng. *Philosophy of life*) eğilimi doğru anlaşılırsa, açıkça ifade edilmemiş olsa da, burada, Dasein'in varlığını kavrama eğilimi görünür olur.

Heidegger'e göre, Wilhelm Dilthey'in (1833-1911) araştırmaları "'yaşamaya' ilişkin o daimi sorgulama sayesinde hareket kazanmaktadır."¹⁶⁹ Heidegger'e göre Dilthey, *yaşamı*, bütününden gelerek anlamaya çalışmaktadır; o, birtakım psişik element ve atomları yön almadan hareket etmiştir. Buna rağmen, terminolojisinin sınırlılığı nedeniyle Dilthey, kişiliği fenomenolojik olarak ele almasına rağmen, "Dasein'in varlığı sorusunun boyutlarına varamamaktadır."¹⁷⁰ Heidegger'e göre Max Ferdinand Scheler (1874 – 1928) bu bağlamdaki yorumları Edmund Husserl'in (1859 – 1938) yorumlarına yaklaşmaktadır. O, edimlerin kendine özgü varlığından her türlü psişik şeyleri ayırıp kişi olarak var olmayı açıkça vurgulamıştır. Heidegger'e göre Scheler, *kişiyi* hiçbir zaman bir nesne ya da töz olarak düşünmez, o daha çok dolaysız bir biçimde yaşanan deneyim-yaşam birliğidir (Alm. *Einheit des Erlebens*). O, dolaylımsız yaşananın ardındaki düşünsel bir nesne değildir; "kişi nesnesel tözsel bir varlık değildir."¹⁷¹ Heidegger'e göre Scheler için edim, hiçbir zaman bir obje

166 Heidegger, VZ, s. 48.

167 Heidegger, VZ, s. 48.

168 Heidegger, VZ, s. 49.

169 Heidegger, VZ, s. 49.

170 Heidegger, VZ, s. 49.

171 Heidegger, VZ, s. 50.

değildir, edimler bizzat icra edilmeleri sırasında yaşanmaktadırlar. Edimler gayripsişik şeylerdir ve kişi de edimi icra edendir.

Heidegger'e göre, psişik olmayan bir edim icracısı olarak kişinin ontolojik belirlenimi bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Kişi, genel olarak beden, ruh, tin gibi tematik olarak birbirinden ayrılmaya müsait fenomenlerin birlikteliği olarak düşünülmüştür. Bununla birlikte insan varlığı, tüm bu fenomenlerin toplamı olarak verilemez. Bu eğilim, genel olarak Antik Çağ-Hıristiyan antropolojisinin etkisi altındadır. [... Antik Çağ] düşüncesinde insan *logos sahibi canlı* olarak düşünülmüş, ancak burada logos “karanlıkta”¹⁷² kalarak ifadeyi belirsiz kılmıştır. Hıristiyan teolojisi ise, insana, “‘aşkınlık’ idesi [Alm. *Idee der “Transzendenz”*, İng. *Idea of “transcendence”*]¹⁷³ yüklemiş ve onu ontolojik bir soru almaktan çıkarmıştır. Her iki durumda insan anlayışı, bir tür *kendiliğinden anlaşılır* olarak anlaşılmaya mahkum olmuş bu da *insan* kavramının karanlıkta kalmasına neden olmuştur.

Benzer durum, psikoloji ve biyolojide de devam etmektedir; Heidegger'e göre her iki alan da, temellerini Dasein'da bulmaktadır. Yaşam Heidegger için bir varlık tarzıdır ve ona erişim Dasein ile mümkün olabilecektir. Ancak yaşam, Dasein değildir ve yaşamın ontolojisi “olumsuzlayan bir yorum yoluyla icra olunur; o sadece-ve-sadece-yaşama'nın (Alm. *Nur-noch-leben*, İng. *Mere-aliveness*) olabilmesi için ne olması gerektiğini belirler.

Heidegger'e göre bu çıkarsananlar, ontolojik bir temel eksikliğini gözler önüne sermektedir. Bu temel de, empirik malzemelerin toplanıp tümevarımsal yolla çıkarsanamaz. Bu bilimlerin temelinde yatan hayat ve insan kavramlarının açıklığa kavuşturulması, Dasein'ın analizi ile mümkün olabilmektedir.

Heidegger'e göre felsefe Dasein'ın eksistensiye analizi çerçevesinde, felsefeyi uzun süredir meşgul edip giderilemeyen bir noksanlık bulunmaktadır. Bu noksanlık “*doğal dünya*”¹⁷⁴ [Alm. *Natürlichen Weltbegriffes*, İng. *Natural conception of the world*] idesinin geliştirilmesidir. Heidegger'e göre eğer *dünya* “Dasein'ın

172 Heidegger, VZ, s. 51.

173 Heidegger, VZ, s. 51.

174 Heidegger, VZ, s. 54.

temellendireniyse, dünya fenomeninin kavramsal olarak geliştirilmesi için Dasein'in temel yapıların"¹⁷⁵in farkında olmak gerekir.

Heidegger'e göre Dasein, kendi varlığı içinde kendini anlama yoluyla varlığa bağlanan bir varolandır; bu varoluş kavramını açık eder; buna göre, Dasein, varolmaktır. Böylelikle de Dasein, hep bir imkan olarak vardır. Heidegger'e göre bu varoluş imkanları, Dasein'in varlık belirlenimleri, a priori olarak hep "*dünya-içinde-varolma* [Alm. *In-der-Welt-sein*, İng. *Being-in-the-world*]"¹⁷⁶ şeklindedir.

Heidegger'e göre *dünya-içinde-varolma* kendi içinde üç unsuru taşımaktadır. Bu unsurlardan ilki, *Dünya-içinde*'liktir (Alm. *In der Welt*, İng. *In-the-world*). *Dünya*'nın ontolojik yapısının soruşturulması ve bizzat *dünyasallık* (Alm. *Weltlichkeit*, İng. *Worldhood*) idesinin belirlenmesine ilişkindir. İkinci olarak, hep dünya-içinde-varolma suretiyle var olan varolandır. Burada aranan *kim?* Diye soruşturulandır. Üçüncü ve son olarak, bizzat *içinde-var-olmak*tır (Alm. *In-sein*, İng. *Being in*). Bu, Heidegger'e göre, fenomenin hep bütünü görmek anlamına gelir.

Heidegger *içinde-olmak* (Alm. *In-Sein*, İng. *Being-in*) kavramını ele alır. Bu kavram ilk olarak ... '*nın içinde var-olmak* anlamında kullanılır. Bu, belli bir mekanda iki varolanın birbirlerine ilişkin konumlarını ifade eder. Böyle bir kullanım, Heidegger'e göre, Dasein gibi olmayan varolanlara, elönünde-bulunanlara ilişkin bir kullanımdır ve Heidegger bu tür ontolojik karakterleri "*kategoriyal*"¹⁷⁷ (Alm. *Kaegoriale*, İng. *Categorical*) olarak adlandırır.

Heidegger'e göre Dasein'in *içinde-olmak*'lığı, Dasein gibi olmayan varolanlar için kullanılan *içinde-olmak* türünden bir *içinde-olmak*'lık değildir. Bu bağlamda insan bedeninin belli bir mekanda bulunmasına benzer bir anlam çağırıştırılmaz. Heidegger'e göre Dasein'in *içinde-olmak*'lığı "*ben şöyle ve böyle aşına olduğum dünyada, şurada veya burada eğleşirim, burada ikamet ederim*"¹⁷⁸ gibi bir anlamı imler. Dolayısıyla, Heidegger'e göre, *içinde-var-olmak*, *dünya-içinde-varolan Dasein*'in varlığının formal eksistensiyal ifadesidir. Bu anlamda *dünya-içinde-varolma*, "*beraberinde var olmak*"¹⁷⁹la (Alm. *Sein bei*, İng. *Being alongside*)

175 Heidegger, VZ, s. 54.

176 Heidegger, VZ, s. 51.

177 Heidegger, VZ, s. 56.

178 Heidegger, VZ, s. 56.

179 Heidegger, VZ, s. 56.

temellenmiştir. Heidegger'e göre bu beraberinde olma, *yan yana gelmek* anlamı taşımaz. Beraberinde olma karşılaşabilir olmayı gerektirir; Heidegger'e göre "dünya içinde bir varolanın başka bir varolanla temas edebilmesi için onun yaradılışı gereği içinde-var-olma [...varlık tarzına] sahip olması gerekir, bunun için [...] dünya gibisinden bir şey onunla birlikte keşfedilmiş olmalı ve varolan diye bir şey kendi elönünde-bulunmaklığı içinde erişilebilir olmak üzere, buradan hareketle [...] kendini açabilmelidir."¹⁸⁰ Bu bağlamda mekanda birlikte olunan, *fiziksel* anlamda her zaman *en yakın* olan değildir. Söz gelimi Dasein için *burnunun üzerindeki* bir çift gözlük, "çevresel olarak karşıdaki duvarda duran resimden ona daha uzak olur."¹⁸¹ Böylelikle mekanda Dasein ile birlikte bulunanın Dasein'dan uzakta olması gerekir. Heidegger, Dasein'ın kendini bir olgu olarak anladığını ifade eder; böyle bir olgusalılık *faktisite* (Alm. *Faktizität*, İng. *Facticity*) olarak adlandırır. Böyle bir faktisite kavramı ise, Heidegger'e göre, "‘dünya içinde’ bir varolanın, kendi dünyası içinde karşılaştığı varolanların varlıklarıyla kendini kendi ‘kaderi’ içinde bağlanmış bir dünya-içinde-varolma olarak anlayabilmeyi kapsar."¹⁸² Bu, Dasein'ın mekandan yoksun olduğu anlamına gelmekten çok, Heidegger'e göre, onun mekan içinde olması, ancak *dünya-içinde-varolmak* temelinde mümkündür.

Heidegger'e göre Dasein'ın faktisitesi farklı tarzlarda ortaya çıkar; bir şeyle uğraşmak, bir şey üretmek, bir şeyi kullanmak, bir şeyden vazgeçmek, bir şeyi kaybetmek, bilgi almak... Tüm içinde-var-olma halleri, aynı zamanda "*ilgilenme* [(veya *tasalanma*) Alm. *Besorgen*, İng. *Concern*]"¹⁸³dır . Heidegger'e göre bu ifade, dünya-içinde-var-olmanın bir imkanının varlığını isimlendirmektedir. Buradan hareketle Dasein'a, özü gereği dünya-içinde-var-olmak ait olduğu için, onun dünyaya yönelik varlığının özü, bu *ilgilenme*'dir. Heidegger'e göre öteki varolanların Dasein ile yüzyüze gelmesi, bu dünya-içinde-var-olmak'lıkla, varolanların kendilerini göstermesi ile mümkündür.

Dünya-içinde-var-olan olarak Dasein, kendini anlamaktadır. Bu, onun, *içinde bulunduğu dünya'yı* da anlaması anlamına gelmektedir. Heidegger'in dikkat çektiği

180 Heidegger, VZ, s. 57.

181 Yücel Dursun, **Oyunun Ontolojisi**, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014, s. 65.

182 Heidegger, VZ, s. 58.

183 Heidegger, VZ, s. 59.

nokta, bu bilmenin -dünyasından yalıtık bir *özne* düşüncesi bağlamında- “dışsal”¹⁸⁴ (Alm. *Äußerliche*, İng. *Superficial*) olarak anlaşılmasının olası olduğudur. Oysa Heidegger’e göre *dünyayı bilmek*, *süje ile obje arasındaki ilişki* gibi bir şey değildir; *dünyayı bilmek*, insana ilişkin dışsal bir nitelik olarak düşünülemez.

Heidegger’e göre Dasein, her şeyden önce dünyayla-zaten-beraber-var-olmak üzerine temellenmiştir. Dasein’in bu beraberliği, onun bir elönünde-bulunana gözünü dikip bakması şeklinde değildir. Dasein, kendisinin ilgilendiği dünya tarafından *sersemletilmiştir* (Alm. *Benommen*, İng. *Fascinated*). Heidegger’e göre bu, her türlü araçsal yönden ayrı bir ilişkililik halidir. Böylelikle Dasein, kendisinde “keşfedilmiş dünyaya ilişkin yeni bir *varlık durumu* kazanmaktadır. [Buradan hareketle bilmek] Dasein’in dünya-içinde-varolması üzerine temellenmiş bir halidir. Bu sebeple temel konstitüsyon olan dünya-içinde-varolmak *öncesel* bir yorumlanışa gerek duyar.”¹⁸⁵

Heidegger, dünya-içinde-varolmanın ne anlama geldiğini anlamayı, ilk olarak bir yapı etmeni olan *dünyanın* anlaşılmasında bulur. Ona göre *dünya*, zaten anlaşıldığı için araştırmaya gerek görülmemiştir -ki *dünya*’nın ne olduğu sorulduğunda, ilk adım, dünya içinde varolanları saymak olur. Ancak bu, fenomenolojik bir girişim olmayacaktır; çünkü fenomenolojik bir girişim, Heidegger’e göre, formal olarak, “kendisini varlık olarak ve varlık yapısı olarak gösteren”¹⁸⁶ olarak nitelenir. Buna ek olarak, Heidegger göre, *dünya* içinde varolanın ne ontik tasviri ne de varolanların varlığının ontolojik yorumu, bizzatihi *dünya* fenomenine isabet edebilir. *Dünya*’nın fenomenolojik anlamı, *dünyanın dünyasallığıdır* [Alm. *Die Weltlichkeit der Welt*, İng. *The worldhood of the world*]. Heidegger’e göre Dünyasallık, “Dasein olmayan bir varolanın belirlenimi olmayıp bizzat Dasein’in bir karakteridir.”¹⁸⁷

Heidegger, *Dünya* sözcüğünün çok anlamlılığını vurgulayarak, onun dört anlamını ortaya koyar. Bunlardan ilki, onun ontik kullanımıdır. Bu haliyle o, *dünya içinde mevcut olabilen varolanların tamamı* anlamına gelecektir. İkinci kullanımda Dünya, ontolojik bir anlama sahip olacaktır. Bu durumda o, belli bir varolan

184 Heidegger, VZ, s. 62.

185 Heidegger, VZ, s. 62.

186 Heidegger, VZ, s. 65.

187 Heidegger, VZ, s. 66.

çokluğunu kapsayan sahanın ismi olur. Üçüncü olarak dünya, olgusal Dasein'ın kendisi olarak *yaşadığı* (Alm. *Lebt*, İng. *Live*) bir *içindelik* (Alm. *Worin*, İng. *Wherein*) anlaşılır. Buradaki Dünya bir önontolojik anlama sahiptir ve Dasein için çeşitli imkanlar bulunur. Heidegger böyle bir dünyanın, “*çevreleyen-dünyayı*”¹⁸⁸ [en yakın çevre, Alm. *Nächste Umwelt*, İng. *Closest environment*] imlediğini ifade eder. Son olarak dördüncü dünya ise, ontolojik-eksistensiyal bir kavram olarak *dünyasallığı* ifade etmektedir. Ancak Heidegger, *dünya* ile üçüncü maddede ifade edilen anlamını kullanacağını ifade eder. Böyle bir *dünya*, Heidegger’e göre, içinde bir varolanın mevcut olduğu bir *dünya* olarak değil, bizzat Dasein'ın varlık tarzı olarak anlaşılmalıdır.

Heidegger’e göre böyle bir dünya, vasati bir hergünlüğün çizdiği ufuk içerisinde “Dasein'ın kendisine *en yakın* [...varlık tarzı] olarak”¹⁸⁹ anlaşılacaktır. Heidegger’e göre Dasein'ın en yakın dünyası *çevreleyen-dünya*’dır ve dünyasallık idesi ise, vasati dünya-içinde-varolmanın eksistensiyal karakterinden hareket edilerek açıklığa kavuşturulabilecektir.

Heidegger'in burada incelemeye çalıştığı, “en yakınımızda karşılaşılan varolanın varlığının fenomenolojik” sergilenişidir ve bu da “hergünkü dünya-içinde-varolmanın rehberliğinde”¹⁹⁰ yapılacaktır. Bu sergilenişe Heidegger aynı zamanda *dünya içinde ve dünya içindeki varolanla iş görmek* (Alm. *Umgang*, İng. *Dealings*) da demektedir. Heidegger’e göre iş görmek, ilgilenmenin pek çok tarzında dağınık bulunmaktadır ve iş görme ilişkisi bulunmanın en yakın tarzı, bilgisine sahip olma anlamındaki değil; kullanarak, elle çalışarak ilgilenmedir. Bu hergünkü dünya-içindeki ilgilenme sırasında karşılaşılan varolana ise, Heidegger, “*gereç* [Alm. *Zeug*, İng. *Equipment*]”¹⁹¹ adını verir.

Heidegger’e göre, *gereç*, daima *bir-şey-için-şeydir* (Alm. *Etwas um-zu...*, İng. *Something-in-order-to...*). İşe yararlılık, kullanılabilirlik hep başka bir şeye gönderimi bulunanlar, Heidegger’e göre *gereçler* bütünü oluşturur. Böyle bir şey de hep *bir şeyin bir şeyi imlemesi* yatmaktadır. Heidegger’e göre *gereçler*, diğer

188 Heidegger, VZ, s. 66.

189 Heidegger, VZ, s. 66.

190 Heidegger, VZ, s. 69.

191 Heidegger, VZ, s. 71.

elönünde-bulunanlar gibi kavranıyor değildir. Söz gelimi *çekişle vurmak*, çekicinin bilgisine sahip olmak anlamına gelmez; çekişle vurmak, çekici kendimize uydurmak anlamına gelmektedir. Heidegger'e göre böyle bir gereçle kurulacak en asli ilişki, ona bakmak değil, onu kullanmaktır. Çekici kullanarak "onunla o ne ise öyle (yani bir gereç olarak) ve sırsız olarak karşılaşılır."¹⁹² Heidegger, gerecin, "kendisinden ve kendi içinden hareketle kendini açılmadığı [... varlık tarzına] *el-altında-olmaklık* [Alm. *Zuhandenheit*, İng. *Readiness-to-hand*]"¹⁹³ demektir. El-altında-olan, *sadece bakılarak -teorik bakışla-* kavranabilir değildir; o, kullanılarak -pratik bakışla- görülmektedir. Böyle bir bakış, Heidegger tarafından, "bir-şey-için-bakış"¹⁹⁴ [(*sağgörü*) Alm. *Umsicht*, İng. *Circumspection*] olarak adlandırılır.

Heidegger'e göre el-altında-olan teorik olarak kavranmamıştır ve kendisi bir-şey-içinlik içersindedir. Böyle bir el-altında-olan, gerçek bir el-altında-olma için kendini "geri çeker [Alm. *Zurückziehen*, İng. *Withdraw*]"¹⁹⁵, onun özgünlüğü de burada yatmaktadır. Heidegger'e göre hergünkü münasebet içinde olmanın öncelikle alakalı olduğu şey, bizzat gerecin kendisi değildir. Birincil olarak alakalı olunan şey, "el-altında-olan eserdir [Alm. *Werk*, İng. *Work*], vücuda getirilecek olandır. Eser, içinde gereçle karşılaşılacak imleme bütünü bünyesinde taşır."¹⁹⁶

Heidegger'e göre imlenen-im ilişkisi her daim sabit, kesin olarak sınırları çizilmiş değildir; çünkü söz konusu bir-şey-için-olanın imlediği eser, aynı zamanda bir gerece dönüşebilir. Söz gelimi, ayakkabı, onu giymeyi imleyebilir. Aynı zamanda, yine ayakkabı, onun meydana getirildiği malzemeleri de imleyebilmektedir. Dahası, tersine, herhangi bir malzeme, aynı zamanda eseri imleyebilir; ayakkabı için malzeme arayan biri için deri, ayakkabıyı imleyecektir; deri ile karşılaşan böyle bir kimse için ayakkabı el-altında-olan olacaktır, bu durumda deri kendini geri çekecektir.

192 Heidegger, VZ, s. 71.

193 Heidegger, VZ, s. 71.

194 Heidegger, VZ, s. 72.

195 Heidegger, VZ, s. 72.

196 Heidegger, VZ, s. 72.

Tüm bu el-altında-olanlar ile *dünya*, “varolanları biraraya getirmekle”¹⁹⁷ bir *toplam* olarak ortaya konmaktadır. Ancak Heidegger, bunun, dünyayı fenomenolojik olarak anlamının yolu olmadığını düşünür.

Heidegger’e göre, dünya, kendi başına dünya-içindeki bir varolan olmadığı halde, varolanı o kadar belirlemektedir ki, keşfedilen varolanın kendi varlığı içinde kendini göstermesi ve onunla karşılaşılması ancak dünya “oldukça”¹⁹⁸ olabilmektedir. Bu durumda Heidegger şu soruyu sorar: Peki ama, dünya nasıl *olmaktadır*?

Heidegger’e göre, dünya-içinde-varolmanın hergünlüğüne, ilgilenmenin halleri de aittir, ki bunlar, ilgilenilen varolanla bir şekilde karşılaşılmasını sağlarlar. Dünyanın dünyevi niteliğinin açığa çıkması da bu sayede mümkün olur. Heidegger bunu bir örnekle açıklar. Bu örneğe göre, bir el-altında-var-olanın, ilgilenme sırasında, belirli bir kullanım için söz konusu işlevi yerine getiremeyeceği anlaşılabilir. Bu, gerecin bozuk veya gereç için kullanılan malzemenin uygunsuz olmasından kaynaklanabilir. Heidegger’e göre buradaki uygunsuzluğu keşfeden, teorik bakışla keşfedilen bir takım nitelikler değil, münasebette olmanın “bir-şey-için-bakışıdır.”¹⁹⁹ Kullanışsızlığın ya da uygunsuzluğun keşfedilişi sırasında gereç, göze çarpar. *Göze çarpma* (Alm. *Auffallen*, İng. *Conspicuousness*), Heidegger’e göre, el-altında-olan gereci, belirli bir el-altında olmayışla “takdim eder.”²⁰⁰ Ancak bu takdim ediş, gereci, gereç olmaktan alıkoymaz; gereç, salt elönünde-bulma kendini bildirdiği anda, söz konusu uygunsuzluktan sıyrılmak üzere tekrar geri çekilmektedir.

Heidegger’e göre burada ortaya çıkan şey, bir tür noksanlık halidir. Burada el-altında-olmayanın farkına varılması sırasında, gereç, zorla ilişir [(veya *rahatsız eder*) Alm. *Aufdringlichkeit*, İng. *Obtrusiveness*]. El-altında-olmayanın farkedilmesi sırasında, gereç, salt bir elönünde-bulunan olarak belirir ve rahatsız eder. Buradaki gereç, bir elönünde-bulunan haline gelmiştir, ancak henüz gereç olma karakterinden sıyrılmış değildir; o, bu durumda, *baştan savılmak istenen* halindedir.

Heidegger’e göre, bu engellenme veya rahatsız etme durumunda, el-altında-olanın dünyevi niteliği ortaya çıkar. Bu rahatsız edilme durumunda, el-altında-olanın

197 Heidegger, VZ, s. 74.

198 Heidegger, VZ, s. 75.

199 Heidegger, VZ, s. 75.

200 Heidegger, VZ, s. 75.

yerine başka bir elönünde-bulunma belirir; ancak Heidegger'e göre bu, hala el-altında-olanın izini taşımaktadır. Gerecin burada parlaması, "dünyanın kendini bildir"²⁰¹mesine neden olur. Buradaki *kırılmayla* (Alm. *Bruch*, İng. *Break*), bir-şey-için-bakış boşa gitmiş olur, "noksan olanın *ne için* ve *ne ile* el-altında-olduğu ancak şimdi görülür olur. [...] çevreleyen-dünya kendini bildirir."²⁰²

Heidegger'e göre, dünya belirli bir tarzda birden bire parlayabiliyorsa eğer, onun esasen ifşa edilmiş (Alm. *Erschlossen* İng. *Disclosed*) olması gerekmektedir. Heidegger'e göre buradan hareketle dünya, "bir varolan olarak Dasein'in, hep zaten onun 'içinde' var *olduğu*, her sarıh [belirtik/açık] varolmaya çalışmayla ancak ona geri dönebileceği bir şeydir."²⁰³

Heidegger, bu noktadan sonra, olası kırılmaları varolanın mevcut olmaklığını ileriye ittiği imleme bütününün anlaşılmasına çalışacaktır. Bu bağlamda Heidegger'e göre dünyasallığı temellendirendiren imlenim ve im bütünlüğüdür. Buradan hareketle, dünyasallığın araştırılması, imlenimlerin araştırılmasını gerekli kılmaktadır. Heidegger burada, imlenime [(gönderme) Alm. *Verweisung* İng. *Reference*] ilişkin söz konusu araştırmasında, "hareket noktası olarak el-altında-olanın varlığını alarak, imlenimlerin çeşitli anlamlarda görülebildiği kendine has bir gerecin ontolojik analizini yapmayı"²⁰⁴ deneyecektir.

Heidegger'e göre imler, bizatihi birer gereçtir ve "imlerin spesifik karakteri bir şeyleri imliyor olmasıdır."²⁰⁵ İmlere örnek olarak ise, yol işaretleri, sınır taşları, sinyaller, bayraklar vb. Gösterilebilir. Formal bir şekilde ele alındığında imleme, *ilişkilendirme* (Alm. *Beziehung*, İng. *Relating*) anlamına gelmektedir. Bir gereç olarak imleyiş ise, Heidegger'e göre, "gereci imlemeyle temellendirmiştir. O, bir-şey-için karakterine sahiptir, özgün kullanışı imlemek içindir [... bu bağlamda] 'imlenimin' bir işe yararlılığının ne -içinliğinin ontik somutlaşmasıdır ve bir gereci bu iş için belirler."²⁰⁶ İmleyiş gereci, ilgilenerle münasebette olma sırasında belirlenmiş bir kullanıma sahiptir.

201 Heidegger, VZ, s. 77.

202 Heidegger, VZ, s. 78.

203 Heidegger, VZ, s. 79.

204 Heidegger, VZ, s. 79.

205 Heidegger, VZ, s. 80.

206 Heidegger, VZ, s. 81.

Heidegger'e göre, karşılaşılan ime uygun olarak hareket etme, Dasein'ın dünya-içinde-varolmasına özsel olarak aittir. Ona göre, "Dasein her zaman bir şekilde yönelmiştir ve bir yerlere doğru gider haldedir; durmak ve beklemek söz konusu yönelimli 'bir-yerlere-doğru-gider-halde-olma'nın (Alm. *Unterwegs*, İng. *On-its-way*) sadece sınır durumudur."²⁰⁷ Heidegger'e göre im, Dasein için, kendine özgü bir dünya-içinde-varolmaya hitap etmektedir. Dasein'ın söz konusu imi kavraması, el-altında-olanı kavraması anlamında değildir. İmin kavranması çevreleyen-dünya içinde anlam kazanmaktadır. Heidegger'e göre im, bir nesnenin başka bir nesneyi imleyici ilişki içinde olması demek değildir; bir gereç bütünü belirgin bir şekilde bir-şey-için-bakışa yükseltir ve bununla birlikte "el-altında-olanın, dünyevi niteliğinin kendini bildirmesini sağlayan bir gereçtir."²⁰⁸

Heidegger, ime ilişkin yaptığı fenomenal yorumdan sonra, im ile imlenim arasında "üçlü bir ilişki"²⁰⁹ olduğunu ifade eder. İlk olarak, bir işe yararlılık olarak imleyiş, esas olarak gereç yapısı üzerinde, bir-şey-içinlik üzerine temellenmiştir. İkinci olarak, bir el-altında-olanın gereç karakteri olarak imin imleyişi bir gereç bütününe, bir imlenim bağlantısına aittir. Son olarak, im sadece başka gereçle el-altında-olan değildir, "çevreleyen-dünya onun el-altında-olmaklığıyla hep bir-şey-için-bakışa"²¹⁰ açıkça erişilebilir olur. Böylelikle im, belirli bir gereç olarak, aynı zamanda el-altında-olmaklığın, imlenim bütünlüğünün ve dünyasallığın ontolojik yapısını bildiren ontik bir el-altında-olandır. Heidegger'e göre, "bir-şey-için-bakışla ilgilendiğimiz çevreleyen-dünya içine kök salmış olan bu el-altında-olanın üstünlüğü işte burada yatar."²¹¹

Heidegger'e göre, el-altında-olanlarla dünya içinde karşılaşılmaktadır. Buna göre, "bu varolanın el-altında-olmaklık olan varlığı, dünyayla ve dünyasallıkla ontolojik bir ilişki içindedir. Dünya bütün el-altında-olanlar bakımından hep 'şuradadır' [Alm. *Da*, İng. *There*]."²¹² El-altında-olanın varlığı imlenim yapısına sahiptir. Heidegger'e göre bu şu anlama gelir: "Bizatihi kendinde imlenilmişlik

207 Heidegger, VZ, s. 82.

208 Heidegger, VZ, s. 82.

209 Heidegger, VZ, s. 85.

210 Heidegger, VZ, s. 85.

211 Heidegger, VZ, s. 85.

212 Heidegger, VZ, s. 85.

karakterine sahiptir [... imlenilmiş olarak keşfedilen varolanın] kendisi ile bir şey arasında bir ilinti vardır.”²¹³ Heidegger’e göre el-altında olanın varlık karakteri *ilintililiktir* (Alm. *Bewandtnis*, İng. *Involvement*). İlintililiğin anlamı, iki şey arasındaki ilişkidir ve bu ilişki *imlenim* terimi ile ifade edilir. Heidegger’e göre, ilintililik bütünüünün kendisi, ne-içinliğe dayanmaktadır; bu ne-içinlik de, Heidegger’e göre, “daima, kendi varolmasında özsel olarak kendi varlığını mesele edinen Dasein’in varlığına”²¹⁴ dayanmaktadır.

Bu bölümde temel olarak hermeneutik fenomenoloji ele alınmıştır. Husserl’de “tüm dolaylı sembolleştiren ve matematikselleştiren yöntemler olmadan da, çok kesin ve gelecekteki tüm felsefe için belirleyici olan bilgiler ortaya koyan bir bilim”²¹⁵ yapma yolu olan fenomenoloji, Heidegger’de tamamen başka bir yapıya evrilmiştir. Husserl fenomeolojisi, “nesnelerin oldukları şekliyle bize tezahür etmelerini mümkün kılan orijinal bir karşılaşma moduna”²¹⁶ denk gelir. Buna karşın Heidegger’e göre fenomenoloji, varlığın anlamının araştırılması olarak fundamental ontoloji yapmanın yoludur ve bu yol, hermeneutiktir. Hermeneutik fenomenoloji varlığın anlamının aydınlatılmasının bir yoludur ve hermeneutik fenomenoloji yapılacak olan varolan ise, diğer tüm varolanlardan farklı bir varolan olan Dasein’dir. Dasein, bizzat varlık sorusunu sorarak varolabilmekte, böylelikle de, onun hermeneutik fenomenolojisini yapmakla, varlık sorusunun çalışılması mümkün olabilmektedir. Bu bağlamda Heidegger’in, varlığa erişimi olanaklı kılacak varolan olarak insan, Dasein olarak açılmıştır. Dasein, modern düşüncenin aksine, içinde olduğu dünyadan yalıtılmış, başka başka varolanların kendisi ile var olduğu zamandan ve mekandan yalıtık tözsel bir özne değildir. Dasein, hep kendi dünyası içinde ve zamansaldır. Sonraki bölümde, burada belirlenen temel dahilinde, Heidegger’in Dasein çözümlemesi ele alınacaktır.

213 Heidegger, VZ, s. 85.

214 Heidegger, VZ, s. 87.

215 Edmund Husserl, **Kesin Bilim Olarak Felsefe**, çev. Abdullah Kaygı, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2014, s. 72.

216 Kasım Küçükalp, “Heidegger ve Fenomenoloji”, **Kutadgubilig Felsefe - Bilim Araştırmaları Dergisi**, Sayı:30 (Heidegger Özel Sayısı), 2016, s. 364.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BİR VAROLAN OLARAK İNSAN, DASEİN ÇÖZÜMLEMESİ

Heidegger, fundamental ontoloji yapmanın olanağını hermeneutik fenomenolojide bulmaktadır. Bu bağlamda insan, hermeneutik fenomenoloji yapılacak varolan olan Dasein olarak ele alınacaktır. Heidegger'in insan kavrayışı olarak Dasein'ın kendi mekansallığı söz konusudur. Dasein, kendi *dünya-içinde-liğinde* kaygılanmaktadır (Alm. *Sorge*, İng. *Care*). “Çift anlamlı”²¹⁷ denebilecek bir kavram olan kaygı ile Dasein, dünya-içinde *tedirgindir* ve/veya *özen* göstermektedir. Dasein'ın Dünya-içinde kaygılı olması onun hem mekansallığını hem de zamansallığını ortaya çıkarmaktadır. Bu çerçevede bu bölümde Dasein'ın mekansallığı ve mekansallığı bağlamında onun *şuradalığı*, hakikat kavramı, Dasein'ın ölümü ve onun ölümünden hareketle de Dasein'ın zamansallığı ele alınacaktır. Bölümün son kısmında ise, Heidegger'in insan kavrayışı olan Dasein'ın Heidegger'in geç döneminde geçirmiş olduğu evrim göz önüne serilmeye çalışılacaktır.

3.1. MARTİN HEİDEGGER'İN, DÜNYASALLIK TEMELİNDEKİ MEKANSALLIK ANLAYIŞI VE MEKANSALLIK DÜŞÜNCESİNE İLİŞKİN TEMEL BELİRLENİMLER

Bu kısımda *Varlık ve Zaman* dahilinde, Martin Heidegger'in mekansallık kavramı ele alınmıştır. Burada ilk kesimde Heidegger'in Descartes'ın mekansallığına ilişkin gözlemleri, ikinci kesimde ise Heidegger'in kendi görüşleri ele alınmıştır. Descartes'ın mekansallık görüşünü *diğer uç* olarak kabul eden Heidegger, *mekansallığı* ayrıksı varolan Dasein üzerinden anlamakta, *dünya-içinde-olma* temelinde onu asli bir varolma tarzı olarak kabul etmektedir.

²¹⁷ Michael Inwood, **Heidegger**, çev. Nursu Öрге, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2014, s. 88.

3.1.1. Heidegger'e Göre Descartes'ın Mekansallık Anlayışı

Heidegger, dünyasallığın ontolojik anlamını ortaya koymadan önce, dünyasallık fenomeninin yorumunun “uçtaki bir tezat örnek”²¹⁸ üzerinden açmanın gerektiğini ifade eder. Ona göre böyle bir yorumun açılacağı örnek, Descartes'ın *dünya anlayışı* olacaktır. Bu dünya yorumu, “öncelikle dünya-içindeki bir varolanı hareket noktası aldığı ve ardından dünya fenomeninden sarfınazar ettiği [vazgeçtiği] için [...] belki de en aşırı”²¹⁹ icra yolu olmuştur. Heidegger'e göre böyle bir yorumda hareket noktası alınan varolan, sonrasında dünya fenomeni dahilinde görülmemiştir. Dahası Heidegger'e göre, Descartes öncesi ve sonrası yapılan bu dünya yorumunun dayandığı temeller, tartışılmaksızın, aksiyom kabul edilmiştir.

Heidegger'e göre Descartes'ın dünya belirleniminde temel unsur, *extentio*'dur. Uzanım, Heidegger'e göre, Descartes'ta *mekansallığı* kuran niteliktir; anlaşılması, *res extensa*'nın [*uzatılmış şey, boyutu olan şey*] anlaşılmasını gerektirir.

Descartes, *res cogitans* [düşünen şey] olarak *ego cogito*'yu [düşünen ben] *res corporea*'dan [*beden olarak olan şey*] ayırmaktadır, ki Heidegger'e göre bu ayırım, “bundan sonraki bütün ‘doğa ve tin’ şeklindeki ontolojik ayrımların belirleyicisi olmuştur.”²²⁰ Heidegger, böyle bir ayrımı ortaya çıkaran varlık anlayışının temelini, “bizatihi varolan bir varolanın varlığını ifade eden terim [olan] *substantia*”²²¹da bulur. Buna göre *substantia* kavramı, Antik Çağ'daki *ousia* kavramı ile paralellik gösterir, çünkü *ousia* gibi *substantia* da töz anlamındaki varlığını (tözselliği) ifade ettiği gibi, aynı zamanda bizzat varolanın kendisini (tözü) de ifade etmektedir. Bu bağlamda, Heidegger'in aradığı, *res corporea*'nın tözselliğinin anlamıdır. Heidegger'e göre Descartes'ta tözler “‘yüklemleri’ aracılığıyla erişilir olmaktadır. Her töz, müstesna [ayrık] bir niteliğe sahiptir ve belirli bir tözün tözselliğinin özü bu nitelikten okunabilmektedir [...] buna göre cismani tözün sahil [*otantik* veya *aslina uygun, asıl* (Alm. *Eigentlichen*, İng. *Authentic*)] varlığı; uzunluk, genişlik ve derinlik denilen uzamlar olup [...] ona dünya”²²² denmektedir. Buna göre *res*

218 Heidegger, VZ, s. 92.

219 Heidegger, VZ, s. 92.

220 Heidegger, VZ, s. 93.

221 Heidegger, VZ, s. 93.

222 Heidegger, VZ, s. 93.

corporea'nın üzerinde kurulduğu tözellik, uzanımlardır. Bahsi geçen varolanın varlık yapısı Descartes tarafından, uzanımlara dayandırılmaktadır. Öyle ki, *res corporea* olarak varolanların, töz olarak, neyse o olarak varolabilmeleri koşulludur. Bu koşul uzanımlardır ve uzanımlar söz konusu varolanlardan *önce gelmek* durumundadırlar. Heidegger'in deyişi ile "uzanım, [... cisimsel] nesneye birincil olarak "“tayin” edilmiş olmalıdır.”²²³ Bu doğrultuda uzanımın *modus* 'ları özellikle *divisio* (*bölüm*), *figura* (*biçim*), *motus* (*hareket*) olacaktır; ancak *sertlik*, *ağırlık* ve *renk* gibi belirlenimler, bahsi geçmekte olan *modus* özelliğini taşımazlar, çünkü bu belirlenimler maddeden çekip çıkarılsa bile "madde, ne ise o olarak kalmayı sürdürür." ²²⁴ Heidegger'e göre, Descartes'ın düşüncesinde *sertlik*, *hareket*'e indirgenebilmektedir; çünkü *sertlik*, görelî bir *hareketsizlik* anlamına gelerek, *sert olan cismin hareket halinde olan parmağa yarattığı direnç* tir. Oysa, eğer cisim, hareket halinde olan parmakla aynı devinimi paylaşırsa, ortada *sertlik* olarak adlandırılabilcek bir belirlenim kalmayacaktır.

Sonuç olarak Heidegger'e göre Descartes'ta, bir töz olan *res corporea*'nın varlığını tayin eden, onun tözselliği olan şey *extensio* olup, *extensio* da *divisio*, *figura*, *motus* gibi belirlenimlerden oluşmaktadır.

Res extensa'nın ontolojik karakteristiğinin referans aldığı varlık düşüncesi, tözellik olmaktadır. Töz ise, Heidegger'e göre Descartes'ın düşüncesinde, "var olabilmek için başka herhangi bir varolana ihtiyaç duymayan ve bu suretle olduğu gibi var olan"²²⁵ dir. Böyle bir tözün varlığı *muhtaçsızlıkla* karakterize edilmektedir; Heidegger'e göre Descartes'ta böyle bir varolan "*ens perfectissimum* [*mükemmel varlık*]" ²²⁶ dur. Böylelikle Descartes'ta muhtaç olmayan bir töz olarak, *Tanrı* belirgin hale getirilmiştir. Ancak Tanrı dışında başka varolanlar da vardır ve varolanlar yaratılmaya ve muhafaza edilmeye muhtaçtırlar. Bu gibi var olanlarsa *ens creatum* [*yaratılan varlık*] olarak adlandırılırlar; ancak, hem Tanrı hem de diğer varolanlar, aralarındaki bariz farka rağmen, varolandırlar. Bununla birlikte, Heidegger'e göre Descartes'ta, örneğin insan olarak öyle varolanlar vardır ki, bunlar her ne kadar *ens*

223 Heidegger, VZ, s. 93.

224 Heidegger, VZ, s. 94.

225 Heidegger, VZ, s. 95.

226 Heidegger, VZ, s. 95.

creatum olsalar da, varlıkları başka bir varolana bağlı olmamaları nedeniyle, tözdürler. Böylelikle Descartes'ta biri sonsuz olan, Tanrı (*ens perfectissimum*) ve ikisi sonlu olan “*res cogitans* [*düşünen ben*] ile *res extensa* [*uzamlı şey*]”²²⁷ olarak üç töz belirlenmiştir.

Bununla birlikte, Heidegger'e göre bu, tözlerde ortak bulunan bir varlık düşüncesi açısından, Ortaçağ'dan bu yana, bir ilerleyiş olmamaktadır; ona göre Descartes, sonsuz ve sonlu tözü belirlemekle birlikte, onları varlık çatısı altında birleştiriyor değildir. Böylelikle Descartes, varlığın neyi imlediğini irdelememektedir, dolayısıyla da, Heidegger'e göre, “varlığın anlamı açığa çıkartılmamıştır, çünkü o ‘besbelli’ olarak kabul edilmiştir.”²²⁸ Bununla birlikte Heidegger'e göre, Descartes'ta tözsellik düşüncesi, varlık anlamı bakımından açığa kavuşturulamaz ilan edilmiştir; üstelik bu bağlamda kastedilen tözsellik olmasına rağmen, töz, varolan bir tabiat özelliğinden anlaşılmaya, böylelikle burada “ontolojik olanın temeline ontik olan bir şey yerleştirilmeye çalışılmaktadır.”²²⁹

Heidegger, söz konusu böyle bir ontolojinin dünya fenomenini sahiden aramamaktadır. Dahası “dünya-içindeki bir varolanı, kendi dünyevi niteliğini kendi üzerinde görünür kılacak kadar belirlemekte”²³⁰ de değildir. Heidegger'e göre bunun ortaya çıkarılması ise, öncelikle Dasein'in bu ontolojideki yerinin açığa çıkarılmasını gerektirmektedir. Ona göre, Descartes, “‘dünya’”²³¹’nın varlığı ile *extensio* olarak sabitlediği varolanı aynı kabul etmektedir. İşte böyle bir varolana erişim minvali olan Dasein, Heidegger'e göre Descartes'ta *bilme* (*intellectio*), “özellikle matematiksel-fiziksel bilgi anlamında bilme”²³² olarak ele alınmıştır. Öyle ki, Heidegger'e göre bu yaklaşım çerçevesinde, sadece matematiksel bilgi sayesinde erişilebilir olanları gerçek anlamda var oldukları dahi düşünülmüştür. Dolayısıyla, böyle bir bilme düşüncesi “‘dünya’ya [...] adeta dikte edilmektedir.”²³³ Heidegger'e göre böyle bir

227 Heidegger, VZ, s. 96.

228 Heidegger, VZ, s. 97.

229 Heidegger, VZ, s. 98.

230 Heidegger, VZ, s. 98.

231 Heidegger, VZ, s. 99. Buradaki çift tırnaklı bu kullanım, Heidegger'in *dünya* terimi için belirlediği ilk anlam dahilindedir. Böyle bir *dünya* teriminin anlamı, kendisinin ifadesi ile, ontik bir anlama sahip olup, *dünya içinde mevcut olabilen varolanların tamamı* anlamına gelmektedir. Descartes'ın *dünya* anlayışı Heidegger tarafından bu bağlamda ele alınmaktadır. (Bkz. Heidegger, VZ, s. 67.)

232 Heidegger, VZ, s. 99.

233 Heidegger, VZ, s. 99.

varlık düşüncesi “varlık = daimi [... elönünde-bulunuş]”²³⁴ anlayışını temel almakta; varolanlar, söz konusu bilginin *nesnesi* haline getirilirken, *dünya* da bu nesnelerin toplamı haline dönüştürülmektedir. Böylelikle Descartes, Heidegger’e göre, “felsefi olarak, geleneksel ontolojinin sonuçlarını Yeniçağ matematiksel fiziğine ve onun transendental temellerine açıkça nakletmiş olmaktadır.”²³⁵ Bu da, varolanın kavranma tarzını, daha önceden karara bağlamış olmasıdır.

Heidegger’e göre Descartes, varolanın kendini doğru şekilde göstermediğinin farkındadır. Örneğin, varolanın sahip olduğu renk, tat, sertlik, soğukluk “ve hatta duyularımızın sunduğu her şey, ontolojik bakımdan kayda değer değildir.”²³⁶; buna göre duyularımız, varolanların kendi varlıklarının bilgisini vermeyip, sağladıkları tek şey “‘dışsal’ dünya-içindeki nesnelerin beden sahibi insan varlığı bakımından yararlılığı ya da zararlılığıdır.”²³⁷ Dolayısıyla Descartes, Heidegger’e göre “kendini duyularımız aracılığıyla gösterenin, özgün varlık tarzı içinde kendini takdim edebilmesini sağlamak ve hatta onun belirlenimini yapmak hususunda”²³⁸ başarısız olmuştur. Verilen örnekte sertlik, tecrübe edilen ve böylesi bir tecrübe sayesinde belirlenebilen olarak fenomenal anlamda kavranmamaktadır. Böylelikle varolanı, kendi varlığı içinden kavrama olanağı ortadan kalkmıştır. Bunun sonucunda *sertlik*, iki varolanın *yanyana-elönünde-bulunuşu* dolayımını gerektiren bir temel üzerinden anlaşılmaya çalışılmaktadır. Dahası Descartes, Heidegger’e göre, tıpkı *res extensa* gibi bir töz olarak kavradığı Dasein’in, “asli ontolojik sorunsalını açığa çıkartma şansını elinden almış, dünya fenomenine yönelen bakışını engellemiş ve ‘dünya’nın ontolojisini, belirli bir dünya-içindeki varolanın ontolojisine [...sokmak] durumunda bırakmıştır.”²³⁹ Heidegger’e göre böyle bir indirgemeci yaklaşımın temelinde, niceliksel olmayan *değer yüklemleri* vardır ve bunlar maddi olan varolanlara *iyi* damgası vurabilme eksenindedir -ki bu, nihayetinde, “ontolojik karakterizasyonu ‘el-altındaki gereç’ olan varolana varmaktadır [... böylelikle] ‘dünya’ya ilişkin Kartezyen analiz ancak yakınsal el-altında-olanın yapısını sağlam inşasını mümkün

234 Heidegger, VZ, s. 99.

235 Heidegger, VZ, s. 99.

236 Heidegger, VZ, s. 100.

237 Heidegger, VZ, s. 100.

238 Heidegger, VZ, s. 100.

239 Heidegger, VZ, s. 102.

kılabilmektedir.”²⁴⁰ Heidegger’e göre, buradan hareketle, Descartes’ın anlayışında *doğa nesnesi* kolayca tamamlanarak “eksiksiz bir kullanım nesnesine dönüştürülebilir gibi”²⁴¹ bir hal kazanmıştır.

Sonuç olarak, Heidegger’e göre, dünya, Dasein ve dünya-içindeki varolanların en yakın ontolojik konstitüsyonlarıyla fenomenal bakımdan karşılaşma zemininin elde edilebilmesi için ne dünyadaki nesnelerden hareket etmek, ne de varolanlara ilişkin *kesin* bilgilerden kalkmak başarı sağlamaktadır. Dahası, Heidegger’e göre “dünya-içindeki varolanları tesis eden etmenlerden biri bariz biçimde mekansallık”²⁴²tır. Bununla birlikte ona göre, Descartes’ın, *dünya* belirlenimini uzanım ekseninde vermesi ile, “ne dünyanın mekansallığı, ne çevreleyen-dünyada karşılaşılan varolanın yakınsal olarak keşfedilen mekansallığı, ne de bizatihi Dasein’in mekansallığını ontolojik bakımdan kavranabilir.”²⁴³

3.1.2. Heidegger’de Dünya Kavramı Ekseninde Mekansallık Anlayışı ve Mekansallığa İlişkin Temel Belirlenimler

Heidegger’e göre mekan temel olarak, “bizatihi kendisi uzanımsal olan bir varolanın, uzanımlı bir şeyin uzanımsal sınırlarınca ihata edilmesi [kuşatılması]”²⁴⁴ demektir; ancak Dasein’in mekansallığı böylesine bir mekansallık değildir. Dasein’in “dünya-içinde-varolmanın yapı momenti olarak karakterize edilen”²⁴⁵ *mekan*’ı, *dünyanın dünyasallığı* üzerinde temellenmektedir, dolayısıyla dünya, bizatihi mekan içinde değildir. Heidegger, Dasein’in söz konusu mekansallığını ve dünyanın mekan belirlenimliliğini “dünya-içindeki mekanda el-altında-olanın analizinden hareketle”²⁴⁶ ortaya sereceğini ifade eder.

Heidegger, mekansallığı el-altında-olanın varlık yapısı dahilinde açığa çıkarmayı istemektedir. Heidegger’e göre el-altında-olanın mekansallığı, öncelikle bir *yakınsallık* karakterini ortaya koymaktadır. Buna göre yakınsal olan; ilk olarak,

240 Heidegger, VZ, s. 102.

241 Heidegger, VZ, s. 102.

242 Heidegger, VZ, s. 104.

243 Heidegger, VZ, s. 105.

244 Heidegger, VZ, s. 105.

245 Heidegger, VZ, s. 105.

246 Heidegger, VZ, s. 105.

önce söz konusu var olanla karşılaşma olmakla birlikte; ikinci olarak, “‘yakınımızda bulunan’”²⁴⁷ anlamına gelmektedir -ki bu, zaten *gereç*’i, *el-altında-olan*’ı ifade etmektedir. Ancak bu yakınlık, belli mesafenin ölçülmesi olarak değil; “bir-şey-için-bakış içinde ‘hesap edici’ suretle elle çalışma ve kullanma sırasında ortaya çıkmaktadır.”²⁴⁸ Heidegger’e göre bu, aynı zamanda yönü de sabitlemektedir. Bu şekilde yönelimli bir yakınlık, bir elönünde-bulunmak bakımından mekanda bir pozisyon işgal etmek anlamına gelmemekte; aksine böyle bir *gereç* “özel bakımdan onun bir yere takılıp asılmış, kondurulmuş, kurulmuş, hazırlanmış olması”²⁴⁹ demektir. Heidegger’e göre her *gereç* kendi *yerinde* bulunmaktadır, bu, herhangi *elönünde-bulunma* değildir; bir *gerecin* yeri “çevreleyen-dünyada el-altında-olan *gereçlerin* [... bağının] birbirine yönelimli yerlerinin oluşturduğu bütünden hareketle belirlenmektedir.”²⁵⁰ Heidegger’e göre, *gereç* bağının bir yere ait oluşunu belirleyen, ona yer atayan ise onun *nereye*’liğidir; “bir şeyle ilgilenme sırasındaki münasebetlerde bir-şey-için-bakış dahilinde tuttuğumuz olası *gereçsel bir-yere-ait-oluşun* ‘nereye’liğine”²⁵¹ *bölge* (Alm. *Gegend*, İng. *Region*) denmektedir.

Bir *gereç* bütünüünün yerinin belirlenmesi için, böyle bir bölgenin bulunması gerekmektedir. Heidegger’e göre, önce üç boyutlu olası yerler çokluğu var da, daha sonra buraların içi elönünde-bulunan nesnelerle dolduruluyor değildir. “Bütün neredelikler, hergünkü münasebetlerimizin yol ve yordamlarıyla keşfedilmekte ve bir-şey-için-bakışla yorumlanmaktadır”²⁵² ve bölge, Dasein tarafından öncelikle keşfedilmektedir. Heidegger’e göre bölgelerin öncelikle keşfedilmesi “ilintililik bütünü tarafından beraberce belirlenmiş olup, bu sayede el-altında-olanlar birer karşılaşılan olarak serbest bırakılmaktadırlar.”²⁵³ Heidegger’e göre, bölgeler, el-altında-olanlarınkine benzer bir *dikkat çekmezlik* karakterine sahiptirler; görünür hale gelmelerini de el-altında-olanların dikkat çeker hale gelmesine bağlıdır; “bir şeyi

247 Heidegger, VZ, s. 106.

248 Heidegger, VZ, s. 106.

249 Heidegger, VZ, s. 106.

250 Heidegger, VZ, s. 106.

251 Heidegger, VZ, s. 106.

252 Heidegger, VZ, s. 107.

253 Heidegger, VZ, s. 108.

*kendi yerinde bulamamak, o yerin havaliliğinin [bölgeliğinin] ilk kez açıkça erişime açılabilmesine neden olmaktadır.*²⁵⁴

Heidegger'e göre Dasein'ın mekansallığı, Dasein'ın varlık tarzından anlaşılmak durumundadır. Öncelikle Dasein, özü nedeniyle, *elönünde-bulunan* olmayan Dasein'ın mekansallığı, *dünya mekanı* içinde bir pozisyonda olma veya el altında-olanların kendi yerlerinde bulunma anlamına gelmemektedir; çünkü, Heidegger'e göre, bu iki varlık tarzı da, dünya-içinde karşılaşılan varolanların birer varlık tarzıdır. Dasein ise, "dünya-içinde ilgilenilen varolanlarla ilgilenici-aşına meşgul olma anlamında dünya 'içinde' vardır."²⁵⁵ Eğer Dasein'a bir mekansallık ait ise, bu, *içinde-var-olmaklık* ile mümkün olabilmektedir ve onun mekansallığı "*mesafe-kaldırmaklık*"²⁵⁶ ve *doğrultu* karakterlerini taşır.

Heidegger'a göre, Dasein'ın dünya-içinde-varoluşunun bir varlık tarzı olan mesafe kaldırmaklık, alelade bir uzaklık ya da mesafe anlamlarına gelmemektedir. Ona göre mesafe kaldırmak, "belirli bir mesafenin ortadan kaldırılması demektir [... ve] mesafe kaldırmak bir şeyleri yaklaştırmaktır."²⁵⁷ Heidegger'e göre mesafe kaldırmak uzaklığı keşfeder; bu, varolanları çoğunlukla *bir-şey-için-bakışsal* yakına taşımak ve onlarla karşılaşmak anlamına gelmektedir; bu, "temin etme, hazır hale getirme, el altına taşıma olarak yakınımıza taşımaz."²⁵⁸ Uzaktaki bu varolanlara yaklaşma, kaldırılacak mesafe Dasein'a bağlıdır; çünkü bu varolanlar Heidegger'e göre "Dasein'dan kopup onu aşmış 'ebedi bir gözlemci' için mevcut değildir. Onlar, Dasein'ın bir-şey-için-bakışsal ilgilenici hergünkülüğü içinde karşılaşılanlardır."²⁵⁹ Aynı zamanda bu yaklaşma ve mesafe-kaldırma, yaklaşılan ve mesafesi-kaldırılana yönelik olarak var değildir; Dasein "mekansal bir uzunluğu katediyor"²⁶⁰ değildir.

Heidegger'e göre yaklaştırmak "bir-şey-için-bakışsal olarak öncelikle el altında-olanın dairesi içine getirmek"²⁶¹ demektir. Burada yaklaşıtırlan, *uzanılabilir*

254 Heidegger, VZ, s. 108.

255 Heidegger, VZ, s. 109.

256 Heidegger, VZ, s. 109.

257 Heidegger, VZ, s. 109.

258 Heidegger, VZ, s. 109.

259 Heidegger, VZ, s. 110.

260 Heidegger, VZ, s. 110.

261 Heidegger, VZ, s. 112.

konuma getirilmektedir; yakınlaştırma, Heidegger'in deyişi ile, bir "bedene [... tutturulmuş] ben-nesnesini değil, ilgilenici dünya-içinde-varolmayı (yani onda hep öncelikle karşılaşılanları)"²⁶² kaynak almaktadır. Böylelikle Dasein için bir yeri *işgal* etmek, el-altında-olanlardan çok daha farklı olup; Heidegger'e göre "çevreleyen-dünyasal el-altında-olanın mesafesini-kaldırmak suretiyle onu bir-şey-için-bakışsal muhit içine taşıma olarak kavranılmalıdır."²⁶³ Buna göre "Dasein kendi buradalığını, çevreleyen-dünyasal-oradalıktan hareketle anlamaktadır."²⁶⁴ Heidegger'e göre *burada* dendiğinde elönünde-bulunanın nerede olduğu soruluyor değildir; *burada* dendiğinde, mesafe-kaldırıcı var oluşun tam da bu mesafe-kaldırmaklıkla hangi hususta [bağlamda] varolduğunu işaret edilmektedir; bu nedenle Heidegger'e göre "sahip olduğu mekansallığı itibariyle Dasein, öncelikle hiç burada değil, hep oradadır."²⁶⁵

Nihayetinde Heidegger, içinde-var-olmaklığı kuran karakterler olan mesafe-kaldırmak ile istikamet'in, Dasein'in mekansallığını belirlediğini ifade eder. Heidegger'e göre Dasein, "ilgilenici-bir-şey-için-bakışsal biçimde keşfedilen dünya-içindeki mekanda var olmaktadır."²⁶⁶

Dasein, dünya-içinde-varolan olarak, dünyayı keşfetmiştir. O, aynı zamanda mesafe-kaldırmaklık ile istikamet tarzları sayesinde mekansal olabilmesi nedeniyle, çevreleyen dünyadaki el-altında-olanlarla kendi mekansallıkları içinde karşılaşabilmektedir.

Mekan aynı zamanda özneyi de içeriyor değildir. Heidegger'e göre "mekan ne öznededir, ne de dünya mekan içindedir. Mekan daha ziyade dünya 'içindedir'"²⁶⁷. Dasein için dünya "temelde içinde yer aldığı ve her şeyi kuşatan bir yer"²⁶⁸dir. Bir özne, bir mekanın içinde olup dünyayı seyrediyor da değildir; Heidegger'e göre "ontolojik bakımdan doğru biçimde anlaşılmış bir 'özne' (yani Dasein), asli bir anlamda mekansaldır."²⁶⁹ Buna göre Dasein'in bu mekansallığı nedeniyle, mekan

262 Heidegger, VZ, s. 112.

263 Heidegger, VZ, s. 112.

264 Heidegger, VZ, s. 112.

265 Heidegger, VZ, s. 112.

266 Heidegger, VZ, s. 115.

267 Heidegger, VZ, s. 117.

268 Klaus Held, "Heidegger'e Göre Fenomeolojinin Temel İlkesi", **Heidegger**, çev. Emrah Gönok, (Ed. Özgür Aktok, Metin Bal), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2010, s. 236.

269 Heidegger, VZ, s. 117.

kendini a priori olarak gösterebilmektedir. Bununla birlikte Heidegger'e göre, bir-şey-için bakışa sahip olmayan, sadece seyrederek keşfetmeye dayalı olan bir mekan keşfi anlayışı, çevreleyen-dünyasal mekanlarını salt bir boyut haline getirmektedir; bu da mekanın bütünlüğünü, herhangi bir cisim için geçerli olan yer çokluğuna indirgemekte ve "dünya-içindeki el-altında-olanların mekansallığı, bu itibarla kendi ilintililik karakterlerini kaybedivermektedir."²⁷⁰ Böylelikle dünya spesifik bir-şey-içinliğini kaybetmekte, çevreleyen-dünya ise *doğa-dünyası*'na dönüşmekte; el-altında-olan-gereçler bütünü ise, uzamlı cisimlerin salt birarada oluşuna indirgenmektedir.

Heidegger'e göre mekansallık, ancak dünya üzerinden kurabilir kılınmıştır; mekan, ancak dünyaya geri dönülerek kavranabilecek bir şeydir. Heidegger'in deyişi ile "mekansallığı ancak dünya zemini üzerinden keşfetmemiz mümkün olabilmektedir."²⁷¹

Dasein, Heidegger'e göre, öncelikle ve çoğunlukla kendi dünyasının etkisi altındadır. Heidegger'in *Dünya içine soğrulma* olarak ifade ettiği bu varlık tarzı, hergünlük içinde Dasein'ı belirlemektedir. Heidegger'e göre bundan sonra, yanıt aranacak ilk soru işte bu "hergünlük içinde Dasein olan kimdir?"²⁷² sorusu olacaktır. Buna göre, hergünlük içinde Dasein'ın sorgulanması, "dünya-içinde-varolma ile aynı derecede asli olan şu iki yapısına kavuşturacaktır bizi: *birlikte-olma* ile *birlikte-Dasein*."²⁷³ Heidegger'e göre bu iki yapı açıklığa kavuşunca, kendisinin "hergünlüğün 'öznesi'"²⁷⁴ dediği şey, *herkes* görünür kılınacaktır.

Hergünlük Dasein'ın kim olduğuna ilişkin sorunun cevaplandırılmasında, varlığın hep benimki olması, sorunun da bu tarzda, ontik bir yaklaşımla cevaplanması riskini doğurmaktadır. Bu, tözsel bir bakış açısı olacaktır ve Heidegger'e göre böyle bir töz anlayışı "ister ruh tözü, isterse bilincin şeyliği ve kişinin nesnelığı reddedilsin veya ontolojik bakımdan onun varlığı açıkça ifade edilmiş olsun veya olmasın, o hep elönünde-bulunma anlamına sahip olmaktadır."²⁷⁵

270 Heidegger, VZ, s. 118.

271 Heidegger, VZ, s. 119.

272 Heidegger, VZ, s. 119.

273 Heidegger, VZ, s. 119.

274 Heidegger, VZ, s. 120.

275 Heidegger, VZ, s. 120.

Böyle bir dile getiriliş, Dasein'ın peşinen bir elönünde-bulunan olarak kavranması yanlışlığa yol açacaktır. Ancak elönünde-bulunan, tam da Dasein'sal olmayan varolanın varlık tarzıdır. Heidegger, böyle bir ontik içeriğin, hergünkü Dasein'ı yansıtmadığı görüşündedir. Dahası Heidegger'e göre, "hergünkü Dasein kimdir sorusuna verilen cevabın, tam da bizatihi ben *değil* olması pek muhtemeldir."²⁷⁶

Heidegger Dasein'ın temel yapısı olarak dünya-içinde-varolmayı belirlemiştir; buna göre Dasein'ın varlığının her hali, dünya-içinde-varolmayla belirlenmektedir; dolayısıyla hergünkü Dasein'ın kim olduğu, Dasein'ın "[...] *asıl* varlık [...tarzı] analiziyle elde edilecektir."²⁷⁷ Daha önceki analizlerde el-altında-olanlarla karşılaşma sırasında, karşılaşılan şey, hep Dasein'sal olmayan niteliktedir; ancak bu noktada karşılaşılan varolan, Dasein'sal olmayan nitelikte değildir; böylelikle Heidegger'e göre *başkaları* olarak nitelenen şeyde, *benim dışındaki bütün herkes* ya da bir benin diğerlerine göre ayrılarak ortaya çıkışı kastediliyor değildir. Başkaları dendiğinde söylenmek istenen, "bizatihi kendimin kendimi çoğunlukla onlardan [...*ayıramadığım*], onlar içinde [...birlikte] olduğum haldir."²⁷⁸ Dasein, başkaları ile karşılaşmada kendisini diğer öznelere ayırmadığı gibi, aynı zamanda dikkatini kendine çevirerek başkaları ile kendisi arasındaki ayrımları tespit ediyor değildir; başkalarıyla karşılaşma, "ilgilenici bir-şey-için-bakışa sahip Dasein'ın"²⁷⁹ özsel olarak etkileşimde bulunduğu *dünyadan* hareketle gerçekleşmektedir.

Dasein, Heidegger'e göre, etkileşimde bulunduğu dünyada, kendi yapıp etmelerinden dikkatini çevirir ve kendini bulur; Heidegger'in deyişi ile, "kendini öncelikle *ilgilendiği* çevreleyen-dünyadaki el-altında-olanlarda bulur."²⁸⁰ Onun kendini buluşu, kendinden *işte buradaki ben* olarak bahsetmesi, onun eksistensiye mekansallığından hareketle anlaşılmalıdır. Heidegger'e göre, böyle bir *işte buradaki ben*, bir nesne olarak benin üzerinde bulunduğu seçkin bir nokta anlamına gelmemekte; Dasein'ın "ilgilenme olarak eğleştiği [etkileşimde bulunduğu] el-altında-olan dünyanın oradalığının içinde-var-olmaklığı olarak anlaşılması"²⁸¹

276 Heidegger, VZ, s. 121.

277 Heidegger, VZ, s. 123.

278 Heidegger, VZ, s. 124.

279 Heidegger, VZ, s. 125.

280 Heidegger, VZ, s. 125.

281 Heidegger, VZ, s. 125.

gerekmektedir. Heidegger'e göre, kendi dünyasına soğrulmuş olan Dasein "burası" dediğinde, kendine değil fakat kendinden ötedeki ve bir-şey-için-bakışlı el-altında-olan *ora*'ya sesleniyor da olsa, "esasen eksistensiye mekansallık içindeki *kendini* söylemiş olur."²⁸²

Heidegger'e göre, başkalarıyla birlikte olma, kendisine eklenmeyip, kendisinin bir varolma "olanağı"²⁸³ olan Dasein'ın, başkaları için ve başkalarına karşı girişilen bütün ilgilenmelerinin altında *sıkıntı* yatmaktadır. Bu sıkıntı, başkalarıyla olan farkın yarattığı sıkıntıdır. Böyle bir *fark giderme* sıkıntısı; Heidegger'in deyişi ile "ya başkalarının gerisinde kalan kendi Dasein'ının bu farkı kapatma ya da başkalarına göre önde olan Dasein'ın başkalarını geride tutma"²⁸⁴ sıkıntısıdır. Bu nedenle hep-beraber-olmak, aynı zamanda *mesafelilik* karakterine sahip olmaktadır. Hep-beraber-olmak aynı zamanda bir bağımlılık getirmektedir; böylelikle Dasein, başkalarına bağımlıdır; böylece o, Heidegger'in deyişi ile "var olan o değildir; artık başkaları onun varlığını üzerine almıştır."²⁸⁵ Dasein, deyim yerindeyse, başkaları tarafından örtülmüştür ve örtü belirgin değildir; "başkaları kim? Diye sorulduğunda, şu veya bu, diye cevap verilememektedir. Dasein'ın kendisi de değildir bu. Belirli bir sayısı olmadığı gibi herkesin toplamı da değildir. Kim bunlar, diye sorulduğunda cevap, geçişsiz ve nötr bir herkes'tir."²⁸⁶

Heidegger'e göre, birlikte-olmaklılığın eğilimi mesafeliliktir ve mesafeliliği de *vasatlık* temin etmektedir. Böyle bir vasatlık, *herkesin* Dasein'ın herhangi bir şekilde öne çıkışını bastırması ve onu alenileştirmesi ile ilişkilidir. Ona göre "herkes eksistensiye bir karakteridir. Herkesin varlığı özü gereği vasatlığa dayanmaktadır."²⁸⁷ Böylelikle vasatlık eğilimi Dasein'ın varlık imkanlarının ortadan kaldırılması eğiliminde olacaktır.

282 Heidegger, VZ, s. 126.

283 Martin Heidegger, "Aristoteles'in Temel Kavramları", **Cogito**, çev. Saffet Babür, Sayı: 77 (Aristoteles Özel Sayısı), 2014, s. 192.

284 Heidegger, VZ, s. 133.

285 Heidegger, VZ, s. 133.

286 Heidegger, VZ, s. 133.

287 Heidegger, VZ, s. 134.

3.2. ŞURADALIĞIN EKSİSTENSİYAL ANALİZİ

Daha öncesinde söz konusu edilen Dasein'ın *bizzat kendi açılmışlığı* olarak var olması, Heidegger'e göre Dasein'ın, kendi *şuradalığı* olarak var olması anlamına gelmektedir. Bu iki kesimde ise, içinde-var-olmanın, şuradalığın varlığının, açık hale getirilmesi hedeflenmiştir. İlk kesimde, şuradalığın, *konusma* tarafından belirlenen *ruhsal durum* ve *anlama* ile kurulduğu görülecek, sonrasında ise, bir eksistensiyal olarak şuradalığın, hergünlük içindeki varlık tarzları açığa çıkarılacaktır.

3.2.1. Şuradalığın Eksistensiyal Konstitüsü

3.2.1.1. Şuradalık, Korku, Anlama ve Yorumlama

Ruhsal durum (Alm. *Befindlichkeit*, İng. *State of mind*) terimi ile anlatılmak istenen, ontik bakımdan “aslında en iyi bilinen ve en hergünlük olan”²⁸⁸dir. Bu, Heidegger tarafından, *ruh durumu*, *ruh durumunda olma* (Alm. *Die Stimmung, das Gestimmtsein*, İng. *Our mood, our being*) olarak adlandırılır; ona göre bu fenomenin, *psikolojiye kaymadan*, fundamental bir eksistensiyal olarak görmek ve yapısının taslağını çıkarmak gerekmektedir.

Heidegger'e göre, hergünlük ilgilenmelerdeki *soğukkanlı bir huzurlu olma hali* bir yana, tutuk bir memnuniyetsizlik, ondan buna bundan ona kayıp gitmeler, keyifsizliğe meyil edivermeler ontolojik bakımdan bir hiç demek değildir; anlık haller olarak dikkate alınmıyor olsa bile, Heidegger'e göre ruh durumunun “bozulabilmesi ve birdenbire değişebilmesi sadece şunu ifade eder: Dasein zaten hep bir ruh hali [veya *ruh durumu*] içindedir.”²⁸⁹ *Keyifsizlik* bir yana, Heidegger'e göre, *ruh durumunun* bozuk oluşu da bir hiç demek değildir, “çünkü tam da öyleyken

288 Heidegger, VZ, s. 141.

289 Heidegger, VZ, s. 141.

Dasein kendinden bıkmış haldedir.”²⁹⁰ Keyifsizlikte içinde bulunduğunda ise “şuradalığın varlığını kendini bir yük olarak belli eder.”²⁹¹

Dasein, *ruh-durumu-içinde-olmaklık* içindeyken, zaten *şu varolan* olarak, “varolarak var olmak durumunda olduğu varlık olarak zaten hep açılmış durumdadır.”²⁹² *Bilmek* gibi bir anlam taşımayan açılmışlık, Heidegger’e göre, tam da en kayıtsız ve en dış dokunmayan hergünlük içindeyken Dasein’in varlığı çıplak bir ‘öylelik ve olmaklık’ halinde kabuğunu kırıp meydana çıkabilir.”²⁹³ Heidegger’e göre salt *öylelik* halinde Dasein, *nereden* ve *nereye* sorularını karanlıkta bırakmaktadır. Böylelikle Dasein, hergünkü açılımları kovalıyor ve kendini açılmış olanın karşısına taşıyor değildir. O, çoğunlukla *ruh durumu* “içinde açılan varlıktan *ontik* ve varoluşa-dair olarak kaçınmaktadır. Bunun *ontolojik*-eksistensiye anlamı şudur: Tam da umursamadığı [...ruh durumları] içindeyken Dasein, şuradalığa [... *teslim edilmişliği* (Alm. *Überantwortetsein*, İng. *Being-delivered-over*)] meydana çıkarmaktadır. Yani bizatihi kaçınma halindeyken şuradalık *açılır*.”²⁹⁴

Dasein, *nereden* ve *nereye* sorularına bu durumda yanıt vermemektedir. Ancak aynı zamanda Dasein, kendi bakımından alabildiğine açık biçimde açılmıştır. Dasein’in bu söz konusu varlık karakterine, onun *öylelik* haline Heidegger, “Dasein’in kendi şuradalığına *fırlatılmışlığı* [Alm. *Geworfenheit*, İng. *Thrownness*]”²⁹⁵ demektedir. Böylece Dasein, “dünya-içinde-varolma”²⁹⁶ olarak şurada var olmaktadır. Dasein, kendi olanaklarına, o olanakları “yerine getirmek”²⁹⁷ üzere fırlatılmıştır. Heidegger’e göre *fırlatılmışlık* ifadesi, *teslim edilmişliğin* “*faktisitesine* işaret etmektedir.”²⁹⁸ Bu teslim edilmişlik, önünde-buluşuza ait bir belirlenim anlamına gelmemektedir. Böyle bir *öylelik*, böyle bir dünya-içinde-

290 Heidegger, VZ, s. 142.

291 Heidegger, VZ, s. 142.

292 Heidegger, VZ, s. 142.

293 Heidegger, VZ, s. 142.

294 Heidegger, VZ, s. 142.

295 Heidegger, VZ, s. 142.

296 Heidegger, VZ, s. 142.

297 Barbara Bolt, **Yeni Bir Bakışla Heidegger**, çev. Murat Özbank, 2. baskı, Kollektif Kitap, İstanbul, 2015, s. 31.

298 Heidegger, VZ, s. 142.

varolmak suretiyle var olan, Heidegger'e göre "*tam da bu* varolanın eksistensiyal belirlenimi olarak kavranmalıdır."²⁹⁹

Heidegger'e göre Dasein, kendini kendi fırlatılmışlığı içinde bulmakla, kendi şuradalığını var etmektedir. Ona göre Dasein, kendini, zaten hep kendi kendisiyle karşı karşıya gelmiş olmakta ve kendini peşinen bulmuş olmaktadır. Dasein, kendi varlığına teslim edilmiş bir varolan olarak kendini zaten hep bulduklarına teslim edilmiş bulmaktadır. Heidegger'e göre bu öyle bir bulmadır ki "öyle doğrudan aramaktan değil, daha ziyade bir kaçıştan [... hareket] etmektedir. [Heidegger'e göre ruh durumu], fırlatılmışlığı ona bakış yöneltmek suretiyle değil, ona yüzünü dönmek veya ondan yüzünü çevirmek suretiyle açılar."³⁰⁰ Heidegger'e göre, *ruhsal durumun birinci ontolojik öz karakteri* şudur: "[...ruhsal durum], *Dasein'ı kendi fırlatılmışlığı içinde açılar ve bunu öncelikle ve çoğunlukla kaçınıcı yüz çevirme yordamıyla yapar.*"³⁰¹ Ruhsal durum, herhangi bir *ruh durumunun* mevcut olmasından bambaşka bir şeydir. Ruhsal durumlar, birer durum olmayıp, "onlar, *kendini anlamanın, yani tam-şurada varolmanın kipleridir.*"³⁰² Ayrıca, ruhsal durum, dönüp bakıcı ve geriye dönücü bir kavrama karakterine de sahip değildir; "zira her türlü içkin refleksiyonun bir takım [...'yaşantılar'] mevcut bulabilmesi, şuradalığın zaten ruhsal durum içinde açılanmış olmasından ileri gelmektedir."³⁰³

Heidegger'e göre ruhsal durum, *etkileniyor-olma* (Alm. Betroffenwerdens, İng. Becoming affected) karakterini de açığa çıkarmaktadır. Fırlatılmışlığın açılanışı ile birlikte ruhsal durumu açığa çıkarılan iki öz belirlenimden biri olan dünya-içinde-varolma, Heidegger'e göre, "dünyanın dünyasallığını daha nüfuz edici biçimde anlamamıza özellikle katkıda bulunacaktır."³⁰⁴ Ona göre dünyanın, dünya-içinde olanlarla karşılaşmamızı sağlayan, açılanılmışlığını, içinde-var-olmaklığa ait açılanmışlığı, ruhsal durum "tarafından ortaklaşa tesis edilmiştir."³⁰⁵ Karşılaşmayı sağlama ise, birincil olarak bir-şey-için-bakışsal olmakta ve bu bir-şey-için-bakışsal

299 Heidegger, VZ, s. 143.

300 Heidegger, VZ, s. 143.

301 Heidegger, VZ, s. 144.

302 Emmanuel Levinas, "Martin Heidegger ve Ontoloji", *Cogito*, çev. Elis Simson, 4. baskı, Sayı: 64 (Heidegger: Varlığın Çobanı), 2014, s. 38.

303 Heidegger, VZ, s. 144.

304 Heidegger, VZ, s. 145.

305 Heidegger, VZ, s. 145.

ilgilenici karşılaşmayı sağlama, Heidegger'e göre, *etkilenmiş* "olma karakterine sahiptir."³⁰⁶ Böylelikle, dünya-içinde karşılaşılabilirler, ancak, içinde-var-olmanın eksistensiye bakımından peşinen belirlenmesi ile, onun *umurunda* olabilmektedir. Heidegger'e göre, "bu umurunda-olmaklık [(ilgilenebilirlik) Alm. *Angänglichkeit*, İng. *Sort of thing can "matter" to it*], ruhsal durum üzerine dayanmakta"³⁰⁷; söz gelimi, ruhsal durum olarak, dünyayı *tehdit edebilirlik* bakımından açılabilir ve sadece korku veya korkusuzluk ruhsal durumu içinde olanlar, çevreleyen-dünyadaki el-altında-olanların tehditkar olmasını keşfedebilmektedir; Heidegger'e göre, ruhsal durumun ruh-durumu-içinde-olmaklığı "Dasein'in dünyaya-açık-olmaklığını eksistensiye olarak tesis eder."³⁰⁸ Öyle ki, Heidegger'e göre *hisler*, varlık tarzı *ruhsal durumsal* dünya-içinde-varolmak olan bir varolana ontolojik bakımdan aittirler ve bu nedenle Dasein, hislenebilmektedir. Öyle ki *heyecan*, *ruhsal durumsal* "dünya-içinde-varolma, hatları [...ruh durumlarıyla] peşinen çizilmiş olan dünya-içindeki varolanların umurunda-olmaklığına tabi olma[sı]"³⁰⁹ ile ortaya çıkabilmektedir. Nihayetinde, Heidegger'e göre eksistensiye açıdan, *ruhsal durumda*, "dünyaya açılmalı bir tabi-olmaklık [(boyuneğmişlik) Alm. *Angewiesenheit*, İng. *Submission*] yatmaktadır"³¹⁰ ve ancak bu *boyuneğmişlik* ile dünyadan hareketle umrunda-olunanlarla karşılaşılabilir; dolayısıyla dünyada olanları keşfetme, *salt seyir* etme ile değil, yalın ruhsal duruma devretme ile olanaklı olabilmektedir.

Ruhsal durum Dasein'in kendi şuradılığı olarak var olduğu bir eksistensiye temel türdür. Bundan sonra Heidegger, ruhsal durum fenomenini, "Dasein'in eksistensiye-ontolojik bakımdan önemli bir temel-ruhsal-durum olan"³¹¹ endişenin (Alm. *Angst*, İng. *Anxiety*) yorumlanacağını da dikkate alarak, belirli bir hal olan *korku* üzerinden giderek daha somut biçimde açığa çıkaracaktır.

Korku ele alındığında ilk olarak Heidegger, *ruhsal durum*'u, kendisi üzerinden açmaya çalıştığı korku fenomeninin üç cephesinden hareketle

306 Heidegger, VZ, s. 145.

307 Heidegger, VZ, s. 145.

308 Heidegger, VZ, s. 145.

309 Heidegger, VZ, s. 145.

310 Heidegger, VZ, s. 145.

311 Heidegger, VZ, s. 147.

belirleyecektir. Buradan hareketle Heidegger, “neden korkulduğunu [(*korkunun “ne önünde”si*) Alm. *Wovor der Furcht*, İng. *The face of which we fear*], korkunun kendisini ve esasen ne hakkında korkulduğunu”³¹² analiz edecektir.

Neden korkulduğıyla (*korkunç* olanla) üç şekilde karşılaşmaktadır. Buna göre korkunç olan, “daima dünya-içinde karşılaşılan ve varlık [...tarzı] el-altında-olan, [...elönünde-bulunan] ya da birlikte-Dasein olan bir şeydir.”³¹³ Aynı zamanda, Heidegger’e göre, neden korkulduğı, “tehditkarlık karakterine [(*gözdağı verme karakteri*) Alm. *Charakter der Bedrohlichkeit*, İng. *Be characterized as threatening*”³¹⁴ sahiptir.

Burada, (1) karşılaşılanın ilintililik türü *fenaliktir* [(*zararlılık*) Alm. *Abträglichkeit*, İng. *Detrimentality*] ve karşılaşılan kendini bir ilintililik bağlantısı içinde göstermektedir. (2) bahse konu böyle bir ilintililik, ilgili olma dairesini hedef almakta olup, kendisi de böyle bir bölgeden gelmektedir. (3) “Tekinsiz [(*tekin olmayan*) Alm. *Geheuer*, İng. *Queer*”³¹⁵ terimi, bu bölge ve bu bölgeden çıkagelen için kullanılır. (4) Fena olan, bir tehdit aşamasındayken bile henüz hakim olunacak yakınlıkta değilse dahi *bize “yanaşan”*³¹⁶ niteliğine sahiptir. Böylesine bir yanaşma içinde fenalık, *yayılır* ve tehdit karakterine burada sahip olur. (5) Böyle bir yanaşma, *yakın* içindeki bir yanaşmadır ve Heidegger’e göre, “en yüksek derece fena olabilen ve sürekli olarak yakına gelip de aslında uzakta olan, fenalığı bakımından gizli kalır.”³¹⁷ Tehditkar olan, yakında olanın yanaşması olarak fenalıktır. Yanaşma halinde olanın isabet edip etmemesi belirsizdir; o isabet edebilir de, etmeyebilir de. Yanaşma sırasında söz konusu *olabilir de, olamaz da* hali iyice belirir; Heidegger’e göre “bu çok korkunç”³¹⁸ dedirten de budur. (6) Yakında olanın yanaşması olarak fenalık, *ne olacak* olandır ne de geçip gidecek; burada fenalık her iki imkanı da taşır. Bu, Heidegger’e göre, “korkmayı ne azaltır ne de bitirir, aksine onu daha da arttırır.”³¹⁹

312 Heidegger, VZ, s. 147.

313 Heidegger, VZ, s. 148.

314 Heidegger, VZ, s. 148.

315 Heidegger, VZ, s. 148.

316 Heidegger, VZ, s. 148.

317 Heidegger, VZ, s. 148.

318 Heidegger, VZ, s. 148.

319 Heidegger, VZ, s. 148.

Korkmanın bizatihi kendisi ise, Heidegger’e göre, söz konusu tehditkar olmanın, “umurunda olucu biçimde serbest bırakılmasıdır.”³²⁰ Burada, önce olası bir kötülük varlığı tespit ediliyor sonra da bu kötülükten korkuluyor değildir. Böylelikle, bir tehdit olarak *yanaşan* öncelikle keşfedilmez, aksine korkunun kendisi, “yanaşanı korkunçluğu içinde öncelikle keşfedendir.”³²¹ Heidegger’e göre, korkma, korkarak ve dikkatini açıkça buna yönelterek korkunçluğu *açığa* kavuşturur. Heidegger’e göre, “bir-şey-için-bakış korkunç olanı görür, çünkü o, korku [... ruhsal durumu] içinde vardır.”³²² Korkunç olanın *yanaşabilmesi* buna bağlıdır. Öyle ki, Heidegger’e göre, ruhsal durum “içindeki dünya-içinde-varolmanın saklı duran imkanı olarak korkma (“korkuyor-olmaklık [(veya *korkaklık*) Alm. *Furchtsamkeit*, İng. *Fearfulness*])”³²³ diyoruz), dünyayı peşinen öylesine açılmıştır ki, böylece ondan hareketle korkunç olanlar bize yanaşabilmektedir. Yanaşabilmenin bizatihi kendisi, dünya-içinde-varolanın özü gereği eksistensiyal mekansallığı tarafından serbest bırakılmıştır.”³²⁴

Son olarak, korkunun *ne hakkındalığının* cevaplandırılmasına gelindiğinde, Heidegger cevabı Dasein’da bulur. Ona göre “korku, korkan varolanın (yani Dasein’in) kendisi hakkında korkmaktadır. Kendi varlığı içinde kendisini mesele eden varolanlar korkabilir sadece.”³²⁵ Heidegger’e göre korkmak, “bahse konu varolanı tehlikeye düşmüşlüğü, bizatihi kendisine temlik edilmişliği [(*terk edilmişlik*) Alm. *Überlassenheit*, İng. *Abandoned*] içinde açılar.”³²⁶ Çünkü, Heidegger’e göre, “dünya-içinde-varolma olarak Dasein öncelikle ve çoğunlukla neyle ilgileniyorsa oradan hareketle *var* olmaktadır.”³²⁷ Korku, beraberinde var olmanın tehdit edilmesi demek olup, Dasein’ı öncelikle olumsuzlayan bir surette açılar, onu şaşırtır ve onda ““kafa karışması’na neden olur.”³²⁸

320 Heidegger, VZ, s. 148.

321 Heidegger, VZ, s. 148.

322 Heidegger, VZ, s. 149.

323 Heidegger, VZ, s. 149.

324 Heidegger, VZ, s. 149.

325 Heidegger, VZ, s. 149.

326 Heidegger, VZ, s. 149.

327 Heidegger, VZ, s. 149.

328 Heidegger, VZ, s. 149.

Heidegger'e göre, korku, ruhsal durumun "bir halidir."³²⁹ Çünkü bir şeyden korkma; dünya-içindeki varolanı daima kendi tehditkarlığı içinde, içinde-var-olmaklığı ise tehdit edilmişliği içinde açılar.

Heidegger'e göre "'şuradalığın' varlığının kendini bulundurduğu eksistensiye yapılarından birisi de bulunuştur [ruhsal durumdur]."³³⁰ Ona göre bu varlık, onunla eşit derecede asli olarak, *anlamayı* da kurmaktadır. Ancak Heidegger'e göre, ruhsal durumun özelliği, hep bir anlayış ile olmasına rağmen, anlayışı örtbas etmesidir. Böyle bir anlama, bir ruh durumu olmaktadır. Heidegger'e göre bunun fundamental bir eksistensiye olarak yorumlanması "bahse konu fenomeni Dasein'in *varlığının* temel hali olarak kavradığımızı göstermek içindir."³³¹

Heidegger, daha öncesinde ortaya koyduğu Dasein-anlama ilişkisini yineler; buna göre her şeyden önce "Dasein kendi şuradalığını varolmak suretiyle var eder."³³² Buna göre dünya şurada [(veya *orada*) Alm. *Da*, İng. *There*] vardır; onun *şurada-var-oluşu* içinde-var-olmaklıklardır. Heidegger'e göre bu da "yine 'şurada'dır, Dasein'in bir-şey-uğruna var olduğu şey olarak."³³³ Böylelikle, varolarak var olunan dünya-içinde-varoluş, bizzat bir-şey-uğrunalık içinde açılmış olmaktadır. Heidegger de, bu açılmışlığa "anlama"³³⁴ demektedir. Bir şey uğrunalık ve dünyanın neyse ona doğru açıldığı şeyin kendisi olarak imlenimsellik, Dasein içinde açılmıştır. Heidegger'e göre bunun anlamı da, Dasein'in "dünya-içinde-varolma olarak kendini dert ve konu edinen bir varolan"³³⁵ olmasıdır.

Heidegger'e göre Dasein'in anlaması, ontik anlamalardan tamamen farklı olup; eksistensiye olarak, "yapabildiğimiz şeyin neliği olarak değil, varolma olarak varlıktır [ve] anlamada, eksistensiye olarak, Dasein'in var-olabilirlik varlık minvali [tarzı] yatmaktadır."³³⁶ Böylelikle Dasein, Heidegger'e göre, "birincil olarak mümkün-olmaklıktır ve hep imkanları dahilinde ve olabilirlikleri içinde vardır."³³⁷ Ancak böyle bir olanaklılık; elönde-bulunuşun modal bir kategorisi olarak *henüz*

329 Heidegger, VZ, s. 149.

330 Heidegger, VZ, s. 150.

331 Heidegger, VZ, s. 151.

332 Heidegger, VZ, s. 151.

333 Heidegger, VZ, s. 151.

334 Heidegger, VZ, s. 151.

335 Heidegger, VZ, s. 151.

336 Heidegger, VZ, s. 151.

337 Heidegger, VZ, s. 151.

gerçekleşmemiş olan, asla zorunda olmayan demek değildir. Oysa, Heidegger’e göre, “bir eksistensiye olarak mümkün-olmaklık [(veya *olanak*) Alm. *Möglichkeit*, İng. *Possibility*], Dasein’in en asli ve nihai [... pozitif] ontolojik belirlenimi”³³⁸dir. Öyle ki, Heidegger’e göre Dasein, “kendisine tevdi edilmiş [teslim edilmiş] olan bir mümkün-olmaklıktır; o baştan başa fırlatılmış imkandır.”³³⁹

Bununla birlikte, Heidegger’e göre, anlamın imkanlara nüfuz etmesine olanak veren eksistensiye bir yapı da söz konusudur; Heidegger bu yapıya da *tasar* (Alm. *Entwurf*, İng. *Projection*) demektedir. Tasar, Dasein’in varlığını “hem kendi bir-şey-üçrunalığına, hem de kendi ilgili dünyasının dünyasallığı olan imlenimselliğine asli şekilde tasarlamaktadır.”³⁴⁰ Heidegger’e göre tasar, “fiili varlık imkanının hareket sahasının eksistensiye varlık konstitüsyonu”³⁴¹dur ve Dasein kendini hep tasarlamıştır ve var oldukça tasarlayıcı olmaktadır. Heidegger’e göre, tasarlayış içinde tasarlama, imkanı imkan olarak tasarlar ve onun o şekilde var olagelmesini sağlamaktadır. Böylelikle tasar olarak anlama, Heidegger’e göre, “Dasein’in kendi imkanlarını birer imkan olarak yaşayıp kendini var ettiği”³⁴² varlık tarzıdır.

Heidegger *bakış*’ı, *anlamak tasar karakteri* içinde bulur. Buna göre, eksistensiye bakımdan Dasein’in *bakış*ı; ilk olarak, “şuradallığın açılanmışlığıyla eksistensiye olarak var olan bakış [(görüş) Alm. *Sicht*, İng. *Sight*]”³⁴³tır. İkinci olaraksa, “ilgilenmenin bir-şey-için-bakışı ile itina-göstermekliğin kayırmacı-bakışı bakımından bizatihi varlığa bakış”³⁴⁴ olarak anlar. Heidegger, birincil olarak ve tamamıyla varoluşa odaklanan bakışa ise “içinden-geçen-bakış [(veya *saydamlık*) Alm. *Durchsichtigkeit*, İng. *Transparency*]”³⁴⁵ demektedir. *Kendini bilme* olarak nitelenen bu bakış, Heidegger’e göre, bir benlik noktasının duyumsal olarak tespit edilip seyredilmesi olmayıp, “dünya-içinde-varolmanın özsel konstitüsyon momentlerinin *içinden geçen* bir bakışla onun tüm açılanmışlığının anlayarak kavranması”³⁴⁶ amaçlanmaktadır. Heidegger’e göre, bu durumda *varolan*

338 Heidegger, VZ, s. 152.

339 Heidegger, VZ, s. 152.

340 Heidegger, VZ, s. 153.

341 Heidegger, VZ, s. 153.

342 fHeidegger, VZ, s. 153.

343 Heidegger, VZ, s. 154.

344 Heidegger, VZ, s. 155.

345 Heidegger, VZ, s. 155.

346 Heidegger, VZ, s. 155.

varolanların, refleksiyonda bulunmaları, *kendilerine* bakıp görmeleri için, “eşit derecede asli olan dünyada var oluşlarını (yani başkalarıyla birlikte-oluşlarını) kendi varoluşlarının tesis edici momentleri olarak görüp saydam kılmaları gerekir.”³⁴⁷

Anlama ve yorumlama ele alındığında ise ilk olarak Heidegger, *varlık imkanının* ne olduğunu belirler. Buna göre *anlama olarak* Dasein, varlık imkanlarına göre tasarlanmaktadır. Buradan hareketle “bu anlayarak *imkanlara göre var olma*, Dasein’a açılmışlık olarak geri döndüğünden, ona *varlık imkanı* denir.”³⁴⁸ Heidegger *yorumlama* [(veya *tefsir*) Alm. *Auslegung*, İng. *Interpretation*] kavramını da, *anlamanın tasarlanımının* kendini teşekkül [(*geliştirme, kurma, ortaya çıkma*) Alm. *Ausbildung*, İng. *Development*] ettirmesi gibi öze ilişkin bir imkanından çıkarır. Buna göre “anlamanın teşekkülüne *tefsir* [*yorumlama*]³⁴⁹ denmektedir. Yorumlama ile birlikte anlama, başka şeye dönüşmeyip kendisi olmaktadır ve yorumlama, eksistensiye bakımdan anlama üzerine temellenmektedir. Heidegger’e göre, yorumlama *anlaşılmış olanı onaylayarak bildirme* demek değildir; o, “anlama sırasında tasarlanan imkanların çalışılması demektir.”³⁵⁰ Heidegger, buradan sonra, yorumlama kavramını, “dünyayı anlamak üzerinden [takip edecek] başka bir deyişle, gayrisahih [*inotantik* veya *otantik olmayan, asılsız* (Alm. *Uneigentlichen*, İng. *Inauthentic*)] anlama üzerinden ve özellikle de sahicilik hali içinde konuyu”³⁵¹ ele alacaktır.

Heidegger’e göre, “dünyayı anlama içinde açılan imlenimsellikten hareketle el-altında-olanlarla ilgilenecek varolma, karşılaşılacaklarla hangi ilintiliğin olabileceğini anlaşılır kılar.”³⁵² Bu bağlamda, bir-şey-için-bakış keşfetmektedir; bunun da anlamı, zaten anlaşılmış olan dünyanın yorumlanmasıdır.

Ancak, Heidegger’e göre, “eğer el-altında-olan gereklere ilişkin her duyumsama zaten anlamasal-yorumlayıcı ise ve bir-şey-için-bakışla bir-şeyi-bir-şey-olarak karşılaştırıyorsa”³⁵³ bunun anlamı, ilk olarak bir saf elönünde-bulunan tecrübe edilip onun herhangi bir-şey-içinliği kavranması olacaktır. Ancak bu yanlış olacaktır;

347 Heidegger, VZ, s. 155.

348 Heidegger, VZ, s. 157.

349 Heidegger, VZ, s. 157.

350 Heidegger, VZ, s. 157.

351 Heidegger, VZ, s. 157.

352 Heidegger, VZ, s. 157.

353 Heidegger, VZ, s. 157.

çünkü Heidegger'e göre yorum, "çıplak biçimde [...elönünde-bulunana] belirli bir *anlam* yükleyip ona bir değer yapııştırıyor değildir. Aksine, bizatihi dünya-içinde karşılaşılana zaten hep dünyayı anlama içinde açılmış olan bir ilintiliğe sahip olup, bu ilintilik yorumlama aracılığıyla açığa taşınır."³⁵⁴ Heidegger'e göre el-altında-olanlar hep ilintilik bütünü içinden hareketle anlaşılır. Bu ilintilik bütününden kalkış, yorumlama için de geçerlidir. Buna göre yorumlama, bu ilintilik bütünü, bu dünya üzerinden, "ön-kavrama üzerine temellenir."³⁵⁵ Heidegger'e göre, "bir şeyin-bir-şey olarak yorumlanması özsel olarak *ön-sahiplik* [(veya *ön-iyelik*) Alm. *Vorhabe*, İng. *Fore-having*], *ön-görme* [(veya *ön-görü*) Alm. *Vorsicht*, İng. *Fore-sight*] ve *ön-kavrama* [Alm. *Vorgriff*, İng. *Fore-conception*] ile"³⁵⁶ temellenmektedir. Heidegger'e göre yorumlama, *ön-zanı* çıkış noktası almaktadır, zaten zorunlu olarak her yorumun çıkış noktası olan bu ön-zan, Heidegger'in deyişi ile yorumlama "sırasında hep 'sabit' olanın (yani ön-sahipliğin, ön-görmenin ve ön-kavramının) önceden verilmesi içinde bulunmaktadır."³⁵⁷ Heidegger'in verdiği örnekle, yorumlamanın özel somutlaştırması demek olan kati metin yorumu, çoğunlukla *şurada yazılı olana* kendini dayattığı savunulsa da, aslında yorumlayanın "kendiliğinden anlaşılan, üzerinde tartışma yapılmayan bir ön-zanıdır."³⁵⁸

Heidegger'e göre, "anlamanın"³⁵⁹ tasarısı sırasında varolanlar kendi imkanları bakımından açılırlar; ona göre imkan karakterine hep, anlaşılan varlık tarzı karşılık gelmektedir. Bununla birlikte, Heidegger'e göre, dünya-içindeki varolanın kendisi, dünyaya yönelik olarak tasarlamaktadır; çünkü "dünya-içinde varolma olarak ilgilenme, kendini peşinen sabitlediği imleme bağları bunun içinde yer alır."³⁶⁰ Böylelikle "*anamlı*"³⁶¹ olan, Dasein'in varlığı tarafından keşfedilen dünya-içinde-varolanlar olacaktır. Ancak Heidegger'e göre, burada anlaşılan, anlamın kendisi değil, varolan veya varlıktır. *Anlam* ise, bir şeylerin "anlaşılma dairesi [olup], anlamasal açılma içinde dile getirilebilir olan"³⁶²dır. Heidegger'e göre *anlam*,

354 Heidegger, VZ, s. 157.

355 Heidegger, VZ, s. 159.

356 Heidegger, VZ, s. 159.

357 Heidegger, VZ, s. 159.

358 Heidegger, VZ, s. 159.

359 Heidegger, VZ, s. 160.

360 Heidegger, VZ, s. 160.

361 Heidegger, VZ, s. 160.

362 Heidegger, VZ, s. 160.

tasarının “ön-sahiplik, ön-görme ve ön-kavrama ile yapılandırılmış olan nereye-yönelikliğidir”³⁶³; ancak anlamdan hareketle bir şey bir şey olarak *anlaşılır* olur. Heidegger’e göre anlam Dasein’in bir eksistensiyali olmaktadır; o varolana yapışmış bir nitelik veya Heidegger’in deyimi ile “varolanın ‘ardında’ yatan ya da ‘muallakta’ asılı kalmış bir şey değildir.”³⁶⁴ Buradan hareketle sadece Dasein *anamlı* veya *anlamsız* olabilmektedir.

Nihayetinde anlama, şuradalığın açılanmışlığı olarak, daima dünya-içinde-var-olmanın bütününe ilişkindir. Bu nedenle, dünyaya ilişkin her anlamada varoluş, varoluşa ilişkin her anlamada dünya anlaşılmış olmaktadır.

3.2.1.2. *İfade*

Heidegger’e göre yorumlama, anlama üzerine temellenmektedir ve *anlam*, yorumlama “sırasında hem bizatihi eklemlenenin kendisine, hem de anlama sırasında ona esasen eklemlenilebilir olanların hatları önceden çizilenlere”³⁶⁵ denmektedir. Böylelikle, ifade, Heidegger’e göre, anlama üzerine temellendiğine ve yorumlamanın türetilmiş bir icra biçimi olduğuna göre, o da bir anlama “sahiptir.”³⁶⁶ Ancak anlamı, *yargıda bulunmanın* yanı sıra *yargıda bulunan* olarak tanımlamak mümkün olmamaktadır. Bu nedenle Heidegger’e göre, ifade denilen şeyi açık biçimde analiz etmenin birden fazla yolu olacaktır.

Üç imlem atfettiği *ifade* [(veya önesürüm) Alm. *Aussage*, İng. *Assertion*] terimi, Heidegger’e göre, ilk olarak “gösterim [(veya gösterme) Alm. *Aufzeigung*., İng. *Pointing out*]”³⁶⁷ demektir. Buradaki anlam, *logos*’un asli anlamını, *apophansis*’i imlemektedir; bu da *varolanların kendilerinden hareketle görünür kılması*. İkinci olarak ifade ile anlaşılan şey, *neredeyse* ilkiyle aynı olup, *predikasyon*’dur; burada ifade edilen şey, *yüklem* değil, *özne*’dir. *İfade*’nin üçüncü anlamı ise, Heidegger’e göre, *iletişim* [(veya *muhabere*) Alm. *Mitteilung*, İng. *Communication*], *haber etme* anlamlarına gelmektedir. Heidegger göre, bu anlamdaki *ifade*, birinci ve ikinci

363 Heidegger, VZ, s. 160

364 Heidegger, VZ, s. 160.

365 Heidegger, VZ, s. 162.

366 Heidegger, VZ, s. 163.

367 Heidegger, VZ, s. 163.

anlamlarıyla doğrudan ilişkilidir. Heidegger'e göre *iletişim* olarak ifade, “belirlemek suretiyle dikkate taşınanın [belirlenmişliği dikkate taşınmış olan varolanı başkalarıyla birlikte paylaşma demek olan] birlikte-görülmesini-sağlama”³⁶⁸ demektir.

Bu üç imlenim, Heidegger tarafından, *ifade*'nin şu tanımında birleştirilmektedir: “*İfade, muhabere edici [iletişim kurucu, bildirimde bulunucu] ve belirleyici dikkate taşımadır.*”³⁶⁹ Heidegger'e göre ifadenin dikkate taşıma işi, anlama sırasında zaten açılmış olanın veya bir-şey-için-bakışla keşfedilenin temeli üzerinde icra edilmektedir ve ifade “zaten hep dünya-içinde-varolma zemini üzerine dayanmaktadır.”³⁷⁰

Söylenenler ışığında Heidegger'in iddiası, ifadenin yorumlama ile anlamadan türemiş olduğudur. Bu bağlamda, Heidegger'e göre, *logos'un mantığının kökü*, “Dasein'in eksistensiyal analitiğinde”³⁷¹ yatmaktadır; ancak ona göre *logos*, ontolojik bakımda yetersiz biçimde yorumlanmış, bir elönünde-bulunan olarak tecrübe edilegelmiştir. Aynı zamanda *logos*'la açılanan varolanın da aynı şekilde elönünde-bulunmaklık anlamına sahip olduğu söylenegelmiştir. Oysa böyle bir anlayışta varlık, Heidegger'e göre, “öteki varlık imkanlarına karşı kayısız ve ayırt edilemez durumda olduğundan varlık, formal bir-şey-olarak-var-olma anlamı içinde eriyip gitmekte ve ikisi arasında”³⁷² ayrıma gidilememektedir.

3.2.1.3. *Dil*

Heidegger, şuradalığın varlığını başka bir deyişle dünya-içinde-varolmanın açılmışlığını kuran fundamental eksistensiyallerin ruhsal durum ile anlama olduğunu ifade etmektedir. Ona göre anlamamanın kendi içinde yorumlama imkanını taşıması, “anlaşılanı kendine maledebilme”³⁷³si demektir ve ruhsal durum ile anlama eşit derecede asli oldukları taktirde, Heidegger'e göre, belirli bir anlayış içinde

368 Heidegger, VZ, s. 164.

369 Heidegger, VZ, s. 165.

370 Heidegger, VZ, s. 165.

371 Heidegger, VZ, s. 169.

372 Heidegger, VZ, s. 169.

373 Heidegger, VZ, s. 169.

olacaktırlar. Buradan hareketle onlara, belirli bir yorumlayabilirlik uygun düşmektedir. Burada, yorumlamanın, ifade örneği bağlamında ortaya konuluşunda *dil* (Alm. *Sprache*, İng. *Language*) ögesi ele alınacaktır. Heidegger'e göre dilin kökleri, Dasein'ın açılanmışlığının eksistensiyal konstitüsyonunda yatmakta olup, “*eksistensiyal-ontolojik temelini söz [(veya söylem) Alm. Rede, İng. Discourse.]*”³⁷⁴ oluşturmaktadır.

Dilin eksistensiyal-ontolojik temeli olan *söz*, Heidegger'e göre, “bulunuş [ruhsal durum] ve anlamayla eşit derecede aslıdır [ve] anlaşılabilirliğin dile gelişidir.”³⁷⁵ Ona göre, *şuradalığın anlaşılabilirliğinin dile getirilişi olarak*, söz, eğer dünya-içinde-varolmayla tesis ediliyorsa, o halde “dünyasal bir varlık [... tarzına] sahip olmalıdır [ve buradan hareketle] dünya-içinde-varolmanın ruhsal durumsal anlaşılabilirliği *kendini sözle dile getirir.*”³⁷⁶

Heidegger'e göre dil ise, “sözün açıkça dile getirilmişliği”³⁷⁷dir. Ona göre sözcük bütünü, bir dünya-içinde varolan olarak, el-altında-olanlar gibi karşımızda bulunmaktadır. Bu bağlamda söz, eksistensiyal olarak dildir ve dili mevcut olan sözcük-nesnelere ayırmak mümkündür.

Bununla birlikte, Heidegger'e göre söz etme “ilgilenilen hep-beraber-olmaklığın hep belirli bir sureti içinde bulunur”³⁷⁸; dolayısıyla *kabul etme, ikaz etme, davet etme, reddetme* gibi söz etmeler, her zaman için bir şeyler hakkında söz etmedir. Buradan hareketle Heidegger'e göre, her sözün ardında, onun hakkında olduğu şey, “bizatihi hakkında-sözü-edilen vardır.”³⁷⁹; sözgelimi *dilekte bulunmanın* veya *soru sormanın* ardında, hakkında *dilekte bulunulan* ve *soru sorulan* vardır.

Burada hep-beraber-olmaklık temele aldığına, Heidegger, iletişim kavramında ortaya çıkabilecek yorum farkını da gösterir. Ona göre iletişim, asla bazı durumların bir şeyden diğerine taşınması, sözgelimi bir fikrin veya dileğin bir öznenen başka bir özneye taşınması demek olmayıp; “birlikte-Dasein özü gereği

374 Heidegger, VZ, s. 170.

375 Heidegger, VZ, s. 170.

376 Heidegger, VZ, s. 170.

377 Heidegger, VZ, s. 170.

378 Heidegger, VZ, s. 170.

379 Heidegger, VZ, s. 171.

zaten birlikte-bulunuş [birlikte-ruhsal-durum] ve birlikte-anlamak içinde açığa çıkmaktadır.”³⁸⁰ Heidegger’e göre söz esnasında birlikte-olma *açık* olarak paylaşılır.

Bu bağlamda bir şeyler üzerine söz etme de, hem kendini bildirmekte, hem de kendini-dile-getirmek niteliğine sahip olmaktadır. Kendini dile getirmesi sözle olan Dasein, Heidegger’e göre, kendini *içerideki* olarak kapattığı için değil, “dünya-içindeki-varolma olarak zaten anlayarak ‘dışarıda’ olduğu için kendini sözle getirir.”³⁸¹ Ona göre dile getirmek zaten *dışarıda-olmaklıktır*.

Heidegger’e göre *söz* ise, “dünya-içinde-varolmanın bulunuşsal [ruhsal durumsal] anlaşılabilirliğinin imlemsel eklemlenişi”³⁸²dir. Söze, kuran *momentleri* olarak; *sözün ne-hakkındalığı (hakkında-sözü-edilen)*, *sözü edilenin bizzatı kendisi, iletişim ve beyan* aittir. Heidegger’e göre bunlar, empirik olarak dilde parça parça bulunan nitelikler olmayıp, “Dasein’in varlık konstitüsyonuna kök salmış olan eksistensiye karakterlerdir.”³⁸³ Ona göre *dil* diye bir şeyin ontolojik bakımdan mümkün olabilmesi, ancak bu şekilde mümkün olabilmektedir.

Heidegger’e göre bizzatı söze ait olan eksistensiye bir imkan olan *duyma* yardımıyla sözün anlama ve anlaşılabilirlikle olan ilişkisi çok daha açıklık kazanmaktadır; ona göre, *doğru bir şekilde duymadığımızda, anlamadım* dememiz bundadır. Nasıl ki “dilsel beyan söze dayanıyorsa, işitsel müşahade etme [*algılama*] de [söz söyleme açısından tesis edici olan] duymaya dayanır.”³⁸⁴ Bu bağlamda, Heidegger’e göre, bir şeyleri duymak, “Dasein’in başkaları için birlikte-oluşunun eksistensiye açık oluşu”³⁸⁵ demektir. Böylelikle Dasein, anladığı için duyabilmektedir; “başkalarıyla birlikte anlamasal dünya-içinde-varolma olarak Dasein, birlikte-Dasein’a ve kendine ‘kulak verdiği’ gibi, bu kulak veriyor-olmaklığa bizzatı ait olmaktadır.”³⁸⁶ Bununla birlikte Heidegger’e göre, *kulak kabartma* gibisinden bir şey de vardır. Buna göre kulak kabartmak, “anlamasal dünyanın varlık minvaline [tarzına] sahiptir.”³⁸⁷; bu, öncelikle, bir takım seslerin varolduğu, sonra,

380 Heidegger, VZ, s. 171.

381 Heidegger, VZ, s. 171.

382 Heidegger, VZ, s. 172.

383 Heidegger, VZ, s. 172.

384 Heidegger, VZ, s. 172.

385 Heidegger, VZ, s. 172.

386 Heidegger, VZ, s. 172.

387 Heidegger, VZ, s. 173.

bunları *duyduğumuz* anlamına gelmemektedir. Başka bir deyişle Heidegger'e göre, "öncelikle 'duyular' karmaşası var da daha sonra bunlar şekillendiriliyor ve öznenin üzerine basıp bir 'dünyaya' varmak üzere sıçrayabileceği bir sıçrama tahtası oluşturuyor diye bir şey yoktur. Özü gereği anlamasal olan Dasein öncelikle anladıklarıyla birlikte bulunur."³⁸⁸ Heidegger'e göre, *saf ses* gibisinden bir şey duymak oldukça yapay ve karmaşık bir tutum gerektirirken, sözgelimi "öncelikle motorsiklet ve araba sesleri duyuyor olmamız, dünya-içinde-varolmak olarak, Dasein'ın hep dünya-içindeki el-altında-olanlarla birlikte bulunduğu fenomenal"³⁸⁹ belirtisidir.

Heidegger'e göre, söz söylemenin diğer bir özsel imkanı "*sükut* [(*sessiz-kalma*) Alm. *Schweigen*, İng. *Keeping silent*]"³⁹⁰ tur; öyle ki *hep-beraber söyleşmek* sırasında sessiz-kalanlar, pek çok zaman *konusandan* daha fazla anlayış gösterebilmektedirler. Bununla birlikte Heidegger'e göre *sessiz-kalma*, *ketum* olmak demek olmayıp, sessiz-kalma, konuşma olanağının olduğu yerde ortaya çıkmaktadır. Ona göre, doğası gereği az konuşma halinde olmayan sessiz-kalan, konuşma sırasında susarak, *söylemektedir* zaten; sessiz-kalabilmek için, Dasein'ın söyleyecek bir şeylerinin olması gerekmektedir.

3.2.2. Şuradalığın Hergünkülüğü ve Dasein'ın Düşkünlüğü: Lakırtı, Merak, Belirsizlik, Düşkünlük ve Fırlatılmışlık

Heidegger'e göre, Dasein'ın hergünkü varlığına dönüldüğünde, herkes içinde olan Dasein'ın dünya-içinde-varolmanın açılanmışlığının eksistensiye karakterlerinin neler olabileceği bir sorun oluşturur. Ona göre Dasein, herkes tarafından soğrularak (Alm. *Aufgehen*, İng. *Absorb*) Alm. *Aufgehen*, İng. *Absorb*], sahiplenilmiştir. Böylelikle dünya-içinde-varolmaya fırlatılmış olan "Dasein, öncelikle herkes kamusuna fırlatılmış"³⁹¹ tır. Heidegger'e göre, anlamanın, Dasein'ın birincil varlık imkanı olarak kabul edildiğinde, o zaman herkesin anlayışı ve

388 Heidegger, VZ, s. 173.

389 Heidegger, VZ, s. 173.

390 Heidegger, VZ, s. 173.

391 Heidegger, VZ, s. 176.

yorumlamasına dair analize bakılarak, “herkes olarak Dasein’ın hangi varlık olanaklarını açmılayıp kendine mal ettiğini görmek mümkün olabilecektir.”³⁹² Böylelikle, bu olanakların bizzat kendileri, hergünlüğün özsel varlık eğilimini de açığa çıkaracak, nihayetinde “Dasein’ın asli bir varlık minvalini [tarzını] gün ışığına çıkartacaklardır.”³⁹³ Burada yapılacak olan, işte bu herkesin açılanmışlığını, belirli fenomenler üzerinden görünür kılmaktır.

Heidegger’e göre, söz, “üzerinde konuşulan varolanla birincil varlık bağıni kaybettiğinden veya zaten kazanmamış olduğundan, kendisini söz konusu ederken bahse konu varolanı kendisine asli biçimde maletmemekte ve daha ziyade *gevezelik* ve *dedikodu yapmak* suretiyle kendini”³⁹⁴ aktarabilmektedir. *Lakırtı* [(veya *boş konuşma, laflama*) Alm. *Gerede*, İng. *Idle talk*] da, böyle bir gevezelik ve dedikodu yapma içinde kurulmaktadır. Lakırtı, her şeyden önce, *zemicsizdir*; ancak Heidegger’e göre onun bu zemicsizliği, kamuya malolma yollarını tıkamadığı gibi, kamuya malolmayı kolaylaştırmaktadır. Bu bağlamda lakırtı, Heidegger’e göre, önceden “kendimize maletmek zorunda kalmadan her şeyi anlama olanağı”³⁹⁵ sunmaktadır. Böylelikle böylesi bir maletme sürecinde başarısızlığa düşme tehlikesinden koruyan lakırtı, Heidegger’e göre “herkesin yapabileceğidir [ve] sahih [otantik] anlama görevinden bizi koparmakla yetinmediği gibi, kayıtsız bir anlaşılabilirlik yaratarak her şeyi açıklığa taşımaktadır.”³⁹⁶

Heidegger’e göre lakırtı olarak söz, “dünya-içindeki varolanların üzerini örter”³⁹⁷; bunu da, dünya-içinde-varolmayı eklemlenmiş bir anlayış içinde açık tutmayıp onu kapatmasıyla yapmaktadır; Heidegger’e göre lakırtı, hakkında konuşulanın zeminine inmeyi *ihmal* ettiği için, bir “örtmedir.”³⁹⁸

Bahsedildiği şekilde kapatıcı olan lakırtı, “kökünden kopartılmış Dasein anlayışının”³⁹⁹ varlık tarzıdır. Kendini lakırtı içinde tutan Dasein’ın böyle bir varlık

392 Heidegger, VZ, s. 176.

393 Heidegger, VZ, s. 176.

394 Heidegger, VZ, s. 178.

395 Heidegger, VZ, s. 178.

396 Heidegger, VZ, s. 178.

397 Heidegger, VZ, s. 178.

398 Heidegger, VZ, s. 179.

399 Heidegger, VZ, s. 179.

tarzı, ontolojik olarak, “dünyaya, birlikte-Dasein’a ve bizatihi içinde-var-olmaklığa ilişkin birincil ve asli varlık bağından kopartılmış olur.”⁴⁰⁰

Heidegger, *merak* (Alm. *Neugier*, İng. *Curiosity*) terimi ile bakışın temel konstitüsyonunun “hergünkülüğün ‘görmeye’ ilişkin kendine özgü bir varlık eğiliminde gösterme”⁴⁰¹ sini niteler. Ona göre merak, karakteristik olarak görme ile sınırlı olmayıp, dünyayla kendine has bir karşılaşmayı sağlama eğilimini de dile getirmektedir.

Heidegger’e göre, *görmenin* diğer duyulara göre -felsefe tarihinde dahil- hep bir “tuhaf önceliği”⁴⁰² vardır ve böyle bir görmeyi de Heidegger, “yalnızca-müşahede-etme [salt-algılama]”⁴⁰³ eğilimi olarak görür. Dasein’ın böyle bir eksistensiye konstitüsyonu, *merak* ile açığa çıkarılabilir görünmektedir.

Heidegger’e göre, dünya-içinde-varolma öncelikle ilgilenilen dünyada soğrulmaktadır. El-altında-olanı keşfeden bir-şey-için-bakışın rehberliğinde yürüyen ilgilenme, aynı zamanda el-altında-olanının “keşfedilmişliğinde muhafaza edilir.”⁴⁰⁴ Heidegger’e göre ilgilenme “huzura [(*dinginlik*) Alm. *Ruhe*, İng. *Rest*] erebilir”⁴⁰⁵; ancak bu, ilgilenmenin yok olması anlamına gelmeyecektir; bu durumda, bir-şey-için-bakış serbest kalır ve artık o eser-dünyasına bağlı değildir. Heidegger’e göre, böyle bir durumda, *kaygı* serbest kalarak bir-şey-için-bakış’a katılmaktadır. Özü gereği mesafe kaldırmaklık varlık karakterine sahip olan bir-şey-için-bakış’ın, “yakınlaştırmakla ilgileneyeceği hiçbir şeyi kalmamıştır artık [ve dolayısıyla o,] kendine yeni mesafe-kaldırma imkanları buluverir.”⁴⁰⁶ Heidegger’e göre bunun anlamı, onun, en yakın el-altında-olandan uzaklaşıp, uzak ve yabancı bir dünyaya eğilim göstermesidir; ancak, artık kaygı “‘dünya’yı sadece görünüşü bakımından görerek onda huzur içinde bulunma imkanlarıyla ilgilenme haline dönüşür.”⁴⁰⁷ Heidegger’e göre bu öyle bir varlık tarzıdır ki “burada Dasein, kendi dünya-içinde-

400 Heidegger, VZ, s. 179.

401 Heidegger, VZ, s. 180.

402 Heidegger, VZ, s. 181.

403 Heidegger, VZ, s. 181.

404 Heidegger, VZ, s. 181.

405 Heidegger, VZ, s. 181.

406 Heidegger, VZ, s. 182.

407 Heidegger, VZ, s. 182.

varolmaklığından kurtulmak, en yakın hergünkü el-altında-olandan kurtulmak ister ve sadece bunlarla ilgilenir.”⁴⁰⁸

Heidegger’e göre, serbest kalan merakın ilgilendiği görme türünün amacı görüleni anlamak, onunla aynı durumda bir varlığa kavuşmak değildir artık; burada amaç *sadece* görmektir ve “yeni olanı arayıp bulmak, sonra da ondan yine başka yenilere sıçramaktır amaç.”⁴⁰⁹ Burada gözetleyen, Heidegger’e göre, *huzur* arıyor değildir. O, Heidegger’in deyişi ile “hep daha yeniyi ve karşılaşmalar içinde fokurdayan heyecan ve huzursuzluğu aramaktadır.”⁴¹⁰ Sağladığı bilgi, sadece bilmek için sağlanmış bir bilgiden öteye gitmeyen böyle bir merak, Heidegger’e göre, ilgilenilen çevreleyen-dünyada bulunmama ve imkanlar içinde oyalanma ile birlikte üçüncü bir öz karakterle, *kalacak-yersizlik* [(veya *bağlı-olmama*, tevakkufsuzluk) Alm. *Aufenthaltlosigkeit*, İng. *Never dwelling anywhere*] ile kurulmaktadır. Buna göre “merak hem her yerin, hem de hiçbir yerin sakinidir. Dünya-içinde-varolmanın bu hali, hergünkü Dasein’in kendini kökünden sürekli kopardığı yeni bir varlık minvalini [tarzını] açığa çıkarmaktadır.”⁴¹¹

Merakın Lakırtı ile ilişkisi ise, Heidegger’e göre, zorunlu bir beraberlik şeklindedir. Öyle ki, lakırtı, merakın yolunu çizip, onun “her-yerde-ama-aslında-hiçbir-yerde-olmaklığını”⁴¹² koruma altına almaktadır. Heidegger’e göre, “hiçbir şeyin kapalı kalamayacağı merak ile hiçbir şeyin anlaşılmaz kalamayacağı lakırtı, bu şekilde varolan Dasein’a sözüm ona sahici bir ‘capcanlı hayat’ teminatı verir.”⁴¹³ Bu sözüm onalıkla birlikte, hergünkü Dasein’ın açılanmışlığını karakterize eden üçüncü bir fenomen, bir sonraki inceleme konusu olacaktır.

Heidegger, *belirsizlik* [(veya *müphemiyet*, *ikircim*) Alm. *Zweideutigkeit*, İng. *Ambiguity*] ile, “hep-beraber-olmaklık sırasında karşılaşılınlar arasında herkesin erişimine açık olup hakkında yine herkesin her şeyi söyleyebildiği şeyler [için] nelerin sahici anlama içinde açıldığını, nelerin ise açılmadığını hakkında karar veremez bir durum”⁴¹⁴u ifade etmektedir.

408 Heidegger, VZ, s. 182.

409 Heidegger, VZ, s. 182.

410 Heidegger, VZ, s. 182.

411 Heidegger, VZ, s. 182.

412 Heidegger, VZ, s. 182.

413 Heidegger, VZ, s. 182.

414 Heidegger, VZ, s. 183.

Hergünkü Dasein’ın açılanmışlığını karakterize eden üçüncün fenomen olan belirsizliğin, diğer iki fenomenle olan ilişkisi düşünüldüğünde, Heidegger’e göre o, bir yandan merakın eline hep aradıklarını vermekte; diğer yandan, onun lakırtıya kazandırdığı görünüşle “sanki onda her şey artık karara bağlanmış görünmektedir.”⁴¹⁵

Böylelikle bu üç fenomenin, Heidegger’e göre, “kendi aralarında bir varlık [... bağı]”⁴¹⁶ olduğu ortaya çıkarılmıştır. Buradan itibaren Heidegger, bu varlık bağının varlık tarzını eksistensiye-ontolojik bakımdan yakalamayı deneyecek olup; bu da öncelikle *düşkünlük* ve *fırlatılmışlık* fenomenlerinin incelenmesini gerektirecektir.

Daha önceki kısımlarda bahsi geçen lakırtı, merak ve belirsizlik; Heidegger’e göre, “hergünkü ‘şuralı’ ve dünya-içinde-varoluş [... tarzını] karakterize eder.”⁴¹⁷ Eksistensiye belirlenim olarak bu karakterler, Dasein’ın varlığını oluşturanlar arasındadır. Dasein’ın *düşkünlüğü* [(veya *düşme*) Alm. *Verfallen*, İng. *Falling*] de kendini, söz konusu bu “karakterler dahilinde ve onların varlıksal”⁴¹⁸ bağı içinde hergünkü varlığın bir temel türü olarak kendini belirgin kılar.

Heidegger’e göre Dasein, öncelikle ve çoğunlukla ilgilendiği dünyanın gözetimindedir; bu, herkesin meydana getirdiği kamunun içinde *yitip gitme* karakterini de ifade etmektedir. İşte *düşkünlük* ise, Dasein’ın hakiki bir kendi-olma imkanından, Heidegger’in deyimiyle, “hep düşmüş ve böylelikle ‘dünyaya’ düşkün olma”⁴¹⁹ını ifade etmektedir. Başka bir deyişle *dünyaya* düşkünlük -ki böylelikle, metinde daha önceleri de kullanılan *inotantik* ifadesi de belirginleştirilmiş olur-, “lakırtı, merak ve müphemiyet [belirsizlik] aracılığıyla hep-beraber-olmaklık içinde”⁴²⁰ soğrulmuş olmak demektir.

Heidegger’e göre fiilen dünya-içinde-varolan Dasein, kendi düşkünlüğü yüzünden *kendisinden* zaten düşmüş bulunmaktadır. Düşkünlük, Heidegger’e göre, “bizatihi Dasein’ın eksistensiye bir belirlenimini”⁴²¹dir.

415 Heidegger, VZ, s. 184.

416 Heidegger, VZ, s. 184.

417 Heidegger, VZ, s. 185.

418 Heidegger, VZ, s. 185.

419 Heidegger, VZ, s. 185.

420 Heidegger, VZ, s. 185.

421 Heidegger, VZ, s. 186.

3.3. VARLIK VE ZAMAN'DA DASEİN'İN KAYGISI VE BU BAĞLAMDA HAKİKAT KAVRAMI

Bu kısımda, Martin Heidegger'in, kaygıyı ele alışı ve bununla da Dasein'in eksistensiyal-ontolojik birliğini sağlayışı serimlenecektir. Bu bağlamda, *-endişe* fenomeni ekseninde- Dasein'in kaygıya dayanan eksistensiyal ontolojik birliği, Dasein'in *dünyasallığı* çerçevesinde *gerçeklik* meselesi ve son olarak Daseinsal bir hakikat düşüncesi işlenecektir.

Daha önceki çalışmalarımızda Dasein'in eksistensiyal yapı bütünü'nün ana hatları ortaya çıkarılmış ve Dasein'in varlığını kaygı olarak yorumlanabilmesinin yolu açılmıştı. Ancak onun varlığının kaygı olarak yorumlanması, Dasein'in yapı bütünlüğünün, onun eksistensiyalitesi ile faktisitesinin birliğinin vurgulanmasını gerektirmektedir. Bu bağlamda, öncelikle bu yapı bütünlüğü ortaya konacak, sonrasında da, *gerçeklik* [(veya *realite*) Alm. *Realität*, İng. *Realite*] ile *hakikat* [(veya *gerçeklik*) Alm. *Wahrheit*, İng. *Truth*] ayrımı ekseninde söz konusu analizi güvence altına alabilecek zemin sağlanmaya çalışılacaktır.

3.3.1. Dasein'in Birliği ve Kaygı Kavramı

Heidegger'e göre, Dünya-içinde-varolma aslen “*bütün bir yapı*”⁴²²dir. Ancak daha önce ele alınan yapı bütünü'nün düşkünlüğe [(veya *düşme*) Alm. *Verfallen*, İng. *Falling*] dair konstitüsyon *çeşitliliği*, bütüne yönelik fenomenolojik bakışın olası *birliğini* kolayca çarpıtıp bozabilecek duruma gelmiştir. Heidegger'e göre “*Meydana çıkarılan yapı bütünü'nün bütünlüğü eksistensiyal-ontolojik bakımdan nasıl belirleneceği*”⁴²³ sorusu, tam da, bütüne yönelik fenomenolojik bakışın önünün açılıp hazır hale gelişinin güvenceye alınması ile mümkündür.

Heidegger'e göre burada söz konusu edinilen “eksistensiyalite ile faktisitenin ontolojik birliğidir.”⁴²⁴ Bu, faktisitenin eksistensiyaliteye özsel olarak aidiyetinin soruşturulmasıdır ve fiilen varolan Dasein, bu birliğin odağıdır. Heidegger'e göre

422 Heidegger, VZ, s. 190.

423 Heidegger, VZ, s. 191.

424 Heidegger, VZ, s. 191.

Dasein öyle varlık tarzına sahiptir ki, Dasein onunla “kendisi karşına taşınır ve fırlatılmışlığı içinde kendi kendisini onda açılar.”⁴²⁵ Böylelikle Dasein, kendini imkanlardan hareketle anlar ve aynı zamanda kendini onlara göre tasarlar; öyle ki Dasein, içine fırlatıldığı dünyada -dünya-içinde-varolmakla- bu dünyaya zaten hep düşkündür. Buradan hareketle Heidegger, Dasein’ın *ortalama hergünlüğünü* [(sıradan gündeliklik) Alm. *Durchschnittliche Alltäglichkeit*, İng. *Average everydayness*], “düşkün-açımlanan ve fırlatılan-tasarlanan dünya-içinde-varolma”⁴²⁶ olarak belirleyebilecektir.

Burada da yapılmaya çalışılan, Dasein’ın yapı bütününi kendi bütünlüğü içinde kavramaktır. Ancak bu yapı bütününi bütünlüğüne eldeki öğelerin birbirine yamanmasıyla fenomenal olarak erişmek mümkün değildir; çünkü Dasein’ın eksistensiye temel karakterine ilişkin soru, herhangi bir elönde-bulunanın varlığına ilişkin sorudan özsel olarak farklılık göstermektedir. Bununla birlikte “Dasein’ın varlığı şu veya bu insan idesinden de”⁴²⁷ türetilmemelidir. Dolayısıyla Dasein’ın varlığını erişilebilir kılmak için, bahse konu bütününi *içinden geçen bir nüfuz edici bakış* gerekli olup; Dasein’a ontik-ontolojik erişim için, yine onun kendisinden hareket eden yol ortaya çıkarılmalıdır.

Heidegger’e göre, böyle bir erişimin olanağını, bizzat “Dasein’ın kendisinde yatan en geniş ve en asli açılanış imkanlarından birini arayıp”⁴²⁸ bulmasıyla söz konusu olacaktır. Böyle bir açılanış imkanı, Dasein’ın bir nevi *basitleştirilmiş* tarzda erişilebilirliğini sağlamadır.

Dasein’ın ontolojik yapısında varlık anlayışı yatmaktadır Böylelikle Dasein, var olmak suretiyle kendini kendi varlığı içinde açımlayabilmektedir. Söz konusu açılanmışlığın varlık tarzının temelini kuranlar ise, “bulunuş [(ruhsal durum) *Befindlichkeit*, İng. *State-of-mind*] ve anlama”⁴²⁹dır. Bu bağlamda Heidegger, bu analizi “yöntemsel gereği tatmin eden bir bulunuş olan [...endişe] fenomenine dayandırır”⁴³⁰ caktır. Bununla birlikte, düşünlük fenomeninden hareket ederken, daha

425 Heidegger, VZ, s. 191.

426 Heidegger, VZ, s. 191.

427 Heidegger, VZ, s. 191.

428 Heidegger, VZ, s. 192.

429 Heidegger, VZ, s. 192.

430 Heidegger, VZ, s. 192.

önce onunla ilintili olarak analiz edilen *korku* fenomenine göre sınırlandırılacak olan endişe ile birlikte “Dasein’in varlığı kendini [...kaygı] olarak gösterecektir.”⁴³¹ Ancak Heidegger’e göre, Dasein’in ontolojik açıdan kaygı olarak yorumlanması, ontik açıdan *zorlama* olarak görülebilir. Bunun temel nedeni, ontolojik açıdan en iyi bilinenin ontik açıdan *yadırganır* oluşudur. Dolayısıyla Dasein’i eksistensiyal bakımdan neden kaygı olarak yorumlandığı öntolojik açıdan bir doğrulamaya ihtiyaç duymaktadır. Heidegger’e göre bu doğrulama ise, “Dasein’in çok eski çağlarda kendini ilk kez ifade etmeye başlar başlamaz, yine kendini [...kaygı] (*cura*) olarak [... yorumlandığının] ispatı üzerine dayanacaktır.”⁴³²

Kaygı fenomenine dayanan bu analiz, varlığın anlamına ilişkin soruya bir hazırlıktır. Bu nedenle de, varlık ile yakın bir bağlantı içinde bulunan fenomenler de ele alınmalıdır. Heidegger’e göre bu fenomenlerden ilki, iki varlık tarzında ortaya çıkar: “Dasein’sal nitelikte olmayan *dünya-içindeki-varolanları* belirleyen *el-altında-olmaklık* [(veya *elaltında-bulunma*) Alm. *Zuhandenheit*, İng. *Readiness-to-hand*] ile bizatihi [...*elönünde-bulunuş*].”⁴³³ Heidegger’e göre ontoloji çalışanlar bugüne değin *elönünde-bulunuşu*, *gerçeklik*, *dünya gerçekliği* olarak ele almışlardır ve bununla birlikte Dasein’i belirsiz bırakmışlardır. Bu nedenle *gerçeklik* fenomeninin ideyi yön kabul eden “gerçekcilik ve idealizmin epistemolojik soru formülasyonları”⁴³⁴ ekseninde daha kökten ve keskin bir biçimde ele alınması gerekmektedir.

Burada, faktisite ile eksistansiyalitenin ontolojik birliği ele alınmaya çalışılmıştır. Buna göre Dasein ontik ve ontolojik olarak bütünlük arz eder ve bu bütünlük temel olarak faktisitenin eksistensiyaliteye aidiyeti olarak değerlendirilir. Ancak bu birlik, Dasein’a ilişkin olarak elde edilenlerin eklektik olarak bir araya getirilmesiyle kavranamayacaktır. Bu da ancak, Dasein’in kendi bütünlüğünden hareketle anlaşılmasına bağlıdır. Dasein’a kendi içinden erişilmesi, onun bir tür *basitleştirilmiş* tarzda erişilmesi ile olanaklı olduğu görülmüştür. Bu basitleştirilmiş tarz, Dasein’in en temel ruhsal durumu olan *endişe* fenomenine dayandırılacak olup, bu da Dasein’in *Dünya-içinde-kaygı* olduğunu açığa çıkarmaktadır. Bununla birlikte,

431 Heidegger, VZ, s. 193.

432 Heidegger, VZ, s. 193.

433 Heidegger, VZ, s. 193.

434 Heidegger, VZ, s. 194.

ontolojik olan kaygının ontik olarak anlaşılması -ki “*irade, emel, meyil, iştah*”⁴³⁵ gibi ontik fenomenler buradan temellenir-, Heidegger’e göre, Dasein’ın, ifade etmeye başlar başlamaz kendini kaygı (*cura*) olarak yorumlanmasının gösterilmesi ile mümkün olacaktır.

Endişenin, daha önceki analize ilişkin olarak ayrıksılığı sorunsaldır. Ruhsal durum ile anlama üzerine temellenen endişe, Dasein’ı kendi kendisinin karşısına taşımaktadır; böylelikle de onu “bizatihi kendi varlığı içinde fenomenolojik olarak”⁴³⁶ belirlemesi olanaklı hale gelir.

Daha önce bahse konu olan, Dasein’ın yapı bütünlüğünün ortaya konması, *düşkünlük* fenomeni ile sağlanabilinecektir, çünkü *herkese* ve içinde yaşanan dünyaya soğrulmuş olma, Heidegger’e göre, “*kendinden* ve kendi sahihliğinden [otantikliğinden] kaçma fenomeni”⁴³⁷ni ortaya çıkarmaktadır. Böylelikle, bu fenomen yoluyla Dasein, kendini kendisinin karşısına çıkarmaktadır. Bu, kendisinin ilgisini *kendinden kesmesi* ile Dasein’ı “*kendinden başka yerlere*”⁴³⁸ itmektedir.

Varoluşa-dair yaklaşımca görülen, düşkünlüğün kendi olmanın otantikliğini örtüp kapamasıdır. Ancak bu *kapalılık*, Heidegger’e göre “açımlanmışlığın yoksunluk halinden başka bir şey değildir.”⁴³⁹ Böylelikle Dasein, kendinden kaçarak, kendini açılmaktadır. Dasein’ın kendisinden kaçabilmesi, ontolojik bakımdan kendisine ait olan açımlanmışlıkla mümkündür. Böylelikle ontik olarak kaçış, ontolojik olarak tam da kendini açım ile demektir ve bu ontik *kendinden uzaklaşma* sayesinde ki “fenomenolojik bakımdan yorumlayıcı bir yüzünü dönmeye gidilerek kaçışın nedeni anlaşılabilir ve kavramsallaştırılabilir.”⁴⁴⁰ Bu nedenle de Heidegger, söz konusu analizde, düşkünlük fenomeninden hareketle Dasein’ı ele alacaktır.

Ancak, düşkünlük içersindeki kendinden kaçma, her ne kadar “açımlayıcı [... ruhsal durum] işlevi”⁴⁴¹ görecek de olsa, Heidegger’e göre endişenin bu işlevi sağlayacak olması henüz sadece bir iddiadan ibarettir; bununla birlikte, kaçışa benzer

435 Heidegger, VZ, s. 193.

436 Heidegger, VZ, s. 195.

437 Heidegger, VZ, s. 195.

438 Heidegger, VZ, s. 195.

439 Heidegger, VZ, s. 195.

440 Heidegger, VZ, s. 195.

441 Heidegger, VZ, s. 196.

bir şekilde, endişe ile bir *geri çekilme* olarak korku “arasında ontolojik bir akrabalık bulunduğu”⁴⁴² açıktır.

Korku, *tehditkar* olandan geri çekilme anlamına gelmektedir ki, böylelikle korku, kaçış karakterine sahip olmuş olur. Bununla birlikte korkunun nedeni bellidir ve Heidegger’e göre o “hep dünya-içinde bir şeylerdir, belirli bir yerden gelmektedir.”⁴⁴³ Ancak düşkünlükte ise, Dasein’ın odağında bizzat kendi var olup düşkünlük içinde “kendinden yüz çevirme bir kaçış değildir”⁴⁴⁴, çünkü kaçış, *dünya-içindeki bir varolandan korkma* üzerinde temellenir. Bu nedenle, Heidegger’e göre *düşkünlük içinde yüz çevirme “daha ziyade [...endişe] üzerine dayanır ki, [...endişe de bizzat] korkuyu mümkün kılar.”*⁴⁴⁵ Bu nedenle *düşkünlük içinde yüz çevirmenin* anlaşılması, endişenin anlaşılmasını gerekli kılmaktadır.

Bu bağlamda *düşkünlük içinde yüz çevirme* ile *tehditkar olandan kaçış* arasında fenomenal bakımdan ortaya çıkan ayrımın ortaya çıkarılması, endişe ile korku arasındaki ayrımın ortaya çıkarılmasına bağlıdır. Öncelikle, Heidegger’e göre, temel bir ruhsal durum olan endişenin nedeni dünya-içinde bir varolan olmayıp, bizzat endişenin kendisi “dünyada-varolmak”⁴⁴⁶ ile temellenmektedir. Endişe ile ilgili tehdit, bir dünya-içinde-varolanın *fenalığı* gibi belli bir yerden gelerek Dasein’a isabet etmez; Heidegger’e göre endişenin “nedeni tümüyle belirsizdir.”⁴⁴⁷. Böyle bir belirsizlik, aynı zamanda dünya-içinde-olanı *önemsizleştirir*. Böylelikle *Daseinsal olmayan* varlık tarzlarının ilintililik bütünü *kaydadeğersizleşir*, “kendi içinde sönüp gider.”⁴⁴⁸ Böylelikle endişe içinde olmak, aynı zamanda belirli şeylerin tehdidini ortadan kaldırarak korkuyu imkan dışı bırakır. Belirli bir korkuyu imkan dışı bırakmasıyla, *belirli bir yön* de ortadan kalkmış olur. Böylelikle endişe, *burada, şurada* gibi yönleri görmemektedir; Heidegger de, endişenin nedenini karakterize edenin, onun “hiçbir yerde oluşu”⁴⁴⁹ olduğunu ifade edecektir. Nerede olduğunu bilmediği gibi, neden endişe içinde olduğunu bilmeyen endişenin hiçbir yerde oluşu,

442 Heidegger, VZ, s. 196.

443 Heidegger, VZ, s. 196.

444 Heidegger, VZ, s. 196.

445 Heidegger, VZ, s. 196.

446 Heidegger, VZ, s. 197.

447 Heidegger, VZ, s. 197.

448 Heidegger, VZ, s. 197.

449 Heidegger, VZ, s. 197.

aynı zamanda onun bölgesini de temellendirmektedir. Bu, özsel olarak mekansal olan içinde-var-olmaklık bakımından dünyanın açılmışlığının temellendirilmesi anlamına gelir. Öyle ki, *tehditkar olan* hiçbir zaman belirli bir yönden gelmemekle birlikte “hep ‘şuradadır’ [...] ama yine de hiçbir yeredir. O kadar yakınımızdadır ki, içimizi sıkar ve nefesimizi daraltır – ama yine de hiçbir yeredir.”⁴⁵⁰

Endişe kendini dünya içinde *direnç gösterme* olarak ortaya çıkarır. Onun nedeni hiçbir yer ve hiçbir şeydir; Heidegger’e göre fenomenal olarak endişenin nedeninin “*bizatihi dünyanın kendisi*”⁴⁵¹dir. Endişenin dünya-içinde-varolmanın kendisi olması, onun ontik hiçliğinde de ortaya çıkar. Buna göre endişenin sona ermesiyle hergünkü sözler devreye girer; endişe, hergünkü sözlerle “aslında hiçbir şey değildi” olarak değerlendirilebilir. Çünkü bu hergünkü sözler Heidegger’e göre “el-altındakilerle ilgilenme ve bunlar hakkında söz etme üzerine”⁴⁵²dir -ki bu, onun ontik neliğini gösterir niteliktedir. Endişenin bu ontik hiçliği ise, Heidegger’e göre “en asli ‘bir şeye’, yani *dünyaya*”⁴⁵³ dayanmaktadır; bu bağlamda endişenin nedeni, dünya-içinde-varolmanın kendisidir.

Dünya-içinde-olmak olarak endişe, *belli bir şeyin karşısında* endişe duymaz; ancak o, bir ruhsal durum olarak, “şunun veya bunun için [...endişe] duymaktadır.”⁴⁵⁴ Böylelikle de endişe içindeyken çevreleyen-dünyasal el-altında olanlarla birlikte dünya içindeki tüm varolanlar *silinirler*; dünya ontik hiçbir şey sunamaz. Bu Dasein’in kendini, *genel* olandan anlaması imkanının yitirmesi anlamına gelir -ki Heidegger’e göre bu aynı zamanda, Dasein’in endişesinin nedenine geri fırlatılması demek olur. Dasein otantik “dünya-içinde-varolma-imkanına”⁴⁵⁵ kavuşmuş olur. Böylelikle, *tek başına* kendi dünya-içinde-varoluşuna taşınan Dasein, endişe dolayısıyla kendi imkanlarını tasarlar. Bu, endişenin Dasein’i *mümkün-olmaklık olarak* açılması anlamına gelmektedir. Endişe, Dasein’in bu olanaklık içinde, “kendi-kendini-seçmenin ve kendi kendini-yakalamının serbestliği için *hür olmayı* *açımlar*.”⁴⁵⁶

450 Heidegger, VZ, s. 197.

451 Heidegger, VZ, s. 197.

452 Heidegger, VZ, s. 197.

453 Heidegger, VZ, s. 198.

454 Heidegger, VZ, s. 198.

455 Heidegger, VZ, s. 198.

456 Heidegger, VZ, s. 198.

Bu bağlamda endişe içinde olma “‘tekinsizlik’”⁴⁵⁷ içinde olma anlamına gelmektedir. Dasein, endişe içindeyken *hiç ve hiçbir yer* belirsizliği içindedir. Ancak Heidegger’e göre, böyle bir tekinsizlik, aynı zamanda “‘içinde-kimse-bulunmayan’”⁴⁵⁸ anlamına da gelmektedir. Eksistensiyal anlamda, Dasein’ın dünya içinde bulunması, onu herkesin hergünkü kamusalılığına ait kılmasıdır -ki bu, Dasein’ın *birileri* ile bulunması anlamına gelmektedir. Ancak endişe, tam da Dasein’ı *dünyaya* düşkünlüğünden çekip çıkarmaktadır. Böylelikle ontik *dünya-içinde-oluşu* çöken Dasein, *kendi başına* kalır. Bu *kendi başına kalışı* tam da dünya içinde olan Dasein’ın içinde olmaklığı, Heidegger’e göre “‘bir eksistensiyal ‘hal’ olan *içinde-kimsenin-olmamaklığına* dönüşüverir’”⁴⁵⁹ -ki Heidegger, tekinsizlikten tam da bunu anlamaktadır.

Tekinsizliğin serimlenişi, düşkünlükte nelerden kaçıldığının ortaya çıkarılmasına imkan vermektedir. Buna göre düşkün kaçış, dünya-içinde-varolanlardan kaçış demek olmayıp, bizzat bu varolanlara yönelmek anlamına gelir; bu, onlarla ilgilenme, onların içinde *kaybolma* eğilimi demektir. Heidegger’e göre böyle bir kaçış, kamunun kimsesine *uzanılırken*; eksistensiyal olarak “‘içinde-kimsenin-olmamaklığından, [...] tekinsizlikten uzaklaşan bir kaçıştır.’”⁴⁶⁰ Bununla birlikte, bu tekinsizlik, Heidegger’e göre Dasein’ın yakasını asla bırakmaz; onun, hergünlük içinde kaybolmuşluğunu sürekli tehdit eder -öyle ki, güvenlik ve ihtiyaçsızlık içindeyken dahi “‘ortaya çıkıverebilmektedir.’”⁴⁶¹

Bununla birlikte, “‘dünyaya’ düşkün, [inotantik] ve bizzat kendine kapalı kalmış’”⁴⁶² hali korku olan endişenin, otantik anlamda yaşanması çoğunlukla nadirdir. Dahası, Heidegger’e göre, onun eksistensiyal-ontolojik konstitüsyonu ve işlevi bakımından yorumlama çabaları da sınırlı kalmıştır. Bunun sebebi de daha çok, Dasein’ın eksistensiyal analitiğinin ihmal edilmesi, özellikle de ruhsal durum “‘fenomeninin bilinmemiş’”⁴⁶³ olmasıdır. Buna karşın, eksistensiyal analitik açısından uygun bir işlev görmesi mümkündür; çünkü Dasein, düşkünlüğü sırasında *herkese*

457 Heidegger, VZ, s. 199.

458 Heidegger, VZ, s. 199.

459 Heidegger, VZ, s. 199.

460 Heidegger, VZ, s. 200.

461 Heidegger, VZ, s. 200.

462 Heidegger, VZ, s. 200.

463 Heidegger, VZ, s. 200.

dahil olur ve bu nedenle de kendisine asli anlamda erişilebilir olunamamaktadır. Bu nedenle de endişe gibi temel bir ruhsal durumun nadir olması, “onun Dasein’ı asli anlamda açımlayabilir nitelikte olduğuna”⁴⁶⁴ işaret etmektedir.

Dasein’ın eksistensiye ile onun faktisitesinin bütünsel birliğinin ortaya çıkarılmasında Heidegger, özel bir ruhsal durum olan endişeden yararlanmaktadır. Buna göre düşkün Dasein, *kamuya*, *herkese* mallolmaktadır ve tam da bu nedenle kendi otantik imkanından kaçmaktadır. Ancak bu kaçış, korku gibi dünya-içinde-varolanlara belirli bir yön belirlenmeyip, bizzat Dasein’dan hareketle ortaya çıkmaktadır. Düşkünlük otantik Dasein’ı örtme eğilimindedir. Bu yüzden de, *örtülecek Dasein* tam da bu örtülme eğiliminde açılanmaktadır. Düşkünlükteki bu kaçışın kaynağı, korku gibi kaynağı belli bir varolan olmayıp bizzat Dasein’dır. Dolayısıyla Dasein’ın kendisinden bu yüz çevirmesiyle kendisinin açılanması gerekmektedir. Bunun yolu da temel ruhsal durum olan endişenin ele alınması ile mümkün olmaktadır.

Endişe, ontik varolan için hiçbir yer ve hiçbir şeydir. Kendini direnç olarak gösteren endişenin, bu *hiçbir yer* ve *hiçbir şeyliği*, onun bizatihi dünyanın kendisi olduğu anlamına gelmektedir. Endişenin sona ermesinin dünya içindeki şeylerle ilgilenme ve söz etme olması, endişenin dayanağının bizzat dünya olduğunu göstermektedir. Endişenin ontik dünya hakkında herhangi bir şey sunmaması, Dasein’ın, kendisini umumi olandan anlamasının olanağını yitirmesine, böylelikle *tek başınalaşmasına* neden olmaktadır. Heidegger’e göre bu da onun özgürleştirilmesidir.

Asli bir ruhsal durum olan endişenin ele alınması, Dasein analitiğinin çalışılmasındaki duraklardan biridir. Bir sonraki adım, Dasein’ın kaygı olan yapısının ele alınması olacaktır.

Daha önce, Dasein’ın eksistensiye ve ontolojik birliğinin bütünlüğü serimlenmeye; bu amaçtan hareketle endişe fenomeni ortaya konmaya çalışılmıştı. Bu bağlamda endişe “içinde yatanların toplam envanteri”⁴⁶⁵ nin öğeleri ise şu şekilde sıralanabilir: Endişenin bir ruhsal durum olması sebebiyle, dünya-içinde-varolmanın bir varlık tarzı olarak *endişe duyma*; fırlatılmış bir dünya-içinde-varolma olarak

464 Heidegger, VZ, s. 200.

465 Heidegger, VZ, s. 202.

endişenin nedeni; son olarak dünya-içinde-varolma-imkanı olarak *endişenin ne hakkındalığı*. Heidegger'e göre bu, endişe fenomeninin tamamının "fiilen varolan dünya-içinde-varolma"⁴⁶⁶ olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte söz konusu varolanın fundamental ontolojik karakterleri "eksistensiyalite, faktisite ve düşkünlük"⁴⁶⁷tür ve aranılan bütünlüğü sağlamaktadırlar. Heidegger için bundan sonra yapılması gereken, söz konusu bu birliğin nasıl karakterize edileceği olacaktır.

Heidegger'e göre Dasein, kendini *konu* etmektedir ki onun kendini, "varlığın anlamak denilen konstitüsyonu içersinde [...ve en öz] varlık imkanına kendini tasarlayıcı biçimde"⁴⁶⁸ kendine yönelmiş olması anlamına gelmektedir. Böylelikle, kendini tasarlayan Dasein, kendini hep kendi imkanlarıyla birlikte bir yerlere yerleştirmektedir. Bu *kendini bir yerlere yerleştirme*, otantik ve inotantik olma imkanı bakımından hür olma demek olup, Heidegger'e göre böyle bir hürriyet kendini, endişede, temel bir "somutlaşma içinde gösterir."⁴⁶⁹ Bununla birlikte, kendi en öz varlık imkanına yönelik olma ise, Dasein'ın kendi varlığı içinde kendini *öncelemesi* anlamına gelecektir; böylelikle Dasein hep *kendisinin ilerisinde* olacaktır. Heidegger buna "Dasein'ın *kendini -öncelemesi*"⁴⁷⁰ adını verir.

Ancak kendini-önceleme, dünyasız bir *öznenin* yalıtılmışlığı anlamına gelmeyip, bizzat dünya-içinde-varolmayı karakterize eder. Böylelikle kendini-önceleme, Heidegger'e göre "*bir-dünya-içinde-zaten-var-olarak-kendini-önceleme*"⁴⁷¹ anlamına gelecektir. Dasein'ın konu ettiği şeyler, imlenim bütünlüğü ve bir-şey-içinliğin türlü bağlantılarına kenetlenmektedir; bu kenetlenme varolanların şu veya bu özne'yle kaynaşması demek olmayıp, "aslen bir bütün olan Dasein'ın konstitüsyonunun fenomenal bir ifadesi"⁴⁷² anlamına gelecektir. Böylelikle burada bütünlük belirtik bir biçimde ortaya çıkmaktadır -ki buna zaten-varolarak-kendini-önceleme denmektedir. Heidegger buradan şu sonuca çıkar: "Varoluş daima fiilidir. Eksistensiyalite özsel olarak faktisiteyle belirlenmiştir."⁴⁷³ Bu bağlamda, bütünlüğü

466 Heidegger, VZ, s. 202.

467 Heidegger, VZ, s. 202.

468 Heidegger, VZ, s. 202.

469 Heidegger, VZ, s. 202.

470 Heidegger, VZ, s. 202.

471 Heidegger, VZ, s. 203.

472 Heidegger, VZ, s. 203.

473 Heidegger, VZ, s. 203.

ekseninde Dasein “(bir-dünya-)içinde-zaten-var-olarak-kendini-önceleme olarak (dünya-içinde karşılaşılın varolanların) beraberinde var olmak”⁴⁷⁴ tadır; ki bu da saf bir ontolojik-eksistensiyeal olarak kullanılmakta olan *kaygı* kavramının içini doldurmaktadır.

El-altında-olanlarla ilgilenme, başkaları ile birlikte olma ve dünya-içinde-olma hep kaygı ile karakterize edilmiştir; çünkü o, bizzat içinde-olmaklığın temel yapısını sağlamaktadır. Yapısında bulunan kaygı ile, Dasein’in *içinde bulunuşu*, onun “fiili ‘davranış’ ve ‘durumların’”⁴⁷⁵ a göre öncedir. Böylelikle, Heidegger’in örneğiye Dasein, dinlenmek maksadıyla kendini eğlenmekte öncellemektedir. Dasein’in buradaki ilgisi, *içinde bulunduğ*u yorgunluğa değil, dinlenme amacı güttüğü bir eğlencedir. Şöyle denebilir: Dasein’in kendini, yorgunluğun *buradasından* değil, eğlencenin *oradasından* hareketle *kurmaktadır*.

Eksistensiyeal-ontolojik bir temel fenomen anlamında kullanılan *kaygı* ifadesi, “arzu ve dilek veya iştah ve meyil”⁴⁷⁶ gibi ontik *bir ögeye* indirgenemez. Bununla birlikte varlık idesi ve Dasein’in varlığı, kaygı, kendini-önceleme, bir-şeylerin-zaten-içinde-varolma ve beraberinde-varolma düşünöldüğünde *basit* değil, “*eklemelenmiş*”⁴⁷⁷ bir yapıda olduğı görülür. Dolayısıyla Heidegger’e göre, bu çokluğun birlik ve bütönlüğünü ontolojik olarak taşıyan çok daha asli bir fenomeni ortaya çıkarılmalıdır; ancak bu noktada, kaygının ontolojik olarak yeni, ontik olarak oldukça eski olduğunun gösterilmesi gerekmektedir.

Burada görölmüşür ki, Dasein, dünya-içinde olarak, kendini öncellemektedir ve *sonrasındakilerle* ilgilenmektedir; bu da Dasein’in kaygılanma olan yapısını nitelenmektedir. Eksistensiyeal olarak Dasein, kaygılanmaktadır. Sonraki başlık dahilinde Heidegger, temel eğilimi kaygılanma olan eksistensiyeal Dasein’in, söz konusu temel eğilim iddiasının ontik olarak hiç de temelsiz olmayıp kadim öykülerce doğrulanabileceğini *cura*’ya ilişkin öyküyle örneklendirecektir. Cura aslen Roma Mitolojisinde bir tanrıçadır ve kendisi kaygı karakterine sahip olduğı gibi, meydana getirdiğı şeye de bu karakteri yansıtır.

474 Heidegger, VZ, s. 203.

475 Heidegger, VZ, s. 204.

476 Heidegger, VZ, s. 205.

477 Heidegger, VZ, s. 208.

Dasein’ın varlığının kaygı olduğu sonucunu ortaya çıkaran yorumlar, *insan* denen varolana “uygun ontolojik temeleri”⁴⁷⁸n açığa çıkarılması amacı ile yapılmıştır. Ancak söz konusu eksistensiye-ontolojik yorumlar, Heidegger’e göre, geleneksel anlayışla kıyaslandığında *tuhaf* kaçabilmektedir; dahası kaygıya yönelik salt ontik bir bakış, onun “‘tasa’ ve ‘sıkıntı’”⁴⁷⁹ olarak anlaşılmasına neden olabilecektir. Dolayısıyla Heidegger; kendisi kadim bir öykü olan önontolojik, tarihsel bir belge sunarak, Dasein ve onun varlığı olan kaygının tarihsel kökünü mitolojik bir öykü ile ortaya koymaya çalışacaktır.

Özetle: “Cura”⁴⁸⁰, killi bir toprak parçasını alıp düşünüp taşınarak ona bir şekil vermiştir. Sonrasında yine onun üzerine düşünceye dalmışken, yanına yaklaşan Jüpiter’den, elindeki şekillendirilmiş kile ruh katmasını diler. Jüpiter bu dileği seve seve gerçekleştirir. Ancak, Cura yaptığı şeye isim vermeye kalkışınca Jüpiter buna karşı çıkar ve o şeye kendi ismini vermeyi ister. Bu tartışma sırasında ise Toprak ayağa kalkar ve o da o şeye kendi isminin verilmesi gerektiğini, zira kendi bedeninden bir parça sunmuş olduğunu söyler. Tartışmada uzlaşıl原因aması nedeniyle Satürn hakem seçilir. Satürn adil kabul edilebilecek şu hükmü verir: Jüpiter ruh verdiğinden o şey öldüğünde onun ruhuna, Toprak da bedenine sahip olacaktır; ancak onu ilk olarak Cura şekillendirdiği için, o şeye yaşadığı süre boyunca Cura sahip olacaktır. Bununla birlikte, tartışma o şeyin adı için olduğundan, o şeyin adı da *homo* olacaktır; çünkü o *humus*’tan yapılmıştır.

Heidegger’e göre bu öykü, Dasein’a kaygının sahip olduğunu söylemekle yetinmez; insanı bedenden ve ruhtan ibaret gören geleneksel anlayışla uyuşmayarak, kaygıyı ön plana çıkarmıştır. Buna göre insan, *dünyada olduğu sürece* kaygıya aittir ve “dünya-içinde-varolma’nın varlıksal kalıbı”⁴⁸¹ kaygıdır. Buna karşın söz konusu varolan, adını (*homo*), kendi varlığından hareketle değil, yapıldığı şeyden (*humus*) almaktadır. İnsanın, dünyada olduğu sürece asli varlığını belirleyen Jüpiter (zaman) olmuş, ve insanın dünyadaki zamansal belirlenimi kaygı olarak ortaya çıkmıştır.

478 Heidegger, VZ, s. 208.

479 Heidegger, VZ, s. 208.

480 Aktaran: Heidegger, VZ, s. 210.

481 Heidegger, VZ, s. 2010.

Heidegger'e göre, insanın tasarımları içinde "hür olma"⁴⁸²sına imkan tanıyan ve aynı zamanda ilgilenilen dünyaya teslim olunmuşluğu (fırlatılmışlık) sağlayan da bizzat bu kaygıdır. Aynı zamanda *cura*, şu iki anlamı da içermektedir: *Endişeli çaba* (Alm. *Ängstliche Bemühung*, İng. *Anxious exertion*) ile birlikte *dikkatlilik* ve *adanma*. Buradan hareketle Heidegger, *cura*'nın söz konusu ikili anlamıyla, "fırlatılmış [... tasarının] özsel ikili yapısının tek bir temel konstitüsyonunu ifade"⁴⁸³ ettiğini söyler. Böylelikle, ona göre, ontik bakımdan *cura* olarak ifade edilebilmesinin ontolojik bakımdan mümkün kılan da budur. Böylelikle "yaşama kaygısı" ile 'adanma'nın eksistensiye imkan koşulu"⁴⁸⁴; ontolojik anlamda kaygı olarak kavranmak durumundadır. Bu bağlamda Dasein'in ontolojik yorumu, Heidegger'e göre "bu varolanın [...'kaygı'] denilen önontolojik öztefsirini eksistensiye bir kavram olan [...kaygıya] taşımıştır."⁴⁸⁵

Heidegger'e göre burada *cura*, insanın ruh ve beden'inden önce gelip, onun dünya-içinde olmaklığına vurgu yapmaktadır. Heidegger'in burada örneklediği belgeyle, kaygının ontik-ontolojik bağı ve bu bağ dolayısıyla Dasein'in birliği gösterilmeye çalışılmıştır. Buradan sonra Dasein'in dünyasallığı ve bu dünyasallıkla ilişkili olarak *gerçeklik* açılmanmaya çalışılacaktır

3.3.2. Dasein, Dünyasallık ve Gerçeklik

Heidegger'e göre varlığın anlamına ilişkin soru, ancak, "*varlık anlayışı*"⁴⁸⁶yla olanaklı hale gelmektedir ve varlığın fundamental-ontolojik olarak çalışması, varlık tarzına varlık anlayışı dahil olan Dasein'in, asli olarak çalışılması ile asli olarak mümkün olur. Dasein ise, daha önce gösterildiği üzere, "düşkünlük varlık tarzı kapsamında 'dünya'yı'⁴⁸⁷ anlamaktadır. Ancak bu anlayış, dünya-içindeki-varolanları hareket noktası almakla birlikte, el-altında-olanın varlığını atlayarak, bu varolanları *mevcut nesneler* (*elönde-bulunan nesneler*) olarak anlamakta, böylelikle "*varlık*,

482 Heidegger, VZ, s. 210.

483 Heidegger, VZ, s. 211.

484 Heidegger, VZ, s. 211.

485 Heidegger, VZ, s. 211.

486 Heidegger, VZ, s. 212.

487 Heidegger, VZ, s. 212.

gerçeklik anlamını”⁴⁸⁸ kazanmaktadır ki bunun anlamı varlığın temel belirleniminin tözsellik olmasıdır. Buradan hareketle, bizzat Dasein’ın varlık tarzı da elönünde-bulunan olarak belirlenmiş olur. Bu, varlığın, *gerçeklik* anlamına gelmesi demektir. İşte burada yapılacak olan, varlığın çalışılmasının, “varlığı gerçeklik anlamında kendine [... referans] alan tek taraflı yoldan kurtarılma”⁴⁸⁹sıdır. Bu bağlamda Heidegger’e göre gerçeklik meselesi ele alınmak durumundadır. Bu nedenle de, öncelikle harici dünya meselesi aydınlatılmaya çalışılacak, ardından gerçekliğin ontolojik temelleri ele alınıp gerçeklik ve kaygı meselesine değinilecektir.

Heidegger’e göre gerçeklik meselesi ele alındığında, ontolojik yaklaşım, “gerçekliğin esasen neyi imleyip neyi imlemediği”⁴⁹⁰nin ele alınması olacaktır. Ancak ona göre, bu sorunun aydınlatılması -henüz bilinmeyen- bir yöntemin ortaya çıkarılması ile mümkün olabilecektir. Ayrıca gerçeklik meselesi, en azından şimdilik, *harici dünya meselesi* ile iç içe geçmiştir. Bu bağlamda, Heidegger’e göre, gerçeklik, görüsel bilme olarak kabul edilmiş ve ruhun veya bilincin tutumu olarak *var* olmuştur. Dolayısıyla gerçeğin anlamıyla bağlantılı olarak soru *gerçek* olanın, “‘bilinçten’ bağımsız olup olamayacağı ya da bilincin gerçeklik ‘alemine’ aşkınlığının olanaklı olup olmadığı soruyla kenetleniverir.”⁴⁹¹ Bu, bilincin kendisine aşkın olduğu bir *dünyanın* var olup olmaması sorusudur aynı zamanda.

Gerçeğin anlamına ilişkin araştırma da, ona uygun bir erişim tarzını gerektirmektedir ki, varlık yapısı dünya-içinde-olma olan Dasein, bu erişimi sağlayacak yegane varolandır; ancak Dasein’a dünyanın varlığının kanıtlanabilir olup olmadığının sorulması anlamsızdır; çünkü Dasein zaten dünya-içindedir. Bununla birlikte Heidegger burada dünya ile ilgili bir çift anlamlılık belirler. İlk olarak, dünya varolanın *neredeliği* ile ilişkili olarak bir *içinde-var-olmaklığın zarfı* işlevi görmektedir; ancak aynı zamanda “ilgilenilen massetmenin [soğurmanın] hangi husustalığı”⁴⁹² olarak bir dünyadan bahsedilmektedir. Heidegger’e göre bunlar birbiri ile karıştırılmakta ve hatta birbirinden ayırt edilememektedir. Bu nedenle gerçekliğin araştırmasıyla ilgili bir *harici dünya* araştırması, dünya fenomenin açığa

488 Heidegger, VZ, s. 212.

489 Heidegger, VZ, s. 212.

490 Heidegger, VZ, s. 213.

491 Heidegger, VZ, s. 214.

492 Heidegger, VZ, s. 214.

çıkarılamamasından doğmaktadır ve bu açıklama denemeleri kendine sürekli olarak dünya-içinde varolanları (nesne ve eşyayı) dikkate aldıklarından, ontolojik olarak çıkmaza sürüklenmektedirler.

Heidegger'e göre bu çıkmaz kendini Kant'ta da göstermektedir. Kant, 'bizim dışımızdaki nesnelerin varlığı'na dair kanıtın halen verilmemiş olmasını 'felsefenin ve genel insan aklının skandalı'⁴⁹³ olarak nitelemektedir. Kant'ın kendi kanıtı ise "kendi varlığımın salt ve fakat empirik olarak belirli olan bilinci benim dışındaki eşyanın mekan içindeki varlığını kanıtlamaktadır"⁴⁹⁴ olur. Ancak Heidegger'e göre, burada *kendi varlığım* dediği şeyle, Descartes gibi, *kendi mevcudiyetimi (elönünde-bulunuşallığımı)* anlamaktadır. Kant *kendim* ve *kendi bilincim* ile, Daseinsal olanı değil, varlık tarzı elönünde-bulunan gibi olan bir varolanı anlar. Heidegger'e göre Kant'ın *benim dışındakinin* varlığının kanıtı, *değişen* ile *değişmeze* dayanmaktadır; buna göre kendi mevcudiyetim, tasavvur çokluğunun verili iç mevcudiyeti anlamındaki mevcut oluşum, mevcut olan bir değişim demektir.⁴⁹⁵ Ancak aynı zamanda bu değişir olan, bir değişmez tarafından belirlenmektedir; *içimdeki* değişim empirik olarak sabitlendiğinden dışındaki değişmez de sabitlenmektedir. Böylelikle, "tasavvurların zaman-içinde-varoluşu tecrübesi eşit derecede asli olarak hem 'içimdeki' değişimi, hem de 'dışındaki' değişmezliği sabitlemektedir."⁴⁹⁶ Heidegger'e göre bu *kanıtın* taşıyıcısı zamandır ve zaman ancak *içimde* deneyimlenmektedir.

Ancak bu kanıt, Heidegger'e göre, varsayımlar içermektedir ve iddiasını gerçekleştiremez. Burada daha temel bir sorun söz konusudur; *felsefenin skandalı*, bahsi geçen kanıtın verilememiş olması demek değildir. Heidegger'e göre felsefenin skandalı "*durmadan bu tip kanıtların beklenmesi ve denenmesidir aslında*"⁴⁹⁷. Ontolojik olarak yetersiz bu yaklaşımlara göre *elönünde-bulunan* Dünya, ondan bağımsız ve *dışta* başka bir elönünde-bulunan tarafından kanıtlanmalıdır. Böylelikle kanıtlanan ve kanıtlayanın varlık tarzları yetersiz olarak ele alınmış; her ikisi de birer elönünde-bulunan olarak görülmüştür. Oysa Heidegger'e göre Dasein, böyle bir

493 Aktaran: Heidegger, VZ, s. 214.

494 Aktaran: Heidegger, VZ, s. 215.

495 Heidegger, VZ, s. 215.

496 Heidegger, VZ, s. 216.

497 Heidegger, VZ, s. 217.

kanıtlama girişimine direnmektedir. Direnmektedir çünkü “ardı sıra gelen kanıtların yapay olarak tanıtlamayı zorunlu gördüğü şeyler onun varlığında [söz gelimi *dünya* olarak] zaten hep *vardır*.”⁴⁹⁸

Buradan çıkan sonuç, Heidegger’e göre “harici dünyanın mevcut olup olmadığı ve bunun kanıtlanabilir olup olmadığı sorusu bağlamındaki ‘gerçeklik meselesinin’ imkansız olduğu”⁴⁹⁹dur. Bununla birlikte *gerçeklik meselesinin* realizm ve idealizm içinde çeşitli çözüm denemeleri söz konusu olmuştur. Ancak bu yaklaşımlar da, Dasein’ın eksistensiye analitiğini ihmal etmeleri yüzünden meseleyi fenomenal olarak ele alabilecekleri zemini kazanamamışlardır. Söz gelimi realizm, dünya-içinde-varolma olarak Dasein’la birlikte dünya-içinde açılanan varolanlar açısından Dasein analitiği ile paralellik gösterdiği ileri sürülebilir; ancak realizm “‘dünya’ gerçekliğini hem kanıtlanmaya muhtaç, hem de kanıtlanabilir”⁵⁰⁰ varsaymaktadır. Dahası, Heidegger’e göre realizm gerçekliği, gerçek şeyler arasındaki ontik ve gerçek etkileşim bağları sayesinde izah etmeye çalışmaktadır.

İdealizme bakıldığında, eğer o varlığın varolanlarla açıklanmayıp daha çok varlığın her bir varolan için *transcendental* olan olduğu anlayışını taşıyorsa, idealizm söz konusu felsefi soruşturmanın “yegane ve doğru imkanını oluşturuyor demektir.”⁵⁰¹ Heidegger’e göre bu durumda Aristoteles de Kant kadar idealist sayılabilecektir; buna karşın, idealizm her bir varolanı özne veya bilince dayandırmak demekse ve böylelikle bir nesnesizleştirme sorunu ortaya çıkacaksa, böyle bir idealizmin “safdıllık derecesi bakımından kaba bir realizmden hiçbir farkı kalmayacaktır.”⁵⁰² Bu durumda anlaşılan odur ki, epistemolojik mesele Dasein’ın “eksistensiye analitiğine artık geri çekilmeli ve onun ontolojik bir mesele olduğu anlaşılmalıdır.”⁵⁰³

Heidegger’e göre gerçeklik teriminin kavranması -eğer bu terim ile dünya-içinde mevcut olan varolanların varlığı ifade ediliyorsa- söz konusu varlık halinin analizi, dünya-içindeki varolanların ontolojik bakımdan kavranmasını, dolayısıyla

498 Heidegger, VZ, s. 217.

499 Heidegger, VZ, s. 217.

500 Heidegger, VZ, s. 219.

501 Heidegger, VZ, s. 220.

502 Heidegger, VZ, s. 220.

503 Heidegger, VZ, s. 220.

“dünya-içinde-olmaklık fenomeninin açığa kavuş”⁵⁰⁴ turulmasıyla mümkün olabilir ancak. Bu ise *dünya* fenomeni üzerine temellenmekte olup, Dasein’in yapısına aittir. Böylelikle dünya-içinde-varolma, ontolojik olarak Dasein’in varlığının yapı bütününe kenetlenmiş olup, bu da kaygı olarak nitelenmiştir.

Bu bağlamda bir çıkış noktası olarak *cogito sum* kullanılacaksa, bunun modifiye edilmesi gerekmektedir. Descartes için öncelikle *cogitationes* mevcuttur ve bunlar içinde dünyasız bir *res cogitans* olarak *ego* onlarla birlikte mevcuttur. Oysa bununla bağlantılı olarak Heidegger’de ifade ilk olarak *sum* olacaktır ve *sum*’un anlamı da “ben-bir-dünya-içinde-varım”⁵⁰⁵ dır; -ki bu da dünya-içindeki varolanlar açısından, çeşitli tutumlara dair varlık olanakları içinde *varım* anlamına gelmektedir.

Heidegger’e göre ontolojik bir terim olarak gerçeklik, dünya-içinde varolanlarla ilişkidir. Aynı zamanda gerçekliğin, dünya-içinde varolanların varlık halleri içinde bir önceliği olmadığı gibi, dünya ve Dasein gibi fenomenal şeyleri “ontolojik olarak karakterize edememektedir.”⁵⁰⁶

Kaygı ve dünya-içinde-olma ekseninde *gerçeklik* fenomeni ele alınmıştır. Görülmüştür ki, dünya içinde bir önceliğe sahip olmadığı gibi, söz konusu varlık tarzı dünya ve Dasein gibisinden fenomenal şeyleri ontolojik bakımdan gerektiği gibi karakterize edememektedir. Bu nedenle sonraki kesimde *hakikat* kavramı ele alınacaktır.

3.3.3. Hakikat Kavramı

Heidegger’e göre hakikat, felsefe tarihi boyunca varlık ile “birarada”⁵⁰⁷ tutulagelmiştir. Bu bağlamda o, hakikati, geleneksel hakikat kavramından ve sonrasında da onun ontolojik temellerinden hareketle ele alınacaktır. Sonrasında ise *asli hakikat* fenomenini ve onun varlık tarzını ortaya konacaktır.

504 Heidegger, VZ, s. 221.

505 Heidegger, VZ, s. 223.

506 Heidegger, VZ, s. 224.

507 Heidegger, VZ, s. 225.

“Batı düşüncesinde uzun bir zamandır, hakikat, şeyin bizzat kendisi ile onun zihindeki temsiline uyumu anlamında kullanılmaktadır.”⁵⁰⁸ Bu bağlamda Heidegger, *hakikat* kavramının tanımlanışına ilişkin olarak “üç tez”⁵⁰⁹ belirler. Bunlar; ilk olarak, hakikat teriminin ifadede (yargıda) bulunması; ikinci olarak, hakikatin özünün, ifade ile onun nesnesi arasındaki *bağdaşmada* (Alm. *Übereinstimmung*, İng. *Agreement*) bulunması; son olarak, Aristoteles tarafından, hakikatin asli yeri olarak yargının belirlenmesi ve hakikatin *mutabakat* olarak tanımlanmasının düzenlenmesidir.

Hakikatin, *mutabakat* olarak karakterize edilmesini Heidegger tarafından “genel ve boş”⁵¹⁰ buluyorsa da, çeşitli yorumlara rağmen varlığını korumuş olması nedeniyle, hakikat bağlamında *mutabakat* kavramını incelemeye değer görülür.

Mutabakat -ve bu bağlamda hakikat- her şeyden önce, bir şeyin başka bir şeyle olan ilişkisi anlamında, bir “ilişkidir.”⁵¹¹ Ancak bu ilişki, *tek yönlü* değildir. Söz gelimi, bir işaret, işaret edilene işaret etmektedir, bunun aksi geçerli değildir. Bu durumda, işaret eden ile işaret edilen, her ne kadar bir ilişki içerisinde olsalar da, *mutabık* değildirler. Bununla de birlikte her mutabık olan *simetriye* (“*convenientia*”⁵¹²) sahip de değildir. Örneğin 25-9 sayısı 16 sayısına mutabıktır. Söz konusu sayılar eşitlikleri sebebiyle mutabıktırlar; öyleyse “eşitlik, mutabakat minvallerinden [tarzlarından] biridir.”⁵¹³ Ancak Heidegger’e göre burada, *eşitliğin* bir şeye *yönelik* olması söz konusudur ve bu bağlamda “*intellectus* ile *res*”⁵¹⁴in neye yönelik mutabık kaldıkları sorunsaldır. Bu nedenle de söz konusu ilişki bütünü gün ışığına çıkarılmalıdır. Bu bağlamda da, *özne-nesne meselesi* ilişkisi açısından “epistemoloji”⁵¹⁵ meselesi ortaya serilebilir.

Heidegger’e göre, geleneksel anlayışta hakikat, bilgi demektir. Bilgi ise, yargı anlamına gelmektedir. Yargı söz konusu olduğunda ise *reel* psişik süreç olarak yargıda bulunma değil de, *ideal* içerik olarak hakkında yargıda bulunulan söz

508 Martin Heidegger, “Platon’un Hakikat Doktrini”, **Kutadgubilig Felsefe - Bilim Araştırmaları**

Dergisi, çev. Zeynep Berke Çetin, Sayı:30 (Heidegger Özel Sayısı), 2016, s. 35.

509 Heidegger, VZ, s. 227

510 Heidegger, VZ, s. 227.

511 Heidegger, VZ, s. 228.

512 Heidegger, VZ, s. 228.

513 Heidegger, VZ, s. 228.

514 Heidegger, VZ, s. 228.

515 Heidegger, VZ, s. 228.

konusudur. Bu nedenle de mutabakat ilişkisini kuran unsur, “ideal yargı içeriği ile *hakında* yargıda bulunulan reel nesne arasındaki”⁵¹⁶ ilişkiye dair olacaktır. Ancak burada, varlık biçimi açısından mutabakatın reel mi yoksa ideal mi olduğu tartışma götürür durumdadır; dahası böyle bir ayırım “ideal içerik ve reel yargı icrası”⁵¹⁷ arasında da söz konusudur. Üstelik, reel icra ile ideal içerik arasında ayırım, bilmek ile yargılamak arasında da bir ayrıma sebep olmaktadır.

Heidegger böyle bir *eşitleme* (“*adaequatio*”⁵¹⁸) sorunun çözümünün, yargının icrası ile yargının içeriği arasında ayırım yapmaya geri dönmekle çözülebileceğini düşünmez. Ona göre çözüm, hakikat fenomeni tarafından karakterize edilen, bilmenin varlık tarzlarının “açığa kavuşturulmasıyla”⁵¹⁹ olanaklıdır. Bilmenin *hakiki olduğu* kendini gösterdiğinde, bilme içindeki hakikat fenomenal bakımdan açık hale gelmektedir. Öyle ki, bu *kendini gösterme* onun hakikiliğini temin etmektedir.

Heidegger bir örnek verir: Sırtı duvara dönük bir şahıs, “duvardaki resim yan duruyor” ifadesinde bulunur. Heidegger’e göre bu ifadenin hakikiliği gösterecek olan, şahsın duvara dönüp bakması ve resmin yan durduğunu algılamasıdır. Burada ifadede bulunmak, sadece zihinde canlandırılmıyorsa, “varolan nesnenin bizatihi kendisine yönelik varlık demektir.”⁵²⁰ İfade ile söylenmek istenen şey, söylemek istenilenin tam da kendisi olarak varolduğudur; böylelikle doğrulanan şey “ifadede bulunanın ifadede bulunulana yönelik varlığının, varolanın gösterimi şeklinde olduğudur; bahse konu varolana yönelik varlık içindeyken keşfettiği şeyin *tam da o* varolan olduğudur.”⁵²¹ Dolayısıyla ifade edilen varolan, kendinde *nasılsa* kendini *öyle* göstermektedir. Burada, canlandırmalar mutabık kalıyor değildir; doğrulama gibisinden bir şey, varolanın üzerinde vuku bulmaktadır. İfade etmeyle, ifade edilen kendini kendinde nasıl gösteriyorsa, kendisi bu şekilde keşfediliyordur. Dolayısıyla gösterilen şey, bilen (bilme) ile obje arasında, psişik olanla fiziksel olan arasındaki bir mutabakat değildir. Gösterilen şey, “varolanın kendi keşfedilmiş varlığıdır, kendi keşfedilmişliği içinde nasıllığıdır.”⁵²² O halde doğrulama da, varolanın *kendini*

516 Heidegger, VZ, s. 228.

517 Heidegger, VZ, s. 229.

518 Heidegger, VZ, s. 229.

519 Heidegger, VZ, s. 229.

520 Heidegger, VZ, s. 230.

521 Heidegger, VZ, s. 230.

522 Heidegger, VZ, s. 230.

kendiliği içinde göstermesi demek olup, doğrulama varolanın kendini göstermesinin temeli üzerinden icra olunmaktadır. *Doğrudur* demek, varolanın kendiliğinde keşfedilmesi anlamına gelir; doğrulanan ifade, varolanı keşfedilmişliği içinde ifade eder, onu gösterir, onu görünür kılar.

Böylelikle Heidegger için, bir varolanın (özne) başka bir varolanla tekabül etmesi, onunla mutabık kalması olarak bir hakikat söz konusu değildir; bilme ile obje arasındaki bu ilişki yanlışlanmış olur. Buna karşın, bu keşfedici varlık olarak hakiki-olma, ancak “dünya-içinde-varolma zemini”⁵²³ üzerinde mümkün olabilecektir. Dasein’in temel konstitüsü olarak dünya, asli hakikat fenomeninin temelidir.

Heidegger hakiki-olmak (hakikat) fenomenini, “keşfedici varlık olmak”⁵²⁴ olarak nitelendirir. Heidegger’e göre asli olan bu hakikat nitelemesinin temellendirilmesi ise, Antik Yunan’a dayanacaktır. Buna göre *Logos*’un apophansis olarak hakiki-oluşu, varolanı kendi *saklanmışlığından* çekip çıkarmak ve onu kendi saklı olmayışı (keşfedilmişliği) içinde görünür kılmaktır. Bu bağlamda *aletheia* “‘eşyanın kendisi’, kendini görünür kılan, *kendi keşfedilmişliğinin nasıllığı içindeki varolan* demektir.”⁵²⁵ Öyle ki, Herakleitos’ta (MÖ 535? - MÖ 475) da, hakikatin keşfedilmişlik, saklı kalmamışlık olduğunu dile getirmiştir: “Bu Logos, bütün zamanlar için hakikat olsa da insanlar onu duymadan önce ve ilk kez duyduklarında da anlamaktan acizdirler. Her şey bu Logos’la ahenk içinde gerçekleşse de insanlar [...] kelimelerle ve eylemlerle karşılaştıklarında onu hiç deneyimlememiş gibi davranırlar.”⁵²⁶

Heidegger’in yorumuna göre bu fragmanda Logos, varolanların nasıl davrandığını belirleyen ve ifade edendir. Ancak “idraksizler”⁵²⁷, saklanmışlık içine girmişlerdir, bunu da unutarak yapmışlardır; onlar tekrar unutulmuşluk içine *batmışlardır*. Dolayısıyla Heidegger buradan, *Logos*’a, saklı olmayışın, *a-letheia*’nın ait olduğu sonucunu çıkaracaktır.

Hakikatin keşfedicilik ve *keşfedici-varlık* olarak ifade edilmesi Dasein ile ilişkidir. Buna göre keşfedici *varlık* olarak hakik-oluş, Dasein’in bir varlık tarzıdır.

523 Heidegger, VZ, s. 231.

524 Heidegger, VZ, s. 231.

525 Heidegger, VZ, s. 231.

526 Herakleitos, **Fragmanlar**, Fragman 1, çev. Arzu Akgün, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 9.

527 Heidegger, VZ, s. 232.

Öyle ki Heidegger’e göre bizzat keşfetmeyi mümkün kılan “çok daha asli bir anlamda ‘hakiki’ denmesi gerekir.”⁵²⁸ Bu bağlamda, bir dünya-içinde-varolan olarak Dasein gibi, keşfetme de dünya-içinde varolmanın varlık tarzıdır. Bununla birlikte keşfetmeyle dünya-içinde-varolan keşfedilmiş olur ve o artık *hakikidir*; ancak Heidegger, hakiki olanlar hakkında ayrıma gider; keşfedilerek hakiki olan ikinci anlamda *hakikidir*, ancak onu keşfeden, keşfedici olan Dasein, “birinci anlamda ‘hakikidir.’”⁵²⁹ Çünkü Dasein açılanmışlığını kendi bünyesinde barındırır ve keşfedilmişlik onunla ve onun sayesinde hakikatin en asli fenomenine ulaşmış olur. Böylelikle Dasein, kendi açılanmışlığı olarak var olduğu sürece, kendini açılanmış olarak keşfettiği sürece “özü gereği ‘hakiki’ olarak [...ve] ‘hakikat içinde’ vardır.”⁵³⁰

Bununla birlikte, hakikatin (keşfedilmişliğin) varolanlardan *çekip çıkarılması* gerekmektedir; bu hakikatsizliğin, keşfedilmemişliğin, saklı kalmışlığın içinden çekip çıkarmadır -ki bu bir *olumsuzlamadır*. Heidegger’e göre Yunanlıların “*olumsuzlanan* bir ifade (*a-letheia*)”⁵³¹ kullanmaları da bu anlamdadır: Öyle ki Parmenides’e rehberlik eden hakikat tanrıçasının biri *keşfetme* diğeri de *saklanma* olmak üzere iki yol sunması, “Dasein[ın] zaten hep hakikat ve hakikatsizlik içinde var”⁵³² olmasını ifade etmektedir.

Böylelikle hakikat fenomeni şu sonucu ortaya çıkarmıştır: İlk olarak, en asli anlamda hakikat, kendisine dünya-içinde varolanın keşfedilmişliği de ait olduğu Dasein’in açılanmışlığıdır. İkinci olarak, Dasein “eşit derecede asli olarak hem hakikatte hem de hakikatsizlikte vardır.”⁵³³ Dahası, hakikatin birinci *yeri* yargı değildir; tersine, hakikate ilişkin ifade, “Dasein’in keşfediciliği veya *açılanmışlığı* üzerine temellenmektedir.”⁵³⁴

“Dasein Hakikat içinde vardır”⁵³⁵; çünkü açılanmışlık onun özsel yapısına aittir, Dasein, yapısında bulunan kaygı ile varolanı, varolanın kendisini kendisinde

528 Heidegger, VZ, s. 232.

529 Heidegger, VZ, s. 233.

530 Heidegger, VZ, s. 233.

531 Heidegger, VZ, s. 235.

532 Heidegger, VZ, s. 235.

533 Heidegger, VZ, s. 235.

534 Heidegger, VZ, s. 238.

535 Heidegger, VZ, s. 233.

gösterdiği şekliyle açılar -eğer aksini yaparsa, tam da saklanmışlığı içerisinde gösterecektir. Bu nedenle de hakikat, ancak Dasein'a gereksinim duymaktadır, keşfedilmişlik ve açılanmışlık için Dasein şarttır. Öyle ki söz gelimi Newton yasaları, Dasein onu hakikate taşıncaya değin, onun varlığından bağımsız olarak, ne doğru olabilmiştir ne de yanlış. Bu yasalar, Newton sayesinde hakiki olabilmişlerdir; çünkü bu açılama sayesinde yasalar keşfedilmiş ve erişilebilir olmuşlardır; bu açılama sayesinde yasalar daha önce nasıllarsa, şimdi de böyle *görünür* olmuşlardır. Bu nedenle de, hakikatin Dasein'a dayanması, ona muhtaç olması, onun yoluyla söz konusu olabilmesi nedeniyle bu keşfin, “‘hakikatin’ varlık minvali [tarzı]”⁵³⁶ olduğunu ifade eder.

3.4. DASEİN'IN BÜTÜNLÜĞÜ VE ZAMANSALLIK

Daha önce, varlığın anlamı sorusunun çalışılmasında -kaygı bağlamında- Dasein'ın bütünlüğü sağlanmaya çalışılmıştı. Bu çabanın bir devamı olarak bu kısımda, bütünlük ve *zamansallık* ele alınacaktır. İlk kesimde, bütünlük bağlamında, zamansal bir fenomen olarak *ölüm*; ikinci kesimde ise, kaygının bütünlüğünün kurulması açısından *kendilik* ve *zamansallık* ele alınacaktır.

3.4.1. Dasein'ın Bütünlüğü ve Zamansal Bir Fenomen Olarak Ölüm

Çalışmamızın daha önceki kısımlarında Dasein'ın bütünlüğünü sağlayan unsurun, Heidegger tarafından kaygı olarak belirlendiğini görmüştük. Kaygı fenomeni, dünya-içinde-varolan Dasein'ın temel eğilimi olarak onun ontik ve ontolojik bütünlüğünün zeminini oluşturmaktaydı. Ancak Heidegger, temel problemi olan *varlığın anlamı* sorusunun çözümünde, kendisine bir varlık anlayışının dahil olduğu Dasein'ın kaygısının, söz konusu bütünlüğünü bozucu bir karakter taşıyabileceği ihtimalini ortaya koyar. Ona göre kaygılanma eğilimdeki Dasein, hep bir şeylere, hep *henüz gerçek olmayan* bir şeylere yönelik olduğundan “*noksan*”⁵³⁷ varsayılabilmektedir.

536 Heidegger, VZ, s. 239.

537 Heidegger, VZ, s. 251.

Noksan olan Dasein hep *kendini öncelemektedir*. Buna göre o, “hep kendi varlığı uğruna var olmaktadır”⁵³⁸ ve o, varolduğu sürece, *nihayetine* değin kendi varlık imkanıyla ilişkili olup, kendini hep kendi *oradasıyla* önceleyecektir. Bu nedenle de Dasein, her zaman için kendini önceleyeceğinden, her zaman için bir *bütün-süz* olacak ve onun temel yapı konstitüsyonunda “*daimi tamamlanmamışlık*”⁵³⁹ yatacaktır.

Bu bağlamda onun *tamamlanmışlığı* ne anlama gelebilir? Heidegger’e göre *tamamlanmış* bir Dasein, kendi varlığı bakımından artık hiçbir şeyin noksan olmadığı bir “varoluşa” kavuştuğu anda, artık-şurada-var-olmamakla eş hale gelmiş olur. Dolayısıyla böyle bir noksanlığın ortadan kaldırılması, tam da Dasein’in *yokoluşu* anlamı gelmektedir. Heidegger’e göre Dasein’in kendini *tamamlaması* mümkün değildir; çünkü eğer kendini tamamlarsa, bu onun “dünya-içinde-olmaklığını kaybet”⁵⁴⁰mesi anlamına gelmektedir. Bu da bir varolan olarak deneyimlenebilir değildir.

Bu nedenle Heidegger, bütünlüğün kaygı karakteri bağlamında görünürdeki bu tutarsızlığın giderilmesinde, Dasein’in nihayetini ve bu olguya bağlı olarak *ölümü* eksistensiye olarak ele alacaktır. Bu ele alma girişiminde ilk durak, *başkalarının ölümünün* kavranılması olacaktır.

Başkalarının ölümünün deneyimlenebilirliğini anlama çabası, Dasein’in *nihayetine ermesine* erişebilirliğin sağlanması amacını gütmektedir. Dasein’in ölümü -ki onun nihayetine ermesi anlamında ele alınır- Dasein’i şurada-olmaklığından çekip almaktadır; bunun sonucunda Dasein “artık-şurada-var-olmamaya”⁵⁴¹ geçiş yapmış olur. Böylece de artık-şurada-var-olmayan Dasein, böyle bir nihayete erişimi deneyimleyemez; bu da, nihayete erişin ve böylelikle de Dasein’in bütün oluşunun söz konusu biçimde ortaya konmasını olanaksız kılar. Ancak, Heidegger, nihayete erişimi başka bir yolla ortaya koymanın mümkün olabileceğinden bahseder. Bu yol, başkasının ölümünün deneyimlenmesidir. Zira Dasein, özü gereği başkalarıyla

538 Heidegger, VZ, s. 250.

539 Heidegger, VZ, s. 251.

540 Heidegger, VZ, s. 251.

541 Heidegger, VZ, s. 252.

birlikte-olma olarak var olur. Bu da ölümü, başkalarının dolayısıyla ortaya koyma olanağı demektir.

Ancak ölen ve böylelikle de artık-dünya-içinde-varolmayan Dasein, ölümüyle “artık-Dasein-olmayan”⁵⁴²a dönüşmüştür. Bu haliyle nihayetine kavuşmuş olan, salt bir elönünde-bulunan olmasa da, *kalan Daseinların* gözünde *cismani* bir varolana dönüşmüş durumdadır. Öyle ki söz konusu geride-kalanlar ölüyle; yas tutma, anma gibi gerekçelerle hâlâ *birliktedirler*. Ancak bu birliktelik tam da kalanlar açısından söz konusu olabilmektedir ve tam da ölüye yönelik olmakla *kaygı*, *noksanlık* karakteri taşımaktadır. Geride kalanlar ölüye *yöneliktirler* ve böyle bir ölüye erişim, tam da *kalanların dünyasından* kurulmaktadır.

Heidegger’e göre birlikte olmanın varlık imkanları arasında “başka bir Dasein’in başka bir Dasein’a vekalet edebilirliği”⁵⁴³ yer almakta ve birlikte olmak ile sıklıkla bu vekalet-edebilirlik söz konusu edilmektedir. Ancak, birlikte-olmada görülen bu vekalet edebilirlik her zaman *ilgilenme* [(veya *tasa*) Alm. *Besorgen*, İng. *Concern*] veya kaygı karakterine sahip olup, hep başka bir şeye yöneliktir ve noksanlık taşımaktadır; buna karşın ölüye vekalet söz konusu olamamaktadır; çünkü artık-Dasein-olmayan, kaygılanmamaktadır.

Heidegger burada şu sonuca varır: Vekalet bağlamında artık-Dasein-olmayana, dolayısıyla nihayete ermiş olana başka Daseinların erişimi olanaklı değildir. Dasein, başkalarının ölümünü o ölümün kendiliği bağlamında deneyimleyemeyeceği için söz konusu vekalet imkanı “başarısızlığa”⁵⁴⁴ uğramıştır. Buna göre her ölüm, özü gereği *kendi ölümüdür*, ki böylelikle ontolojik bakımdan ölüm, diğer canlılarda *yok olmak* iken, Dasein açısından hep-benimkilikle kurulmuş olup, “can verme”⁵⁴⁵ olarak diğer ölüm kavrayışlarından ayrı tutulacaktır.

Heidegger’e göre, ölüm ile ilgili söz konusu soruşturmada Daseinsal olmayan yapılara ait bir ölüm anlayışı ön plana çıktığından, sonraki kesimde Daseinsal olarak bütünlük ve nihayete erme olarak *son* [(veya *bitiş*, *hitam*) Alm. *Ende*, İng. *The end*] ontolojik olarak belirlenmeye çalışılacaktır.

542 Heidegger, VZ, s. 253.

543 Heidegger, VZ, s. 254.

544 Heidegger, VZ, s. 255.

545 Heidegger, VZ, s. 255.

Heidegger, *nihayete erme* olarak Dasein'ın sonu bağlamında ölüme, *başkalarının* gözünden erişmeye çalışmış; ancak bu çaba, dünya-içinde-kalanlar açısından ölünün, bir tür elönünde-bulunana dönüşmesi ile başarısızlığa uğramıştır. Görülmüştür ki son olarak ölümün eksistansiyel karakteri, ancak söz konusu varolanın kendisinden hareketle kavranabilecektir. Bu nedenle de bu kesimde, daha önce bir tür elönünde-bulunuş karakteri gösteren noksanlık, son ve bütünlüğün olası çerçevesi çizilmeye çalışılacaktır.

Heidegger, tüm bu soruşturmaların sonucunda ölümle ilgili üç “tez”⁵⁴⁶ elde etmiştir. Bunlar: İlk olarak, varolduğu sürece Dasein'a hep bir henüz-olmamışlık aittir (Heidegger buna “daimi noksanlık”⁵⁴⁷ demektedir); ikincisi, henüz-sona-ermemiş-olanın-sona-ermesi (noksanlığın ortadan kalkması), artık-Dasein-olmamak karakterine sahip olmaktır ve son olarak üçüncüsü de Dasein'ın sona ermesinin hiçbir şekilde vekalet ettirilememesidir. Heidegger bu tezlerden hareketle Dasein'ın sonunun noksanlık olarak belirlenip belirlenemeyeceği sorgulayacaktır.

Önceklikle noksan olma, *bir şeyin bir şeyden mahrum kalmış olması* anlamındadır. Buradan hareketle *noksan* olan Dasein'ın, bir şeyden mahrum kaldığı sonucu ortaya çıkar ki bu, Dasein'ın bir şeyle “irtibat [ilişki]”⁵⁴⁸ halinde olması demektir. Böyle bir ilişki da aidiyet üzerinden temellenmiştir. Heidegger'in örneğiyle; borç, alacaklıya aittir, ancak ödeme ile alacaklı henüz bir araya gelmiş değildir. Dolayısıyla *alacaklılık*, noksanlık karakterine sahiptir. Ancak burada Dasein'ın noksanlığı ile alacaklının arasında önemli bir fark vardır: Borca ilişkin henüz-olmamışlık el-altında-olan [(veya *elaltında-bulunma*) Alm. Zuhandenheit, İng. *Readiness-to-hand*] karakterine sahiptir.

Dolayısıyla bu tür noksanlık, Dasein'ın sonunu karşılıyor değildir; çünkü ne Dasein ne de onun *henüz-birarada-olmadığı*, el-altında-olmaklık karakterine sahiptirler. Bu şuradan da anlaşılabilir: Dasein, noksanlığın giderilmesiyle *var* olacak değildir. Onun varlık koşulu noksanlığının *doldurulmasına* bağlı değildir.

Bu bağlamda Heidegger, Dasein'ın henüz-olmamışlığına ilişkin olarak meyvenin olgunlaşmasını gösterir. Buna göre meyve de henüz-olmamıştır,

546 Heidegger, VZ, s. 257.

547 Heidegger, VZ, s. 257.

548 Heidegger, VZ, s. 257.

olgunlaşmamıştır; ancak, bu meyvenin hamlığına elönünde-bulunan bir şey eklenerek meyvenin hamlığı ortadan kalkıyor ve meyveyi olgunluğa erdrtiriyor değildir. Dahası meyvenin söz konusu bu hamlığı, onu tamamlayacak olan “harici bir ötekiliği ima ediyor”⁵⁴⁹ da değildir. Olgunlaşmakta olan meyve, daha önceki örnekte gördüğümüz *el-altında-olan bakiye* gibi elönünde-bulunan bir şeyle ilgili dahi değildir. Dolayısıyla “meyvenin henüz-olmamışlığı onun kendi varlığına [o varlığı kuran olarak] dahildir.”⁵⁵⁰ Dasein da, var olduğu sürece buna benzer biçimde vardır; Dasein *hep kendi henüz-olmamışlığıdır*.

Dasein’ın, *tamamlayıcı* bir elönünde-bulunanı imlemeyen ve dolayısıyla da noksan olmayan henüz-olmamışlığı meyvenin olgunlaşmakta oluşuyla benzer görünmektedir. Ancak Heidegger şu farka dikkat çeker: *Son* “olarak olgunlukla [...son] olarak ölüm”⁵⁵¹ ontolojik son yapısı bakımından birbiri ile örtüşmemektedirler. Zira meyve, henüz-olmamışlığını tamamlayarak erginleşir; oysa Dasein için bu geçerli değildir. Erginleşerek yeni imkanlara kavuşan meyvenin aksine Dasein’ın tüm imkanları, onun *tamamlanmasıyla* tükenmiştir. Dolayısıyla sonunun onun erginleşmesi ile bir bağlantısı yoktur; Dasein, erginleştikten sonra da, erginleşmemiş bir şekilde de sonuna erebilir; erginlik bir tür *temellenmiş bir tamamlanma* olarak “[...elönünde-bulunan] veya el-altında-olan”⁵⁵² karakterine sahiptir.

Buraya kadar yapılan incelemede görölmüştür ki, Dasein *noksan* olmamaktadır. Dasein sonuyla ne *erginleşebilir*; ne herhangi bir varolan olarak *ortadan kalkabilir*, ne *tamamlanabilir*; ne de bir şeye tümüyle *hazır hale gelir*. Tüm bunlar, Dasein’ı bir elönünde-bulunan veya bir el-altında-olan olarak ele almaktadır.

Heidegger’e göre Dasein, hep kendi henüz-olmamışlığı olarak vardır; ancak bir *son* olarak bahsedeceğimiz ölüm Dasein’ın sona-eriş i değil, “bu varolanın [...sona doğru] varlığıdır. Ölüm Dasein’ı varolduğu andan itibaren devralan”⁵⁵³ bir varlık tarzıdır. Dolayısıyla ölüm olarak Dasein, kendi sonuna adeta *yakınsamaktadır*.

549 Heidegger, VZ, s. 259.

550 Heidegger, VZ, s. 259.

551 Heidegger, VZ, s. 259.

552 Heidegger, VZ, s. 259.

553 Heidegger, VZ, s. 259-260.

Burada Dasein'ın *sonunun* onun noksanlığından hareketle sağlanmadığı görülmüştür. Dasein, bir elönünde-bulunan gibi sona eriyor değildir; onun varlığı sona-doğru varlıktır. Bundan sonraki kesimde ise, hergünkü [(veya *gündeliklik*) Alm. *Alltäglichkeit*, İng. *Everydayness*] düşkünlüğünden [(veya *düşme*) Alm. *Verfallen*, İng. *Falling*] hareket edilerek, Dasein'ın sonunun çerçevesi ele alınacaktır.

Daha önce gördüğümüz üzere Heidegger, Dasein'ın henüz-olmamışlığının, herhangi bir elönünde-bulunandaki gibi *noksanlık* olmadığı bulgulanmıştı. Buna göre Dasein, *sonlanmayıp*, kendi sonuna doğru yönelmekteydi. Bu nedenle de Dasein'ın ölümüne ilişkin çerçeve de bu bağlamda kendi *sonuna-yönelik-varlık* olarak çizilebilmekteydi. Bu noktada Heidegger, Dasein'ı ve onun sonunu -“tesadüfi ve keyfi olarak uydurulmuş bir ölüm idesine bağlı”⁵⁵⁴ kalınamayacağı gerekçesiyle-hergünlük bağlamında ele alacaktır.

Heidegger'e göre öncelikle ölüm bir “*baş-gelme*”⁵⁵⁵dir. Ancak söz konusu bu *baş-gelen*, Dasein'ın başına bir elönünde-bulunan, bir el-altında-olan veya birlikte-şurada-var-olan olarak baş-gelmez. Dasein'ın başına gelenler sıklıkla başkalarıyla birlikte-olmakla karakterize olmuşlardır. Oysa ölüm, *ayrık* bir baş-gelmedir.

Heidegger'e göre Dasein, ölümle birlikte en kendine özgü varlık imkanı ile karşılaşmaktadır. Böylelikle, bizzat kendi dünya-içinde-varoluşu söz konusu olur; Dasein için kendi ölümü, “artık-şurada-olmama-imkanının olanağıdır.”⁵⁵⁶ Bu, Dasein'ın bizzat kendisi ile başbaşa kalması, en kendine özgü varlık imkanına bırakılması anlamına gelmektedir. Böyle bir *baş-gelme* Dasein'ı hep tek başına bırakır, onun başka *Daseinlar*la olan bütün bağlantılarını koparır. Heidegger'e göre böyle bir baş-gelme aynı zamanda onun en uç imkanı olduğundan, Dasein, bir varlık imkanı olarak ölüm imkanını asla atlatamaz. Onun *ötesinde* başka bir imkan yoktur. Dolayısıyla “ölüm, “Dasein-imbansızlığının imkanıdır [...ve...] ölümün; *en zati* [öz], *irtibatsız* [ilişkisiz], *atlatılamaz imkan* olduğu ortaya çıkmış olur.”⁵⁵⁷

554 Heidegger, VZ, s. 264.

555 Heidegger, VZ, s. 265.

556 Heidegger, VZ, s. 266.

557 Heidegger, VZ, s. 266.

Bununla birlikte Dasein söz konusu imkanı yaşam akışının içinde sonradan edinmiş değildir. Heidegger'e göre o, bizzat bu imkanın içine “*fırlatılmış*”⁵⁵⁸tır. Ancak Dasein, bu fırlatılmışlıktan habersizdir ve onun açığa çıkması Dasein'in ölümden endişe duyabilmesiyle mümkün olabilmektedir. Bunun nedeni, düşkünlük içindeki Dasein'in kendi ölümünü örtmesidir. Dasein, içinde-var-olduğu-dünyaya fırlatılmıştır; ancak Dasein'da -düşkünlük içinde beraber olma eğilimi nedeniyle kendi ilişkisizliğinden, kendi ile başbaşa kalıştan- tekinsizlikten “kaçış kendini belli eder.”⁵⁵⁹ Dolayısıyla Dasein'in *can verışı*, dünya-içinde-var-olarak kaygı ile temellenmektedir.

Heidegger ölüme yönelik varlık ile kaygı arasındaki bağlantıyı hergünkü Dasein'in düşkünlüğü bağlamında ortaya koymuştur. Bu bağlamda, ölüme yönelik varlık ile kaygı arasındaki ilişki, hergünkü Dasein'in somutluğunda ele alınacaktır.

Dasein'in ölümüne ilişkin hergünkü varlığı temel olarak onun düşkünlüğüne dayanmaktadır. Daha önce, ölüme yönelik varlığın, Dasein'in en öz imkanı olduğu ve böylelikle Dasein'ı kendi ile *başbaşa* bıraktığı görülmüştü. Buna karşın Heidegger'e göre düşkün Dasein'in “hergünlüğünün kendiliği herkeştir [ve o] kendini lakırtı içinde dile getirir.”⁵⁶⁰

Dasein'in günlük hayatta ölüm ile karşılaşması hep bir *hadise* şeklinde olur ve Dasein bu karşılaşmayı bir *ölüm hadisesi* olarak *bilir*. Dasein günlük hayatındaki, dikkatini çekmeyen hadiseler için, onun düşkünlüğüyle de ilgili olarak “sonunda herkes ölecek, fakat şimdilik sıra bizde değil” yorumunda bulunur. Bir lakırtı olarak “herkes ölecek” ifadesiyle Dasein, Heidegger'e göre “*henüz [...elönünde-bulunmayan]* ve bu yüzden de tehditkar olmayan bir şey”⁵⁶¹i anlar -ki bu da Dasein'in, ölümün sadece *bizim dışımızdaki herkesi* etkilemesi sanını açığa çıkarmaktadır. Söz konusu “herkes” öyle bir ifadedir ki, Heidegger'e göre o tam da *hiç kimse* anlamına gelmektedir; buna göre ölüm *bize* uğramayacaktır. Özü gereği olarak başkasına devredilip vekalet edilemez olan ölüm, hergünkü düşkün Dasein'da

558 Heidegger, VZ, s. 266.

559 Heidegger, VZ, s. 267.

560 Heidegger, VZ, s. 268.

561 Heidegger, VZ, s. 268.

lakırtıya dönüşüp bir *gerçeklik* olarak sabitlenerek, onun imkan karakterleri olan ilişkisizlik ve atlatılamazlık tamamen örtülmektedir.

Dasein'ın ölümü bu şekilde örtüşü, ölüm *bize uğradığında* dahi devam edebilmektedir. Hergünkü hep-beraber-olma içindeki *en yakın* olanların ölümünde dahi, Dasein kendi ölümünü örter. Heidegger'e göre Dasein'ın tesellisinde can vermek üzere olanın alışlagelmiş hergünlüğe tekrar döneceği ifadesi vardır; bu da aslında teselli verenin kendisine yönelik, *hayatın devam ettiğine* dair bir telkindir. Üstelik bu, Heidegger'e göre kamusal bir konudur: Herkes meydana gelen bu ölüm hadisesine, bir tür *olgunluk* duygusuyla, kayıtsız kalarak, Dasein'ın "kendi en [... öz, ilişkisiz] varlık imkanına yabancılaş"⁵⁶²masına yol açmaktadır.

Düşkün Dasein ölümünden, onun anlamını değiştirerek, inotantik bir biçimde sürekli kaçmaktadır. Dasein, kendisinin ölüme yönelik olduğu olgusundan, ölümü sürekli başkalarının başına gelen bir hadise olarak görerek kaçmaktadır ve dahası ölümü pek çok zaman *hâlâ hayatta olduğuna* ilişkin bir güvence olarak da kullanmaktadır. Ancak Heidegger'e göre Dasein, her ne kadar kaçsa da, en öz, ilişkisiz ve atlatılamaz varlık imkanı olan ölümü "sürekli olarak söz konusu eder."⁵⁶³

Sonraki başlıkta Heidegger, düşkün Dasein'ın ölümle ilgili lakırtısını ele alıp, eksistensiye bir ölüm kavramının, özellikle onun *kesinliği* ve *belirsizliği* bağlamında çerçevesini çizecektir.

Daha önce Dasein'ın kendi sonuna yönelik varlığı, onun en öz, ilişkisiz ve atlatılamaz varlık imkanına yönelik varlığı olarak belirlenmişti. Ancak bu ölüme doğru varlığın Dasein'ın hergünkü düşkünlüğünde somut hale getirilmeside, Dasein'ın kendi ölümünü örtme eğiliminde olduğu, bu eğilimi dolayısıyla da ondan kaçtığı görülmüştü. Şimdi burada ise, bu kaçış ve bu kaçışın hergünkü düşkün Dasein'ın "bir gün herkes ölecek, ama şimdi değil" *lakırtısı* ele alınarak, ölümün somut yapısı ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

Düşkün Dasein, ölüme ilişkin karşılaşmalarda "herkes ölecek, ama şimdi değil" lakırtısını sarf etmekte, böylelikle de o, *şimdi yaşıyor olduğunu* güvence altına almaktaydı. Heidegger'e göre bu lakırtıda, öncelikle, "ölümün *kesinliği*"⁵⁶⁴

562 Heidegger, VZ, s. 270.

563 Heidegger, VZ, s. 270.

564 Heidegger, VZ, s. 271.

imlenmektedir. Ona göre Dasein ölümün kesinliğini belirsizce dile getirir, böylelikle de can vermeyi ve ölüme doğru fırlatılmış olmayı örtterek onları daha kolay kabul edilebilir hale getirmektedir.

Heidegger *kesinlik* kavramını ele aldığı anda, onun hakikat olarak ele alındığını söyler. Ancak Heidegger'e göre hakikat, "varolanın keşfedilmişliği [demek olup, o] Dasein'in açılanmışlığı üzerine temellenmektedir."⁵⁶⁵ Dolayısıyla hakikat, Dasein'in açımlayıcı olma tutumunu imlemektedir. Ancak, daha önce de görüldüğü üzere hergünkü düşkün Dasein; en öz, ilişkisiz ve atlatılamaz imkanını çoğu kez örtmektedir. Heidegger'e göre "Dasein fiili olarak 'hakikatsizlik' içinde vardır"⁵⁶⁶ ve burada söz konusu olan uygun-olmayan bir kesinliktir. Bu, düşkün Dasein'in söz konusu bu kesinlikten *şüphe* duyduğu anlamına gelmez; ancak Dasein onu gizlilik içinde tutmaktadır. Dasein, ölümü, gün içinde karşılaştığı bir hadise olarak anladığı sürece, ona ilişkin kesinlik, sona yönelik varlığa "isabet etmeyecektir."⁵⁶⁷

Düşkün Dasein'in ölüme ilişkin lakırtısındaki kesinlik, görüldüğü üzere hakikate dayanmamaktadır. Heidegger'e göre böyle bir kesinliğin, hergünkü hayat içinde *deneyimlenen ölüm hadiselerine* dayanması nedeniyle *empirik* olduğu söylenebilir. Ancak Heidegger'e göre düşkün Dasein'in söz konusu lakırtısındaki kesinlik, onun empirik bir çıkarım olmasından çok, yine o lakırtıda gizlidir. Evet, *herkes ölecektir* ve bu *kesindir*; ancak aynı zamanda bu kesinlik aslında *şimdiye* temas etmemektedir. Böylece ölüm, "“bir başka bahara' ötelenir."⁵⁶⁸ Düşkün Dasein'in ölümü, bir hadise olarak *kesindir*; onun ne-zaman-olmaklığı ancak aynı ölçüde belirsizdir. Böylelikle ölümün kesin oluşu, aslında aynı zamanda onun *her an mümkün olabilirliğinin* örtülmesini sağlamaktadır. Heidegger'e göre düşkün Dasein, bu belirsizlikten kaçır ve onu bir kesinlik ile ikame etmek ister. Ancak bu kesinlik ölümün zamanına ilişkin olmayacaktır, çünkü Dasein böyle belirlemeden kaçmaktadır. Böylelikle Dasein, bu belirsizliğin önüne "en yakınımızdaki gündelik işlerin kontrol edilebilir ivedilik ve imkanlarını set olarak çeker."⁵⁶⁹ Böylelikle ölüm, *kesindir* ama aynı zamanda belirsizdir de; o *her an mümkündür*.

565 Heidegger, VZ, s. 271.

566 Heidegger, VZ, s. 272.

567 Heidegger, VZ, s. 272.

568 Heidegger, VZ, s. 274.

569 Heidegger, VZ, s. 274.

Nihayetinde Dasein'ın ölümü, onun “*en zati [öz], irtibatsız [ilişkisiz], kesin ve bu haliyle belirsiz ve atlatılamaz imkanı*”⁵⁷⁰ olarak belirlenmiş, onun sonu olarak ölüm; Dasein'ın *Dasein olarak bütün* olabilmesine engel teşkil etmemiştir. Söz konusu son, *ölündüğünde* erişilebilecek bir şey değildir. O, en uç henüz-olmamışlık olarak Dasein'a zaten hep aittir. Dolayısıyla henüz-ölmemiş Dasein, noksan, dolayısıyla *bütünlüksüz* değildir.

Ölüme yönelik varlık, kaygı üzerine “temellenmektedir.”⁵⁷¹ O, ölüme yönelik olarak sürekli var olurken fiilen hep can vermektedir. Bu can veriş, sona ilişkin bu *yakınsama* hali, Dasein'ın ölüme yönelik varlığı içinde şu veya bu karara varıyor olmasıdır. Ancak bunula birlikte, söz konusu ölümden düşkün kaçınma, Heidegger'e göre -her ne kadar temelinde olası *otantiklik* yatsa da- “*ölüme yönelik [... inotantik] bir varlıktır*”⁵⁷² aslında.

Bir sonraki başlıkta, sona ilişkin soruşturmanın tamamlanması açısından, Dasein'ın söz konusu kendi en öz, ilişkisiz ve atlatılamaz, kesin ve böylece belirlenmiş olan imkanını *otantik* olarak anlamasının mümkün olup olmadığı ele alınacaktır.

Daha öncesinde, Dasein'ın sonu, onun düşkünlüğü çerçevesinde ele alınmış ve ölümün, ölüme-doğru-varlık olan Dasein'ın *en öz, ilişkisiz ve atlatılamaz imkanı* olduğu sonucuna varılmıştı. Ancak Düşkün olan Dasein söz konusu bu ölüm kavramını *inotantik* olarak değerlendirmiş, bu nedenle de ölümün *otantik* olarak ele alınması, Dasein'ın bütünlüğünün sağlanması bakımından gerekli görülmüştür.

Otantik bir ölüm kavrayışının ortaya çıkarılışında çerçeve ilk olarak, inotantik bir ölüm anlayışının negatif bir istikametiyle çizilebilmektedir. Daha önce de görüldüğü üzere hergünkü düşkün Dasein, düşkünlüğü nedeniyle ölümden kaçınmakta, onu sıklıkla örtmektedir ve ölümü, herkesin lakırtısı içinde farklı anlamlar imleyecek şekilde dönüştürmektedir. Buna göre otantik bir ölüm kavrayışında Dasein, düşkün ölüm anlayışının bu temel unsurlarından kaçınmış

570 Heidegger, VZ, s. 274.

571 Heidegger, VZ, s. 275.

572 Heidegger, VZ, s. 275.

olacaktır. Buna göre otantik Dasein, en öz, ilişkisiz ve atlatılamaz imkanından “kaçınamaz, [onu] örtemez [ve] dönüştüremez”⁵⁷³ dir.

Böyle bir negatif doğrultu kendini *imkan* karakterinde de göstermektedir. En öz, ilişkisiz ve atlatılamaz imkan olarak ölümün bu imkan karakteri, Heidegger tarafından tartışmaya açılır. Heidegger’e göre *imkan*, bir yönelimi ifade etmektedir ve öncelikle “gerçekleşmesi”⁵⁷⁴ muhtemel olan bir şeyi ifade etmektedir. Bir şeyin imkanı aynı zamanda *yok edilme* eğilimini taşımaktadır; çünkü Dasein’ın bir imkanı gerçekleştirmesi, o imkanın ortadan kaldırılması anlamına gelmektedir. Buna karşın ölüm imkanı, herhangi bir el-altında-olan veya elönünde-bulunan değildir. Ölümün en-son-imkan olması, imkansızlığın imkanı olması, onun *yok edilmesini* olanaksız hale getirmektedir.

Heidegger’e göre ölüme ilişkin imkanda “gerçekleşmesini beklemek”⁵⁷⁵ gibi bir tutum söz konusu değildir. Burada daha çok, ölüme doğru varlığın tutumuyla ölümün kendini tam da bu varlıkta ortaya çıkarması söz konusudur. Dasein, imkana-doğruluğunda, kendisinde imkanın bir imkan olarak kendisini çıkarmasına zemin hazırlamaktadır. Heidegger “böyle bir imkana yönelik varlığa, terminolojik olarak”⁵⁷⁶ *imkanı öncelemek* [(veya *öndeleme*) Alm. *Vorlaufen*, İng. *Anticipation*] demektedir. Buna göre öncelenen imkan, kendini *gelecekteki bir gerçekleşme* olarak sunmaz; hatta o, Heidegger’in deyişi ile “gerçek bir şeyden mümkün olabildiğince uzaktır.”⁵⁷⁷ İmkanın öncelenmesiyle, imkana yönelik varlıkta o imkan giderek büyümektedir.

Ölüm imkanının öncelenmesi, Dasein’a kendini anlama imkanı vermektedir. Buna göre ölüme-doğru-varlıkta öncelemeyle açıklanan ölüm imkanı, Dasein’ın en öz, ilişkisiz ve atlatılamaz imkanı olduğundan, Dasein öncelemeyle kendi “*sahih* [otantik] *varoluş*”⁵⁷⁸unu anlama imkanı bulabilecektir. Zira ölümün *ilişkisizliği* sayesinde, ölüm imkanının öncelenmesi, kendisini, herkesten, düşkünlükten sıyrılarak anlaması anlamına gelecektir.

573 Heidegger, VZ, s. 276.

574 Heidegger, VZ, s. 276.

575 Heidegger, VZ, s. 278.

576 Heidegger, VZ, s. 278.

577 Heidegger, VZ, s. 278.

578 Heidegger, VZ, s. 278.

Ölümün herkesten sıyrılarak anlaşılması, başkalarını anlamamanın imkansız olduğu anlamına gelmemektir. Heidegger'e göre otantik Dasein, birlikte-olarak başkalarını yine otantik olarak anlayabilir. Bunun nedeni de Dasein'ın kendini ölümün öncelenmesine "*hür*"⁵⁷⁹ bırakmasıdır. Kendini, üstelik belli bir varoluş durumuna sabit kalmayarak anladığı gibi, başkalarını ve olası *diğer* imkanları ölüm imkanını öncelemesiyle otantik olarak anlayabilir. Dolayısıyla önceleme, Heidegger'e göre "*bütün* Dasein'ın varoluşa-dair önceden ele alınışını mümkün kılar, yani bir *bütün varlık-imkanı* olarak varolmanın imkanını sunar."⁵⁸⁰

Otantik ölüm imkanı da inotantik ölüm imkanı gibi kesindir. Ancak bu kesinlik, inotantik ölüm imkanında olduğu gibi belirsizliği örtme çabasından hareketle temellenmemektedir. Otantik bir ölüm imkanının kesinliği, hakikatten doğmaktadır. Buna göre otantik ölüm imkanı, ölümü önceleyip en öz varlık-imkanını "*mümkün kılma*"⁵⁸¹yla onu Dasein'a açılar. Açılan bu kesinlik dünya-içindeki herhangi bir varolanın kesinliğine benzememektedir. Heidegger'e göre böyle bir kesinlik çok daha temeldir -ki bunun da nedeni onun "dünya-içinde varoluşundan emin"⁵⁸² olmasıdır.

Otantik ölüm imkanı, aynı zamanda *belirsiz*dir de. Heidegger'e göre Dasein, belirsiz ölümü önceleme sırasında kendini, kendi oradalığından gelen sürekli tehdite karşı açar. Böyle bir sürekli tehdit durumunda Dasein'ın ruhsal durumu endişedir. Endişe duymakta olan Dasein, ölüm imkanını söz konusu bu ruhsal durumla açıklamaktadır ve bu açıklamayla Dasein, kendini "kendi varoluşunun imkansızlığının hiçliği *önünde*"⁵⁸³ bulmaktadır.

Böylelikle Heidegger eksistensiyal olarak tasarlanan otantik ölüme yönelik varlığın karakterizasyonunu; inotantik ölüm imkanının negatif belirleyiciliğinden, imkan karakterinin kendine özgün yapısından, onun ruhsal durumu olan endişeden hareketle ortaya çıkarır. Buna göre otantik ölüme yönelik varlığın karakterizasyonu şu şekilde ifade edilebilecektir:

579 Heidegger, VZ, s. 279.

580 Heidegger, VZ, s. 280.

581 Heidegger, VZ, s. 280.

582 Heidegger, VZ, s. 281.

583 Heidegger, VZ, s. 281.

“Öndelege [önceleme] Dasein'a, herkes-benliğindeki kaybolmuşluğunu açığa çıkartarak onu, ilgilenici itina-göstermekliğe birincil olarak dayanmaksızın kendi olma imkanıyla karşı karşıya getirir ki bu; tutkulu, herkesin [... kuruntularından] sıyrılmış, fiili, kendinden emin ve [...kendinden endişe duyan] ölüme yönelik hürriyet demektir.”⁵⁸⁴

3.4.2. Dasein'ın Kendiliği ve Zamansalık

Heidegger, daha önce, kaygıyı kuran unsurların “eksistensiyalite, faktisite ve düşkü”⁵⁸⁵nlük olduğu ortaya çıkarmıştı ve kaygının bütünlüğünün anlaşılması, yine bu unsurların birliği sayesinde mümkün olabilmekteydi. Aynı zamanda kaygıyı “(bir-dünya-)içinde-zaten-var-olarak-kendini-önceleme olarak (dünya-içinde karşılaşılan varolanlar) beraberinde var olmak”⁵⁸⁶ olarak formüle etmişti ve her Dasein kendi varlığının temelinde o olarak var olmaktaydı. Bu bağlamda, varlık anlamının ortaya çıkarılması, dolayısıyla Dasein'ın anlaşılması, son derece kritik bir öneme sahip söz konusu bütünlüğün anlaşılmasını gerekli kılmıştır. Dolayısıyla burada, kaygı bağlamında söz konusu birlik ele alınacaktır.

Heidegger, böyle bir birliğin varlığını, Dasein'ın imkan ve tarzlarından hareketle *hep kendi olarak* anlamaktadır. Buna göre Dasein “*hep ben kendim olarak var olma*”⁵⁸⁷ktadır ve bu yapıyı bir bütün olarak tutan da *benimdir*. Ancak Heidegger'e göre, bütünlüğü sağlayacak olan bu söz konusu ben, bir *taşıyıcı zemin* (bu bağlamda *töz* veya *özne*) olarak anlaşılmalı ve böylelikle de Dasein, çoğunlukla ve hatta öncelikle *kendisi* olarak var olmayıp, “herkes-benliği içinde kaybolmuştur.”⁵⁸⁸ Böyle bir benlik ise, Dasein'ın *kendiliğinin* yerine, varoluşa-dair, ontik bir düzenleme olup, eksistensiyal değildir. Dolayısıyla, Heidegger'e göre, “benlik ve kendilik *eksistensiyal* olarak kavranmak durumundadır.”⁵⁸⁹

Böyle bir girişimin çıkış noktası *hergünkü yorum* olacaktır. Daha önce bahsedildiği üzere hergünkü *ben* yorumu, onu bir *töz* bir *özne* olarak anlamakta ve ontik yapıp etmeleri bu *benin üzerinde* bir araya getirmektedir. Ancak Heidegger'e

584 Heidegger, VZ, s. 282.

585 Heidegger, VZ, s. 335.

586 Heidegger, VZ, s. 336.

587 Heidegger, VZ, s. 336.

588 Heidegger, VZ, s. 336.

589 Heidegger, VZ, s. 336.

göre bu *zemin* anlayışı, ontik anlamda Kant tarafından aşılabilmiştir. Buna karşın o, Heidegger'in deyişi ile “*aynı* tözsellik ontolojisine kayıvermiştir.”⁵⁹⁰ Peki nasıl olmuştur da, *benin* tözsellik zemininde açıklanması reddedilip, sonra -farklı bir bağlamda olsa dahi- tözselliğe geri dönülmüştür?

Öncelikle Kant'ın *beni*, “bütün kavramlara eşlik eden bir salt bilinçtir.”⁵⁹¹ Dolayısıyla o, düşüncelerin, transendental öznesinden ibarettir, onların zeminini sağlamaktadır. Böyle bir bilinç, bizzat bir tasavvur olmayıp, bir formdur. Heidegger'e göre böyle bir form ile, *res cogitans* sabitlenmeye çalışılmaktadır. Dolayısıyla Kant'ta *ben düşünüyorum*, *ben bağlantılıyorum* anlamına gelmekte olup; *hypokeimenon* olarak, her türlü bir araya getirme ve ilişkilendirmelerin zemini olmaktadır. Böylelikle bilinç, her türlü tasavvurun, düşüncenin, kendisini sayesinde mümkün olabildiği form anlamına gelmektedir. Heidegger'e göre ben bu şekilde sabitlendiğinde o, uygun olmayan bir şekilde ele alınmış olmaktadır; çünkü *ben*, kendilik olarak ele alınmayıp, *elönünde-bulunanın kalıcılığını* sağlamaktadır. Dolayısıyla o, bir elönünde-bulunan olarak sabitlenmektedir.

Heidegger'e göre Kant'ın *beni* “empirik olan şeylere ilişik”⁵⁹² tir, onlara eşlik etmektedir. Ancak ona göre bir sorun vardır: Kant, *bene ilişkin şeylerin* varlık tarzını hiçbir yerde göstermemiştir. Kant, *benini ben düşünüyorumdan* çok *ben bir şey düşünüyorum* olarak kurmuş; ancak bu *bir şeyin* ontolojik koşulunu ortaya koymamıştır. Heidegger'e göre bu *bir şey*, olsa olsa *dünya içindeki bir şey* olabilir; ona göre ben hep kendim olarak, ““ben-bir-dünya-içinde-varolmaktayım”dır.”⁵⁹³ Oysa Kant bu dünyasallığı görememiş ve bu nedenle de onun *beni*, tasavvurlara eşlik eden yalıtılmış bir özne konumuna tekrar itilmiştir.

Buna ek olarak Heidegger, *ben diyorum* ifadesini de sorunlu bulur. Hergünkü Dasein kendini ilgilendiği dünyadan hareketle anlamaktadır ve bu nedenle de o, *kendi kendini görüp de kendini ifade edebilir* durumda değildir. Onun hergünlüğü içinde *ben-diyorum* ifadesi daha çok kendinden kaçması ve herkese sığınması ile ilgilidir. Kendinden kaçan Dasein, *herkesle* ilgilenmekte ve bu ilgilenme sırasında

590 Heidegger, VZ, s. 337.

591 Heidegger, VZ, s. 338.

592 Heidegger, VZ, s. 339.

593 Heidegger, VZ, s. 340.

benini herkesten hareketle *kurmaktadır*. Bu nedenle herkese düşkün Dasein'ın *ben-diyorum* ifadesindeki *ben* kendini ifade etmez, *ben-diyorumla* ifade edilen aslında “herkes-benliği”⁵⁹⁴dir.

Peki *otantik ben* nedir? Hergünkü düşkün Dasein, kendinden kaçma eğilimi nedeniyle *benini* herkes ile ilişkilendirerek kurmaya ve bunu da *ben-diyorum* diyerek onaylamaya çalışır. Bu *benin* halen bir zemin, bir töz olarak anlaşıldığını göstermektedir. Buna karşın otantik ben, otantik kendilik, kaygı ile ilişkilidir. Heidegger'e göre, otantik kendi olma “Dasein'ın [...*kaygı*] olan varlığının [...otantikliği]dir ve bunu da] *kendi-olarak-durmaklık*”⁵⁹⁵ şeklinde anlamak mümkündür. Kendi-olarak-durmaklık bir duruş-kazanmış-olmak demek olup, eksistensiye olarak o, Heidegger'in deyişi ile önceleyici “kapalılığı-açma-kararlılığından [(veya *kararlılık*) Alm. *Entschlossenheit*, İng. *Resoluteness*] başka bir şey demek değildir.”⁵⁹⁶ Otantik olarak kendisi olan Dasein kendine (“varlık olarak varlığın açıklığı kavuşumu”⁵⁹⁷ olarak) endişeyi uygun görmekte ve tam da otantikliği nedeniyle *sessiz-kalma içinde* olduğundan *ben* dememekte, otantik “olarak varolabileceği fırlatılmış varolan olarak ‘var’ olmaktadır.”⁵⁹⁸

Burada Heidegger, Dasein'ın, dolayısıyla da onun bütünlüğünün anlaşılması amacıyla *ben* fenomenini ele almıştır. Hergünkü Dasein'ın, *benini* herkes üzerinden kurduğu, dolayısıyla onun *beninin* herkesin benliği olduğu görülmüştür. Böyle bir ben, ontik edimlerin *bütünlüğünü sağlayan* bir zemin olarak düşünülelmelidir. Böyle bir zemin düşüncesinin ontik olarak Kant'ta sonlandığı düşünülebilir; ancak Kant'ın *ben* anlayışının ontik bir zemin olmaktan çıkarıp onu tekrar bir zemin -ancak bu sefer ontolojik bir zemin- haline getirdiği söylenebilir. Bu sefer de *ben, bir şeyler*

594 Heidegger, VZ, s. 340.

595 Heidegger, VZ, s. 341.

596 Heidegger, VZ, s. 341. Ayrıca, *kapalılığı-açma-kararlılığı* kaygının özel bir hali olup, varoluşadair, dolayısıyla aktüel olarak ortaya çıkmaktadır. Söz konusu *kararlılık* kendi olma tercihi barındırmakta ve endişeyi *göze alarak* en otantik kendi olmayı açmıyıp düşkünlükten sıyrılma eğilimini ifade etmektedir. Dolayısıyla böyle bir kararlılıkla ilgilenilen varolan, kendisinden uzaklaşmıyıp aksine ona otantik bir şekilde yaklaşılarak *duruma* [(veya *konum*) Alm. *Situation*, İng. *situation*] (kapalılı-açma-kararlılığı ile ilgilenilen varolanın, neyse o olarak anlaşıldığı *şuralık*) taşınır ve böylelikle *şimdi* [(veya *huzur*) Alm. *Gegenwart*, İng. *present*] otantik kendi olmaklıkta serbest bırakılır. Böyle bir kararlılığın *yönü*, ontik olarak *belirsiz* olmakla birlikte, eksistensiye olarak otantik kendi olmaklıkla belirlenmiştir. Bkz: Heidegger, VZ, s.285, 313-4 ve (zamansallıkla ilişkili olarak) 319, 321-323.

597 Heidegger, VZ, s. 342, dipnot.

598 Heidegger, VZ, s. 342.

düşünüyorumdaki bir şeylerin kendisine tutunduğu bir zemin olmuştur; ancak bu şeylerin varlığa gelişlerinin ne şekilde olduğu, bu şeylerin dünyada karşılaşılabilir varolanlar olup olmadığı soruları cevapsız kalmıştır. Bununla birlikte Heidegger, söz konusu ben anlayışına karşı otantik olarak nitelediği ben anlayışını kendilik olarak ifade etmiştir. Ona göre kendilik bir duruş olup, Dasein bu yolla kendini düşkünlükten kurtarmaktadır. Bu kendilik ise, kaygı olup, önceleyici kapalılığı-açma-kararlılığından başka bir şey değildir.

Varlığın anlamına ilişkin olarak sürdürülen söz konusu soruşturmada Dasein, Dasein'in olası bütünlüğünün ortaya çıkarılması gerekçesiyle de kaygı ele alınmıştı. Bu bağlamda kaygının Dasein'in varoluşunda, düşkünlük halinde ve faktisitesinde var olduğu belirlenmişti. Söz konusu amaç doğrultusunda da kaygı ile ilintili olarak, ben kavramı otantik bir şekilde kendilik olarak ortaya çıkarılmıştı. Bu çabanın bir devamı olarak burada ise, kaygının zamansallıkla olan ilişkisi ele alınarak, her türlü varlık anlayışının ufku olan zaman kavrayışı ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

Kaygının ele alınma girişimi, onun anlamının ortaya çıkarılmasını gerektirmektedir. Buna göre yapılacak ilk iş, anlam fenomeninin eksistensiyel olarak bulgulanmasıdır. Heidegger'e göre anlam, "birincil [... tasarının] nereye-yönelikliğidir."⁵⁹⁹ Buna göre bir şeyin anlamı, ona ilişkin tasarının açtığı imkanın nereye-yönelikliğidir; dolayısıyla tasar, ilgili şeyin birincil imkanını, ona ilişkin nereye-yönelikliğinden hareketle belirlemektedir. Bu bağlamda i kaygının anlamı, onun nereye-yönelikliğini açıklamaktadır ki Heidegger'e göre burada tasarlanan "Dasein'in varlığıdır."⁶⁰⁰ Dolayısıyla kaygının anlamı, gelecekteki bir Dasein'in varlığıdır.

Dasein'in kendi anlamı ise onun eylemindedir. O, kendini, eylem içinde, varoluşuna-dair olarak anlamaktadır; böylelikle, eylem içinde olan Dasein, kendi olanaklarını açıklamaktadır. Dolayısıyla eylem halinde ve kaygı içinde olan Dasein'in imkanı, onun "[...kaygının] anlamı"⁶⁰¹nı vermektedir.

Dasein'in kaygının anlamı, onun en öz imkanı ise, Heidegger'e göre böyle bir imkan Dasein'i kendine-getirmektedir. Böylelikle Dasein, önceleyici kapalılığı-

599 Heidegger, VZ, s. 343.

600 Heidegger, VZ, s. 343.

601 Heidegger, VZ, s. 344.

açma-kararlılığı olarak kaygı içinde, kendini bu en öz, otantik *geleceğinden* anlamaktadır. O, *müstakbel* bir Dasein olarak, Heidegger'in deyişi ile, "*istikbal* [(*gelecek*) Alm. *Zukunft*, İng. *Future*]"⁶⁰² olarak adlandırılır. Geleceğin mümkün olabilmesini sağlayan ise, öncelemedir.

Dasein'ın kendi geleceğine getirilmesi ise, müstakbel Dasein'ın fırlatılmışlığı *devralması* ile mümkündür. Dasein kendini, kendi otantik olgusalılığından anlamaktadır. Bu haliyle kendine-getirilmesi, onun kendi olgusalılığını, *şimdiliğini*, müstakbel Dasein'dan hareketle anlaması ile mümkün olabilmektedir. Bu durumda, müstakbel Dasein'dan hareketle anlaşılan faktisite ne ise *hep* öyledir; Dasein ancak "*oldum-olası*"⁶⁰³ [(*olmuşluk, geçmiş*) Alm. *Gewesenheit*, İng. *Having been*] öyle olduğu taktirde müstakbel Dasein'a, dolayısıyla kendine-gelebilir -ki bu kendine-gelme, müstakbel Dasein tarafından devralınan bir fırlatılmışlık dolayımıyla olduğundan kendine-gelmenin *tekrarı* olarak, *kendine-geri-gelmedir*.

Buna ek olarak, kapalılığı-açma-kararlılığı, *durumunu* açıklamaktadır. Çevreleyen-dünyasındaki kapalılığı-açma-kararlılığı durumdaki varolanla edimsel biçimde ilgilenmekte, böylelikle bir-şey-için-bakışsal olarak ve çarpıtmadan onunla karşılaşmaktadır. Söz konusu bu karşılaşma, varolanın *şimdiye getirilmesi* ile olanaklı olabilmektedir. Bu bağlamda, müstakbel olarak kendine geri gelen kapalılığı-açma-kararlılığı şimdiye getirici biçimde kendini duruma taşır ve -oldum-olasılığı mümkün kılan- gelecek, şimdiyi kendi kendi içinde serbest bırakır. Böylelikle *zamansallık*, Heidegger'in deyişi ile şimdiye "getirici ve oldum-olasılaştırıcı [... gelecek] şeklindeki tikel fenomen"⁶⁰⁴ olarak belirlenmiş olur. Dolayısıyla zamansallığın "[otantik kaygının] anlamı olduğu bu şekilde ortaya çıkmış olmaktadır."⁶⁰⁵ Zamansallık gelecektir ve o şimdiye getirici oldum-olasılaştırıcı yapıya sahip olup -ki bu yapılar kapalılığı açma kararlılığı ile mümkün olabilmektedir-, kaygının nereye yönelikliğine açıklamaktadır.

Eğer kapalılığı-açma-kararlılığı kaygının özel bir haliyse ve o zamansallık ile mümkün olabiliyor ise, bu bağlamda kaygının da zamansallıkla mümkün olabildiği

602 Heidegger, VZ, s. 344.

603 Heidegger, VZ, s. 345.

604 Heidegger, VZ, s. 345.

605 Heidegger, VZ, s. 345.

söylenebilir. Dasein'in varlık bütünlüğünün kaygının olduğu iddia edilirken, bütünlüğün "(dünya içinde karşılan varolanlarla) beraber-varolmak suretiyle (bir-dünya-) içinde-zaten-varolarak-kendini-öncelemek"⁶⁰⁶ olarak eklemli yapısı ortaya konmaktadır. Dolayısıyla Heidegger, bu eklemli yapının bütünlüğünü, kapalılığı-açma-kararlılığıyla bağlantısı doğrultusunda, "zamansallıkta yat"⁶⁰⁷ tığını söyleyecektir.

Burada olası bütünlüğü söz konusu edilen kaygının üç sacayağı vardır: Varoluş, faktisite ve düşkünlük. Öncelikle varoluş dikkate alındığında, onun gelecekte hareketle olanaklı olduğu görülecektir; çünkü "Dasein'in kendi varlık imkanını söz konusu edebilmesi"⁶⁰⁸, geleceğe dayanmaktadır; Dasein, ancak gelecek ile kendine ilişkin imkanlarını ortaya çıkarabilir. Dolayısıyla varoluşun birincil anlamı gelecek olacaktır. İkinci olarak faktisiteye gelindiğinde, Dasein'in, kapalılığı-açma-kararlılığı içindeyken geçmişini ve edimselliğini gelecekte anlayıp onu bir bütün olarak oldum-olası kıldığından; "faktisitenin birincil eksistensiye anlamı[nın] oldum-olasılık içinde yat"⁶⁰⁹ tığı görülebilecektir. Son olarak düşkünlük ise, asli zamansallık hali olan gelecek ve oldum-olasılık tarafından kapsamaktadır. Dasein, kapalılığı-açma-kararlılığı dahilinde kendini düşkünlükten çekip çıkartarak ve otantik olarak varolabilir.

Bununla birlikte gelecek, oldum-olasılık, şimdi; sırasıyla *kendi-kendine-doğru*, *geriye-doğru* ve *karşılaşılmasını-sağlama* fenomenal karakterleri açığa çıkarmaktadır. Bu bağlamda söz konusu doğru, yönelik ve beraberinde gibi fenomenler zamansallığı birer *ekstatikon* (*dışarı çıkma*, *uzaklaşma*) olarak meydana vuran fenomenlerdir ki, Heidegger zamansallığı *kendinin haricindelik* olarak kavrar ve bu nedenle de karakterize edilen gelecek, oldum-olasılık ve şimdi fenomenlerini zamansallığın "ektazları"⁶¹⁰ olarak adlandırır. Ona göre zamansallık söz konusu bu ekstazların eşit derecede asliliği içinde, *oluşturulmaktadır*. Ancak otantik zamansallık otantik gelecekte hareketle kendini oluşturulmakta ve bunun için, *müstakbel* bir

606 Heidegger, VZ, s. 346.

607 Heidegger, VZ, s. 346.

608 Heidegger, VZ, s. 347.

609 Heidegger, VZ, s. 348.

610 Heidegger, VZ, s. 348.

oldum-olasılıkla şimdiyi ortaya çıkarmaktadır. Bu nedenle de Heidegger'e göre gelecek "asli ve sahih [otantik] zamansallığın birincil fenomenidir."⁶¹¹

Daha önce bahsedildiği üzere kapalılığı-açma-kararlılığı, kaygının özel bir halidir. Böyle bir kaygı, ölüme yönelik varlıktır. Bu nedenle de, kendisi kapalılığı-açma-kararlılığın anlamı olan ve tam da birincil olarak zamansallığı oluşturan [... otantik] geleceğin "sonlu olduğu"⁶¹² ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte Aristoteles'in "devinimin bir sayısı"⁶¹³ olarak zaman anlayışı ile, Newton'un *mutlak*, temel olarak sonsuz (başı sonu olmayan) *şimdilikler dizisi* olarak anlaşılagelen "kendi başına ve kendi doğasından kaynaklı, dışsal herhangi bir şeyle ilişkili olmaksızın düzenli bir biçimde akan"⁶¹⁴ alelade *zaman* anlayışı, söz konusu ekstatik karakterlerin düzenlenmiş olmasından ibarettir. Ancak eksistensiyal olarak, adı geçen "*zaman*"⁶¹⁵ kavramı zamansallıkla oluşturulmaktadır.

Zamansallığı Heidegger'in şu sözleri ile özetlemek mümkündür: "zaman, [...kaygı olan] yapısının konstitüsyonunu mümkün kılmaktadır. Zamansallık özü gereği ekstatiktir. Zamansallık kendini istikbalden [gelecekten] hareketle asli olarak husule getirir [oluşturur, zamansallaştırır]. Asli zaman sonludur."⁶¹⁶

3.5. DASEİN KAVRAMININ MARTİN HEIDEGGER'İN GEÇ DÖNEMİNDEKİ EVRİMİ

Bu kısımda Martin Heidegger'in düşüncesinin erken döneminden geç dönemine geçişi, Freiburg Üniversitesi'nde 24 Temmuz 1929'da yaptığı konuşma (*Ders*) ve sonrasında bu konuşmaya Heidegger'in kendisi tarafından eklenen *Sonsöz* (1943) ve *Giriş* (1949) metinleri bağlamında incelenmiştir. Metinler ele alınırken, *Sonsöz* ve *Giriş* metinlerini yazdığı dönemde Heidegger'in kaleme aldığı *Hümanizm Üzerine Mektup*'tan (1947) da yararlanılmıştır.

611 Heidegger, VZ, s. 349.

612 Heidegger, VZ, s. 349.

613 Aristoteles, "Fizik", *Zaman Kavramı*, der. ve çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara, 1996, s. 17.

614 Adrian Bardon, *Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi*, çev. Özgür Yalçın, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2015, s. 53.

615 Heidegger, VZ, s. 349.

616 Heidegger, VZ, s. 351.

3.5.1. Heidegger'in Erken Dönem Düşüncesinde İnsan ve *Hiç* Sorusu

Heidegger, metafiziğe ilişkin söz konusu soru için, sorunun özel durumu nedeniyle farklı bir yaklaşım gereksinmektedir. Buna göre metafizik sorusu, hem metafizik problematiğinin bütününe kapsamı hem de bizzat soruyu soranı içermesi nedeniyle *metafizik üzerine konuşmayı* değil, belirli bir metafizik soru dolayımıyla kendimizi doğrudan doğruya “metafizik içine bırak”⁶¹⁷mayı gerektirmektedir.

Belirli bir soru içine bırakılma ise, konuşmanın bilim insanlarına yapılması nedeniyle tam da bilimsel çalışmanın ele alınması ile mümkün olabilecektir. Buna göre bilimler, kendilerini ilgili varolanlara vererek çalışmalarını yürütmektedir. Bu çabada ise öncelikle bir *dünya bağı* (*Weltbezug*) kurulmaktadır. Bilime hakim olan bu dünya bağı sayesinde bilimin anlama çabası varolanları *nesne* olarak edinebilir. Bu dünya bağı ise, insan varoluşunun seçtiği bir *tavır* (*Haltung*) tarafından yönetilir. Bu bağ ve tavır ile söz konusu olan bilim *yapma*, Heidegger'e göre insan denen varolanın varolanların tümünün içine *adım atmasından* (*Einbruch*) başka bir şey değildir. Dolayısıyla söz konusu *bilimsel Dasein*; *dünya bağı*, *tavır* ve *adım atma*yla bilime “sadeliğini ve keskinliğini”⁶¹⁸ vermektedir -ki böylelikle bilimin nesnesi olan varolan kendini, olduğu gibi açığa çıkarabilmektedir.

Ancak Heidegger'e göre, bilimin kesinliğini ve açıklığını sağlayan bu unsurlar bir şeyi açığa çıkarmaktadır: *Dünya bağının* yöneldiği, her *tavır*ı yöneten, *adım atma* sırasında araştırılarak tartışması yapılan şey, hep *varolanın kendisidir*; onun dışında, ötesinde başka “hiçbir şey değildir.”⁶¹⁹ Heidegger'e göre görünen odur ki, bilimsel kesinliğin söz konusu olduğu her araştırma sırasında, sadece ve sadece varolan hakkında konuşulmakta ve bir varolan ancak başka bir varolanla açıklanmaktadır. Heidegger'e göre bilim, kabul etmediğini, bilmeyi reddettiğini, tam da kendi Varoluşunu anlamaya çalışırken yardıma çağırmakta, ancak onunla işi bittiğinde yüzünü derhal başka *şeylere* çevirmektedir. Bilim *Hiç'i* bilmek istememektedir. Heidegger, metafiziğe ilişkin soru bağlamında fenomenolojik olarak

617 Martin Heidegger, **Metafizik Nedir?**, çev. Yusuf Örnek, 3. basım, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2009, s. 26.

618 Heidegger, meta, s. 27.

619 Heidegger, meta, s. 27.

bilimleri ele alırken, sorgulamasını ilerleteceği yolla karşılaşmıştır: “Nedir bu Hiç?”⁶²⁰

Heidegger’e göre Hiç’in bilim tarafından ele alınışı, onu bir varolan haline getirdiğinden, ilgili soruyu ortadan kaldırma eğilimindedir. Bununla birlikte mantık Hiçi *tüm varolanların değillemesi* olarak ele alır -ki bu, varlığın en tümel olarak ele alınması ile ilintilidir. Böylelikle Hiçin, özel bir hali olarak değillemenin *altında* konumlandırıldığı gösterilmiş olur. Ancak Heidegger göre değilleme Hiçi belirlemez; aksine “Hiç, değil ve değillemeden daha köklüdür.”⁶²¹ Dolayısıyla Hiç, mantıksal anlamda bir değilleme olarak görülemez. Buna ek olarak onun günlük yaşamda anlaşılması, yine *varolanların tümünün değillenmesi* olarak görülür. Ancak bu tümünün değillenmesi, varolanların tümünün tecrübe edilmesine dayanır ki bu *bütünlük* tecrübeleri daha çok *heyecan* olarak ortaya çıkarlar ve söz konusu bu heyecanlar ise “Hiçi bizden gizlerler.”⁶²² Ancak, endişe, Hiç ile karşılaşmayı olanaklı kılmaktadır.

Endişe ile korkma arasında ayrıma gidilmelidir. Buna göre, ürkme, kendini daha çok *belli bir şeyden* göstermektedir. Dünya-içinde belli bir varolan tehdit edici olmakta ve ürkme de bu varolandan kaynaklanmaktadır. Buna karşın endişe bir varolandan kaynaklanmamaktadır. Onda, ürkmede olduğu gibi *aklın baştan gitmesi* söz konusu değildir. Endişede bir tür belirsizlik hakimdir. Endişe duyan, bir tür *kayıtsızlık* haline gömülür ve “Varolan raydan çıkar.”⁶²³ Varolanın raydan çıkması, onun tamamen *yokolduğu* anlamını taşımaz; daha ziyade o, *eziyet eder* hale gelir. İşte bu endişe de “Hiçi açığa çıkarır.”⁶²⁴

Heidegger’e göre endişe, bizi sarsmaktadır. Onun bütün olarak Varolanı raydan çıkarması, endişeyi duyanı *sarsıntı* halinde bırakır. Buna göre endişeyi duyan, varolanla birlikte raydan çıkar. Aynı zamanda endişe durumunda *dil tutulur*; her türlü “vardır” ifade ortadan kalkar. Hiç, ancak endişe geçip, endişenin *kaynağının* anlaşılması için *dönüp geriye bakıldığında* söylenen “‘aslında’ hiçbir şey değilmiş”⁶²⁵

620 Heidegger, meta, s. 29.

621 Heidegger, meta, s. 31.

622 Heidegger, meta, s. 34.

623 Heidegger, meta, s. 35.

624 Heidegger, meta, s. 35.

625 Heidegger, meta, s. 35.

ifadesinde kendine yer bulmaktadır. Böylelikle Hiçin soruşturulması, Hiçin açığa çıkmasını sağlayan temel duygu olan endişenin ele alınması ile olanaklı hale gelmiştir.

Heidegger'e göre Hiçin, Varolanı ortadan kaldırmadığı görülmektedir; Hiç ve Varolanla daha çok -endişede- birlikte karşılaşılmaktadır. Buna göre endişede "... karşısında geri çekilme"⁶²⁶ söz konusudur. Endişe sırasında ortaya çıkan bu geri çekilmenin çıktığı yer Hiçtir. Hiç, özünde *itici* olduğundan, bütününde Varolana böyle bir itiş ile *işaret* etmektedir. Heidegger Hiçin özü olarak gördüğü böyle bir itici işaret edişi "hiçme"⁶²⁷ olarak adlandırır. Varolan, hiçmenin itici işaret edişiyle bir bütün olarak -Hiçin karşısında- açığa çıkmaktadır. Hiçmekte olan Hiç, *Da-sein* Varolanın karşısına çıkarmış olur. Da-sein "Hiçin içine bırakılma"⁶²⁸ anlamına gelmektedir.

Hiç, hiçerek varolanı ortaya çıkmasına olanak sağlaması nedeniyle insanın varolmasını mümkün kılar. Hiç varolanın karşıtı olmamaktadır, aksine varolanın "özüne aittir."⁶²⁹ Bununla birlikte, her ne kadar Hiç varolanın özünde olmasına rağmen, Hiç içine bırakılmışlık, bütününde varolanın ötesine geçmek demek olur ki Heidegger bunu "aşış"⁶³⁰ olarak adlandırır. Söz konusu edilen hiç sorusunun metafizik olup olmadığı ise değerlendirilmeye dahil edilmesi gerekmektedir.

Öncelikle metafizik, varolanın ötesine giden sorgulama olarak değerlendirilmektedir. Bu anlamda metafiziğin, varolanı, varolan olarak ve "bütünüyle kavramak üzere yeniden ele geçirmek için, onun ötesi hakkında soru sormak"⁶³¹ olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Hiç sorusu -önceki paragrafta gösterildiği gibi- bu koşulu karşılamaktadır. Buna ek olarak Hiç sorusu aynı zamanda metafiziğin tamamını kapsaması gerekmektedir. Değinildiği üzere Hiç, varolanın tamamının hiçme yoluyla işaret edilmesine olanak vermektedir. O, değil Varolanın *belirsiz karşıt kavramı*, bizzat varolanın varlığına ait olarak kendini ortaya çıkarmaktadır. Üstelik Varlığın ve Hiçin "birbirlerine ait"⁶³² olmaları, Varlığın kendi

626 Heidegger, meta, s. 37.

627 Heidegger, meta, s. 37.

628 Heidegger, meta, s. 38.

629 Heidegger, meta, s. 38.

630 Heidegger, meta, s. 41.

631 Heidegger, meta, s. 41.

632 Heidegger, meta, s. 43.

özünü sürdürürken, kendini Hiçe bırakan Dasein'ın aşısında Varlığın kendini ortaya çıkarmasında da görülebilmektedir. Son olarak bir sorunun metafizik bir soru olmasının bir diğer koşulu, soruyu soranın soruda içerilmesidir. Heidegger'e göre bu, gerçek anlamda bilim yapabilmenin temel koşuludur, çünkü bilim, ancak Hiçin ciddiye alınması ile mümkün olabilmektedir. Bilimsel Dasein ancak metafizikten çıkarsa kendini araştırma konusu yapabilir. Öyle ki, Heidegger'e göre Hiç sayesinde ortaya çıkan varolanın yabancılığı bizi *sıkar* ve sıkılma nedeniyle Dasein varolana çekilip ona -bilimsel sorular gibi- belirli tarzlarda soru sormaya yöneltilebilir.

Dolayısıyla Hiç sorusu, Heidegger için, metafizik bir sorudur. Dahası ancak Hiçin içine bırakılırsa Dasein, varolanla bir ilişkiye girebilir. Varolanın ötesine geçme Heidegger'e göre varolmanın (Dasein) "özünde gerçekleşir."⁶³³ Bu öteye geçme ise, tam da metafiziğin kendisidir.

Heidegger'e insan varoldukça, hep belli bir tarz felsefe yapmak gerçekleşir, çünkü felsefe yapmak metafiziği harekete geçirmektir. Metafiziğe geçmek ise bir "sıçrama"⁶³⁴yla söz konusu olabilmektedir. İnsan, bütününde varolmanın temel imkanlarının içine kendine özgü bir sıçrama gerçekleştirir. Bu sıçramanın önemi ise, varolana yer açıp kendini Hiçin içine salarak *herkesliğinden* kurtulup Hiçin zorladığı temel soruyu sordurmasında yatmaktadır: "Niçin hep varolan var da, Hiç yok?"⁶³⁵

Sonuç olarak, Heidegger'in konuşması, temel olarak *metafizik nedir?* Sorusu bağlamında, bilimsel çalışmadan hareketle Hiçin sorulması ve onun anlaşılması üzerine kurulduğu görülmektedir. Heidegger, metafizik soruşturmasını, onun *üzerine* konuşma olarak değil; öncelikle metafizik bir sorunun olası yapısını belirleyip, sonra bu yapıya bir örnek olan soru üzerinde metafiziği anlama çalışmıştır. Metafiziğe örnek bir soru olarak da, bilim *icrasında* kendine önemli bir yer edinen, ancak edindiği yerle paralel bir şekilde kendisinden sürekli olarak kaçılan *Hiç nedir?* Sorusunu ele almıştır. Ona göre Da-sein Hiçle, sürekli olarak varolanlarla ilgilenirken, duyduğu bu endişe nedeniyle Varolanın bütünlüğü ile birlikte kendisinin raydan çıkması sonucunda karşılaşır. Ve Hiç, hiçerek, Da-sein'a, varolanların

633 Heidegger, meta, s. 44.

634 Heidegger, meta, s. 45.

635 Heidegger, meta, s. 45.

bütünlüğünü işaret eder. Böylelikle bilimsel eylem, Hiçin hiçerek varolanın bütünlüğünün kavranmasını sağlamasıyla, olanaklı hale gelir.

Metafizik nedir? Başlığı altında 1929 yılında yapılan bu konuşma, Heidegger'in erken döneminin, dolayısıyla *Varlık ve Zaman*'ın nüvesini taşıdığı söylenebilir. Buna göre *düşünmek*, daha çok Dasein'ın -her ne kadar Hiç ve Varlık dolayımıyla da olsa- varolanlara dönerek yaptığı bir edimdir. Burada odak halen, Varlıkta ya da en azından Varlıktan olagelen Da-sein'da değil, (bilimsel etkinliklerde bulunan) Dasein'dadır. Buna karşın, Heidegger'in özellikle geç dönemlerinde daha belirgin olacağı üzere, "bilimle [düşünen] düşünce arasındaki bağlantı, ancak aralarındaki uçurum belirginleştğinde özgün ve böylelikle verimli olabilirdi [...ve] uçurumun üzerine doğrudan bir köprü kurulamazdı, ancak bir sıçrama yapılabilirdi."⁶³⁶

3.5.2. Heidegger'in Geç Dönem Düşüncesi

Ders metninde, metafizik düşünmenin, Varolanın aşılması ile olanaklı olduğu sonucuna varılmıştı. Buna göre metafizik, endişeye kapılma ve Varolanın bütününe sarsılması ile birlikte bu sarsılma sonucunda Hiçle karşılaşılması ve Hiçin de hiçerek bilimsel Dasein'ı Varolana itmesi şeklinde kendini gösteriyordu. Bu, aynı zamanda bilim gibi bir olanağında -eğer bu bilim *bilgi biriktirmekten* ibaret değilse- temeli oluyordu, çünkü ancak bir sarsıntı ile varolanın ötesiyle, Hiçle, dolayısıyla da Varlıkla karşılaşılabilir ve ancak bu şekilde, Hiçin -hiçmesi yoluyla- işaret ettiği varolanı kendinde anlamak mümkün olabiliyordu. Ancak *metafizik nedir?* Sorusu bu şekilde yanıtlanmış oluyorsa da, Heidegger'e göre sorunun kendisi metafiziği aşma yolundaki düşünmeden ortaya çıkmakta, böyle bir soru metafiziğin *ötesini* sorgulamaktadır. Daha önce, varolanı aşıp, ancak sonra yine -bütününde de olsa- varolana dönen metafizik düşünceye karşı, Heidegger, 1943 tarihli bu *Sonsöz*'de, bu sefer metafiziği de *aşan düşünmeye* ilişkin bir *giriş* yapacaktır.

Heidegger'e göre Varlığı ilişkin bir yanlış anlama, olası tüm soruşturmalarda hüküm sürmektedir: Varlık ile varolan sıklıkla karıştırılmaktadır. Varlık unutulmuş,

636 Frédéric de Towarnicki, **Martin Heidegger / Anılar ve Günlükler**, çev. Zeynep Durukal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002, s. 20.

onun yerini varolan almıştır. Varlığın unutulmuş olmasıyla hep varolana yönelinmiş ve hep varolan işlenmiştir. Buna göre *Varlık* olarak adlandırılan şey, aslında varolandır. Böylelikle Varlığa ilişkin her arayışta Varlık, varolanla karıştırılmaktadır. Ancak yine de *Varolan olmayan* olarak bir *Varlık* düşünüldüğünde “‘en genel olan’ ve bu nedenle [...varolanı] kaplayan [...] veya sonlu bir öznenin ürünü”⁶³⁷ düşünülür. Ancak Heidegger’e göre Varlık böyle bir şekilde tasarımılanamaz ve varolanla ilişkilendirilerek böyle bir şekilde kurulamazdır. Varlık öncelikle varolandan “tamamıyla başka”⁶³⁸ olan, varolan-olmayandır. Dolayısıyla Varlık ile karşılaşma, varolanla ilişkiye girmek gibi olmayıp, Hiçin tecrübesini yaşamaya ve böyle bir tecrübeye hazır olmayı gerektirmektedir.

Hiç, daha öncesinde, varolanların varolanla açıklanması, Varlık yerine varolanların koyulması ve böylelikle de Varlık ile varolanın karıştırılması eğiliminin *sonucu* olarak ortaya çıkmaktadır. Bir deneyim olarak Hiç, varolan bütünüünün *raydan çıkması* ile ilişkili olarak artık varolanın değil de Varlığın -ama Hiç olarak- *deneyimlenmesi* anlamına gelmektedir. “Varlığın içindeki hiçmekte olanın özü”⁶³⁹ olarak Hiç, varolanın bütünüünü şart koşar. Hiçin, deneyimlenmesi ve Varlıkla karşılaşmak, dolayısıyla Varolanın bütünüünün *raydan çıkması* adına hazır olması ise, endişe ile olanaklı olmaktadır. Ancak bu endişenin bir tür *cesaret* olduğu söylenebilir. Endişe, endişelenme *cesaretine* sahip olmakla temellenmektedir, çünkü endişelenmekten endişelenmek, aynı zamanda Varlığı perdeler ve hep bir varolanı *açığa* çıkarmaktadır. Oysa ilgili endişe ile “Hiç içinde Varlığın tecrübesi”⁶⁴⁰ edinilebilmektedir -ki bu Varlığın sesini duymayı isteme anlamına gelmektedir ve tam da bu endişeyle, “Varlığın olagelmesi” olarak “özlü düşünme”⁶⁴¹ (*wesentliche Denken*) ortaya çıkabilir.

Özlü düşünmenin daha iyi anlaşılması için, onun *hesaplayıcı düşünme* ile karşılaştırılması yararlı olabilir. Buna göre kökenini *Varlığın hakikatinin tecrübesinde* bulan özlü düşünmenin aksine hesaplayıcı düşünme, varolanın hesap

637 Martin Heidegger, **Hümanizm Üzerine**, çev. Yusuf Örnek, 2. basım, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2015, (hüma), s. 31.

638 Heidegger, meta, s. 49.

639 Heidegger, hüma, s. 52.

640 Heidegger, meta, s. 50.

641 Heidegger, meta, s. 51.

edici bir şekilde ele alınmasından ibarettir. Buna göre hesap edici düşünme -daha sonra tekrar hesaplanmak üzere- varolanı *sayılabilir* varolanlara dönüştürür. Hesaplayıcı düşünmeden sayılabilir olan dışında başka hiçbir şey çıkmamaktadır. Her şey, onun saydığından ibarettir ve her seferinde sayılan “saymanın devam etmesini sağlar.”⁶⁴² Böylelikle, her şeyi, *sonra kullanmak üzere* rezervleştiren hesaplayıcı düşünme, hesabını yaptığı şeylerin daha önce bir bütün olabileceğini gözden kaçırmaktadır. Hem hesap yapmayan hem de varolanı düşünmekten başka olan Düşünme ise, Heidegger tarafından *özlü düşünme* olarak adlandırılmaktadır.

Metafizik ötesini gündeme taşımak istediğinde Heidegger, *Giriş* metni bağlamında, sorgulamasını felsefeye ilişkin bir metafora dayanarak geliştirir: *Felsefenin İlkeleri* (1644) isimli yapıtının çevirmenine yolladığı mektubunda Descartes felsefenin tümünü “kökleri fizikötesi [metafizik], gövdesi fizik, dalları da diğer bilimler”⁶⁴³ olan bir ağaca benzetmektedir. Heidegger’in sorusu da bu noktada kendini gösterir: Felsefe ağacının söz konusu metafizik köklerinin gücünü aldığı ve içerisinde kendini gizleyerek büyüdüğü *toprak* nedir? Dahası, “Metafizik nerede durur ve harekete geçer”⁶⁴⁴ ve metafizik tam olarak nedir?

Heidegger’e göre metafizik, varolanı varolan olarak “düşünür.”⁶⁴⁵ Buna göre Varolana ilişkin her soru, onun varolan olarak tasarımlanması nedeniyle, bir başka varolanla cevaplanır. Dolayısıyla Varlık sorusu, *varolan olarak varolan* şeklinde sınırlandırılmıştır. Heidegger’e göre varolanın tasarlanması ancak Varlığın *ışığında* [(veya *kayran*, *ışım*) *licht*, beşinci basımla birlikte “*lichtung*”⁶⁴⁶] mümkündür. Bununla birlikte Varolanın varolan olarak tasarlanması nedeniyle bu ışık görülmez; “yeterince aydınlanmış”⁶⁴⁷ farz edilir. Buna karşın metafiziğin varolanı varolan olarak tasarladığı her yerde “Varlık kendini aydınlatmıştır”⁶⁴⁸ ve metafizik, bu ışımayla birlikte kendi hakikatini ortaya çıkaran Varlığı düşünmez. Heidegger’e göre bu, ışımının kendisi olarak varlığın hakikatinin “metafizik için örtük kaldığı

642 Heidegger, meta, s. 51.

643 René Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın, 15. basım, Say Yayınları, İstanbul, 2017, s. 59.

644 Heidegger, meta, s. 7.

645 Heidegger, meta, s. 7.

646 Heidegger, meta, s. 7, dipnot.

647 Heidegger, meta, s. 7.

648 Heidegger, meta, s. 8.

anlamına gelir.”⁶⁴⁹ Metafizik bakışın üzerine düştüğü varolan, ancak ve ancak Varlığın hakikatinin ışığında görünür olsa da, metafiziğin söz konusu bu bakışı Varlığın ışığını ya tümünden gözardı eder ya da varolanı varolan olarak tasarımlarken, bu ortaya çıkarılmayan, düşünülmeyen hakikat üzerine konuşur. Bu sebeple de Heidegger, metafizik tasarımın, sayesinde söz konusu olabildiği bu ışığı, varlığın hakikatini; felsefe ağacının, “kökü olarak tutunduğu ve felsefenin beslendiği temel”⁶⁵⁰ olarak ifade edecektir.

Temelin, toprağın içinde kaybolan kök olarak metafizik, varolanı varolan olarak düşündüğü için varolanda takılıp kalır ve asla Varlığa yönelemez. Heidegger’in deyişi ile metafizik varolanı onun “Varlığı içinde tasarımlar ve [... varolanın] Varlığını bu şekilde düşünür. Fakat Varlığı Varlık olarak düşünmez; [... varolan] ile Varlık arasındaki farkı düşünmez.”⁶⁵¹ Tam da bu nedenle, kökü metafizik olan felsefe de Varlığı düşünmez ve metafizik aracılığıyla da ondan sürekli uzaklaşır. Buna karşın Varlığı düşünme denemesi ise ne metafiziğe ne de felsefeye *karşıttır*. O daha çok “metafiziğin temeli doğrultusunda geriye dönmektir [ve böyle bir düşünme] felsefeye temel kazar ve onun için toprağı sürer.”⁶⁵² Dolayısıyla Düşünmenin ilk adımı, *Varlığı düşünmedir*; oysa metafizik, düşünmenin değil, felsefenin ilk adımı olarak kalır.

Metafiziğin aşılması olarak Varlığı hakikatini düşünme, kendisi Varlığın Işığında ortaya çıkmasına rağmen Varlığı unutup varolanların düşünülmesi olmayıp, bizzat “Varlığın kendisi üzerine-düşünme”⁶⁵³ anlamına gelmektedir. Ancak, metafizik düşünmenin aşılması Varlığı Varlık olarak düşünmek sadece düşünmenin kendisine bağlı değildir. Söz gelimi *düşünen (bir özne)*, düşünmesi konusunda bir *seçim* yaparak düşünmesini metafizik düşünmeden Varlığı düşünmeye taşıyor değildir. Daha ziyade Varlık, kendisine bir düşünme *bularak*, düşünmeyi sıçramaya götürür. Dolayısıyla düşünme, tam da Varlığa *ilişkin* olarak “Varlığın kendisinden fıskırır.”⁶⁵⁴

649 Heidegger, *hüma*, s. 23.

650 Heidegger, *meta*, s. 8.

651 Heidegger, *hüma*, s. 14.

652 Heidegger, *meta*, s. 9.

653 Heidegger, *meta*, s. 10.

654 Heidegger, *meta*, s. 10.

Peki ama, düşünmenin, metafizik düşünmeye göre -eğer böyle bir şey söz konusu ise- *üstünlüğü* nedir; düşünme, metafizik düşünmenin yapamadığı neyi yapmaktadır?

Metafizik düşünmenin Varlığın hakikatinin düşünülmesiyle aşılmasının gerekçesi, Varlığın insanla olan bağına metafiziğin engel olup olmayacağıdır. Zira metafizik, varolan olarak varolan hakkındaki soruların cevaplanmasında önce “Varlığı tasarımıyla”⁶⁵⁵ maktadır; Varlığı tasarımıyla da onu sürekli *olarak dile getirmektedir*. Ancak onun dile getirdiği şey Varlığın hakikati olmayıp, Varlık olarak varsaydığı, başka bir varolandır. Öyle ki, Heidegger’e göre başlangıcından beri metafizikte varolan ile Varlık “sürekli olarak karıştırılır”⁶⁵⁶ maktadır. Bu karıştırma, her seferinde, Varlığın değil, varolanın *düşünülüvermesinde* yatmaktadır. Metafizik düşüncenin Varlığın köklü olarak düşünmeyip de tasarımıyla varolanın düşünmesi, böylelikle de Varlığın unutulmuşluğunda ısrarcı olması nedeniyle Varlığın hakikatini sormamakla kalmaz, aynı zamanda “onun önünü de tıkar.”⁶⁵⁷ Dolayısıyla, hep varolanı düşünmesi nedeniyle metafizik, “Varlığın insan varlığıyla köklü bağına engel olmakta”⁶⁵⁸ dır. Peki ama, bu engel ortadan nasıl *kaldırılabilir*? Varlık ile insan arasındaki söz konusu bu köklü bağı kuran, varolanı değil de *Varlığı düşünen düşünme* ne demektir?

Varlıkla insan varlığı arasındaki köklü bağı tekrar kurulması, düşünmenin, metafizik, dolayısıyla felsefi olmayıp, “daha düşünürce”⁶⁵⁹ hale gelmesi ile olanaklıdır. Bu da düşüncenin, varolanı varolanla açıklayıp bunu Varlık olarak görme, dolayısıyla da tasarımcı ve açıklayıcı eğilimli olmasından “Varlığı dinleyen düşünmeye”⁶⁶⁰ evrilmesiyle olanaklıdır.

Heidegger’e göre Sokrates (MÖ 469 – MÖ 399) ile birlikte düşünme, bugün bizim kullandığımız anlamda sınıflandırmalara sahip oldu. Sözgelimi etik, mantık, fizik... gibi *disiplinler* yine Sokrates ve sonrası Grek düşüncesinin alanları olarak ortaya “çık”⁶⁶¹ mışlardır. *Felsefe yapma* gibi bir olgu dahi Sokrates ve sonrası Grek düşüncesinde, sınırları belirlenmiş bir edim olarak ortaya çıkmıştır. Dahası, bu tür

655 Heidegger, meta, s. 11.

656 Heidegger, meta, s. 12.

657 Heidegger, hüma, s. 37.

658 Heidegger, meta, s. 12.

659 Heidegger, meta, s. 13.

660 Heidegger, meta, s. 14.

661 Heidegger, hüma, s. 8.

disiplinler, düşünmeyi disiplinleştiren bu tür eğilimler, Heidegger'e göre tam da Sokrates sonrası Grek düşüncesinde ortaya çıkmakta, düşünce bu tarihlerden itibaren *işlevsellik* amacı gütmektedir -ki böyle bir düşüncenin ortaya çıkması, köklü düşünmenin, düşünürce düşünmenin ortadan kalkmasıyla meydana gelmiştir. İşlevsellik güden düşünce, köklü düşünmenin yerine geçmiştir. Bu tarihlerden itibaren hakim olan düşünme, köklü düşünme olmayıp, daha çok, tasarımıamacı düşünmedir.

Varlığı düşünen düşünme olarak köklü düşünme “λόγοϋν [logosun] Platon'da ve [...] Aristoteles'de bile çoktan üstü örtülmüş ve kaybolmuş olan köklü özüne ilişkindir.”⁶⁶² Köklü düşünme, düşünmenin başlangıcında, kökünde görünen, “Varlığın”⁶⁶³ hakikati hakkında düşünmektir. Böyle bir düşünme, Varlıktan olagelerek, Varlığın düşünmesi anlamına gelir ki, Varlığın düşünmesi olarak böyle bir düşünme, Varlığın ışığında, Varlığı dinlemek, onu sevmek ve “gözetmek”⁶⁶⁴ demektir. Varlığın ışığında böyle bir düşünme, böyle bir gözetme ve sevmenin zamansal karakteri -ki bu karakter aynı zamanda onun *insan* ile olan ilişkisinin de temelindedir- bahsi geçen Logos ile temellenmektedir. Logos, düşünüleni zamansal boyutta bir arada tutar. Akledileni söyleyebilmek üzere dile getirme olarak Logos, düşünen ve söyleyen olarak insanın ekstatik boyunu korumaktadır. Dolayısıyla ekstatik olan, var-oluş, düşüncesini taşıdığı Logos'unu dil dolayımıyla korur. O, “mesken olarak ‘dil’e ‘sahiptir’ [ve] bu mesken insanın özünde ekstatik olanı korur.”⁶⁶⁵ Logos, dolayısıyla dil; ekstatik olanın, var-oluşun ikamet ettiği “Varlığın evi”⁶⁶⁶dir.

Bununla birlikte düşünce, metafizik düşünmenin olası yararlılığına ve bu yararlılık iddiasına karşıt olarak, Varlığın kendisine ne ölçüde uygun olursa, o denli *saf* bir eylem olacaktır. Zira böyle bir düşünmede zaten düşünülmüş-olması-gereken düşünülmektedir; öyle ki Varlık “kendini, düşünmeye düşünülmesi-gereken olarak ver”⁶⁶⁷mektedir. Varlığın bir tecrübesi olarak böyle bir düşünme, düşünürce düşünme

662 Heidegger, *hüma*, s. 40.

663 Heidegger, *hüma*, s. 40.

664 Heidegger, *hüma*, s. 8.

665 Heidegger, *hüma*, s. 15.

666 Heidegger, *hüma*, s. 54.

667 Heidegger, *hüma*, s. 44.

ile mümkün olabilmektedir. Peki ama böyle bir düşünce, *nerede* ortaya çıkmakta; Varlığın tecrübesi olarak böyle bir düşünceyi *kim* gerçekleştirmektedir?

Heidegger'e göre *Varlık ve Zaman*'da denenen tam da böyle bir düşünmenin ortaya çıkarılmasıdır. Bu bağlamda hem Varlığın insanın özüyle olan bağının, hem de insanın Varlık olarak Varlığın açıklığıyla özce ilişkisi tek bir kelimeyle, *Dasein* olarak ifade edilmeye çalışılmıştır; ki bu ifade, düşünürce düşünmenin *yeri* anlamına gelmektedir. Ancak düşünürce düşünmenin yeri olarak Da-sein, düşünmekten *bağımsız* değildir. Düşünme, *Dasein* olarak adlandırılan bir *öznde gerçekleşmiyordur*; aksine Dasein, düşünmesi ile birlikte Varlıktan *olagelmektedir* (*ereignis*). Düşünme Varlığa aittir ve o, Varlığı dinleyen “Varlığın düşünmesidir.”⁶⁶⁸ Bu nedenle de kendini “Hiçin içine bırak”⁶⁶⁹an, Hiçin içine bırakmasıyla da olagelen Dasein, Heidegger tarafından *Da-sein* olarak adlandırılır. Böylelikle “insanın, içinde insan olarak bulunduğu öz alanı”⁶⁷⁰ adlandırılmış olmaktadır. Dasein -ki burada artık *Da-sein-* ile anlaşılan “Varlığın hakikatinin yeri olarak tecrübesi edinilen ve buna uygun olarak düşünülmesi gerektir.”⁶⁷¹ Bununla birlikte, Dasein'in özü, onun “varoluşunda”⁶⁷²dir -ki varoluş, Dasein'in varlığı anlamına gelmektedir.

Varoluş, özellikle *Varlık ve Zaman*'daki anlamıyla, *insan* varlığını ifade etmektedir. Ancak varoluş, olagelme dahilinde düşünüldüğünde, Da-sein'in varlığı olarak o, “Varlığın ışıması içinde durma”⁶⁷³ anlamına gelmekte olup Da-sein'in ‘özünü sürdürmesi’⁶⁷⁴ demektir -ki bu *açıklıkta* Varlık kendini belli edebilmektedir. Söz konusu Da-sein, var-oluş (*Ek-sistenz*) Heidegger'in deyişi ile “Varlığın hakikati içine doğru-dışarı-çıkma”⁶⁷⁵tadır. Dolayısıyla burada var-oluş, insan varoluşunun *insanlığından* kaynaklanan kategorik belirleme olmadığı gibi, aynı zamanda söz konusu var-oluş, Dasein'dan değil, bizzat Varlığın ışımasından hareketle kavranmaktadır. Var-oluş, aynı zamanda, kaygı olarak varlığını sürdürmektedir. O, Varlığın Açıklığına doğru *kendi dışına* çıkarken, aynı zamanda insanın özünü

668 Heidegger, *hüma*, s. 40.

669 Heidegger, *meta*, s. 73.

670 Heidegger, *meta*, s. 14.

671 Heidegger, *meta*, s. 15.

672 Heidegger, *meta*, s. 15.

673 Heidegger, *hüma*, s. 15.

674 Heidegger, *meta*, s. 15.

675 Heidegger, *hüma*, s. 18.

sürdürmesi olarak kaygının içine fırlatılmıştır. Heidegger’e göre insanın içine fırlatıldığı Varlığın ışması, onun “‘Dünya’”⁶⁷⁶sıdır. Böylelikle “varoluşun ekstatik olarak özünü sürdürmesi”⁶⁷⁷, bahsi geçen kaygı açısından düşünülür. Da-sein’in, varoluş olarak, *kaygılanarak* özünü sürdürmesi, dolayısıyla da *zamansal* olması anlamına gelmektedir. Var-oluş ekstatik, böylece de *kendinin-haricinde* olanların birliğini ifade etmektedir. Ancak bununla birlikte, Heidegger’e göre, böyle bir var-oluş “görebildiğimiz kadarıyla”⁶⁷⁸ ancak insana özgüdür. Söz gelimi kaya, ağaç, at, melek, tanrı; hepsi “vardır, ancak varolmamaktadır.”⁶⁷⁹ Sadece insanın varolması ise, ancak onun tasarlayabiliyor olması ile ilişkilidir. İnsanın tasarlayabiliyor olması, “varoluşsal özünde yatmaktadır.”⁶⁸⁰

Var-oluş kendi *özünü* Varlıkta sürdürmektedir. İnsan Varlığı olarak, özünü sürdürerek varolmaktadır, ki onun varoluşu zamansallığını ortaya sermektedir. Bu nedenle de *Varlık ve Zaman*’daki Varlık -Dasein’in varlığı olduğundan- “‘Zaman’ Varlığın hakikatinin ilk adı olarak kullanılır.”⁶⁸¹ *Özününü sürdürme* olarak Zaman, bizzat varlığın hakikatidir, çünkü var-oluş, Varlığın hakikatinde “ekstatik olarak durmaktadır.”⁶⁸² Bu belirlenim kendini Greklerde göstermektedir.

Heidegger’e göre *olmak* olarak çevrilen ifade (*εἶναι*), dil bakımından doğru çevrilmekle birlikte, böyle bir çeviriyle Grek’teki anlamını yitirmektedir; oysa Grekçe düşünüldüğünde bu ifade daha çok *orada-olmak* anlamına gelecektir. Heidegger’e göre *Orada-olmak* olarak düşünülen ifadede “düşünülmezsizin ve gizliden gizliye şimdiki an ve sürüp gitme egemendir, Zaman özünü sürdürür.”⁶⁸³ Böylelikle bu ifade, zamansallığı ortaya çıkarmaktadır. Bu ifadeye göre, Varlık olarak Varlık zamandan açığa çıkar. Zaman açıklığa, Varlığın hakikatine işaret etmektedir. Ancak Zamanın söz konusu tecrübesi, metafizik bir *zaman akışına* gönderimde bulunmaz; zaman, böyle bir akıştan tümenden farklı olup o, Varlığın hakikatine verilecek bir ilk addır.

676 Heidegger, *hüma*, s. 42.

677 Heidegger, *meta*, s. 15.

678 Heidegger, *hüma*, s. 16.

679 Heidegger, *meta*, s. 16.

680 Heidegger, *meta*, s. 17.

681 Heidegger, *meta*, s. 18.

682 Heidegger, *hüma*, s. 22.

683 Heidegger, *meta*, s. 18.

İlk adı *zaman* olan Varlığın hakikatinin üzerine düşünme denemesi, öncelikle, varolanın varolan olarak tasarılanmasının terk edilip, Varlığın hakikatinin tasarlanmasıyla mümkün olabilmektedir. Ancak böyle bir tasarlama, *tasarımamacı düşünmeden* farklıdır. Öncelikle, Varlığın hakikatinin insan varlığıyla bağına *anlama* denmektedir. Anlama birincil tasarımıdır; fakat, Varlığın açıklığından hareketle anlamanın ekstatik, “açık olanın alanı içinde duran fırlatılmış tasarı”⁶⁸⁴ olduğu söylenebilir. Böylelikle, tasarlama sırasında kendini Varlık olarak ortaya koyanın, Varlığın anlamı olduğu söylenebilir ki Heidegger’e göre “‘Varlığın anlamı’ ile ‘Varlık hakikati’ aynı şeyi”⁶⁸⁵ ifade etmektedir. Buna karşın metafizik, varolanı varolan olarak tasarlamaktadır.

Metafizik, varolanın varolan olarak ne olduğu hakkında söz söyler. Varolan olarak varolanın alanından hareket eden metafiziğin tasarlanması, ancak varolan olarak varolan için geçerlidir ve varolan olarak bütünlüğünde varolanı, varolanın varolanlığını “tasarımlar”⁶⁸⁶. Dolayısıyla metafizik, varolanı varolan olarak tasarlanması nedeniyle “ışmanın kendisi olarak varlığın hakikatinin”⁶⁸⁷ dışında bırakılmıştır.

Heidegger’in, daha önceki dönemlerinde varolanın bütününde görülmesi olarak belirlediği, böylelikle de Dasein için bilimin bir koşulu haline getirdiği metafizik, Varlığın hakikatinin düşünülmesine göre *ikincil* bir yer edinmiştir, çünkü her şeyden önce metafizik, Varlığın hakikatini düşünmemekte, onu bir varolan olarak tasarlamaktadır. Böylelikle metafizik, Varlığın Varlığını değil, varolanı düşünmektedir. Öyle ki metafizik, Varlık ile varolanın “farkı”⁶⁸⁸ı anlayamamaktadır. Bu farkı anlamayıp Varlığın hakikati hakkındaki soruyu sormadığından metafizik, Varlığın ışığını, ya mevcut olanın bir görünüşü, ya da bir kategorik belirlenimin özel görünüşünün kaynağı olarak tasarlamaktadır. Dolayısıyla metafizik düşünce ile, Varlığın hakikatine *erişimi* mümkün olmamaktadır.

Düşünme *mantıksal* açıdan değerlendirildiğinde sonuç değişmemektedir. Mantıksal olarak düşünüldüğünde yapılan, varolanı varolan olarak ele almaktan

684 Heidegger, meta, s. 19.

685 Heidegger, meta, s. 19.

686 Heidegger, meta, s. 20.

687 Heidegger, hüma, s. 23.

688 Heidegger, hüma, s. 14.

ibarettir, çünkü mantık, varolanı varolan olarak tasarlamakta, bu tasarımı da kendini kavramsal genellemelerde ortaya koymaktadır. Buna karşın mantık, Düşünmenin köklü özüne “λόγος (logos) özü hakkında soru sorma görevinden [...] vazgeç”⁶⁸⁹er.

Heidegger’e göre metafiziğin tasarımı varolana yönelmiş olsa da o, aynı zamanda, varolan olarak varolanı tasarımılayarak üzerini örttüğü Varlık üzerine temellenmektedir. Buna göre, *metafizik nedir?* Sorusu ile yapılan, metafiziğin - aşılarak- bu temeline inmektir. Böyle bir aşma, düşünmenin, metafizik düşünmeyi “daha yükseğe tırmanarak, geçerek ve bir yere kaldırarak”⁶⁹⁰ yapacağı bir aşma değildir. Böyle bir aşma, düşünmenin kökensel olması anlamına gelmektedir ki, böyle bir kökene inme, ontolojidir. Böyle bir ontoloji *Varlık ve Zaman*’da denenmekte olup buna “Temel Ontoloji [Fundamental Ontoloji]”⁶⁹¹ denmektedir. Ancak Heidegger’e göre böyle bir başlık yanıltıcı olabilmektedir; çünkü ontoloji terimi daha ziyade, alışlagelen şekilde, varolandan yola çıkan, varolanı varolan olarak düşünen düşünmeyi çağrıştırmaktadır. Oysa ona göre önemli olan, tam da bu düşüncenin aşılması, “metafizikten Varlığın hakikati üzerine düşünmeye geçişi başarmaktır.”⁶⁹² Heidegger’e göre ontolojinin temeli, ancak Varlığın hakikatini düşündüğü sürece söz konusu olabilir. Böyle bir düşünme varlığın hakikatinin düşünmesinin çıktığı “öz temele geri dönmeye çalışır”⁶⁹³ ki *Fundamental Ontoloji* de bu temele geri dönmeye çalışmaktadır. Varolanı varolan olarak tasarımılayan tasarımcı düşünce olarak metafizikten, Varlığın hakikatini dinleyen düşünceye geçiş; tam da metafiziğin *köküne* giden bir soru olarak *metafizik nedir?* Sorusunun aşılması ile sağlanabilecektir.

Sonuç olarak Heidegger’in erken dönem metni olan *Ders*’de düşünme, metafizik düşünme olarak olarak ele alınmıştır. Söz konusu bu düşünme, özellikle bilim yapma ile ilişkili olarak, varolanların bütünü aşılmasıdır. Dasein, çevresi varolanlarla sarıldığından, özel bir hal olan endişe sayesinde varolanlarının tümünü, varolanın bütünü yitirir. Bu yitme nedeniyle de o, artık Da-sein olarak, Varlık

689 Heidegger, hüma, s. 40.

690 Heidegger, hüma, s. 44.

691 Heidegger, meta, s. 22.

692 Heidegger, meta, s. 22.

693 Heidegger, hüma, s. 49.

olarak Hiçle karşılaşır. Hiç ise, hiçerek varolanın bütününe işaret eder. Bu bağlamda Hiç'in, *varolanlarla sımsıkı sarılmış* ve bu nedenle de sadece varolanı düşünen Dasein'in, Varlık ile olan ilk deneyimi olduğu söylenebilir. Böylelikle de Dasein'in gerçek anlamda bilim yapmasının olanağı sağlanmış olur.

Heidegger'in geç döneminde düşünme, söz konusu metafizik, dolayısıyla da varolanları aşan düşünmeden farklılık göstermektedir. Bu noktada artık söz konusu olan, varolanın değil, metafiziğin aşılmasıdır. Düşünme, artık varolana geri dönmez; bunun yerine o, Varlığı düşünmektedir. Varolanları düşünen hesaplayıcı, tasarımıyıcı düşünmeye karşıt olarak Varlığı düşünmek, köklü düşünmek olarak, Varlığın ışığında olagelmektedir. Böyle bir olagelme, var-oluş'tan da hareketle zamansaldır. Dolayısıyla da Varlığın ilk adı, bu noktadan sonra, zamansal olan Dasein'dan hareketle *zaman* olacaktır.

Heidegger, *Varlığın anlamı* araştırmasına, fenomenolojik olarak, Dasein'dan hareketle başlamıştır. Başka edimlerde bulunmanın yanında kendini anlayan, dolayısıyla Varlığı anlayan, bu nedenle de ayıksı bir varolan olan Dasein'in yorumlanması Heidegger'in Varlık sorusu için bir *hazırlık* olmuştur. Sonrasında ise, geç döneminde Varlık sorusu, Varlığın olagelmesinin düşünülmesine evrilerek, Dasein; Varlığa zamansallığını veren ekstatik unsur olarak Varlığın olagelmesine *dahil* edilmiştir. Dolayısıyla, *Varlık ve Zaman*'da insan olarak Dasein, artık *Da-sein* olmuştur, bu, "orada-olmaktan çok, oradayı-olmak, Varlığın orada-olmasının yolu, yükümlüsü ve 'çobanı'"⁶⁹⁴ olmaktır. Artık Dasein eylemez, daha çok orada varlık olagelir. Dolayısıyla "insan-varlık ilişkisinde vurgu 'varlık' tarafına yapılır"⁶⁹⁵ maktadır denilebilir.

694 Ömer Aygün, "Yeniden Heidegger", *Cogito*, Sayı: 26, 2001, s. 107.

695 Otto Pöggeler, "Heidegger, Bugün", *Heidegger Üzerine İki Yazı*, der. ve çev. Doğan Özlem, Ankara, 1994, s. 28'den aktaran Çetin Türkyılmaz, "Heidegger'in 'Ontoloji Tarihi'nde Kant Felsefesinin Yeri", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 21, Sayı: 1, s. 170-171.

SONUÇ

Fundamental Ontoloji ve Hermeneutik Fenomenoloji Bağlamında Martin Heidegger'in Varlık ve İnsan Anlayışı ismini taşıyan tezimiz Heidegger'in *Varlık ve Zaman* yapıtını rehber edinmekte ve üç bölümden oluşmaktadır. Bu bağlamda ilk bölümde Heidegger'in *Varlık ve Zaman* yapıtında *varlığın anlamı nedir?* Sorusunu gündeme taşıması ele alınmış ve bu sorunun düşünce tarihinde yeri ve *unutulmuşluğu* üzerinde durulmuştur. Sonrasında, ilk bölümün ikinci ayrımında, bu soruyu çalışmanın yolu olarak *fenomenoloji* kavramı ele alınmıştır. İkinci bölüm olan Hermeneutik Fenomenoloji'de ise, Heidegger'in, daha önce ele aldığı fenomenoloji kavramını fundamental ontolojiyi olanaklı kılacak şekilde geliştirmesi serimlenmiştir. Bu bağlamda, Dasein'in hermeneutik fenomenolojisine yönelik olarak, Heidegger'in *dünya-içinde-var-olan insan* anlayışının çerçevesi çizilmiştir. Son bölüm Bir Varolan Olarak İnsan, Dasein Çözümlemesi'nde ise, Heidegger'in insan kavramı olan Dasein'in -fundamental ontoloji yapmak amacıyla- Heidegger tarafından çözümlenişi ve sonrasında, Dasein'in Heidegger'in düşüncesindeki evrimi ele alınmıştır. Bu bağlamda Heidegger'in, insanı, şeylerin varlığının dayanağı olarak yalıtılmış bir töz anlamında özne olmaktan çıkararak, bizzat kendi dünyasının bir parçası olarak gördüğü söylenebilir. Bu bağlamda Dasein-olmayan diğer varolanlar, tam da Dasein'la çeşitli tarzlarda karşılaşmaları ile varlığa gelmektedir ve Dasein da, tam da kendi dünyasıyla, kendi dünyası içinde karşılaştığı varolanlarla birlikte bir bütün olarak var olmaktadır.

Detaylandırıldığında, ilk bölüm olan Fundamental Ontoloji'de, varlık sorusu ortaya çıkarılmış ve bu sorunun çalışılmasında kullanılacak temel kavramlar ele alınmıştır. Bu bağlamda Heidegger'in ilk savı, varlığın anlamına ilişkin sorunun unutulmuş olduğudur. Ona göre bu soru, Antik Çağ Yunan filozoflarından bu yana unutulagelmıştır ve bu süreç içerisinde varlığın anlamına ilişkin üç ön yargı ortaya çıkmıştır. Bu ön yargılar da -varlığın anlamına ilişkin soruya yanıt vermek bir yana- böyle bir soru sormamayı meşru kılmıştır. Varlığa dair soru sormamanın meşru kılınması da, Heidegger'e göre, varlığın anlamını karanlıkta bırakmıştır. Heidegger durumu tespit ettikten sonra, ilk olarak, varlık sorusunun nasıl formüle edileceği

üzerinde durur. Ona göre (varolanların varlığı olarak) varlığın kendini açtığı, varlığa erişmeyi olanaklı kılan tek bir varolandan bahsedilebilmektedir. Heidegger'in deyişi ile bu varolan, Dasein'dır -ki Dasein'ın, insanın ontolojik yorumu olduğu söylenebilir. Bu varolanın ayrıksılığı, varlığının kendini anlamasına olanak vermesidir. Heidegger'e göre Dasein'ın varlığının tarzı, onun kendisini anlamasıdır. İşte varlık kendini, kendini anlayan, kendini anlayarak varlığa gelen Dasein'da açacaktır. Dasein bizzat kendini anlama yolu ile varlığa ilintilidir.

Bununla birlikte Dasein'a erişim yolu zamansallıktır. Heidegger'e göre, Dasein, zaman yoluyla görünür kılınabilir ve Dasein'ın aynı zamanda bir tarihselliği, geleneği vardır. Dasein kendini, içerisinde bulunduğu dünyadan ve gelenekten kalkarak anlamaktadır. Buna karşın, aynı zamanda tam da bu gelenek, Dasein'ın kendine erişimini tıkayabilmektedir. Heidegger'in "geleneksel" olarak nitelediği bir tarih anlayışını benimseyen Dasein, kendi tarihine yabancı kalabilmektedir.

Dasein'ı, dolayısıyla da onun tarihselliğini belirlemek için, Heidegger'e göre, onları, içinde bulundukları bu *gelenekten* kurtarmak gerekmektedir. Bu da, felsefe tarihinindeki kritik noktalarda yapılacak bir bozumla mümkün olabilecektir. Bu nedenle, Dasein'ı görünür kılan zaman kavrayışının bir incelemesi yapılacaktır. *Zamansallık* konusunda *bir miktar ilerleme sağlayabilmiş tek isim* olması nedeniyle Kant, bu incelemenin ilk durağı olacaktır. Ancak, Heidegger'e göre, Kant'ın zaman kavrayışı, Descartes'ın ontolojisi üzerine kurulmuştur. Descartes'ın ontolojisi ise, her ne kadar radikal olma iddiasında olsa da, Orta Çağ'ın kavramları ve algılayışı üzerine kurulmuştur. Orta Çağ'ın Skolastik düşüncesi ise, Antik Çağ Yunan Felsefesinin dogmatikleştirilmesi ile ortaya çıkmıştır. Heidegger şu soruca varır: Kant'ın ontolojisi ile Antik Yunan'ın ontolojisi aynı doğrultuda ilerlemektedir. O halde yapılacak olan, Dasein'ı görünür kılacak olan zaman kavrayışının, Antik Çağ'da nasıl olduğunun incelenmesidir. Bunun yolu da, döneminin zaman anlayışını en ayrıntılı şekilde sunan, Aristoteles'in *Fizik* yapıtındaki, *zamana* ilişkin bölümdür. Heidegger, *Varlık ve Zaman* yapıtının sonraki kısımlarında zaman olgusunu ele alacaktır.

Böylelikle Heidegger, *Varlık ve Zaman* yapıtında ilk olarak, varlığın anlamına ilişkin sorunun unutulduğu iddiasında bulunmuş; sonra da bu soruyu yanıtlamak üzere yeni bir terminoloji geliştirmiştir. Bu yeni terminolojinin en önemli ögesi olan

Dasein'ı, varlığı varolanlara bağlayan bir araç olarak ele almış ve tarihselliği ile Dasein'ı görünür kılarak, varlığı anlama çabasında bir adım atmıştır. Bu bağlamda ilk bölümün ikinci kısmında ise, Heidegger, fundamental ontolojinin aracı olarak fenomenolojiyi ele almıştır. Heidegger burada, fenomenolojinin bileşenleri olan *fenomen* ve *logos* kavramlarını, Antik Yunan'daki anlamlarını gözeterek ortaya koymuştur. Buna göre fenomen *kendini-kendinde-gösteren* anlamına gelmektedir. Logos'a ilişkin araştırmasında, logosun, *sayesinde bir şeylerin görünür hale geldiği sesli beyan* anlamına geldiği Heidegger tarafından bulgulanmıştır. Logos'un bu temel anlamı, Heidegger'e göre *akıl, zemin, ilişkilenmişlik* anlamlarına da temel olmuştur. Buna göre fenomen ve logos kavramlarından oluşan fenomenolojinin Antik Yunan'daki anlamı, *kendini kendisi gibi gösterenin bizzat kendinden hareketle görünür kılınmasıdır* -ki bu da, Heidegger'e göre, "eşyanın kendisine!" düsturundan başka bir şey demek değildir. Heidegger'e göre ontolojide izlenecek yol, burada belirlenen fenomenoloji olacaktır, ki onun için varlığın anlamı olarak ontoloji ile fenomenoloji birbirinden bağımsız iki farklı felsefe disiplini değildir.

İkinci bölüm olan Hermeneutik Fenomeoloji'de, varlık sorusunun araştırılmasında kullanılacak yöntem olan hermeneutik fenomenoloji ele alınmıştır. Bu bağlamda bu bölümünde ilk olarak, varlığı erişimi olanaklı kılacak, dolayısıyla da hermeneutik fenomenolojisi yapılacak varolan olan Dasein'a ve Dasein fenomenolojisinin kurucu öğelerinden biri olan dünyasallığa ilişkin temel belirlenimler ortaya konmuştur. Böylece ilk olarak, kendini kendine mesele eden, bu mesele edişi de kendinin bizzat varlık tarzı olan Dasein, Dasein gibi olmayan varolanlardan ayrılmış ve Dasein'a ilişkin ilk ve asli belirlemeler yapılmış; Heidegger'in Dasein düşüncesi ile, insana ilişkin olan antropoloji, psikoloji ve biyolojiden farklı bir insan düşüncesi ortaya koyduğu belirlenmiştir. Devamında, Dasein'ın belirlenmesinin esasen *doğal dünya* idesinin belirlenmesi ile koşut olduğu vurgulanmış; dünya içinde olmaya ilişkin temel bir belirlenim ortaya çıkarılmıştır. Buradan hareketle, *Dünya-içinde-olmanın*, Dasein olmayan varolanların mekan içinde oluşundan farkı ortaya konmuştur. Sonrasında, dünyayı bilmenin ne demek olduğu Dasein açısından belirlenmeye çalışılıp; dünyanın, fenomenolojik olarak ne anlama gelebileceği üzerinde durulmuştur. Bu belirlemeyle birlikte, fenomenolojik

çevreleyen dünyada karşılaşılana üzerinden gereç ve el-altındalık kavramları açığa çıkarılmıştır. Sonrasında, çevreleyen dünyanın hangi koşullarda ortaya çıkabileceği üzerinde durulduktan sonra, çevreleyen dünyanın ortaya çıkışına olanak sağlayan imlenim ve im kavramı açılmıştır. Heidegger burada, Dasein'ı, dünyasallık temeli üzerinden anlamaya çalışmış; bu bağlamda dünyasallığa, dünyasallık üzerinden çevreleyen dünya ve el-altındalığa, el-altındalıktan imleyiş ve ime, imleyiş ve imden ilintililik üzerinden de tekrar Dasein'a, Dasein'la ilintiliğe dönmüştür.

Üçüncü bölümde, fundamental ontoloji yapmanın yolu olarak Dasein'ın hermeneutik fenomenolojisi serimlenmiştir. Bu doğrultuda, Dasein çözümlemesinin ilk adımı olarak üçüncü bölümün ilk kısmında, Dasein'ın kurucu ögesi olan dünyasallığın yorumlanması yer almıştır. Bu bağlamda Heidegger, kendi *dünya* görüşünü ortaya koymadan önce, bu görüşün *uçtaki bir tezat örneği* olarak nitelediği, Descartes'ın Kartezyen dünya görüşünden yola çıkmıştır. Descartes'ın varlık belirlenimleri, tözleri temel almaktadır. Buna göre *mekan*ı belirleyen töz, *uzanımlı olma* olarak belirlenmiş, uzanımlı olma ise *bölüm, biçim, hareket* gibi çeşitli *modus*larla belirlenerek; *uzamlı olana, res extensaya* verili olduğu kabul edilmiştir. Bununla birlikte *düşünen şey*, *res cogitans* ise, uzanımla olan tek ilişkisi onu *bilmek* olan bir başka töz olarak görülmüştür. Nihayetinde Heidegger'e göre Descartes, varlığı tözlerle ifade ederek, onun anlamı üzerine olası soruyu gözden kaçırmış, böylelikle Orta Çağ'ın ontolojik anlayışını, yeni çağın matematiksel fizik anlayışı ekseninde tekrar öne sürmenin ötesine geçememiştir. Heidegger ise, dünyasallık çerçevesinde mekansallığı, ayrıksı varolan olan Dasein çerçevesinde inceler. Ona göre mekan, Dasein'ı içermekten çok, Dasein'da mekansallık olarak vardır ve Dasein'ı bu belirlemektedir. Dasein'ın temel belirlenimi olan dünya-içinde-olma, aynı zamanda onun mekansallığının temel belirleyicisi olmuştur.

Üçüncü bölümün ikinci kısmında Dasein'ın şuradalığının, anlama ve ruhsal durum bağlamında kuruluşundan bahsedilmiş, sonra da şuradalığın hergünlüğünün yapı öğeleri ele alınmıştır. Bu bağlamda ruhsal durum, Dasein'ın *hallerini* ifade etmektedir. Bu hallerden keyifsizlik, Dasein için bir hiç demek olmayıp, o, tam da Dasein'ın şuradalığını açıklamaktadır. Dasein, keyifsizlik halinde şuradalığını bir yük olarak duyar, onun şuradalığı tam keyifsizlikten kaçınırken kendini

açıklamaktadır. Dasein kendi varlığını, keyifsizliği sayesinde duyar. Dasein'in keyifsizliği, onun fırlatılmışlığını ortaya çıkarmaktadır. Heidegger'in dünya-içinde-öylece-olma olarak ifade ettiği fırlatılmışlık, Dasein'in öyleliğini ifade etmektedir. Dasein kendini, ilgilendiği dünya-içinde *öylece* bulur. Bu, onun faktisitesini (*olguşallık*) ifade etmektedir. Dasein kendinden kaçınırken kendini kendi öyleliği içinde fark eder. Dasein kendinden kaçınırken, kendini, *tam da öyle* olarak bulur. Bu onun, dünya-içinde-şurada olmasıdır. Dasein için anlam, onun şuradalığı ile mümkün olabilmektedir. Anlam, dünya içinde olan varolanın nereye-yönelikliğini ifade etmektedir. Dolayısıyla anlam, öncelikle bir-şey-için-bakış gerektirmekte ve bu-bir-şey-için-bakışın nereye-yönelikliği bir-şey-için-bakışla bakılanın anlamını açıklamaktadır. Dolayısıyla anlam, Dasein'in dünya-içinde olmasıyla mümkün olmaktadır. O halde anlam gibi bir şey, Dasein'in şuradalığı ile olanaklı olmaktadır.

Üçüncü bölümün üçüncü kısmında, Dasein'ı kuran bir diğer temel öge ele alınmıştır. Bu öge, Dasein'in, dünya içinde oluşunun *nasılı* olan kaygıdır (*Sorge*). Bu bağlamda Heidegger, Dasein'in yapı bütünlüğünü, kaygı bağlamında ortaya koymuştur. Heidegger Dasein'in eksistensiye kaygısı ile ontolojik kaygısının anlaşılmasında ilk olarak bir *erişim yolu*'na ihtiyaç duymuş, buradan hareketle *basitleştirilmiş bir Dasein'ı* endişe (*Angst*) dolayımıyla ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda o, Dasein'in hem ontik olarak hem de ontolojik olarak kaygı oluşunu, kadim bir öyküye dayanılarak belgelemeye çalışmıştır. Aynı zamanda, kaygı karakterince dünya-içinde-varolan olarak Dasein'in kaygılandığı varolanların varlık tarzları olarak el-altında-olma (*Zuhandenheit*) ve elönünde-bulunuş (*Vorhandenheit*) ele alınmıştır. Buradan hareketle de, özellikle de Dasein'in ve dünyanın *Dasein ile ilişkilenmemiş* varolanlar olarak kabul edilip varlık tarzlarının elönünde-bulunma olarak değerlendirilmesi çerçevesinde, Heidegger'in *gerçeklik* fenomenini ele alışı incelenmiştir. Buradan hareketle Heidegger'in, gerçeklikle içiçe geçmiş olan *harici-dünya* fenomenin, fundamental ontolojik bağlamda geçerliliğinin olmadığı sonucuna vardığı bulgulanmıştır. Bununla birlikte, Heidegger'in, *Hakikat* fenomenini Dasein'in varlık tarzı bağlamında anladığı, bu bağlamda onun, hakikati, Dasein'in, varolanların kendilerini kendilerinde oldukları gibi göstermelerinin açıklaması olarak kabul ettiği gösterilmiştir. Heidegger, daha önce eksistensiye yönlerini

açıkladığı Dasein'ın, kaygı ekseninde, ontolojik yapısını göstermiş ve onun eksistensiyalitesi ile birliğini endişe ruhsal durumu ekseninde ortaya koymuştur.

Üçüncü bölümün dördüncü kısmında ele alınan konu, *zamansallıktır* (*Zeitlichkeit*). Zamansallık, Dasein'ın ölümünden hareketle ele alınmıştır. Dasein'ın zamansallığı, onun sonlu oluşu ile olanaklı hale gelir. Sonluluk ise, ölüm gibi bir fenomen tarafından kurulmaktadır. Buradan hareketle, ilk olarak, Dasein'ın kaygısı bağlamında ölüm olgusu ele alınmıştır. Buna göre kaygı hep *bir-şeye-yöneliktir*; ancak bu yönelim onun noksanlığını ifade etmez. Kaygı *bir-şeye-yönelik-olarak* varolmaktadır -ki söz konusu bu şey ise, onun sonu olup bu son da *ölümdür*. Dasein, kendi sonuna yöneliktir. Bu nedenle de Dasein'ın varlığı, ölüme-yönelik-varlıktır. Ölüm en öz, ilişkisiz ve atlatılamaz imkandır; ki ölümün kendini öncelemesi endişe ruhsal durumu ile mümkün olmaktadır. Dolayısıyla ölüm imkanı, aynı zamanda Dasein'ın en asıl imkanıdır. Böylece sınırları çizilen ölüm fenomeninden hareketle, kaygının bütünlüğü ve Dasein'ın zamansallığı ikinci kesimde ortaya konmuştur. Öncelikle *ben* fenomeni kendilik bağlamında ele alınmış, sonrasında Dasein'ın zamansallığı ortaya konmuştur. Dasein'ın zamansallığı, kaygının birincil tasarlamasından (*Entwurf*) hareketle ortaya konmaktadır -ki bu tasarlama da *gelecektir*. Ölüm fenomeni sayesinde kendi en asıl imkanını önceleyebilen Dasein, düşkünlüğünden sıyrılıp kapalılığı-açma-kararlılığı ile ilgilenmekte olduğu varolana asli olarak yakınlaşabilmektedir. Kendi geleceğinden hareketle Dasein, ilgilendiği varolanı şimdiye taşır ve gelecekte şimdi serbest kalır. Aynı zamanda Dasein'ın faktisitesi, gelecek tarafından *oldum-olası* kılınır. Buradan hareketle Heidegger, şimdiye getirici ve oldum-olasılaştırıcı gelecek şeklindeki tikel fenomene de *zamansallık* demektedir.

Üçüncü bölümün beşinci ve son kısmında, Dasein kavramının Heidegger'in düşüncesindeki evrimi ele alınmıştır. *Dasein* fikrinin doğrultusunun ortaya çıkarılması, *düşünme* kavramının çözümlenişiyle mümkün olabilmektedir. Bu bağlamda Heidegger, erken dönem metni olan *Ders*'de, düşünmeyi, *metafizik düşünme* olarak ele almıştır. Söz konusu bu düşünme, özellikle bilim yapma ile ilişkili olarak, varolanların bütününe aşılmasıdır. Dasein, çevresi varolanlarla sarıldığından, özel bir hal olan endişe sayesinde varolanlarının tümünü, varolanın

bütününü yitirir. Bu yitme nedeniyle de o, Varlık olarak Hiçle karşılaşır. Hiç ise, hiçbir varolanın bütününü işaret eder. Böylelikle de Dasein'in gerçek anlamda bilim yapmasının olanağı sağlanmış olur.

Heidegger'in geç döneminde düşünme, varolanları aşan düşünmeden farklılık göstermektedir. Bu noktada artık söz konusu olan, varolanın değil, metafiziğin aşılmasıdır. Düşünme, artık varolana geri dönmez; bunun yerine o, düşünürce düşünme olarak, Varlığı düşünmektedir. Varolanları düşünen hesaplayıcı, tasarımıyıcı (*Vorstellen*) düşünmeye karşıt olarak Varlığı düşünmek, köklük düşünmek olarak, Varlığın ışığında olagelmektedir. Böyle bir olagelme, var-oluş'tan da hareketle zamansaldır. Dolayısıyla da Varlığın ilk adı, bu noktadan sonra, zamansal olan Da-sein'dan hareketle *zaman* olacaktır.

Heidegger, *Varlığın anlamı* araştırmasına, fenomenolojik olarak, Dasein'dan hareketle başlamıştır. Başka edimlerde bulunmanın yanında kendini anlayan, dolayısıyla Varlığı anlayan, bu nedenle de özel bir varolan olan Dasein'ın yorumlanması Heidegger'in Varlık sorusu için bir *hazırlık* olmuştur. Sonrasında ise, geç döneminde Varlık sorusu, Varlığın olagelmesinin düşünülmesine evrilerek, Dasein, Varlığa zamansallığını veren ekstatik unsur olarak Varlığın olagelmesine *dahil* edilmiştir.

Heidegger *Varlık ve Zaman*'da ilk olarak varlığın anlamının unutulduğunu savlamıştır. Ona göre varlığın anlamı, Platon'dan beri unutulagelmiş ve varlık her seferinden belirli bir varolan olarak anlaşılmıştır. O, varlığı varlık olarak ele alıp, onun deyişi ile, fundamental ontoloji yapmak istemiş, bunun yolunu da hermeneutik fenomenolojide bulmuştur. Varlık hep bir varolanın varlığı olduğundan, varlık sorusunu soran ve bu soruyu sorması onun bizzat varlık tarzı olan, kendini anlayan, kendini anlamasıyla da varlığı anlayan bir varolan, varlığın anlamına ilişkin sorunun çalışılmasında referans olmuştur. Böylelikle, çeşitli sorular sorarak var olan, sorularından biri de varlık sorusu olan bir varolan, varlık sorusunun çalışılmasını olanaklı kılmıştır. Bu varolan, *Varlık ve Zaman*'da hermeneutik fenomenolojisi yapılarak varlık sorusunun çalışılmasına olanak veren, Dasein olarak, insandır.

Ancak metafizik tarihinde insan kavramı, farklı şekillerde anlaşılagelmiştir. Heidegger'e göre varlığın anlamı, Platon'la birlikte unutulmuş, sonrasında ise varlık

sürekli olarak bir varolanla karıştırılmıştır. Metafizik tarihinin dönüm noktasında varlık olarak kabul edilen varolan, insan olmuştur. Descartes, ego cogito olarak insanı, bilmenin öznesi olarak konumlandırmış, *bilinen şeyler nesne* olarak, *öznenin bilebildiğine* dönüşmüştür. Böylelikle Heidegger'e göre Descartes, Platon'dan beri süregelen ontolojiyi korumuş, varlığı, duyuyüstü, ancak bir bilmenin ve bilinen diğer varolanların üzerinde temellendiği töz olarak ego cogitoya, insana dönüştürmüştür. Sonrasında ise Nietzsche ile birlikte (insan olarak) varlık duyuyüstünden *yeryüzüne*, duyusal olan olarak *inmiş*, ancak halen bir varolan olarak düşünölmeye devam etmiştir. Böyle bir varlık, *güç istencinde* bulunan duyusal bir varolan olarak varlıktır. Böylelikle insan (dolayısıyla varlık), Nietzsche'de, *gücü istemedir*.

Varlığın varolan olarak varsayılması olarak metafiziğin Nietzsche ile son bulunduğunu ve son metafizikçinin de Nietzsche olduğunu ifade eden Heidegger, düşünce tarihinde insanın dönüşümünü gerçekleştirmiştir. Metafiziğin sonunda varlıkla bağdaştırılan insan, Heidegger'de, bir varolan olarak, varlıktan ayrılmıştır. Dahası yine metafiziğin sonunda, tüm diğer varolanlardan yalıtılmış olarak ele alınan insan, artık dünya-içinde ve kaygı-duyan olarak vardır. Dasein olarak insan, ne dünya içindeki diğer varolanlardan ayrı eylemektedir ne de *zaman-içinde herhangi bir noktada konumlanır*. Hermeneutik fenomenolojisini yaptığı Dasein olarak insan, Heidegger'e göre diğer varolanlar ile birlikte, dünyada zamansal olarak vardır ve asla kendi zamansallığından ve dünyasallığından kopuk olarak, yalın bir şekilde var olabiliyor değildir.

Sonuç olarak, *Varlık ve Zaman*'da yapılmak istenen fundamental ontoloji, hermeneutik fenomenolojik olarak ele alınan insanın Dasein olarak kavramsallaştırılmasına neden olmuş ve bu kavram da, metafizik tarihinin mirasını taşımakla birlikte, dünyasal ve zamansal özgün bir insan anlayışı olarak düşünce tarihinde yerini almıştır.

KAYNAKÇA

Aristoteles, “Fizik”, **Zaman Kavramı**, der. Ve çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara, 1996, ss. 11-41.

Aygün, Ömer. "Yeniden Heidegger", **Cogito**, Sayı: 26, 2001, ss. 101-110.

Bardon, Adrian. **Zaman Felsefesinin Kısa Tarihi**, çev. Özgür Yalçın, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2015.

Bolt, Barbara. **Yeni Bir Bakışla Heidegger**, çev. Murat Özbek, 2. baskı, Kollektif Kitap, İstanbul, 2015.

Bumin, Tülin. **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza**, 5. basım, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012.

Descartes, René. **Felsefenin İlkeleri**, çev. Mesut Akın, 15. basım, Say Yayınları, İstanbul, 2017.

Dilthey, Wilhelm. “Hermeneutiğin Doğuşu”, **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, der/çev. Doğan Özlem, Notos Kitap, İstanbul, 2011.

Dursun, Yücel. **Oyunun Ontolojisi**, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014.

Gadamer, Hans-Georg. “Hermeneutik”, **Hermeneutik Üzerine Yazılar**, der/çev. Doğan Özlem, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2003.

Heidegger, Martin. “Aristoteles’in Temel Kavramları”, **Cogito**, çev. Saffet Babür, Sayı: 77 (Aristoteles Özel Sayısı), 2014, ss. 182-201.

Heidegger, Martin. “Dünya Resimleri Çağı”, **Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı**, der. Ve çev. Levent Özşar, Asa Kitabevi, Bursa, 2001.

Heidegger, Martin. **Hümanizm Üzerine**, çev. Yusuf Örnek, 2. basım, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2015.

Heidegger, Martin. **Metafizik Nedir?**, çev. Yusuf Örnek, 3. basım, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2009.

Heidegger, Martin. “Nietzsche’nin Platonculuğu Tersine Çevirmesi”, **Cogito**, çev. Oruç Aruoba, Sayı: 25 (Nietzsche Özel Sayısı), 2001, 134-141.

Heidegger, Martin. “Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü”, **Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı**, der. Ve çev. Levent Özşar, Asa Kitabevi, Bursa, 2001.

Heidegger, Martin. “Platon’un Hakikat Doktrini”, **Kutadgubilig Felsefe – Bilim Araştırmaları Dergisi**, çev. Zeynep Berke Çetin, Sayı:30 (Heidegger Özel Sayısı), 2016, ss. 27-49.

Heidegger, Martin. "Varlık ve Görünüş", **Heidegger**, (Ed. Özgür Aktok, Metin Bal), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2010, ss. 59-75.

Heidegger, Martin. **Varlık ve Zaman**, çev. Kaan H. Ökten, 2. basım, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2011.

Held, Klaus. “Heidegger’e Göre Fenomeolojinin Temel İlkesi”, **Heidegger**, çev. Emrah Gönok, (Ed. Özgür Aktok, Metin Bal), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2010, ss. 213-242.

Herakleitos. **Fragmanlar**, çev. Arzu Akgün, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2016.

Husserl, Edmund. **Kesin Bilim Olarak Felsefe**, çev. Abdullah Kaygı, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2014.

Inwood, Michael. **Heidegger**, çev. Nursu Öрге, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2014.

Küçükalp, Kasım. “Heidegger ve Fenomenoloji”, **Kutadgubilig Felsefe - Bilim Araştırmaları Dergisi**, Sayı:30 (Heidegger Özel Sayısı), 2016, ss. 361-374.

Levinas, Emmanuel. “Martin Heidegger ve Ontoloji”, Cogito, 4. baskı, çev. Elis Simson, Sayı: 64 (Heidegger: Varlığın Çobanı), 2014, ss. 19-49.

Nietzsche, Friedrich. **Böyle Söyledi Zerdüşt**, çev. Mustafa Tüzel, 9. basım, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2016.

Nietzsche, Friedrich. **Putların Alacakaranlığı**, çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2010.

Nietzsche, Friedrich. **Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe**, çev. Gürsel Aytaç, 5. basım, Say Yayınları, İstanbul, 2015.

Towarnicki, Frédéric de. **Martin Heidegger / Anılar ve Günlükler**, çev. Zeynep Durukal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002.

Türkyılmaz, Çetin. “Heidegger’in ‘Ontoloji Tarihi’nde Kant Felsefesinin Yeri”, **Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 21, Sayı: 1, ss. 165-181.

Voran, Dermot. “Erken Dönem Heidegger”, **Kutadgubilig Felsefe – Bilim Araştırmaları Dergisi**, çev. Cansu Tapan, Sayı:30 (Heidegger Özel Sayısı), 2016, ss. 281-290.

