

**T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**



MARTIN HEIDEGGER DÜŞÜNCESİNDE ÖLÜM

Doktora Tezi

Fadime Rukiye BAYINDIR

Danışman

Prof. Dr. Metin YASA

SAMSUN
2023

TEZ KABUL VE ONAYI

Fadime Rukiye BAYINDIR tarafından, **Prof. Dr. Metin YASA** danışmanlığında hazırlanan “**MARTIN HEIDEGGER DÜŞÜNCESİNDE ÖLÜM**” başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından 20.1.2023 tarihinde yapılan sınav sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

	Unvanı Adı Soyadı Üniversitesi Ana Bilim/Ana Sanat Dalı	Sonuç
Başkan	Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı	☒ Kabul ☐ Ret
Üye	Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ Ondokuz Mayıs Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı	☒ Kabul ☐ Ret
Üye	Prof. Dr. Metin YASA Ondokuz Mayıs Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı	☒ Kabul ☐ Ret
Üye	Doç. Dr. Fatma YÜCE Sinop Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı	☒ Kabul ☐ Ret
Üye	Doç. Dr. Mustafa ÇAKMAK Giresun Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı	☒ Kabul ☐ Ret

Bu tez, Enstitü Yönetim Kurulunca belirlenen ve yukarıda adları yazılı jüri üyeleri tarafından uygun görülmüştür.

Prof. Dr. Ahmet TABAK
Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI

Hazırladığım Doktora tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin Kaynaklar'da gösterilenlerden oluştuğunu, her unsurun enstitü yazım kılavuzuna uygun yazıldığını ve TÜBİTAK Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği'nin 3. bölüm 9. maddesinde belirtilen durumlara aykırı davranılmadığını taahhüt ve beyan ederim.

Etik Kurul Gerekli mi ?

Evet ☐ (Gerekli ise ekler kısmına ekleyiniz)

Hayır ☒

26 /12 / 2022

Fadime Rukiye BAYINDIR

TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI

Tez Başlığı : MARTIN HEIDEGGER DÜŞÜNCESİNDE ÖLÜM

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışması için şahsım tarafından 16/12/2022 tarihinde intihal tespit programından alınmış olan özgünlük raporu sonucunda;

Benzerlik oranı : % 12

Tek kaynak oranı : % 3 çıkmıştır.

16 /12 / 2022

Prof. Dr. Metin YASA

ÖZET

MARTIN HEIDEGGER DÜŞÜNCESİNDE ÖLÜM

Fadime Rukiye BAYINDIR
Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı
Doktora, Aralık/2022
Danışman: Prof. Dr. Metin YASA

Martin Heidegger, kuşkusuz düşünce tarihinin son dönemlerinde görüş ve düşünceleriyle adından sıkça söz ettiren bir düşünürdür. Heidegger'in temel sorunu varlık ile var olan arasındaki ilişki üzerine yoğunlaşmaktır. Heidegger, felsefeye yeni bir soruyla başlangıç yapacaktır. Bu bağlamda felsefesini varlığa ilişkin soru ya da varlığın anlamına ilişkin soru çerçevesinde oluşturmaktadır. Varlığın anlamını sorgulayacak tek varlığın da Dasein olduğunu ifade ederek; kaygı, korku ve ölüm kavramlarıyla Dasein'in hergünlük yaşam durumlarındaki halini ele alır ve bu şekilde varlığı anlamaya çalışır.

Heidegger, Dasein'in varoluşunu belirleyen ve yaşama anlam veren bir olanak olarak ölüm fenomenini konumlandırmıştır. Öyle ki Dasein, ölüme yönelik kavrayışıyla kendi varoluşsal olanaklarını ele geçirir ve varoluşun gerçek anlamına ilişkin otantik bir yoruma ulaşmış olur. Otantik bir yaşamın çözümü ise insanın ölümlü olduğunun bilincinde olmasında yatmaktadır.

Heidegger yaşamın bütünlüğünü ve anlamını sağlayacak olan ölüm fenomenini zaman kavramlarıyla ilişkilendirerek, sonlu ve sınırlı bir var olan üzerinden varlığın anlamına yönelik soruşturmayı gerçekleştirir. Heidegger ölüm ile zaman arasında kurmuş olduğu ilişki ile Dasein'in varlık yapısına ve varlığın ne anlama geldiğiyle ilgili birtakım düşünceler geliştirmiş ve Dasein'in temelinde daima var olan bir eksiklikten söz etmiştir. Bu eksiklik ise ona göre ancak ölüm fenomenisiyle yüzleşmeyle giderilecektir. Ölümle yüzleşme ise ölüme doğru varlığın kendisiyle karşı karşıya gelmesi sayesinde gerçekleşecektir. Böylece Heidegger'e göre kendi varlığının anlamını kavrama konusunda hep eksik kalan Dasein, kendi yaşamının bütünselliğini sorgulama ve otantik varoluş tarzını açığa çıkarma olanağına sahip olacaktır. Aynı zamanda Dasein'in ölümlü bir var olan oluşu onun zamansal oluşuna da işaret etmektedir. Bu bakımdan zaman kavramı, Dasein'in otantik olma yönünü belirleyecek olan ve onun ölüme doğru varlık olmasını kavrama noktasında büyük önem taşıyacaktır.

Anahtar Sözcükler: Heidegger, Varlık, Dasein, Zaman, Ölüm

ABSTRACT

DEATH AT THE THOUGHT OF MARTIN HEIDEGGER

Fadime Rukiye BAYINDIR
Ondokuz Mayıs University
Institute of Graduate Studies
Department of Philosophy and Religious Studies
Ph.D., December/2022
Supervisor: Prof. Dr. Metin YASA

Martin Heidegger is undoubtedly a thinker who has often mentioned his name with his opinions and thoughts in the recent periods of the history of thought. Heidegger's main problem is to concentrate on the relationship between being and Decency. Heidegger will start philosophy with a new question. In this context, he forms his philosophy within the framework of the question about existence or the question about the meaning of existence. Stating that the only being who will question the meaning of existence is Dasein, he deals with the concepts of anxiety, fear and death and the state of Dasein in everyday life situations and tries to understand existence in this way.

Heidegger positioned the phenomenon of death as a possibility that determines the existence of Dasein and gives meaning to life. So much so that Dasein, with his understanding of death, seizes his own existential possibilities and reaches an authentic interpretation of the true meaning of existence. The solution to an authentic life lies in the awareness that a person is mortal.

Heidegger connects the phenomenon of death, which will provide the integrity and meaning of life, with the concepts of time, and carries out an investigation into the meaning of existence through a finite and limited being. Heidegger developed some thoughts about the relationship he established between death and time, about the structure of Dasein's being and what existence means, and spoke about a deficiency that has always existed at the heart of Dasein. According to him, this deficiency will be eliminated only by confronting the phenomenon of death. The confrontation with death, on the other hand, will take place thanks to the confrontation of the being with himself towards death. Thus, according to Heidegger, Dasein, who has always been lacking in understanding the meaning of his own existence, will have the opportunity to question the totality of his own life and reveal his authentic way of being. At the same time, the fact that Dasein is a mortal being also points to his temporal being. In this regard, the concept of time will be of great importance at the point where it will determine the direction of Dasein to be authentic and comprehend him to be a being towards death.

Keywords: Heidegger, Being, Dasein, Time, Death

ÖN SÖZ VE TEŞEKKÜR

“Martin Heidegger Düşüncesinde Ölüm” adlı tez çalışmamız bir giriş iki ana bölümden oluşmaktadır. Girişte Heidegger’in öncelikle entelektüel biyografisine ve eserlerine yer vererek onun felsefi serüvenine giriş yaptık. Heidegger’in düşünce tarihindeki yeri ve katkısını ortaya koyabilmek adına Türkçe’ye çevirisi yapılmış eserlerinin kısa bir özetini sunduk. Bu kısa girişten sonra konunun amacını ve kavramsal yapısını derin bir incelemeye tabi tutarak, Heidegger’in dilinden doğan zorlukları aşmaya ve düşüncelerini açıklamaya çalıştık. Bu bakımdan araştırmanın sınırlarını belirleyerek, literatürde Heidegger üzerine yapılmış olan çalışmalardan faydalanmaya ve ölüm ile ilgili genel metinlere değinmeye özen gösterdik. Ardından din felsefesi sahasında kullanılan yöntemlere başvurup, birtakım metotları kendimize yol haritası olarak belirledik. Çalışmamızda kullandığımız yöntemleri belirlerken Heidegger’in düşünce çizgisini takip ederek o doğrultuda hareket etmeye özen gösterdik.

Çalışmamızın İkinci Bölümünü oluşturan Varlık ve Dasein başlığı altında Heidegger’in kendini adanmış olduğu varlık sorunsalını gündeme getirdik ve varlık üzerine uzun bir araştırmaya koyulduk. Çünkü Heidegger felsefesinde ölüm düşüncesi söz konusu edildiğinde yapılması gereken onun varlık ile ilgili temel birikimini ortaya koymak olmalıdır. Heidegger ölüme uzanan yolculukta var olanların ne anlama geldiğini ve varlığın tam olarak ölüm ile anlaşılabilme olanağından hareket etmektedir. Dolayısıyla biz de var olanların ne anlama geldiğini sorgulayarak, varlık uğruna yapılan savaşları felsefe tarihinden hareketle değerlendirmeye çalıştık. Ardından varlığın ne anlama geldiğini sorgulayabilecek tek var olan Dasein’ı belirleyip, onun analizini sunduk. Bu analizde Heidegger’in Dasein’a yüklediği misyonu dikkate alarak, onun günlük eylemlerinden, ruh hallerinden ve başkalarıyla olan birlikteliğinden hareket edip Dasein’ın belirli bir tasnifini sunduk. Dolayısıyla ikinci bölümümüz yaşadığı her günü ölüme doğru ilerleyen bir var olanın temel yapısını ve kendi olma çabasını anlatmaya çalışan bir çalışmayı kapsamaktadır.

Üçüncü Bölümümüzü oluşturan Dasein ve Ölüm başlığı altında ise, Dasein’ın hergünlüğünde bir düşmüşlüğü ve yabancılaşmanın içerisine girdiğini, buradan da varoluşu gereği sahil varlığına geçmesi gerektiğini vurguladık. Heidegger için bu sahil varlığa geçiş sadece ölüm ile gerçekleşebileceğinden ötürü ölüm üzerinde onu

anlamaya ve açıklamaya yönelik derin girişimlerimiz oldu. Ölümü yaşamın bir fenomeni olarak görüp anlamak için sonlu ve sınırlı bir var olandan hareket ederek Dasein'ın tamlığa nasıl kavuşabileceğine değindik. Son aşamada ise Dasein'ı zaman fenomeni üzerinden ele alıp, onun eksiksiz bir varlığını sunmak adına zamansallık fenomenine başvurduk ve ölüm ile zaman arasındaki ilişkiyi inceledik. Ölüm ile zaman arasındaki ilişkiyi açıklayabilmek için de Heidegger'in zaman hakkındaki görüşlerini ve kendinden önceki zaman algılarını hangi ölçekte değerlendirdiğini sunarak, zamanın onun için ne anlama geldiğini ifade ettik. Bunu yaparken de ölüm ile zaman arasındaki ilişkiyi göz önünde tutarak, ölümün yaşama nasıl şekil verdiğini ve insan varoluşunu ne ölçüde etkilediğini açıklayabilmek adına Sartre'ın ölüm ile ilgili görüşlerine yer verip, bir karşılaştırma yapmaya çalıştık.

Sonuç olarak tezimizde temel amacımız Heidegger felsefesinden hareketle insanın ölüm aracılığıyla kendini dünya içinde nasıl konumlandıracağına dair yaklaşımı incelemek ve ölümün yaşamı anlamlandırmada üstlendiği rolü tespit etmek olmuştur.

Araştırmamız boyunca tez izleme komitesinde yer alarak görüş ve fikirleriyle yol gösteren Sayın Hocalarımız Prof. Dr. Cafer Sadık Yaran ve Prof. Dr. Fethi Kerim Kazanç'a, çalışma süresince geçirmiş olduğum tüm zaman dilimlerinde her fırsatta yardım ve desteğini esirgemeyen; bilgisinden ve tecrübesinden yararlandığım, ahlaki ve insancıl tavırlarıyla da örnek aldığım, onunla çalışmaktan onur ve kıvanç duyduğum, akabinde çalışmamız boyunca bana göstermiş olduğu sabır ve verdiği değerden ötürü kıymetli danışmanım Prof. Dr. Metin Yasa'ya teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca çalışmada yer alan Almanca eserlerin çevirisini yapan Hüseyin Bayındır'a, çalışmanın düzenlenmesinde emeklerini görmezden gelemeyeceğim her zaman yanımda varlığını hissettiren Oğuzhan Zehir'e ve beni destekleyen aileme teşekkür ederim.

Fadime Rukiye BAYINDIR

İÇİNDEKİLER

TEZ KABUL VE ONAYI	i
BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI	ii
TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
ÖN SÖZ VE TEŞEKKÜR	v
İÇİNDEKİLER.....	vii
SİMGELER VE KISALTMALAR	viii
1. GİRİŞ.....	1
1.1. Martin Heidegger’in Entelektüel Biyografisi ve Eserlerine Kısa Bir Bakış	1
1.2. Konunun Amacı ve Kavramsal Yapısı	9
1.3. Araştırmanın Sınırlıkları ve Metodu.....	16
2. VARLIK VE DASEIN.....	19
2.1. Varlık Sorunsalı.....	19
2.2. Dasein’in Var Olma Israrı.....	38
2.3. Hergünlük ve Düşmüşlük.....	59
3. DASEIN VE ÖLÜM	80
3.1. Ölümü Anlama Çabası ve Ölüme Yazgılılık.....	80
3.2. Ölümle Yüzleşme ve Zamansallık.....	109
3.3. Varoluş Sorunu ve Ölüm Eleştirisi	139
4. SONUÇ.....	165
KAYNAKÇA.....	169
ÖZ GEÇMİŞ	177

SİMGELER VE KISALTMALAR

Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Dan.	: Danca
Ed.	: Editör
Karş.	: Karşılaştırınız
No	: Numara
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfalar arası
Vol.	: Volume

1. GİRİŞ

1.1. Martin Heidegger'in Entelektüel Biyografisi ve Eserlerine Kısa Bir Bakış

Martin Heidegger 26 Eylül 1889'da doğdu, 87 yıl yaşadı ve 26 Mayıs 1976'da öldü. Heidegger'in yaşamı dönemeçler ve ayrımlarla dolu bir patika olarak görülebilir. Bu doğrultuda Heidegger, her yol ayrımında seçimler yapmış ve uzayan giden patikalar boyunca dönüşümler geçirmiştir. Heidegger çocukluk döneminin büyük bir kısmını anne tarafının çiftliğinde geçirir ve kırsala ilişkin sevgisini de bu yaşlarda keşfeder. Katolik bir aileye sahip olan Heidegger eğitimi boyunca bu sevgiden oldukça etkilenir ve bunu düşüncesine yansıtır. İlkokulu Messkirch'de okuyan Heidegger, dört yıllık ilkokul eğitiminden sonra Bürgerschule'ye gider ve burada bölgenin papazı olan Camillo Brandhuber'dan Latince dersleri alarak, rahiplik kariyerine yönelik ilk adımlarını Brandhuber'in gözetiminde kurmaya başlar. Dört yıllık ortaokul süresinden sonra lise eğitimi için Konstanz'da üç yıl bulunur ve ardından Freiburg'da bir üç yıl daha geçirerek lise eğitimini tamamlar. 1907 yılında ise hem okul müdürü olan hem de başpiskopos olan Conrad Gröber, Heidegger'e Fransız Brentano'nun *Aristoteles'te Varolanın Çok Anlamlılığı Üzerine* adlı kitabın bir kopyasını vererek, onu Aristoteles okumaya teşvik eder ve felsefe yolculuğunun kapısını aralamış olur. Ayrıca Heidegger'in düşüncesinin gelişiminde etkili olan Alman şair Hölderlin'i de bu yıllar esnasında okuduğu bilinmektedir (Ökten, 2006a: 1-4).

Heidegger 1909 yılında Freiburg'a geri dönerek hem cizvit teoloji fakültesine hem de Freiburg Üniversitesi'ne kayıt olur. 1909 yılından 1911 yılına kadar teoloji ve felsefe okumaları yapar. 1911'de ise Heidegger matematik ve doğa bilimleri çalışmaya başlar. Bu alandaki dersleri takip etmesine rağmen sınavlara katılmayan Heidegger, felsefe alanındaki sınavlara katılır ve Arthur Schneider yönetimi altında *Psikolojizmde Yargı Kuramı* adlı doktora tezini yazar. Heidegger doktora tezini 1913 yılında tamamlar. 1915 yılında Heidegger Husserl'in fenomenolojisini okumaya başlar ve onun büyümesine kapılır. 1916'da ise Husserl, Freiburg Üniversitesi felsefe bölümüne profesör olarak atanır ve böylece Heidegger, Husserl ile birlikte çalışma olanağına sahip olur (Johnson, 2013: 12). Ocak 1919'da ise Heidegger Katolik kimliğinden uzaklaşarak, Husserl'in asistanı olur, böylece üniversitede çalışmaya ve ders vermeye başlar (O'Kagan, 2014: 945).

Heidegger aynı yıl içerisinde *Duns Scotus'ta Kategoriler ve Anlam Öğretisi* adlı doçentlik tezini yazmaya başlar. 1922 yılında Marburg Üniversitesi Heidegger'e öğretim üyeliği kadrosu verir ve Heidegger Marburg şehrine taşınır. Beş yıl boyunca Marburg Üniversitesi'nde felsefe dersleri veren Heidegger'in bu esnada Hans-Georg Gadamer ve Hannah Arendt gibi felsefe dünyası için önem teşkil edecek olan öğrencileri olur (Çüçen, 2018b: 142). Bu dönemde yoğun bir şekilde ders veren Heidegger, en büyük eseri olarak kabul edilen *Varlık ve Zaman*'ı 1924 yılında Erich Rothacker'e zaman kavramı ile ilgili bir makale sözü vermesiyle yazmaya başlar. Sonrasında ise bu makale genişleyerek *Varlık ve Zaman* haline gelir (Ökten, 2006a: 14). 1926 yılına gelindiğinde Nicolai Hartmann'ın kürsüsünden ayrılması ile Heidegger için Marburg Üniversitesi felsefe bölümüne atanma olanağı ortaya çıkar. Ancak Heidegger atanmak için gerekli olan eseri tamamlayamamıştır. Bu noktada Husserl'in yardımlarıyla kitabın bazı bölümleri tartışılıp, gözden geçirilerek tamamlanmamış bir şekilde yayımlanır. Husserl daha sonraları *Varlık ve Zaman*'ı fenomenolojiye yapılan bir ihanet olarak görmüş olsa da 1926 yılında Heidegger'i en önemli öğrencisi olarak işaret edecektir. Heidegger 1928'te Husserl'in emekli olmasıyla Freiburg Üniversitesi'nde boşalan felsefe kürsüsüne onun halefi olarak seçilir ve *Metafizik Nedir?* adlı konuşması ile dünyaca ünlü bir filozof haline gelir (Johnson, 2013: 16-17). Yıllar sonra bu seçimle ilgili olarak Heidegger şu açıklamayı yapar: “1 Ağustos 1950 tarihli Basel Haberleri'nde benim bir Yahudi olan selefimi acımasızca yerinden ettiğim ve onun yerine geçtiğim yazıyor. Aslında dünya hiç değişmiyor...” (Örnek, 2020: 68)

1930'lu yıllara gelindiğinde Heidegger'in felsefi düşüncesinde bir dönüş söz konusu olmuştur. Bu dönüş, *Dasein*'dan varlığa geçişi kapsamaktadır. Nitekim o, *Varlık ve Zaman*'da varlığın anlamını bulmak için *Dasein*'in varlığının analitik çözümlemesini yapmıştı ama bu dönem onun için önemli olan sadece varlıktır. Dolayısıyla varlığın anlamına odaklanan Heidegger, bu noktada özellikle Antik Çağ düşünürlerinin; Herakleitos, Parmenides, Anaksagoras, Platon ve Aristoteles'in kavramlarına ve Hölderlin'in şiirlerine vurgu yapılması gerektiğini ancak bu şekilde varlığın anlaşılabilirliğini iddia etmektedir. Bu da Heidegger felsefesinin dönüşümüdür. “Kehre” olarak adlandırılan bu dönüş, *Dasein*'dan varlığa geçişin şiirsel anlatımı olarak değerlendirilmektedir (Çüçen, 2018a: 30).

1930'lu yıllarda Heidegger, Freiburg Üniversitesi'nde Alman İdealizmi üzerine dersler vermekle birlikte temel amacı Doğruluğun Özü'nü araştırmaktır. Heidegger bu dönemde doğruluk anlamına gelen "aletheia" kavramı üzerinde durarak, bu kavramın varlık ile bağlantısını vermeye çalışır. 1930'lu yılların sonuna doğru özellikle savaşlı yıllarda Nietzsche üzerine dersler verir ve Nietzsche onun felsefesinin varlık problemini belirleyen bir düşünür haline gelmeye başlar (Çüçen, 2018a: 31). Heidegger üzerindeki bu Nietzsche etkisini Foucault özetle şöyle dile getirir: Heidegger beni çok etkiledi fakat onun düşüncesini sadece Nietzsche ile birlikte okuduğumda anlayabiliyorum. Tüm felsefi dönüşümüm Heidegger felsefesini okumakla belirlendi fakat beni Heidegger'e götürenin ise Nietzsche okumak olduğunu görüyorum (Deleuze, 2013: 32). Heidegger bu etkiyle Nietzsche üzerine çeşitli çalışmalar yapar ve bu çalışmaları bir araya getirerek bastırır. *Nietzsche* isimli bu eser Heidegger'in en kapsamlı eseri olarak bilinmektedir. Heidegger ilerleyen dönemlerde ise Batının entelektüel düşüncesinin kaynağı olan, erken dönem düşünürlerine dönerek; Herakleitos, Parmenides ve yeniden Aristoteles üzerine seminerler verir (Çüçen, 2018a: 31). Bu yüzden Heidegger, felsefe için önemli bir duraktır. Çünkü o, Anaksimandros'tan Nietzsche'ye kadar uzanan bir düşünce geleneğini çağımızda devam ettirebilme ve geliştirebilme başarısı göstermiştir (Pöggeler ve Alleman, 2001: 5).

1933 yılında Freiburg Üniversitesine rektör seçilen Heidegger kısa bir süre sonra Nazi partisine katılarak büyük bir şaşkınlık yaratır. Heidegger'in bu hareketi onun felsefi kariyerini ciddi bir şekilde yaralar. Tüm bunlara rağmen Heidegger ikinci dünya savaşına kadar üniversitede ders vermeye devam eder ve 1935 yılında *Sanat Eserinin Kökeni* adlı çalışmasını yayımlar (Çüçen, 2018b: 142). Ancak Almanya'daki siyasi gelişmeler Heidegger'i de etkilediği için 27 Nisan 1934'te "Önder Rektör" konumunun sarsıldığını düşünerek rektörlük görevinden istifa eder (Ökten, 2006a: 16).

1938 yılında Almanya'nın Polonya'ya saldırması sonucunda Avusturya egemenlik altına alınır ve ikinci dünya savaşı başlar. Bunun sonucunda üniversite eğitimi de sekteye uğrar. 8 Kasım 1944'te Heidegger silah altına alınır ve sonrasında evi boşaltılarak devredilir. Savaşta Almanya'nın teslim olmasıyla birlikte üniversitede bir arındırma komisyonu oluşturulur ve Heidegger hakkında bir rapor hazırlaması için Karl Jaspers görevlendirilir. 22 Aralık 1945 tarihli raporda Jaspers'in son derece olumsuz bir tavır takınması ve Fransızların kontrolü altındaki üniversite senatosunun

19 Ocak 1946 tarihli kararı ile Heidegger emekliliğe sevk edilir ve ardından emekli statüsü elinden alınarak ders vermesi yasaklanır. Tüm bu olumsuz gelişmeler Heidegger'i derinden sarsar ve sinirsel olarak çökmesine neden olur. Heidegger bu çöküntüyle birlikte bir süre Bedenweiler Sanatoryumu'nda tedavi görür (Ökten, 2006a: 17).

1950 yılında ise Heidegger'in üniversite ile olan ilişkileri düzelmeye başlar ve 26 Eylül 1951'de emeklilik hakkı iade edilir. Böylelikle Heidegger emekli hoca olarak üniversitede ders verme fırsatı yakalar ve 1951/52 öğretim yılında tekrar ders açar. Bu dönemlerde Heidegger'in toparlanabilmesi bakımından Fransız düşünür Jean Beaufret'in büyük önemi vardır. Beaufret, Heidegger'e olan ziyaretleri ve mektuplarıyla onun Fransa'da ilgi toplamasına ve düşüncesinin yayılmasında etkili olur ve Heidegger'in Beaufret'e yazmış olduğu *Hümanizm Üzerine Mektup* onun popüleritesini daha da artırır (Ökten, 2006a: 17). Heidegger bu eserde kendini Sartre'ın varoluşçuluğundan ayırır; çünkü o, kişisel varoluş, ahlaki unsurlar veya buna benzer insani koşullar yerine varlık problemiyle ilgilenmiştir (Blackham, 2005: 92). Bu yüzden onun düşüncesinin merkezinde hiçbir zaman egzistans yer almamıştır. Heidegger her zaman varlığın anlamını araştırmış ve düşüncesini bu uğurda ilerletmiştir (Pöggeler ve Alleman, 2001: 18). Ona göre varoluş felsefesi, içinde varlık sorusunun yer almadığı bir varlık lakırdısından ibarettir (Örnek, 2020: 147). Heidegger için insan varlığa ulaşmak için bir araçken, Jaspers gibi varoluşçulara göre varlık, insan varlığından ibarettir. Bu yüzden Heidegger kendini varoluşçuluktan ayırır (Günbulut, 1983: 73). Ancak şöyle bir gerçek var ki Heidegger her ne kadar kendini varoluşçu olarak görmese de *Varlık ve Zaman*'da insanın varoluşuna yönelik ifadeleri varoluş felsefesinin gelişimi için belirleyici bir rol oynamıştır. Varoluşçuluğun en önemli temsilcilerinden biri olan Jean Paul Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik* adlı eseri Heidegger'den esinlenerek yazdığı göz önünde tutulursa, onun varoluş felsefesine katkısı daha da anlaşılır olacaktır (Çüçen, 2018b: 143).

Heidegger 1950 ile 1960'lı yıllarda *Tekniğe İlişkin Soruşturma* adlı konuşmasında teknolojinin özünü ve tehlikelerini gün yüzüne çıkartır, ardından dil fenomeni hakkında eserler kaleme alır. *Felsefenin Sonu ve Düşünmenin Görevi* adlı konuşmalarında batı felsefesini eleştirerek, batının günümüzün bilimsel dünyasında sona erdiğini dolayısıyla da daha köklü bir düşünmeye doğru ilerlemek gerektiğini ifade eder. Heidegger ölümüne kadar çeşitli konuşmalar, konferanslar ve kısa

yazılarıyla düşüncesini açmaya devam eder. Heidegger 1958 ile 1969 yılları arasında Fransa’da, 1967 yılında ise Yunanistan’da ikamet eder ancak hayatı boyunca hiçbir zaman Kara Orman¹’daki yerinden uzun süre ayrı kalmaz. Zamanını genellikle Freiburg’daki evinde, Messkirch’teki kardeşinin evindeki çalışma odasında ve Todtnauberg’deki kulübesinde geçirir (Çüçen, 2018a: 31). Heidegger’in taşralılığı; onun şehirden uzaklaşmasına ve her türlü kolaydan, güvenden, rahattan ve tehlikesiz bir yaşamdan tiksinsmesine neden olur. O, hep zor olanı, tehlikeli olanı, zahmetli ve ağır olanı seçer, lüksten, ferahlıktan, rahatlıktan kaçınır (Hühnerfeld, 2006: 118). Bu yüzden Heidegger hayatı boyunca Almanya’nın kültürel seçkinler sınıfına ait olmayan bir yaşamı tercih etmiştir (O’Kagan, 2014: 945).

Heidegger’in seksen altı yaşına geldiği 1975’te ise arkadaşı Heinrich Petzet’in onu evinde ziyaret ettiği ve bu ziyaret esnasında Heidegger’in elini kaldırarak “Evet, Petzet, kaçınılmaz son giderek yaklaşıyor,” dediği ve ardından çok geçmeden 26 Mayıs 1976’da hayata veda ettiği bildirilmektedir (Critchley, 2014: 253). Anlaşıldığı üzere Heidegger’in ölüm ufku ve zamanla olan hesaplaşması (Sherman, 2009: 5) derin bir uykuya dalması ve bir daha uyanamamasıyla birlikte son bulmuştur. Heidegger’in cenaze töreninde, Freiburg Üniversitesi Hristiyan Felsefesi kürsüsünde hem profesör hem de Katolik rahibi olan Bernhard Welte, Heidegger için şu sözleri sarf etmiştir:

O her zaman aramaktaydı ve her zaman yoldaydı. Çeşitli zamanlarda, kendi düşünmesini, bir yol olarak karakterize etti. Kendisi, aralıksız bir biçimde bu yolu yürüdü. Bu yol boyunca dönemeler ve ayrımlar vardı ve onun yoldan saptığı anlar kesinlikle mevcuttu. Heidegger bu yolu, daima kendisine verilmiş ve gönderilmiş olan bir yol olarak anladı. O, kendisinin söylemiş olduğu şeyleri, ara vermeksizin dinlemiş olduğu işarete verilen birer cevap olarak anladı. Onun için, düşünmek, bu çağrıya teşekkür etmek ve minnet dolu bir yanıt vermektir (Johnson, 2013: 138).

Sonuç olarak Heidegger’in yaşamı uzak diyarlardan dönen bir gezginin yaşamı kadar derin ve gizemlidir. Fakat Heidegger’in yaşamını diğer yaşamlardan ayıran ve ilginç kılan asıl şey ise, onun bir düşünür olarak yer aldığı konumdur. Zaten bu denli önemli bir düşünür olmasaydı kimse onun siyasi görüşlerinin ayrıntılarıyla, dini inançlarıyla veya özel yaşamıyla bu kadar ilgilenmezdi (Inwood, 2014: 20).

Heidegger’in felsefeye giden yolu daha öncede değindiğimiz üzere Katolik bir aile yapısına sahip olmasından dolayı teoloji ve Husserl’in etkisiyle de

¹ Bkz. 1922 yılında Heidegger için eşi tarafından Todtnauberg’de yapılan dağ evi. Kaan Ökten, *Heidegger Kitabı*, Agora Yayınları, İstanbul, 2006, s. 13.

fenomenolojiden geçmiştir (Örnek, 2020: 154). Bu uğurda kendisine birçok esin kaynağı bulan Heidegger, düşünce oluşumunda katkısı olan bu isimlere hiç değinmemiş ve eserlerinde de atıf yapmamıştır. Bizler onun yer vermediği kaynaklarına değinecek olursak, bu kaynakları şöyle sıralayabiliriz: Özellikle Hristiyan teolojisi ve Grek düşüncesi Heidegger felsefesinin mihenk taşları olmuştur. Sonrasında ise Kant, Schelling, Hegel, Nietzsche ve elbette hocası Husserl'i sayabiliriz. Bu isimlerin yanı sıra Kierkegaard ile Hölderlin'i de unutmamak gerekir (Soysal, 2018: 14).

20. yüzyılın kuşkusuz en önemli düşünürlerinden biri olan Heidegger neredeyse her felsefi akımı derinden etkilemiş ve geçen yüzyılda söz sahibi olmuştur. Varoluşçuluktan hermeneutiğe, postmodernizmden postyapısalcılığa, din felsefesinden dil felsefesine kadar birçok alana etki etmiştir (Çüçen, 2018b: 143). Fakat bu geniş yelpazeye rağmen Heidegger'in felsefesi tartışmaya açık bir çizgide ilerlemiştir. Bazılarına göre Heidegger 20. yüzyılın en önemli düşünürlerinden biriymiş, bazılarına göre ise onun düşüncesi gizemli bulunmuştur. Özellikle de Heidegger'in üslup ve yazım dili tartışmaların odak noktasında yer almaktadır. Kimileri onun kullanmış olduğu felsefi dili heyecanlı bulurken, kimileri de bu dilin anlamsız olduğunu dile getirmişlerdir (Johnson, 2013: 9). Bunun temel sebebini ise kullanmış olduğu terminolojiye ve Almanca'nın olanaklarını zorlayarak yazmasında bulabiliriz. Tarihte geriye doğru gidecek olursak, Fransızca ve İngilizce'ye nazaran daha sonradan oluşan Almanca felsefe dili Kant, Fichte, Hegel ve Husserl'de okuru zorlayan ifadeler içermektedir. Heidegger de bu ağır felsefe dil geleneğini sürdürmüş hatta daha da ağırlaştırmıştır (Soysal, 2018: 18).

Alman düşüncesi ağırlıklı bir yol izleyen Heidegger, Alman geleneğini sürdürerek tek başına anlamı olmayan Almanca kelimeleri kullanarak, yeni bir dil yaratmıştır. Örneğin Heidegger'in felsefesindeki temel kavram olan *Dasein*'a baktığımızda Almanca'da "da" burada, "sein" olmak anlamına gelmektedir. "Eigentlich" ve "Uneigentlich" kavramları ise Almanca asıl-asılsız anlamına gelmekte olup, Heidegger bu kelimeleri ustalıkla kendi bağlamlarından çıkartarak, onlara sahilik ve gayrisahihlik anlamları yüklemiştir (Demuth, 2012: 13). Dolayısıyla Heidegger'in anlaşılmaz olanın derin anlamlar barındırdığı ve derine inildikçe kaybolunduğu bir düşünceyle hareket etmesi daha çok yankı uyandırmış, merak yaratmış ve talep görmüştür. Ancak bunun aksini düşünenler de elbette olmuştur.

Örneğin Cyril Welch, Heidegger'in felsefesini sahte bir mistisizme benzeterek, onun boş sözlerden başka bir şey ifade etmediğini belirtir. Çünkü ona göre onun argümanları şeffaflık ve açıklıktan yoksundur (Belgrano, 2021: 2). Ancak tüm bu olumsuzluk ve eleştirilere rağmen Heidegger'in felsefesi, her birimizi yaşamımızı en iyi şekilde yaşama çabamız ile yüzleştiren ve kendimiz ile konuşmak için fırsat yaratan bir kaynak olduğu şüphe getirmeyen bir gerçektir (Young, 2017: 17). Bu yüzden o, yaşamı ve düşüncesiyle insanın ne olduğunu deneyimlediğimiz gibi bizim için yakınlığı yakalamayı da bize sağlamaktadır. Bu yakınlık da görmek isteyen için, gerçekte kim olduğumuza yönelik anlam ve sonuçlarla doludur (Sherman, 2009: 1).

Heidegger'in Eserleri²

Heidegger'in önemli eserlerinden bazıları şunlardır:³

Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik (Psikolojizmin Yargı Öğretisi. Mantığa Eleştirel-Olumlu Bir Katkı), Leipzig, 1914, (doktora tezi).

Die Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Scotus (Duns Scotus'un Kategori ve Anlam Öğretisi), Tübingen, 1916, (doçentlik tezi).

Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft (Tarih Biliminde Zaman Kavramı), Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik (Felsefe ve Eleştiri Dergisi) içinde, sayı: 161, 1916, s. 173-188.

Sein und Zeit (Varlık ve Zaman), Halle 1927 (Karş.: Hildegard Feick, Index zu Heideggers "Sein und Zeit", Tübingen, 1961.) Türkçe Çev.: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 2004 ve Kaan Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2011.

Wegmarken (Yol İşaretleri), Frankfurt a. M. 1967.

Was ist Metaphysik? (Metafizik Nedir?), Bonn, 1929. Türkçe Çev.: Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1991.

Vom Wesen der Wahrheit (Hakikatin Özünü Üzerine), Frankfurt a.M. 1943.

Nachwort zu "Was ist Metaphysik?" (Metafizik Nedir?'e Sonsöz), 4. baskı, Frankfurt a. M. 1943.

² Bkz. A. Kadir Çüçen, *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*, Sentez Yayınları, Ankara, 2018.

³ Pöggeler ve Alleman, *Heidegger Üzerine İki Yazı* adlı eserden alıntılanmıştır.

Platons Lehre von der Wahrheit (Platon'un Hakikat Öğretisi), Geistige Überlieferung içinde, Sayı: 2, (1942), s. 96-124.

Brief über den "Humanismus" ("Hümanizm" Üzerine Mektup), Bern, 1947. Türkçe Çev.: Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 2013.

Einleitung zu "Was ist Metaphysik" ("Metafizik Nedir?"e Giriş), 5. baskı, Frankfurt a. M. 1949.

Zur Seins frage (Varlık Sorunu Üzerine), Festschrift für Ernst Jünger (Ernst Jünger'e Armağan Kitabı) içinde, Frankfurt a. M. 1955, s. 9-45.

Hegel und die Griechen (Hegel ve Grekler), Festschrift für Hans-Georg Gadamer (Hans-Georg Gadamer'e Armağan Kitabı) içinde, Tübingen, 1960, s. 43-57.

Kants These über das Sein (Kant'ın Varlık Üzerine Tezleri), Existens und Ordnung içinde, Festschrift Erik Wolf (Erik Wolf'a Armağan Kitabı), Frankfurt a. M. 1962, s. 217-245.

Vom Wesen und Begriff der Fesiv. Aristoteles' Physik B, y. (Aristoteles'in Fizik'inde -B, y.- Physis Kavramının Özü Üzerine), II Pensiero içinde, cilt III (1958), s. 131-156, 265-289.

Aus der letzten Marburger Vorlesung (Marburg'daki Son Dersten), Zeit und Geschichte içinde, Festschrift für Rudolf Bultman (Rudolf Bultmann'a Armağan Kitabı), Tübingen, 1964, s. 497-507.

Kant und das Problem der Metaphysik (Kant ve Metafizik Sorunu), Bonn, 1929 (2. Baskı Frankfurt a. M. 1951). Türkçe Çev.: Kaan Ökten, Alfa Yayınları, İstanbul, 2021.

Die Selbstbehauptung der deutschen Universitat (Alman Üniversitesinin Kendisini İleri Sürmesi), Breslau o. J. 1933.

Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (Hölderlin'in şiiri Üzerine Açıklamalar), Frankfurt a. M. 1944 (genişletilmiş ikinci baskı: Frankfurt a. M. 1951).

Holzwege (Patikalar), Frankfurt a. M. 1950.

Der Feldweg (Tarla Yolları), Frankfurt a. M. 1953.

Einführung in die Metaphysik (Metafiziğe Giriş), Tübingen, 1953.

Aus der Erfahrung des Denkens (Düşünme Deneyimi), Pfullingen, 1954.

Was heisst Denken? (Düşünmek Ne Demektir?), Tüningen, 1954. Türkçe Çev.: İlhan Turan, Dergah Yayınları, İstanbul, 2019.

Vortrage und Aufsätze (Konuşma ve Makaleler), Pfullingen, 1954.

Was ist das-die Philosophie? (Nedir Bu Felsefe?), Pfullingen, 1956. Türkçe Çev.: Dürrin Tunç, Logos Yayıncılık, İstanbul, 1990.

Der Satz vom Grund (Yeterli Sebep İlkesi), Pfullingen, 1957.

Identität und Differenz (Özdeşlik ve Ayrım), Pfullingen, 1957. Türkçe Çev.: Necati Aça, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1997.

Grundsätze des Denkens (Düşüncenin Temel İlkeleri), Jahrbuch für Psychotherapie içinde, sayı: 6, 1958, s. 33-41.

Gelassenheit (İtidal), Pfullingen, 1959.

Unterwegs zur Sprache (Dil Yolunda), 1959.

Hölderlins Erde und Himmel (Hölderlin'de Yeryüzü ve Gökyüzü), Hölderlin-Jahrbuch içinde, 1958-1960, s. 17-39.

Sprache und Heimat (Dil ve Yurt), Hebbel-Jahrbuch içinde, 1960, s. 27-50.

Nietzsche, 2 cilt, Pfullingen, 1961.

Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen (Nesne Sorusu. Kant'ın Transandantal İlkeler Öğretisi Üzerine), Tübingen, 1962.

Die technik und die Kehre (Teknik ve Dönüş), Pfullingen, 1962. Türkçe Çev.: Necati Aça, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1998.

La fin de la philosophie et la tâche de la pensée (Felsefenin Amacı ve Düşünme Uğraşısı), Kierkegaard vivant içinde, Paris, 1966, s. 167-204.

Zeit und Sein (Varlık ve Zaman), L'endurance de la pensée. Pour saluer Jean Beaufret içinde, Paris, 1968, s. 12-71.

1.2. Konunun Amacı ve Kavramsal Yapısı

Martin Heidegger Düşüncesinde Ölüm adlı çalışmamızda temel amaç Heidegger felsefesinde insanın ölüm aracılığıyla, kendini nasıl konumlandığına dair yaklaşımını incelemek ve ölümün bu çalışmada üstlendiği rolü tespit etmektir. Heidegger felsefesinde ölüm düşüncesini ele alırken, genel bir yargı olarak; ölüm

fenomeninin insanda kaygı ve korku kaynaklı bir izlenim yarattığı düşüncesinin aksine, ölümün insanı yaşama nasıl bağladığını dolayısıyla da varoluşunu nasıl anlamlandırdığını sorgulamak ve açıklamaya çalışmak önem arz etmektedir. Ölümün insan doğasının değişmez bir yazgısı olması ve yaşamın da ölümü gerekli kılması, bize aynı zamanda var olmanın olanağını da göstermektedir. Bu noktada Heidegger'in düşünceleri çerçevesinde ölümü anlamaya çalışırken, onu yaşamın bir fenomeni olarak görmek ve ölüm ile varoluş arasında bir ilişkinin olduğunu, bu ilişkinin de insanı ne derece etkilediğinin belirlenmesi gerekecektir. Çünkü varoluşa yüklenen anlam ile ölüme yaklaşım belirlenirken, aynı zamanda ölümün de insanın yaşam ve varoluş karşısındaki tutumu belirlenecektir (Yasa, 2001b: 78). Bunu yaparken de Heidegger'in ne söylediğinden yola çıkarak ne söylemek istediğini veya söyleyemediklerini yakalayıp; açık ve sade bir dil eşliğinde anlaşılır bir çalışma ortaya koymak temel amacımız olacaktır. Tahmin edilebileceği gibi bunu başarmak elbette kolay olmayacaktır, ancak Heidegger'in gizemli dünyasında kurmuş olduğu bu karmaşık kurguya çözüm getirmek için ezberci ve betimleyici çalışma şeklini aşmak gerekir. Özgün ve kalıcı olmak için anlamın özüne inerek yeni ne söylenebilirse onu söylemek bir din felsefecisi olarak temel prensiplerimizdendir. Bu çalışmada Heidegger'de ölüm düşüncesini tartışırken, arzulanan ölçüde ve olabildiğince ufuk açıcı yeni fikir ve varsa çözüm önerileri getirmek bir başka amacımızı teşkil etmektedir. Bu açıdan yeni fikirler söyleme olanağının önünün açılması bizim için bu çalışmayı değerli kılmaktadır. Bunun için öncelikli olarak ölüm düşüncesinin Heidegger boyutunu analiz etmeden önce ölüm fenomenini ele almak ve kavramsal yapıyı sunmakla işe koyulmak gerekecektir.

Ölüm fenomeni, düşünce tarihinin temel problemlerinden bir tanesini oluşturmaktadır. Nitekim düşünce tarihinde geriye doğru bakıldığında insanın, varlığı araştırıp ve ölümü tartışmasının izleri oldukça eski tarihlere kadar uzanmaktadır. Varlık ve yokluk sorunu anlaşılmaya çalışılırken, ölüm algısı üzerinde bir belirsizlik ve gizem söz konusu olmuştur. Bu belirsizlik ve gizem beraberinde korku ve endişeyi de getirdiğinden (Yasa, 2018: 100) insanlar bu gizemi anlamak ve var olan tüm korkuları ortadan kaldırmak adına çözüm üretme çabası içerisine girmişlerdir. Tıp, psikoloji, felsefe, teoloji, edebiyat, biyoloji, gibi birçok disiplin ölümün belirsizliğini ortadan kaldırmanın yolunu arayarak, bu belirsizliği aşma çabası içerisinde olmuşlardır. Özellikle felsefe dünyasında birçok düşünür tarafından ölüm konusu

irdelenmiş ve içselleştirilmeye çalışılmıştır. Ölüm her dönemde düşünürler tarafından felsefenin ilgisini çekmiş ve görüşler ortaya konulmuştur. Her düşünür kendi yaşadığı dönemin koşulları ve etkilendikleri düşünürlere paralel olarak ölüme dair bakış açılarını ortaya koymuşlardır. Örneğin Sokrates ölümü şu iki şeyden biri olarak kabul eder: “ya bir hiçlik ve mutlak bir bilinçsizlik hali ya da herkesin söylediği gibi ruhun dünya değiştirmesi, bu dünyadan bir başkasına göç etmesi” (Platon, 2012: 75) olarak görürken, Epikür, “ölüm bizim için hiçbir şeydir; çünkü gözden kaybolan duyumsanamaz ve duyumsanamayan bizim için hiçbir şeydir” (May, 2019: 33) diyerek acı bir ölüm çözümlemesi yapmıştır. Montaigne’ın “bir tek hastalığın değil bütün dertlere devadır ölüm. Hiçbir zaman korkulmayacak çok kez aranacak pek emin bir limandır ölüm” (Montaigne, 2020: 170) sözlerinden burada ölümün insan yaşamına anlam katacağı düşüncesinden hareketle ona pozitif bir anlam yüklediği anlaşılmaktadır. Saint Augustinus *İtirafımlarım* adlı eserinde ölümden şöyle söz eder: “yine de ölümden korkuyorum. Belki de ölümden bu kadar korkmamın nedeni ben de ölürssem çok sevdiğim dostumun bütünüyle ölecek olmasıdır” (Augustinus, 2019: 141-142). Burada ise sevdiklerini bir daha görememe ve onlardan ayrılma korkusu dikkat çekmektedir. Geleneksel İslam düşüncesinde ise Ömer Hayyam ölümü “karanlık gece” analogisi ile ifade ederek, ölümün belirsizliğine ve onun bilinemeyeceğine vurgu yapar (Yasa, 2016: 79). Görüldüğü üzere kimi ölümü yokluk üzerinden değerlendirirken, kimi ölümden sonrasını başka yaşama açılan bir kapı olarak görür, kimi de ölümden sonra tekrar yaşama geri döneceği fikrini öne sürer. Bu düşüncelerden hareketle düşünce dünyası ölümün nefret edilmesi ve korkulması gereken bir şey olduğunu iddia edenler ile ölümün korkulacak bir şey olmadığını söyleyenler (Yasa, 2001a: 76) arasında gidip gelmiş ve bir şekilde ölüm gerçeği ile hesaplaşmak zorunda kalmıştır.

Ölüm söz konusu edildiğinde, canlı türleri içinde öleceğini bildiği varsayılan sadece insandır ve insan onu bilmekle kalmaz aynı zamanda ona inanmaz veya inanmak istemez (Koç, 2005: 10). İnsan yaşamının en acı gerçeği olarak kabul gören ölüm, ne kadar inkar edilirse edilsin er ya da geç karşılaşılan ve yüzleşmek zorunda kalınan bir tecrübedir (Kılıç ve Reçber, 2018: 319). Bu tecrübeyi yaşama potansiyali taşıyan her insan, içgüdülerinden hareket ederek, onu yenmeye daha doğrusu bilmeye çalışmıştır. Bu sebeple yaşayan ve nefes alan her insan hem ekonomik hem psikolojik hem de sosyolojik olarak ölüm üzerine düşünmüştür (Yasa, 2011: 25). Yani ölümün

zihnimizi ve duyu verilerimizi aşan bir olgu olması onun üzerinde düşünmeden edememeye engel olamamıştır. Bu doğrultuda insanın kendisine Nereden geldim?, Nereye gideceğim? (Koç, 2005: 10), Ölümden sonra hayat var mı?, Ölüm anlamlı bir şey mi? (Yasa, 2001a: 27) Ölüm ruhumuzu ne hale getirecek? Onu nasıl şekillendirecek? Ondan ne alıp ne verecek? Onu nereye yerleştirecek? (Hugo, 2020: 64) vb. gibi sorular sorması gerçekliğin kaçınılmaz bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tarz sorular her zaman insan zihnini saran ve yoran sorular olup, felsefi sorgunun nesnesi olarak da kabul görmüştür. Yaşam ve ölüm üzerine yöneltilen bu tür sorular ve bu sorulara verilen cevaplar farklı dünya görüşlerinin oluşmasında etkili olmuş olsa da ne yazık ki tüm uğraşlara rağmen yapılan çalışmalar yeterli olmamış ve ölüm bu yüzden aklın en büyük yenilgisi (Bauman, 2012: 24) olarak kalmaya devam etmektedir.

İnsanın sonlu bir varlık olması evrensel bir gerçekliktir ve varoluşun temel şartlarından biridir. Ölümün insanın başına gelen en belirleyici, en kaçınılmaz ve en gerçekçi olay olması, onu tüm insanlar için var olmanın zorunlu bir sonucu olarak görmeye teşvik etmiştir. Çünkü var olmak her zaman ölümlü olmayı gerekli kılmaktadır. Daha doğrusu ölüme aday olup, onunla iç içe yaşamaktır. Bu yüzden yaşamak biraz da olsa kendini ölüme göre kurmak ve ölümün içinde kendini oluşturmaktır (Hökelekli, 2008: 9). Ölümün insan yaşamı üzerindeki bu etkisi onun tüm insanlar için geçerli ve eşitlikçi olmasından ileri gelmektedir. Bir tek ölüm söz konusu olduğunda insan tüm nefsi arzularından, ihtiraslarından ya da egolarından sıyrılabilir ve kendine bir “hiç” sıfatı yakıştırabilir. Böylesi adil bir olguya boyun eğen insan ancak bu şekilde kendini yenebilir ve kendini bir varoluş mücadelesi içerisinde bulabilir. Ancak ölümün taşıdığı bu evrenselliğine rağmen onun da çeşitlilik gösterebileceği başka bir ifade ile ölümü algılama, anlamlandırma ve açıklama biçimi göz önüne alındığında; mekan, zaman ve topluluk yapısı içinde farklılık gösterebileceğine de dikkat çekmek gerekir. Değişmez ve kaçınılmaz bir olgu olarak kabul gören ölüm zaman ve mekan içinde farklı şekillerde algılanmakta ve yorumlanabilmektedir (Yıldız, 2006: 29). Nitekim felsefe geleneğinde genellikle ölüm hakkında “ya ölümü anlayıp kendini ona alıştırsın ya da kaçınılmaz gelişine kendini hazırlasın” (Malpas ve Soloman, 2017: 15) gibi bir düşünce hakimken, çağdaş felsefeyle birlikte bu düşünce eskitilmiş ve artık felsefe tartışmalarında pek geçmemiştir. Çağdaş felsefenin kendisine gerekli önemi tahsis etmemesinden dolayı, ölüm düşüncesi 20.

yüzyılda Martin Heidegger ile birlikte sistematik bir hale gelmiş ve ölüm algısı farklı bir boyuta taşınarak, yeniden ele alınmış ve gerekli çözümlemeye tabi tutulmuştur. Heidegger gibi bir felsefecinin ölüm hakkındaki yerinin bu kadar belirgin olmasının nedeni; ölümün sonluluk ve geçicilik ilişkisini ontolojik ve varoluşsal bir açıdan ele almasından ileri gelir ki; bu da tezimizin temel problemini oluşturmaktadır.

Gündelik yaşantımızda ölüm, ötelenen ve hep başka sefere ertelenen bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat Heidegger düşüncesinde ölüm, yaşamın bütünlüğünü ve anlamını sağlayacak olan bir olanak olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu olanağı elde etmenin yolu ise ölümle yüzleşmek ve ona yaklaşmaktan geçmektedir. Ölümlü bir var olan olduğumuzun bilincine vararak, her gün yaşadığımız kamusal alan içinde bir benliğin ortaya çıkmasını ve insanın kendini keşfetmesini sağlayabiliriz. Bu keşifi ise ancak herkes içinde kaybolmadan, gündelikliğimizi bir kenara bırakıp, onu aştığımızda gerçekleştirebiliriz. Çünkü Heidegger için kamusal alanın gündelikliği var olmayı mümkün kılmayan bir alandır ve bu alan kişinin kendini herkes içinde yitirdiği ve erittiği bir alandır. Dolayısıyla her gün yaşayıp geçirdiğimiz gündeliklik, bir gerçek olmama hali, kendimize yarattığımız bir maskelemenin tezahüründen ibarettir. Herkesin birbirine benzediği ve kimsenin kendi varlığının farkına varmadığı bu alanda insanın yalnızca bir kez başına gelebileceği ve tekrarı mümkün olmayan bir tecrübeyle karşılaştığında, verebileceği tepki tüm yaşantısına etki edecektir. İşte bu tecrübenin adı Heidegger için ölüm fenomenidir ve bu fenomen bizi gerçek olma haliyle yüzleştirecektir. Bu nedenle Heidegger ölümün bir olanak olarak görülmesi gerektiğine vurgu yapar. Çünkü ölüm kişiseldir ve başkasına aktarılamaz, kimse bir başkası yerine onu tecrübe edemez. Bu yüzden ölüm insanın omuzlarına yüklenen bir yük ve üstlenilmesi gereken bir olanak haline gelir. Bu haliyle ölüm yaşamın bir fenomeni olarak algılanıp, kaçınılmaması gereken bir olanak olarak görülmelidir.

Heidegger'in *Varlık ve Zaman* adlı eserinde ölüm merkezi bir konuma sahiptir. Bu nedenle onun ölüm düşüncesi söz konusu olduğunda, ilk olarak onun varlık ile ilgili görüşleri dikkat çekmektedir. Söz konusu eserde geçen kavramların birbirlerinden ayrı değerlendirilmesi mümkün olmadığından, varlıkla başlayacak olan bu kavram silsilesi birçok kavramı da beraberinde getirecek ve ölüm düşüncesiyle birlikte ele alınacaktır. Heidegger entelektüel yaşamı boyunca varlığın anlamı üzerine durmuş ve düşüncesinin temelini oluşturan varlığın anlamı nedir'i sorarak işe koyulmuştur. Ona göre bu soru batılı düşüncenin mevcut tarihinde sorulmamış ve varlığın kendisi

insandan gizlenmiştir. Heidegger varlığın ne tür bir şey olduğuyla değil, var olmanın ne anlama geldiğiyle ilgilenmiştir (Çüçen, 2003: 39). Varlığın anlamını sorduğumuzda aslında bütün var olanların ne anlama geldiğini de sormuş oluruz. Heidegger'in temel amacı insanın varlığa ait soruyu sorarak, varlıkla bağını ortaya koyup koyamayacağı ve ölümün varlıkla olan ilişkisini ortaya çıkarabileceğini, bu doğrultuda varlığın daha doğrusu insanın kim olduğunu açıklayabilmektir.

Heidegger'e göre sorulan, varlık olduğu sürece varlık sorusunu sorgulayan var olanın kendisi olmak zorundadır. Heidegger soru sorma yeteneğine sahip olan bize, insanın bir varlık tarzına işaret eden *Dasein* kavramını kullanır (Heidegger, 2018: 26). *Dasein*, Heidegger felsefesinin kilit kavramıdır. Çünkü varlığın anlamı nedir sorusunu sorabilecek ve ona ulaşabilecek tek güç *Dasein*'dir. Çünkü *Dasein* varlığı anlar ve her türlü varlık olanağını sorgulamaya sahiptir. Heidegger *Dasein*'i varlık hakkında soru sorabilen bir var olan olarak belirledikten sonra diğer var olanlardan farklı olarak *Dasein*'in belirli bir *dünya-içinde* var olması bakımından dünya kavramına vurgu yapar. Böylece hem *Dasein*'in varoluşsal anlamı tespit edilir hem de kendi varlığını kendine konu eden bir var olan belirlenir. Heidegger *dünya-içinde* var olmayı birliktelik kavramıyla ifade eder. *Dünya-içindeki* bir var olanın başka bir var olanla temas halinde olabilmesi için onun varoluşu gereği içinde var olması, yani varlık özüne sahip olması gerekir (Heidegger, 2018: 93-96).

Heidegger *Dasein*'in dünyasallığına ilişkin analizini hergünlük kavramıyla açıklar. Böylece Heidegger *Dasein*'in *dünya-içinde* var olanlarla ilişki içine girmesini ve onlarla ilgilenmesini gerekli kılar. Bu birliktelik, *Dasein*'in hergünlüğü içindeki varlığına işaret eder. Heidegger başkalarıyla birlikte olmayı kaygı kavramıyla yorumlar. *Dasein*'in varlığı kaygıdır. Kaygılı *Dasein*, daha öncede ifade ettiğimiz gibi gündelik hayat içinde başkalarının arasında kaybolur ve erir. Dolayısıyla düşmüşlük olanağı ortaya çıkar. Düşmüşlük kavramı, Heidegger felsefesinde çokça atıf yapacağımız diğer kavramlardan bir tanesidir. Aynı zamanda merak, lakırdı, müphemlik gibi kavramlar da *Dasein*'in hergünlük *dünya-içinde* var olmasını açıklamak üzere başvuracağımız kavramlar arasında yer alır. Bu kavramlar, *Dasein*'in dünyayla olan ilişkisini daha canlı tutarak, onu hergünlük içerisine girmesine ve otantikliğini kaybetmesine neden olacaktır. Daha sonra ise dünyaya düşmüş olan *Dasein*'in başkalarıyla olan birlikteliği, onu kendi ve sahici bir varlık olma olanağından uzaklaştırarak, kendine yabancılaştığı tespit edilecektir. Kendine

yabancılaşan *Dasein*'ın, otantikliğini kaybederek dünyaya ve başkalarına meylettği görülecektir. Ancak *Dasein*'ın varoluşu gereği kendi sahih varlığına geçmesi gerekir. Bunun için de *Dasein*'ın gündelik hayatın kamusalılığından çıkıp, kendisiyle ilgilenmesi gerekir. Sahih olmak kendinde ve kendinde olmayı gerekli kılar ki; kendiyile ilgilenme de *Dasein*'ın kendini kavramasıyla gerçekleşir (Heidegger, 2018: 200-270).

Heidegger bu noktada otantik varoluş olanağının ölüm fenomeninde gizli olduğunu düşünmektedir. Heidegger ölüm kavramından hareketle sahih bir varlık olanağını vicdan kavramıyla sağılanabileceğini ifade eder. Varoluşa dair bu olanak, kendi varlık anlamı bakımından ölüme doğru varlığın varoluşa dair belirlenmişliğine yönelik bir eğilimde gerçekleşir. Bu belirlenim ise, zaman kavramıyla *Dasein*'ın mümkün sahih olma yönünü belirleyecek ve onun ölüme doğru oluşunu kavrama noktasında önem taşıyan önemli bir kavram haline gelecektir. Görüldüğü üzere varlık, *Dasein*, dünya, birliktelik, hergünkülük, kaygı, düşmüşlük, merak, lakırdı, müphemlik, sahihlik-gayrisahihlik, ölüm, vicdan, zaman bu ve bunlara yönelik daha birçok kavram Heidegger felsefesinde sık sık maruz kalacağımız kavram kargaşasının birkaını oluşturmaktadır. Bu kavramlar Heidegger'in ontolojik ve varoluşsal felsefesinin anahtar kavramlarıdır. Biz de çalışmamızda bu kavramlara oldukça sık yer vereceğiz.

Öte yandan *Dasein*'ın kendi varlığına yönelmesi de sanıldığı kadar kolay olmayacaktır. Hergünkülük içerisinde kaybolan *Dasein*'ın çıkış yolu kaygıdan geçmektedir. *Dasein*'ın kendi varlığından kaygı duyması onu sahih olma yolunda, kendi olanaklarına açılmasını sağılayacaktır. Bu olanak da *Dasein*'ın var oluşunu belirleyen ve yaşama alanı veren bir olanak olarak, ölüme yatmaktadır. *Dasein*'ın ölüme yönelik kavrayışıyla kendi varoluşsal olanaklarını ele geçirdiğini ve varoluşun gerçek anlamına ilişkin sahih bir yoruma ulaştığını tespit ettikten sonra, son olarak *Dasein*'ın kendi beniyle yüzleşmesinin ölümlle gerçekleşebileceğini ve ölümlle yüzleşerek yaşamın bütünlüğünü bize sağılayacağını tespit etmiş olacağız.

Sonuç olarak çalışmamızın problemini oluşturacak konu, dünya içinde nasıl bir hayat sürdüreceğimiz ve ölüm karşısında nasıl bir tavır takınacağımız sorunudur. Ölümlü bir son olarak görmeyip; aksine ölümlü gerçek bir olanak olarak görerek, bu dünyadaki varoluş amacımızı kavramış oluruz. Ölüm fikrini her an zihnimizde tutarak, kendimizi bulmayla birlikte aynı zamanda özgürlüğümüzün anahtarını da elimizde

tutmuş olduğumuzu unutmamamız gerekir. Çünkü insan dünya içinde var olan olarak kendi sorumluluğunun bilincine yalnızca kendi ölümünü bilmesiyle ulaşabilir.

1.3. Araştırmanın Sınırlıkları ve Metodu

Çalışmamızda, düşünce tarihinin son dönemlerinde görüş ve düşünceleriyle adından sıkça söz ettiren Heidegger'in ölüm fenomenine yaklaşımını irdelemeye çalışacağız. Heidegger felsefesinde, ölüm düşüncesi söz konusu edildiğinde, onun *Varlık ve Zaman* isimli eseri araştırmamızın temel çerçevesini oluşturacaktır. Heidegger bu eser ile birlikte varlığın anlamını sormasıyla düşüncesini oluşturur. Ontolojinin ve felsefenin temellerinin ortaya konulduğu bu eser, Heidegger'in ölüme uzanan yolculuğunu anlamamız ve araştırmamız açısından son derece önemlidir.

20. yüzyıl felsefesinde fenomenoloji yöntemini varlık problemine uygulayan Heidegger, var olanların varoluş deneyimlenmesinin imkanını sorgulayarak (Ökten, 2006a: 25-26), düşüncesini farklı bir alana çekme çabası içerisine girmiştir. Bu alanın temel niteliği olarak da soyut kavramlar bir kenara bırakılarak, sadece somut varlığı ele almak ve sorgulamak gerektiği belirlenmiştir. Böylece Heidegger'e göre yaşayan ve deneyimlenebilen bir canlı olarak insandan ölüme, ölümden de varlık düşüncesine bir kapı aralama ihtimali gelişebilecektir. Çünkü Heidegger insan üzerine düşünce geliştiren her uğraşın bizi varlığa ve onun anlamına götüreceği inancı taşımaktadır. İnsanın deneyimleyebileceği ve onu varlığın herhangi bir olanak zincirinin bir parçası olarak nitelendirilebileceği ölüm hali de bizi bu noktada kuşatan bir olgu olarak karşımıza çıkacaktır. Nitekim ölümlü olmak bize aynı zamanda var olma fırsatı da vereceğinden çalışmamız açısından varoluşsal bir ölüm analizi sunmak ve bununla sınırlı kalmak, ötesine uzanmamak daha somut bir deneyim kazandıracaktır. Çünkü Heidegger ölüm ötesi ile ilgili herhangi bir varsayımdan yola çıkarak, afaki bir konuşmanın içerisine girmemeyi ve görüş geliştirmeyi uygun görmemiştir. Heidegger için yaşayan ve tecrübe eden bir insanın ölüm eylemine karşı olan tutumu ve algısı aynı zamanda o insanın ölecek olması varoluş için yeterli görünmektedir. Dolayısıyla insan, onun duyguları ve edimleri önem teşkil etmekte olup, irdelenmeye çalışılmıştır. Bu yüzden bizler de insanla ilgili her araştırmanın kendi temel yöntem anlayışlarını açıklığa kavuşturulması gerektiği (Tillich, 2000: 46) inancında olduğumuz için en işlevsel yöntemleri çalışmamızda kullanmaya özen gösterdik.

Öncelikli olarak din felsefesi araştırmacı kimliğimizi öne çıkartarak, yapılan çalışmada yöntem kavramına vurgu yapmayı ve bir din felsefecisinin yapması gereken şeyin araştırmada kullanacağı yöntemleri iyi bir şekilde belirlemesi gerektiği düşüncesiyle ilerlemeye çalışacağız. Bu sebeple çalışmamızda kullanacağımız yöntemleri belirlerken Heidegger'in düşünce izdüşümünü takip ederek, o doğrultuda hareket etmeye özen göstereceğiz. Dolayısıyla Heidegger'i göz önünde tuttuğumuzda ilk olarak kullanacağımız yöntem fenomenolojik yöntemdir. Fenomenolojik yöntem, özlerin dolaysız bir sezgiyle bilinç kazanmasından oluşan fenomenoloji ile bağlantı halinde işlevsellik kazanmaktadır. Fenomenoloji, konuya canlı bir biçimde yaklaşır ve konunun akli-soyut yönünden ziyade, bizzat konunun kendisiyle bağlantılıdır (Tillich, 2000: 53-54). Fenomenolojik yöntemi kullanan bir din felsefecisi öncelikle özün ve inceliklerin özelliklerinden hareket etmek zorundadır (Yasa, 2015b: 16). Bu yüzden Heidegger felsefesinde yapılması gereken en önemli hamlelerden bir tanesi; hiçbir zaman görünenle yetinmeyip, görünenin ötesine uzanmaktır. Varoluşun özünden kopmadan, öze ulaşım onun düşünce hayatına sahip olmamız gerekir.

Kullanacağımız ikinci yöntem "meta-mantık yöntemi"dir. Meta-mantık yöntem sezgisel ve dinamik bir şekilde geliştirildiği için hem saf akla doğru yönelimi korur hem de saf biçimciliği aşar. Bu yöntem bir taraftan bulunan özü kavramakta diğer yandan bireysel ve yaratıcı bir şekilde o öze norm vermektedir. Meta-mantık yöntemiyle anlamın kategorilerini ve fonksiyonlarını, anlamlar evreninden çıkararak, bu kategorilerle fonksiyonları, anlamla dolu gerçekliğin kuruluşunun şartları haline getirmeyi hedeflemekteyiz. Bunu yaparken de sadece anlamın fonksiyonlarının ve kategorilerinin özüne benzeyen yanları kavramakla sınırlı kalmayıp, eleştirel bir tutum sergilemeyi de dikkate almalıyız (Tillich, 2000: 58-59). Meta-mantık yöntem özlerin ardındaki anlamları sezgisel ve eleştirel bir tarzda kavradığı için Heidegger felsefesinin vazgeçilmez bir gereği olmak zorundadır. Çünkü onun düşüncesine inmek ve düşünce hayatını irdelemek için akıl ve akıl ötesine gitmemiz gerekir. Heidegger felsefesinde asıl olan anlamdır. Anlamın peşine düşmek ve anlamlı olanı keşfedip çıkarmak, bunu yaparken de eleştirel bir tavır takınmayı elden bırakmamak gerekir.

Bu çalışmada son kullanacağımız yöntem ise paradoksal konuşma yöntemidir. Nitekim karşıt ve benzer kavramların taşıdıkları özlerin bir bütün halinde görüneni bilme, anlama ve anlamlandırma çabası paradoksal konuşmayı gerekli kılmaktadır (Yasa, 2016: 23). Görünene atıfla karşıtlar kategorize edilerek, herhangi bir

sınıflandırma ilkesi göz önüne alınmaksızın ayrıntıyı anlamak için bütün anlaşılmaya çalışılacaktır. Çünkü gerçekte ayrıntı bütün içinde anlamlıdır (Yasa, 2007b: 28-29). Paradoksal konuşma yöntemi İbn Arabi'nin kullanımı içinde karşıtları birleştirme, Karl Barth'ın kullanımı içinde ise diyalektik, dini/felsefi sorunları çözmede birer metot olarak karşımıza çıkmaktadır (Yasa, 2004: 147). Bu noktada Heidegger de yaşamı ve ölümü bir tutar. Bu iki karşıtın anlam yüklü dünyasını ise belirsizliklerin ardına gizlenerek yapar. Belirsizlikten kendini belirlemeye çalışması ve yine kullanmış olduğu tüm belirsiz kavramlardan sıyrılarak tek bir belirlenime yani düşünmeye bizi sevk etmesi, paradoksal konuşma konusunda sıkça düşündüreceğe benziyor. Bu yüzden biz de elde etmiş olduğumuz tüm verilerin özlerini koruyarak, olabildiğince alanı genişletmek ve yeni ne söylenebilirse onu özgün bir biçimde dile getirmeye çalışacağız. Sonuç olarak görüldüğü üzere bu çalışmada bir adet temel iki adet de yardımcı kullanacağımız yöntem ortaya çıkmaktadır.

2. VARLIK VE DASEIN

2.1.Varlık Sorunsalı

Heidegger felsefesinde insan, *Dasein*'ın tarihsel konukluğunda ona eşlik eden bir yol arkadaşı olarak karşımıza çıkmaktadır (Nalbantoğlu, 1997: 44). Heidegger yolculuk kavramı ile birlikte giden bir düşünür olmasından dolayı *Varlık ve Zaman* adlı eserinde *Dasein*'ın bu yolculuğunu derinlemesine incelemiş ve insana ben neyim? veya ben kimim? sorularını sordurtan nadir düşünürlerden biri haline gelmiştir. Heidegger'in bu yolculuğunda yolun hep arkada kaldığı ve yürüdükçe yolun oluştuğu bir serüven ile karşı karşıya kalmaktayız. Heidegger bu yolculuk ile insana göze almayı, yolun başında yürümeyi kabul etmeyi ve her an sürprize açık olmayı göstermektedir (Trawny, 2016: 8). Çünkü denetimli bir yolculuk Heidegger için geçerli değildir. Heidegger geliştirmiş olduğu düşünme tarzıyla bu yolun bizi nereye götüreceğinden çok bu yolda neler elde edebileceğimiz üzerinde yoğunlaşmaktadır (Heidegger, 1998a: 2). Dolayısıyla bu yola nerden geldiğimiz belli olmadığı gibi nereye yürüyeceğimizin de bir önemi yoktur. Heidegger bu düşünme tarzıyla, Batı düşüncesinin dışına çıkarak; alışkanlıkları yıkan, bırakan, kabul etmeyen, hayata evet diyebilen ve güçlü bir tavrı gerekli kılan bir felsefe hedeflemiştir. Heidegger'in ruhunu ve yüreğini koyduğu bu yolda yürüyebilmek için öncelikle duvarların yıkılması, maskelerin çıkarılması gerekecektir. Bu uğurda devrilebilmeyi, sendeleyebilmeyi ve işaretlerle belirlenen yolda yürüyebilmeyi göze almak gerekmektedir.

Mistik, ne dediği pek anlaşılamayan, karanlık bir insan olarak tabir edilen Heidegger, tüm benliğini modern felsefeyle birlikte kaybetmiş olan insanı, oradan alarak varoluşun içerisine bırakmıştır. Çünkü ona göre Platon ve Aristoteles ile başlayıp, devamında Descartes ve Kant'ın da dahil olduğu modern filozoflar, akli tek temel alarak insanı özgürleştirme çabası içerisine sokmuşlardır. Bu özgürleşme çabası beraberinde insandan birçok şeyi alıp götürmüş ve fakat birtakım sorunları da peşi sıra getirmiştir. İnsanın, ister akli ile ister duyguları ile hareket etmiş olsun, karşılaştığı en önemli mesele kendi varoluşunun anlamıdır (Folscheid, 2015: 80). Çünkü insan bazı durumlarda kendini var ederken kimi durumlarda ise kendini reddederek katılaşabilmiştir. Bazen de kendini her an var olanın öznesi ya da ölçüsü olarak görebilmiştir. Bu tür sancılar da onu kendini unutuşa, başıboşluğa ve istikrarsızlığa sevk etmiştir (Folscheid, 2015: 148). Fakat insanı amansız bir şekilde kuşatan bu tür problemler insandan ayrı tutulan veya onun doğasına aykırı bir durum olarak

değerlendirilmemeli, aksine insanın varoluşunda, insan olmanın gerekliliğinde yatan yani kendiliğinden var olan tutumlar olarak görülmelidir (Towarnicki, 2017: 34). Çünkü insan etten kemikten meydana gelen; doğan, acı çeken, ölen, yiyen, içen, eğlenen, uyuyan, düşünen ve isteyen; aynı zamanda görülen ve duyulan (Unamuno, 2014: 17) bir varlık olduğu için onun özünde iyi olarak nitelendirilen yönler kadar kötülere de mevcuttur. Nitekim Latin tiyatro yazarı insanın bu çift kutupluluğunu şu cümlelerle özetlemiştir: “Ben insanım: insani olan hiçbir şey bana yabancı değildir.”⁴ İşte bu noktada Heidegger, *Varlık ve Zaman* adlı eserinde gün görmüş, acı çekmiş insanın diliyle, insanlara ve onların duygularına hitap etmektedir. Tekinsiz bir *dünya-içinde* olmanın yaratmış olduğu huzursuzluk ve başıboşluktan hareket ederek, insanın kaybolmuşluğunu (Hühnerfeld, 2005: 73) ve günlük hayattaki gizemlerin ortaya konulmasını derinlemesine inceler (Sherratt, 2014: 141).

Heidegger’in felsefesinde genellikle anlaşılması zor sorular ortaya konularak yol alınır. Heidegger için sorulan sorulara bir cevap vermekten ziyade, o soruların bir düşünceye yol açıyor olabilmesi önemlidir (Johnson, 2013: 131). Bilmek, bilgi sahibi olmak onun için bir düşünme değildir. Heidegger için düşünme, ona yol gösterebilen bir etkinliğin adı olabilir. Aynı zamanda onun düşüncesi nereye gidileceğini bilmediği için birtakım cevapsız soruların bulunduğu bir serüven veya bir girdap haline dönüşecektir. Ancak tüm bu olumsuz nitelikler Heidegger’in düşüncesini ortaya koyması noktasında bir engel teşkil etmemektedir. Çünkü Heidegger, felsefenin veya düşünmenin sorular ve arkasında yaratmış olduğu huzursuzlukla başladığına inanmaktadır (Bakewell, 2017: 71). Bu yüzden Heidegger bugüne kadar sorulan soruların değiştirilmesi için düşüncesinin kalbine varlık nosyonunu (Er, 2014: 215) koyarak, varlık üzerine derin çözümlemeler getirmiştir. Heidegger bu uğurda Platon’un “Varlık uğruna devlerin savaşı” (Weischedel, 2014: 333) başka bir deyişle “insanın var olmasındaki ilk ve sonu kuşatan bir devler savaşı” (Heidegger, 2010a: 24) dediği söylemi tekrar dile getirerek, düşüncesinin temelini oluşturan sorusunu yani “Varlığın anlamı nedir?”i sorarak işe koyulmuştur. Bu soru Heidegger için geri kalan tüm felsefi, bilimsel, dinsel ve ahlaki sorulardan daha temel ve önemlidir (Çüçen, 2018b: 143). Çünkü Heidegger varlık sorununun bizi insana götüreceğini ve insanın da anlayan bir var olan olarak (Levinas, 2010: 28), kendi gündelikliğinden hareketle varlığa ulaşabileceğine inanmaktadır. Ancak Heidegger’in arzuladığı özde varlığın

⁴ Bkz. Terentius: Heauton Timorumenos, Perde I, Sahne I).

anlamı sorusu batılı düşüncenin mevcut tarihinde sorulmadığı için varlığın kendisi insandan gizlenmiş ve varlığa dair bir açıklama yapılamamıştır. Heidegger'in varlığın anlamını sormasındaki amaç aslında bugüne kadar insanın kim olduğuna dair tatmin edici bir cevabın verilmemiş olmasından kaynaklanır. Sorunun önemi de buradan ileri gelmektedir.

İnsanın kim olduğuyla ilgili bu belirsizlik Heidegger'in atıfta bulunduğu Nietzsche tarafından irdelenmiş ve o düşüncesini şöyle dile getirmiştir: "İnsanın özü henüz daha tespit edilmemiştir. Yani o henüz ne bulunmuştur ne de tutturulmuştur. Bu yüzden insan henüz tespit edilmemiş hayvandır. İnsan akıllı hayvandır. Akıl, insanı hayvandan üstün kılar, ancak her zaman tepeden bakmak onu alt etmek ve onunla baş etmek zorunda olması şeklinde." (Heidegger, 2019a: 72) Dolayısıyla insanın özüne dair en ufak bir işaret bile varlık hakkında fikir sahibi olmamızı veya onun hakkında düşünmemizi sağlayacaktır. Çünkü varlığın kendisi insana aittir ve varlık sadece insanda vücut bulabilir (Heidegger, 1997: 20). Zaten insan, varlığı anlayabildiği için ontolojik sorgulamanın tam ortasında yer almaktadır (White, 2005: 25). Bu yüzden de varlık probleminin hangi ufuktan doğduğunu gözler önüne serecek olan şey insanın incelenmesidir. Çünkü varlığın anlaşılması burada gerçekleşebilir (Levinas, 2010: 27). Bu bakımdan insan nedir sorusu üzerine görüş geliştiren her düşünce ürünü veya düşünme süreci aslında varlık üzerine düşündürmektir. Aynı şekilde varlık üzerine konuşulan her şey de insanı kapsamaktadır. Bu sebeple Heidegger var olanı ve varlığı birbirinden ayrı tutmaktadır. Var olan tek tek olanlardır, varlık ise tüm bu tek tek olanları kuşatan ve bunların tamamından fazla olan bir şeydir (Heidegger, 1984: 87). Onun felsefesi de o varlığı anlamaya yöneliktir. Varlık, Heidegger felsefesinin çekirdeğinde duran bir kavram olduğu için onun unutulduğunu, insanın var olanlara kendini kaptırdığını ve varlığı fark edemeyişini izah etmektedir. Heidegger varlığın şimdiye kadar düşünülmendiğini, unutulduğunu söylerken aslında bir tavır farklılığı da ortaya koymaktadır.

Heidegger bu tavır farklılığıyla birlikte varlık felsefesine de en büyük katkıyı fenomenolojik yöntemi varlık sorununa uygulayarak yapmıştır (Cevizci, 2014b: 1012). Böylece varlık nedir sorusunun temeli hem ontolojik hem de fenomenolojik bir alt zemine oturtulmuştur (Soysal, 2018: 124). Bu bakımdan Heidegger, felsefe ve ontolojinin temellerini yeniden ortaya koyarak felsefenin asli görevini yerine getirmesi hususunu öne çıkarmıştır. Heidegger'in felsefesinin amacı da zaten temel ontoloji

olmuştur. Bu yüzden temel ontoloji geleneksel metafiziği ve felsefeyi yıkarak varlığın anlamını sorabilecek ve irdeleyebilecek tek inceleme alanı haline gelmiştir (Çüçen, 2014: 9). Dolayısıyla Heidegger, temel ontolojiyi (Ökten, 2012: 2) kendisine bir sorun olarak seçmiş, varlığa ilişkin soruyu sorarken olgusal ve açımlayıcı bir çözümleme yolunu tercih etmiştir. Buradan hareketle Heidegger'in insani deneyim alanında var olanlara, var olduranın ne olduğunu sormaya yönelik girişimleri olmuştur. Bu soru, var olanların kendisine yönelik bir soru olmayıp, insanı deneyimleme esnasında var olanların birçok anlamlarının nasıl mümkün olduğuyla ilişkilidir. Heidegger, var olanların ontolojik ya da teolojik niteliklerin ne olduğuyla değil, var olanların tüm varoluş deneyimlenmesinin olanağıyla ilgilenmiştir. Dolayısıyla Heidegger'i ilgilendiren, ontoloji ve teolojinin de ötesinde onto-teolojik bir alandır. Sonuçta Heidegger şunu söylemekte haklıdır. Eğer varlık farklı anlamlarda anlaşılıyorsa, o halde onun ön temel anlamı nedir? Varlık ne anlama gelmektedir? (Ökten 2006a: 25-26).

Felsefenin temel sorunu olarak varlık sorununa yönelen Heidegger, Yeniçağ felsefesiyle birlikte ortaya çıkan tüm gelişime karşı tavrı alır ve düşüncesinin temeline de batı metafiziğinin eleştirisini koyar (Nalbantoğlu, 1997: 34). Bu tavrını da Nietzsche'nin sözlerini anarak, varlık kavramının bu gelişim içinde “buharlaştan, sislere bürünen gerçekliğin son soluğu” olduğunu ifade eder (Pöggeler ve Alleman, 2001: 43). Heidegger böylece Yunan felsefesinden kaynaklı fakat onlardan kendini ayırtılabilen bir tutum sergileyerek, varlığın anlamına yönelmiş ve düşüncesini bu çizgide ilerletmiştir (Sheehan, 2005: 193). Aslında bu tutum Heidegger için yeni bir durum değildir. Heidegger'in öncelikli olarak varlık felsefesine yönelmesi ve varlığa dair bu tür sorgulamaların başlamasında Franz Brentano'nun “*Aristoteles'e Göre Var Olanın Çok Çeşitli Anlamına Dair*” başlıklı çalışması etkili olmuştur. Heidegger bu çalışma sayesinde varlık sorusunun önemini kavrama yolunda ilk adımlarını atmış (Ökten, 2012: 9) ve düşüncesinin merkezine bu soruyu yerleştirmiştir. Heidegger var olmak nedir? diye sorduğunda var olan sorusuna verilen yanıtın ancak bu sorunun yanıtı olabileceğini ve var olanı bu şekilde konu eden ilk kişinin de Parmenides olduğunu belirtir (Heidegger, 2010a: 23).

Parmenides var olmayı kavramaya çalışan, var olmanın ne olduğunu ve bu soruya “Var olan Bir'dir: Var olmak; var olmak Bir'dir, ki bu da var olan olarak var olandır”; (Laertios, 2020: 426) veya “varlık vardır veya var olan, vardır” (Çetinkaya,

2019: 89) cevabı ile o, Heidegger'e göre var olanı var olan olarak açıklayan ilk kişidir. İşte Heidegger için varlığın köklü gizemi ve bütünlüğü bu sözde saklıdır (Heidegger, 2013a: 26). Heidegger özne ve nesnenin birliği anlamında varlığın bölünmez bütünlüğünü (West, 1998: 221) elde etmek için Herakleitos, Parmenides, Anaksagoras, Platon ve Aristoteles'in kullanmış oldukları aletheia⁵, logos⁶, physis⁷ ve benzeri kavramlara başvuru yapılması gerektiğini, bunlara ek olarak da Alman şairi Hölderlin'in şiirlerinden yararlanılabileceğini dile getirmektedir (Çüçen, 2018a: 30). Bu noktada Heidegger'in kendisinin de şiir üzerine yoğun okumalar yaptığı ve Alman şairin etkisi altında kaldığı görülmektedir. Heidegger bu etkiyi bir söyleşisinde şu şekilde dile getirir:

Benim düşüncem Hölderlin'in şiiri ile kaçınılmaz bir ilişki içinde yer alır. Hölderlin, benim için, yapıtı tıpkı birçok başkalarınınkisi gibi edebiyat tarihçileri için bir araştırma konusu olacak herhangi bir şair değildir. Hölderlin benim için geleceğin yönünü işaret eden şairdir, Tanrı'yı bekleyen şairdir ve dolayısıyla da Hölderlingil araştırmaların basit bir nesnesi, edebiyat tarihindeki temsiliyetlerin mahpusu olarak kalmaması gereken bir şairdir (Heidegger, 1993: 36).

Eserlerine baktığımızda da bu etkiyle birlikte onun, bir şiirden yola çıkarak, düşüncelerini şiire, şiiri de düşünceye kattığına şahit olmaktadır. Örneğin sözünü ettiğimiz herhangi bir Hölderlin şiiri şöyledir: “Bir işaretiz biz, izahatsız. Sancısızız biz ve nerede ise dili gurbette kaybettik.” (Heidegger, 2019a: 33) Bu bağlamda Heidegger her büyük şairin tek bir şiirden hareketle şiir okuduğunu dile getirmektedir. Dolayısıyla da orijinal düşüncenin şiirsel olmasından ötürü her büyük düşünürün de tam anlamıyla konuşulmayan tek bir düşünceyi dillendirdiği düşünülebilir (Palmer, 2015: 203). Heidegger düşünme ile şiiri aynı doğrultuda görerek, şiiri düşünmenin bir gereksinimi olarak düşünmektedir (Heidegger, 2000a: 21). Anlaşılacağı üzere Heidegger felsefesi şiire yöneliktir ve bu yönelmeye göre bir tavır sergiler. Aynı zamanda Heidegger'in felsefesinde yönelme sözcüğü de önemli bir yer tutmaktadır.

⁵ Bkz. Sofistler dışındaki hemen bütün filozofların klasik doğruluk anlayışının, yani mütekabiliyet düşüncesinin hakim olduğu antik Yunan felsefesinde, düşüncenin ya da yargının, önermenin veya bilginin ilgili olduğu gerçeklikle uyuşması olarak “doğruluk” ya da “hakikat”. Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003, s.16.

⁶ Bkz. Antik Yunan düşüncesinde logos sözcüğü, akıl, akıl yürütme, söz, temellendirme, hesap, konuşma, tanım yapma, kanıtlama, açıklama gibi birçok anlamı içinde barındırır. Francis Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2004, s. 208.

⁷ Bkz. Yunan felsefesinde, uzlaşım ile ilgili olan, insan tarafından sonradan konan yasa, gelenek anlamına gelen *nomos*a karşıt olarak, doğa için kullanılan terim. İnsanın dışındaki varlık alanında kullanıldığı zaman, doğal nesne, fiziki bir şeyin bileşenleri, şeylerin gerçek, özsel ve nihai doğası anlamına gelen *physis*, insan varlıklarıyla ilgili olarak kullanıldığında, insanın doğasına, doğal niteliklerine, kişinin doğal yeti ve güçlerine işaret eder. Cevizci, 2003, s. 321.

Bu konuda Heidegger hocası Husserl'in kullanmış olduğu yönelimsellik⁸ sözcüğüne sıklıkla atıf yapar ve bu yönelmeye göre düşüncesini ortaya çıkaran soruları sorar.

Heidegger, var olan sorusunu sorarken bir grup filozofa meydan okuduğunu ve karşılaşacağı zorlukların da farkında olarak ontoloji alanına adım atmıştır. Bu işin başlarında çekimser ve karamsar bir tavır takınmış olsa da içinde taşımış olduğu inanç doğrultusunda umudunu hiçbir zaman yitirmemiştir. Bu çekimser yaklaşımının izlerini, var olan sorusu alanında biraz olsun kendini sorguladığı esnada bile kendini hemen karanlıkta bulacağını ve çetrefilli bir yol üzerinde çözümsüz kalacağını şu sözlerle dile getirir: Var olan konusu kategoriler anlamında veya ya-ya da arasında kalmaya izin vermediği için düşünürümüzün karamsarlığı daha da belirginleşmiştir (Heidegger, 2010a: 11). Ancak Heidegger için bu ya- ya da'nın ve var olanın bir kategoriye veya karara bağlanması ona engel değildir. Aksine bu ikilem onun doğru bir yolda olduğunu belirgin bir işarettir. Bunu da Hölderlin'in şiirine atıfla şöyle dile getirmektedir: “Ağır ağır terk eder, köke yakın oturan mekanı” (Heidegger, 2007: 74). Heidegger burada düşüncenin kaynağa bağlı kaldıkça ondan kopamayacağını ve ilerleyemeyeceğini düşünmektedir. Heidegger buradan hareketle unutulmuş olana hasreti gidermek ve yeniden yurdunu, kaynağını (İnam, 2001: 75) elde edebilmenin savaşını vermek için batı metafiziğine yani kökenine karşı tavrını ortaya koyarak ontolojisinin temelini atar. Böylelikle varlık alanında kendini gösterir ve varlığa dair ilk oluşumları için harekete geçmeye hazırdır.

Heidegger varlık alanında ilk olarak ontolojinin, varlığın ne tür bir şey olduğuyla değil, var olanın ne anlama geldiğiyle ilgilenmesi gerektiğini vurgular (Çüçen, 2003: 39). Varlığın anlamını sorduğumuzda aslında bütün var olanların ne anlama geldiğini sormuş oluruz ki, bu felsefenin en önemli sorunudur. Nitekim Heidegger, “Varlık nedir?” sorusunun Platon'dan bu yana üzerinin kapatıldığını ileri sürer ve bu sorunun yeniden sorulması gerektiğini iddia ederek, varlığın ontik önselliğini ortaya koyar. Dolayısıyla da *Varlık ve Zaman*'da varlığın çözümlenmesinin ilk adımlarını oluşturur. Heidegger geleneksel felsefeyi varlığı sorgularken aslında epistemoloji yapıldığını söyleyerek eleştirir. Ona göre yapılması gereken ise varlığı sorgularken ontolojik bir

⁸ Bkz. Husserl'in Brentano'dan (onun da skolastik felsefeden) ödünç aldığı bu sözcükle Husserl, bilinç yaşantılarının ya da bilinç edimlerinin ana yapısını ortaya koymaya çalışır. Husserl bu sözcüğü, fenomenlerin yapıları gereği hep “bir şeyin bilinci” olmalarını, hep bir şeye gönderme yapmalarını anlamak için kullanır. Her bilinç yaşantısı bir nesneyi içerir; her bilinç yaşantısı “bir şeyin bilincidir”, bütün bilinç yönelimseldir. Edmund Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev. Harun Tepe, Bilge Su Yayınları, Ankara, 2017, ss. 73-74.

açıklamadan yola çıkılması gerektiğidir. Heidegger için, temeldeki kavramı sorgulayarak bilginin değişmezliğini ortaya koymak amacıyla yapılan felsefi düşünceler, varlığın özünü kapatmaktan başka bir şey değildir. Bu yüzden Heidegger'in savunuculuğunu yapmış olduğu temel ontoloji, soyut kavramları bir kenara bırakarak, somut varlığı ele almak ve sorgulamak gerektiği düşüncesiyle hareket etmektedir. Heidegger, temeldeki kavramsal yapıyı kökünden değiştirerek yepyeni bir ontoloji düşüncesi geliştirmiş ve bilim ile felsefe arasındaki keskin çizgiyi belirlemiştir (Çüçen, 2009: 376).

Heidegger, Akşam Diyarı⁹'nın felsefeyi mantık oluşturarak düşündükleri için düşünce alanını ele geçirip, bilim felsefesi yaptıklarını ve bilimin de teknik hale dönüştüğünü belirtmektedir (Heidegger, 1984: 81). Heidegger bilimin teknik hale dönüşmesine ve pratikten uzaklaşmasına tepki olarak “bilimin düşünmediğini” (Heidegger, 2019a: 22) ileri sürmektedir. Çünkü ona göre bilim bu haliyle tek bir alan içinde kalmakta ve varlıktan uzaklaşmaktadır. Böylelikle bilim tek yönlü ilerlemekte ve kendine birçok ön kabul edinmektedir. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki Heidegger'in bilim düşünmez derken onu küçümseyici bir yaklaşımla söylediği iddia edilemez. Sadece bilimin ulaşamayacağı şeylerin var olduğunu ve sorduğu sorunun cevabının bilimde aranamayacağını ifade etmeye çalışmaktadır. Aynı zamanda Heidegger'in yapmış olduğu felsefe ile bilimsel yolu yanlışladığını da söyleyemeyiz. Çünkü paradoksal konuşma ve meta-mantık yöntemlerini göz önünde bulundurduğumuzda, Heidegger'in sormuş olduğu soruların cevapları tek bir yol ile gösterilemez ve onun amacı da zaten bu cevaplara ulaşmak için tek bir yol değil de farklı yolların bulunabileceğini göstermektir. Bu soruların bilim insanının soruları olmadığını ve bilim ile felsefenin ilerleyişinin farklı olabileceğini göstermeye çalışmaktadır. Bu yüzden Heidegger bilimin dışında bir şey aramakta ve bunu da şu şekilde dile getirmektedir: “Biz bilimin dışında duruyoruz. Onun yerine örneğin çiçek açan bir ağacın önünde duruyoruz ve bu ağaç bizim önümüzde duruyor. O kendini bize tanıtıyor. Ağaç orda ve biz de karşısında durarak, ağaç ve biz, birbirimize kendimizi tanıtıyoruz. Birbirimize dair ilişkide birbirimizin önüne koyulmuş olanlar ağaç ve bizizdir.” (Heidegger, 2019a: 55) Görüldüğü üzere Heidegger bir tutumu olduğunu ve bu tutum ile birlikte kendi düşüncesini anlatmanın farklı yolları olabileceğini göstermeye çalışmaktadır. Dolayısıyla o teoriden yola çıkmamakta, bizzat yaşantının

⁹ Bkz. Batı. Heidegger, 2019a, s. 35.

kendisinden hareket etmektedir. Bu şekilde batı metafiziğine bir tepki olarak; gören, anlayan insanın üstünlüğünü bir şekilde ortadan kaldırmayı düşünmektedir. Çünkü ona göre özne diye ayrıcalıklı bir varlık olamaz. Bu sebeple bilim ile felsefe arasında kesin bir ayırım yapıp, ikisinin bakışı arasında fark olacağını ifade etmektedir. Bu da bilimi yok sayan bir tavır değil, ancak bilim dışı bir tutum olabilir.

Heidegger felsefe ile bilim ayrımı yaptıktan sonra, *Metafizik Nedir?* isimli eserinde varlığın hakikatı sorusunun geliştirilmesi ve varlığın anlamının araştırılması için metafiziğin aşılması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre metafizik de ancak varlığın kendisi üzerine düşünme ile aşılabılır (Heidegger, 2009: 10). Böylelikle varlığın hakikatinin ortaya çıkmasında var olanı var olan olması bakımından tasarımıyan düşünce olarak ontolojinin, özünü ve zorunluluğunu anlamaya odaklandığı şeyin yakınlığı ve uzaklığı olduğu ortaya çıkabilecektir. Bu bakımdan Heidegger varlığın kendisinden hareket ederek insanın özüyle olan bağına ilişkilendirmeyi hedeflemektedir (Heidegger, 2009: 11). Kısacası, insanın varlığa ait soruyu sorarak, varlıkla bağına ortaya koyup koyamayacağı temel sorun olarak gözükmektedir.

Heidegger, “metafizik” diye adlandırılan şeyin ne olduğunun bilinmediğini ve derin anlamından dolayı ona boyun eğerek, onun sihrine kapıldığımızı iddia eder. Heidegger’e göre metafiziğin ne olduğu bilinmediği gibi herhangi bir tanımı da yapılamaz. Ancak Heidegger buna rağmen yine de kendine has şekilde bir metafizik tanımı ortaya koymaktadır. O metafiziği şu şekilde özetler: metafizik; varlığın dipsiz derinliğine, onun kendini saklamasının gizemine; varlığın varlığı bize vermesine, açığa çıkma fenomenine, kendini bize vermesine izin vermemektedir. Bu yüzden Heidegger için metafizik, varlığın gizemini de onun bir köken olarak karakterini de engellemektedir. Sonuç olarak ona göre metafizikten anlaşılabacak tek bir şey varsa o da onun derinliğinin ve kökeninin olmadığıdır (Young, 2017: 55). Çünkü Heidegger için varlığın gizemi hiçbir zaman, örtüsü kaldırılıp öğeleri sıralanarak bilinemez; bir tek gizem gizem olarak korunduğu sürece bilinebilir (Heidegger, 1995: 26) ve ona göre de metafizik bunu başaramaz. Hatta Heidegger daha da ileriye giderek Aristoteles’in metninin “metafizik” olmasının bize hiçbir bilgi vermemekle birlikte aynı zamanda bizi yanlış yollara saptırdığını da vurgulamaktadır. Bu yanlışlığın sadece bugün için değil iki bin yılı kapsayan bir süreç için de geçerli olduğunu söyler. Çünkü ona göre Aristoteles’in metafizikten anladığı şey hiçbir zaman anlaşılamamış ve Aristoteles,

metafizik olarak adlandırdığı şeye hiçbir zaman benzer bir şeyi de aramamıştır (Heidegger, 2010a: 3-4). Çünkü Aristoteles ve Yunan düşünürleri kendilerini ifade ederken kavramlardan uzak durarak düşünmüşler ve bu yüzden var olanın varlığında ne olduğu da Aristoteles için çözüm bulunamayan sorulardan biri olmuştur (Heidegger, 2019a: 229).

Heidegger metafizik eleştirilerine devam ederek, metafiziğin insanı aşırı derece vurgulayan karakteriyle bir anlamda olagelme olarak düşünülmesi gereken varlığı, rasyonel akıl yürütmenin nesnesi anlamında bir var olan konumuna indirgemek suretiyle, varlık ile var olanlar arasındaki hakiki ayrımın unutulmasına yol açtığını ileri sürmektedir (Cevizci ve Küçükalp, 2010: 175). Daha önce bir nedenle Heidegger'in varlık düşüncesinde varlık ile var olan arasındaki temel ayrıma değinmiştik. Bu bakımdan ona göre metafizik var olanı onun kendi varlığı dahilinde tasarımlar ve var olanın varlığını düşünmekle kalır. Başka bir deyişle metafizik varlığı varlık olarak düşünmez ve dolayısıyla var olan ile varlık arasındaki fark yadsınır. Metafizik, varlığın kendisi hakkında düşünmediği gibi soru da sormaz. Metafizik varlığın kendisi nedir hakkındaki soruyu bugüne kadar hiç sormamakla birlikte bu soru, metafizik olarak metafiziğin yanına dahi yaklaşmamıştır (Heidegger, 2013a: 14). Ayrıca Heidegger'e göre metafizik varlığın hakikatini düşünmenin olanaklı bir yaşantı olduğunu da yadsımaktadır. Onun için metafizik kılığındaki bu düşünme tarzı yadsıma olgusunu isteyerek yapmasa bile varlığın gizlenmesine ve üstünün örtülmesine neden olmaktadır (Heidegger, 2001a: 14). Bu yüzden Heidegger *Zaman ve Varlık Üzerine*'de metafiziğe olan itibarın metafiziği alt etme niyetinde bile egemen olduğunu dolayısıyla da o, alt etmeden vazgeçmeyi ve metafiziği kendi haline bırakmak gerektiğini belirtmektedir (Heidegger, 2001b: 35). Nitekim bu tutumlardan ötürü varlığın kendisi, insan için düşünölmeye değer olmayı hala beklemektedir. Bu bekleyiş ise insanın sadece düşünölmesi gerekene yeterince yönelmemesinden dolayı değil, düşünölmesi gereken insandan yüz çevirdiği için de düşünölmemiştir (Heidegger, 2019a: 23). Dolayısıyla düşünmenin temel bir açılması yapılmadan ne varlığın kendisi sorgulanabilir ne de var olanı var olması bakımından sorgulayabiliriz.

Heidegger varlıkla ilgili sorgulamasına başlamadan önce *Varlık ve Zaman*'da Yunan düşüncesinin varlık sorusunun gereksizliğini şu şekilde ifade eder: “Varlık, kavramların en tümeli ve en boş olanıdır. Bu yüzden varlık kavramı her türlü tanımlama girişimine direnmektedir. Bu en tümel ve dolayısıyla tanımlanamaz

kavramın tanımlanmaya ihtiyacı da yoktur aslında. Zaten herkes bu kavramı sürekli kullanır ve onunla ne demek istendiğini hep anlar.” (Heidegger, 2018: 20) Heidegger’e göre bu bakış açısından yola çıkanlar felsefenin üzerini örterek, varlık hakkında soru soranlar bir yöntem hatası içerisine girmişlerdir. Heidegger varlığa ilişkin soru sormaya gerek olmadığı önyargısını ise Antikçağ ontolojisine bağlar ve bu önyargıların üç türünden bahseder (Heidegger, 2018: 20).

1. Önyargı, “Varlık en tümel kavramdır” yanılgısıdır. Bu cümleden hareket ederek varlığın ilave bir açıklamaya ihtiyaç duymadığı anlamı çıkarılamaz. Aksine varlık kavramı, kavramlar içerisinde en karanlık ve en çok açıklanması gereken bir kavram olma niteliği taşımaktadır.

2. Önyargı, “Varlık kavramı tanımlanamazdır”. Varlığın tanımlanamıyor oluşu bize engel teşkil etmez. Aksine bu tanımlanamazlık bizi o soruya, varlığın anlamı nedir sorusuna sevk eder.

3. Önyargı, ise “Varlık kendiliğinden anlaşılır bir kavramdır”. Bu ifade kendiliğinden anlaşılır olmamakla kalmıyor, ayrıca tamamen boş da kalıyor (Heidegger, 2018: 20-22). O aslında hiçbir şey söylemiyor. Söylediği şey zaten biliniyor. “Var olan olandır” (Heidegger, 2019a: 187).

Heidegger bu önyargıların temel sebebini, bir şeyler bildiğimizde ya da onları ifade etmeye çalıştığımızda daima varlık kavramını kullanmamıza bağlamaktadır. Çünkü bu kavramlar başka bir kavrama gereksinim duyulmadan kendiliğinden anlaşılabilir olanlardır. Fakat bu anlaşılabilirlik, aslında bize bir anlaşılmazlığı göstermektedir. Daha açık bir ifadeyle her zaman bir varlık anlayışı içinde olmamız varlığın anlamına ilişkin soruyu sormamıza engel değildir (Heidegger, 2018: 22). Kanaatimizce Antikçağdan miras kalan tüm bu önyargılardan varlığa ilişkin sorunun sorulmasına hatta sorulsa dahi yanıtlanmasına olanak tanımadığı sonucunu çıkarabiliriz. Çünkü Yunan düşünürleri hakikat arayışına kendilerini öyle adanmışlardır ki gözlerinin önünde duran, kendini kendiliğinden gösteren varlığa şekilsel bir anlayış yüklemişlerdir. Görülen o ki, felsefenin özünden uzaklaştıkça filozoflar olağanı aşabilecek insanlar olmasına rağmen bu önyargıları kıramamışlardır (Yasa, 2019: 110). İşte Heidegger bu noktada kendi değerini ortaya koyacak bir hamle yaparak bu önyargıları kırmış ve varlığa gerçek anlamını verebilmek adına varlığın anlamı nedir sorusunu formüle ederek gündeme yeniden temel ontolojiyi getirmiştir.

Heidegger'e göre sorulan, varlık olduğu sürece varlık sorusunu sorgulayan da var olanın bizzat kendisi olmak durumundadır. Bir fikir barındırdığımız veya bir tutum sergilediğimiz her şey birer var olandır. Aynı zamanda ne ve nasıl olmaklığımız içinde bizler de birer var olanızdır. Varlık ise her zaman nedenlik ve şu olmaklık, gerçeklikte yani mevcut olmada, *Dasein*'da “vardır” da yatmaktadır (Heidegger, 2018: 25-26). Heidegger söz konusu var olanın herhangi bir var olan olmayıp, soruyu soranın hep bizler olduğunu dile getirir. Heidegger soru sorma yeteneğine ve özelliğine sahip olan bize ise, insanın bir varlık tarzına işaret eden *Dasein* der. *Dasein*'ın tanımını ise şu şekilde yapar:

Başka olanakların yanı sıra soru sorma varlık olanağına sahip olup hep biz kendimiz olan bu var olana terminolojik bakımdan *Dasein* diyoruz. Varlığın anlamına ilişkin sorunun açıkça ve şeffaf olarak formüle edilmesi, bir var olanın (*Dasein*'ın) öncelikle kendi varlığı bakımından uygun biçimde açığa kavuşturulmasını talep etmektedir (Heidegger, 2018: 27).

Heidegger için *Dasein*, öznenin söz konusu tümlüğünü ifade ettiğı için oldukça önemlidir (Collins, 2001: 23). O, bu terimi, başka birtakım ifadeleri denedikten sonra, 1923 yılında kullanmaya başlamıştır. Heidegger *Dasein* için özne, insan veya insan varlığı anlamına gelebilecek terimlerden kaçınmaktadır (Heidegger, 1999: 17). Çünkü bu terimler; özneyi nesneden, dolayısıyla da bilen, bilinenden ayıran Batı düşüncesi genelindeki düalizm de dahil olmak üzere, Heidegger'in kendi düşüncesinin gelişiminde sakınmak istediğı birçok ön varsayımı içermektedir (Johnson, 2013: 27). Heidegger *Dasein* terimini insanın içindeki *Dasein*'dan söz etmek için kullanmaktadır (Ökten, 2012: 101). Başka bir deyişle *Dasein* terimi Heidegger felsefesinde hem insan varlığının varoluşsal anlamına hem de insanın sahip olması gereken bir var olma haline denk gelmektedir (Inwood, 2000: 22). Günlük Almanca'da bu kelime genellikle, kişilere ait olan türden bir varlığa karşılık gelecek şekilde kullanılır. Bu terimin felsefi anlamından ziyade, günlük anlamını tercih etmekle Heidegger, bizlerin zaten önceden, varlığa ait bu belirsiz kavrayışa sahip türden var olanlar olduğumuzu vurgular. Heidegger, bu konuda şunu söyler: “Varlığı anlamak, bizzat *Dasein*'a ait varoluşun kesin bir belirlenimidir.” Heidegger ontolojik farklılığı, *Dasein*'ın, kendisini her zaman kendi varoluşunda anladığını, açıklamak için kullanır. Her birimiz aslında, Hamlet'in sorduğı soruyu sorarız: “Olmak ya da olmamak?” (Johnson, 2013: 27-28). *Dasein*, olmayı ya da olmamayı seçmekte özgür olan bir varlıktır. *Dasein*'ın olmak ya da olmamak arasında bir karar verebilme yetisi dışında, başka özellikleri de olmalıdır.

Hiçbir şey salt bu özellikten ibaret olamaz. Tıpkı varlığı dışında bir özelliği olmamasının imkansız olması gibi (Inwood, 2014: 39).

Varlık dediğimiz şey metafizikçilerin kullanmış oldukları töz, tin ya da özdek dedikleri gibi türden bir şey olmamakla birlikte (Delacampagne, 2018: 170), varlık kavranabilen akıl, logos gibi kavramlarla da algılanamamaktadır. Bu yüzden öncelikle varlığın bir analitiği yapılması gerekmektedir. Bu yüzden Heidegger de varlığın anlamını sorgularken birtakım temel incelemelere ihtiyaç duymuştur. Çünkü varlık sorusu kendine özgü bir sorudur ve bu yüzden bu sorunun çözümü doğrultusunda yapılması gereken incelemeler dikkate alınmalıdır. Bu temel incelemeler neticesinde varlık sorusunu sorabilen *Dasein*'in da diğer var olanlara göre birtakım önceliklere sahip olması gerekir. Birinci öncelik, ontolojiktir. Bu öncelik, *Dasein*'in kendi kendince "ontolojik" olmasına işaret etmektedir. Aynı zamanda *Dasein* kendisi gibi olmayan var olanın varlığını da kendine konu edinmiş olmaktadır. Böylece doğru bir şekilde yapılan ontolojik araştırma ile varlık sorusu hak ettiği yeri alacak ve bugüne kadar şeffaf olmayan bu sorunun teşvik edilmesinin de önüne geçilmiş olacaktır (Heidegger, 2018: 32-33).

İkinci öncelik, ontiktir. Bu öncelik var olanın varlığını belirleyen varoluştur. *Dasein* diğer var olanlar içerisinde yer alan bir var olan değildir. Aynı zamanda *Dasein*'in ontik önceliği, bir var olan olarak onun kendi varlığı içinde bu varlığı kendine mesele etmesinde yatmaktadır. *Dasein* kendi varlığı içinde şu veya bu şekilde kendini zaten anlamaktadır. Bu var olana kendi varlığıyla ve kendi varlığı aracılığıyla bizzat varlığın kendisinin açıklanışı da dahil olur. Zaten varlık anlayışına sahip olmak, *Dasein*'in bir varlık belirlenimi olarak ortaya çıkar. Böylece *Dasein*'in ontik önceliği, onun ontolojik oluyor olmasında yatmaktadır (Heidegger, 2018: 33-34).

Üçüncü öncelik ise, *Dasein*'in her türlü ontolojinin ontik-ontolojik koşulu olmasıdır. Bu yüzden *Dasein*'in diğer tüm var olanlara karşı ontolojik bakımdan ilk sorgulanması gereken var olan olması gerçeği gün yüzüne çıkar. Varlık sorusunun ontik-ontolojik olarak önceleyici bir soru olmasının bir delili de yine *Dasein*'in ontik-ontolojik önceliğinin öne koşuculuğu üzerine temellendirilmiştir (Heidegger, 2018: 36-37). Heidegger'e göre ontik bakımdan *Dasein*, kendine en yakın olan var olandır. Öte yandan, *Dasein* ontolojiktir de. Ama ontolojik bakımdan *Dasein*, kendine en uzak olandır. Çünkü gündelik hayatta egsiztansiyal değil varoluşa dair meselelerle kendini meşgul etmektedir. Oysa ontolojik meseleler, yani *Dasein*'in kendi varlığını kendisi

için mesele edişi, ayrı bir duruş gerektirmektedir. Kısacası *Dasein*'in ontolojik meselelere özel olarak dikkatini yönlendirmesi gerekmektedir (Ökten, 2010: 98-99).

Öyle anlaşıyor ki *Dasein*, Heidegger felsefesinin kilit noktasını oluşturmaktadır. *Dasein* olarak nitelendirilen bu var olan, varlığın anlamına dair sorunun erişim noktasındaki en önemli kaynaktır. Cevabını aradığımız soruya erişimi sağlayacak olan *Dasein* olduğu için aynı zamanda *Dasein*'in varlığı anlıyor oluşu da ayrı bir önem taşımaktadır. *Dasein*'in bu nitelikleri taşıyor olması neticesiyle Heidegger öne sürmüş olduğu tezlerle onun birçok önceliğini ortaya koyar. Ancak varlığın anlamına nasıl erişileceği ve onu nasıl bir odağa taşıyacağı hala tartışmalıdır. Bu sebeple söz konusu edilen var olana erişim öyle bir yoldan elde edilmeli ki hem bu var olan kendinden hareket edebilsin hem de kendini kendi içerisinde gösterebilmiş olsun. Bunu da gerçekleştirebilmek için Heidegger *Dasein*'in hergünlük durumundan hareket eder. Çünkü hergünlük içerisinde kendini gösteren *Dasein* kendi varlığını belirleyen yapıların ortaya çıkmasını da sağlayacaktır. Bu da şu anlama gelir ki *Dasein*'in varlığının hazırlık niteliğindeki ortaya çıkışı onun hergünlüğünün vermiş olduğu durumlarda yatmaktadır.

Böyle bir *Dasein* analizi hedeflenirken karşılaştığımız en büyük problemlerden bir tanesi sorulan sorular karşısında bir cevap beklentisi içerisine girmek olacaktır. Çünkü Heidegger felsefesine az çok ilgi duyan biri onun bir açıklama yapmayacağını, sadece betimleme ve anlatıma dayalı bir felsefe oluşturduğunu bilir. Oluşturmuş olduğu felsefe ile Heidegger aslında kendi felsefesini yorumlamaya girişen kişiye uyarıda bulunur (Heidegger, 1998a: 10). Tıpkı *Özdeşlik ve Ayrım* adlı eserinin ön sözünde belirttiği gibi, sır veren bir şey yoktur onun düşüncesinde ama ser veren çok şey vardır (Heidegger, 1997: 11). Başka bir deyişle Heidegger herhangi bir sorun karşısında tatminkar bir cevap vermeyeceği gibi bir çözüm önerisi de sunmaz, aksine çözüm yollarını okuyucuya bırakır. İşte *Dasein* analizi de bu sorunlardan sadece bir tanesidir. İzah edilmeye çalışılan *Dasein* analizi, bize *Dasein*'in eksiksiz bir varlığını hiçbir zaman sunmayacaktır. Fenomenolojik yöntemin ışığında şunu söyleyebiliriz ki buradaki asıl amaç zaten bir soruya cevap bulmak değil, varlık ile ilgili yorumun ufkunun ileri taşınabilmesidir. Ancak böyle bir perspektif geliştirdikten sonra, *Dasein*'in hazırlık aşamasındaki gerçekleşen analitiği sahici bir zemine oturtulabilir. Bunu da ancak *Dasein*'i zamansallık üzerinden değerlendirdiğimiz takdirde ortaya çıkarabiliriz. Fakat şu yine bir gerçek ki *Dasein*'i zamansallık üzerinden yorumlasak

dahi, varlığın anlamına yönelik sorunun tam olarak doyurucu bir şekilde cevaplandırılması olası değildir. Yaptığımız sadece o cevabın verilebilmesi için hazırlanan bir zeminden ibarettir.

Varlığın anlamına dair sorunun anlaşılıp, yorumlanması zaman fenomeni üzerinden gerçekleşir. Bu noktada tüm varlık anlayışlarının ufkunun zaman olduğu gerçeğini de belirtmek gerekir. Çünkü “varlığın anlamına dair sorunun zemini üzerinde, tüm ontolojilerin merkezi sorunsalının doğru olarak görülen ve doğru olarak açığa kavuşturulan zaman fenomenine dayanmakta olduğu ve bunun nasıl böyle olduğu” (Heidegger, 2018: 43) gösterilmelidir. Çünkü varlık Heidegger’e göre, zamansaldır ve zamansallık varlığın özüdür (Manav, 2014: 61). Eğer varlık, zamandan yola çıkıp, anlaşılır bir hal alabilirse ancak o zaman varlık bize görünür kılınabilecektir. Bu sayede varlığın anlamına dair sorunun net bir cevabının ortaya çıkma olasılığı olabilir.

Heidegger için *Dasein*’ın varlığı ve anlamı zamansallıkta yattığı için, zamansallık hem *Dasein*’ın zaman içerisinde bir var olan olup olmadığını hem de *Dasein*’ın zamansal varlık tarzı olan tarihselliğinin de bir imkan koşuludur. Heidegger için tarihsellik, tarih denen şeye işaret eder ve bu tarihsellik *Dasein*’ın kendi varlığının bir belirlenimi olarak onda hep vardır. Bu nitelik ister belirli isterse de belirsiz olsun o *Dasein*’ın hep kendi geçmiştir. Ancak Heidegger’e göre geçmiş *Dasein*’ın ardından gelmemektedir. Aksine *Dasein*’ın varlığı hep kendi geleceğinden gelmektedir. Başka bir ifade ile *Dasein*’ın kendi geçmişi onun peşinden gelmez tam tersine, onu hep önceleyen durumdadır (Heidegger, 2018: 44-45).

Heidegger, varlığa ilişkin sorunun da tarih bilimsel olması gerektiğini ifade etmektedir. Böylece *Dasein*’ın kendi zamansallık ve tarihselliği ön plana çıkar ki, sonuç olarak *Dasein* da tarihsel olarak belirlenmiş olur. Bu sayede *Dasein* kendini sadece dünyaya düşmüşlük ve bu dünyadan yansıyanlarla yorumlama dahilinde kalmaz, aynı zamanda *Dasein*, bir geleneğin de içine düşmüş olur (Heidegger, 2018: 46). Bu gelenek soru sorma ve seçme görevini *Dasein*’dan alarak kendi üstüne alır. Ancak egemen gelenek soruya erişimi o denli kapalı tutar ki açığa çıkmak bir yana dursun sorunun üzeri daha da örtülür. Böylece asli kaynakların önü tıkanmış olur. Hatta bu egemen gelenek böylesi bir kaynağın olduğunu tamamen unutturur. Bu sebeple asli kaynaklara dönüp bakmak ihtiyacı da ortadan kalkmış olur (Heidegger, 2018: 47).

Egemen gelenek Heidegger'e göre *Dasein*'in sahip olduğu tarihselliği kökünden kopartır. Bu yüzden *Dasein* kendine en uzak ve yabancı olan kültürlerin felsefeleriyle hareket etmeye başlar. Dolayısıyla *Dasein* kendisine pozitif dönüş yapabilmesine bu konuyu ileride açıklayacağımız üzere imkan veren en temel koşullardan uzaklaşır ve onları anlayamaz hale gelir. Böylece varlığın anlamına dair soru çözülmek bir yana dursun artık sorulmaz ve yavaş yavaş unutulmaya başlanır. Böylelikle felsefenin temel terminolojisini belirleyen Yunan ontolojisi, *Dasein*'in kendini ve varlığını dünyadan hareket ederek anlaşılacağını yani kendiliğinden anlaşılabilirlik bir düzeye indirgemıştır (Polt, 2005: 377). Dolayısıyla da Yunanlılar ontolojilerini Ortaçağ eğitim müfredatı haline getirerek, böylece varlığa ilişkin soruların göz ardı edilmesine ve varlık yapılarının soruşturulmaksızın terk edilmesine neden olur (Heidegger, 2018: 48). Meta-mantık yönteminin işleyişinin sonucu olarak Yunan düşüncesine özgü bu tavrın her zaman “hakikat” eksenini etrafında hareket etmelerinden kaynaklandığı söylenebilir. Birçok düşünür “hakikat nedir?” sorusu üzerinde durmuş ve onu bulmaya kendilerini adanmışlardır. Bir şeyler hissedilmiş ancak yaşadıkları hayat ve zaman dilimi onu yakalamalarına fırsat vermemiştir. Bunu yakalamak ise Heidegger'e göre Batı dünyasından uzak durmakla gerçekleşebilir. İşte bu noktada Heidegger varlık sorusunun kendi tarihi açısından belirgin hale gelebilmesi adına egemen geleneğe meydan okur ve bu soruların tüm belirsizliklerden arınması gerektiğini söyler.

Heidegger'in ödevi, varlığa dair ilk ve daha sonraki belirlenimlerin elde edildiği antikçağ ontolojisinin geleneksel klişelerini varlık sorusu düzleminde *destrüksiyon*¹⁰ olarak nitelendirmektir (Heidegger, 2018: 48). Destrüksiyon kavramı negatif bir anlam çağrıştırmış olsa da Heidegger'e göre bu kavram ontolojik geleneği pozitif olanaklar içerisinde sınırlandırıp, belirlediği için negatif bir anlam yüklenmemektedir. Heidegger'in destrüksiyon olarak nitelendirdiği iş, geçmiş ile ilgili olumsuz bir

¹⁰ Bkz. Destrüksiyon (söküm) kavramı ile kastedilen, bir felsefe yapma biçimi olarak Heidegger'in kullandığı bir yöntem ifade edilmektedir. Teknik bir terim olarak kullanacak olursak, “destrüksiyon”, Kantçı gelenekten gelen “kritik” (eleştiri) ile aynı şey değil, daha farklı bir yaklaşımı betimler. Kritik, ele aldığı konuyla kendi arasına bir mesafe koyarak onu nesneleştirirken kendisini o nesneye mesafe alan bir özne konumuna yerleştirir; eleştirilen şey ile daha sonra bu mesafe korunarak onun yerine bir antitez önerilir. Burada ulaşılmak istenen doğru ile onun karşısında eleştirilen şey, birbirinin antitezi olarak dururlar. Bir doğruya ulaşmaya çalışırken, eğer bir fenomeni sökümüne uğraşıyorsak, o zaman elde etmek istediğimiz doğru, o sökümüne uğratılan fenomenin kendisinde bir şekilde içerilmektedir; ancak tarihten gelen ve yerleşmiş, egemenlik kazanmış bir yorum ile o doğru, görünmez hale gelmiş, üzeri örtülmüştür. Dolayısıyla filozof, eleştiri geleneğinde olduğu gibi o yorumu eleştirip onu yanlışlayarak antitezini onun yerine geçirmek yerine, o eleştirdiği yorumun kendisinin ardında gizlediği daha orijinal olan ve ele alınan konuyla ilgili bir doğruyu içeren bir yorum katmanına doğru hareket eder. Metafiziğin sökümü tabiri ile kastedilen şey budur. Çüçen, 2017, s. 340.

ilişkiden ziyade, bugüne hakim olan ontoloji tarihinin ele alınış şekline yönelik bir eleştiri olabilir (Heidegger, 2003: 73). Başka bir deyişle Heidegger'in hedefi aslında varlığın unutulmasına yol açan yorumları, belirlenimleri ve düşünceleri yıkmaktır. Böylece bu yıkımla birlikte unutilan varlık sorusu yeniden gündeme gelebilecektir (Manav, 2014: 47). Heidegger'in bunu yaparken de varlık tarihini tümüyle reddedip, onu hiçliğe gömmek gibi bir amacının olduğu düşünülemez. Aksine onun tarihin olumlu yanlarını ortaya çıkarabilecek hedefler belirlemeyi arzuladığı söylenebilir.

Heidegger'in hedefi varlık sorusunu temel alarak ontoloji tarihini belirli evrelerden geçirerek, varlığın yorumu yapılırken onun zaman fenomeniyle bir araya getirilip getirilemeyeceğini tasavvur etmektir (Heidegger, 2018: 49). Ona göre Descartes ve Kant, zaman fenomenini özneye döndürdükleri halde geleneksel zaman anlayışını devam ettirmişlerdir. Hem Descartes hem de Kant, zaman ile ben düşünüyorum arasındaki ilişkiyi karanlıkta bırakarak sorgulamışlardır. Daha da açığı *Dasein*'in bir ontolojisini sunamamışlar ve varlık sorusunu ihmal etmişlerdir (Heidegger, 2018: 51). Heidegger aynı zamanda Aristoteles'in zaman anlayışını da yorumlamış ve kendisinden sonra gelen zaman anlayışının belirleyici bir unsur olduğunu dile getirmiştir. O, Aristoteles'in zaman anlayışını incelediğinde şu sonuca varmıştır: Kant'ın zaman anlayışı Aristoteles'in zaman anlayışı ile açığa çıkardıklarından hareket etmektedir. Bu da şunu göstermektedir ki Kant'ın ontolojik yöntemi yeni sorular sormasına ve tüm farklılığına rağmen antikçağ düşüncesiyle aynıdır (Heidegger, 2018: 53-54). Heidegger ontoloji tarihinin eksikliklerini ve tekrarlarını kendince belirleyerek, bu geleneğin yeniden gözden geçirilmesine ve destruksiyona uğratılması gerektiğine inanmıştır. Çünkü ona göre yapılan tüm varlık yorumları ezbere dayalı konuşmalardan ve teknik kokan açıklamalardan ibarettir. İşte Heidegger, destruksiyon işinin doğru bir şekilde yapılabilirse varlık sorusunun gerçek anlamına kavuşabileceğini ifade etmektedir. Bu yüzden bu sorunun yeniden gündeme getirilmesi ve ontoloji tarihiyle hesaplaşılması gerekmektedir.

Heidegger için ontolojinin amacı varlığın tüm var olanlardan ayırt edilip varlığın bizzat kendisinin ortaya çıkarılmasıdır. Gelenekselleşmiş ve tarihsel aktarımlara bağlı olan ontolojiden yardım bekleyen bir ontoloji ona göre daima sorgulanmaya muhtaç durumdadır. Onun için varlığın anlamına dair sorunun ele alınışı fenomenolojik olmalıdır (Polt, 2005: 383). Ona göre fenomenoloji ifadesi, öncelikli olarak bir yöntem kavramıdır. O felsefi araştırmaya konu olan nesnelerin içeriksel özelliklerini değil,

araştırmanın nasıllığını nitelendirmektedir. Bir yöntem, kavrama ne kadar sahici nüfuz edebiliyorsa ve bir bilimin ilkece icra edilme tarzını ne kadar kapsayıcı biçimde belirleyebiliyorsa, şeylerin kendiyle olan hesaplaşmasının kökleri de o kadar asli olacak ve teorik disiplinlerde bile bolca bulunan teknik işlem diye adlandırdığımız şeylerden bir o kadar uzak duracaktır (Heidegger, 2018: 55). Heidegger fenomenoloji başlığının formüle edilmesini şöyle ifade eder: “Şeylerin kendisine! Her türlü mesnetsiz kurgulamaların, tesadüfi bulguların, sözüm ona tanıtlanmış kavramların devralınmasının, nesiller boyunca birer sorunsal sanılar olarak yayılan sözde soruların karşısında olarak.” (Heidegger, 2018: 55-56)

Heidegger yaşamı bizzat yaşamdan esinlenerek anlama eğilimini benimseyen bir düşünür olması onu Batının varlık düşüncesinin köklerine gidebilecek bir yöntem arayışı içerisine götürmüştür (Palmer, 2015: 181). Heidegger, ontoloji sorunundan hareketle hocası Husserl’in fenomenoloji metoduna ağırlık vererek (Palmer, 2015: 79) fenomenoloji kavramının bileşenlerine gider ve fenomen ile logos kavramlarının izahını yapar. Bunu yapmasındaki amaç ise fenomenoloji kavramına dışarıdan bakıldığında teoloji, sosyoloji veya biyoloji gibi kavramlardan oluşup oluşmadığını incelemektir. Bu kavramlar Tanrı’nın bilimi, toplumun bilimi, canlının bilimi olarak çevrilir. Dolayısıyla fenomenoloji de fenomenlerin bilimi olarak çevrilecektir. Bu yüzden iki bileşen olan fenomen ve logos kavramıyla fenomenolojinin neyi kastettiğini açıklamaya çalışır (Heidegger, 2018: 56).

Fenomen, en genel anlamıyla, bizi çevreleyen dünyada duyular vasıtasıyla algılanan herhangi bir nesne, algılanan şey, gözlemlenebilen olay ya da olgu anlamına gelmektedir (Cevizci, 2010: 654). Heidegger de fenomeni Yunancadaki phainomenon ifadesi “kendini gösterme” anlamına karşılık gelen phainoetshai fiilinden türediğini belirterek kendini gösteren, görünür olan, apaçık olan olarak anlamak gerektiğini ifade eder (Heidegger, 1992: 81). Diğer taraftan phainesthai kavramı phaino’nun (gün yüzüne çıkarma, aydınlığa taşıma) mediyal hali olup pha- köküne aittir (phos sözcüğündeki gibi, ışık, aydınlık yani içinde bir şeyin apaçık olabileceği, kendinde görünür olabileceği şey). O zaman fenomen kavramı anlam açısından kendini kendinde gösteren, apaçık olan anlamı taşır. Dolayısıyla phainomena (fenomenler) gün ışığında bulunanların veya aydınlığa taşınabilenlerin tamamıdır ki Yunanlılar da bu kavramı ta onta (var olan) kavramıyla özdeşleştirmişlerdir (Heidegger, 2018: 56-57).

Logosa gelince logos, bir şeyleri ortaya çıkarıp, görünür kılma işlevine sahiptir (Heidegger, 1984: 60). Logosun işlevi herhangi bir şeyi görünür kılma olduğundan dolayı logos akıl anlamına da gelmektedir. Yine bu ön anlamından kaynaklanan anlam zenginliği içerisinde logos ilişki, bağlantı kavramlarına da karşılık gelmektedir (Heidegger, 2018: 64-65). Heidegger bu çözümlemeyi yapabilmek için çok anlamlı bir kavram olmasından dolayı bütün anlamlarını içerecek şekilde başka bir dile çevrilememiş olana logosun ana anlamı olarak “söz” anlamından yola çıkar. Bu anlamda logosun söyleyen anlamını da içermesine dayanarak, söyleyenin söylediği şeyi ilan etmesi, bildirmesi, ortaya koyması; sözün söylediği şeyi açığa çıkarması demek olduğuna dikkat çeker. Böylece logos, söylediği şeyin görünür olmasını sağlar. Heidegger için önemli olan nokta şudur: sözün söylediği şeyin kendinden kaynaklı olması. Söz bir şeyin görünmesini sağlar yani bir şeyi sözün söylediği tam o şeyin kendinden gelen şekilde görmemizi sağlar (İyi, 2010: 125).

Heidegger fenomen ve logos kavramlarının anlam serimlemesini yaptıktan sonra, fenomenolojiyi “kendini gösterenin bizatihi kendinden hareketle görünür kılınması” şeklinde tanımlamaktadır (Heidegger, 2018: 65). Bu da şeylerin kendisine dönmeyi ifade etmektedir (Marion vd., 2017: 33). Dolayısıyla fenomenoloji taşıdığı anlam gereği teoloji, sosyoloji veya biyolojiden farklıdır ve bir bilim adı değil, bir yöntem adıdır. Fenomenoloji var olanların varlığını izah etmeye çalışır (Ökten, 2012: 5). Fenomenolojinin inceleme alanı ise söz konusu olan bilimde nelerin ele alınışı ve bunların nasıl ortaya konulduğuna dair bilgiler sunmaktadır (Heidegger, 2018: 65). Ancak şöyle bir gerçek var ki Husserl’de felsefenin kesin bir bilim olma idealiyle ortaya konulan fenomenoloji, Heidegger’de şekil değiştirerek bu kesinlik idealinden uzaklaşır. Heidegger fenomenolojiyi kesin bir bilime götüren bir yol olarak değil, varlığın anlamını araştırma yöntemi olarak görmüştür (Manav, 2014: 89).

Heidegger’e göre fenomenoloji, var olanın varlığın yöntemidir yani ontolojidir. Heidegger daha önce ontolojinin hedeflerine ilişkin bir temel ontoloji oluşturma zorunluluğundan söz etmişti. Bu temel ontolojinin teması *Dasein* olması sebebiyle o, ontolojik-ontik açıdan bir var olandır. Ancak *Dasein* bu şekilde kendini asıl konuyla yüz yüze getirebilir. Bunu da fenomenolojik betimlemenin yöntemi olan yorumlama etkinliğini kullanarak yapabilir (Heidegger, 2018: 69). Bu da *Dasein* fenomenolojisinin hermeneutik bir karakter taşıdığı gerçeğini bize göstermektedir. Aslında hermeneneutik, fenomenolojik bakımdan insan varlığının açıklanmasını ifade

etmektedir. Heidegger felsefesinde anlamak ve yorumlamak insan varlığını analiz ettiğinden, *Dasein* hermeneneutiği, özellikle de bir anlama ontolojisi sunduğundan onu hem içerik hem de metot olarak hermeneneutik bilimi olarak görmeye yetecektir (Palmer, 2015: 79-80).

Hermeneutik *Dasein*'ı kendi varlık karakteri ile ilişkilendirebileceği için varlık, *Dasein* için erişilebilir bir duruma gelebilir. Heidegger hermeneutikçe *Dasein*'ın kendi ile iletişime geçebilmesi ve *Dasein*'ın kendine yabancılaşmasını önleme misyonu yüklemektedir. Açıkçası hermeneutik *Dasein* için kendi başına olma ve kendisini anlama olanağı yaratmaktadır (Heidegger, 1999: 11). Bu sayede *Dasein*, kendisine ait varlık anlayışı dahilinde varlığın gerçek anlamını dolayısıyla da kendi varlığının temel yapısını ortaya çıkarabilir (Heidegger, 2018: 69). *Dasein* fenomenolojisi, kelimenin gerçek anlamıyla hermeneutiktir yani tefsire açıktır. *Dasein*'ın temel yapısı ve varlığın anlamı açığa çıkarıldıktan sonra, *Daseinsal* olmayan var olanlara dair her türlü ontolojik inceleme ortaya konulursa, hermeneutik varoluşun egzistansiyalitesinin analitiğine sahip olunmuş olur (Heidegger, 2018: 70).

Heidegger için hermeneutik, anlam teorisi ve bir ontolojik açılım teorisidir. İnsan varlığının bizzat ontolojik bir açılım süreci olması sebebiyle Heidegger, hermeneutiksel problemi insan varlığından ayrı düşünmez. O halde Heidegger için hermeneutik, insan varlığında anlamamanın nasıl ortaya çıktığına dair köklü bir teoridir. Onun analizi, hermeneutikçi varoluşçu ontoloji ve fenomenolojiye bağlamakta ve hermeneutikğin yerini öznellikte değil, dünyanın nesnelliği ve anlamamanın tarihselliği içerisinde belirlemektedir (Palmer, 2015: 197). Görüldüğü üzere Heidegger, varlık tarihini tahrip ederek, varlığın anlamı nedir? sorusunu yeniden sormayı kendisine amaç edinirken bu amacı uygulamanın yolunun fenomenolojiden geçtiğini belirtir. Yani onun amacı ontoloji tarihini tekrar gözden geçirmek ve bu işi yaparken de kendine yöntem olarak fenomenolojiyi kullanmaktır. Çünkü varlığın anlamını verebilecek tek yol fenomenolojik bir tavır takınmaktan geçmektedir. Bu sebeple *Dasein*'ı da fenomenolojik açıdan ele alır ve onun bir yorumunu sunmaya özen gösterir. *Dasein*'ın varlığını da özellikle bir kendi kendisiyle ilişkiden yola çıkarak açmaya gayret eder. Heidegger temel ontolojisinin başlıca sorusunu yanıtlayabilmek için bir bilinç, bir özne ya da bir akıldan yola çıkmak yerine bir varoluştan yola çıkarak *Dasein*'ı ele alır.

2.2. *Dasein*'ın Var Olma Israrı

Heidegger *Dasein*'ı dünyadan hareketle kendi varlığını anlayan bir var olan olarak açıklamaya çalışır. Varlığa ait soruda asıl olan zaten *Dasein*'in analitiğidir. Çünkü *Dasein*'ı soruşturmak bir bakıma tüm dünyayı soruşturmak anlamına gelmektedir (Inwood, 2014: 37). Böylece Heidegger, *Dasein*'ı varlık hakkında soru sorabilen bir var olan olarak belirledikten sonra diğer var olanlardan farklı olarak *Dasein*'in belirli bir dünya-içinde var olmasının kendi özüne ait olduğunu ve *Dasein*'in varlığı ancak kendini var ederek anlayabileceğini ifade eder. *Dasein*, günlük-sıradan ve insan varlığı anlamına gelen iki terimden oluşmaktadır. Fakat Heidegger, *Dasein*'a felsefi bir anlam yükleyerek, onu felsefenin temel kavramlarından biri haline getirmiştir. *Dasein*'in felsefi anlamını kavrayabilmek için öncelikle terimin etimolojik kökenine inilmesi gerekir. “Da” ve “Sein” dan oluşan *Dasein*, iki terimin birlikteliğini içeren bir anlama sahiptir. “Da”, Almanca “hier” ve aynı zamanda “dort” anlamına gelmektedir. “Hier”, burada; “dort” ise orada demektir. “Sein” ise var olmak, varlık veya varoluş anlamlarına gelir. “*Dasein*”, burada veya orada var olan varlık anlamına gelir. Heidegger yorumcuları ise genellikle “*Dasein*'ı orada var olan varlık” olarak ifade ederler (Çüçen, 2003: 39). Inwood ise Heidegger düşüncesiyle birlikte *Dasein* teriminin evrildiğini yani “orada varlık” olarak bilinen anlamının “vardığı zaman varlığın kendisini sürdürdüğü yer”e dönüştüğünü belirtir. “Bu yer ise varlığın kendisine ait olan bölgenin Orası yani varlığın kendisidir ve böylelikle *Dasein* olarak adlandırılır”. (Inwood, 2012: 42)

Heidegger *Dasein* kavramını ortaya koyarken insan terimini kullanmamaya özen göstermektedir. Onun temel amacı insan varlığına dair çarpıcı biçimde yeni bir düşünme yolu sunmaktır (Dreyfus, 1995: 41). Heidegger'den önce insan varlığı üzerine yapılan tartışmalar genellikle “öznellik” kavramı içerisine dahil edilmiş insan, benlik, toplumsal eylem, yönelimsel istem veya bilinç gibi kavramlarla ilerlemiştir. Nitekim Husserl, özneliğin temel kategorisi olarak bilinci seçmiş ve insanın bileceği veya deneyim yaşayabileceği her şeyin bilinçle gerçekleşeceğine dolayısıyla da bilincin felsefenin nihai nesnesi, insan varlığını anlamının tek anahtarı olarak görmüştür. Buradaki temel sorun insanın bedenden ayrı bir bilince sahip olmamasıdır. İnsanın düşünme, hesaplama ve akıl yürütme yetisine sahip olduğu yadsınamaz bir gerekçe olsa da insanlar dünyayı ötekilerle ve tarihsellik içindeki pratik gündelik biçimlerle yaşar ve tecrübe ederler. Bunun farkında olan Heidegger 1925'te şu şekilde

bir projeyi hayata geçirmeyi tasarlamıştır: “...dünyayı sadece tasarlayan ve kuramsal olarak ele alan bir tür cansız düşünme cihazına değil, dünyayı tecrübe eden öznenin tümlüğüne varmak.” (Heidegger, 2000b: 22-23)

Heidegger’e göre *Dasein* öznenin söz konusu tümlüğünü ifade eden bir kavramdır. *Varlık ve Zaman*’da Heidegger gerektiğinde gözlemleyen, hesaplayan ya da akıl yürüten yaklaşımların yanı sıra *Dasein*’a eşlik eden duygulanımları veya ruh hallerini de göz önünde tutarak, *Dasein*’ın pratik var olanlar dünyası içindeki varlık tezahürlerinin bir çözümlemesini sunmuştur. Heidegger’in bu tavrı her türlü empirizm ve rasyonalizme direnmek ve karşı koymak anlamına gelmektedir. Çünkü Heidegger’e göre *Dasein*, gözlenip ölçülebilen biyolojik bir cisim ya da zoolojik bir canlı türü olmadığı gibi, onu bedenden ayrı bir zihin veya bilinç olarak aklileştirmek de mümkün değildir. Bu bakımdan *Dasein* bütün bunlardan önce gelmektedir. Daha açık bir ifade ile *Dasein* sıralanan niteliklerden daha temelli, daha asli ya da ilkeseldir. Dolayısıyla *Dasein* herhangi bir gözlem yapmadan veya aklileştirmeye girişmeden önce burada olması gerekendir (Heidegger, 2000b: 24-25). Anlaşılabileceği üzere Heidegger’in ilgisi sadece insanla sınırlı kalmaz ve kendisini varlık sorusunu sormaya adanmış için bu soruyu da *Dasein*’a yüklemektedir.

“Varlığın anlamına ilişkin soruda ilk soruşturulan var olanın varlığının anlamıdır” (Blitz, 1981: 21). Heidegger bu sorgulamayı yapmak için *Dasein*’ın analitiğinin yapılması ve onun açık kılınması gerektiğini ifade eder. Bu açıklamayla birlikte Heidegger, *Dasein*’da bir temel yapı meydana getirir. Bu yapı da *dünya-içinde* var olmadır (Heidegger, 2018: 75). Heidegger dünya içinde var olma ile *Dasein*’ı her zaman dünyada olan, dünyada bulunan bir var olan olarak nitelendirir ki *Dasein*’ın dünyada bulunuşu onu belirleyen temel yapı olabilsin (Yılmaz, 2020: 39). Nitekim bu yapı sayesinde hem *Dasein*’ın varoluşsal anlamı tespit edilecek hem de kendi varlığını kendine konu eden bir var olan belirlenecektir. Her iki husustan da anlaşılabileceği üzere analizin konusu her zaman kendimiz olacaktır. Kendi varlığını kendi içinde kendine mal eden bu var olan, kendini kendi varlığıyla ilişkilendirecektir. Böylece *Dasein* hep kendi olanağı olarak var olacak ve bir var olan olarak, kendini her zaman var olduğu olanaklar içinde bulacaktır (Heidegger, 2018: 78).

Heidegger için analizin konusu her zaman kendimiz, bizizdir. Bu var olanın varlığı hep benim varlığımdır. Bu varlığın var olanı olarak o, hep kendi varlığıdır. Heidegger’in bu yaklaşımından iki husus ortaya çıkar. Birincisi, bu var olanın “özü”

var olmasındadır. İkincisi ise bu var olanın kendi varlığı içinde kendine mesele ettiği varlık hep benimkidir. Görüldüğü üzere *Dasein* şu veya bu şekilde var olarak benim olandır. Kendi varlığını kendi varlığı içinde kendine mal eden bu var olan, kendini kendi varlığıyla ilişkilendirir. *Dasein* hep kendi olanağı olarak vardır ve *Dasein* özsel olarak hep kendi olanağına sahip olduğundan bu var olan kendi varlığı içinde kendini “seçebilme, kazanabilme, kendini kaybedebilme, kendini kazanamama, kendini yalnızca görünürde kazanmış olma” olanağına sahiptir. *Dasein* özü gereği sahih olma (asıl) olanağına sahip bir var olan olduğunda, kendini kaybedebilmekte ya da kendini daha kazanamama olma durumunda olabilir. Sahihlik ve gayrisahihlik olarak tanımlanan bu iki varlık kipi, *Dasein*’ı belirleyen hep benimkilik olması üzerine kuruludur (Heidegger, 2018: 78-79). Açıkçası Heidegger’in benimkilik düşüncesinden hareketle şunu söyleyebiliriz; *Dasein* her zaman ve her koşulda bizizdir. Yani varlığın anlamını sorabilecek tek var olanızdır (Yılmaz, 2020: 39).

Bir var olan olarak *Dasein*, kendini her zaman var olduğu olanaklar içinde bulmaktadır. Bu da *Dasein*’ın her koşulda kendini anlaması anlamına gelmektedir. Kendini anlamakla kastedilen içinde bulunduğu olanakları anlamasıdır. *Dasein* üstlendiği bir olanağı anlayabilir. *Dasein* sabit bir öz taşımadığı için her zaman bir olanağı üstlenir. Olanağı anlarken aslında kendini anlar (Yılmaz, 2020: 209). Bu nedenle Heidegger var olanları ya birer kim ya da bir ne olarak belirler. Bu da Heidegger’i “insan nedir?” sorusu üzerine yöneltir ve Nietzsche’nin “Şimdi şu sözlerime kulak verin: bugüne kadar kim olduğumu anlayamadınız; görüldüğüm kadar değilim, daha fazlasıyım...” (Nietzsche, 2005: 63) sözlerinin etkisinde kalarak, insan sorusunu felsefi açıdan çözümleyebilmek adına a priori bir incelemeye tabi tutar. Bundan ötürü *Dasein*’ın egzistansiyal analitiğini her türlü psikoloji, biyoloji ve antropoloji disiplinlerinin önünde tutar. Böylelikle *Dasein*’ın zorunluluğunu daha etkili bir şekilde kanıtlayabilir durumuna gelmiş olur. Egzistansiyal analitiğin öne çıkmasında Heidegger, bu disiplinlerin yetersiz olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre adı geçen disiplinlerin bilim yapısı günümüzde baştan aşağı sorgulanır ve ontolojik birtakım adımlara ihtiyaç duyulur olmuştur (Heidegger, 2018: 82-83). Heidegger’in *Dasein* analizini bu disiplinlerden ayrı tutmasında Husserl’in öğretilerinin büyük bir etkisi olduğu ve Heidegger’in böyle bir soruşturmayla birlikte bu disiplinlerden kendini muaf kılmaya çalıştığı söylenebilir (Taminiaux, 1973: 59). Dolayısıyla Heidegger *Dasein*’ın egzistansiyal analitiğini başka alanlara çekmeye özen göstermiş

ve aradığı cevapların hareket noktasının sorgulanamayacak doğrultuda olmasına dikkat etmiştir.

Heidegger, *Dasein*'ın egzistansiyal analitiğinin yapılması ve hareket noktasının belirlenmesinin oldukça zor olduğunu belirtir. Ona göre, *Dasein*'ın egzistansiyal analitiğinin yapılmasının zor olması, felsefenin sürekli başarısız olmasından kaynaklanmaktadır (Large, 2008: 34). Heidegger, felsefenin başarılı olabilmesi konusunda “doğal dünya kavramı fikrinin çalışılıp geliştirilmesi”yle mümkün olabileceğini belirtir. Bu yüzden dünya imgelerinin düzenlenmesinde bir dünya fikrine ihtiyaç vardır ve eğer “dünya” *Dasein*'ın bir teşkil edicisiyse o zaman dünya fenomeninin kavramsal açıdan geliştirilmesi için *Dasein*'ın temel yapılarını idrak etmek gerekir (Heidegger, 2018: 92). Böylelikle Heidegger, *Dasein*'ı erişilebilir ve yorumlanabilir bir var olan olarak ait olduğu dünya içerisinde kendi varlığını anlama eğilimine geçmiş olur. *Dasein*'ı açılmakla Heidegger doğal dünya fikrinden yola çıkarak, onu *dünya-içinde* a priori bir zemine oturtmaktadır. Heidegger'e göre *Dasein* ve dünya birbirlerinden ayrı değerlendirilebilecek iki farklı varlık değil, birbirlerini tamamlayan unsurlardır (Inwood, 2014: 57). *Dasein dünya-içinde* bir varlıktır. Bu yüzden onun dünya dışında bir mekanda bulunması gibi bir şey söz konusu edilemez. *Dasein*, eşyaların, nesnelerin, renklerin içinde olan bir dünyada yaşar. Dolayısıyla *Dasein*'ın kendini yalıtıp, bu dünyayı kendinden koparması mümkün değildir (Alpyağıl, 2003: 68). Dünya Heidegger için ikamet edilen, aşına olunan, *Dasein*'sız düşünilemeyen bir ilişki ağıdır. Heidegger'in dünyası *Dasein*'ın özünü belirlerken, bu dünyayı da *Dasein*'ın kendisi belirlemektedir. Dünya ve *Dasein* birbirlerini yaratmamış olsalar da birbirleriyle karşılıklı ilişki içinde olmak durumundadır. Yani biri yadsındığında diğeri de yadsınmak zorunda kalır (Yılmaz, 2020: 109). Heidegger'in *Dasein* ile dünya arasındaki kurmuş olduğu bu bağla birlikte varoluşun dünya ile bir diyalog halinde olduğu anlaşılmaktadır.

Dasein daha öncede vurguladığımız üzere kendini kendi varlığı içinde anlayarak, varlıkla ilişki kuran bir var olandır ve *Dasein* var olmaktadır. Diğer bir yönden *Dasein* “hep ben kendim olan var olandır ve benimkidir” yönteminden hareket eder. *Dasein* her zaman *dünya-içinde* var olurken a priori bir zemin üzerinde görülmeli ve kavranmalıdır (Heidegger, 2018: 93). Heidegger *dünya-içinde* var olmayı “birliktelik” ile ifade eder ve bu birliktelik söz konusu edildiğinde şu hususları ortaya koyar:

1. *Dünya-içinde* olmayla kastedilen şey dünyanın ontolojik yapısının soruşturulması ve dünyasallık düşüncesinin belirlenmesi gerekir.

2. “Var olan” her zaman *dünya-içinde* var olma koşuluyla var olan bir var olandır. Burada soruşturan kim sorusudur. Yani kim sorusuyla hergünlük içerisinde *Dasein*’in kim olduğu tespit edilecektir.

3. *İçinde-olma* ile içindeliğin bizatihi ontolojik yapısı açığa çıkarılacaktır (Heidegger, 2018: 94).

Bu üç hususun amacı Heidegger’e göre birini ön plana çıkarırken doğal olarak diğerlerini de ön plana çıkarmaktır. Doğal olarak dünya, *Dasein* ve *içinde-olma* bir bütünü işaret eder ve Heidegger’in amacı da zaten bu bütünü görmek istemesidir. Ancak *dünya-içinde* var olma *Dasein*’in a priori bir koşulu olmasına rağmen *Dasein*’in varlığını belirleyecek muhtevaya sahip değildir. Bu yüzden bu üç hususun birlikte analiz edilmesi gerekir. Heidegger öncelikli olarak da bu analize *dünya-içinde* olmayla başlayacaktır.

Heidegger’in *dünya-içinde* olmak ile ifade ettiği şey ilahi bir boyut taşımadığı gibi tinsel bir anlam da içermez. *Dünya-içinde* olmağdaki dünya, varlığın açıklığı anlamına gelmektedir. İnsan var olduğu sürece vardır ve insan olarak vardır. İnsan kaygının içine fırlatılarak varlığın açıklığı içinde ikamet eder. Dünya, insanın fırlatılmış özünden çıkarak içine doğru durduğu varlığın aydınlanmasıdır (Heidegger, 2013a: 42). Sonrasında ise Heidegger *içinde-olma* ile neyi kastettiğini açıklamaya devam eder. İçinde olmayı öncelikle bir şeyin *içinde-olma* olarak anladığımızı dile getiren Heidegger, bu ifadeyle bir var olanın başka bir var olan içinde var olmasına işaret ettiğini gösterir. Örneğin bardağın içindeki su, dolabın içindeki elbise gibi ifadeler gözümüzün önünde canlanır. Bu var olanların birbirinin *içinde-olmaklıkları* *dünya-içinde* karşılaşılan mevcut olma özelliğine sahiptir. Ancak bu şekilde bir mevcut olma, *içinde-olma* *Dasein* olmayan var olanlar için geçerlidir (Heidegger, 2018: 94-95). Oysa *Dasein* için *içinde-olma* varlığına aittir ve zaten varoluşunda vardır.

Dasein’ı cisimsel bir nesne olarak insan bedeninin mevcut bir var olan içinde mevcut olması bakımından düşünülmesi mümkün değildir. Bu noktada Heidegger, *içinde-olma* mevcut olan şeylerin mekansal “iççeliği”ni ifade etmez. İçinde ifadesi

Dasein için mekansal bir ilişkiye karşılık gelmez. Almanca *ich bin* ifadesinden hareket ederek şöyle der:

Ben aşına olduğum dünyada, şurada veya burada eğlenirim, burada ikamet ederim. *Ich bin*'in mastar hali olarak *sein*, (yani bir egzistansiyal olarak) bir yerlerde ikamet etmek, bir şeylere aşına olmak demektir. O halde içinde-olma, özsel konstitüsyonu *dünya-içinde* var olma olan *Dasein*'in varlığının formal egzistansiyal ifadesidir (Heidegger, 2018: 95-96).

Heidegger, *içinde-olmada* hem *Dasein*'in varlık yapısını oluştururken hem de onun egzistansiyalini ifade etmiş olur. İçinde var olmakla beraber, beraber var olmayı ifade eden bir egzistansiyal bir tutumdan söz eder. Dünyada birlikte olmadan kasıt karşılaştığımız birtakım şeylerle beraberce mevcut anlamında kullanılmaz. *Dasein*'in, adına “dünya” dediğimiz bir var olanla yan yanılığı diye bir şey söz konusu edilemez. Birliktelikle *dünya-içindeki* bir var olanın başka bir var olanla yani varlık özüne sahip olması gerektiği anlaşılmaktadır. Heidegger bu yüzden var olma özelliği ile dünyanın *Dasein* tarafından keşfedildiğini anlatmaya çalışır.

Heidegger için dünya, içinde *Dasein*'in kendini anladığı ve kendisini yorumladığı bir bütün olarak değerlendirilir (Johnson, 2013: 77). Bu yüzden *dünya-içinde* olma, *Dasein*'in kimi zaman sahip olduğu kimi zaman da sahip olmadığı, onsuz da var olabilir bir özellik olarak değerlendirilemez. *Dasein* ara sıra dünyayla ilişki kurabilen, içerisinde keyfilik barındırabilen bir var olan değildir. Dünyayla ilişki kurabilmesi *dünya-içinde* var olma olarak *Dasein*'in ne ise öyle olduğu için mümkündür. Yani bir başka var olanla yüz yüze gelebilmesi, bir dünya dahilinde onun kendiliğinden kendini gösterebilmesiyle gerçekleşir (Heidegger, 2018: 100). Yukarıda sıralanan belirlenimlerin olumsuz ifadelerden oluşmuş olması, *içinde-olmanın* ne olmadığını göstermek içindir. Çünkü *içinde-olma* fenomeni her *Dasein*'da açık bir şekilde ortaya çıkmamaktadır. *Dasein* kendisini ve kendi dünya içindeki varoluşunu ilk olarak kendisi olmayan ancak kendi dünyası içinde karşılaşmış olduğu bir var olan ve onun varlığı olarak anlamaktadır. Kısacası *Dasein* kendi var olabilirliğine bürünemediği için dünya dahilinde karşılaştığı var olanlarla kendini karıştırmaktadır.

Heidegger dünya fenomeninin ne anlama geldiğini ifade etmek için dünyanın dünyasallığını analiz eder. Çünkü *içinde-olma* dünyayı bilmeyi temsil etmektedir. Dünyanın dünyasallığını ifade edebilmek için ilk olarak *dünya-içinde* var olmanın ne anlama geldiğini ve dünyanın ne olduğunu anlamak gerekir. Çünkü dünya kavramının açıklanması Heidegger'e göre felsefenin en temel görevlerinden bir tanesidir. Dünya

kavramı ve onun işaret ettiği fenomen şimdiye kadar tanımlanmış bir şey değildir (Heidegger, 2010b: 59). Bu yüzden Heidegger, dünyayı bir fenomen olarak betimleyerek dünya içindeki var olanlarda görünür olanı görünür kılma eğilimi içerisine girer. Heidegger *dünya-içinde* bulunanları tek tek sayarak dünya dahilinde mevcut olan ne'nin varlığını açığa çıkarmak ve kavramsal-kategoriyal olanı sabitlemeyi hedeflemektedir (Heidegger, 2018: 108). Çünkü dünya içindeki varlık, öncelikle dünyanın yapısını görünür ve anlaşılır kılmalıdır. Bu yüzden dünya bir fenomen olarak betimlenmeli ve dünya içindeki varlıklar; evler, ağaçlar, insanlar, dağlar, yıldızlar ve daha birçoğu sayılmalıdır. Nesneler hakkında bu tür tanımlamalar bize sadece ontik olanı verdiği için bunların fenomenoloji ile ilgisi yoktur. Varlıkların fenomenolojik yapılarını tanımlamak için nesneler arasında varlığın kendini nasıl gösterdiğini ortaya çıkarmak ve bunun kategorik-mevcut olan varlıklarla olan ilişkisini göstermek gerekir (Çüçen, 2018a: 64). Çünkü Heidegger her bir *Dasein*'in kendi dünyasından söz ettiğimizde dünyanın subjektif bir karakter kazanacağını ve ortak bir dünya fikrinden bahsedilemeyeceğini öne sürer. Ona göre dünyaya ilişkin bir soru sorulduğunda kastedilen dünyanın dünyasallığıdır ve ontolojik bakımdan dünyaya dair bir soru sorulduğunda dünya *Dasein* olmayan bir var olanın belirlenimi olmayıp, bizzat *Dasein*'in bir karakteridir (Heidegger, 2018: 110).

Heidegger'e göre dünyanın fenomenoloji bakımından betimlenişi kolay bir iş değildir. Bu yüzden Heidegger dünyayı yeterli ölçüde belirleyebilmek için bir takım ontolojik açıklamalara gerek duyar ve dünya kavramının çok anlamlılığına dikkat çeker. Bu çok anlamlılığı açarak dünyanın çeşitli anlamlarını ortaya çıkarır. Bu anlamlar şu şekilde sıralanır:

1. Dünyanın ontik bir kavram olarak kullanılmasıdır. Bu anlamıyla dünya, içinde mevcut olan var olanların bütününe kapsar.
2. Dünya ontolojik bir terim işlevi görür. İlkinde olduğu gibi var olanların varlığına işaret eder.
3. Dünya *Dasein*'in bizzat kendisi olarak “yaşadığı bir içinde oluş” şeklinde anlaşılabilir. Bu dünyada birçok olanaklar mevcuttur. Böylece dünya, “kamusal” biz dünyasını veya “zati” ve en yakın çevreleyen dünyaya işaret eder.
4. Dünya, ontolojik-varoluşsal dünyasallık kavramına karşılık gelir. Burada dünya, dünyasallığın a priorisini içinde taşır (Heidegger, 2018: 110-111).

Dünyanın analizi çerçevesinde Heidegger, *Dasein*'ın kendine en yakın varlık türü olan hergünlük içinde hem *dünya-içinde* var olmayı hem de dünyanın kendisini oluşturmayı hedeflemektedir. Hergünlük içerisinde *Dasein*'ı kuşatan ve çevreleyen bir dünya vardır. Bu aynı zamanda *Dasein*'ın mekansallığına da işaret etmektedir. Heidegger böylelikle dünyasallığa ilişkin analizini, hergünlük *dünya-içinde* var olmayla açıklamaya çalışır. Hergünlük de *dünya-içinde* var olanlarla ilişki içinde-olma anlamına gelir ve bir tür onlarla ilgilenmeyi gerekli kılar.

Heidegger *Dasein*'ın *dünya-içinde* var olmasını hergünlük ile açıklamaya çalışırken diğer var olanlar ile bütünsel bir ilişkisellikten yola çıkar. Bu bakımdan *Dasein* modern felsefenin öznesi gibi dünya içerisinde kategorik bir biçimde uzam-zamanda yer kaplayan ve izole edilmiş bir var olan değildir. *Dasein* varoluşu gereği her zaman başkaları ile ilişki ve bağlantı içindedir. Dolayısıyla *Dasein*'ın bu ilişkililiği *dünya-içinde* diğer var olanlarla sahip olduğu ilgiyi ortaya çıkartacaktır. Heidegger böylece *Dasein* ve dünya arasında bir boşluk veya bir ayrılık barındırmaz. Aynı şekilde bu boşluk veya ayrılık diğer var olanlar ve *Dasein* arasında da yoktur. Ona göre *Dasein* ve dünya arasında ayırım yapanlar sadece birtakım kategorilerle iş gören filozoflardır. Heidegger *Dasein*'ın varoluşsallığını ön plana koyarak her türlü düalizmin önünü kapatır. Böylelikle özne ve nesne arasında modern felsefenin bir türlü kapatamadığı uçurumu bertaraf eden Heidegger, özne ve nesne ayrımının baştan beri hatalı olduğunu ileri sürer. Heidegger'e göre *Dasein*'ın dünya içindeki varoluşu bütünlüklü ve varoluşsal bir yapı sergiler ve *Dasein* zaten diğer var olanlar ile ilgisel bir ilişki içinde bulunmak suretiyle var olur (Çüçen, 2018b: 151-152).

Heidegger, *Dasein*'ın dünyayla olan ilişkisini ancak nesneler aracılığıyla mümkün olabileceğini ifade eder (Heidegger, 2018: 114) ve ilgilenme esnasında karşılaşılan var olana ise malzeme ismini verir. Malzemenin varlık türünü açıklamak ve açığa çıkarmak gerekirse, tek başına ele alındığında malzeme tek başına asla var değildir. Bu malzemenin varlığına her zaman bir malzeme tümü aittir. Malzeme bu bütün içinde ne ise hep o olur (Heidegger, 2018: 115-116). Malzeme özsel olarak bir şey içindir. Yani kullanılabilirlik, işe yararlılık, yardımı dokunurluk, elverişlilik gibi bir şey içelikler malzemenin bütününe işaret eder. Bir şey içeliğin içerisinde ise hep bir şeyi kastetmesi yatmaktadır. Malzeme, her zaman başka bir malzemeye dair aidiyetini taşımaktadır (Heidegger, 2018: 116). Heidegger'e göre biz malzemeyi objektif bir uzaklıktan veya mesafeden bilemeyiz. Biz dünyadaki malzemelerle her zaman onlara

dahil olarak karşılaşılabılırız (Johnson, 2013: 33). Heidegger dünyanın bize fırlatmış olduğu malzemelerle pratik bir şekilde ilgilenip onlarla belirli bir ilişki halinde olduğumuzda dünyanın bize bir anlam ifade edeceğini belirtmektedir. *Dünya-içinde* var olmaktan gelen bu pratik anlayış ise *Dasein*'in *dünya-içinde* var olmasının öncelikli yoludur (Bolt, 2012: 32). Yani Heidegger *dünya-içinde* olmanın ne anlama geldiğini anlamak için o dünyanın bir parçası olması gerektiğini anlatmaya çalışmaktadır. Başka bir deyişle dünyanın malzemesi olduğu sürece bir dünya var olabilir ve anlamlandırılabilir. Bu nedenle dünyadaki her malzeme yaşam için maksatlı bir yönelim olmasından dolayı önem taşımaktadır (Broggi, 2015: 12).

Heidegger, malzemenin kendinden hareket ederek kendini açmış olduğu varlık türüne ise *el-altındalık* (Zuhandenheit) demektedir (Heidegger, 2018: 117). Yaşamın içinde malzemeler elimizin altındadır fakat bizler onun salt şey olarak hatta malzeme olarak bile farkına varamayız. Malzeme insanın ilgilenmesiyle, onu kullanmasıyla ortaya çıkan ilişkiden açığa çıkar ve böylece *mevcut-olmaklık* meydana gelir (Dreyfus, 1995: 47). Bir malzeme olarak kalem farkına varamayız, kalemi alır ve yazarız. Orada kendini gösteren yazma işidir, yoksa bir malzeme olarak kalem veya bir şey olarak onun materyali değildir. Antik Yunan ontolojisine göre ise tek bir varlık türü vardır ve o da *mevcut-olmaklık* (Vorhandenheit)tır. *Dasein* da dahil olmak üzere her şey bu varlık türü altında düşünülmüştür. Heidegger ise varlığın farklı bir türü olan *el-altındalık*'tan söz ederek yeni bir alan açmıştır. Heidegger'e göre varlığın üç farklı türünden söz edebiliriz: *mevcut-olmaklık*, *el-altındalık* ve *Dasein*. Heidegger *el-altındalığı*, *mevcut-olmaklık* varlık türüne karşıt olarak düşünür ve bu ayrımın önemini göstermeye çalışır. Çünkü ona göre Klasik ontoloji geleneği bu ayrımı yapamadığı için dünyayı bir ufuk, bir ilintililik ağı olarak değil, şeylerin toplamı olarak görmüştür (Yılmaz, 2020: 109-118).

El-altındalık Heidegger için bir var olanın ontolojik-kategoriyal belirlenimi olarak ifade edilmektedir. *El-altındalıktan* hareket ederek dünya fenomeninin serimlenişini sorgulamaya çalışır (Heidegger, 2018: 120-121). Dünyanın kendisi dünya dahilinde bir var olan değildir. Heidegger, bu var olanı şu şekilde belirtmektedir: onunla karşılaşılabilmesi ve keşfedilmiş var olanın kendini kendi varlığı içinde açığa çıkarabilmesi dünyanın var olmasıyla gerçekleşebilir (Heidegger, 2018: 121). İlgilenme esnasında *dünya-içinde* var olmanın hergünlüğü ve onun dünyevi niteliğini açıklayacak ilgilenmeler de *dünya-içinde* var olmanın hergünlüğüne

dahildir. Çünkü malzeme her zaman ve her durumda *el-altındadır* (Heidegger, 2018: 122). Heidegger *el-altında* olmaklıkla dünyanın oluşmadığını ifade ederek, şu ana kadar yapılan analizin dünya dahilinde var olanın kendi olarak var olmasının yalnızca dünya fenomeni zemini üzerinden ve ontolojik bakımdan kavranabilir olduğunu açığa çıkarmaktır. Dünya bir var olan olarak *Dasein*'in her zaman içinde mevcut olan ve kendisine dönüşeceği yer olarak betimlenir (Heidegger, 2018: 126).

Heidegger, felsefesinde *el-altında* olmaklık kavramının yanı sıra atıf ile işaret kavramlarına da yer vererek dünya fenomeninin açığa çıkarılması için gerekli zemini hazır hale getirecektir (Heidegger, 2018: 127). Çünkü atıf ve işaret etme olgusu dünyasallığın anlamı ve yorumu için önem arz etmektedir. İşaret etme tek bir şeyin başka bir şeye karşılık gelmesi gibi tek bir anlama gelmemektedir. *Dasein dünya-içinde* varlık olarak her bir şeyle ilişki içindedir ve bu ilişki içinde olduğu şeyler bir şeye işaret etmektedir. İşaret etme sadece şeyler konusunda değil dünyayı anlama noktasında da önemlidir. İşaret etme, nesneleri *mevcut-olmaklığa* getirir ve onları bir şey için varlık haline dönüştürür (Çüçen, 2018a: 65-66). Bu yüzden Heidegger *el-altında* olanın varlığını anlamakta ve atıf fenomenini ön plana getirmektedir. Çünkü o, atıfların çeşitli anlamlarda görülebileceği bir malzemeyi işaretlerde bulabileceğini ileri sürmektedir. Öncelikle Heidegger işaretleri malzeme olarak değerlendirir. İşaretin spesifik malzeme yapısı bir şeyleri işaret ediyor olmasından kaynaklanmaktadır. Bu açıdan işaret etmeyi atfın bir çeşidi olarak belirleyebilir. Dolaylı bir açıdan ele alındığında atıf bir ilişkilendirme anlamına gelir. İlişkilendirme ise formel bir belirlenimdir bu yüzden de her atıf bir ilişkilendirmeyken, her ilişkilendirme bir atıf olma özelliğine sahip değildir (Heidegger, 2018: 128).

İşaret etme olarak atıf, malzemenin varlık yapısına yani onun işe yararlığına dayanmaktadır. Kısacası atıf olarak işaret etme, bir işe yararlığın ne içinliğinin ontik somutlaşmasıdır, dolayısıyla da malzemeyi bir işaret olarak belirler (Heidegger, 2018: 130). İşaret bir malzemenin tümlüğünü ortaya koyan ve böylece *el-altında* olanın dünyevi niteliği ortaya çıkaracak olandır (Heidegger, 2018: 131). Gelecek olan, kendimizi ona hazırladığımız ya da başka bir şeylerle ilgilendiğimiz için hazır olmayışımızdır. Bu bakımdan işaretler her zaman neyin içinde yaşanıldığını, ne ile ilgilenildiğini, keyfiliğin ne olduğunu gösterir. İşaret, daha önce *el-altında* olanın bir işaret olarak alınma şeklinde de oluşabilir (Heidegger, 2018: 132). İşaret olarak alınan her neyse ancak *el-altında* olmaklığıyla erişilebilir konumdadır (Heidegger, 2018:

133). Heidegger işareti aynı zamanda şöyle de tanımlar: “İşaret ontik bir *el-altında* olandır ve şuradaki belirli bir malzeme olarak *el-altında* olmaklığın, atıf tümlüğünün ve dünyasallığın ontolojik yapısını serimleyen bir şey işlevini görmektedir aynı zamanda.” (Heidegger, 2018: 135). Atfın kendisi eğer işaretin ontolojik temelini oluşturacaksa bir işaret olarak kavranamaz. Dolayısıyla atıf bir *el-altında* olanın ontik belirliliği değildir. Çünkü *el-altında* olmaklığı zaten kendi sağlamaktadır (Heidegger, 2018: 136).

El-altında olanlarla dünya dahilinde karşılaşılır ve bu *el-altında* olan var olanın varlığı dünyayla ontolojik bir ilişki içindedir. Dünya, bütün *el-altında* olanların içinde zaten mevcut olduğu için keşfedilmiş durumdadır. Heidegger *el-altında* olanın varlığını atıf ve ilintililik karakteriyle ilişkilendirir ve var olanlar ne ise öyle var oldukları için her zaman atfedilmişlik içinde keşfedilirler. Aynı zamanda bu var olanın kendisi ile bir şey arasında ilintililiği de söz konusudur. İlintililikte bir şeyin bir şeyle ilişkisi atıf terimiyle gösterilir ve ilintililiğin ne hususta olduğu, işe yararlılığın ne içindir. Başka bir deyişle kullanabilirliğin ne amaçlılığıdır (Heidegger, 2018: 136-137).

Heidegger, *Dasein*’ın kendini ontolojinin de ötesine uzanarak *dünya-içinde* var olmasının ne anlam ifade ettiğinin üzerinde durmaktadır. *Dasein* her zaman bir şey uğruna kendini ilintileyerek bu uğurda kendini atfetmektedir. Başka bir deyişle *Dasein* var olduğu sürece diğer var olanlarla bir *el-altında* olma ilişkisi içerisine girecektir. Böyle bir ilişkiyle *Dasein*’ın kendini ne için ve nereye doğru var olacağı hedeflenmektedir. Dünya fenomeni de bu noktada *Dasein*’ın diğer var olanlarla ilintililiğini sağlayacak ve *Dasein*’ın nereye yön alması gerektiği hususunda kendini atfedici bir pozisyonda bulacaktır. İşte Heidegger’in *Dasein*’ın kendini bir şey uğruna atfetmesi dünyanın dünyasallığını meydana çıkaracaktır. Ancak şöyle bir hususu da gözden kaçırmamak gerekir ki *Dasein* zaten kendini her zaman ne olarak anladığını veya ne için var olduğunu bilmektedir. Bu nitelik *Dasein*’ın varoluşunu oluşturan bir yapı olması sebebiyle varlık anlayışını da birlikte oluşturmaktadır. *Dasein* kendi varlığına ait yorumu ve bu yorumun olanağını hatta varlığın anlamına ilişkin yorumu kendine ödev olarak seçtiği sürece kapalı hiçbir kapı kalmaz tüm açıklık ortaya çıkabilir. Neticede *Dasein*’ın varlığı ile *el-altında* olanların ilişkisi doğal bir süreç olmasından dolayı *Dasein*’ın var olduğu takdirde kendini karşılaşılan bir dünyaya tabi kılması da olağandır.

İşaret sayesinde kendisine dünyada yön bulacak olan *Dasein el-altında* olanlarla karşılaşabilecektir. Eğer *Dasein* işaretlerle çevrelenmiş olmasaydı dünya ona kapalı kalacaktı ve kendini dünyada yani evinde hissedemeyecekti (Yılmaz, 2020: 126). Bu yüzden Heidegger *Dasein*'i dünyada ikamet eden, etkin olan veya yapıp eden iş gören dünyayı mesken tutmuş bir var olan olarak nitelendirmektedir (Guignon, 1983: 87). İkamet etmek burada kategorik bir durum değil, sadece *Dasein*'a özgü olan varoluşsal bir belirlenim olarak değerlendirilmektedir (Çüçen, 2018b: 151). *Dasein*'in mekansallığı mesafe kaldırmaklık ve yönlülük özelliklerine sahiptir. Mesafe kaldırmaklık bir mesafenin uzaklığının ortadan kaldırılmasıdır. Varoluşu gereği *Dasein* mesafe kaldırııcıdır. Yani *Dasein*, var olanları yakınına taşıyan ve bu var olanlarla karşılaşmayı sağlayandır (Heidegger, 2018: 167). Bu yakınlık sayesinde *Dasein* var olanları keşfetmeye başlar ve dünya içerisindeki diğer var olanlarla ilişki içerisine girer. Dolayısıyla da mesafelik ortadan kalkmış olur. *Dasein*'in varoluşu sebebiyle mesafe kaldırmaklığı taşıması onu mekansallığa ve ilgilerini kendini belirleyen dünya içerisinde tutmasına neden olur.

Dasein, dünya-içinde var olan olarak mesafe kaldırmaklıkla ilgilenir. Bu mesafe kaldırmaklığını yani *el-altında* olanın kendisine uzaklığını *Dasein* asla ortadan kaldıramaz. Çünkü *Dasein* özü gereği mesafe kaldırııcı yani mekansal olarak var olur (Heidegger, 2018: 172). *Dasein* diğer bir yönden yönlülük özelliğine de sahiptir. Hem mesafe kaldırmaklık hem de yönlülük *dünya-içinde* var olmanın varlık biçimleridir (Heidegger, 2018: 173). Mesafe kaldırma ile *Dasein* belirli bir yöne yönelmiş olur ve böylelikle hem yönelimsellik hem de mesafe kaldırmaklık onun mekansallığına işaret etmektedir.

Dünya içindeki varoluşuna uygun olarak *Dasein*'a zaten keşfedilmiş olan mekan önceden verilmektedir. Ancak onun kendini bir *dünya-içinde* gösteriyor olması varlık türü hakkında henüz bir karara vordurmaz. Çünkü mekan, bizzat mekansal bir *el-altında* olanın veya mevcut olanın varlık türüne sahip olmak zorunda değildir. Mekanın varlığı, *Dasein*'in varlık türüne de sahip değildir (Heidegger, 2018: 179). Çünkü mekanın ontolojik bakımdan kavramsal yorumu yeterince şeffaf değildir. Dünya dahilindeki var olanların varlığına ilişkin yegane ontolojik belirlenimi mekan fenomeninde bulmak mümkün değildir. Keza, mekan, dünya fenomenini tesis ediyor bile değildir. Çünkü mekan ancak dünyaya geri adım atılarak kavranabilir. Mekana erişmek, çevreleyen dünyayı dünyasızlaştırmakla olmaz. Çünkü mekansallık ancak

dünya zemini üzerinde keşfedilebilir. Öyle ki *Dasein*'ın temel niteliği *Dünya-içinde* var olma olduğu için onun özünde mekansallık vardır. Bu nedenle mekan, dünyayı onunla birlikte tesis etmektedir (Heidegger, 2018: 180). *Dasein* bir *dünya-içinde* var olması sebebiyle ve diğer var olanlarla ilişkisinin bir bakış içermesinden dolayı o her zaman keşfeden konumundadır. Bu özellik hem diğer *Dasein*'larla hem de diğer var olanlarla birlikte olmayı ifade eder. Bu birliktelik de *Dasein*'ın hergünkülüğü içindeki varlığına işaret etmektedir.

Heidegger, birliktelik ile hergünlük içinde var olan *Dasein*'ın kim olduğu sorusu üzerinde durur ve bu soruya cevap verecek nitelikler *Dasein*'ın varlık yapıları ve kimdir sorusuna cevap veren fenomenin bizzat kendisi olduğunu ifade eder (Heidegger, 2018: 181). Bu niteliklerin yanı sıra *Dasein*'ın *dünya-içinde* var olma ve birlikte var olmalarına da bakmak gerekir. Böylece *Dasein*'ın kim olduğu ve başkalarıyla birlikteliği aynı zamanda da kendi olma olanağı açıklığa kavuşturulacaktır. Onun bu şekilde açığa kavuşturulmasıyla hergünkülüğün öznesi diyebileceğimiz herkes görünür kılınacaktır. *Dasein*'ın kim olduğu sorusu her zaman *ben, kendim* olarak cevaplanır (Heidegger, 2018: 182). Her koşulda *Dasein* kendisidir ve özü onun varoluşudur (Çüçen, 2018a: 72). Bu yüzden kimdir sorusu benin kendinden, *öz*neden, *kendiden* hareketle cevaplanan bir sorudur. Hergünkü *Dasein*'ın kim olduğu sorusunun yanıtı, *Dasein*'ın içinde bulunduğu asıl varlık türünün analiz edilmesiyle sağlanacaktır. Bu da *Dasein*'ın başkaları ile olan birlikteliğiyle ortaya konacaktır.

Heidegger *Dasein*'ın dünyadan ayrı olmadığını aksine dünyanın içine çekildiğini vurgulamak için dünya içindeki malzemeye ve özellikle de onların *el-altında* olmağına yönelerek bir *Dasein* yorumu getirmektedir. Ancak şöyle bir hususa da dikkat çekmek gerekir ki *Dasein*'ın her durumda “ben kendim” olarak ifade edilmesi onun tüm var olanlardan izole edilmiş bir kendilik olarak değerlendirilmesi sonucuna götürmemelidir. Çünkü *Dasein* başkaları ile birlikte olan ve onlarla ilişki içinde olan bir var olandır (Johnson, 2013: 36). Bu da *Dasein*'ın yaşamış olduğu dünya içerisinde hem kendi başına hem de diğerleriyle birlikte var olduğunu göstermektedir. Başkalarından kasıt ise kendini çoğunlukla onlardan ayırt edemediği, aralarında olduğu kimselerdir (Heidegger, 2018: 188).

Heidegger *Dasein*'ı hergünlük yaşamında başkalarıyla olan birlikteliğinden hareket ederek, *Dasein*'ın kim olduğu sorusuna yönelir. İçinde bulunduğu dünya,

Dasein'ın her zaman başkaları ile paylaştığı bir yerdir. *Dasein*'ın dünyası birliktelikli dünyadır (Schatzki, 2005: 234). *Dasein* başkaları ile olan birlikteliğinde kendini *ben burada* olarak ifade ettiği için de kendisini başkasının bilgisel nesnesi haline getirmez. Heidegger *Dasein*'ı her zaman başkalarıyla birlikte olan bir var olan olarak konumlandırırken, bu birlikteliği solipsizmden kurtulmak için yapmaz. Birlikte olmak ile kasıt benim dışımdaki varlık ve nesnelerin varlığını kanıtlama çalışması da değildir. Heidegger'in amacı başkalarının varlığını ispatlamak ya da onları var etmek de değildir. Onun temel amacı, kendimizi Descartes'in ve daha birçok filozofun yaptığı gibi içsel bir şeyle ve diğer filozofların dışsal bir şeyle kanıtlama çabalarının birer önyargı olduğunu göstermektir (Çüçen, 2018a: 72).

Dasein'ın varlığı var olma olduğundan dolayı onun varlık anlayışı içinde başkalarını anlama da yatmaktadır. Bu anlama da bilgi ve bilmeyi mümkün kılan asli bir egzistansiyal varlık türüdür. Birbirini bilip tanıma, asli bir anlamaya dayanan birlikte var olma üzerine temellenmiştir. Bu da *dünya-içinde* var olmanın en yakın varlık türü olan anlayarak tanıma dahilinde gerçekleşir. *Dasein*'ın başkalarıyla birlikte çevreleyen *dünya-içinde* bir şey için bakışla mevcut bularak ilgilendiklerinin bilgisidir. Bu bilgi ilgilenilenlerden hareketle ve onları anlamak suretiyle itina gösterici ilgilenme sayesinde elde edilir (Heidegger, 2018: 196). Anlama sürecini doğru bir şekilde aydınlatabilmek için de iç deneyimden, kişiye özel durumların yaşantısından hareket etmek gerekir (Dilthey, 2011: 38). Heidegger de böyle bir tutum sergileyerek başkaları ve onlara yönelik varlığın ardında, bir *Dasein* ile başka bir *Dasein* arasındaki varlık ilişkisinin farklılığına dikkat çeker. Bu ilişki kendi varlığının başka birine dönüşmesine neden olacak ve başkası kendinin bir kopyası olacaktır (Heidegger, 2018: 197). Yani *Dasein* kendi ilgi konusu olan dünyaya eğildiğinde, başkalarıyla birlikte olma karakterine büründüğü için kendi olmaktan çıkacak, hep birlikte bulunduğu başkalarının ona dayattığı olanakları üstlenerek yaşayacaktır.

Heidegger'e göre başkaları uğruna ve başkalarına karşı girişilen ilgilenmelerin altında her zaman başkalarıyla olan farkın yarattığı kaygı yattığı için o, başkalarıyla birlikte olmayı kaygı fenomeni aracılığıyla yorumlamaktadır. *Dasein*'ın varlığı tümüyle kaygı odaklı olduğu için kaygılı bir var olan olarak *Dasein*'ın başkalarıyla olan birlikteliği de bu yüzden önem teşkil etmektedir (Inwood, 2000: 11). Hergünkü birlikte olmaklık içindeki *Dasein* başkalarının etkisi altındadır. Bu birlikte olmaklıkta var olan *Dasein*'ın kendisi olmayıp, başkaları onun kendi varlığını devralmıştır.

Dasein'ın hergünkü varlık olanaklarına hakimiyeti, başkalarının keyfine kalmış durumdadır. Fakat bu başkaları belirli bir başkaları değildir. Aksine her bir başkası bir başkasının yerine geçebilmektedir. Böylece *Dasein*'ın kendisi de o başkalarına ait olmakta ve onların iktidarını sağlamlaştırmaktadır. *Dasein* onlara “başkaları” diyerek kendilerinin özsel aidiyetini gizleyip örtmeye çalışsa da bu başkaları, hergünkü birlikte olmaklık içinde öncelikli olarak hazır bulunanlardır. Başkaları kimdir diye sorulduğunda, şudur veya budur diye cevap verilememektedir. *Dasein*'ın kendisi de değildir onlar, belirli bir sayısı olmadığı gibi herkesin toplamı da değildir. Kim bunlar diye sorulduğunda cevap nötr bir herkestir (Heidegger, 2018: 200).

Gündelik yaşam içinde bir kimse herhangi bir başkası olmakta ve *Dasein* böyle bir beraberlikle kendini eritmektedir. Dolayısıyla hiç kimsenin birbirinden bir farkı kalmaz ve herkes bu tespit edilemezlik içinde kendi iktidarını açığa çıkarır. Söz konusu edilen bu herkesin kim olduğu belirsiz olup, herhangi bir sayısı da yoktur. Herkes, hergünlüğün varlık türünü ortaya koyar ve bunu vasatlık olarak kabul edilen birlikte var olma ile gerçekleştirir. Herkes kendi varlığını bu vasatlık içinde konu ederek kamu alanını meydana getirir. Bu kamu alanında dünya ve *Dasein* hakkında yapılan yorumlar her zaman haklı gerekçelerle savunularak, gerçekliğin üzeri örtülür ve bu şeyler bilindik hale getirilir (Heidegger, 2018: 201-202). Böylelikle *Dasein* sorumluluğunu üzerinden atarak, her türlü yargı herkese bırakılır ve herkes *Dasein*'ın hergünlük içindeki yeri belirlenmiş olur. Sonuçta herkes bir başkası olur, kimse kendisi olmaz ve hiç kimsenin kendisi olmadığı, başkalarının yaratıları olduğu (Unamuno, 2020: 131) bu kamu alanında hergünkü *Dasein*'ın da kim olduğunun bir önemi kalmaz. Çünkü hergünkü *Dasein* kim diye sorulduğunda verilen yanıt yine herkestir (Heidegger, 2018: 202).

Heidegger'in *Dasein*'ın varoluşsal yapısını bu şekilde ortaya koyması, onun insana ilişkin bir karakteristiği veya özelliği betimlemek üzerine olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü Heidegger insanın karakteristiğini değil, varoluşun fundamental yapısını betimler ve sıradan hergünlük içinde gizli kalan şeyi açığa çıkarmayı hedefler. O, *Dasein*'ın yani her birimizin dünya içindeki fundamental var olma biçimini betimler. Daha önceki filozoflar insanın varoluşunda fundamental olan şeyin ne olduğuna yönelik bir dizi farklı tanım önermiştir: İnsan; rasyonel bir hayvan, dinsel bir varlık veya düşünen bir şey gibi örnekler sıralanmıştır. Fenomenoloji ise *Dasein*'ın kendisini göstermesini ve kendisini yorumlamasını amaçlar. Heidegger'e göre ruh

hali, anlama, tefsir ve dil kendi varoluşumuzun fundamental ve karşılıklı ilişki içinde olan yapılarıdır. Bunlardan her biri *Dasein*'in açığa çıkmasına yardımcı olarak, bizim *Dasein*'la, yani kendimizle karşılaşmamıza ön ayak olur (Johnson, 2013: 39). Bu bakımdan Heidegger daha önce *dünya-içinde* var olma ile dünyanın yapısını ve söz konusu var olanın hergünlük içinde kim olduğu yönündeki soruya yönelmişti. Dünya ve kim sorusu üzerine yapılan somut analizlerden elde ettiklerimizi muhafaza edip, bunları *içinde-olma* fenomenine taşıyarak hem *dünya-içinde* var olmanın yapı bütününe hem de *Dasein*'in asli varlığını kavramaya çalışır. Heidegger'e göre *içinde-olma*, bir var olanın kendi özsel varlık türüdür (Heidegger, 2018: 208).

Özü itibarıyla *dünya-içinde* var olmayla kurulan var olan her zaman bir kendi "şuradası" olarak vardır. Kendi yerini belirleyen *Dasein*'in egzistansiyal mekansallığı bizzat *dünya-içinde* var olma üzerine temellenmektedir. Bu var olan kendi kişisel varlığı içerisinde kapalı-olmamaklık özelliğine sahiptir. *Dasein* kendi şuradallığını kendi özünde taşır. *Dasein* bizzat kendi açılmışlığı olarak vardır diyerek bu var olanın kendi varlığı içinde mesele ettiği varlık kendi "şuradallığı" olarak var olmalıdır (Heidegger, 2018: 209-210). Şurada olmayı olanaklar topluluğu olarak düşünmek gerekmektedir. *Dasein* olanaklar topluluğu içinde olur veya olagelir; birini üstlenerek, diğerini reddederek. İşte bu yüzden *Dasein*'i bu olanaklardan hareketle anlamak gerekir. *Dasein* bir şey (res) değildir, ona baştan bir tahsis edilmez. Yani ona özsel olarak *zoon politikon*, *rational animal* denilemez. Akli olmaklık ve politik olmaklık, şurada olmaklığın olanaklarından sadece ikisidir (Yılmaz, 2020: 207).

Heidegger şurada var olma olarak *Dasein*'in açıklığını ruh hallerine bağlamaktadır ve ruh halleri *Dasein*'in varoluşsal yapısını belirleyen ve onu o yapan özelliğidir. Heidegger bu ruh hallerin iki yönünden söz eder. Bu yönlerden biri bir hal içinde bulunma, ikincisi ise anlamadır (Çüçen, 2018a: 74). Heidegger bir hal içinde bulunmayı; duygu durumu, yani ruh hali olarak belirlemektedir. Heidegger psikolojiye kapılmadan, bir hal içinde bulunma durumunun fenomenoloji analizini yapmaya çalışır. *Dasein* hep bir ruh hali içindedir. Duygu durumunun bozuk, dümdüz oluşu *Dasein*'in kendi bıkışlığına işaret eder. Keyifsiz olduğunda ise şuradallığın varlığı kendini bir yük olarak belli eder (Heidegger, 2018: 211). Nedeni ise belirsizdir. Dolayısıyla da bilmenin açılma olanakları yetersiz olduğu için *Dasein* bu tür şeyleri bilemez. Diğer bir taraftan olumlu bir duygu durumu ise varlığın yükünü ortadan kaldıracaktır. Yük kaldırıcı olarak bu duygu durumu olanağı aslında *Dasein*'in yük

olma niteliğini açıklar. Duygu durumu halin niceliğini ortaya çıkardığı için varlığı kendi şuradalığına taşıyan bir özelliktir (Heidegger, 2018: 212).

Bir ruh halinde bulunan *Dasein*, duygu durumu açısından kendi varlığını kendi içinde açım lamış olur. Ancak açım lanmış olmak bunu bilmek demek değildir. Çünkü hergünlük içindeki *Dasein*'in varlığının nereden ve nereye olacağı soruları karanlıkta kalır. Nereden ve nereye sorusu açısından gizlenmiş ancak kendi bakımından açım lanmış *Dasein*'in bu varlık karakterine, kendi şuradalığına fırlatılmışlığı denir. Böylece *Dasein dünya-içinde* var olma olarak şurada var olmaktadır (Heidegger, 2018: 213). Başka bir deyişle *Dasein*'in şurada varlığını ortaya koyan en iyi varoluş tarzı *Dasein*'in fırlatılmışlığıdır. *Dasein*, önsel olarak kendini bir *dünya-içinde* fırlatılmış olarak bulmakta ve bu fırlatılmışlık ona verilmektedir. Yani *Dasein, dünya-içinde* buradadır (Çüçen, 2018a: 74). *Dasein* karakterindeki bir var olan kendini kendi fırlatılmışlığı içinde bularak kendi şuradalığını var eder. Bir hal içinde bulunmada *Dasein* her zaman kendi kendisiyle karşı karşıya gelmiş olur ve kendini hep peşinen bulmuş olur. Duygu durumu fırlatılmışlığı ona yüzünü dönmek veya ondan yüz çevirmek suretiyle açım lamaktadır. *Dasein* başka karaktere yüzünü çevirir ve bu yüz çevirme her zaman bir hal içinde bulunmayı gerektirir. Bir hal içinde bulunmanın birinci ontolojik özelliği şunu gösterir: bir hal içinde bulunma *Dasein*'i kendi fırlatılmışlığı içinde açıklar ve bunu da öncelikli olarak yüz çevirme minvaliyle yapar (Heidegger, 2018: 214). Bu da *dünya-içinde* var olmayı bir bütün olarak açıkladığından ruh hali yani bir hal içinde bulunma dünyanın, *Dasein*'in ve varoluşun açım lanmasının egzistansiyal bir biçimi olarak ifade edilir. Bu nedenle o özü itibariyle *dünya-içinde* var olmanın bizzat kendisidir. Sonuç itibariyle bir hal içinde bulunmanın vermiş olduğu duygu durumu *Dasein*'i dünyaya açık hale getirir. *Dasein* onunla birlikte kendi şuradanlığının farkına vararak var olur.

Dasein'in şurada varlığın içine fırlatılmışlığı onun çevresinde olanlarla karşılaşmasına ve tanışmasına sebep olmaktadır. Bu karşılaşma ve tanışma, *Dasein*'in yeni bir ruh halini ortaya çıkartmasını ve kendi gizemliliğindeki kendini tanımasını sağlamaktadır (Çüçen, 2018a: 74). Heidegger bir hal içinde bulunmanın bu yapısını ortaya çıkarabilmek için korku fenomeni üzerinden hareket eder. Çünkü korku ona göre *Dasein*'in varlık yapısını ve dönüşümünü mümkün kılabilcek tek temel heyecandır (Hühnerfeld, 2005: 81). Korku, açık oluşluğu her zaman farklı gösterse de *Dasein*'i hep kendi şuradalığı içindeki varlığı bakımından ortaya çıkarır. Fakat bu

ortaya çıkarma genellikle olumsuz bir yönü teşkil eder. Korku, *Dasein*'ı şaşkına çevirebilir ya da aklını yitirmesine sebep olabilir. Korku, tehlikeye düşmüşlük içerisinde seyredtiğinden *Dasein*'a tehlikeye düştüğünü gösterir ve onu kaplar. Korku ortadan kalktığı anda ise, *Dasein* kendini tekrar toplamak zorunda kalır. Dolayısıyla korkunun bir hal içinde bulunmanın özelliği olarak karşımıza çıkması aynı zamanda bizlere bu korkunun başkalarıyla da ilgili olabileceğini gösterir. Heidegger bu hususu, başkaları için korkmanın kendimiz için korkmak anlamına geldiğini ve endişe edilenin ise başkalarıyla olan birlikte oluşu olduğunu ifade eder (Heidegger, 2018: 222). Heidegger için korku fenomeninin tamlığı farklılık göstermektedir. Bu nedenle de korkunun farklı varlık olanakları vardır. Ürkme, ürperme, dehşete düşme, utangaçlık, çekingenlik, tedirginlik ve şaşkınlık korkunun çeşitlerinden sadece bir kaçıdır (Heidegger, 2018: 223). Bu varlık olanakları bize *Dasein*'ın dünyada korku içinde olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla da sözü edilen varlık olanakları *Dasein*'ın birer egzistansiyal olanağı olarak karşımıza çıkmaktadır. Heidegger *Dasein*'ın dünya-içinde var olmasını duygu durumlarından biri olan korku fenomeniyle izah ettikten sonra, diğer var edici bir durum olan anlamaya geçer.

Şurada var olmanın ikinci özelliği olan anlamaya gelince Heidegger, anlamının her zaman bir duygu durumuyla oluştuğunu belirtir. Anlamının açılanmışlığı, eşit derecede asli olarak bir şey uğrunalığın ve atıfsallığın açılanmışlığı da olduğundan, dünya-içinde var olmanın tamamını ilgilendirir (Heidegger, 2018: 224). *Dasein* dünyayı, dünyadaki şeyleri ve kendini anlamak ister. Bu yüzden *Dasein* dünya-içinde var olma olarak kendini mesele edinen bir var olandır. Bir egzistansiyal olarak anlama, yapabildiğimiz şeyin neliği olarak değil, var olma olarak vardır. Yani *Dasein*'ın anlaması, kendi içinde bütünlüğe sahip bir ortamda kendine ait bir yeri olan belli bir nesneyi anlamaya benzemez. *Dasein*'ın çevresini anlaması birinin hiçbir ilişkisi olmayan yabancı bir metin veya bir kültürü anlamasına da benzemez. *Dasein* onu, sunduğu farklı olanaklar dahilinde anlamaktadır (Inwood, 2014: 68-69). Dolayısıyla egzistansiyal açıdan anlamada, *Dasein*'ın bir varlık türü olan var olabilmekliği yatmaktadır. Yani Heidegger'e göre anlama, *Dasein*'ın gerçekleştirebileceği olanaklar alanına açık olması anlamına gelmektedir (Ökten, 2006a: 65). *Dasein* başka şeylere ek olarak her şeyi yapabilme olanağına sahip bir mevcut olan değildir. Heidegger *Dasein*'ın hep olanakları dahilinde var olduğunu belirtir (Heidegger, 2018: 225).

Özü gereği bir hal içinde bulunma olan *Dasein* zaten her zaman belirli olanaklar içine bırakılmıştır. *Dasein* var olabilmek uğruna herhangi bir olanağa yönelirse yönelsin diğer olanakları elinden geçirir. Bu bakımdan Heidegger *Dasein*’ı fırlatılmış bir olanak olarak belirlemektedir. *Dasein* varoluşu gereği anlamayı özünde barındırdığı için kendi şuradalığı olarak varoluş mücadelesinde yoldan çıkabilmekte ve kendini bilememektedir. Anlama bir hal içinde bulunduğundan egzistansiyal olarak fırlatılmışlığa teslim olur (Heidegger, 2018: 226). Fırlatılmışlığa teslim olan *Dasein* zaten hep yoldan çıkmıştır ve kendini bilmemektedir. Dolayısıyla *Dasein*, kendi var olabilirliği içinde kendini kendi olanaklarıyla yeniden bulma çabasına girmiştir. Anlaşıyor ki anlama *Dasein*’ın kendi var olabilirliğinin egzistansiyal bir boyutunu oluşturmaktadır. Böylece kendi varlığını kendinden hareketle açımlayabilme ve *dünya-içinde* var olabilmeye niteliklerine de sahiptir.

Heidegger’e göre, anlama aynı zamanda bir tür tasarımıdır. Tasarım, *Dasein*’ın varlığını hem kendi bir şey uğrunalığına, hem de kendi ilgi dünyasının dünyasallığı olan atıfsallığına eşit derecede asli olarak tasarlamaktadır. Anlamanın tasarımı, *dünya-içinde* var olmayı kendi şuradalığının açılanmışlığı bakımından var olabilmekliğinin şuradalığı olarak sağlar. *Dasein* kendini hep tasarlamıştır ve var olduğu sürece tasarlayacaktır (Heidegger, 2018: 227). Burada tasarım, kendi önümüzde yürüdüğümüz anlamı taşımaktadır. Yani her zaman *Dasein* olanaklardan oluşmaktadır. *Dasein* olanakları üstlenir ve oluverir. Ancak olanaklar her zaman bilinçli bir şekilde üstlenilmez. Hatta genellikle *Dasein* kendini doğrudan o olanakların içinde bulur (Yılmaz, 2020: 210-211). *Dasein* var olduğu sürece kendini kendi olanaklarından hareketle anlamaktadır ve anlayacaktır. Tasarlama olarak anlama da *Dasein*’ın kendi olanaklarını birer olanak olarak var ettiği bir varlık türüdür. Bu bakımdan *Dasein* anlayarak kendine şöyle seslenir: “Ne isen o ol!” (Heidegger, 2018: 228). Başka bir ifade ile insan olmak demek, Heidegger’in de alıntılanmaktan hoşlandığı, Nietzsche’nin deyişiyle, “kişinin olduğu şey olmasından” geçmektedir (Critchley, 2014: 252).

Heidegger’in üzerinde durmuş olduğu “ne isen o ol” düşüncesi, Apollon tapınağının da girişine asılan “*gnothi seauton*¹¹”dan kaynaklı olarak, öncelikle insanın

¹¹ Bkz. “Kendini bil!” anlamına gelen Yunanca söz. Delphoi tapınağında yazılı olan bu sözü, Sokrates ahlak anlayışının temeline yerleştirmiştir. Bir yandan, tam bir ölçülülükü savunan Sokrates, bu çerçeve içinde kişinin ahlaki bakımdan gelişebilmesi ve kendisini tanıması, kendisine karşı dürüst olması

kendini anlaması ve kendini bilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır (Kefeli, 2011: 191). Kendin ol-kendini bil ilişkisi Heidegger'den önce teorik ve pratik olarak, birçok felsefi ve mistik alanda kendini "kendi olma arzusu" olarak göstermiştir. Kendi olma da otonomluğa işaret ettiğinden dolayı önemi buradan kaynaklanmaktadır (Yasa, 2015c: 96). İşte bu noktada Heidegger de "Kendin ol!" çağrısı ile sahip olduğu bilinmeyen bir benliğe bürünmemeye, varlığın farkına varmaya dahası bir eyleme geçmeye işaret etmektedir. Yani bir şey yapmaya, bir seçimde bulunmaya, varoluşu anlamaya teşvik eder (Bakewell, 2017: 79). Çünkü *Dasein* ancak varoluşun ne anlama geldiğini anladığı zaman *Dasein* olarak var olabilir (Heidegger, 1982: 10). Bu varoluşu da *Dasein* tasarlayarak, kendini anlayıp, bilerek kendi dünyasından hareketle anlayabilir ya da bir şey uğruna kendini fırlatarak var olabilir. Böylelikle *Dasein* kendi olarak var olabilir. Kısacası anlama ile *Dasein* hem varoluşu hem de dünyayı anlayabilmektedir (Heidegger, 1982: 296). Yani varoluşu anlamak aynı zamanda dünyayı da anlamak anlamına gelir. Kendini tasarlayarak, anlayarak bilen kişi, kendi olarak hayatını devam ettirdiği sürece varlığını var edebilir. Başkalarının arasında yitip gitmekten, bir herkes benliğinden ancak kendini bilerek sıyrılacaktır. Heidegger de özellikle varoluş yolunun kişinin kendi sahilliğinden geçtiğini vurgular ve onlara kendilerine dönmeleri hususunda çağrıda bulunur.

Heidegger için anlama, insanın sahip olduğu yetilerden birisi değildir. Anlama kişinin dünyada var oluşunun asli bir şeklidir. Anlama aracılığı ile *Dasein* konumuna dair bir anlayışa ulaşmaktadır. *Dasein* anlamı dil aracılığıyla kavrar ve dünya *Dasein* için içinde var olduğu bir ufuk haline gelir (Palmer, 2015: 317). Bu yüzden *Dasein*, her zaman olgusal *Dasein* olarak kendi var olabilirliğini anlamının bir olanağına bırakmıştır. Bu ise kendi şuradalığını anlama içinde *Dasein* var olabilirliğini gösterebilir. Başka bir deyişle *Dasein*'ın var olmasının bir şey uğruna veya atıfsallığa tasarlanmış oluşu bizlere hep varlığın açılanmışlığını vermektedir. Yani varlık anlayışı *Dasein*'a önceden verilmiş ve *Dasein* anlama ile kendi şuradanlığında zaten var olmaktadır. Buraya kadar yapılan açıklamalardan anlaşılıyor ki egzistansiyal olanakların temel dayanağını oluşturan bir hal içinde bulunma ve anlama, *dünya-içinde* var olmanın belirli ölçüde ispatıdır. *Dasein* korkan, anlayan, tasarlayan, kendini bilen ve daha birçok duygu durumunu yaşayarak hareket ettiği sürece var olan

gerektiğini belirtmiş ve bu tür bir bilgiyi, kişinin kendisine, dünyaya, toplum ve değerlere yönelik bilgeliğinin temeline yerleştirmiştir. Cevizci, 2003, ss. 173-174.

olanaklara sahip olabilecektir. Dolayısıyla da *Dasein*'ın özü gereği var olması gerektiği için onun hep bir duygu durumunda olduğundan şüphe edilmemelidir.

Dasein anlama olanağını tasarlayarak diğer olanaklara yönelik var olma olabirliğinin de önünü açmış olur. Heidegger *Dasein*'ın anlamayı yerine getirişini tefsir¹² kavramıyla açıklamaktadır. Tefsirde anlama, anladığını anlayarak kendini var eder (Heidegger, 2018: 232) ve tefsir ile *Dasein* dünyaya ne şekilde dahil olduğunu açığa çıkartır. Bu bakımdan tefsir her zaman bir şeyin tefsiri olarak ifade edilir (Johnson, 2013: 40) ve de tefsir egzistansiyal bakımdan anlama üzerine temellenir. Tefsir anlama sırasında olanakların çalışmasına ve dünyayı anlamaya yönelik işaretlerin açığa çıkmasına neden olur. Böylece anlaşılan dünya tefsir edilmiş olur ki Heidegger tefsirin bir başka biçimi olan dili ele alarak, tefsirin her zaman bir dil içerdiğini öne sürer. Çünkü ona göre tefsir olanakların bir yansımasıdır ve bu yansımanın fundamental olarak bir başka varlık alanı da dildir (Johnson, 2013: 41).

Dilin egzistansiyal ontolojik temelini ise söz oluşturur ve söz anlaşılabilirliğin dile gelişidir. Dolayısıyla söz zaten tefsir ve beyanın temelini oluşturmaktadır. *Dünya-içinde* var olmanın bir hal içinde bulunan anlaşılabilirliği kendini söz olarak dile getirir. *Dasein*'ın açılanmışlığının egzistansiyal bir dayanağı olarak söz, onun varoluşu bakımından temelini oluşturur. Aynı zamanda sözlü konuşmaya birer olanak olarak duyma ve susma da aittir. Bu fenomenler sayesinde sözün işlevi açıklık kazanır. Söz etme esnasında *Dasein* kendini *dünya-içinde* var olma bakımından sözcüklere dökerek ifade eder. Sözü teşkil eden nitelikler arasında sözün ne hakkındalığı, sözü edilenin kendisi, bildirim ve ifade gibi unsurdur (Heidegger, 2018: 249-251). Tüm bunlar *Dasein*'ın varlığını oluşturan egzistansiyal bir unsurdur. *Dasein* hem *dünya-içinde* var olma olarak hem de söz söyleyen *içinde-olma* olarak kendini zaten hep dile getirmektedir.

Heidegger dili insanın özellik olarak sahip olduğu bir şey olarak görmez. Dil, insana sahip olan etkinliktir, insanın bir var olan olarak tarihe ilk girme sürecinin yoludur (Young, 2017: 22). Bu yüzden Heidegger, dili bilimsel bir araştırma nesnesi olarak düşünmez. Dili anlayabilmek için estetik bir tarzı kullanmayı tercih eder. Dili kuramsal açıdan değerlendirdiğinde dilin nesneye dönüşeceğini ve özünün yok

¹² Bkz. Heidegger tefsirin, dünyayı anlama açısından inceleneceğini belirtmektedir. Dünyayı anlamak, metni anlamak değildir. Heidegger, metni anlamayla ilgili olarak “yorum” (Interpretation) kavramını kullanır. Tefsir ontolojik meseleyle yani ontolojik meselenin üstünü kapamak veya açmakla ilgilidir. Yılmaz, 2020, s. 213.

olmasına neden olabileceğine inanmaktadır. Asıl olan dil konusunda dilin kendisini söylemesini sağlamaktır. Yani onun bir deneyim yaşamak olarak dil tasavvurundan hareket etmesi böyle bir şeye tekabül etmektedir (Alpyağıl, 2003: 66). Bu yüzden Heidegger dilin bizden daha çok düşündüğüne (Towarnicki, 2017: 106) inanır ve dili varlığa indirerek, (Heidegger, 2000b: 179) dil varlığın evidir ve dilin meskeninde insan ikamet eder; filozoflar ve şairler bu meskenin koruyucularıdır, onların bunu söylemleriyle dile getirdiklerini ve dilde koruduklarını düşünmektedir (Heidegger, 2013a: 5). Buradan da anlaşılacağı üzere Heidegger'in dille ilgili ifade etmeye çalıştığı genel düşünce aslında ben konuşmuyorum, dili konuşturuyorum. Benim konuşturduğum dili dinleyindir¹³. Dolayısıyla biz Heidegger'e göre dille konuşmakla kalmayız, biz o dili dillendirir, onun içinden dilleniriz (Ökten, 2012: 125). Heidegger dili dillendirme tavrı noktasında meta-mantık yöntem ile dil üzerinden varlığın anlamına gitmek istiyor ve bu doğrultuda dili de bir vasıta ya da varlığa ulaşma noktasında bir olanak olarak belirliyor. Tıpkı bulutların, gökyüzünün bulutları olması gibi, dil de varlığın dili olarak karşımıza çıkmaktadır (Johnson, 2013: 103). Çünkü dil kendine ifade alanı yarattığında ve düşünceler dışa vurduğunda varlık kendini bize açacaktır. Dilin varlığın evi olması düşüncesi varlığı dilde bulabileceğimize bizi götürmektedir. Dolayısıyla da dilin konuşmasına izin vermek gerekir. Aynı zamanda bu evin bekçilerinin de filozoflar ve şairlerden oluşuyor olması da tipik bir Heidegger tavrıdır. Muhtemelen Hölderlin ile arasındaki kurduğu bağ ve şiiri bir kaynak olarak görmesi de buradan ileri gelmektedir. Anlaşılacağı üzere fenomenolojik yöntemin ışığında Heidegger, ima ile anlaşılabilir bir dil kullanıyor ve varlığa giden adımda insanın bu evrendeki serüvenine dair işaretin onda saklı olduğunu bize ima ediyor.

2.3. Hergünlük ve Düşmüşlük

Heidegger, hergünlüğün öznesi olan herkes ile birlikte lakırdı, merak ve müphemlik gibi kavramlarla *Dasein*'in hergünkü *dünya-içinde* var olmasını açıklamaya çalışır. Bu kavramlar birer egzistansiyal belirlenim olarak *Dasein*'in varlığını temin eder ve dünyayla olan ilgisini daha da canlı tutar. Heidegger *Dasein*'in herkes ile olan ilişkisini açıklamak üzere ilk olarak lakırdı kavramını ele alır. Lakırdı,

¹³ Bkz. Heidegger için dil, insanın varlığıdır. Varlık olarak deneyimlenebileni özleyimleyebilmek için dile ihtiyaç duyulmaktadır. Dilin özü, özün dilidir. Ama yine de varlığın özünü sözcüklerle ifade etmek mümkün değildir. Ayrıca Heidegger, insanın insan olmasının dille mümkün olduğunu, insanın varlığı bu şekilde dillendirdiğini, dili dil olarak dillendirmeninse asıl mesele olduğunu savunmaktadır. Ökten, 2012, s. 4.

hergünkü *Dasein*'ın varlık yapısını oluşturan anlama ve tefsiri tesis eden olumlu bir fenomene tekabül etmektedir (Heidegger, 2018: 259). Lakırdı böyle bir öz taşıması sebebiyle *Dasein*'ın kamuya dahil olmasını kolaylaştırmasının yanı sıra konuları önceden kendine mal etme zorunda kalmadan her şeyi anlama olanağını da sağlar. Aynı zamanda böyle bir mal etme esnasında başarısızlığa uğrama tehlikesinden *Dasein*'ı koruyan yine lakırdıdır. Lakırdının bir başka işlevi ise *Dasein*'ı sahici anlama görevinden muaf kılar ve kayıtsız bir anlaşılabilirlik yaratarak hiçbir şeyin kapalı kalmamasını da sağlamaktadır. *Dasein*'ın özsel varlık türüne ait olan ve onun açılanmışlığını birlikte oluşturan söz, lakırdıya dönüşme olanağına sahiptir (Heidegger, 2018: 261). Söz bir kişiden diğerine aktarıldıkça orijinal kanıtlar bilinmediği için herkes bu sözün doğruluğunu kabul eder ve onlar da bu sözü başkalarına aktarırlar. İşte buna da sırf onlar öyle söyledikleri için tamah ederler ve bu yüzden söz içi boş bir gevezeliğe dönüşür (Inwood, 2014: 79). Lakırdı olarak söz, *dünya-içinde* var olmayı açık tutmaz, onu kapatır ve dünya dahilindeki var olanların üstünü örter. Zaten açılmanın örtmeye döndürülmesi için zeminsiz, dayanaksız söz söyleme ve laf taşıma yeterlidir. Dolayısıyla lakırdı, tabiatı gereği bir örtme görevi üstlenmektedir (Heidegger, 2018: 261).

Hakkında konuşulanın sözde anlayışına vardıratan lakırdı, bu sözdelik yüzünden her türlü yeni soru ve hesaplaşmayı engellediği gibi, kendine has biçimde bastırdığı ve geride tuttuğu için örtme daha da artmaktadır. Bu ölçüde örtücü olan lakırdı, kökünden koparılmış *Dasein* anlayışının varlık türünden biri olma özelliğine sahiptir. Kendini lakırdıya teslim eden *Dasein*, *dünya-içinde* var olma olarak hem dünyadan hem de *içinde-olmanın* kendisine ilişkin sahici varlık ilişkisinden koparılmış olur. Kendini böylece muallakta bulan *Dasein*, yine de dünyada başkalarıyla ve kendisiyle birlikte olmaya devam eder. *Dasein* kendini tefsir edilmişliğin vermiş olduğu anlaşılabilirlik ve özgüven sayesinde muhafaza etmiş olsa da giderek bir zeminsizliğe doğru akıp gitmektedir. Dolayısıyla da kendi belirsizliği içinde kapalı kalmış olur (Heidegger, 2018: 261-263). Bu nedenle lakırdı tehlikelidir çünkü bu lakırdı yeni yorumu ve araştırmayı engellemektedir. Lakırdı, *Dasein*'ın hergünlük yaşamının bir parçası olarak onu varlığa, dünyaya, başkalarına ve kendine yabancılaştırır ve onun gerçeklik ilişkisini ortadan kaldırır (Çüçen, 2018a: 78-79). Sonuç olarak *dünya-içinde* var olmanın bu yolu hergünkü *Dasein*'ın kökünü baltalayıp, sürekli kopararak yeni bir varlık türünü ortaya çıkartacaktır. Bu da lakırdının hayat bulmuş hali olan meraktır.

Merak, lakırdının yakın akrabasıdır (Inwood, 2014: 79) ve Heidegger'e göre merak bakmayla ilgilenmektedir. Buradaki amaç yeni olanı arayıp bulmak, sonrasında ondan başka yenilere sıçramaktır. İlgilenilen dünyada eğleşmeme, yeni olanaklar içinde dikkat dağıtıp oyalanma ve duraksamama merakı teşvik eden, öz karakterini oluşturan unsurlardır. Merak, içinde taşımış olduğu bu özler sayesinde her yerde ve hiçbir yerdedir. Merak ile lakırdı arasındaki ilişki ise lakırdının merak yollarına hükmetmesiyle ilintilidir. Neler okunmalı veya neler görülmeli konusunda lakırdı meraka yol verir. Merakın her yerde ama aslında hiçbir yerde olmayışı lakırdıya bırakılmıştır. Hiçbir şeyin kapalı kalmadığı merak ve hiçbir şeyin anlaşılmaz olmadığı lakırdı, bu doğrultuda *Dasein*'a sanki sahici bir "capcanlı hayatın" teminatını sağlıyor gibi gözükmektedir (Heidegger, 2018: 266). Ancak durum sanıldığı gibi değildir. Yani *Dasein* kendine sahici bir olanak zemini yarattığını düşünür ve var olmanın büyüüne kapılır. Bu büyü *Dasein*'ı kendi yitimi, kaybolmuşluğu ve tekinsizliğiyle karşı karşıya bırakacaktır. Aslında *Dasein*'ın karşısına çıkan her olanak onu sahicilikten ziyade zeminsiz bir varoluşa sürükler. Merak denen olanak da lakırdıyla birlikte bu zeminsizliği daha da kuvvetlendirir. Sonuç olarak bu iki olanakla birlikte hergünkü *Dasein*'ın açılanmışlığını karakterize eden üçüncü bir fenomen daha kendini gösterecektir. Bu da müphemlik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dasein'ın kendine olan ilgisizliği, onu nesnelere yönelterek değişmesini sağlamaktadır. *Dasein* artık sahih olmayan varlığa dönüşmüştür. Dolayısıyla da kendini ve içinde bulunduğu dünyayı anlayamamaktadır (Çüçen, 2018a: 79). Bu yüzden müphemlik, yalnızca dünyayı değil, birlikte olmaklığın kendisini ve hatta *Dasein*'ın kendisiyle olan varlığını da kapsamaktadır. Her şey anlaşılmış, kavranılmış ve konuşulmuş görünse de aslında durum hiç de öyle değildir. Müphemlik, var olabilirlik olarak anlamının yanı sıra *Dasein*'ın tasarım türü ve olanak öncülleri içine yerleşmiştir. Bu yerleşmeyle birlikte durumlar ve olaylar hakkında herkes bir bilgi ve fikir sahibi olmuştur. Hatta yapılması gerekenler, ihmal edilip de "aslında" olması gerekenler hakkında konuşmayı herkes bilmektedir. Başkalarının tahmin ve hisleri önceden herkes tarafından hep tahmin ve hissedilmiştir. Kulaktan dolma bilgilerden hareket eden bu iz üstünde olma durumu müphemliğin *Dasein*'a sunmuş olduğu olanakların en tuzak halidir (Heidegger, 2018: 267). Ne hazindir ki *Dasein* bu tuzağa düşmekten kendini alıkoyamaz. *Dasein*'ı bu tuzağa düşüren bir başka var olan değil yine kendisidir. Yukarı da saydığımız her olanak *Dasein*'ın kendi özünde taşıdığı

yapılarıdır. *Dünya-içinde* var olma ve kendini var etmenin gerekliliği tüm bu hususları göze almayı gerekli kılmaktadır.

Dasein'ın şuradalığı da belirsiz olduğundan birlikte olmaklığın kendisi de ona nüfuz etmektedir. Lakırdı ve merakın vermiş olduğu keyfiyetle meşguliyet daha canlı tutulmuş ve bunun sonuçları da merak unsuruna yansımıştır. Dolayısıyla müphemlik merakın eline aradığı fırsatı veren ve lakırdıya sanki onda her şey karara bağlanmaktaymış gibi bir görünüm kazandırmaktadır (George, 1998: 149). Müphemlik dünya içine fırlatılmıştır ve birlikte olmaklık içinde bulunmaktadır. Fakat kamusal açıdan gizli görünmektedir. Bu yüzden de herkes, herkese ilişkin tefsir edilmişlik varlık türünden bir yoruma karşı direnç gösterecektir (Heidegger, 2018: 268-269). *Dasein* hergünlük içinde kendiyile değil de başkalarıyla özdeşleştiği için kendi olanakları yerine başkalarının olanakları peşinde koşan bir var olan haline gelmiş ve *Dasein*'ın düşüşü gerçekleşmiştir (Çüçen, 2018a: 79). Geline aşama gösteriyor ki, lakırdı, merak ve müphemlik *Dasein*'ın hergünkü *dünya-içinde* var olmasını açıklamaya çalışan kavramlardır. Bu kavramlar birer egzistansiyal belirlenim olarak *Dasein*'ın varlığını tesis ederler. Bu kavramlar doğrultusunda *Dasein*'ın düşmüşlük dediğimiz hergünkü varlığın temel türü kendini açığa çıkarır.

Düşmüşlük Heidegger'in kaçınmak istediği birçok teolojik imaya sahip olsa da buna rağmen o, *Dasein*'ın durumunu betimlemek için kullanmıştır (Johnson, 2013: 42). Başka bir deyişle dinlerdeki düşüşle karıştırılmaması gerekir. Dinlerde cennetten yeryüzüne düşüş söz konusudur. Heidegger'in düşmüşlükten kastı bir yerden veya bir şeyin eksikliğinden kaynaklanan bir düşüş değildir. Düşüş veya eksiklik *Dasein*'ın kendi varlığını diğer var olanlara yönelerek kaybetmesi ile başlayan kendi sahil varlığına doğru uzanan süreci kapsamaktadır. Yani düşüş sahil olmayan *Dasein* olarak *dünya-içinde* olma gerçekliğidir (Çüçen, 2018a: 121). Bir bakıma düşüş, insanın kendinden dünyaya düşmesi anlamına gelmektedir (Inwood, 2014: 79). Heidegger düşmüşlük ile birlikte *Dasein*'ın dünya ile olan ilişkisini ve bu ilişkiden doğan sonuçları ortaya çıkarma peşindedir. Çünkü *Dasein* ancak bu hali ile daha doğrusu tüm arınmışlığıyla baş başa kalıp, kendini var edebilecektir.

Dasein'ın öncelikli olarak ilgilendiği şey dünyaya yanaşıklığıdır. Bir şeylere yanaşık olarak herkes içinde, yani o kamusal alan içinde kaybolmuş olma karakterine bürünmektedir. Sahil olarak *Dasein* öncelikle hep düşkün ve dünyaya düşmüş olmaktadır. Fiilen *dünya-içinde* var olan *Dasein*, kendi düşmüşlüğü sebebiyle zaten

kendi kendinden düşmüş olmaktadır. Fakat *Dasein* kendi varlığının devamında rastladığı ya da rastlamadığı bir var olana düşmüş değildir. *Dasein* bizzat kendi varlığına ait bir dünyaya düşmüştür. Çünkü düşmüşlük *Dasein*'in egzistansiyal bir belirlenimidir (Heidegger, 2018: 269-271). Bu anlamda herkömmü yaşantıda lakırdı, merak ve müphemliğe sahip olan *Dasein*'in düşmüşlüğü olumsuz anlamda bir düşüş değildir. Açıkçası bu düşüş ile birlikte *Dasein*'in varoluşu yok edilemez. Aksine *Dasein*'i kendi olanaklarına sürükleyen bir var olan haline getirir (Çüçen, 2018a: 80). Özetle Heidegger burada düşmüşlüğü, değer yargıları açısından değil, fenomenolojik yöntem açısından bir tespit ile ortaya koymuştur (Yılmaz, 2010: 270).

Dasein'in düşmüşlüğüne daha öncede değindiğimiz üzere onun egzistansiyal belirlenimleri olan lakırdı, merak ve müphemlik zemin hazırlamaktadır. Şöyle ki, lakırdı *Dasein*'i hem kendi dünyasına hem başkalarına hem de kendine yönelik anlayan varlığa açılmış olsa da yine de bu varlık zeminsiz bir muallakta olma niteliğine sahiptir. Öte yandan merak şunu, bunu, her şeyi açılmasa da *içinde-olma* ile hem her yerde hem de hiçbir yerdedir. Müphemlik ise hiçbir şeyin *Dasein*'in kavrayışından saklı kalmamasını sağlasa da *dünya-içinde* var olmayı kökünden koparılmış her yerde ve fakat hiçbir yerde olarak içinde bastırarak sindirir (Heidegger, 2018: 271-272). Bu sayede *Dasein* düşmüşlüğü yaratmış olduğu kendini ayartma zeminini hep kendi kendine oluşturmaktadır. Çünkü zaten *dünya-içinde* var olma başlı başına bir ayartıcıdır. Ancak dünya içine düşerek var olma ayartıcı olmasının yanı sıra aynı zamanda huzur verici olma özelliğini de taşımaktadır.

Buradaki kastedilen huzur gayrisahihlik anlamındadır ve bu huzur *Dasein*'i durmak bilmez bir meşguliyete saptıracaktır. Yani dünyaya düşmüşlük *Dasein*'i bildiğimiz anlamda huzura erdirmez. Aksine bu ayartıcı huzur, *Dasein*'in düşkünlüğünü daha da artırır. *Dasein* bu huzurla birlikte kendini her şeyle karşılaştırıp, kıyaslar ve yabancılaşmaya¹⁴ doğru sürüklenir. Bu sürüklenmeyle birlikte kendi var olabilirliğinin üzeri tamamen örtülüp, gizlenir. Kısacası düşmüşlük *dünya-içinde* var olma, ayartıcı, huzur verici ve yabancılaştırıcıdır. *Dasein*'in kendisi için yaratmış olduğu meşguliyetler öncelikle onu yatıştırır ve onu sahici kılacak şeylermiş gibi gösterir. Oysa o bu meşguliyetler içinde kendine yabancılaşır. Ayrıca düşmüşlüğü

¹⁴ Bkz. *Dasein*'in kendine yabancılaştığını söylerken Heidegger, onun kendi varlığının dışına çıktığını kastetmez. Burada yabancılaşma ile kastedilen *Dasein*'in kendi olmaklığının, sahihliğinin dışına düştüğüdür. Bu durum onun *Dasein* olmaktan çıktığı anlamına gelmez. Çünkü kendi olmama da onun varlık karakteristiğini sağlayan bir durumdur. Yılmaz, 2020, s. 276.

ayartıcı yabancılaşması öyle bir hareketliliğe sahiptir ki burada *Dasein* kendine dolanır (Heidegger, 2018: 273-274). *Dasein*'ın kendi kendine dolanması, yani kendi düşkünlüğü içinde kendi varlık ve varoluş olanaklarını tıkayarak, kendi kapatıcı, teskin edici ve ayartıcı düşünceleri içine sıkışmış olması, sahilliğinden uzaklaşarak kendine yabancılaşması sonucunu ortaya çıkarmaktadır (Keskin, 2010: 171). Başka bir deyişle kendine dolanan *Dasein* düşmüşlüğü de getirdiği huzur ve kendisi için yarattığı ilgiler sayesinde tamamen bir yabancıya dönüşür. Aslında *Dasein*'ı bir yabancıya dönüştüren gündelik yaşamın huzur veren aşinalığıdır (Devillairs, 2018: 138). Öyle ki *Dasein* kendi varoluşunu gerçekleştirmek yerine herkes benliğine bürünür. Kendisi gibi olmak yerine ve kendi seçimleri ile olanaklarına doğru yürümek yerine herkesin belirlemiş olduğu bir tarzda yaşamını devam ettirir. Böylece kendi varoluşunu hakiki bir şekilde yaşama geçiremez olur. Adeta *Dasein* kendi varoluşunu örtmek için elinden geleni yapan bir var olana dönüşür (Çüçen, 2018b: 154-155).

Açığa çıkarılmış olan ayartma, huzur verme, yabancılaştırma ve kendine dolanma fenomenleri düşmüşlüğü özgün varlık türünü karakterize etmektedir. Heidegger *Dasein*'ın kendi varlığı içindeki bu hareketliliğine ise çakılma demektedir. Böylece *Dasein* kendinden çıkar ve gayrisahih bir şekilde hergünlüğün zeminsizliğine ve hiçliğine düşer. Üstelik bu düşüş, kamusal tefsir edilmişlik yüzünden *Dasein*'dan saklanır ve somut bir yaşam olarak yorumlanır. Herkesin gayrisahih varlığının zeminsizliğine düşüşün hareketliliği anlamayı sahil olanaklar tasarlamaktan alıkoyar ve her şeye sahip olma zannını huzura sürükler. Oysa *Dasein* sahillikten koparıldığı halde sanki hep sahillik içindeymiş gibi devam eder. Aynı zamanda *Dasein* sürekli olarak herkes içine sürüklenmiştir. Düşmüşlüğü bu hareketliliği girdap olarak karakterize edilir (Heidegger, 2018: 274).

Düşmüşlük *dünya-içinde* var olmayı yalnızca egzistansiyal olarak belirlemekle kalmamaktadır. Çünkü girdap, fırlatılmışlığın fırlatma ve hareketlilik karakterini de meydana getirmektedir. Fırlatılmışlık *Dasein*'ın bir hal içinde bulunuşu sırasında ortaya çıkar ve ona yanaşır. Fırlatılmışlık yalnızca “olup bitmiş bir vaka” olmayıp henüz tamamlanmamış bir olgudur. Onun olgusalılığına ait bir başka husus da *Dasein* ne ise o olduğu müddetçe fırlatılmış olması ve herkesin gayrisahihlik girdabı içine çekilmekte oluşudur. Olgusallığın fenomenal olarak görünür hale geldiği fırlatılmışlık, varlığını kendi varlığı içinde mesele eden *Dasein*'a aittir. Daha açık bir ifade ile *Dasein*'ın fiilen var olmasıdır (Heidegger, 2018: 274). Kısacası *Dasein*'ın dünyaya

düşüşü onun dünyaya fırlatılmışlığından başka bir şey değildir. *Dasein* içinde bulunduğu dünyaya fırlatılmıştır ve bu fırlatılmışlık ona verilmiştir. *Dasein*'in bundan kaçışı yoktur. Dünya içine fırlatılmak *Dasein*'in yazgısıdır (Çüçen, 2018a: 80). *Dasein* daha öncede belirttiğimiz gibi bir hal içinde olarak ve anlayarak var olmaktadır. Var olmayı da kendine mesele ettiği için düşmüşlük içinde olmaktadır. Dışardan bir etki ya da müdahale sonucu bu düşmüşlük gerçekleştirilmemektedir. Öte yandan sahih varoluş, düşmüşlük içindeki hergünkülüğün üstünde veya uzağında duran bir durum değildir. Sahih varoluş sadece egzistansiyal bakımdan hergünkülüğün değişikliğe uğramış halidir. Heidegger felsefesinde düşmüşlüğü olumsuz bir tabir olarak görsek de aslında o *Dasein*'in varlık yapısını ortaya çıkaran en önemli kavramlardan biridir.

Dasein'in fiilen var olması ise şöyle gerçekleşir. Özü itibariyle kendine ait olan bir hal içinde bulunma yüzünden *Dasein* varlık türünün olanağına sahip olur ve kendini kendisinin karşısına koyarak, fırlatılmışlığı içinde kendine açılanır. Fırlatılmışlık ise hep kendi olanaklarını var eden var olanın varlık türüdür. Bu var olan kendini hem bu olanaklar içinde hem de onlardan hareketle anlar. Hem *el-altında* olanlarda hem de başkalarıyla birlikte var olmanın ait olduğu *dünya-içinde Dasein* var olma olarak hep kendi uğruna vardır. Oysa benlik gayrisahih olarak vardır yani herkes benliğidir (Heidegger, 2018: 278). Anlaşılan o ki *dünya-içinde* var olma hep düşmüşlük içindedir ve *Dasein* ne olursa olsun bu düşmüşlüğü yaşamak zorundadır. Böylece *Dasein*'in hergünkülüğünü düşmüşlük ve fırlatılmışlık üzerinden belirlemek mümkün görünmektedir.

Dasein düşmüşlüğün verdiği tekinsizlik ile kendi olmanın sahihliğini kapatır ve bir kenara iter. Ama bu kapalılık açılanmışlığın bir yoksunluk haline dönüşerek bir kaçış durumu yaratılır. Ancak *Dasein*'in kaçışı başkalarından değil, kendinden kaçıştır. Aslında *Dasein* tam olarak neyden kaçıyor tam da onun peşine düşer. Bu düşmüşlük içindeki yüz çevirmede neyden kaçıldığı elbette kavranmış değildir. Hatta ona yüzünü dönse bile bu deneyimlenmemektedir. Fakat ondan yüz çevrildiğinde açılanmış olarak şuradadır (Heidegger, 2018: 283). Heidegger'e göre düşmüşlükte *Dasein* bir şeyden bir şeye yönelmek için yüz çevirir. Kendi sahih var olabilirliğinden yüz çevirip gayrisahihliğe doğru yönelir.

Heidegger *Dasein*'in herkese ve ilgilenilen dünyaya düşmüşlüğüne onun kendinden kaçışı demektedir. Fakat her geri çekilme ve yüz çevirmenin bir kaçış olmadığını ifade ederek, kaçış ile korku arasındaki ayrımı yapar. Korkudan kaynaklı

oluşan geri çekilme korku üzerine temellenir ve kaçış karakterine dönüşür. Korkunun nedeni dünya dahilinde olan biten bir şeylerdir. Mesela belirli bir yerden gelendir, yakında olup yaklaşandır ya da gerçekleşebilecek zarar verici bir var olandır. Düşmüşlükte ise *Dasein* yüzünü kendi kendinden çevirir. Yani buradaki geri çekilmenin nedeni tehditkar olma karakterine sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Oysa geri çekilen varlık türüne sahip olan *Dasein*'dir. Dolayısıyla bu geri çekilmenin nedeni korkunç bir şey olarak kavranılamaz. Çünkü korkunç şeyler hep dünya dahilinde karşılaşılan var olanlardır. Korkutucu olabilecek ve korku sırasında keşfedilebilecek yegane tehdit hep dünya dahilindeki var olanlardan gelmektedir (Heidegger, 2018: 284). Bu nedenle, düşmüşlükteki yüz çevirme bir kaçış değildir. Çünkü kaçış, dünya dahilindeki bir var olandan korkma üzerine temellenir. Böyle temellenmiş bir kaçış karakteri hiç de yüz çevirmeye denk gelmez. Çünkü tam da dünya dahilindeki var olana yüzünü dönerek ondan kendini ayırt eder. Düşmüşlükteki yüz çevirme, kaygı üzerine temellenir ki kaygı da bizatihi korkuyu mümkün kılmaktadır (Heidegger, 2018: 284-285). Heidegger, burada kaygı ve korku aracılığı ile temel bir dünyada olma haline gönderme yapmaktadır (Sharr, 2017: 21). Böylelikle *Dasein* ile dünya arasındaki ilişkinin belirleyici ruh hallerinden biri olan kaygı karşımıza çıkmaktadır.

Heidegger aynı zamanda kaygı ile korku arasında da kesin bir ayırım yaparak, her korkunun kaygı olamayacağını şöyle özetler: Kaygıda, kendimizi korkunun ortaya çıkardığı gibi bir kaçış durumunda bulmayız. Korkma halinde tehdit, dünya dahilinde var olandan yani mevcut olan ya da *el-altında* olandan gelir. Düşmüş *Dasein*, kaygı durumunda hiçbir şekilde dünya dahilinde var olan herhangi bir şeyden kaçmaz. Hatta tam tersi bir durum söz konusudur. Korku ile kaygı arasındaki temel fark bu noktada ortaya çıkar. *Dasein*, dünya dahilinde var olana dünyaya doğru kaçır. Bu var olan *Dasein* için tehdit edici değil, aksine güven vericidir. *Dasein*'in kaçtığı şey kendisidir. Çünkü kendisi ile baş başa kalmak onu kaygılandırır. Dolayısıyla kendi olmamaya doğru kaçır ve onda huzur, sığınak arar. Özetle huzura erdirilmiş aşinalığa kaçır. Yani bu şekilde münferit bir *Dasein* olmaktan kaçır herkesleşir. Çünkü herkesleşme ona bir huzur verir, onu kaygıdan arındırır. Öte yandan *Dasein* kendinden kaçsa ya da kaçmaya çalışsa da bunu tam olarak başaramaz. Çünkü onun kaçtığı şey onda zaten var olan bir şeydir. Dolayısıyla kendinden kaçmaya çalıştığında bile yine kendisiyledir. Bu yüzden önünde sonunda kendisiyle yüzleşmesi gerekir. Kaygı

varoluşa ait bir hal içinde bulunma olmasına rağmen *Dasein*'ı bu hal içinde tehdit edenin kimliği teşhis edilemez (Yılmaz, 2020: 296).

Heidegger *Dasein*'ı ontolojik ve bütünlüklü bir biçimde kavramayı mümkün kılabilmek için kaygı¹⁵ kavramını seçer (Johnson, 2013: 43). Kaygı çift anlamlı bir kavramdır. İlki bir şey için endişelenmek veya kaygılanmak, ikincisi de şeyleri yoluna koymak veya ihtimam göstermek. Heidegger kaygı kavramını kullanırken her iki anlamı da hesaba katar fakat yine de kavramın bizzat kendisi bu iki karşılıktan daha asli bir rol oynar (Inwood, 2014: 88). Bu rolü de Heidegger, Seneca'nın son mektubunda yazılan kaygının iki anlamından hareketle güçlendirmeye çalışır. Mektupta kaygı şöyle izah edilir: Var olan dört varlık arasından (bitkiler, hayvanlar, insanlar ve Tanrı) son ikisi akılla şerefendirilmiştir; insan ölümlü iken Tanrı'ya ölümsüzlük atfedilmiştir. Bunlardan biri, Tanrı, özü gereği iyidir, fakat diğeri, insan, kaygıdır. Kaygı iki anlamıyla, varoluşsal ve önsel, *Dasein*'ın varlığını *dünya-içinde* varlık yaparak onun tüm yapısını ve geçiciliğini belirler (Çüçen, 2018a: 83-84). Görülen o ki kavramın anlamından öte kendisi Heidegger için *Dasein*'in var olma sebebi olarak görülür. Heidegger bu kavramı açıklarken anlamı ötelediği için nasıl ve neden ortaya çıktığı noktasında bir belirsizlikten söz etmektedir. Şöyle ki bu ruh hali birdenbire adeta sebepsiz, kaynaksız bir biçimde ortaya çıkar. Heidegger bu yüzden kaygının nedenini bizzat *dünya-içinde* var olma olarak ifade eder. Bu yüzden nedeni tamamen belirsizdir. Bu belirsizlik, dünya dahilindeki hangi var olanın tehditkar olduğunu fiilen açık bıraktığı gibi, dünya dahilindeki var olanların bu konuda esasen önem taşımadıklarını da ifade eder. Dünya dahilinde *el-altında* olan ve mevcut olan hiçbir şey, kaygının nedeni sayılamaz. Kaygının nedenini oluşturan şey, tehditkar olanın hiçbir yerde olmayışından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle kaygı neden kaygı duyduğunu asla bilemez. Hiçbir yerde olmama da özü itibarıyla dünyanın mekansal *içinde-olmaklığının* açılanmışlığını temellendirmektedir. Bu yüzden tehditkar olan, yakınlığın yanına belirli bir yönden gelemmez. O hep şuradadır ama yine de hiçbir yerde değildir. O kadar yakınımızdadır ki içimiz daralır ve nutkumuz tutulur. Ama yine de

¹⁵ Bkz. Kaygı kavramında Heidegger her ne kadar bu kavramdan hareket etse de onun günlük dildeki anlamını değiştiren bir gizlenme, bir örtüklük vardır. Kaygı, Ekzistens olarak insanın yaşadığı bir psikik süreç değildir. Aksine bizzat Eksistens olma halidir. O halde Kaygı olarak insan nedir? Kaygı olarak insan, boş mekanda bulunmayan bir Nelik, kendisini daima bir *dünya-içinde* bulan var olandır. Onu diğer var olanlardan, özellikle hayvandan ayıran da budur. Dünya hiç de yalıtık bir özneye sonradan karşısında bulunduğu bir şey, bir Karşıda-Duran, bir nesne olarak açılmış değildir. Epistemolojik özne-nesne ayrımı sahte bir ayrımdır. Çünkü zaten *Dasein* daima "Dünya İçinde Olmaklık" halini ifade eder. Hühnerfeld, 2006, ss. 76-77.

hiçbir yerde değildir. Kaygının nedeni içinde hiçbir şey değildir ve hiçbir yerde değildir belirlenimi kendini açıklamaktadır. Kaygının nedeni bizatihi dünyanın kendisidir. Hiçbir yerdeliğin açılımı dünya dahilinde var olanın öneminden öylesine yoksun olması demektir ki bu, dünya dahilinde olanın tam da bu önemsizleşmesi temeli üzerinde dünya kendi dünyasallığına yegane biçimde sokulur (Heidegger, 2018: 285-286). Heidegger buradaki kaygıyı belli bir nesneden ya da başka bir şeyden duyulan kaygı olarak yorumlamaz. Ona göre kaygı bütünüyle nesnesiz bir ruh halidir. Bizzat *dünya-içinde* var olmak yüzünden duyulan bir halet-i ruhiyedir (Çüçen, 2018b: 156).

İçimizi daraltan şu veya bu değildir, hatta bütün mevcut olanların toplamı da değildir. Aksine bizi esasen daraltan *el-altında* olanların olanağıdır yani dünyanın kendisidir. Kaygı yatıştığında, hergünlüğün sözü şunu der: “Aslında hiçbir şey değildir” (Heidegger, 2018: 286). Hergünlüğün tanımladığı bu söz aslında kaygının ne olduğuna işaret etmektedir. Çünkü aslında hiçbir şey olmayan kaygı, dünya içindeki *el-altında* olanlarla ve bunlar üzerine söz etmeye dayanmaktadır. Bu *el-altında* olanların hiçliği ise dünyaya dayanmış olması nedeniyle *Dasein*’ın *dünya-içinde* var olması demektir. *Dünya-içinde* var olma da bilindiği üzere *Dasein*’ın özüne aittir. Dolayısıyla da kaygının nedeni yine *dünya-içinde* var olmanın kendisi olarak ileri sürülebilir. Heidegger için kaygı sadece şu veya bu şey karşısında kaygı duymak değil, bir hal içinde bulunma olarak aynı zamanda şunun veya bunun için kaygı duymaktır. Kaygı içindeyken, *el-altında* olanlar, hatta dünya dahilindeki var olanların tamamı batıp gitmektedir. Artık dünya hiçbir şey sunamaz hale gelir. Aynı şekilde başkaları ile birlikte olan *Dasein* da yok olup gider.

Kaygı düşmüşlüğü kesintiye uğratar. Kaygı hali *Dasein*’ı düşmüşlükten çıkarır ve yeniden *dünya-içinde* var olmaya bırakır. Düşmüşlüğü’nin nedeni kaygıdır. Kaygı yaşandığı anda düşmüşlük durur. Kendi var olabilirliğimizden kaygı duymamak için kaçırız. Fakat kaygı yaşandığı anda sığınılacak her şey önemini kaybettiği için düşmüşlük de durmuş olur (Yılmaz, 2020: 299). Böylece kaygı, kendisini düşmüşlük içinde dünyadan ve kamusal tefsir edilmişlikten hareketle anlama olanağını *Dasein*’ın elinden alır. Kaygı, *Dasein*’ı kaygısının nedenine yani sahih *dünya-içinde* var olabilirliğine geri fırlatır. Kaygı *Dasein*’ı *dünya-içinde* var olmasına iter ve özü itibariyle anlamsal olarak kendi olanakları üzerine düşündürür. Kaygılanmanın nedeni yüzünden kaygı, *Dasein*’ı olanaklılık olarak açılar. Zira *Dasein* yalnızca kaygıdan

hareketle tek başına bir var olan olabilmektedir. *Dasein*'da kaygı en kişisel varlık olanağına yönelik varlığı yani kendini seçmenin ve kendini yakalamanın özgürlüğü için özgür olmayı açılar. Kaygı *Dasein*'ı varlığının sahilliği için özgür olmaya taşır ki o zaten hep öyledir. *Dasein*'ın *dünya-içinde* var olma olarak bırakıldığı varlık budur. Kaygının nedeni ile ne içinliğinin aynı oluşu, kaygı içinde olmanın kendisine de uzanır. Çünkü kaygı içinde olma, bir hal içinde bulunma olduğu için *dünya-içinde* var olmanın temel bir türüdür (Heidegger, 2018: 287-288).

Dasein kaygı içindeyken tekinsizlik yaşamaktadır. Bunun sebebi ise *Dasein*'ın kaygı içindeyken ne olduğunun belirsizliği yüzündendir. *Dasein*'ın kendini hiç ve hiçbir yerde bulması aynı zamanda evinde, yurdunda bulunmaması anlamına da gelmektedir. Bu tekinsizlik ile birlikte *Dasein* hergünküğün içine dahil olur. Oysa kaygı, *Dasein*'ı dünyaya düşmüşlüğünden alıp çıkarması gerekir. Ancak hergünkü aşinalık *Dasein*'ı kuşatıp sarmalar. Böylece *Dasein* tek başına var olmuş olur ancak bu *dünya-içinde* tek başına var olmadır. Yani *dünya-içinde* olma bir yurtsuzluğa, evinde olmamaya dönüştürür. İşte Heidegger'in tekinsizlikten bahsettiği tam da budur. Böylece bir kaçış olarak düşmüşlüğü'nin nedeni görülebilir hale gelmektedir. Bu kaçış var olanlarla ilgilenme, herkes içinde kaybolma, huzura erdirilmiş aşinalık içinde bulunmalara doğru bir kaçıştır. Kamunun evine doğru, evinde olmamaya yönelik bir kaçıştır. Dahası fırlatılmış ve kendi varlığı içinde kendi haline bırakılmış *Dasein*'ın *dünya-içinde* var olan tekinsizlikten kaçışı olarak da ifade edilebilir. Bu tekinsizlik, *Dasein*'ın peşini asla bırakmaz ve herkes içindeki hergünkü kaybolmuşluğunu tehdit eder. Bu tehdit, hergünkü ilgilenmeler sırasında *Dasein*'ı tamamen güvende hissettirir. Ancak *Dasein* kendini ne kadar güvende hissederse hissetsin kaygı en beklenmedik durumlarda bile ortaya çıkabilir (Heidegger, 2018: 288-289). Anlaşıyor ki düşmüşlüğü'nin içerdiği kaçış yapısını harekete geçiren kaygıdır. *Dasein* kendi olmaklığından herkesleşmeye yani dünyaya kaçış yapmaktadır. Böyle bir durumda dünya *Dasein*'a ev gibi görünmektedir. *Dasein* evinde olmamaklıktan evinde olmaklığa kaçır. Yani kendiyle baş başa kalma durumundan herkesin arasına, dünyaya doğru kaçır. Çünkü herkes *Dasein* için ev gibi görünür. *Dasein* orada tekinsizliğinin yarattığı koşulları gizlemeye izin veren aşinalığı ve evini bulmak ister. Fakat düşmüşlük asla galibiyet elde etmez. Çünkü kaygı tetiktedir ve her an ortaya çıkabilir. *Dasein* her an kendiyle baş başa kalabilir. Her an etrafındaki her şey önemsizleşebilir.

Her an anlamın askıya alındığı o hiçlik içinde kendini bulabilir. Çünkü *Dasein*'ın yapısını oluşturan budur, bundan kaçılmaz (Yılmaz, 2020: 303).

Heidegger, Kierkegaard'ın etkisiyle daha önce değindiğimiz gibi korku ve kaygı arasındaki ayrıma önem vererek, *Dasein*'ın ontolojik varlığını ortaya koyanın ve belirleyenin kaygı olduğunu ileri sürmektedir. Korku nesnesi veya objesi belli olan ruh durumları olmasına karşın kaygının korku nesnesi belirsizdir. Belirsizliğin verdiği ruh hali *Dasein*'ın diğer varlıklardan ayrılmasını ve kendisine dönmesini sağlar (Çüçen, 2018a: 74). *Dünya-içinde* var olma egzistansiyal bir yapı olduğu için *Dasein*'ın bir hal içinde bulunması kaçınılmaz olur. Kaygı da temel bir hal içinde bulunma olduğu için *dünya-içinde* var olmayı kaygı belirlemektedir. Dolayısıyla *dünya-içinde* var olma olarak *Dasein* dünyayla ilgilenen ve bir hal içinde bulunan varlık olarak korkabilmektedir. Korku bu anlamda dünyaya düşmüş, gayrisahih ve kendine örtük kalmış kaygıdır. Bu yüzden tekinsizliğin duygu durumu varoluş açısından genellikle anlaşılabilir kalır. Üstelik düşmüşlüğü ve kamunun baskınlığı yüzünden sahipsiz kaygı çok ender görülür. Ancak kaygının sebebi genellikle fizyolojik olarak yorumlanır. Böyle bir yorumun altındaki neden ise, *Dasein*'ın temelinde kaygı barındırıyor olmasıdır (Heidegger, 2018: 290).

Dasein herkesin kamusal tefsir edilmişliği yüzünden çoğunlukla kendi sahipsizliği bakımından kendine kapalı kalır. Bu nedenle bu temel bir hal içinde oluşu onun *Dasein*'ı açıklayabilir nitelikte olduğunu göstermektedir. Şu ana kadar bahsi geçen tüm hal içinde bulunmalar özünde hep bir *dünya-içinde* var olmayı barındırıyordu ve bu var olmayı yine kendileri açmıyordu. Ancak kaygıya sıra geldiğinde durum böyle değildir. Kaygıyı diğerlerinden ayıran bir açıklama bulunmaktadır. Çünkü Kaygı *Dasein*'ı münferitleştirip, diğerlerinden ayrı tutar. Bu ayırma *Dasein*'ı kendi düşmüşlüğünden çekip çıkartarak ona kendi varlığının olanakları olan sahipsizliği ve gayrisahipsizliği aşkar kılar. *Dasein*'ın bu temel olanakları kaygı içinde tam da oldukları gibi kendilerini gösterir ve *Dasein*'ın öncelikle dört elle sarıldığı dünya dahilindeki var olanların etkileri silinip gider (Heidegger, 2018: 291). Yani *Dasein*, kaygıdan dolayı artık kendine fırlatıldığı için münferitleşme ortaya çıkıyor. Kaygı münferitleştirir. Bunun anlamı şudur: Kaygı, *Dasein*'a münferit kendi olma izni verir yoksa onu izole hale getirmez. Kaygıda dünya, dünyasallığı içinde görünür ama *Dasein* kendi başınadır (Yılmaz, 2020: 300). Yani sahipsiz var olma olanağı *Dasein*'ın kendi varlığının bütünselliğini idrak etmeye çağırان iç seslenişe cevap olarak doğan

kaygıyla birlikte gelmektedir. Bu, özellikle kendi faniliğimizin zaman ufku dahilinde varoluşumuzu kapsayan bir kaygıdır (Heidegger, 2001: 28). Heidegger için kaygı *Dasein*'a dair her şeyi kapsamakta ve bütünleştirmektedir. *Dasein*'ın zamansal doğasına işaret eder ve dünyayı anlamlı kılar. *Dasein* kaygılı olduğu sürece içinde bulunduğu dünyayı anlamlı kılabilir ve yine anlamlı bir dünyada olduğu sürece kaygı duyabilir (Inwood, 2014: 89).

Heidegger'e göre *Dasein* ve dünya arasındaki bu ilişki öncelikle onun yeryüzüne görünürde hiçbir neden olmaksızın fırlatılmış olduğunu açığa çıkaran kaygı ile birlikte düşünülmelidir. Kaygı *Dasein*'ı dünyanın hiçliği ile yüz yüze getirir ve sürekli fırlatılmış olduğu gerçeği ile yüzleştirir. Dünyada olmanın tekinsizliği, boşluğu ile yüzleşmeye zorlar. Bu nedenle *Dasein*'ın varlığı hem fırlatılmışlığı hem de varoluşu ve yok oluşu taşıyan kaygılanma olarak ortaya çıkar. Fırlatılmışlığın ve boşluğun üstesinden gelebilmek için anlamsız şeyler anlamlandırılmalı, dünya içindeki uğraşlarla yeryüzüne tutunulmalıdır (Nalbantoğlu, 1997: 138). *Dasein*'ı hiçlikle yüzleştiren kaygı, ilerleyen sayfalarda üzerinde duracağımız gibi onu aynı zamanda yaşam ve ölüm arasına yerleştirir. Bu öyle bir arada olmadır ki, *Dasein* içine atıldığı şeylerin arasından yolunu açar açar ölüme gittiğini, hep ölümün içinde olduğunu, yaşanan her günün aynı zamanda ölüme doğru bir adım olduğunu bilir. Bir yanı yaşam bir yanı ölüm olan bu kaygı içine düşer hem sıradan günlük yaşamını hem de varoluşsal özünü kuran, dahası bütün bunlara temel olan kaygının içine. İşte Heidegger bu nedenle *Dasein*'ın özü ve varlığını kaygı ile tanımlanabileceğini belirtir (Nalbantoğlu, 1997: 138). Buradan da anlaşılacağı üzere kaygı *Dasein*'ı bil hal içinde tutarak var olma yolları sağlayan en önemli fenomenlerden biridir. Heidegger kaygıyı bilinen anlamının dışında tutarak onun derinliğini bize izah etmeye çalışır. Kaygı duyma, herhangi bir şeyden veya hiç beklenmedik bir anda gelip bizi kuşatabilir. Bunun belirli bir zamanı ya da sebebi yoktur. Buna bir sebep aramak da zaten beyhude bir çaba olabilir. Ama illaki bir neden yaratacaksak kaygının sebebi *Dasein*'ın terk edilmiş, fırlatılmış bir *dünya-içinde* var olması olarak düşünebiliriz. Hiçbir temeli ve dayanağı olmayan *Dasein*'ın vermiş olduğu bir varoluş mücadelesinde kaygılı olması bizi şaşırtacak bir durum değildir. Bizzat kaygının ne hakkındalığı işte *dünya-içinde* var olmasıyla alakalıdır. *Dasein* bizzat kendinden ve içinde bulunmuş olduğu dünyadan kaygı duyacak ki bize kendini açımlayabilsin ve var olabilsin. Bu da ancak kendini kendine mesele etmesiyle gerçekleşebilir.

Dasein kendini kendi varlığı içinde mesele etmesi demek zaten kendi olanaklarını bir düzene, bir sıralamaya koymasıyla olabilir. Bu sıralamada *Dasein* kendi varlığı içinde kendini hep önceler ve kendini aşan bir var olan olarak ilan eder. Ancak bu aşma kendi olmayan başka var olanlara yönelik bir tutum olarak gerçekleşmez aksine, kendi olduğu var olabirliğinin varlığı olarak gerçekleşir. Yani *Dasein*'ın savaşı, mücadelesi hep kendiyledir. Heidegger de bu özsel “mesele etmenin” varlık yapısına *Dasein*'ın kendini öncelemesi demektedir (Heidegger, 2018: 293). Heidegger bu betimlemenin garip görüneceğini kabul eder fakat onun açık bir şekilde göstermeye çalıştığı şey *Dasein*'ın her zaman bir şeye doğru yönelmek biçiminde var olduğudur. *Dasein* kendisini dünyaya fırlatılmış bulsa da o her zaman kendisi için birtakım olanaklar yansıtır ve böylece kendisinin önünde yer alır (Johnson, 2013: 44). Kendini önceleme *dünya-içinde* var olmayı belirler. *Dünya-içinde* var olmaya ise hep bir dünya içine fırlatılmışlık aittir. Kendini önceleme daha net bir ifadeyle şu demektir: Bir *dünya-içinde* zaten var olarak kendini öncelemedir.

Dasein'ın varoluşu hep bir dünya içine girmesiyle gerçekleştiği artık bilinmektedir. Daha öncesinde var olurken el atında olanlar ve başkaları onu düşmüşlüğe teslim ederken, *Dasein*'ın tekinsizlikten kaçışına şahit olmuştuk. Bu kaçışta herkesin kamusalılığı her türlü aşına olmaklığı bastırdığı için tekinsizliğin üstü kaygı ile örtülmüştü. *Dünya-içinde* var olarak, dünya dahilinde var olan *el-altında* olanlar ve başkalarıyla birlikteliği *Dasein*'ı düşmüşlüğe sürüklemişti. Bu durum aynı şekilde kendini öncelemede de geçerlidir. Yani *Dasein*'ın varlığında ister istemez başkalarıyla beraber var olma yatmaktadır. Var olabilmesi ve var olabirliği daha öncede değinildiği üzere hep bir şey uğrunadır. Buna *el-altında* olanlar ve başkaları da dahildir. İşte bu uğrunalık *Dasein*'ı gayrisahih bir duruma çekmektedir. Ancak bu gayrisahihlik tam anlamıyla kavranılmadığından onun açılması herkesin tasavvuruna bırakılmıştır. İlerleyen sayfalarda gayrisahihliğin bu belirsizliğine anlaşılabilirlik kazandırmaya çalışacağız. Şimdi ise *Dasein*'ın egzistansiyal yapı bütününe oluşturan ihtimam gösterme olarak nitelendirilen ve kaygı olarak anlamlandırdığımız fenomen üzerinde durmaya devam edeceğiz.

Heidegger *Dasein*'ın yapı bütününe ihtimam göstermede saklı olduğunu belirterek, onun *Dasein*'ın her türlü tutum ve durumundan önce geldiğini de ifade eder. Özü itibari ile ihtimam göstermenin bölünmez ve ayrılmaz bir bütünlüğü vardır. Bu yüzden ihtimam gösterme fenomeni arzu ve dilek veya iştah ve düşkünlük gibi

dürtülere indirgenemez. Heidegger indirilse dahi bunun başarısızlığa sebebiyet vereceğini dile getirir. Arzu ve dilek-iştah ve düşkünlük ihtimam gösterme açısından *Dasein*'da mevcut bulunmaktadır. Bu edimler ihtimam gösterme üzerine temellenmektedir. Ancak ihtimam gösterme bu edimlerden ontolojik bakımdan önce gelir (Heidegger, 2018: 295-296). İhtimam gösterme Heidegger için diğer tüm dürtü ve edimlerden ayrı tutulur. Bunun nedenini daha önce izah etmeye çalıştık ancak yinelemekte tekrar var. İhtimam gösterme yani kaygı, *Dasein*'ı münferitleştirip, tek başına var kılabiliyordu. Tek başına var olabilme de kendini diğerlerinden sıyrıp, düşmüşlükten kurtulma yollarını arayacak bir nitelik kazandıracağından, Heidegger için ihtimam gösterme kayda değer nitelikte önemli bir kavramdır.

Heidegger ihtimam göstermenin arzu ve dilekten farklılığını dile getirmeye devam etmektedir. Bunu da bir şey uğrunalıktan hareket ederek izah eder. *Dasein*'ın bir şey uğrunalığı *dünya-içinde* var olma olarak varlık türüne aitti. Bu aidiyet ihtimam göstermede de kendini göstererek, özünde hep bir ilgilenme ve itina gösterme barındırmaktadır. Arzuda ise anlayan yani kendini kendi olanaklarına yönelik tasarlayan bir var olanın ilgilenilmeyi veya itina göstermeyi konu edinerek onları kendi varlığına taşıması söz konusudur. Bu yüzden arzuya hep bir arzulanan aittir ki arzulanan da bir şey uğrunalıktan hareketle belirlenmiştir. *Dasein*'ın kendini anlayarak tasarlayışı olgusal olduğu için, hep keşfedilmiş bir dünyanın beraberindedir. *Dasein* kendi olanaklarını öncelikle herkesin tefsir edilmişliğinden hareketle temin etmektedir. Herkes tarafından tefsir edilen olanakların hazır bir şekilde *Dasein*'ın önüne sunulması bu olanakların aslında karartılmasına sebep olmaktadır. Bu sebeple ilgilenmenin öznesi olan hergünlük, olanaklara karşı körleşir ve yalnızca “gerçek olanda” huzura ermiş olur. Bu huzur, ilgilenmenin geniş bir meşguliyetler ağına dönüşmesine engel değildir. Aksine onu tam da uyandıran konumundadır. Böylece arzulama, hazır olanların sanki bir şeyler yaşanıp icra ediliyormuş yanılsamasını yansıtır hale gelmiştir (Heidegger, 2018: 296-297).

Herkes öncülüğünde beliren huzura erdirilmiş arzu, olanaklara yönelik olarak kendini salt dilekte bulunma olarak açığa çıkartır. Dilekte bulunan *Dasein*, kendi varlığını kavranılamayan, gerçekleşmesi düşünülemeyen ve beklenilemeyen gibi olanaklara tasarlamaktadır. Yani dilekte bulunma olgusal olanakları anlamamayı beraberinde getirmektedir. Böylece *Dasein* kendi dünyasını dilek dünyası olarak tasarlamaktadır (Heidegger, 2018: 297). *Dasein* böyle bir tasarlama sonucu kendini

hazır olanaklara teslim ederek, var olma yolunda kendi kendinin yolunu kapatmıştır. Yeni bir olanak aramayan, kendini hazır olanaklar içinde bulan *Dasein* kendini kaybetmeye de mahkum etmiştir. Fakat hazır bulunanlar, *el-altında* olanlar olduklarından asla tatminkar değildirler. Fırlatılmışlık yüzünden, olanakların yalnızca peşine takılmış durumdadırlar ve böylesi bir peşine takılma da tüm olanakların üstünü örtecektir. Dilekte bulunurken, peşine takılanların şuradalığı, gerçek dünya haline gelir ve *Dasein*'in düşkünlüğü açığa çıkmış olur. Bu düşkünlük bir şeyleri hedefleme özelliğine sahiptir. Böylece körleşen *Dasein* tüm olanaklarını düşkünlüğün hizmetine sunmaya başlayacak ve düşmüşlüğü kapıları *Dasein*'a sonuna kadar açılmış olacaktır (Heidegger, 2018: 297-298).

Heidegger düşmüşlüğü yeterli düzeyde düşünülmeden var olana sarılıp, varlığın hakikatının unutulması olarak anlamlandırır. Daha öncede değindiğimiz gibi düşme ile insanın dünyevileşmiş bir günahı kastedilmez. Düşme genel olarak varlığın insan varlığına olan özlü bir ilişkinin adıdır (Heidegger, 2013a: 24). İhtimam gösterme ise *Dasein*'in varlığında yatan bir fenomen olarak ele alınmıştır. Bu fenomen *Dasein*'ı dünyanın hiçliği ile yüz yüze getirecektir. Fırlatılmış olarak dünyada var olan *Dasein*, ihtimam göstermenin vermiş olduğu güvenle boşluk ve tekinsizlik ile karşı karşıya kalacaktır. İşte ihtimam gösterme bu noktada *Dasein*'ı hiçlikle yüzleştirenken aynı zamanda *Dasein*'ı kendi düşmüşlüğünden çekip çıkartacaktır. İhtimam gösterme ile düşmüşlük arasındaki ilişki de bu şekilde izah edilebilir.

Heidegger *Dasein*'in varlığını ihtimam gösterme olarak ortaya koyarken aynı zamanda onun varlığının tarihsel olabileceğini de vurgulamaktadır. Heidegger *Dasein*'in kendi özünde yatan varlık anlayışının kendini öntolojik şekilde oluştuğunu yineleyerek, *Dasein*'in ihtimam gösterme olarak kendini açıklamasını da eski bir öykü ile izah etmeye çalışır (Heidegger, 2018: 300).

Vaktiyle ihtimam gösterme ırmağı geçerken killi toprak gördü. Düşündü taşındı, ondan bir parça aldı ve şekillendirmeye başladı. Yaratığı şey üzerine akıl yorarken Jüpiter yanaştı kendisine. İhtimam gösterme Jüpiter'e rica etti ve şekillendirdiği kil parçasına ruh vermesini diledi. Jüpiter bunu seve seve yaptı. Fakat yaratıkları bu şeye kendi ismini vermek isteyince Jüpiter bunu yasakladı ve ona adının verilmesini istedi. İhtimam gösterme ile Jüpiter isim konusunda münakaşa ederken Toprak (Tellus) doğruldu ve yaratılan bu şeye kendi adının verilmesini arzuladı. Çünkü ona kendi bedeninden bir parça sunmuştu. Münakaşacılar kendilerine hakem olarak Satürn'ü seçti. Ve Satürn adil görünen şu hükmü verdi: Sen Jüpiter, ona ruhunu verdiğin için öldüğünde ruhuna; sen Toprak, bedenini armağan ettiğin için onun bedenine sahip olacaksın. Fakat bu yaratığı ilk önce ihtimam gösterme şekillendirdiği için yaşadığı müddetçe onun sahibi ihtimam gösterme olsun. Keza onun adı üzerine münakaşa ettiğiniz için

bundan böyle onun adı homo olsun, çünkü o humus'tan yapıldı (Heidegger, 2018: 301-302).

Heidegger bu öykü ile birlikte *Dasein*'in temel ontolojisinin sembolik bir anlatımını sunmaktadır. Şöyle ki ihtimam göstermenin eylemlerinin zaman açısından Jüpiter ve Satürn'ünkünden daha önce olması, *Dasein*'in varlığının bir bütün olduğunu ve varlıklarının doğrudan kendi varlıklarıyla ilgilendiğini işaret etmektedir. Aynı zamanda bu öykü iki farklı konuya daha işaret etmektedir. Bunlardan birincisi, ihtimam göstermenin *Dasein*'a şekil vermesiyle ilgili olup, *Dasein*'in varoluşunun her aşamasında kaygı tarafından nasıl kuşatıldığını ve baskı altında tutulduğunu göstermektedir. Bu da kaygının *Dasein*'in varlığının temeli olmasının yanısıra *Dasein*'in kaygıya tabi olduğunu göstermektedir. Başka bir deyişle *Dasein*'in, kaygının içine fırlatıldığının bir göstergesidir ve *Dasein* kaygı tarafından belirlenmektedir. Bu da şu anlama gelir ki, ihtimam gösterme, *Dasein*'in yaratıcısı ise; *Dasein* kaygının yaratmış olduğu bir şeydir. Yaratılmış olan her şey de hem yaratılan hem de yaratılış kipi tarafından koşullanmaktadır. Bu yüzden Heidegger bu öykü ile birlikte *Dasein*'in kaygı tarafından şartlanmış olduğunu belirterek, onun ayırt edici niteliklerinin birleştiren ögenin kaygı olduğu ifade etmeye çalışmaktadır. Daha da ötesi Heidegger bu öyküyü kullanarak insan varoluşunun koşullanmışlığını sembolleştirmeye ve insan varoluşunun temelde bir benliğe, öteki benliklerin veya nesneler dünyasına mahkum olduğunu ifade etmeye çalışmaktadır (Mulhall, 1998: 156-157). Sonuç olarak, kaygı, önsel varoluşsal karakter olarak insan *Dasein*'ini yaşamı boyunca belirler. Kaygı, vücut ve ruha göre önsel kaynaktır. Satürn kararını yarattığın zamansallığına dayanarak aldığına göre, zaman, varlığı anlamlandırmaktadır (Çüçen, 2018a: 83).

Heidegger'in öne sürdüğü bu öykünün değinmiş olduğu ikinci konuya geldiğimizde ise, bu öyküyle birlikte *Varlık ve Zaman*'da işlenen konuların genel bir özeti sunulmakta ve ileriye yönelik de nelerin işleneceğine dair ipuçları verilmektedir. Bu öyküde yer alan ihtimam göstermenin boyun eğmek zorunda kaldığı bir Satürn'den bahsedilmektedir. Satürn ise zaman tanrısı olarak bilinmektedir. Yani *Dasein*'in yaratıcısı olan kaygı Satürn'ün yarattığı bir şey ise, *Dasein*'in varlığının temelinde sadece kaygı değil, kaygının kendisini de koşullandıran ve belirleyen bir şey vardır ki o da zamandır. Heidegger burada kaygıyı öne sürmesine rağmen kaygıyı insan varoluşunun birleştirici bir unsur olarak görülmesinin yeterli olmayacağını düşünerek zamansallığının bir alt zeminini oluşturmaktadır. Çünkü ona göre kaygıyı koşullandıran zaman insanın da varlık biçimini ortaya koyan en önemli fenomendir

(Mulhall, 1996: 157). Kısacası Heidegger bu öykü ile insanın yapı taşının ihtimam gösterme olduğunu ve varoluşunun kaynağı olarak her zaman ona ihtiyaç duyulduğunu göstermeye çalışmaktadır. Ancak Heidegger belirli bir noktada insan varoluşunu gerçekleştirme konusunda ihtimam göstermenin de yeterli olamayacağını düşündüğü için insanın zamansal bir varlık olduğunu ve aslında zamansallığın varoluş noktasında belirleyici bir unsur olduğunun yolunu hazırlamaktadır.

Heidegger'in varlık anlayışını analiz ettiğimizde, insan üzerinden varlığın anlamı sorusuna yönelik zeminin hazırlanışına şahit olduk. Hazırlanan bu zeminde göze çarpan en belirgin olgu, Heidegger'in varlık-insan-yaşantı ilişkisi bağlamında bir düşünce serüveni ortaya koymuş olmasıdır. Heidegger bu noktada varlığın gizeminin kendini sadece insana, insan vasıtasıyla da tecrübe ve yaşantıda ortaya çıkabileceğini (Berdyayev, 2012: 8) düşünerek, felsefesinin temeline varlığı koymuş ve varlık sorunsalını da insana ve yaşantısına indirgemıştır. Bu indirgeme de varoluş noktasında atılan önemli bir adım olmuştur. Bu bakımdan Heidegger varlığı tek bir noktada ele almamış, onu bir bütün olarak değerlendirmiş ve varlığın anlamına yönelik çözüm yolları aramıştır. Varlığın anlamı sorusunu bu denli değerli kılan şey ise Heidegger'in varlığı, insan varoluşunun belirleyici bir özelliği ve en temel olgusu (Levinas, 2010: 26) olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Heidegger varlığın büyük özünün insanın varoluş yoluna ait olduğunu ve bu varoluş yolunun oluşabilmesi için de varlığın insana kendini açması gerektiğini söylemiştir (Schürmann, 1973: 99). Çünkü daha öncede belirttiğimiz üzere varlık insandan gizlendiği için hem varlık bir sorun haline dönüşmüş hem de insanın kendiyile ilgili birtakım sorular cevapsız kalmıştır.

İnsanın çok yönlü bir varlık oluşu ve görüldüğünden farklı-fazla olması insana dair soruşturmayı gerekli kılmıştır (Yasa, 2021: 2). Heidegger de bu beklentiye karşılama noktasında insanı bir var olan olarak belirlemiş ve varlık ile insan arasındaki ilişkiyi yaşantı üzerinden ele almıştır. Bunu yaparken de benimsemiş olduğu fenomenolojik tavır ile varlığın özünün yaşamda (Heidegger, 2020: 244) saklı olduğunu düşünmüştür. Yaşantıdan hareket eden Heidegger varlığın yaşantıya nasıl degeceği hususunda insanı vasıta olarak görmüş, varlığın aydınlanmasını insanın özüne bırakmıştır. Çünkü daha önce de vurguladığımız gibi varlık üzerine konuşulan, görüş geliştirilen her düşünce ürünü aslında insan üzerine düşünmüştür. Yani varlık üzerine konuştuğumuz her şey insanı da içine almaktadır. İnsan da bir var olanlardır ve Heidegger bu tek tek var olanlardan yola çıkarak bunları kuşatan, tamamlayan

varlığa ulaşabilmeye yönelmiştir. Dolayısıyla varlığı anlama noktasında da insanın bir işaret olduğunun vurgusunu yapmıştır.

Heidegger'in "Varlık kendini insana gönderir" (Heidegger, 2013a: 28) ifadesi insanın varlığa dair bir işaret olduğunu göstermektedir. Heidegger konuyla ilgili düşüncelerini özetle şöyle dile getirir: İnsan, canlı bir varlık olarak düşünülebilir. Ancak insanı canlı bir varlık olarak düşünmekten ziyade insan varlığı olarak düşünmek için, öncelikle insanın, olanın içine doğru işaret etmesiyle ve bu işaret etmede var olanın kendisinin görünür olması, faal olan bir canlı olduğu dikkate alınmalıdır. Fakat olan şey, her bir olan şeyde ve olan şeyde tükenmez. Olana, başka bir deyişle varlıktan hareketle tanımlanmış kalan şeye ve öncelikle mümkün olan şey, olması gereken şey olmuştur. Dolayısıyla da varlığa olmuş olan her şey insana aittir. İnsan varlığa işaret etmesiyle var olan bir canlıdır ve kendisi her yerde zaten var olan şeye dair bir tavırda bulunması ile olabilir (Heidegger, 2019a: 163). Kısacası Heidegger'in ifade ettiği husus, insanın bu gezegendeki serüveninde insana bir mana yüklediği ve bir şeylerin işareti olduğudur. Ne olduğu konusunda bir fikir edinilmemiş ancak işaretin ne olduğu bilinmektedir. İnsan bir işaret ama varlığın işareti olduğunun henüz farkında değil.

Heidegger'e göre insan varlığa dair bir işaret olarak gönderildiyse buradan meta-mantık ve fenomenolojik bir düşünmeyle varlığın kendini geri çektiğini, uzaklaştığını ima ettiğini anlıyoruz. Heidegger'in düşüncesine göre varlık kendini bizden geri çekiyor (Heidegger, 2010c: 13) ve bizler de kendimizi bir boşluk içinde buluyoruz. Dolayısıyla bu boşluk bizi içine çekerek kendimizi var olanlara kaptırıyoruz ve varlığı göremiyoruz. Heidegger ise bizi o boşluktan çıkarabilecek bir yol sunmanın, çözüm bulmanın, hayatın anlamına ilişkin bir yere çekmeye çalışıyor. Bunu yapabilmek için de belli bir yaşantıya sahip olmamız gerektiğini vurguluyor. Yaşanmışlıktan hareket eden Heidegger bunun sonradan öğrenilecek bir şey olmadığını, yaşayarak elde edebileceğimiz bir deneyim olduğunu da ifade etmektedir. Yani fenomenolojik yöntem devreye girerek, yaşantının teknik ile öğrenilecek veya ezberlenecek bir deneyim olmadığını, kendiliğinden gelişen bir şey olduğunu düşündürmektedir. Aslında Heidegger felsefesinde kendiliğinden diye bir şey var, yani bu içimizden gelmelidir. Kimsenin buyurmadığı, birilerinin denetimi altında olmadan, gönüllü olarak içimizden geldiği gibi bir var olma yaşantısına sahip olmalıyız. Kısacası kendimizi yaşantıya katmalıyız ki, varlık da kendini bize açabilsin. Bunun içinde her an hazır olmalı ve bunu bir olanak haline getirmeliyiz.

Heidegger, bu tavrı ile bizi farklı bir düşünme, farklı bir bakış açısı serüvenine götürmek istiyor. Heidegger modern özne düşüncesini aşarak; içinde var olduğumuz dünyada sadece var olan bir varlık olarak değil, aynı zamansa izleyen, gören, katılım sağlayan aktif bir *Dasein* profili oluşturmaya çalışmaktadır (Guignon, 1983: 85). Başka bir deyişle bir uyanışı gerçekleştirmek istiyor (Kefeli, 2011: 2019). Bu doğrultuda kendimize yaşantı yolları açmak ve bu yolların çeşitliliğini fark ettirebilmeyi arzulamaktadır. Tıpkı kendisinin *Varlık ve Zaman*'da yaşamış olduğu bir düşünme serüveni olduğu gibi. Heidegger orada varlığın bizi çağırdığını, aslında kendini kendiliğinden verdiğini ima etmektedir. Ancak bizler kendimizi ona veremediğimiz için, kendimizi ona katmadığımız için kendini bizden geri çekmiştir. Eğer biz ona gidersek o da bize gelecektir. İşte bu Heidegger'in fenomenolojinin de etkisiyle kazanmış olduğu tavır farkıdır. Bu tavrı elde edebilmek için de şimdiye değin öğrendiğimiz, ezberlediğimiz ne varsa onların hepsini unutmamız gerekir. Çünkü öğrenmek ancak unutmakla elde edilen bir çabadır. Öğrendiğimizi unuttuğumuz zaman ancak öğrenebiliriz. Zihnimizi boşaltıp, indirgmeden bakmayı öğrenmeliyiz. Heidegger bakmaya da öncelikle kendimizle başlamamız gerektiğini bu sayede kendimizi fark edebilirsek ancak o zaman varlığı anlayabileceğimiz savunmaktadır.

Heidegger, Wittgenstein'in "Düşüncenin karşılaştığı zorluk, bir odadan çıkmaya çalışan adama benzer. Önce pencereden çıkmaya yeltenir, ama pencere onun için çok yüksektir. Sonra bacadan çıkmayı dener, o da dardır onun için. Şayet o basitçe arkasını dönse, kapının tüm bu işler boyunca açık olduğunu görecektir" (Heidegger, 2006: 37-38) söyleminden hareket ederek düşüncenin ve varlığın gözümüzün önünde durduğunu ancak onu göremediğimiz için farklı yollara giriştiğimizi söylemektedir. Heidegger bu bakımdan varlığın gerçekliğini veya özünü serbest bırakılan bir düşüncede yakalayabileceğini ve böylelikle mevcut olan her şeyde insanın varlığı görebileceğini vurgulamaktadır (Schürmann, 1973: 105). Serbest bir düşüncenin mümkünlüğü ise insanın kendi özüne dönüşü ile ilişkilidir. İnsan "var olan" ve "varlığın amacı olan" bir varlık olduğu için de ondan beklenen bu insani öze varış olmalıdır (Yasa, 2021: 2). Başka bir deyişle bir var olan olarak insan kendine dönerek, varlığı düşünmeli ki kendi özünü bulabilsin (Heidegger, 2007: 25). Heidegger'in bu düşünceleri tüm insanlığa, kainata ait olan varlığı yakalamak içindir. Bunu da doğal olarak varlığı oluşturan var olanlardan yola çıkarak bulmaya çalışıyor. Varlık da aslında görünenlerin en görünenidir, tabi görebilen gözler için. Kendimiz ve

Çevremizde olan her şey kendini bize göstermektedir. Hiçbir şey tek başına var olmuş değildir. Onları bütününde tutan bir varlık vardır. İnsan bunu kavrayamadığı için varlık kendini insandan geri çekiyor ve biz onu göremiyoruz. Esasen hepimiz bu bütünün parçasıyız. Ancak biz bütünü g remedi imiz için parçalara takılıp kalıyoruz. Heidegger burada insanın k rl  ne ve insanın düşünme gücünün eksikliğine vurgu yapıyor.

Heidegger'in felsefesinin genel amacı kendisi gibi yaşamak isteyen bir insan profili çizmektir. Sahici, kimseye benzemeyen, kendisi gibi olan bir varlık peşindedir. Maskelenmemi , topluma göre olu turulmamı , baskı altında kalmamış, çirkinlikleri gizlenmemi  bir varlık olarak yaşamak istiyor. Her şeyden önemlisi kim olduğumuz, ne olduğumuz konusunda bir şeyler söylemeye  alı ıyor. Kim olduğumuzu fark edebilirsek, belki de ya antımızı anlamak için bir fırsat elde etmiş olabiliriz. Heidegger insanı ve yaşantısını anlamlandırabilecek bir şeyler aramaktadır. Çünkü o ya amı  olduğu döneme rağmen insandaki dönüşümü, değişimi hissetmiştir. İnsan farkına varmadan dönüşmekte ve buna alı maktadır. Tıpkı kendisinin de ifade ettiği gibi en çok düşünce uyandıran şeyin henüz düşünmüyor olu umuzda (Heidegger, Schopenhauer ve Kant, 2015: 49) saklı olduğunu ve bunu bertaraf edebilecek bir düzenin ortaya çıkabileceği inancı yok olmaktadır. Çünkü ya antımız üzerinde egemen olan bir g   var ve biz ona doğru kendimizi kaptırıyoruz. Dolayısıyla da giderek bir anlam yitimine doğru ilerlemekteyiz. Mana verdiğimiz, anlam dolu dünyamız kurmaktadır. Yani sahip olduğumuzu d   nd   m z maneviyatımız ortadan kalkmaktadır. Bunun önüne geçebilmek için bazı şeyleri yitirmeyi göze almak gerekir. Paradoksal konuşma yöntemi ile ifade edecek olursak aradı ımızı kaybetmedi imiz sürece kendini bize göstermeyecektir. Kaybetmeyi   renece iz ki orada olanı görebilelim. Ne yazık ki bir  o umuz bu farklılığı göremiyor. O farklılığı görebilmek için de onu yitirme yeteneğine sahip olmamız lazım. Ya antının cesareti de i te buradan gelmektedir.

3. DASEIN VE ÖLÜM

3.1. Ölümü Anlama Çabası ve Ölüme Yazgılılık

Erasmus “hayat bir ızdırap, ölmek ise ulvi bir fırsattır” (Erasmus, 2020: 118) diyerek, ölüm düşüncesini insanın varoluşunu şekillendiren bir unsur olarak nitelendirmiş ve böylece ölüm fenomeni varoluşçu felsefenin de mihenk taşlarından biri haline gelmiştir. Varoluş felsefesiyle birlikte ölüm fenomeni daha önemli ve anlamlı bir hal alarak (Tokat, 2018: 287), somut olana dönme çabasını ve insanın kendine özgü yaşama şeklini belirleme noktasında varoluşsal bir gerçeklik olarak kendini göstermiştir. Kendini şekillendirme ve kendini gerçekleştirme rolünü yüklenen insan ise hayatın ortasında, ölümün içinde (Unamuno, 2017: 119) bir varoluş mücadelesi ile karşı karşıya kalmıştır. Bu mücadeleyle beraber insan, yarımsız ve dayanıksız bir şekilde, nedenini bilmeden yeryüzüne bırakılmış ve dolayısıyla da varoluşuna bir gerekçe bulamadan kendini bir anda varoluş içinde bulmuştur (Wahl, 1999: 19). Bu bırakılmışlık iradenin hiçbir alanına dahil edilmediği için (Heidegger, 2013b: 27) varoluşçu düşünce bir nedene dayandırılmadan yeryüzüne atılan insanı kendilerine temel almıştır. Varoluşçu anlayışa göre özsüz bir varlık olarak biz, en tepede Tanrı’nın yer aldığı astlık-üstlük sıralamasının mevcut olduğu bir hiyerarşi içerisine sokulmuşuzdur. Hepimiz bu dünyaya fırlatılmış varlıklar olarak geldiğimiz için hiçbir güvencemiz yoktur. Bildiğimiz tek şey ise günün birinde ölecek oluşumuzdur. Bu bilgi bütün olasılıkları, bütün geleceği belirleyen tek olgu haline gelmiştir. Gelecek sınırlı ve sonludur, işte bu gerçek, bizim yadsınamaz yazgımız olarak belirlenmiştir. Bu nedenle varoluşumuzun güvensiz olduğunu ve bir gün onu yitirebileceğimizi bilmekteyiz. Elimizdeki tek mevcut olan varoluştur ve onu da her an yitirebiliriz. İşte bizim tüm yaşamımız boyunca aradığımız ve ona erişebilme ihtimalini hayal ettiğimizde, övündüğümüz özümüz bu kadarla sınırlıdır.

İnsanın bilinçli bir varlık olmasından dolayı özünün sınırlı olduğunu ve yaşamının bir gün sona erecek olduğunu bilmesi onu derin bir kötümserliğe sevk edebilir. Ölümün insanoğlunun değişmeyen tek yazgısı olması, insana varoluş kaygısı ve yok olma korkusu (Türkyılmaz, 2003: 110) vermesinin yanı sıra aynı zamanda ölüm ile yaşamın iç içe geçmiş olması da varoluş nedenine aykırı bir durum gibi gözükebilir. Ancak unutulmamalıdır ki ölüm de doğum gibi doğanın gizemlerinden biridir (Aurelius, 2020: 31) ve ölüm en az doğum kadar canlı olmanın bir gereğidir (Koç, 1999: 35). Bu nedenle ölüm; yaşamın diğer bir yüzü, yaşamın ötesindeki kıyı gibi

görülmelidir (Ökten, 2016: 2). Tıpkı uyku insan için veya göz kırpma göz için ne ifade ediyorsa ölüm de bir canlı için odur. Örneğin Hinduların tanrıları insan formunda tezahür ettiklerinde göz kırpmalarıyla tanınmaktadır. Nasıl ki akşamın olmasıyla birlikte dünyanın karanlık içinde kaybolur, fakat bir an için bile var olmaktan geri durmuyorsa; bir canlı da ölümle görünürde kaybolur ama hakiki iç varlıkları bundan etkilenmeksizin var olmayı sürdürmektedir (Schopenhauer, 2019: 77). Bu yüzden paradoksal konuşma yönteminin gerekliliğini yerine getirerek; ölüm ile yaşamın birlikteliğini kabul edip, ölümü varoluşu bitiren ya da bir canlının sonunu getiren bir olgu olarak görmekten ziyade, onu özümüzü ortaya koyabilecek ve varoluşu devam ettirecek bir olanak olarak değerlendirmek daha yararlı bir tutum olacaktır.

Ölüm düşüncesi bu tutumla birlikte değerlendirildiği takdirde yaşamı tamamlayan, onu birlik ve bütünlük haline getiren, yaşama anlam veren ve önemini ortaya koyan bir olgu olarak karşımıza çıkacaktır. Böylesi bir düşünce, hem insanın anlamını ve değerini ortaya koyabilen hem de ölüme dair farkındalığın gelişmesinde etkili bir rol üstlenecektir. Felsefeyi ölüme hazırlık olarak gören Sokrates'in de vurguladığı gibi, ölümü yok sayarak bir felsefe yapmak hem zor hem de anlamsız (Platon, 2015: 52) olacaktır. Bu yüzden ölüm özelden varoluş felsefesi olmakla birlikte felsefenin “yegane sahil ilham perisi veya yaratıcılığın efendisi” (Schopenhauer, 2019: 50) olarak karşımıza çıkmıştır. Ayrıca felsefenin ölüme hazırlık olarak görülme düşüncesi, ölümün bir son olarak algılanmadığını göstermekle birlikte, ölümün, yeni bir olanak ve açılım olduğu düşüncesini de vurgulamaktadır (Saruhan, 2006: 90). Bu doğrultuda da varoluş felsefesinin izlerini derinden hissedebileceğimiz Heidegger, felsefe yapma ile ölümü bağdaştırarak, felsefe yapmayı eve dönüş olarak tanımlamış ve eve doğru yapılan yolculuğu da ölüme doğru yapılan yolculuk olarak ifade etmiştir (Bakewell, 2017: 309).

Dasein'i kendi sonunun bilincinde olan bir var olan ve bu sonu ölüme doğru bir yolculuk olarak değenlendiren Heidegger (Heidegger, 1982: 9), Alman düşüncesindeki sanat ve felsefenin birlikli yapısını kendi düşünceleriyle harmanlayarak, ölümü insan varoluşu üzerinden temellendirmektedir. Bu doğrultuda fenomenolojik bir yöntem kullanarak, kimi derinlikli çözümlemeler neticesinde ölümü varoluşsal bir boyuta taşımıştır. Özellikle ozan-filozof Hölderlin'in şiirlerinde yer alan yeryüzü ve gökyüzü metaforu Heidegger'i derinden etkilemiş ve onun ölüm ile ilgili görüşlerinin varoluşsal bir zemine dayandırılması hususunda önemli bir etken

olmuştur. Hölderlin'in şiirlerinde yeryüzü ve gökyüzünü birleştirme çabası; ölümlülüğü ve ölümsüzlüğü birleştirme olarak algılanmış, bu sayede insan, var olanın doğası, varlığın anlamı gibi birçok konu Heidegger'i harekete geçirmiştir. Heidegger de fenomenolojik bir tavır sergileyerek bu tür konuları felsefi boyuta taşımıştır (Çüçen, 2017: 292). Heidegger ölüm düşüncesini *Varlık ve Zaman*'ın ikinci ayrımında yer alan *Dasein* ve Zamansallık başlığı altında işlemiştir. Heidegger düşüncesinde, ölüm gerçeği ve insanın kendi ölümü özel bir anlam ifade etmektedir. Çünkü o, ölümün doğal bir fenomen olmasından çok, ölümü *Dasein*'in gayrisahih varoluş tarzını sahih olana doğru evrilmesini sağlayabilecek olan ilk adım olarak belirlemiştir. *Dasein*'in kendi ölümüyle karşı karşıya gelmesi onu kendiyle bir yüzleşmeye ve hergünlüğünden sıyrılmasına vesile olacaktır. Dolayısıyla ölüm *Dasein*'a kendi olma olanağını sağlayan bir fenomen olarak Heidegger felsefesinde önemli bir yer tutmaktadır.

Heidegger ölümü, yaşamı inşa eden ve şekillendiren bir olanak olarak değerlendirir ve *Dasein*'i da ölüme doğru yol alan bir varlık olarak belirlemektedir. Heidegger, ölüme doğru varlık olarak belirlediği *Dasein*'in var olabilirliliğinde, hep eksik bir şeylerin var olduğunu ve bu eksikliklerin kendini tamamlayamadığı sürece gerçekleşmeyeceğini ifade etmektedir. Zaten *Dasein*'in temelinde de tamamlanmamışlık yatmaktadır. Bu yüzden tamamlanmamışlık Heidegger için var olabilirlilik açısından eksikliğe işaret etmektedir. *Dasein* kendi varlığı bakımından hiçbir şeyin eksik olmadığı bir varoluşa eriştiğinde ise artık şurada var olmamakla eşit olmuş olacaktır. Varlık eksikliğinin ortadan kaldırılması ise *Dasein*'in varlığının hiç oluşu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla *Dasein*, bir var olan olarak var olduğu sürece kendi tamlığına hiçbir zaman erişemez. Tamlığa eriştiğinde ise, bu dünya içindeki var olmanın kaybına dönüşecektir (Heidegger, 2018: 356). Heidegger'in *Dasein*'in temelinde eksik bir şeylerin var olduğunu dile getirmesi aslında varlığın kendisine ait olan bir şeyin eksikliğine işaret etmektedir ve işaret edilen bu eksiklik de ölümdür (Levinas, 2014: 40).

Heidegger'in ölüme doğru varlık olarak belirlediği *Dasein* analizi, bize onun var olduğu sürece özünde hep bir şeylerin eksik olabileceğini ve bu eksikliğe *Dasein*'in bitişi olarak kabul edilen ölümün de dahil olduğunu göstermektedir. *Dasein*'in varoluşuna ait olan bu bitiş, onun tamlığını sınırlamakta ve belirlemektedir. Heidegger içinde yaşadığımız hergünlük içerisinde her birimizin nesneler dünyasına karşı özel

bir benliğimizin olmadığını, hatta henüz bir benliğimizin dahi oluşmadığını söylemektedir. Bizler başkalarının arasında, kamusal alanda, arkadaşlarımız arasında sadece biriyizdir ve her zaman eksik, tam olmayan bir var olan olarak bulunmaktayız. Bu eksikliği giderip, tamlığa kavuşmak ise ancak ölüm fenomeniyle yüzleşip, onunla belli bir ilişkiye girdiğimizde gerçekleşebilir. Bu yüzden *Dasein*'in tamlığı ölümünü içermelidir. Ancak ölüm gerçekleştiğinde bu tamlığın elde edilmesi de kesin değildir. Çünkü daha önce belirttiğimiz gibi *Dasein*'in ölümünün gerçekleşmesi aynı zamanda onun yok olması anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle bu dünyada *Dasein*'in bir varlığının olmaması ve varlığının yok olması demektir. Bu da *Dasein*'in tamlığının elde edilmesi için yeterli değildir.

Dasein'in ölüm ile birlikte tamlığa erişmesi demek onun şurada varlığını kaybetmesi anlamına gelmektedir. Bu da *Dasein*'in deneyimleyebilme ve anlayabilme olanağından uzak kalmasına neden olmaktadır. Aynı zamanda başkalarının *Dasein*'i da ölümle tamlığa kavuşunca, artık *dünya-içinde* var olmama anlamında *Dasein* olmama durumuna geçmiş olmaktadır. Başkalarının ölümünde, varlık türü *Dasein* olan bir var olanın aniden *Dasein* olmamaya dönüşümü dikkat çekici bir varlık fenomeni olarak deneyimlenebilir. Başka bir deyişle var olanın *Dasein* olarak bitişi, onun salt *mevcut-olmaklığının* başlangıcıdır (Heidegger, 2018: 358). Heidegger, *Dasein*'in ölüme kavuşmasına varoluşsal bir anlam yüklediği için o anlamın yine kendisinden hareketle elde edilebileceğini düşünmektedir ve bunu da *Dasein*'in başkalarıyla olan beraberliği üzerinden temellendirmeye çalışmaktadır.

Dasein için başkalarının ölümü daha nüfuz edici bir şey olmakla birlikte, bu ancak birinin öldüğünü görmekle sınırlı kalmaktadır. Başkalarının ölümüne tanık olduğumuzda bu bir *Dasein*'in artık *Dasein* olmamaya geçişine işaret etmiş olsa da maddi bir şeyden daha fazla bir şeye karşılık gelmektedir. Ölümle birlikte olma daima aynı *dünya-içinde* hep beraber olmak anlamına geldiğinden, geride kalanlar kendi dünyalarıyla yani ölümle birlikte olabilmektedir. Ancak şunu da unutmamalıyız ki başkasının ölümünü gerçek anlamda asla deneyimleyemeyiz, yalnızca onunla beraber olabiliriz. Dolayısıyla başkasının ölümünü onunla beraber olmaklık üzerinden kavramamız mümkün değildir (Heidegger, 2018: 359-360). Bu anlamda başkasının ölümüne tanıklık etmek sadece kendi ölümlülüğümüzü en dramatik şekilde gözler önüne sermeye ve bundan fazlasını yapmaya el vermemektedir (Ökten, 2006b: 44).

Ölümle birliktelik aynı *dünya-içinde* hep beraber olmak anlamına geldiği için, *dünya-içinde* birlikte olmaklığın varlık olanakları arasında bir *Dasein*'ın başka bir *Dasein*'a vekalet edebilirliği söz konusu olmaktadır. Hergünlük içerisinde bir yere gitme, bir şeylere katkıda bulunma hep vekalet edilebilir bir durumdur. Bu türden vekaletler hep bir şey içinde veya bir şey için söz konusu olmaktadır. Bu bakımdan vekalet edilebilirlik sadece bir olanak olmakla sınırlı kalmamakta, aynı zamanda birlikte olmaklığı sağlayan bir unsur olarak da nitelendirilmektedir (Heidegger, 2018: 360-361). Ancak bu vekalet edilebilirlik, ölüm söz konusu edildiğinde ise bu olanak tümüyle başarısız olmaktadır. Çünkü “kimse başkasının ölmekliğini onun üzerinden alamaz.” (Heidegger, 2018: 361) Yani *Dasein* kendisinden başka biriyle ölüme gidemez (Nietzsche, 2020: 83). Bir kimsenin başkası için ölüme gitmesi pek alamamaktadır ancak bu kendini başkası için feda etmek ya da kurban etmekten öteye geçememektedir.

Heidegger için biri ya da bir şey uğruna ölmek asla bir başkasının kendi ölümünü üzerine almak olamaz. Ona göre her *Dasein* kendi ölümünü üzerine almak zorundadır. Ölüm var ise ve gerçekleşiyorsa özü gereği bu ölüm hep kendi ölümüdür. Daha önce bir son olarak ölüm, *Dasein*'ın tamliğini kapsar demiştik ve *Dasein*'ın tamlığa kavuşmasında vekalet edilebilirlik söz konusu değildir (Heidegger, 2018: 361-362). Aynı zamanda ölüm dünyaya da dair değildir. Heidegger'in dediği gibi ölüm, *dünya-içinde* var olan değildir. Bu bakımdan ölüme sahip olamayız, onu kullanamayız, tasarrufumuza alamayız. Başka birinin ölümü bu nedenle kendi ölümümüz gibi değildir. Buradaki asıl mesele bizim ölüme sahip olmamız değil, ölümün bize sahip olmasıdır (Ökten, 2006b: 48).

Kierkegaard ölüm üzerinde vekalet edilebilirliğin söz konusu olamayacağını özetle şöyle dile getirir: Ölümlerin yanından geri dönen kimse yok, kimse bu dünyaya ağlamadan gelmedi; ne ne zaman hayata gelmek istediğimizi soran oldu ne de ne zaman terk etmek istediğimizi (Kierkegaard, 2013: 31). Bu bakımdan Heidegger'in ölümü başkasına devredilemeyen, aktarılmayan, geri alınamayan veya ilişkisel olmayan olarak karakterize etmesi, ölümle ilgili ilişki tekilleştirme çabasından ileri geldiği söylenebilir. Yani ona göre ölüm yalnızca *Dasein*'a özgü olan bir durumdur (Dastur, 2019: 56). Vekalet edilemezlik bize şunu gösteriyor ki kimse kimsenin ölümlülüğünü üzerine alamaz. Bizim yaşamımız, bizim ölümümüz kendimiz ve varoluşumuz tarafından sağlanmaktadır. Çünkü Heidegger'in de vurguladığı gibi

ölmek doğal bir olay değil, varoluşsal açıdan irdelenmesi gereken bir olgudur. Dolayısıyla insanın kendisi, olanakları, varoluşu ve ölümü tamamen kendisine aittir. Bir başkası ile yer değiştiremez, onun yerine ölemez ya da onun ölümünü deneyimleyemez. Ölmek üzere olan kişinin yaşadığı deneyimi başkasına aktarması söz konusu olmayacağı gibi, başkası da onunla iletişime geçemez. Bu sebeplerden ötürü ölüm insanın omuzlarına yüklenen ve üstlenmesi gereken sorumluluğudur.

Heidegger ölümü *Dasein*'in en önemli olanağı ve varlığı güvence altına alan en içsel olasılığı olarak nitelendirdiği için (Heidegger, 1984: 101) ölümün kendine özgü birtakım varlık olanaklarından bahsetmektedir. Bu olanakların en belirginini ise *Dasein*'in ölümü ile birlikte kendi varlığını onda mesele etmesidir. Kendini mesele etmesinden hareketle *Dasein*'in bitişe kavuşmasının varoluşsal anlamı da yine onun kendinden elde edileceği sonucu çıkmaktadır. Böylesi bir bitişin varlığını tamlığa kavuşturmak için ise şöyle bir tez formüle edilebilir:

1. Var olduğu sürece her zaman *Dasein*'a ileride olabileceği bir henüz olmamışlık aittir. (Sürekli eksiklik)
2. Henüz bitişe kavuşmamış olanın bitişe kavuşması artık *Dasein* olmama karakterine sahiptir. (Eksikliğin varlıksal olarak ortadan kalkması)
3. Bitişe kavuşma bir *Dasein*'in asla vekalet ettiremediği varlık türünü içinde taşır (Heidegger, 2018: 364).

Heidegger *Dasein*'in tamam olmayışını, ne kendini önceleme ve toplam olarak bir araya gelmesi gerekenin eksikliği olarak ne de henüz erişilebilir hale gelmemiş olmak anlamına gelmediğini belirtmektedir. Tamamlanmamışlık ona göre *Dasein*'in var olmakta olan bir var olanın olmak zorunda olduğu bir henüz olmayışı kapsamaktadır (Heidegger, 2018: 367). Ayrıca bitişin *Dasein* açısından bir olgunlaşma durumuna işaret etmesinin zorunlu olmadığını belirten Heidegger'e göre, ölümle birlikte *Dasein* ne tamamlanır ne ortadan kalkar ne bitirilmiş olur ne de tamamen bir *el-altında* var olan olarak kullanılabilir. Nasıl ki *Dasein* var olduğu sürece hep kendi henüz olmamışlığı olarak var ise, hep kendi bitışı olarak da vardır. Ölümle kastedilen bitiş, *Dasein*'in bitişe kavuşması değil, bu var olanın bitişe doğru varlığıdır (Heidegger, 2018: 368). Bu tespitle birlikte anlaşılan o ki *Dasein* belki de ölümle birlikte başka bir olanağa kavuşabilecektir. Ancak bu olanak, olanak ile olanaksızlık arasında kalmaktadır.

Heidegger, *Dasein* ölüm, ölüm ise *Dasein* içindir düşüncesinden hareketle *Dasein*'in yaşamı boyunca öldüğünü kabul etmektedir. Böylece ölüm ile birlikte bir bitişin gerçekleşmeyeceğini çünkü ölümün bir yokluk olmadığını ifade etmeye çalışmaktadır. Ölümü yokluk olarak görmeyen Heidegger, onu bir olanak kapısı olarak yorumlar ve *Dasein*'in ölümle birlikte tamlık olanağına erişilebileceği inancındadır. Ancak ölüm gerçekleştiğinde bu tamlığın elde edilmesinin kesin olmayışı ve yukarıda izah edilen ölümle birlikte *Dasein* ne tamamlanır ne ortadan kalkar ne bitirilmiş olur ne de tamamen bir *el-altında* var olan olarak kullanılabilir gibi bir düşünme tarzı bize din felsefesi açısından bakıldığında Tanrı'nın sınırlandırılması gibi negatif bir olumlamayı çağrıştırmaktadır. Bu olanağın ne olduğu veya nasıl gerçekleşeceğinden çok ne olmadığı üzerinde durulmaktadır. Dolayısıyla da Heidegger ölümü kısır bir döngü içerisine sokarak, olanak ve olanaksızlıklar zincirine ait halkanın sadece bir parçasını sunmaktadır. Görüldüğü üzere Heidegger'de tam bir belirsizlik hakimdir. Bu belirsizlik ortadan kalkarsa eğer belki de Heidegger bu kadar değer atfedilen bir düşünür olmayacaktır. Heidegger için belirli olan tek şey ise ölümün yaşamla olan bağlılığıdır. Bu bağlılık da ölümü yaşamın bir fenomeni olarak görülmesine ve yaşamı inşa edici bir unsur olarak kabul görmesine neden olmuştur.

Heidegger için ölümün varlık olanaklarından bir tanesi de onu en geniş anlamda yaşamın bir fenomeni olarak tanımlaması ve yaşam da kendisine *dünya-içinde* var olmanın ait olduğu bir varlık türü olarak ifade ediyor olmasıdır. Heidegger bu doğrultuda bir canlının ölümle olan ilişkisiyle bir insanın yani *Dasein*'in ölümle olan ilişkisi arasında ayırım yapmaktadır. Ona göre insan dışındaki bir canlının varoluşuyla insanın varoluşu arasındaki ayırım nasıl farklı ise ölümü de farklı olmak durumundadır. Heidegger bu ayırımla bir canlının bitişine terminolojik olarak telef olma derken, *Dasein*'in ölümünü diğer canlılardan ayrı tutmaktadır. Çünkü ona göre *Dasein* basit bir şekilde yok olmamaktadır. Bu yüzden onun ölümünü hayatını kaybetme olarak adlandırır (Heidegger, 2018: 370). “İnsanlar ölümlüdür. Onlara ölümlüler denir, çünkü ölebilirler. Ölmek, ölüm gücü olarak ölüm anlamına gelir ve sadece insan ölür.” (Heidegger, 1954: 177) Dolayısıyla “*Dasein* asla telef olmaz”, hayatını kaybeder ve *Dasein* ancak ölmekte olduğu sürece hayatını kaybedebilir. Kısaca ölmek *Dasein*'in kendi ölümüne doğru var olduğu bir varlık yoludur (Heidegger, 2018: 371).

Heidegger ölümü *Dasein*'in bir varlık yolu olarak belirledikten sonra aynı zamanda ölümün *Dasein*'in var olduğu andan itibaren devraldığı bir var olma yolu

olduğunu da ifade etmektedir. Bunu da şu şekilde dile getirir: “Bir insan yaşamaya başladığı an ölmeye hazır yaşıdır.” (Heidegger, 2018: 368-369) Gerçekten de bir kişi kendi bedeni içinde var olmaya başladığı andan itibaren ölmeye mahkumdur ve hiçbir an yoktur ki ölüm ona yaklaşmıyor olsun (Ökten, 2016: 141). Yani ölüm daha doğduğumuz an dünyaya bizimle birlikte gelmektedir. Yaşamımız her adımda ölüme çarpmakta ve bir ayağımız da sürekli ölüm vadisindedir (Malpas ve Solomon, 2017: 176). Paradoksal konuşmayla izah edecek olursak bir bakıma dünyaya gelir gelmez hem yaşamaya hem de ölmeye hazırızdır. İnsanın doğumundan itibaren ölüme hazır olması, bir olabilirlik, olumsuzluk, tercih ya da seçim sonucu elde edilen bir durum değildir. Doğmak bir bakıma insan için ölümün zaman açıcı ufkunun içine girmesidir. Doğmak zamansız olandan zamansal olana doğru yükselmektir. Nasıl ki güneş doğduğunda ufuk çizgisinden yükselir, tıpkı insan da doğduğu an ölüm ufkundan yükselerek var olmaktadır. Çünkü sadece bu ufuk içinde varlık mümkün olabilmektedir. Ölümün tekrarlanamaz oluşu da buna işaret etmektedir. Ölüm hep kişiseldir ve varlığın bir koşuludur. Bu anlamda ölüm, insana nasıl biri olarak öleceğim sorusunu düşündürmektedir. Sanki geriye bakabilme olanağı varmış gibi, sanki hayata ilişkin bir tamamlanabilirlik ölçüsü varmış gibi, sanki ölmenin iyisi, kötüsü varmış gibi. Nasıl öleceğimize, nasıl birisi olarak öleceğimize ilişkin soru, aslında nasıl yaşayacağımıza, nasıl birisi olarak yaşamamız gerektiğine ait bir sorudur. Bu da şu anlama gelir ki “Ölüm benim değil, ben ölümünüm” (Ökten, 2006b: 49-50) dır.

Ölümün bir insana nasıl biri olarak öleceğini düşündürmesi, *dünya-içinde* nasıl bir yaşam sürmesi ile bağlantılı olduğu için sahilik burada büyük bir önem kazanmaktadır. Çünkü sahil olmak insanın kendine karşı sahicisi olması, kendine ait olması, kendi fikrini ortaya koyması demektir. Kendi kararlarını verebildiği sürece insan ancak kendisine ait olabilir (Inwood, 2014: 43). Kısacası sahilik insanın “kendin ol” çağrısına kulak verebilmesiyle alakalıdır. Nietzsche öncesinde “kendin ol” diyerek insanlığa seslenmiş ve onları hakiki özlerine davet etmişti. Heidegger de kendini bu çizgide konumlandırmış ve varlığını dönüştürmeye, akıllı hayvandan ölümlü canlıya geçmek için insanlığı kendi olmaya çağırıştır (Dastur, 2019: 58).

Heidegger için ölümlü olmak, sadece ölümlü yüzleşmekle sınırlı kalmayıp, ölümlü insanın omuzlarına yüklenen bir yük olarak görmek değildir. Aynı zamanda ölümlü bir olanak olarak da görebilmektir. Böylelikle insan, ölümlü bir olanak haline getirip, sahil bir var olana yani kendine dönebilir. Görüldüğü üzere Heidegger’in

felsefesinde genel olarak her şeyiyle sınırlı bir varlık olan insanın, yapmış olduğu tüm edimlerle kendi olma ve sahilhiği yakalama isteğinin kavgasını verdiğine tanıklık etmekteyiz. İnsanın, bu kavgasının sebebi de varoluşsal bir gereksinim olarak ortaya çıktığı son derece açıktır. Bilindiği üzere bu çaba varlığını açık bir şekilde egzistansiyalist söylemlerde hissettirmektedir. Yazılı en eski kaynaklardan edindiğimiz bilgilere göre, insan her zaman kendini aramış, kendi olmaya ve kendini bilmeyi de en büyük erdemlerden biri saymıştır. Kendini bilmenin kaynağı ister din ister felsefe, isterse bilim olsun taşımış olduğu içerik ile anlamlı ve evrensel bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeple yönlendirici etkisi zaman ve mekanı aşarak (Yasa, 2002: 67) Heidegger’de de kendine yer edinmiştir.

Heidegger’e göre ölüm deneyimi hem sahiciliği sağlamak hem de insanın kendiyle yüz yüze gelmesini sağladığı için (Malpas ve Solomon, 2017: 288), insanın kendi olması yani sahilhiği yakalaması ölümle irtibatlandırılmaktadır. İnsan ölümlülüğuyle cesaretle yüzleşebilirse ancak o zaman sahilhiği yakalayabilecektir (Malpas ve Solomon, 2017: 218). Ölüme doğru uzanan bu yolculukta sahilhiğin yakalanabilmesi için ise *Dasein*’ın kendine yönelmesi ve kendini mesele etmesi gerekmektedir. Daha öncede değindiğimiz üzere *Dasein* varoluşu gereği yaşamış olduğu dünya içerisinde hem kendi başına hem de başkalarıyla birlikte vardır. *Dasein*’ın kendi varlığını mesele etmesi aynı zamanda başkalarının varlığını mesele etmesi anlamına gelmekteydi. *Dasein* kendini başkalarından ayırt edemeyip, aralarında olduğu için hergünlük içerisinde var olan herhangi birine dönmekte ve bu da *Dasein*’ın başkalarının arasında kaybolmasına, erimesine neden olmaktaydı. Böylelikle *Dasein* kendi ve sahic bir varlık olma olanağından uzaklaştırarak kendine yabancılaşıp, tüm sahilhiğini kaybedecektir. Ancak *Dasein*’ın yine varoluşu gereği sahil olması ve kendi olması gerekmektedir. Bunun için ise *Dasein*’ın hergünlü yaşantısının kamusalılığının dışına çıkıp, kendine eğilmesi ve kendiyle ilgilenmesi gerekmektedir.

Heidegger’in terminolojisini din felsefesinin kavramlarıyla karşılaştırdığımızda; sahilhiğ, kendine eğilme ve kamusal alandan uzaklaşıp, kendini kavrama gibi bu tür kavramlar bizlere oldukça aşına olunan İslam düşüncesindeki inziva geleneğini hatırlatmaktadır. Nitekim İslam sūfî geleneğinde İbn Arabi’ye özel atıfla şöyle bir olaydan söz edilmektedir. Anlatıldığına göre, meşhur bir sufi olan İbn Arabi çok genç yaşlarında iken, insanlardan kendini soyutlayarak manevi bir işaretle yaşamış olduğu

şehrin mezarlığında inzivaya çekilmiştir. İnsanlardan uzaklaşması ve edindiği manevi bilgiler, etrafı tarafından hoş karşılanmamakta ve alay edilmektedir. İbn Arabi ise kendisiyle alay eden ve mezarlıkta ölülerle konuştuğunu söyleyen bir alime haber gönderir ve gerçeği öğrenmesi için onu yanına davet eder (Akti, 2018: 107-108).

Bir zamanlar insanlardan uzaklaşmak için tek başıma mezarlığa gidiyordum. Şeyh Yusuf el-Kurmi ismimi söyleyerek, falanca, dirileri terk edip ölülerle oturup kalkıyor diyerek hakkımda konuşuyormuş. Bir gün ben de ona ‘eğer yanıma gelirsen kiminle sohbet ettiğimi görürsün’ diyerek ona haber gönderdim. Bir vakit sonra tek başına yanıma geldi. Beni mezarlıkta ruhlardan biriyle sohbet ederken buldu. Kurmi usulca yanıma yanaştı. Ona baktığımda yüzünün rengi değişmiş, soluk soluğa kalmıştı. Üzerine çöken ağırlıktan başını kaldırıp hiçbir tepki vermiyordu. Ben ise onun bu halini tebessüm ile seyrediyordum. Ruh ile görüşmem bitip kalbime açılan kapı aralandığında Kurmi’nin üzerindeki ağırlık hafifledi ve rahatladı. Daha sonra ise bana bakıp beni alımdan öptü. Ben de ona ‘Üstadım ölülerle oturup kalkan kimmiş? Ben mi sen mi?’ diye sorduğumda, bana Kurmi; ‘Hayır! Allah’a yemin olsun ki ölülerle oturan benmişim’ cevabını verdi¹⁶ (Akti, 2018: 108).

Anlaşılabacağı üzere hem Heidegger hem de tasavvuf dünyasında insanın kendini kavraması ve sahici bir varlık olmasının yolu, başkalarından ziyade kendi özüne yönelmesiyle gerçekleşmektedir.

Düşünce tarihinde Heidegger’in sahihliği yakalaması noktasında benzer görüşler olduğu kadar karşıt görüşler de vardır. Örneğin ilk olarak Antik Yunan’da kaynağını Pythagorasçılar’dan alan ama daha sonra Sokrates tarafından geliştirilen teleolojik anlayış bu görüşün ilk öncülü sayılmaktadır. Teleolojik anlayışa göre, her şey gibi insan da doğası gereği iyiye yönelerek var olmuştur. İnsanın mutluluğu onun doğasına uygun hareket etmesine bağlanmaktadır. Başka bir deyişle iyi olmak, Sokrates için mutluluğun kayıtsız şartsız biricik koşuludur. Diğer taraftan, insan doğası gereği ancak diğer insanlarla birlikte olduğu sürece mutluluğa ulaşabilir. İnsan hayatının doğrultusu ve yönelimliğe doğru olması gerektiğini ifade eden Sokrates, bu yüzden insanın doğası gereği insanlar içinde ve bir kent devletinde yaşamaya mecbur olduğunu öne sürmektedir (Platon, 2017: 32-33).

Heidegger gibi aynı varoluşsal düzlemde yer alan Jaspers ve Marcel de Sokrates gibi, başkaları ile birlikte olmaklığa oldukça fazla vurgu yapar, başkalarıyla sağlıklı bir iletişim kurmayı en yüksek ereklere kabul ederler. Nitekim Jaspers, insanın kendi farkına varması ve sosyal bir varlık olarak yaşaması zorunluluğunu *iletişim*

¹⁶ Krş. Muhyi’-d-din Muhammed İbn Arabi, *El-Futuhatu’l-Mekkiyye*, (Beyrut: Daru’l-kutubi’l-ilmiya, 1999), s. 66; Selahattin Akti, *İbn Arabi’de Varlık ve Kötülük Problemi*, (İstanbul:Litera Yayınları, 2018), s. 108.

kavramıyla açıklamaktadır. Ona göre bir insanın kendi bilincine varması, çevreyle ve hepsinden önemlisi diğer insanlarla sağlıklı bir iletişime girmesine bağlıdır. Yine, sosyal bir varlık olarak insan, içine düştüğü sıkıntılardan kurtulmanın bir vesilesi olarak bu iletişimden yararlanmalıdır (Aydeniz, 2012: 117). Öte yandan Marcel ise insanın sosyal bir varlık olduğunu göz ardı etmeyerek, toplumsal birlikteliğe önem vermektedir. Marcel insan hayatının sadece ben merkezli olarak kabul edilmesinin doğru olmadığına inanmaktadır. Ona göre hayat ancak, diğerleriyle ilişki kurmak ve onların tecrübelerinden yararlanmak şartıyla anlaşılabilir. Ona göre benim bireysel tecrübem ancak diğerlerinin tecrübeleriyle gerçek anlamda kurulacak bir ilişki sayesinde anlam bulur. Bu yüzden ben merkezilik, her zaman bir körlük nedenidir. Çünkü düşüncelerini bencil bir yaklaşımla ortaya koyan birey, diğerlerinin konuya ilişkin tecrübelerinden haberdar olmadığı için, bu düşünceleri fazlasıyla sınırlandırmak durumundadır. Dolayısıyla bireyin kendi hayatını anlamlandırmasında topluma katılmasının gerekliliğine vurgu yapar (Aydeniz, 2012: 189).

Öyle görülüyor ki, Jaspers ve Marcel gibi varoluşçular toplumla iletişime geçmeyi ve bize vurgu yapmayı temel prensip olarak görmektedirler. Oysa Heidegger beni ve yalnızlığı önemsemektedir. Heidegger, Nietzsche'nin "bilmek ve ölçmek istediğin şeylere veda etmelisin, en azından bir süreliğine. Ancak şehirden uzaklaşırsan görürsün, kulelerin binaların üzerinden ne kadar yükseğe uzandığını" (Nietzsche, 2005: 166) söyleminden etkilenecek, herkesle birlikte yaşama fikrinin ve kamusal alanın *Dasein*'i eriterek, insanı mutluluğa değil, bir herkes olmaya sevk ettiğini ifade etmektedir. Bunu da 1920'lerin başında Karl Jaspers ile mektuplaşmalarında anlatmaktadır.

Kulübeye gidiyorum ve dağların sert havasını alacağım için seviniyorum. Burada aşağıdaki yumuşak, hafif hava insanı zamanla mahvediyor. Sekiz gün odun işleri sonra tekrar yazı yazma...Gece oldu bile yükseklerde fırtınalar esiyor, kulübede tahtalar çatırdıyor, burada yaşam, bütün saflığı, yalınlığı ve büyüklüğüyle ruhun önüne seriliyor. Bazen insanın aşağıda o acayip rolleri oynayabilmesini anlamıyorum (Sharr, 2017: 67).

Heidegger kamusal alanın dışında kendine bir dünya yaratarak kendi yolculuğuna çıkar ve kendi beninin farkını ortaya koymaya çalışır. Böylece kalabalığın onu itip kakmasından acı çekmemek için yalnız ve inzivada varoluşunu gerçekleştirir (Unamuno, 2016: 90). Çünkü o etrafımızı saran dünyanın gerçekliğini tüm detaylarıyla görmek için kendimizi disiplinli bir şekilde dünyaya açmamız gerektiğini ve bunu da ancak yalnızken başarılabilceğimizi düşünmektedir (Sharr, 2013: 8). Ancak şunu da

belirtmek gerekir ki Heidegger'in *Dasein*'a kendi varoluşunu yüklemesi ve beni vurgulaması onun kendine duyduğu kör bir sevgi için bencil-ontik bir amaç içermemektedir. Birçok insan başkaları için yaşar ve kendi başlarına değil, topluluk içinde var olmayı tercih ederler. Heidegger'in düşüncesinde ne tek benci bir *Dasein* yalıtımı ne de onun bencil yükselişi mevcuttur. *Dasein*'in ontolojik çözümlemesi en başından beri bir tarafsızlık içindedir (Heidegger, 2019b: 38-39).

Din felsefesinin en önemli konularından biri olan ölümü, Heidegger en nihayetinde *Dasein*'in yani *dünya-içinde* var olmanın bitişi olarak belirlemiştir. Ancak ölümsüzlüğe kapı aralayan ölüm (Yasa, 2015a: 74) fenomeni üzerinde bu kadar yoğunlaşan, *Dasein* ile ölümü bu denli ilişkilendiren Heidegger, ölüm analizinde; ölümden sonra bir hayatın var olup olmadığı, ölümden sonra yüce ya da düşük bir varlığın olup olmadığı, veya *Dasein*'in ölümden sonra başına ne geldiği ve yaşamaya devam edip etmediği gibi hususlara değinmemiştir. Hatta Heidegger ölümü *Dasein*'in olanaklarından biri haline getirmesine rağmen, kendini aşarak ölümsüzleşip ölümsüzleşmediği, öte dünya ve onun olanaklılığı gibi konuları da sormamaktadır. Nitekim Heidegger ölümün metafiziksel boyutundan çok, *Dasein* ile ölüm arasındaki ilişki ve bu ilişkinin *Dasein*'in varlığını gerçekleştirmedeki etkisi üzerinde durmaktadır. Çünkü Heidegger'in ölüme ilişkin görüşleri herhangi bir norm ya da kural içermez ve ölümü *Dasein*'in bir varlık olanağı olarak gördüğü için ölüm analizi dünyasaldır. Heidegger'e göre ölümden sonra ne olacağı konusu ölümün ontolojik boyutunu oluşturduğu için o, böyle bir sorunun sorulmasının teorik olup olmadığı konusunda da sessiz kalmayı tercih etmiştir. Heidegger için ölümün dünyasal yorumu her şeyden önce *Dasein*'in bu dünyadaki varlığının analizi olduğu için her türlü biyoloji, psikoloji, teodise ve teoloji sorunlarının öncesinde yer alması gerekmektedir (Heidegger, 2018: 372-373). Aynı zamanda ölümün metafiziksel başlığı altında işlenen şeyler de ölümün varoluşsal boyutu dışında kaldığı için *Varlık ve Zaman*'da bu konuya ilişkin bir ifade yer almamaktadır.

Din felsefesinin anlam ve içeriğine inildiğinde ölümden sonraki yaşama teolojik bir anlam yükleyen Heidegger'e şu şekilde bir yorum getirebiliriz: Heidegger ölümsüzlüğe metafiziksel, ontolojik veya teolojik bir misyon yüklemiş olsa da ölümsüzlük sorunu öncelikle varoluşsal bir sorundur (Yasa, 2018: 103). Çünkü ölümsüzlük konusu, ilkçağ filozoflarından günümüze felsefenin temel ilgi alanlarından biri olmuş ve insanların ölümden sonraki hayatları ile ilgili konular

derinlikli çözümlemelere tabi tutulmuştur (Yaran, 2017: 143). Konunun içeriğine bakacak olursak, ölümsüzlük çatısı altında tartışılan ruh-beden ilişkisinin yanı sıra insanın sürekliliği, sonuna yönelik bilgi edinme arzusu, ölümden sonra kendi olarak devam edip etmeyeceği gibi birtakım hususlar da tartışılmaktadır (Yasa, 2016: 82-83). Yani ölümsüzlüğün merkezinde insan vardır ve insanın olduğu her konu varoluşsal bir meseledir. Bu yüzden ölümsüzlüğü varoluşsal bir boyutun dışına itip, ölüm ötesi hayat ile ilgili sessiz kalması ve sadece ölümü varoluşsal açıdan değerlendirmesi konuya ilişkin farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Örneğin Heidegger'in dünyasal ölümü tercih edip ölümsüzlük konusunda fikir belirtmemesi belki de bir ölümsüzlük yanılsamasından kurtulma isteği olabilir. Heidegger kendi sonluluğunun bilincinde olan ve bunu büyük bir kararlılık ile benimseyen bir insan olarak, ölümü insani alana taşımaya çalışmıştır. Çünkü modern felsefe insanı saf akıl olarak görmüş, onun duygulu ve somut bir varlık olduğunu göz ardı etmiştir. Nitekim Aristoteles, insanın ölümlü olduğunu ancak onun içinde insan olan en yüce şeyin akıl olduğunu ve aklın da ilahi olduğunu kabul etmiştir. Ona göre ölüm insana özgü olsa da gerçekten kendine özgü olanın bir parçası değildir. Çünkü insanın en güçlü özelliği olan ve insan varlığını inşa eden Tanrısal akıl, Kant'ın da vurguladığı gibi insanın gerçek benliğini oluşturmaktadır. Bu nedenle "Sadece insan olmadığınızı, aynı zamanda pratikte sizi zorunlu kılan ilahi bir şeye sahip olduğunuzu unutmayın! Öz çaba için, ölümlülüğünüzü ve ölümünüzü unutun: saf akıl, saf tanrısallık ve dolayısıyla ölümsüzlük olağanına atıfta bulunun!" (Marten, 1987: 24). Kısacası Heidegger'de ölümsüzlük, ebediyet konuları yer almamaktadır. Heidegger sonlu varoluşun trajik bir niteliğini sunarak (Levinas, 2014: 111), ölümsüzlük konusunda sessiz kalmayı tercih etmiştir. Bu bakımdan Heidegger'in aslında insana önemli ölçüde ölümsüz olmadığını, ilahi bir varlık olmadığını gösterme çabası içinde olduğu söylenebilir. İnsan kendisini ilahi bir varlığa dayandırmadan kendini var edebilir ve bu varoluş yolunda bitişini de kendi belirleyebilir. Çünkü Heidegger'e göre *Dasein* dünyaya fırlatılmış bir var olan olduğu için onun geçmişi ve geleceğine yönelik durumu belirsizdir. Belirli olan ise onun sadece ölecek olmasıdır.

Ölüm genellikle yaşamın doğal bir sonu olarak anılsa da bir değişim veya yenilenme olarak yaşamın her anında mevcuttur ve bundan dolayı önemli bir anlam taşımaktadır. Çünkü ölüm ve yaşam daha başlangıçtan bu yana birbirleriyle bağlantılıdır ve ölüm yaşamın kendisinden türemektedir. Bizzat yaşam ölümü

üretmiştir ve onu içermektedir (Malpas ve Solomon, 2017: 173-174). Bir bakıma geçen her bir an geçmiş deneyim haline gelerek ölmekte; yeni deneyimlenmiş her bir an ise, gelecek şimdi haline gelir gelmez doğmaktadır (Malpas ve Solomon, 2017: 139). Yani yaşadığımız her an, hayattan eksilmiş, harcanmış bir andır. Yaşamın her günkü işi ise, ölüm evini inşa etmek olarak kurgulanmıştır. Yaşamın içinde iken aslında ölümün de içindeyizdir. Bu da yaşamdan çıkınca ölümden de çıkmış olmak anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle yaşamdan sonra ölümdeyiz; ama yaşamda iken her an ölmekteyiz (Montaigne, 2020: 110). İnsan yaşamış olduğu dünyada ölüme gittiğini, hep ölümün içinde olduğunu, yaşanan her günün aynı zamanda ölüme doğru atılan bir adım olduğunu ve en nihayetinde ölüme yazgılı olduğunun farkındadır. İnsan, ölümü ve onun gerçekliğini kendi bireysel çabasıyla düşündüğünde, ölümün bir anlam yıkımı olduğu ile anlamın kaynağı olduğu arasında kalmaktadır. Böylece ölüm karşısında insanın kendini ve yaşamını nerede ve nasıl şekillendireceğine yönelik arayışlar kendini gösterecektir. Dolayısıyla ölüm hakkındaki bu tür düşünceler varoluşsal bir karaktere sahip olmasından dolayı ölüm bir iç zorunluluktan hareketle insan kavrayışının merkezine yerleşmiştir.

Genel bir kanaat olarak ölüm yaşamın doğal bir sonu olarak nitelendirilmiş ve yaşamın doğal yolu da ölüme doğru gitmek olarak belirlenmiştir (Unamuno, 2017: 18). Heidegger de bu bakış açısıyla birlikte bitişe kavuşmayı bitişe doğru varlık olarak ifade etmektedir. Bu bitişe doğru varlığa dahil olan henüz olmamışlık, *Dasein*'in bir şeye yönelik tutum içinde oluşuna sahipken, ölüm ise henüz mevcut olmayan veya son noksanlık olarak değerlendirilemez. Ölüm daha ziyade eli kulağında olma olarak nitelendirilir. Ancak eli kulağında olma ölümü nitelendirmek için uygun olmadığından, ölüm bir başa gelme olarak ifade edilir. Bu yüzden Heidegger ölümü “istisnai bir başa gelecek olma olarak” tanımlamaktadır. Ölüm bir başa gelmedir ve ölüm *Dasein*'in başına bir gün mutlaka gelecektir. Fakat bu başa gelme sıradan bir başa gelme değildir. Hergünlük dahilinde *Dasein*'in başına birçok olay gelebilir, bu sıradan bir hadisedir. Ancak ölüm söz konusu edildiğinde o sıradan bir hadise değildir (Heidegger, 2018: 375). Heidegger için ölüm, özellikle de ölümün varoluşsal boyutu büyük bir öneme sahiptir. Çünkü Heidegger ölümü, varlık ile olan ilişkiyi ortaya koyabilecek bir fenomen olarak konumlandırmaktadır. İnsanın kendi olması, kendini gerçekleştirebilmesi ve bu doğrultuda varlığın özünü yakalaması hep ölümlle ilintilidir. Bu yüzden Heidegger ölümü sıradan bir başa gelme ya da eli kulağında olarak

değerlendirmez. Ölüm onun için istisnai bir başa gelmedir, bir ayrıcalıktır. Aynı zamanda ölüm tüm sıradanlığı ve genelliği ortadan kaldıracak olan bir olanaktır. *Dasein*'ın günlük başına gelen olaylar onu başkalarının arasında herkesleştirirken, ölüm ise onu istisnai bir şekilde tekdüzelikten çıkarıp, ona otantik bir varlık halini kazandıracaktır.

Heidegger *Dasein*'ın ölümle birlikte en kişisel var olabilirliği içerisinde kendiyle yüzleşme şansı elde edebileceğini ifade etmektedir. Böylece *Dasein* bu olanak sayesinde *dünya-içinde* var olmasını kendine mesele edinmektedir. Dolayısıyla ölüm, *Dasein* için *Dasein* olmayabilirliğin olanağını mümkün kılmış olur. Çünkü ölüm kendi olanağı olarak *Dasein*'ın başına geldiğinde, *Dasein* artık kendi var olabilirliğiyle karşılaşmış olur ve bu başa geliş ile birlikte *Dasein*, diğer *Dasein*'larla olan tüm bağlantısını kopartır. Böylelikle en kişisel ve irtibatsız olanak olarak nitelendirilen ölüm, aynı zamanda en uç olanak olarak da karşımıza çıkmaktadır. Var olabilirlik açısından *Dasein* ölüm olanağını asla atlatamaz. Bir bakıma ölüm, mutlak *Dasein* olanaksızlığının olanağı olarak ifade edilebilir. Dolayısıyla da ölümün “en zati, irtibatsız, atlatılamaz olanak” olduğu açığa çıkartılmış olur (Heidegger, 2018: 376). Heidegger'in ölümü istisnai bir başa gelme olarak tanımlaması, *Dasein*'ın kendi ölümü ile karşı karşıya kalabilmesinin bir olanağı olarak anlaşılmalıdır. *Dasein* kendi var olabilirlik olanağını yakalamak için dünya içindeki varlığı ile ilgili olmak durumundadır. Böyle bir durumda *Dasein*, kendi olanağıyla yüzleştiğinde ise var olabilirliğine yönelmekte ve diğerleriyle olan tüm ilişkisini ortadan kaldırmaktadır. *Dasein*'ın kendi özüne ait özel ve ilişkisiz olanağı olan ölüm bu sayede ona en görünür şekilde belirgin kılınacaktır. *Dasein*'ın ölüme doğru var olabilirliği için ise bir takım duygu durumlarına ihtiyacı vardır ve *Dasein*'ın bitişe kavuşması kaygı sayesinde gerçekleşebilecektir.

Dasein'ın en zati, irtibatsız ve atlatılamaz olanağı olarak ölüm, kendi başına temin edilemez. Çünkü bu olanak *Dasein*'ın var olduğu sürece içine fırlatılmış olduğu olanaktır. Ölüme fırlatılmış olmak da kendini *Dasein*'a daha nüfuz edici şekilde kaygı denilen bir hal içinde bulunmada açığa çıkarmaktadır. Ölüm kaygısı demek, en zati, irtibatsız ve atlatılamaz var olabilirlikten kaygı duymak anlamına gelmektedir. Bu kaygının nedeni ise *dünya-içinde* var olmanın bizzat kendisidir. Onun ne hakkındalığı ise, *Dasein*'ın var olabilirliğinin kendisidir. Fakat burada ölüm kaygısını, hayatını kaybetme korkusundan ayırmak gerekmektedir. Ölüm kaygısı, kişinin herhangi ve

tesadüfi bir zayıflık duygu durumu değildir. Aksine *Dasein*'in temel bir hal içinde bulunması olup, fırlatılmış varlık olarak *Dasein*'in kendi bitişiine doğru var olduğunun açılanmışlığıdır (Heidegger, 2018: 376). *Dasein* her zaman bir yanı yaşam bir yanı ölüm olan ve yaşadığı her günün aslında ölüme doğru atılan bir adım olduğunu bilen bir var olandır. Kaygı da işte bu noktada yaşam ve ölüm arasına *Dasein*'i yerleştirerek *dünya-içinde* var olmasını anlamlı kılan ve *Dasein*'i olgusal olarak var eden belirleyici bir unsurdur. Heidegger bitişe doğru varlığı özü itibariyle *Dasein*'in ölümden kaygı duymasına ve fırlatılmışlığına bağlamasıyla birlikte ölmenin varoluşsal kavramını son kertede şu şekilde belirlemiş olur: “en zati, irtibatsız ve atlatılamaz var olabilirliğe doğru fırlatılmış varlık.” (Heidegger, 2018: 377) Yani ölüme doğru varlık *Dasein*'in fırlatılmışlığına aittir ve kendini kaygı içinde bulunmayla açığa çıkarmaktadır.

Heidegger *Dasein*'in kendi bitişiine doğru varlığı hakkında bilgi sahibi olup olmamasını da *Dasein*'in kendi varoluşuna bağlamaktadır. Ona göre birçok kişinin ölüm hakkında bilgi sahibi olmaması, ölüme doğru varlığın evrensel olarak *Dasein*'a ait olmadığına kanıtı değildir. Aksine ölüm hakkında bilgi sahibi olmamak *Dasein*'in kendi en zati ölümüne doğru varlığını ondan kaçarcasına örttüğünün kanıtıdır. Heidegger'e göre *Dasein* var olduğu sürece olgusal olarak sürekli ölmektedir ve bu ölüm kendini öncelikle de düşmüşlük ile göstermektedir. Bu düşmüşlük ile birlikte bir tekinsizlikten kaçış ortaya çıkmaktadır. *Dasein*'in tekinsizlikten kaçması aslında kendi en zati ölümüne doğru varlıktan kaçması anlamına gelmektedir (Heidegger, 2018: 377). Çünkü ölüm *Dasein*'in varoluşunun bir koşuludur ve ölüm *Dasein*'in mayasını oluşturan bir unsurdur. *Dasein*'in ölümden kaçması, kendisinden kaçmasıdır (Montaigne, 2020: 110). Ancak *Dasein* ölümden ne kadar kaçarsa aslında ölüme o kadar yaklaşıacaktır (Unamuno, 2017: 34). Başka bir deyişle *Dasein* fırlatılmış olduğu dünya içerisinde varoluşu kadar ölümünü de barındırmaktadır. Dünyaya geldiği andan itibaren *Dasein*, bir yandan yaşamaya bir yandan da ölmeye başlamaktadır. Yani *Dasein* ölümden kaçarken aslında bir yandan ölüme koşmaktadır. Kısacası ölüm bir var olma yoludur ve *Dasein* kendini doğar doğmaz bu olanağın içinde bulur. Bu *Dasein*'in kaçınılmaz bir yazgısı ve gerçekliğidir.

Heidegger bitişe doğru varlığı varoluş, olgusalılık ve düşmüşlük olarak karakterize etmektedir. Dolayısıyla da varoluşsal ölüm kavramı bu açıdan onun için kurucu bir rol üstlenmiş olmaktadır. Ontolojik açıdan ise ölüm kendini kaygı üzerine temellendirmektedir. *Dasein*'in düşmüşlüğü, tekinsizlikten kaçışı hep aynı noktaya

yani kaygıya dayanmaktadır. *Dasein*'ın kaygılı bir hal içinde olması ise onun bir özne sahibi olamayışından ileri geldiği söylenebilir. Çünkü *Dasein*'ın özü varoluşundan gelmektedir. Bu nedenle *Dasein*, varoluşu ile birlikte geleceğine kendi olanakları dahilinde yürüyen sonlu ve geçici bir var olandır. İşte bu geçiciliğin ve ölümün farkında olan *Dasein* kaygı içerisindedir. Bu yaşadığı duygu hali ise hiçlikten gelmesi ve yine hiçliğe gideceğini bilmesinden kaynaklanır. Bilinmeyen bir evrenin içerisindeki bilinmeyen bir dünyaya atılan *Dasein*, düşmüşlüğüne farkına varmasıyla birlikte kaygılı bir ruh haline bürünür ve var oluşunun temelindeki hiçlik bu kaygı durumunu daha da belirgin kılar. Bitişe doğru bir varlık olduğunun bilgisi bir yaşantı, bir deneyim olarak her zaman onunla birlikte olacaktır. Bu zaten dünyada istem dışı varoluşunun ağırlığı altında yatan bir eziklik, bir dayatmadır. Bilmenin ve var olmanın farkında olan *Dasein* için rahat bir hayat geçirmek mümkün değildir. Böyle bir terk edilişe maruz bırakılan *Dasein* ise zaruri olarak kaygılıdır. Çünkü o bu düşmüşlük içerisinde yönünü bulamayan, başkalarının arasında eriyip, yok olan huzursuz ve tasalı bir var olandır. Ancak *Dasein*'ın varoluşu gereği kendi özüne dönmesi ve kendini bulması gerekir. Bunu da ancak kendini mesele etmesiyle gerçekleştirebilir. Bunun için de öncelikli olarak *Dasein*'ın ihtimam gösterme ile olan ilişkisini hergünlük üzerinden görünür kılmamız gerekmektedir.

Dasein'ın ölüme doğru varlıkta var olabilmesi için bir kendi kendiyile ilişki halinde olması ve bu ilişkiyle birlikte *Dasein*'ın hergünlüğünün dikkate alınması gerekmektedir. Hergünlüğün kendiliği herkes olup, kamusal alanda açığa çıkar ve kendini lakırdı ile ifade eder. Bu yüzden hergünkü *Dasein*'ın kendi ölümüne doğru varlığını yine hergünlük açığa çıkarmaktadır. Hergünkü hep birlikteliğin kamusalılığı, ölümün her an karşılaşılan bir olay olduğunun bilincindedir ve bu yüzden ölüme sıradan bir olay olarak bakar (Heidegger, 2018: 378). Zaten onlar için insanlar arasında ölümden daha büyük bir sıradanlık yoktur (Nietzsche, 2005: 51). Gerçekten de tanıdığımız ya da tanımadığımız birçok insan her gün bir yerlerde ölmektedir. Bu şekliyle ölüm, dünya dahilinde var olan bilindik bir olay olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzden ölüm her gün karşılaştığımız rutin bir olay olarak akıllarda kalır ve herkesin ölüm hakkında sabit bir fikri oluşur. Bu fikir ise genellikle herkesin öleceği ancak şimdilik sıranın bizde olmadığıdır (Heidegger, 2018: 379).

Heidegger, herkesin bir gün öleceği düşüncesi ile ölüme doğru varlığın varlık türünün açığa çıkacağını belirtmektedir. “Önce ben öleceğim, onlar daha sonra ama

onların da başına aynı şey gelecek” (Tolstoy, 2020a: 46) ifadesinden yola çıkılarak ölümün hem belirsizliği hem de herkesin başına gelebilecek bir olay olduğu kanısı meydana çıkacaktır. Ölüm olayı düşünme yetisine sahip herkese geçici ve sonlu bir varlık olduğunu hatırlatmaktadır. Bu hatırlatma David Hume’un *İntihar* adlı eserinde de şöyle dile getirilir: “Bizim hayat hakkında akıl yürüttüğümüz sırada, hayat biter ve ölüm, belki farklı karşılıyor olsalar da aynı şekilde davranır budalaya ve filozofa.” (Hume, 2017: 123-124) Görüldüğü üzere ölümün kesinliği ve herkes için geçerli olduğu bir kez daha gün yüzüne çıkmaktadır. Fakat bu gerçekliğe rağmen kamusal alan ölümün bu yönünü görmezden gelerek, ölümün kesin bir şekilde geleceğini ancak şu anda var olmadığını düşünmektedir. Kendilerine de şöyle bir *Dasein* yorumu getirirler: “Herkes ölür, böylelikle diğer herkes ve ben kendim şuna inandırırız kendimizi; ama ben değil, çünkü herkes aslında hiç kimsedir.” (Heidegger, 2018: 379) Dolayısıyla kamusal alanın *Dasein* yorumu, ölümü bir olay düzeyine indirger ve ölüm *Dasein*’a isabet etse dahi hiç kimseye ait olmayan bir olay olarak nitelendirilir. Bu da ölümün gerçekliğinin görünür kılınmamasına ve ölümün irtibatsızlık ile atlatılamazlık yönünün üstünün örtülmesine neden olur. Böylelikle herkese mal edilen ama kimseye ait olmayan ölümün üstü örtülür ve *Dasein* bu belirsizlikten dolayı herkes içinde kendini yitirir (Heidegger, 2018: 379). Kamusal alan ölüm düşüncesini genelleştirerek, ölümü başkalarına mal etmek suretiyle *Dasein*’a gayri bir huzur ortamı sunmaktadır. *Dasein* biraz da olsa ölüm kaygısını bir kenara bırakıp rahatlayacaktır. Ancak bu rahatlama *Dasein*’ı ölüm olanağından uzaklaştıracak ve kendine olabildiğince yabancılaşacaktır. Çünkü *Dasein* da o herkesin içinde bir hiç kimse olmuştur.

“Ölen ben değilim, o... Ben ölmedim, o öldü” (Tolstoy, 2020a: 3) düşüncesi hem ölümden üzerini örterek kaçmaya hem de sahte bir huzura sebep olmaktadır. Bu kaçma hergünlüğe o kadar hakim olur ki; birlikte olma esnasında ölmekte olana, ölümden kurtulacağını ve huzura yeniden kavuşacağını söylettirmektedir. Hatta böyle bir ihtimam gösterme, ölmekte olanı teselli etmeye kadar götürmektedir. Ancak ölüme yaklaşan birini teselli etmeye çalışmak Heidegger’e göre hergünlüğün içine çekilmek anlamına gelmektedir. Buradan hareketle ölüme yaklaşan birini teselli eden kişi de aynı şekilde kendi ölümünün üstünü örtmeye çalışmaktadır. Böylelikle herkesin ölümle ilgili sürekli bir huzur içinde oluşu sağlanmaktadır. Aynı zamanda sahte bir huzura ermişlikle sınırlı kalmayıp başkasının ölmesi, bazen toplumsal bir sıkıntı hatta

bir münasebetsizlik sayılmakta ve kamunun da bundan korunmasına gayret gösterilmektedir (Heidegger, 2018: 380).

Dasein'ın kendi ölümünü bir kenara iterek onu huzura kavuşturan herkes, ölüm karşısında nasıl bir tavır takınması gerektiği yönünde yollar aramakta ve bu yolları haklı gerekçelerle süslemektedir. *Dasein*'ın kendi ölümü üzerine düşünmesi kamusal alan için yüreksiz bir korku sayılmakta ve *Dasein*'ın güvensizliğinden kaynaklı dünyadan bir kaçış olarak ifade edilmektedir. Dolayısıyla ölümden kaygı duyma cesareti gösterebilme tutumu engellenmektedir. Çünkü hergünkülüğün öznesi olan herkes, ölüm karşısında nasıl bir hal içinde bulunulması gerektiği yönünde kararı belirlemiştir (Heidegger, 2018: 380). Oysa *Dasein*'ın ölüm gerçeğiyle yüz yüze gelip, kendi atlatılamaz olanağına teslim olması ve bireyselliğini deneyimlemesi beklenmektedir (Soykan, 1999: 49). Bu beklentiyi engelleyen şey ise kamusal alanın yaratmış olduğu ölüm algısıdır. *Dasein* herkes içinde kaybolduğu için ölümü sürekli meydana gelen olağan bir durummuş gibi görmeye başlayacaktır. Bu düşünce *Dasein*'ı yöneterek, kararlarını etkileyecek ve ölümün başkalarının üstüne atılması ile *Dasein* kısa bir süre de olsa rahatlayacaktır. Ancak bu geçici rahatlama *Dasein*'ı ölümün gerçek ve özüne ait olan yönünü belirlemesine engel olacak aynı zamanda beklenen yüzleşme de ertelenecektir. Çünkü herkes böyle bir yüzleşmeden kaçarak ölüm kaygısını korkuya dönüştürmektedir. Korkuya dönüşen kaygı ise bir tür acizlik olarak nitelendirilmektedir. *Dasein* da kamusal alanın yaratmış olduğu bu baskıyla ona en yakın olanağı karşısında sessiz kalıp, farkındalığını ve tecrübesini kaybedecektir.

Heidegger'e göre "herkes bir gün ölür ama şimdi değil" diyen hergünkülük, aslında burada ölümün kesinliğini bir belirsizlik içinde kabul etmektedir. Ancak ölümün kesinlik içerisinde bu tarz bir belirsizlik barındırması, onun üzerinin örtülmesine ve ölüme fırlatılmışlık karşısında bir huzura erdirmeye neden olmaktadır (Heidegger, 2018: 382). Hergünkü *Dasein* kendi varlığının en zati, irtibatsız ve atlatılamaz olanağı olan ölümü örterek, bir hakikatsizlik içine sürüklenir. Herkes ölümün kesin bir şekilde bir gün başa geleceğine inanır fakat gözden kaçan onun kesin olabilmesi için *Dasein*'ın kesin oluşunu bilmesi gerektiğidir. Herkes ölümün kesin olarak başa geleceğini söyler ve *Dasein*'a kendi ölümünün kesin olduğu bilgisini varsaydırır (Heidegger, 2018: 384). Çünkü hergünkülüğün ayartması ile *Dasein*, onların norm ve kararlarını kendininkiymiş gibi içselleştirdiği için bu kesinliği bildiğini zanneder. Aslında böyle bir içselleştirme, *Dasein*'ın sahil benliğinin

tamamen sessizleŖeceğini, onun belleğinin loŖ girintilerinde kendi varlığını bile unutacağına iŖaret etmektedir (Wartenberg, 2018: 160). Heidegger felsefesinde ayartma, huzura erdirmeye ve yabancılaŖtırma hep dūŖmūŖlūk halini nitelendirmektedir. AnlaŖılacağı üzere ölüme doėru hergūnkū varlık da dūŖmūŖlūk içinde ölümden hep kaıŖ halindedir. BitiŖe doėru varlığın ölüme baŖka anlamlar yūklemesi, gayri sahih biçimde anlaması ve üzerini örterek ondan kaçınması yine onun özünde var olan bir özelliğinden ileri gelmektedir. Oysa *Dasein* hergūnkū ölümden kaçarken; aslında herkes benliğinin ölümü, yine hep ölüme doėru olduėunu farkedip, kaçınılmaz bir son olarak fırlatılmıŖlık içerisinde kendini arayan, kendi varoluŖunu gerekleŖtirmek isteyen *Dasein*'ın karŖısına çıkacaktır.

Herkes tüm insanların belirsiz bir süre için ertelenen ölüme mahkum (Hugo, 2020: 7) olduėunu bilir. Ancak buna raėmen ölümün koŖsulsuz bir kesinliğinden bahsedilemez. Burada ölüme sadece empirik bir kesinlik yūklenebilir. Bu kesinlik de yine yanlıŖ bir bilgi ediniminden kaynaklanmaktadır. “Hayatı kaybetmenin yalnızca empirik bakımdan vuku bulan bir hadise olarak kesin olması, ölümün kesinliği hakkında bir karara vardırıamaz” (Heidegger, 2018: 384). Bu yüzden ölüm empirik kesinliği içerisinde barındırdığı sürece bir hadise olmanın ötesine geçemez ve *Dasein* kendi varoluŖu açısından ölümün kesinliğinden asla emin olamaz (Heidegger, 2018: 384). Her ne kadar *Dasein* kamusal alan içinde ölümün kesinliği hakkında konuŖuyor olsa da aslında bu onun ölümün kesinliğinden bahsettiėi anlamına gelmez. *Dasein*'ın bu konuŖması hergūnkūlūk içerisinde takındığı bir maskedir (Heidegger, 1999: 26). Çünkü kendi ölümünden kaçan bitiŖe doėru hergūnkū varlık, ölüm söz konusu edildiėinde hakikat diye kabul ettiėi kesinlikten daha farklı bir kesinlikle karŖılaŖacaktır. Ancak Ŗunu da unutmamak gerekir ki hergūnkūlūk bu farklılığın da üstünü örtecek ve *Dasein* hergūnkūlūk içindeyken kendini Ŗeffaf kılmaya cesaret edemeyecektir. Aslında hergūnkūlūk salt empirik kesinlikten daha üst bir kesinliėin var olduėunu bilse de yine de onun kesinliğinden emin olamaz. *Dasein* ise dūŖmūŖ olduėu hergūnkūlūkte ölümün kesinliğini bilir ama bu kesinlikten yine de kaçmaktadır. Fakat her ne olursa olsun bu kaçınma ölümün en zati, irtibatsız, atlatılamaz ve kesin olanak olarak kavranıldığı gerçeğini deėiŖtiremez (Heidegger, 2018: 384-385).

Ölüm üzerine dūŖūnūlen her bilgi ikinci el kaynaktan gelmektedir. BaŖkalarının söylediėi veya empirik bilgilerden edinilen bilgilerdir. Tüm bilgimiz orta malı laflar,

atasözü haline gelmiş, şiirsel ya da dinsel deneyimlerle birlikte başka insanların deneyim ve gözlemlerinden, onların ölmekte olan kişi olarak tutumlarından ileri gelmektedir (Levinas, 2014: 11). Bu yüzden Heidegger ölüm hakkında edinilen bilgilerin başkasının ölümü üzerinden değerlendirildiği için bu bilgiyi empirik bulmaktadır. Ona göre başkasının ölümüne tanık olmak ve bunun üzerine bilgi edinmek, ölümü kesinliğe taşıma noktasında yeterli değildir. Çünkü Heidegger’e göre bu bilgi başkasının ölümünü gözlemleyerek kazanılan tecrübeden başka bir şey değildir. Heidegger bu tecrübeye, *Dasein*’ın kendi ölümünü düşünüp, kıyasladığında *Dasein*’ın yanılacağını bilmesinden dolayı karşı çıkmaktadır. Çünkü empirik bilgi ölümün gerçekten ne olduğu hakkında bilgi vermez. Onun hakiki ölüm olarak nitelendirdiği şey daha çok anlam barındıran, istisnai bir durumdur.

Heidegger ölümün kesinliğinin göz ardı edilmesini “Herkes ölümün geleceğini bilir ama şimdilik değil” ifadesindeki varlık çözümlemesine bağlamaktadır. Bu ifadede yer alan “ama” yüzünden ölümün kesinliğinin inkar edildiğini, “şimdilik değil” dendiğinde ise herkesin kendi yorumu söz konusu edildiğini belirtmektedir. Bu yorumla birlikte herkes, *Dasein* için erişilebilir ve ilgilenebilir olanlara kendini atfetmektedir. Böylece hergünlük, ölüm üzerinde derin bir etki bırakır ve ölüm başka sefere ertelenmiş olur. Dolayısıyla herkes, ölümün her an başa gelebilecek bir hadise olmasını ötelere ve üzerini örtmüş olur (Heidegger, 2018: 386). Tıpkı Unamuno’nun da ifade ettiği gibi “Ne çokları, ölmekte olduğunu anlayıp şöyle diyecektir: ‘Dört gün daha... sekiz gün daha... biraz zaman daha...’” (Unamuno, 2017: 90) Böylelikle ölüm ne kadar kesin olmuş olsa da ne zaman olacağı belirli olmadığı için ölüm belirsizliğe itilir ve gelecek günlere ötelenmiş olur.

Ölüme doğru hergünlük varlık, bu belirsizlikten kaçmak adına ona bir belirlilik yüklemeye çalışır. Oysa bu belirlenimler ölümün ne zaman geleceğini hesaplamak anlamına gelmez. Aksine *Dasein* böylesi bir belirlilikten bile kaçmaktadır (Heidegger, 2018: 386). Belirsizliğin üzerinin örtülmesi ya da belirlilikten kaçmak, ölümün her an gerçekleşmeyeceği anlamına gelmemektedir. Ölüm kesindir ama belirsizdir yani her an mümkün olabilirliği içinde barındırmaktadır. Bu doğrultuda Heidegger ölümün tam egzistansiyal ontolojik kavramını şu şekilde belirlemiştir: “*Dasein*’ın bitişi olarak ölüm, kendisinin en zati, irtibatsız, kesin ve böylelikle belirsiz olan, atlatılamaz olanağıdır. *Dasein*’ın bitişi olarak ölüm, *Dasein*’ın varlığı içinde onun bitişine doğru vardır.” (Heidegger, 2018: 386) Sonuçta her gün kendimize itiraf edemediğimiz ve hep

kaçtığımız şey ölümün her an mümkün oluşu ve yakınlığıdır. Çünkü ölüm anının belirsizliği ölümün kesinliğinden hiçbir zaman ayrılamaz (Dastur, 2019: 50). Yaşam sürekli değiştiği, hiç beklenmedik şeyler getirebildiği ve yaşamın kendisi de kısa olduğu için, ölüm hiçbir zaman bize çok uzak değildir. Doğanın kanunu böyle olduğu için her şey dünyaya gelişimizle başlamakta ve yine her şey ölümle sona ermektedir. Bu yüzden dünyaya gelirken hiçbir şey getiremediğimiz gibi, ölürken de ondan bir şey götüremeyiz (Cicero, 2014: 94). Bu dünyaya nasıl geldiysek öylece çıkıp gitmeliyiz. Ölümden yaşama geçerken nasıl ki bir kaygı duymuyorsak, yaşamdan ölüme geçerken de duymamamız gerekir. Çünkü ölüm varlık düzeninin, dünya yaşantısının koşullarından biridir (Montaigne, 2020: 110).

Ölüm *Dasein*'in var olduğu andan itibaren devraldığı bir var olma yoludur ve varoluşu gereği ölüm onun her zaman yanı başındadır. Ancak bu değiştirilemez yazgıya rağmen ölüm kamusal alan içerisinde sürekli ötelenmeye ve hep başka sefere ertelenmeye devam etmektedir. Ölümün ötelenme düşüncesi Tolstoy'un *Ivan Ilyiç'in Ölümü* adlı eserinde şöyle anlatılır:

Yaşam ve...ölüm! Yaşıyordum...bir yaşamım vardı, ama şimdi usulca elimden kayıyor ve ben onu tutamıyorum. Evet. Ne diye kendimi aldatayım? Benden başka herkes bilmiyor mu ölmekte olduğumu sanki...Bu hafta mı, gelecek hafta mı; bugün mü yarın mı? Sorun bundan ibaret! Belki de bugün, şimdi! Az önce aydınlıktı ortalık, şu anda karanlık. Şimdi buradayım, az sonra orada olacağım (Tolstoy, 2020a: 46).

İşte bu erteleme ve ölümden kaçma *Dasein*'in korkuya kapılmasına ve herkesliğe teslim olmasına karşılık gelmektedir. Böylece ölüm karşısında korkakça bir tavır sergileyerek, ölümden kaçan *Dasein* sahih olma olanağını tamamen yitirecektir.

Ölümün bilincinde olan insan, onu bir son olarak görmenin kavgasını vererek (Yasa, 1997: 239) ölümü sürekli ertelemeye ve bu erteleme sonucu ölümü başkalarının ölümüyle karıştırmaya başlar. Ölüm her gün başkalarının başına gelen ama henüz onun başına gelmemiş olarak değerlendirilir. İşte ölüm başkasının başına geldiğinde, sıradan ve anlaşılabilir bir durumken, kendi ölümümüz söz konusu olduğunda o, daima ötelenen bir ihtimal haline dönüşecektir. İnsanın kendi ölümü konusunda öteleyici bir tavır takınmasının sebebi korku kaynaklı olduğu kadar aynı zamanda varlığının sürekliliğini devam ettirme çabası olduğu da söylenebilir. Çünkü insan hep özü gereği var olmak ve varoluşunun amacı olarak da varlık serüvenini devam ettirmek ister. Bu sürekliliğe tutunduğunda ise ölüm korkusu kendini gösterir. Her türlü tamamlanmamış eylem, isim, kişilik ve benzeri şeyler ölüm korkusuna neden olmaktadır. Süreklilik

arzusu ne kadar büyükse ölüm korkusu da o kadar büyüktür (Krishnamurti, 2000: 22). Bu yüzden insan ölüm düşüncesini zihninin gerisine atarak onu yok sayar. İnsanın ölüm fikrini bu denli kendinden uzak tutma çabası Dostoyevski'nin *Budala* adlı eserinde de ortaya konulmuştur. Prens Mışkin idam edilmeye götürülürken yaşamak ve ölmek arasında bolca tereddüt yaşar ve o anda bile zihni ölümü öteler. “Önümde uzun bir hayat var, üç sokak geçeceğiz. İşte birinciye geçtik, sonra şu sokak var. Arkasından sağ yanında fırın olan sokak gelecek, daha fırına çok var.” (Dostoyevski, 2016: 78) Sonuç olarak insanın ölümü öteleme çabası, ölümün belirsizliğinden ve var olma ısrarından kaynaklandığı söylenebilir. Fakat ölüm sürekli reddedilen bir olgu olmasına rağmen kaçınılmaz olarak karşımıza çıkacak ve onunla yüzleşmek gerekecektir. Böylece ölüm hayatın içine girerek, bu hayatın bir fenomeni olarak gösterilecektir. Bu da bizi ölümün bir olanak olduğu gerçeğini görmeye sevk edecektir.

İnsanın kendini ve varoluşunu anlayabilmesi için anlamaya bu varoluşun en sonundan yani ölümünden başlaması gerekir. İnsan böylelikle zamanın ötesini varsaymayan ve verili bir sonluluk düşüncesine açılmış olacaktır. Çünkü bu sayede doğmuş olmanın esas koşulunun ölümlülük olduğunu fark edebilir. Ölümlü olmak varoluşa bir engel değil, aksine sayesinde varoluşa atladığımız bir atlama tahtası ve bir olanak olarak belirir. İnsan bu sayede varlığının kaçınılmaz geçiciliğini ve tehlike altında oluşunu ölüm olanağıyla yok edebileceğini anlayabilir. Aynı zamanda ölüm insanın kendine, başkalarına ve dünyaya açık olmasını da sağlayacaktır. Dolayısıyla insan ölümün bir yüz karası veya korkulacak bir şey olmadığını, varoluşun bir zemini olarak belirlediğini görebilecektir (Dastur, 2019: 55). Aurelius *Kendime Düşünceler* adlı eserinde konunun özetini şu şekilde dile getirir:

Ölüme tepeden bakma, hatta onu sevecenlikle karşıla. Çünkü doğanın isteğidir ölüm. Çünkü gençlik ve yaşlılık, büyüme ve olgunlaşma, dişlerin yenilenmesi, sakalın çıkması, saçlara ak düşmesi gibi; döllenme, hamilelik ve doğum gibi, yaşamın her dönemindeki doğal işleyiş gibi, yaşamın her evresindeki fiziksel değişimler gibidir çözülmemiz. Bu yüzden ölüme karşı kaba hesaplarla, saldırganca, hor görerek yaklaşmak, düşünebilen insana göre değildir, yaşamın olağan işleyişine uygun bir şey olarak beklemeli ölümü. Eşinin karnındaki bebeğinin çıkmasını nasıl bekliyorsan, aciz ruhunun beden deneni zardan kurtulacağı anı da öyle bekle (Aurelius, 2020: 91).

Heidegger'e göre kabul edilmesi gereken şey her seferinde kendimiz olan bir var olanın tamlığa kavuşmasıdır. *Dasein*'in tamlığa kavuşması ise onun temel yapısını meydana getiren ihtimam gösterme ve en uç olanağı olan ölümün birbiriyle olan ilişkisiyle gerçekleşir. Bu yüzden ölüme doğru varlık, ihtimam gösterme üzerine

temellenmektedir. *Dasein* fırlatılmış *dünya-içinde* var olma olarak zaten hep kendi ölümüne terk edilmiştir. Yani *Dasein* kendi ölümüne doğru var olurken, fiilen ölmektedir, ta ki hayatını kaybedene kadar. Ancak *Dasein*'ın ölümden kaçması onu ölüme doğru gayrisahih bir varlık haline dönüştürmektedir (Heidegger, 2018: 387). Heidegger gayrisahihliği *Dasein*'ın her zaman kendini ona teslim edebilecek bir varlık türü olarak görmektedir. Gayrisahihlik *Dasein*'ın varoluşunda yatan bir eğilimdir. Çünkü *Dasein* her zaman eksik, tamamlanmamış bir var olan olarak yaşamı boyunca bu eksikliği doldurmaya çalışır. *Dasein*'ın tamamlanmamışlığı aslında onun bitişiyle yani ölümüyle ilgilidir. İhtimam göstermede bu noktada *Dasein* ile ölüm arasına girerek, *Dasein*'ın ölüme doğru uzanan yolculuğunda henüz tamamlanamayan varlığını belirleme misyonu yüklenir.

Dasein kendini hergünlüğün etkisine kaptırdığı için ölüme doğru yolculuğunda gayrisahih bir varlık içindedir (Heidegger, 2018: 388). Ancak *Dasein*'ın varoluşu gereği kendi bitişiye doğru sahih varlığına dönmesi beklenmektedir. Heidegger burada *Dasein*'ın gayrisahihlikten sahihliğe nasıl geçebileceğini aramaktadır. Heidegger'e göre ölüme doğru sahih varlık en zati, irtibatsız olanağından kaçınmaz ve onun üstünü örtemez. Dolayısıyla herkesin ölüm anlayışına uygun hareket edemez. Ona göre ölümün anlaşılır bir olanak olduğunu göstermek için ondan kaçınmayan ve üzerini örtmeyen otantik bir varlık tasarımı meydana getirilmelidir. Bunun da gerçekleşmesi için ölüme doğru varlığı *Dasein*'ın bir olanağına doğru varlık olarak ifade etmek gerekir. Bu da “gerçekleşmesini sağlamak için olanaklı olana ilgilenici biçimde hedeflenme” demektir. Olanaklı olana ilgilenici hedeflenme, olanaklı olanı kullanılabilir hale getirerek onun olanağını ortadan kaldırma eğilimini taşımaktadır (Heidegger, 2018: 389). Ölüme doğru varlığın gerçekleştirilmeyi amaçlayan ilgilenici hedeflenme karakterine sahip olamayacağı bellidir. Çünkü bir olanak olarak ele alınan ölüm, olanaklı bir *el-altında* olan veya mevcut olan bir hal değildir. Ölüm *Dasein*'ın bir varlık olanağıdır. Ayrıca bu olanağın gerçekleşmesi aynı zamanda *Dasein*'ın hayatını kaybetmesi demektir. Oysa tam da bu noktada *Dasein*, ölüme doğru varoluşsal varlığının zeminini kaybetmiş olmaktadır. Dolayısıyla ölüme doğru varlık ile onun gerçekleşmesi kastedilmez. Önemli olan ölüme doğru varlıkta, bu olanak zayıflatılmaksızın bir olanak olarak anlaşılmalı, bir olanak olarak geliştirilmeli ve ona bir olanak olarak yönelen tutumlara dayanılabilmelidir (Heidegger, 2018: 390). Ölüm her ne kadar var olmanın bir türü olmuş olsa da o *Dasein*'ın önünde duran mevcut bir

hal değildir. Ölüm *Dasein* için varlık olanağı ve yaşamını sona erdiren bir olgudur. Bu yüzden ölüm olanağının gerçekleşmesi demek diğer olanakların ortadan kalkması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla *Dasein*'in varlığının ölüme ait olabilmesi için onu bir olanak olarak görüp, ona koşması gerekir.

Dasein kendi olanaklarına bir beklenti dahilinde yaklaşır. Beklenti, olanaklı olanın gerçekleşmesinden yüz çevirmek değil, aksine özü gereği onun gerçekleşmesini beklemek demektir. Beklenti, olanaklı olanı terk etme ve gerçek olanı dayanak almaktadır. Gerçekten hareket edip ona doğru gitmek suretiyle olanak, gerçekliğin içine dahil edilebilir. Böylelikle ölüme doğru varlığın kendine dair tutumunun bir olanak olarak açığa çıkması beklenir. Heidegger bu türden olanağa doğru varlığı terminolojik açıdan “olanağa öne koşma” olarak adlandırmaktadır (Heidegger, 2018: 391). Olanak olarak ölüm, *Dasein*'a gerçekleştirebileceği ve gerçek olarak kendisinin olabileceği hiçbir şey sunmaz. Ölüm şu veya bu tutumun, yani varoluşun olanaksızlığının olanağıdır. Ancak *Dasein* bu olanağa öne koşarken, giderek büyür ve kendini açığa çıkarır. Bu olanak, özü itibarıyla bir şeyin beklentisi içinde olacağı, olası gerçek olanı gözde canlandırabileceği ve dolayısıyla bu olanağın kendisini unutabileceği hiçbir dayanak sunmaz. Olanağa öne koşma olarak ölüme doğru olanak, esasen bu olanağı olanaklı kılar ve onu buna serbest bırakır (Heidegger, 2018: 392). Heidegger'e göre beklenti, pasif bir biçimde ölümü beklemek değil, dünya içerisinde varlığını sürdürürken yaşamı özgür eylemin koşulu olarak her an harekete geçirmektir. Yani ölüme doğru varlık olarak insanın gerçekte olduğu kişi haline gelebilmesidir. Böylece ölüme kendini hazırlaması, *Dasein*'in kendi olmayan hergünlüğünden çıkıp onun kendini bulmasının olanağını yaratır. Yalnızca ölüme her an hazır bulunan bir kişi kendi özgürlüğünün farkına varabilecektir.

Ölüme doğru varlık, varlık türünün bizatihi öne koşma olan var olanın var olabilirliğine doğru öne koşmasıdır. Bu var olabilirliğin öne koşarak açığa çıkarılışı sırasında *Dasein*, kendini en uç olanağı bakımından kendine açılar. Fakat kendini en zati var olabilirliğine tasarlamak şu demektir: Bu şekilde açığa çıkarılan var olanın varlığı içinde kendini anlayabilmek yani var olmaktır. Öne koşmanın en zati ve en uç var olabilirliği yani sahih varoluş olanağını anlama olanağı olduğu ortaya çıkmıştır. Böyle bir varoluşun ontolojik yapısı ise, ölüme öne koşmanın somut yapısı ortaya konularak görünür hale gelecektir. Böylece en zati, irtibatsız, atlatılamaz, kesin ve bu haliyle belirsiz olanağın saf anlayışı haline gelecektir. Ancak şuna dikkat edilmesi

gerekir ki anlamak şu demek değildir: Bir anlama boş boş bakmak. Aksine tasarıda kendini açığa çıkaran var olabilirliğin içinde kendini anlamaktır (Heidegger, 2018: 392). Daha öncede değindiğimiz üzere *Dasein*'ı açımmlarken onun belirli bir hal içinde bulunduğunu ve bul hal durumunu da anlama ile ortaya çıkabileceğini söylemiştik. Heidegger anlama ile *Dasein*'ın kendi ölümünü bir olanak olarak görmesini ve ona doğru koşmasını ifade etmeye çalışmıştır. Çünkü anlayarak ölüme koşan *Dasein* hem ölüm fenomenini daha yakından anlayacak hem de kendi varlığının keşfini ortaya koyabilecektir. Dolayısıyla Heidegger ölüm olanağını anlamak ve bu olanağı açımmlayabilmek için belirli tespitler öngörür. Bu tespitler ise şöyledir:

“Ölüm *Dasein*'ın en zati olanağıdır.” Ölüme doğru varlık, *Dasein*'a kendi en zati var olabilirliğini kazandırır ve *Dasein* onda kendi varlığını mesele edebilmektedir. *Dasein*'ın, kendi olabilirlik olanağının içinde kalması, onu diğerlerinden koparmaya yani öne koşarak kendini onlardan koparmaya işaret etmektedir. Ancak bu olabilirliğin anlaşılması aynı zamanda *Dasein*'ın herkes benliğinin hergünlüğünde fiilen kaybolmuşluğunu da ortaya çıkarmaktadır (Heidegger, 2018: 392-393).

“Bu en zati olanak irtibatsızdır.” Öne koşma, *Dasein*'a içinde kendi varlığını mesele ettiği bu var olabilirliği, yalnızca kendinden hareketle devralabileceğini sağlamaktadır. Çünkü ölüm *Dasein*'a kayıtsız bir biçimde ait değildir. Aksine ölüm *Dasein* üzerinde ayrı bir hak iddia eder. Öne koşma esnasında açımmlanan ölümün irtibatsız oluşu *Dasein*'ı kendi başına bırakmaktadır. Bu bırakma ise, varoluş için şuradalığın açımmlanabilmesinin yollarından biridir. En zati var olabilirlik söz konusu olduğunda, ilgilenilen şeylerde ve başkalarıyla birlikte varlıkta bulunmanın yetersizliği ortaya çıkmaktadır. *Dasein*'ın sahih varlık türüne geçmesi için, yalnızca kendinden hareket ederek, kendine bu olanağı tanıması gerekir. Yani *Dasein*'ın sahih olarak kendi olabilmesi için herkes benliğine ait olan olanağına değil, bir şeylerle ilgilenmek, birilerine itina göstermek suretiyle kendini birincil olarak kendi en zati var olabilirliğine tasarlaması gerekir. İrtibatsız olanağa öne koşma, öne koşan bu var olanı kendi en zati varlığını kendinden hareketle devralma olanağına mecbur etmektedir (Heidegger, 2018: 393). Heidegger ölümün irtibatsızlığı hususunda *Dasein*'ın kendi başına ölümünü üstlenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla başkalarıyla birlikte olma ve dünyayla ilgilenme *Dasein*'ın ölümü söz konusu edildiğinde pek bir şey ifade etmez. *Dasein*'ın sahih olması kendi varlığından hareket etmesiyle

gerçekleşir. Bu da *Dasein*'ın diğerleriyle bağlantısını koparması demektir. Çünkü insan, ölümü sadece kendi ölümüyle deneyimleyebilir.

“*En zati ve irtibatsız olan bu olanak atlatılamazdır.*” Ölüme doğru varlık, *Dasein*'a kendinden vazgeçmesi gerektiğini anlamasını sağlamaktadır. Fakat öne koşma, tıpkı ölüme doğru gayrisahih varlıkta olduğu gibi atlatılamazlıktan kaçınmaz. Aksine kendini ona serbest bırakır. Kendi ölümüne doğru öne koşarak serbest kalma ise tesadüfen karşılaşılan olanaklar içinde kaybolmaktan alıkoyar. Atlatılamaz olanakların öncesinde yer alan olgusal olanaklar ancak bu şekilde sahîh olarak anlaşılır ve seçilebilir olur. Öne koşma varoluşa kendinden vazgeçmeyi açım-larken, aynı zamanda *Dasein*'a sonlu olduğunu da anlaşılır kılar. *Dasein* da böylelikle en zati olanaklara serbest kalır. Kendi sonlu varoluş anlayışından yola çıkan *Dasein* kendisinin yerine atlayan başkalarının varoluş olanaklarını yanlış yorumlayarak, bunları kendi olanağına geri çekme tehlikesini yok eder. Nihayetinde *Dasein* en zati olgusal varoluşuna geçmiş olur. İrtibatsız bir olanak olarak ölüm her ne kadar *Dasein*'ı kendi haline bırakmış gibi gözükse de ölüm atlatılamadığı için birlikte varlık olarak *Dasein* başkalarının var olabilirliğini anlayabilir. Bu bakımdan atlatılamaz olanağına öne koşma, kendinden önce yer alan tüm olanakları da açım-layabildiği için *Dasein*'ı varoluşa dair olarak öncelemeyi olanaklı kılmaktadır. Kısacası *Dasein* için tam bir var olabilirlik olarak var olma olanağı hazırlanmış olur (Heidegger, 2018: 394). Ölümün atlatılamaz oluşu bir bütün varlık olanağı olarak var olmanın olanağını sunar. Ölümün atlatılamaz olduğunu kabul etmek aslında ölümün varoluş açısından ne kadar önemli olduğunu vurgular. Başka bir deyişle onu yok saymanın ya da kabul etmemenin bir olanağı yoktur.

“*En zati, irtibatsız ve atlatılamaz bu olanak kesindir.*” Ölümün kesinliğinden emin olmanın yolu, ona karşılık gelen hakikatten hareketle belirlenebilmektedir. Ölümün kesin olan olanağı ancak ölüme öne koşarak *Dasein*'ı en zati var olabilirlik olarak açım-lamaktadır. Olanağın açım-lanmışlığı ise öne koşanı olanaklı kılarak temellenmektedir. Yani açım-lanmış olanın kesinliğinden emin olma her öne koşmayı talep etmektedir. Ölümün kesinliği karşılaşılan ölüm olaylarıyla tespit edilemez. Ölümün kesinliği, bir var olanla ilişki dahilinde karşılaşmayı açım-layan mevcut olanaklar olarak hali hazırda durmaz. Aksinin olabilmesi için *Dasein* öncelikle mevcut olanaklar içinde kaybolmalı ki saf mevcudluğunu yani apaçıklığını elde edebilsin (Heidegger, 2018: 395).

Heidegger'e göre ölümü hakikat olarak kabul etme dünya dahilinde karşılaşılan var olanlara veya nesnelere ilişkin her türlü kesinliğe göre daha farklı bir özelliğe sahiptir. Bu yüzden de onlardan daha aslidir. Çünkü ölümü hakikat olarak kabul etmek aynı zamanda *dünya-içinde* varoluştan da emin olmak anlamına gelmektedir. Böyle olduğu için *Dasein*'ın herhangi bir tutumunu talep etmekle kalmaz, aksine kendi varoluşunun tam sahipliği içindeki tutumunu talep eder. *Dasein* ise öne koşma esnasında atlatılamaz olanağı sayesinde kendi varlığından emin olabilir. Bu yüzden yaşantının, benin ve bilincin doğrudan verili oluşunun apaçıklığı, öne koşma üzerine temellenen kesinliğin zorunlu olarak gerisinde kalmak durumundadır. Bunun nedeni ise ona ait kavrama türünün kesin olmaması değildir. Aksine, aslında hakiki olarak “şurada olmasını” isteyeceklerini ilkesel olarak hakiki diye kabul edememesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü o, bizatihi ben kendim olan *Dasein*'dir ve var olabilirlik olarak sahih olabilirliği ancak öne koşma olarak mümkündür (Heidegger, 2018: 395). Ölümü gerçek anlamda kabul etme *dünya-içinde* varoluşu da sağlamaktadır. Bu yüzden insan her ne kadar ölümü ötelese ya da bu olgudan kaçmak istese de yaşamının bir parçası olduğunu ve yaşamın ölümle sona ereceği gerçeğini reddedemez.

“*En zati, irtibatsız, atlatılamaz ve kesin olan bu olanak, kesinliği bakımından belirsizdir.*” Belirsiz kesin ölüme, öne koşma esnasında *Dasein*, kendini kendi şuradalığından doğan sürekli tehdide açmaktadır (Heidegger, 2018: 395). *Dasein* kendini bu tehdidin hem içinde tutmak zorunda kalır hem de onu perdeleyemez. Dolayısıyla kesinliğin bu tarz bir belirsizliğini geliştirmek zorundadır. *Dasein*'ın bu tehditte kurtulabilmesi için ise bir hal içinde bulunması gerekir. Bir hal içinde bulunma yani duygu durumu, kendi şurada oluşundan ötürü onu fırlatılmışlığıyla karşı karşıya getirir. *Dasein*'ın tek başına ayrılmış varlığından hareketle ortaya çıkan bu tehdit *Dasein*'a bir hal içinde bulunma olan kaygı ile ortaya çıkar. *Dasein* kaygı içindeyken, kendi varoluşunun olası olanaksızlığının hiçliği ile karşılaşır. Kaygı bu şekilde belirlenmiş var olanın var olabilirliği için kaygı duyar ve bu sayede onun en uç olanağı olan ölümü açılar. Öne koşma, *Dasein*'ı sürekli ayırdığı ve bu ayırma içinde kendi var olabilirliğinin tamlığından emin kılar. Dolayısıyla *Dasein*'ın kendinin bu anlayışına temel bir hal içinde bulunma olan kaygı aittir. Yani ölüme doğru varlığın özü kaygıdır. Ancak bu kaygı yüreksizce bir korkuya dönüşür ve bu korkuyu aşarken aslında kaygı karşısındaki yüreksizlik açığa çıkar (Heidegger, 2018: 396).

Heidegger, egzistansiyal bakımdan tasarlanmış sahih ölüme doğru varlığın karakterini şu şekilde özetler:

Öne koşma *Dasein*'a, herkes benliğindeki kaybolmuşluğunu açığa çıkararak, ilgilenici itina göstermekliğe birincil olarak dayanmaksızın onu kendi olma olanağıyla yüz yüze getirmekte olup heyecan dolu, herkesin illüzyonlarından sıyrılmış, olgusal, kendinden emin ve kaygılı bir ölüme doğru özgürlük demektir (Heidegger, 2018: 396).

Ölümün kesin oluşu ne zaman başa geleceği bilinmediğinden içerisinde bir tür belirsizliği de barındırmaktadır. Belirsizlik ise *Dasein*'ı dünya içine fırlatılmışlığıyla yüz yüze getirir. Dünyaya fırlatılmış olmak *Dasein*'ı kaygılı yapar ve kaygı içinde olan *Dasein* kendi varoluşunun olanağını bulmaya çalışır. Bu olanağı yakalayabilmesi için de *Dasein*'ın ölüme koşması gerekmektedir. Ancak bu sayede *Dasein* sahihlik denen varlık türüne geçebilir. Yani ölüme doğru varlıkta, *Dasein*'ı nitelendiren tüm işaretler öne koşma sayesinde gelişmektedir. Öne koşma sayesinde ölüme doğru var olan *Dasein*'ın sahih tamlığı yakalama olanağı öne çıkartılmış olur. Ancak yine de bu öne çıkarılış ölümün *Dasein*'a sahihliği kazandırması için yeterli olmayacaktır.

Heidegger *Dasein*'ın sahih varlık olanağını elde edebilmesi için öncelikle onun ölümle yüzleşmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ölümle yüzleşme ise ölüme doğru varlığın, kendi kendiyile karşı karşıya gelmesi sayesinde gerçekleşir. Heidegger bu yüzleşmede yine kendi ölümüne doğru varlığın hergünkülüğünü açığa çıkartarak, *Dasein*'ın gerçekte kim olduğunu ortaya çıkartmayı hedeflemektedir. Böylelikle ölüme kendini hazırlayan *Dasein*'ın kendini bulma olanağı açığa çıkarılacaktır. Heidegger *Dasein*'ın kendini yeniden bulmasını ölüm kavramından hareketle vicdana ve vicdanın çağrısına kulak vermayla gerçekleştirebileceğini ifade etmektedir. Çünkü vicdan *Dasein*'ın varlık tarzı içinde bulunur ve kendini sadece fiili varoluş esnasında ortaya çıkartır. Vicdan sahih bir varlık olması bakımından *Dasein*'ı uyarır ve onu kendi benliğine geri çağırır. Bu sayede *Dasein* kendini herkes benliğine kapatır ve kendi kişisel sahih varlık olma olanağına yönelir. Varoluşa dair bu olanak, kendi varlık anlamı bakımından ölüme doğru varlığın varoluşa dair belirlenmişliğine ilişkin eğilimi göstermektedir. *Dasein*'ın varoluşunun temeli ise zamansallıkta yatmaktadır. Çünkü temelinde ihtimam gösterme olan *Dasein*, ancak zamansallıktan hareket edilerek anlaşılabilir. *Dasein*'ın ölümlü bir var olan oluşu onun zamansal oluşuyla ilgilidir. *Dünya-içinde* var olanlarla onun içinde karşılaşılan zamanın aydınlatılması ancak zamansallığın özünde kavranabilecektir. Bu bakımdan zaman *Dasein*'ın mümkün

sahih olma yönünü belirleyecek ve onu ölüme doğru varlık oluşunu kavrama noktasında büyük önem taşıyacaktır.

3.2. Ölümle Yüzleşme ve Zamansallık

Heidegger *Dasein*'in kim olduğuna ilişkin soruya daha önce de değindiğimiz üzere “kendidir” ifadesiyle yanıt vermişti. Fakat *Dasein*'in hali hazırda bir kendiliğe sahip olmadığını ve herkes denilen kamusal alanda benliğini yitirdiğini, gayrisahih bir var olma yoluna girdiğini dile getirmiştik. *Dasein*'in bu yitimini ise onun düşmüşlüğü olarak adlandırılmıştı. *Dasein*'in varoluşu gereği bu düşmüşlükten kurtulması ve kendi benliğine dönmesi bekleniyordu. *Dasein*'in kendi olabilmesi ise sahih var olma olanağından geçmekteydi. Peki kendini herkesliğe kaptıran ve oradan oraya sürüklenerek, kendine yabancılaşan bir var olan nasıl olacak da sahihliğine kavuşabilecek? Burada temel sorunumuz *Dasein*'in hakiki bir varlık olanağına kavuşup kavuşamayacağıdır.

Heidegger bu sorunun cevabını yine *Dasein*'in kendi varlığı içinde aramaya devam edecek ve sahih var olma olanağının yollarını *Dasein*'de bulmaya çalışacaktır. Buna göre Heidegger sahihliğe giden yolun *Dasein*'in kendi vicdanından geçtiğini belirtmektedir. Başka bir ifade ile dile getirecek olursak *Dasein*'in sahih var olma olanağı “vicdana sahip olma arzusu” (Ökten, 2006b: 9)nda yatmaktadır. *Dasein* kendi vicdanına seslenerek, onun da yardımıyla kendini bir seçim içerisinde bulacaktır. Böylece *Dasein*, vicdanın sesine kulak verip, kendini anlayacak ve kendinin bir varlık olduğunu kavrayabilecektir. Burada vicdanın *Dasein*'a seslenebilmesi için *Dasein*'in aynı zamanda dinleme olanağıyla da ilişki içinde olması gerekmektedir. Yani çağrının iletilmesi ve alınması önem kazanmaktadır. Ancak böyle bir iletişim sonucu *Dasein*, vicdanının sesini dinleyip, kararlı bir şekilde seçim yaptığında varoluşunun açılanması yapılabilir (Çüçen, 2018a: 92).

Heidegger'e göre *Dasein* bir var olma şeklidir fakat henüz mevcut olan bir var olan değildir. *Dasein* bu henüz olmamışlığıyla bir ben değil, aksine herkes benliği içindedir. Herkes benliğini içerisinde taşıyan *Dasein*, genellikle kendini herkeslik içinde yitirmektedir. *Dasein* bu yitmişlikle kendi varlığını ortaya koyabilecek tüm kararları herkesin eline bırakmakta ve onun yerine seçim yapılmaktadır. Seçim esnasında *Dasein* sanki kendi karar veriyormuş gibi bir hisse kapılsa da aslında alınan kararlar herkes tarafından yapılmaktadır. Herkes, seçim işini öyle gizli bir şekilde

Dasein'a dayatmaktadır ki, kimin seçim yaptığı gerçekten belirsiz kalmaktadır. Bu belirsizliğin getirmiş olduğu sürüklenmeye kapılan *Dasein*, kamusal alanın hergünlüğünde gayrisahih bir şekilde var olmaktadır. Daha önce de bahsettiğimiz gibi *Dasein*'ın varoluşu gereği asıl varlık olanağına geçmesi beklenirken, *Dasein* bu gayrisahihlikten nasıl kurtulabilecek ve kendi benliğini oluşturabilecek? temel sorumuz tam olarak da budur. Heidegger bu noktada *Dasein*'ın herkes içindeki kaybolmuşluktan sıyrılması ve özüne dönmesi için seçimde bulunması gerektiğini ifade etmektedir. Yani *Dasein* kendi olmaklıktan hareket ederek, var olabilmek için kendi kararını kendi veriyor olması gerekir. Böylelikle *Dasein* kendi seçimlerini kendi belirlediği takdirde sahîh olan varlığına olanak tanıyabilir (Heidegger, 2018: 399-400).

Hergünlük içindeki *Dasein*, herkesle birlikte olma fikri yüzünden kendi seçimlerini kendi belirliyormuş gibi bir hisse kapılmaktadır. Fakat bu seçimler *Dasein*'a değil kamusal alana aittir, onların dayatmalarıdır. Bu yüzden *Dasein*'ın seçimlerinin nedeni ona gizli kalmaktadır. Çünkü *Dasein*'ın kendini herkes benliği içinde yitirmesi bunu engellemektedir. *Dasein*'ın sahîh varlık karakterini kazanabilmesi için bu aldaticı seçimden kurtulup, seçimlerini kendinin yapması ve kendini bulması gerekmektedir. Peki bu seçimleri yaparken *Dasein*'ın bir etki altında kalmadığını ve yine aldaticı bir seçim içinde olmayacağını garantisiz olabilir mi? Ya da *Dasein* yaptığı seçimlerin kendi seçimleri olduğunun farkına varabilecek mi? *Dasein* kendi seçimlerini yaptığında nasıl bir varlık haline dönüşecek? Daha basit bir soruyla yönelelim *Dasein* nasıl seçim yapacak? Tüm bu ve buna benzer sorulara Heidegger'in nasıl cevap verdiğini görmemiz gerekmektedir.

Heidegger'e göre *Dasein*'ın kendini bulması kendisinin kendi olanaklı sahîhliği içinde kendine gösterilmesi demektir. Bu da *Dasein*'ın, kendi var olabilirliğinin tanıklığına ihtiyaç duyduğu anlamına gelmektedir. Heidegger bu tanıklığı *Dasein*'ın hergünlük yorumuna binaen vicdanın sesi olarak ifade etmektedir. Vicdan fenomeni *Dasein*'ın varlık tarzı içinde bulunmakta ve kendini yalnızca varoluş içinde onunla birlikte ortaya çıkarabilmektedir. Heidegger vicdanın açılanışını bir hal içinde bulunma, anlama, düşmüşlük ve sözle ortaya çıkartmaktadır. Böylece bu açılanmışlık sayesinde vicdanın bir çağrı olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Şöyle ki vicdan bir şeyleri açıkladığı ve anlamamızı sağladığı için Heidegger onun aslında bir çağrıya işaret ettiğini, dolayısıyla da bu çağrının sözün bir hali olduğunu ifade etmektedir. Heidegger'e göre vicdanın çağrısı, *Dasein*'ı kendi olma olanağına

seslenme karakterine sahip bir çağrıdır. Heidegger vicdanın sesine, onu işitme olanağını dahil ederek, *Dasein*'ı borçlu olmaya davet etmektedir. *Dasein*'ın daveti anlaması ise, vicdana sahip olmayı isteme olarak açığa çıkmaktadır. İşte bu noktada vicdan, *Dasein*'ın aradığı kendi olarak var olmayı seçme fırsatı vermektedir. Heidegger bu seçme fırsatını kapalılığı açma kararlılığı olarak adlandırmaktadır (Heidegger, 2018: 400-403). Heidegger, vicdanı açığa çıkartırken vicdanın çağrı anlamında bir niteliğe sahip olduğunu ve bunun kolay kolay açığa çıkmayacağını belirtmektedir. Fakat tüm zorluğa rağmen bu yolun belirsizliğe gitmeyeceğini, açığa çıkartma işinin çeşitli biçimlerde dallanıp budaklanmış olsa da kendi yolunu denetleyerek açıklanacağını altını çizmektedir (Heidegger, 1998b: 21-22).

Vicdan bir şeyleri anlama ve açıklama niteliğine sahip bir fenomendir. Bundan dolayı da vicdan açımlayıcı olma özelliğine sahiptir. Bu yüzden vicdan şuradalığın varlığını açılmış olarak ortaya çıkarabilmektedir. *Dasein* da kendi şuradalığı olarak var olabilme olanağına açılmışlık sayesinde kavuşacağı için Heidegger'in vicdan fenomenine ihtiyacı vardır. Bilindiği gibi *Dasein* var olabilirliği için kendini hep belirli olanaklara bırakmıştır. *Dasein*'ın fırlatılmış bir var olan olması ve duyguları onu az çok açılmanabilecek duruma getirmişti fakat tam anlamıyla bu hususlar yeterli olmamıştı. Şöyle ki bir hal içinde bulunma ve anlamayla birlikte *Dasein* kendi durumunu bilmektedir. Bu bilmeyeyle *Dasein* kendini ya kendi olanaklarına teslim eder ya da kaderini kamusal alanın eline bırakır. Ancak *Dasein* genellikle ve çoğunlukla başkalarına kulak vererek kendini kamusal olana teslim eder. Herkes kamusalığında da kendini kaybettiği için herkesin benliğine kulak vermekte ve kendini duymazdan gelmektedir. *Dasein*'ın yapması gereken şey daha doğrusu kendini bu durumdan çıkarması için öncelikle kendini herkes benliğinden kurtarması gerektiğidir. Bunu da ancak herkes benliğine kulak vermeyi bırakıp, başka bir kulak verme olanağına kavuşarak gerçekleştirebilir. Nitekim böylesi bir olanak da seslenme ile gerçekleşeceğinden kendi vicdanına çağrıda bulunmalıdır (Heidegger, 2018: 403-405). Şunu hemen belirtmekte fayda var ki Heidegger vicdanın çağrısını kesinlikle *Dasein*'ın dışında veya ötesinde yer alan bir güç olarak nitelendirmez. Bu çağrı ne Tanrı'nın çağrısı ne de insan sonluluğunu aşan herhangi bir çağrı olarak değerlendirilemez (Johnson, 2013: 50). Heidegger büyük bir özenle vicdanı, ruhsal ve iradesel algılamalardan uzak tutmaya çalışmaktadır.

Heidegger'in bu uzak durma çabasına rağmen onun kullanmış olduğu terminolojiye dayanarak mistik ve metaforik bir dil kullandığını söyleyebiliriz. Vicdanın sesi, vicdana kulak verme, davet veya çağrıda bulunma bunlar genellikle mistik ifadeler olarak kabul görmektedir. Fakat bu çağrışım bizi yanıltmasın. Çünkü Heidegger mistik bir yaşayışın içinde olan bir düşünür değildir. Onun farklı bir düşünce yapısına sahip olması ve fenomenolojik bir gözlemle analiz yapması, bizi bir takım kalıplaşmış düşüncelere sevk edebilir. Bu durumda fenomenolojik, meta-mantık ve paradoksal konuşma yöntemlerine başvurarak durumun böyle olmadığını göstermemiz gerekir. Nitekim Heidegger, gördüğümüz ya da görmediğimiz her şeyin bir dili olduğuna inanan ve onların bizimle iletişime geçtiğini iddia eden bir düşünürdür. Mistik olarak değerlendirilen birçok ifade de bu doğrultuda kullanılan araçlardan sadece bir kaçıdır. Keza vicdan için söyledikleri de aynı şekilde karşılık bulmaktadır.

Heidegger, düşüncelerini ve araştırmalarını teolojik konulardan tamamen ayırarak kendini felsefeye adanmış için (Ökten, 2006a: 11) onun temel amacı teolojinin sorulmaya değer sorularını sormak ve bunların felsefedeki sorulmaya değer sorularla olan ilişkisini değerlendirmek olmuştur. Heidegger teolojiyi pozitif bir bilim olarak kabul eder ve bu yüzden felsefeden farklı olduğunu düşünür (Ökten, 2006a: 97). Onun için önemli olan tek şey düşündürmek ve bu işi de felsefe kendi başına yürütebilmektedir. Bu yüzden onun düşüncesinde teolojik ve mistik bir tavır aramak beyhude bir çaba olmaktan öteye geçmeyecektir. Konuya ilişkin John D. Caputo *Heidegger'in Düşüncesinde Mistik Elementler* isimli eserinde Heidegger ile mistisizm arasında bir uçurum olduğunu ve onun mistik bir yan teşkil etmesinin yalnızca bir yanlış anlamadan ibaret olacağını ifade etmektedir (Caputo, 1986: 2).

Heidegger'in mistik bir yanı olmadığını hatta teolojik kavramları yeniden anlamlandırarak, onların altını doldurmaya çalıştığını özellikle de vicdan konusunda kendine Nietzsche temelli bir dayanak oluşturduğunu Nietzsche'nin *Ecco Homo* adlı eserine atıfla şu şekilde söyleyebiliriz:

Başıma ne geleceğini biliyorum. Bir gün korkunç bir şeyin anısıyla birlikte söylenecek benim adım, -yeryüzünde eşi benzeri görülmemiş duyulmamış bir buluşun, en derin buluş (vicdan) çatışmasının, o güne kadar inanılmış, istenmiş, kutsallaştırılmış ne varsa, hepsine karşı yöneltilecek bir son sözün anısıyla. İnsan değilim ben. Bir dinamitim. Bütün bunlara karşın, din kurucularını andırır bir yanımda yok, -dinler ayak takımının işidir; dindar birine dokununca, ardından ellerimi yıkamam gerekir. "İnananlar" istemiyorum; kendi kendime inanmak için bile biraz çokça hainim sanıyorum; yığınlara değil benim konuşmam...Günün

birinde beni ermişler katına koyacaklar diye ödüm patlıyor: Anlıyorsunuz ya, bu kitabı önceden çıkarıyorum ki, ilerde benim adıma ahmaklıklar yapılsın. Ermiş olmak istemem. En iyisi, soytarı olayım. Bu daha iyi... (Nietzsche, 2010: 134)

Heidegger böylece kendini teolojik unsurlardan ayırarak felsefesine ontolojik bir zemin hazırlamış ve vicdan, çağrı, davet gibi temel kavramları felsefesine dönük hale getirmiştir. Fakat aynı Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* adlı eserinde “teolojik kökenim olmasaydı hiçbir zaman düşünce yoluna giremezdim ve köken daima gelecekte kalır” (Heidegger, 1985: 91) diyerek de kendisi ile olan çelişkisini bir kez daha ortaya koymuştur. Nitekim Jaspers’in de belirttiği gibi “Heidegger’in kelime oyunları kafa karıştırıcı” (Örnek, 2020: 129) olmaya ve çelişki içermeye devam etmektedir. Dolayısıyla Heidegger böyledir işte, yüzdükçe içine çekilen bir girdap, daldıkça arındıran, arındırdıkça başkalaştıran bir çeşme gibi (Ökten, 2006a: xi).

Vicdanın çağrısı ile ilgili konumuza tekrar dönecek olursak Heidegger çağrı sayesinde *Dasein*’ın açılmasının analizini vermeye devam etmektedir. Çağrı esnasında hakkında söz edilen ve seslenilen *Dasein*’ın bizzat kendisidir. Vicdanın çağrısı *Dasein*’a hergünlüğünde denk gelmektedir. Böylece başkalarıyla birlikte var olmanın herkes benliğine kapılan *Dasein*’a çağrı isabet etmekte ve *Dasein*’a kendi benliği üzerinden iletilmektedir. Bu esnada başkaları ve kendisi için var olan *Dasein*’ın üzerinde geçilip gidilmektedir. Fakat kendi benliğine yapılan çağrının bundan hiç haberi yoktur. Sadece herkes benliğinin benliğine çağrıda bulunduğu ve ona kulak verildiği için herkes kendi içine çekilir. Dolayısıyla çağrı sayesinde barınak ve korunağından yoksun kalan benlik bu çağrı aracılığıyla kendine dönebilecektir. Çağrı herkes benliğine bizzat benlik için çağrıda bulunmaktadır ve bu benlik sadece *dünya-içinde* var olmalıdır (Heidegger, 2018: 406-408).

Heidegger’in çağrı ile neyi kastettiğini ve *Dasein*’a ne için uyarıda bulunduğunu az çok anlamlandırdığımızda ortaya çıkan sonucun teolojik unsur taşımadığını görmüş oluyoruz. “Kendin ol!” düşüncesinden hareketle insanı mekanik düzenin kamusalılığından çıkarmaya çalışan ve kendi farkındalığını yaratmak isteyen bir düşüncenin ürününden başka bir şey değildir bu. Herkesin birbirine benzediği, kimsenin ayırt edici bir özelliğinin olmadığı bir evrende sürü halinde yaşamak birçok kişiyi rahatsız ettiği gibi Heidegger’i de endişelendirmiştir. Bunda çok da şaşılabilir bir durum aranmamalıdır. Nitekim etki altında kalmadan bir felsefe yapmak şaşırtıcı olabilirdi. Bu nedenle yaşamını iki dünya savaşı, salgınlar, katliamlar ve ekonomik krizler arasında geçiren bir insanın o dönemin melankolisinden etkilenmemiş olması

pek mümkün görünmemektedir. Maruz kalınan birçok etmen derin bir düşüncenin ve felsefi yorumun ortaya çıkmasına vesile olmuş; dolayısıyla da kendisini haklı kılabilcek bir çıkış yolu aranmıştır. Kendi yaşantısını felsefesine döken bir düşünürün yapabileceği tek şey yaşamış olduğu boşluk ve bunalım duygusundan hareketle kendisine bir zemin hazırlamak ve düşünce yaşantısı ortaya koymak olmuştur. Nitekim Heidegger'in bizatihi kendisi sahil bir insan olma arzusu içindeyse, düşüncesine de bunu yansıtmış ve *Dasein*'a bu kılıfı giydirmiştir. Heidegger farklılığını ancak bu şekilde ortaya koyabilirdi ki, zaten düşünce dünyasına baktığımızda hem olumlu hem de olumsuz anlamda en çok tartışılan düşünürler içinde yer almaktadır.

Heidegger'in *Dasein*'ı kendi olmaya çağırması ve bunu vicdan aracılığıyla gerçekleştiriyor olması bize çağrının benliğe nasıl seslendiği sorusunu düşündürmektedir. Vicdan nasıl dile geliyor da *Dasein* kendine dönüyor? Şimdi bunun üzerinde durmaya çalışalım. Çağrı seslenme esnasında *Dasein*'a aslında hiçbir şey söylemez, dünya olayları hakkında en ufak bir bilgi vermediği gibi anlatacağı da hiçbir şey yoktur. Çağrıda bulunduğu benliğe ise kendi kendine konuşma fırsatı hiç vermez. Çünkü çağrıda bulunan benliğe hiçbir şey seslenerek söylenmez. Aksine çağrı, *Dasein*'ı kendi benliğine daha doğrusu kendi var olabilirliğine çağırmaktadır. Çağrı, çağrıda bulunduğu benliği bir vicdan mahkemesine de sevk etmez aksine yalnızca *Dasein*'ı kendi olma olabilirliğine davet eder. Bu bakımdan çağrı *Dasein*'ın kendi en zati olanaklarına ön çağrılış olarak nitelendirilir. Bu yüzden çağrı her türlü beyandan yoksundur. Çağrı kendini sözcüklerle bile ifade etme gereği duymaz. Dolayısıyla vicdan çağrıda bulunduğu her benlikle sadece suskunluğuyla konuşmaktadır. Bu açıdan Heidegger vicdanı, kendi benliği içindeki herkes benliğine çağrıda bulunuş olarak ifade etmektedir. Çağrıda bulunuş, benliğin kendi olma olanağına davet olması *Dasein*'ın kendi olanaklarına yönelik bir öne çağrılışıdır (Heidegger, 2018: 408-409). Buradaki amaç çağrıda bulunarak çağrılan *Dasein*'ı kendi benliğiyle yüz yüze getirip, kendi benliğinin sessizliğine sevk etmektir.

Dasein vicdanla birlikte kendini çağırmaktadır. Çağrı, *Dasein* tarafından ne planlanır ne hazırlığı yapılır ne de *Dasein*'ın iradesi dahilinde gerçekleşir. Beklenilmeyen bir durumda ve irade dışında gerçekleşir. Bu çağrı *Dasein* ile birlikte dünyada var olan herhangi birinden gelmez. Aksine çağrı *Dasein*'ın içinden gelir ve *Dasein* hakkındadır (Gelven, 1989: 163). Bu çağrının bizzat *Dasein*'dan gelmesinin nedenini ise şöyle açıklayabiliriz: *Dasein* hergünkü düşmüşlüğünde

onların içinde tamamen kaybolmamaktadır. Başka bir ifade ile geri dönülemeyecek veya telafisi yapılmayacak bir düşkünlük içinde değildir. *Dasein* yalnızca kamusal alanın vermiş olduğu o sahte emniyetin içine sığınmış olur ve orada kendini güvende hisseder. Fakat şöyle bir gerçek var ki, *Dasein* kendinden kaçırıyorsa, kaçtığı şeyin ne olduğunu görüp bilmektedir. İşte bu *Dasein*'in kendine çağrıda bulunmasına ve bu çağrıya karşılık verebilmesini sağlayan sahil benliğine dair elinde tuttuğu o ilk farkındalıktır (Inwood, 2014: 118).

Yine burada değinecek olursak çağrının *Dasein*'in içinden geliyor olması ve *Dasein* hakkında olması, insanın kendi içinde bir başkalığın olduğunu işaret etmektedir. Çağrının içinden gelmesi ve yine ondan kaynaklı olması; benimdir, bana aittir, benim hakkımdadır ama benim iradem dışında gerçekleşir. Bu da bize tanıdık bir söylem olan “Bir ben vardır bende, benden içeri”yi anımsatmış olsa da yine hatırlatmakta fayda vardır. Heidegger hiçbir koşulda ne Kant'ın ahlak düsturundan ne herhangi bir teolojik veya psikolojik söylemden ne de biyolojik bir analizden yola çıkmıştır. Onun vicdan hakkındaki düşünceleri sadece varoluşsal bir yorumdan ibarettir. Heidegger'in bu ısrarlı tavrı daha öncede bahsettiğimiz üzere bu tür bilim dallarına olan güvensizliği ve onun felsefesindeki soruların cevaplarının bu tür bilim dallarında aranmayacağıdır. Kanaatimizce Heidegger'in bu kadar metaforik bir dil kullanması yalnızca varoluşsal bir zemin kaynaklı olduğunu düşündürmemektedir. Açıkçası güvenmediği, özenle uzak durmaya çalıştığı bu tür bilim dallarından etkilenmediği gerçeğini değiştirmemektedir.

Heidegger çağrıda bulunanın kim olduğunu dünyevi hiçbir şeyle belirlenemeyeceğini belirterek, onun hakkında şöyle bir açıklama yapmaktadır: “O, kendi tekinsizliği içindeki *Dasein*'dir, asli fırlatılmış *dünya-içinde* var olmanın evinde olmayışı, dünyanın hiçliği içinde çıplak bir öyleliktir.” (Heidegger, 2018: 410) Bu bakımdan kamusal alanın herkes benliği, çağrıda bulunana aşına değildir. Hatta bu çağrı onlara yabancı bir ses gibi gelmektedir. Kimden ve nereden geldiği belli olmayan bu ses *Dasein*'a ne söylemektedir? Heidegger burada da herhangi bir açıklama yapmaz ve yorumu okuyucuya bırakır. Çağrı, hiçbir olaydan haber vermediği gibi hiçbir ses çıkarmadan da *Dasein*'a seslenmektedir. Çağrı daha öncede belirttiğimiz üzere suskunluğuyla konuşup dile gelmektedir. Çünkü çağrı, çağrıda bulunulana herkesin birlikte olduğu kamusal alanın lakırdısının içine değil, aksine oradan kurtararak varoluşsal var olabilirliğinin sessizliğine geri çağırılmaktadır (Heidegger, 2018: 410-

413). Anlaşılabacağı gibi bu çağrı, *Dasein*'in bizzat sahih olmaklığına yönelik bir çağrıdır. Başka bir deyişle *Dasein*'i münferitleştirmeye sevk etmektedir. “Herkes benliğinden kendi benliğine dön” çağrısıdır (Yılmaz, 2020: 412).

Dasein, *dünya-içinde* var olmanın bir türü olan tekinsizlik ile karşı karşıyadır. Ama bu tekinsizlik hergünkü bakımdan açık değil, örtüktür. *Dasein*, bu varlığın temelinden hareketle vicdan olarak çağrıda bulunmaktadır. *Dasein*'a hem “o bana çağrıda bulunuyor” sözüyle hem de kaygı duygusu ile belirlenen çağrı, ona kendi var olabilirliğini tasarlayabilme olanağı tanımaktadır. Bu esnada *Dasein*'in varlık türüne ait olan tekinsizlik, onun peşinden gider ve onun kendini unutan kaybolmuşluğunu tehdit eder. Böylece *Dasein* hem çağrıda bulunan hem de çağrıda bulunulandır önermesinin boşluğu ve kendiliğinden anlaşılabilirliği ortadan kalkmış olur. Dolayısıyla “vicdan, ihtimam göstermenin çağrısı olarak açığa vurur kendini” (Heidegger, 2018: 413). *Dasein* bu noktada hem çağrıda bulunan hem de fırlatılmışlığı içinde kendi var olabilirliğinin kaygısını duyardır. Aynı şekilde çağrıda bulunulan da *Dasein*'dir. *Dasein*, kendi var olabilirliğine çağrıda bulunulandır. *Dasein* herkes içine düşmüşlükten çıkan bir davetle kendine seslenmektedir (Heidegger, 2018: 413-414). Heidegger burada vicdanın kendisini, kaygının bir çağrısı olarak açıklamaktadır. Çağırın *Dasein*'in kendisidir, çağırılan da *Dasein*'in bizzat kendisidir. Fırlatılmışlığı içinde kendi varlık olanağının kaygısının duyan yine *Dasein*'in kendisidir. Böylelikle *Dasein*, onu düşmüşlüğünden çıkarmaya çalışan bir çağrıya erişebilecektir.

Heidegger vicdanın çağrısını *Dasein*'a suçlu/borçlu¹⁷ olarak seslendirmeye veya olası bir suçluluğa/borçluluğa işaret ettirmeye çalışmaktadır (Heidegger, 1992: 319). Bu suçluluk/borçluluk ne demek, bunu açmak gerekirse *Dasein*'in varlık tarzına inmemiz gerekmektedir. Şöyle ki *Dasein*'in varlığı ihtimam gösterme olduğundan bu olgusalılık içerisinde fırlatılmışlığı, varoluşu ve düşmüşlüğü kapsamaktadır. *Dasein*

¹⁷ Bkz. Vicdan bizi, kendimize ilişkin hakiki olmaya çağırmaktadır. Johnson, Heidegger'in bu tutumunu kabul eder ve suçlu/borçlu olmayı günah kavramıyla özdeşleştirir. Buna göre vicdanın sesi bizimle günahımız hakkında konuşmaktadır. Johnson da Heidegger'in diliyle ilgili bir açıklama gereği yapma ihtiyacı hisseder ve Heidegger, dini anlamlarla özellikle de Hristiyan dinine ilişkin anlamlarla dolu olan kelimeler kullanır ve bunlar bazen yanıltıcı sonuçlara götürebilir. Günah kavramı burada belirli bir ahlaki yanlış olarak değerlendirilmemesi gerektiğini vurgular. Heidegger'in kullanmış olduğu vicdanın çağrısı söylemi, abur cubur yediğimiz için veya başka birine zarar verdiğimiz için günahkar olduğumuzu dile getirmez. Günahımız, tamamlanmamış eksik bir var olan oluşumuzdan ileri gelmektedir. Aynı zamanda bu günahımız kendi sonluluğumuzu kabul etmeyi reddetmektedir. Vicdanın çağrısını reddedip, otantik olmamayı kabul edebiliriz bu bir tercih meselesidir. Ancak bu ölümlü oluşumuz gerçeğinden kaçıp saklanarak kamusal alanın herkesliği içinde kaybolduğumuz anlamına gelmektedir. Ya da saklanmaktan vazgeçip vicdanın çağrısına kulak vererek, otantik bir var olan haline gelebiliriz. Johnson, 2013, s. 51

fırlatılmış olarak var olur yani kendi şuradalığına kendi eliyle gelmiş değildir. Var olmak koşuluyla *Dasein* varoluşu gereği var olabilirlik olarak belirlenmiştir. Bu haliyle *Dasein* kendine aittir fakat yine de kendini kendine emanet etmiş değildir. *Dasein* var olmak koşuluyla kendine ait olan fırlatılmışlığının ardına asla geçemez. Çünkü *Dasein* tam da fırlatılarak var olduğunu ve var olmak mecburiyetinde olmaklığını serbest bırakıp, şuradalığına kendini taşıyamamaktadır. Fakat fırlatılmışlık, fiilen gerçekleşen ve *Dasein*'ın başına gelip ondan yine kopup düşen veya geride kalan bir olay değildir. Aksine *Dasein*, var olduğu sürece ihtimam gösterme üzerine temellenir ve ihtimam gösterme olarak kendi öyleliği halinde seyrini sürdürmektedir. Böyle bir var olan olarak *Dasein*, ona verilmiş var olan olarak varlığını gerçekleştirebilmekte aynı zamanda kendi var olabilirliğinin nedeni olabilmektedir. Kısacası *Dasein* kendi temelini kendisi atmadığı halde onun ağırlığı altında durmakta ve bu onun duygu durumunu bir yük olarak açığa çıkarmaktadır (Heidegger, 2018: 423).

Dasein kendi kendisinin zeminini oluşturmak zorundadır. *Dasein* bu zemine hiçbir zaman hakim olamaz fakat zemin olmaklığını var olmak koşuluyla kendi üzerine almak zorundadır. Dolayısıyla kendi kendisinin fırlatılmış zemini olarak var olma, ihtimam göstermeye ait olan var olabilirliktir. Zemin olma olarak başka bir deyişle fırlatılarak var olan *Dasein*, kendi olanaklarının her zaman arkasında kalmaktadır. Bu da zemin olmaklığın kendi varlığına tamamen hiç hakim olmadığı anlamına gelmektedir. İşte buradaki hiç fırlatılmışlığın egzistansiyal anlamına aittir ve zemin olmak koşuluyla kendi kendisinin hiçselliği olarak vardır. Heidegger burada hiçselliği mevcut olmama ya da hazır olmama anlamında kullanmamaktadır. Aksine Heidegger hiçselliği *Dasein*'ın varlığını daha doğrusu fırlatılmışlığını sağlayan bir fenomen olarak nitelendirmektedir. *Dasein* var olarak kendi zeminini oluşturur yani hiçliği de varlığına ait olduğundan kendi olanaklarından hareketle kendini anlamakta ve anlayarak fırlatılmış bir var olan olarak var olur. Heidegger'in hiçsellikten kastı *Dasein*'ın kendi varoluşuna dair olanaklarına daha doğrusu özgür oluşuna ait olan bir hiçselliktir. Özgürlük ise ancak bir olanağın tercih edilmesiyle, bir seçim ile var olur. Diğerinin tercih edilmemiş olmaklığını ve diğerini de tercih edilebilir olmamaklığını taşıyabilmek anlamına gelmektedir (Heidegger, 2018: 423-424). Görüldüğü gibi Heidegger suçluluk/borçluluk fenomeninin egzistansiyal yorumunu “hiçlik” ile

ilişkilendirmektedir. Hiçlik bizzat *Dasein*'ın varlığında bulunan egzistansiyal bir ögenin negatifliğini oluşturmaktadır (Yılmaz, 2020: 417).

Hem fırlatılmışlığın hem de tasarımın yapısında özü itibariyle hiçsellik yatmaktadır. Bu bakımdan düşmüşlük içindeki gayrisahih *Dasein*'ın hiçsellik zemini de bu şekildedir. Düşmüşlük içerisindeki her gayrisahih *Dasein* fiilen hep mevcuttur. Özü itibariyle ihtimam gösterme yapısal olarak hiçsellikle doludur. *Dasein*'ın varlığını meydana getiren ihtimam gösterme fırlatılmış tasarım olarak şu anlama gelmektedir: “bir hiçsellğin zemin olmaklığı.” Bu da şu anlama gelir: “Bizatihi *Dasein* suçludur/borçludur.” Egzistansiyal hiçsellik var olanın varlığı olduğu için *Dasein*'ın tasarlayabileceği ve erişebileceği her şeyden önce gelmektedir. Bu da *Dasein*'ın tasarım olarak hiçsel olduğu gerçeğini göstermektedir. Dolayısıyla hiçsellik, *Dasein*'da kısmen görülen ve ona karanlık bir nitelik olarak iliştilmiş bir özellik değildir. Ayrıca *Dasein*'ın kendini yeterince geliştirmiş olması da bu hiçlikten arınacağı anlamına gelmemektedir. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki Heidegger'de bu egzistansiyal hiçsellğin ontolojik anlamı hala aydınlatılamamış ve karanlıkta kalmıştır (Heidegger, 2018: 424-425).

Suçlu/borçlu olma, bir suçluluğun/borçluluğun sonucunda oluşmuş değildir. Dahası o bir sonuç değildir, bir zemindir. Bu yüzden *Dasein*'ın kendisinde, kendi varlığında bulunmaktadır (Heidegger, 1992: 319). Varlığı ihtimam gösterme olan bir var olanın zemininde suçluluk/borçluluk vardır ve *Dasein* zaten bunlarla var olur. *Dasein* kendi varlığının zemininde fırlatılmış, düşmüş ve suçlu/borçlu bir varlık olarak (Dastur, 1990: 9) kendini kapalı tuttuğu için vicdan devreye girebilmektedir. Aksi takdirde çağrı, bu suçlu/borçlu olmayı anlaşılır kılamazdı. Öyle anlaşılıyor ki çağrı, ihtimam göstermenin çağrısıdır. Kısacası ihtimam gösterme varlığı sağlayan suçlu/borçlu olmadır. *Dasein* tekinsizlik içindeyken asli olarak kendisiyle birlikte durmaktadır. Bu durumda tekinsizlik, *Dasein*'ı en zati var olabilirlik olanağına ait olan hiçsellikle yüz yüze getirmektedir (George, 1998: 145).

Dasein ihtimam gösterme olarak kendi varlığını mesele etmesiyle birlikte içine düşmüş olduğu herkeslikten tekinsizliğin de etkisiyle kendini kendi var olabilirliğine çağırabilecektir. Bu çağrı *Dasein*'ın herkes içindeki kaybolmuşluğundan kendini kurtarıp, kendine dönmesi gerektiğini başka bir deyişle suçlu/borçlu olduğunu anlamasını sağlayacaktır. *Dasein*'ın kendini bu şekilde anlamasını sağlayan şey kendi hakkında bilgi veriyor olmasıdır. Bu çağrıya tekabül eden kulak verme ise *Dasein*'ın

suçlu/borçlu olduğu bilgisini sağlayacaktır. Dolayısıyla seslenmeye doğru bir şekilde kulak verme kendi var olabilirliği içinde kendini anlamayla aynı şeye işaret etmektedir. *Dasein* çağrıya hazır olduğunda o, çağrıyı anlayabilen ve varoluş olanağına kulak verebilendir. *Dasein* artık kendini seçmiştir (Heidegger, 2018: 426-428). Böylelikle *Dasein*, seçimlerinin herkes tarafından kabul görmesini bırakarak, kendinin seçimde bulunduğunu fark eder ve onların dayatmalarından kendini kurtarmış olur. Bu bakımdan vicdanın çağrısı da *Dasein*'i yaşamı boyunca ona eşlik edecek olan seçilmiş yolun bir parçası ve eylemlerinin manasını gösteren yol arkadaşı olma özelliği taşıyacaktır (Cevizci, 2014a: 435).

Dasein bu seçimiyle birlikte herkes benliğine kapatmış olduğu suçlu/borçlu olmaklığını olanaklı kılmaktadır. Kamusal alanın herkes anlayışı, kullanılabilir olan kural ve normlara uymayı veya uymamayı bilmektedir. Bu kural ve normlar ihlal edilince hesabını tutar ve nasıl karşılık verileceğine bakar. Seslenme söz konusu olduğunda ise herkes benliği kendiliğin suçlu/borçlu olmaklığına çağrılır. Çağrıyı anlamak demek seçmek anlamına gelmektedir. Fakat bu vicdanı seçmek değildir. Çünkü vicdan bizzat seçilemez. Seçilen suçlu/borçlu olmaya özgür olma olarak vicdana sahip değildir. Çağrıyı anlama ise vicdana sahip olmayı istemedir. Vicdana sahip olmayı isteme, fiili sorumlu olma olanağının en asli varoluşa dair koşuludur. *Dasein* çağrıyı anlayarak kendi seçmiş olduğu var olabilirliğinden hareketle kendi en zati benliğini eyleme taşımaktadır. *Dasein* ancak böylelikle sorumlu olabilir. Bu bakımdan çağrı, *Dasein*'in en asli var olabilirliğini suçlu/borçlu olma olarak açıklamaktadır. Dolayısıyla vicdan, *Dasein*'i kendi en zati var olabilirliğini öne çağıran bir tanıklık olarak ortaya çıkmış olur (Heidegger, 2018: 428-429).

Vicdana sahip olmayı isteme, kendi en zati var olabilirliği içinde kendini anlama olarak *Dasein*'in açılanmışlığının bir yoludur. *Dasein*'in açılanmışlığı anlamının yanı sıra bir hal içinde bulunma ve sözle sağlanmaktadır. Varoluşa dair anlama bize kendini *dünya-içinde* var olabilmenin zati fiili olanağına tasarlama olarak gösterilmiştir. Fakat var olabilirlik sadece bu olanak içinde var olmak koşuluyla anlaşılabilir. Heidegger'in çağrı anlayışı *Dasein*'i kendi münferitliğinin tekinsizliğine bırakarak açımlayabiliyordu. Anlama ile açığa çıkan tekinsizlik ise *Dasein*'a ait olan kaygı sayesinde sahici bir halle açılanmaktadır. Bundan da vicdan kaygısının *Dasein*'i kendi varlığının tekinsizliğiyle karşı karşıya getirdiğini anlamış oluyoruz. Dolayısıyla vicdana sahip olmayı isteme aynı zamanda kaygılı bir hal

almaya hazır olma anlamına gelmektedir. Açımlanmışlığın başka bir yolu olan söz gelince ise *Dasein*'in gerçek sözü olan çağrıya vicdanın söyledikleri üzerine bir söz söyleme mümkün değildir. Çünkü çağrı içeriğini tamamen *Dasein*'in kendine mal etmiştir. Çağrı *Dasein*'i suçlu/borçlu oluşla karşı karşıya bıraktığı için *Dasein*'i herkesin lakırdısından kopararak kendine dönmesini sağlamaktadır. Buna göre vicdana sahip olmayı istemede söz suskunluğuyla konuşmaktadır. Daha öncede bahsettiğimiz gibi suskunluk sözün en özsel olanaklarından bir tanesidir. *Dasein* seslenme esnasında o suskunluktan kendi olanağını anlar ve bu nedenle bahsi geçen çağrı suskunlukla yapılır. Çünkü vicdan söyleyeceklerini asla sözlü beyanla dile getirmez. Vicdan sadece suskunluk içinde *Dasein*'i kendine çağırır. Başka bir ifade ile dile getirecek olursak çağrı, tekinsizliğin sağlamış olduğu sessizlikten sızarak, çağrıda bulunan *Dasein*'i kendi sessizliğiyle, sessiz kalabileceği sessizliğine geri taşımaktadır. Ancak bu şekilde herkesin lakırdısı son bulur ve *Dasein* bu çağrıyı anlayabilir (Heidegger, 2018: 439-440). Heidegger vicdana sahip olmayı istemede yatan üç temel olgunun kaygı, anlama ve söz olduğunu ve önemini vurgulamıştır. Bu olgular *Dasein*'i açımlayabilecek ve kendine döndürebilecek varlığının en temel olgularıdır. Fakat tam anlamıyla sahici bir açım lanabilme için bunlar da yeterli değildir. Çünkü *Dasein*'in vermiş olduğu bu mücadelede tüm bu unsurların yanı sıra kararlı olması da gerekecektir.

Heidegger *Dasein*'in kendi vicdanıyla tanıklık edilen bu sahih açım lanmışlığına kapalılığı açma kararlılığı demektir. Sözde gerçek olarak kabul edilen hergünlüğün yaratmış olduğu kapalılıktan *Dasein*'in kurtuluşu vicdan üzerinden gerçekleşmektedir. Vicdan kapalılıktan kurtulmayı ifade ettiği için önemli bir yer edinmektedir (Ökten, 2006a: 65). Bu yüzden kapalılığı açma kararlılığı *Dasein*'in açım lanmışlığına ait olan ayırt edici bir özelliktir. Böylelikle *Dasein*'in en asli sahih hakikatinin açım lanmışlık olduğu ortaya çıkmıştır (Gelven, 1989: 162). Bu hakikat daha önce de belirtildiği gibi bizzat *dünya-içinde* var olmayı özü itibariyle sağlayan şeydir. Şuradalığın açım lanmışlığı hep *dünya-içinde* olmaklığı ve ben varım diyerek var olan bu var olanın benliğini açım lamaktadır. Dünyanın açım lanmışlığı sayesinde dünya dahilinde var olanlar da keşfedilmiş olmaktadır. Bu bakımdan *el-altında* olanlar ve mevcut olanların keşfedilmişliği, dünyanın açım lanmışlığı üzerine temellenmektedir (Heidegger, 2018: 441).

Heidegger'e göre sahih kendi olmaklık olarak kapalılığı açma kararlılığı *Dasein*'ı kendi dünyasından koparmaz ve herhangi bir belirsizlikte kalan bir benliği indirgemez. Çünkü sahih açılmışlık olarak kapalılığı açma kararlılığı sadece dünya dahilinde gerçekleşir ve ancak bu şekilde sahih olabilir. Kapalılığı açma kararlılığı, *Dasein*'ın benliğini tam da istediği ve ilgilendiği *el-altında* olanların varlığına taşıyarak, diğerleriyle itina gösteren birlikte varlığa sevk eder. Böylelikle *Dasein*, kendi seçmiş olduğu var olabilirliğinin ne uğrunalığından hareketle kendini kendi dünyasına özgür bırakır. *Dasein*, birlikte var olduğu başkalarını kendi var olabilirliklerine kavuşturma olanağına da sahip olmuş olur ve bu olanağı özgürleştirip açımlayabilmektedir. Bu bakımdan *Dasein* kapalılığı açma kararlılığıyla başkalarının vicdanı olabilmektedir. Bu kararlılıktan da sahih kendi olmaklıktan sahih birlikte var olma doğabilmektedir. Bir var olan olarak *Dasein*'ın özü kendi varoluşudur. Bu yüzden kapalılığı açma kararlılığı ancak kendini anlayarak tasarlayan bir karar olarak var olmaktadır (Heidegger, 2018: 442).

Dasein ihtimam gösterme olarak olgusalılık ve düşmüşlük tarafından belirlendiği için kendi şuralığı içinde açılmaktadır. Bu açılmışlık esnasında *Dasein* hem hakikat hem de hakikatsizlik içinde bulunabilmektedir. Kapalılığı açma kararlılığı sahih biçimde hakikatsizliği kendine mal edebilmektedir. Yani *Dasein* bir ya-ya da durumu yaşayabilmektedir. Başka bir deyişle *Dasein* şimdi kararlıyken daha sonra kapalılığı açma kararsızlığı içinde kalabilmektedir. Bu kararsızlıkta *Dasein*, kamusal alanın sağduyusunun etkisiyle müphemdir ve herkesin yaratmış olduğu benlikle yaşamaktadır. Kamusal alanda bilindiği gibi kimse herhangi bir karar almasa dahi zaten her zaman bir karar alınmış gibidir. Bu bakımdan kapalılığı açma kararlılığı herkes içindeki kaybolmuşluktan kurtulmak için *Dasein*'a gelen bir davettir. Herkesin kapalılığı açma kararsızlığı her ne kadar etkin olmuş olsa da *Dasein*'ın varoluşuna artık müdahale edememektedir (Heidegger, 2018: 443).

Kapalılığı açma kararlılığı içinde olan *Dasein* bu esnada kendi en zati var olabilirliğini mesele etmektedir. *Dasein* fırlatılmış olduğu için kendini sadece belirli fiili olanaklara tasarlayabilmektedir. *Dasein*'ın kararı gerçeklikten kopuk değil, aksine fiilen olanaklı olanı öncelikle keşfedendir. Bu yüzden o olanağı herkes içindeki en zati var olabilirliği olarak yakalamaktadır. Heidegger hep olanaklı olan kapalılığı açma kararlılığı içindeki *Dasein*'a egzistansiyel bir belirlenim olarak durum fenomenini yakıştırır. Bu durum fenomenine de mekansal bir imlenim belirlemektedir. Daha

öncesinde *dünya-içinde* var olmayı mekansallık olarak değerlendirdiğimiz için mekansallığı da mesafe kaldırma ve yönlülük fenomenleriyle analiz etmiştik. *Dasein* fiilen var oldukça kendine mekan açmaktadır. Varoluş kendi yerini kendi zemininde belirlediği için *Daseinsal* mekansallık önem kazanmaktadır. *Daseinsal* mekansallık da *dünya-içinde* var olma üzerine temellenmektedir. Sonuç olarak Heidegger durumu varoluş içindeki var olanın ne ise o olarak var olduğu ve kapalılığı açma kararlılığı içinde açılanan şuradalıktır olarak belirlemektedir (Heidegger, 2018: 444).

Heidegger, durumun kapalılığı açma kararlılığı sayesinde gerçekleştiğini ve onun içinde var olduğunu ifade eder. Kapalılığı açma kararlılığı hem şuradalığın varlığını kendi durumunun varoluşuna taşırken hem de vicdan aracılığı ile tanıklık edilen sahil var olabilirliğin egzistansiyal yapısını daha doğrusu vicdana sahip olmayı istemeyi de sınırlandırmaktadır. Böylece kapalılığı açma kararlılığı vicdanın egzistansiyal yorumu olarak açığa çıkar ve aynı zamanda *Dasein*'in temelinde yatan bir varlık türü olduğu da belirgin kılınmış olur. *Dasein* ancak kararlı olduğu sürece kendi fiili varoluşunu kendisi için olanaklı kılabilir. Kısacası “Kapalılığı açma kararlılığı, ihtimam gösterme içinde ihtimam gösterilen ve ihtimam gösterme olarak mümkün olabilen sahilin bizatihi kendisidir.” (Heidegger, 2018: 445-446)

Sonuç olarak Heidegger *Dasein*'in vicdanı ile kişisel varlığının esrarengizliğinden gelmiş olan bir çağrı ile günlük hayattaki tutsak halinden kurtulabileceğini açıkladıktan sonra vicdanın *Dasein*'i gayrisahih halinden kurtarıp kendine özgü ve asli olan benliğine dönüştürdüğünü dolayısıyla da bu olanak ile yüz yüze geleceğini ifade etmiştir. *Dasein* bu yüzleşmeyi de ancak özgürlüğü ve kararlılığı sayesinde gerçekleştirebilecektir (Weischedel, 2014: 338). Bu doğrultuda Heidegger vicdanın çağrısı ile *Dasein*'in olanaklarının önünün açılacağı ve *Dasein*'in var olabilirlik ihtimalinin artabileceğini düşünmektedir. Bu da *Dasein*'in kendisine yapılan çağrıya doğru bir şekilde kulak vermesi, özgürlüğü ve kararlı olabilmesi şartına bağlanmaktadır. Özgürlük burada tam da olarak kamusal alanın herkesliği içinde seçim yapmak değil, kendi işittiği çağrıya kimsenin müdahalesi olmadan kendi kulak sesiyle cevap verebilmesidir. Ancak bu şekilde sahilğe doğru bir adım daha yaklaşmış olacaktır. Yani bir bakıma *Dasein*'in vicdanın sesine kulak vermesi onun var olabilmesinin bir koşulu durumuna gelmiştir. *Dasein*'in bu sesi bir zorunluluk olarak değil, ödev olarak algılaması onu ileriye taşıyacaktır. O takdirde kendi varlığına yönelik bir farkındalığı keşfedebilir. Fakat vicdanın sesi *Dasein*'i tam anlamıyla sahil

bir var olan yapmaya yetmeyecektir. Yani *Dasein* henüz tamamlanmamıştır. Çünkü *Dasein* daha öncede bahsettiğimiz gibi birçok olanağın içindedir zaten. Yapılan tüm açıklamalar *Dasein*'ı tamamlayacak olan adımlardan sadece bir kaçıdır. Onun tamamlanmış bir var olan olup olmadığını anlamak için zamanlı ve sınırlı olduğunu da göstermemiz gerekecektir.

Dasein'ın kim olduğu sorusunu daha önce sormuştuk. Öncelikle *Dasein*'ın kendi benliği olarak var olmadığını ve herkes benliği içinde kaybolduğundan söz ettik. Fakat söz konusu olan herkes benliği sahih benliğe geçmenin bir adımı sayılıp, gelip geçici bir varoluş olarak değerlendirilmişti. Yapılan analiz sonucunda asil benliğe ait soru cevaplandırılmadan kalmıştı. Şimdi ise *Dasein*'ın kim olduğunu, *Dasein*'ın varoluşunun özünü oluşturan zaman fenomeninden hareket ederek analiz etmeye çalışacağız. Bilindiği üzere zaman kavramı daima felsefe tarihinin en önemli tartışma konularından biri olmuştur. Zaman konusu söz konusu edildiğinde hem Grek felsefesi hem Skolastik felsefe hem de Modern felsefe kimi zaman birbirinden bağımsız kimi zamanda birbirlerine katılarak zaman konusunu tartışmaya açmışlardır. Çeşitli teori ve görüşlerin bildirildiği, araştırma sahalarının ortaya çıktığı, birçok bilimin ele aldığı bu konu hala gizemini korumakta ve aydınlatılmaya ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü zaman kavramı tıpkı varlık kavramı gibi her zaman anladığımızı sandığımız ama bir türlü anlamlandıramadığımız bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Augustinus'un belirttiği gibi "hiç kimse sormazsa biliyorum da biri sorup da ona açıklama yapmam gerektiğinde bilmiyorum" (Augustinus, 2019: 484) cevabı konunun özeti mahiyetindedir. Her zaman bildiğimizi sandığımız ama ne olduğunu bir türlü ifade edemediğimiz bir kavram ile daha karşı karşıyayız. Heidegger bu noktada zamana merkezi bir önem atfederek, kendinden önceki tüm zaman algılarını tıpkı varlık kavramında olduğu gibi kabul etmez ve o algıları yıkmak için varoluş üzerinden bir zaman anlayışı ortaya koymaya çalışır.¹⁸ Şimdi Heidegger'in varoluş üzerinden zaman fenomenini nasıl ortaya koyduğunu göstermeye çalışalım.

¹⁸ Grekler için varlık mevcudiyet/şimdilik anlamına gelmektedir. Zaman ise şimdilerin ardışıklığıdır. Böylece Grekler zamana mevcudiyet açısından yaklaşırlar. Fakat yine de zaman onlara bir mevcudiyet eksikliği gibi görünmektedir. Zaman bencilik karşısında yetersiz ve eksiktir. Platon ve Aristoteles, zamanın hareketle ölçülüp, değişim ya da oluşum ile yakından ilgili olduğunu ileri sürmüşlerdir. Çiftçi, 2019, s. 49. Şimdi kısaca Platon, Aristoteles ve Augustinus'un zaman hakkındaki görüşlerine yer vererek, Heidegger'in eleştirilerini görelim.

Bkz. Evreni yaratan güç öncesiz tanrılar örneğine göre oluşturulan evrenin var olduğunu görünce çok mutlu oldu ve onu örneğe daha çok benzetmeye devam etti. Örnek ölümsüz bir canlıydı ve bu nedenle de evrenin ölümsüz olmasını istedi. Ancak örnek alınan canlı evrenle tam anlamıyla uyumlu olmuyordu.

Heidegger benliğin *Dasein*'ın özsel bir belirlenimi olduğunu ve benliğin özünün varoluşa yattığını ileri sürmektedir. Bu yüzden benlik ve ben olmaklık kavramları egzistansiyal olarak kavranmalıdır. Benliğin varoluşunun açığa çıkartılması da *Dasein*'ın hergünlük yorumuyla gerçekleşecektir. *Dasein* hergünkü yorumunda “ben” diyorum ki'den hareketle kendi hakkında konuşmaktadır. Bu var olan ben dediğinde kendini kastetmektedir. “Ben” burada başka şeylerin belirlenimi olmayıp, mutlak öznenin kendisidir (Heidegger, 2018: 470-472). *Dasein* ben diyorum ki derken, *dünya-içinde* var olan olarak kendini ifade etmektedir. Kısacası Heidegger, izole bir benden hareket etmez, bizzat onun içinde dünya fenomeni zaten içkindir anlamına getirir. Ben izole bir özne değildir çünkü dünya dahilinde var olanlar gibi bir var olan da değildir. Daha ziyade Heidegger'in beni ihtimam gösteren bir bendir (Yılmaz, 2020: 456).

Dasein “ben” diyorum ki derken *dünya-içinde* var olan olarak kendini ifade etmektedir. *Dasein*'ın *dünya-içinde* var olan olması onun *el-altında* olanlarla beraber var olması anlamına geldiğinden kendini “ben” diyorum ki ile öncelemiş olmaktadır. Çünkü ben dediğinde kendi varlığını konu eden bir var olandan söz edilmektedir. Başka bir deyişle *Dasein* ben derken ihtimam gösterme kendini dile getirmiş olur. Fakat en çok ses çıkaran ve en sık olarak ben-ben diyen herkes benliğidir. Çünkü

Sonuçta farklı türden bir ölümsüzlük inşaa etmeye karar verdi ve gökyüzünü oluşturduğu sırada hareketsiz, ölümsüz ve sayıların orantısına göre var olan ve ölümsüzlüğün zaman adını verdiğimiz formu ortaya koyar. Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul, 2018, s. 46.

Bkz. Zaman bir ölçme sayısı ama başı ile sonu olduğu için aynı noktanın sayısı gibi değil, daha çok sanki bir çizginin uç noktaları gibi; dediğimiz şeyden ötürü parçaları gibi de değil (çünkü ortadaki nokta ikiymiş gibi kullanılacak, sonuçta devinimde kesinti söz konusu olacak). Ayrıca şu da açık: ‘an’ zamanın bir parçası değil, devinin kesintisi de değil; nasıl ki nokta, çizginin parçası değil: çünkü çizginin parçaları (çizginin bölünmesiyle elde edilen) iki çizgidir. Öyleyse ‘an’ bir sınır olduğundan ötürü zaman değil, zamanın bir ilineği, ama sayı oluşturduğundan ötürü de bir sayı. Sınırlar salt neyin sınıırıysa onun sınırları, oysa şu atların sayısı ‘on’; başka yerde de (‘on’ sayısı kullanılır). İmdi bu açık: “zaman daha önce ile daha sonraya göre bir devinim (ölçme) sayısı ve sürekli” (çünkü sürekli olan bir şeye, (devinime) ait. Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2020, ss. 196-197.

Bkz. Zamanın bir yayılımdan başka bir şey olmadığını anlıyorum. Ama neyin yayılımı olduğunu bilmiyorum. Zihnin yayılımı olmasın sakın, bu oldukça şaşırtıcı olur. Yalvarırım Tanrım, kaba bir hespla “Bunun süresi şundan daha uzun” ya da dakik bir şekilde, “Bu şunun iki katı kadar” dediğimde neyi ölçmüş oluyorum? Biliyorum, zamanı ölçmüş oluyorum. Augustinus, 2019, s. 503.

Bkz. Heidegger ise zamansallığın mevcudiyet/şimdilik olmadığını ileri sürmektedir. Zaman, sürekli mevcut olan ama aynı zamanda ortadan kaybolan ve ortaya çıkan şimdilerin ardışıklığı olarak gösterecektir. Bu suretle zaman bir peşpeşelik, şimdiler akışı, zamanın akıp gidişi olarak anlaşılacaktır diyerek Grek düşüncesini eleştirmiştir. Ona göre zamansallık şimdilerin ardışıklığı değildir. Ayrıca zaman ne niceliksel ve matematiksel bir niteliğe sahiptir ne de ölçülebilir. Heidegger aynı zamanda zaman kavramıyla ilgili daha sonraki bütün irdelemelerin, ilkesel olarak Aristoteles'in tanımına sadık kaldığını başka bir deyişle zamanın bir şey için bakışsal ilgilenmeler sırasında görüldüğü şekliyle temalaştırıldığını iddia etmektedir. Heidegger, 2018, s. 618.

Dasein sahih olarak yani kendisi olarak var olamamakta ve kendi olmaktan hep kaçınmaktadır (Heidegger, 2018: 476-477). *Dasein*'ın bu kaçıışı ölümlü olduğu gerçeğini yadsıyıp, onunla yüzleşmekten daha doğrusu kendisi ile karşı karşıya kalmaktan, sonlu ve sınırlı bir varlık olduğunu kabul etmek istemediğinden ileri gelmektedir. *Dasein* her ne kadar herkes benliğine bürünüp kendini güvence altına aldığını zannetse de bu gerçekle mutlaka karşılaşacaktır. Çünkü *Dasein* var olduğu sürece ölüme fırlatılmıştır ve varoluşu gereği ölüm onun her zaman yanı başında olacaktır. *Dasein* için ölümden kurtulmanın hiçbir yolu yoktur (Yasa, 2007a: 311), *Dasein*'ın bitişe gebe olması onun değiştiremediği yazgısıdır. İşte *Dasein*'ın ölüme fırlatılmışlığı ve yazgıllığı kendini ihtimam gösterme olarak açığa çıkaracaktır. Böylelikle *Dasein*'ı ihtimam gösterme üzerinden açımlayabilecek ve kendi varlığının sahilliğini ortaya koyabileceğiz. İhtimam göstermenin ontolojik anlamı da zamansallıktan geçtiği için bu iki fenomenin birbiriyle olan ilişkisini açıklamaya çalışacağız.

Dasein kendini kaygıya adayan kapalılığı açma kararlılığı gösterdiğinde, asli yalnızlığı içinde sahilliği yakalayabilecek ve sadece kendisi olarak var olabilecektir. Bu yüzden *Dasein*'ın kapalılığı açma kararlılığındaki varoluşun ortaya çıkardığı benlik, “benin” varlığına ait sorunun gerçek fenomenal zeminini oluşturmaktadır. Böylelikle *Dasein* sahih varoluş içerisinde özelleşir. Sahih varoluş ise öne koşucu kapalılığı açma kararlılığı olarak kendini göstermektedir. *Dasein*'ın gerçek benliğini ve tamlığını ihtimam göstermenin bu sahillik türü içermektedir (Heidegger, 2018: 478-479). Bu nedenle *Dasein*'ın sahillik türü onun zamanlı oluşuyla irtibatlıdır ve bu da zamanın analiz edilmesi gerektiğini öngörmektedir. Heidegger *Dasein*'ın zamansal analizini sahih varoluşun öne koşucu kapalılığı açma kararlılığı sayesinde serimleyecektir. Bunu da zamanı; geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde ayırarak, ontolojik analizini sunar. Böylece *Dasein*'ın varoluşsal yapısı tekrar ele alınacak ve onun varoluşu zamansal açıdan tekrar yorumlanacaktır.

Dasein kendi varoluşu bakımından daha öncede değindiğimiz üzere sahih ve gayrisahih olmak üzere olarak açılmıştı. *Dasein*'ın zamansallığı açısından da sahih ve gayrisahih oluşu büyük önem taşımaktadır. Bunu ilerleyen sayfalarda göreceğimiz için şimdilik bir hatırlatmayla yetinip, konumuza tekrar dönelim. *Dasein* var olarak kendini anlamakta ve varlığın anlamı daha doğrusu bu varlığı kendi içinde mümkün kılan ihtimam göstermenin anlamı gerçek anlamda var olabilirliğin varlığını

meydana getirmektedir. Bu yüzden *Dasein*'ın varlık anlamı, belirsiz bir öteki ve kendi dışında bir şey değildir. *Dasein*'ın varlık anlamı bizzat kendini anlayan *Dasein*'ın kendisidir. Bu anlamda tamlığın birliği bakımından *Dasein*'ın sahil tamlığını mümkün kılan gelecek fenomenidir. *Dasein*'ın varlığına sahil ve gayrisahil ölüme doğru varlık aitse o zaman bu müstakbel olarak mümkündür. Burada Heidegger gelecek derken henüz gerçekleşmemiş olup fakat ileride var olacak olan bir şimdiden söz ediyor değildir. Gelecek, *Dasein*'ın en zati, var olabilirliği içinde kendine, gelebildiği bir geliştir. *Dasein*'ı sahil anlamda müstakbel yapan şey ise öne koşmadır. Nitekim öne koşmanın mümkün olabilmesi için de bir var olan olarak *Dasein*'ın her zaman kendine gelebilmesi, kendi varlığı içinde müstakbel olması gerekmektedir (Heidegger, 2018: 481-482). Heidegger geleceği soyut zaman anlamından kopararak, *Dasein* ile daha doğrusu varoluşsal bir zeminle ilişkilendirmektedir. Onun için gelecek, geleceğe doğru giden biri için anlamlı olabilir. Yani geleceğe sahil olmak demek; beklemek, öne koşmak, hayal etmek, tahmin etmek anlamları barındırmaktadır. Gelecek ancak bu şekilde bir anlam ifade edebilir (Yılmaz, 2020: 459). Heidegger bizlere zamanın ne olduğu veya nasıl olması gerektiği konusunda bir bilgi vermekten ziyade, zamanda var olmanın ne anlama geldiğini fenomenolojik açıdan soruşturmaktadır. Böylece zaman ve varlık arasındaki ilişki açığa çıkartılacaktır.

Heidegger gelecek fenomenini “-e-doğru-gelme” olarak betimlemektedir. Bu da varoluşun bir öne koşma, bekleme, tahmin etme en önemlisi ölüme doğru gitme başka bir deyişle olmaya doğru gitme fenomeniyle doğrudan ilişkili olduğunu göstermektedir (Yılmaz, 2020: 460). Heidegger öne koşucu kapalılığı açma kararlılığını, *Dasein*'ı kendi özsel suçlu/borçlu oluşu içinde anlamak olarak yorumlamıştı. Bu anlamada suçlu/borçlu oluşu var olma koşuluyla devralarak, hiçselliğin fırlatılmış nedeni olarak var olma demektir. Fırlatılmışlığın devralınması ise *Dasein*'ın ne ise hep öyle olarak sahil bir şekilde var olmasıdır. Bu devralma ancak müstakbel *Dasein*'ın ne ise hep öyle olmaklığını yani kendi oldum olasılığını¹⁹ var edebilmesiyle gerçekleşmektedir. Kısaca *Dasein* oldum olası olarak var olduğu sürece müstakbel olarak kendine gelebilir. Bunun içinde *Dasein*'ın kendine gelmesi

¹⁹ Bkz. Heidegger, geçmişin *Dasein* için ne anlama geldiğini yorumlarken “oldum-olasılık” ifadesini kullanmaktadır. Çünkü Heidegger, “geçmiş” ifadesinin geçip giden ve artık olmayan bir şeye gönderme yapıyormuş gibi bir çağrışıma sahil olmasından dolayı bu ifadeyi kullanmaz. Oysa yaşanmış olayların geçip gitmesi ve artık olmamasından bahsedilemez. Aslında onlar, *Dasein*'ın içinde bulunduğu olanakları mümkün kılan koşullardır. İşte bu yüzden Heidegger, “geçmiş” ibaresini değil, “oldum-olasılık” ibaresini kullanmaktadır. Yılmaz, 2020, ss. 460-469.

gerekmektedir. *Dasein*'ın sahil müstakbel varoluşu, onun sahil oldum olasılığı demektir. En uç ve en zati olanağa öne koşma, en zati oldum olasılığa anlamasal biçimde geri gelme demektir. *Dasein*'ın sahil oldum olası olarak var olabilmesi, onun müstakbel olarak var olabilmesiyle mümkün olacaktır (Heidegger, 2018: 482). Heidegger *Dasein*'ı geçmiş ve geleceğinin arasına yerleştirerek, onun fırlatılmışlığını devralmasını beklemektedir. Fırlatılmışlık onu geleceğine yönlendirir. Geleceği kararlılığıyla anlayan *Dasein* geçmişini, henüz gerçekleşmemiş olan özünü var edebilmesi için olanaklarına yönelmesi gerekecektir. Yani *Dasein*'ın kendi olarak var olabilmesi demek geleceğe doğru gitmesi demektir. *Dasein* zaten olanaklarla dolu olduğu için de var olma olanağını her zaman kendi içerisinde taşımaktadır. Bunu gerçekleştirmek için de *Dasein*'ın bir şeye doğru gitmesi, bir şeye doğru olması beklenir. Bu yüzden varoluşun anlamı gelecekte saklıdır.

Heidegger şimdiye kadar gelecek ve geçmiş üzerinde durmakta ve *Dasein*'ın olanaklarına doğru fırlatıldığının altını çizmektedir. *Dasein*'ın olanaklarının öncelenmesi gelecek ekstazının²⁰ önemini vurgulamak içindir. Bu bakımdan gelecek Heidegger için en önemli zaman fenomenidir. Önem sıralamasında yer alan ikinci zaman fenomeni ise geçmiştir. Heidegger geçmişini oldum olasılık olarak ifade etmektedir. Şimdi ise Heidegger'e göre en az öneme sahip bir zaman fenomenidir. Bu nedenle Heidegger *Dasein*'ı geçmiş ve gelecek üzerinde yorumlar ve bu zaman fenomenlerini varoluşla ilişkilendirir. Onun için ne geçmiş geçip gitmiştir ne de gelecek henüz olmayan olarak betimlenmiştir. Her ikisi de birer anlama sahiptir ve varoluştan bağımsız olarak değerlendirilemez.

²⁰ Bkz. Heidegger Varlık ve Zaman'da "ekstase"yi zaman olgusunda söz konusu olan temel bir niteliği belirtmek için betimleyici bir terim olarak kullanmaktadır. Heidegger bu terimi Grekçe'den almaktadır. Grekçe'de terim, ekstasis; Heidegger, bu Grekçe sözcüğün sıfat halini kullanmaktadır. Heidegger ekstatikon demektir, "ekstatik" (öyleyse "ekstaz" durumunda olan). Bundan başka, ekstatisch-horizantal deyimini üretmektedir ("ufuksal-ekstatik"). Ekstase (Ekstaz), dış'ta oluş ya da dış'ta duruş anlamına gelmektedir. Heidegger bu terim aracılığıyla zamansal niteliği şöyle betimler: Zaman deneyiminde söz konusu olan bir temel dış'ta oluşturmaktır. Yani geçmiş, kendinden çıkıp geleceğe gitmektir (ya da yönelmektir); şimdiki zaman, kendinden çıkıp var olan ile karşılaşmaktır (ona yönelmektir). Böylece, Heidegger'de ekstase terimi, zamansal olarak *Dasein*'ın özsel bir kendi dışında oluşunu işaret etmektedir. Bu ekstase sözcüğü Husserl'in Intentionalitat (Yönelimsellik) kavramının zamana uygulandığı anlamda bir çevirisi denilebilir. Bu noktada, zaman soruşturmasında Heidegger'in etkilendiği Aziz Augustinus'un İtiraflar'ının 11. Kitabına göz atıldığında aydınlatıcı bilgiler yer almaktadır. Aziz Augustinus zamanı betimlemek için Heidegger'in ekstase'sini çağrıştıran bir terim kullanmaktadır: *distensio* ("İşte bu nedenle, zamanın bir gerilmeden başka şey olmadığı görüldü bana..."). Gerilme...Gerilme olgusunda da bir kendi dışına yönelme söz konusudur (sözcükteki dis- ön eki bu kopuşu belirtmektedir; Grekçe'deki ek- ön eki gibi). Soysal, 2018, ss. 24-25.

Bkz. Alm., Ektanse. İng., Ecstatis: Varlığın zamansallık içinde kendini varoluşsal anlarda ortaya koyması veya meydana çıkarması. Çüçen, 2018a, s. 271.

Dasein'ın oldum olasılığı bir bakıma gelecekte ileri gelmektedir. Oldum olası gelecek, kendi içinden şimdiyi serbest bırakma eğilimi göstermektedir. Heidegger şimdileştirici ve oldum olasılaştırıcı gelecek şeklindeki birleştirici fenomene zamansallık demektedir. *Dasein* zamansallık olarak belirlenirse, öne koşucu kapalılığı açma kararlığının sahil bir var olan olarak tamamlanabilirliği mümkün olabilecektir. Böylece sahil ihtimam göstermenin anlamı olarak zamansallık da açığa çıkmış olmaktadır. Fakat Heidegger *Dasein*'ın bu zamansallığını alelade zaman anlayışının gelecek, geçmiş ve şimdi gibi öne çıkan kavramlarından uzak tutmak gerektiğini belirtmektedir. Aynı şekilde zaman anlayışını öznel ve nesnel veya içkin ve aşkın gibi kavramlardan da ayırt etmektedir (Heidegger, 2018: 482-483). Çünkü *Dasein* hergünkü ilgilenmelerinde alelade zaman anlayışını benimser ve dünya dahilinde var olanlarla ilişki kurar. Bu yüzden *Dasein*'ın anladığını sandığı zaman anlayışı aslında ilgilendikleri aracılığıyla belirlenen bir zaman anlayışıdır. Bu kavramlar da Heidegger'e göre yanıltıcıdır ve bu gayrisahih zaman anlayışından kaynaklanmaktadır. Heidegger'in bu tür belirlenimlerden uzak durmasının nedenini geleneksel ontolojinin zaman algısını kırmak istemesinden kaynaklı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu kavramlara bağı kalındığı sürece zamanın ne olduğu veya soyut tarafı açığa çıkartılacaktır. Fakat Heidegger'in amacı bu değildir. Onun amacı zamanı varoluşsal açıdan yorumlayabilmektir. Böylece Heidegger zaman ile varoluş arasındaki ilişkiyi belirgin kılarak, zamansallığın bir süreç olduğunu gösterme niyetindedir. Dolayısıyla da zamansallık yaşantıdan hareket edilerek ele alınır ve insanın sonlu olduğu gerçeği öne çıkar.

Heidegger zamansallığı kronolojik bir anlamda ele alıp değerlendirmez. Zamansallık daha ziyade *Dasein*'ın bir şey olma, tamam olma haline denk gelmektedir. Yani *Dasein*'ın geleceğe yönelik durumunu belirgin kılmaktadır (Johnson, 2013: 47). *Dasein* herhangi bir gelecek içerisinde tamamlanmamış olsa dahi birçok olanağı kendi varlığında taşımaktadır. Bu olanakların henüz gerçekleşmemiş olması *Dasein*'dan bir şey alıp götürmez. Aksine tamamlanmamış olmak onu daha da güçlü bir şekilde geleceğe taşımaktadır. Aynı şekilde geçmiş de *Dasein*'ın bir zamanlar mevcut olan ama sonrasında tükenen bir zaman dilimi değildir. Geçmiş farklı tutumlar sergilenebilecek, *Dasein*'a ait olan bir zaman dilimidir. *Dasein*'ın geçmişine karşı tutumu onun varoluşunun özsel öğelerinden biridir. Bu bakımdan geçmiş ve gelecek, şimdi ile sınırlı kalınmadan yorumlanır. Geçmiş, gelecek ve şimdi *Dasein*'ın

özünü ve yaşamını birlikte belirleyen, ortaya koyan fenomenlerdir (Çiftçi, 2019: 49). Heidegger'in zaman anlayışında bu üç zaman ekstazi parçalara ayrılmış, birbirini takip eden ya da artarda gelen bir süreç değildir. Geçmiş, gelecek ve şimdi bir birlik ve bütünlük içerisinde değerlendirilir.

Heidegger'e göre zaman saliselerin saniyeleri, saniyelerin dakikaları, dakikaların saatleri, saatlerin günleri, günleri ayları vs. oluşturduğu bir fenomen değildir (Yılmaz, 2020: 490). Yani zamansallık, kendisini art arda gelen bir yapıda meydana gelmez. Gelecek ne şimdiden sonra ne de geçmiş şimdiden öncedir. Zamansallık kendini geçmişin sürekliliği içinde, şimdinin geleceği olarak zamansallar (Çüçen, 2018a: 98-99). Bu da zamanın birliksel bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Başka bir ifade ile geçmiş, şimdi ve gelecek kendi sınırlarının dışına çıkarak zamansallığın birliğini oluşturmaktadır. İhtimam göstermenin yapısal birliği zamansallıkta yatmaktadır. İhtimam göstermenin bu yapısı bir şeylerin üst üste birikmesiyle oluşturulmuş değildir. Aynı şekilde zamansallık da gelecek, oldum olasılık ve şimdinin zaman içinde bir araya gelmesiyle oluşturulmuş değildir. Zamansallık bir var olan olarak zaten var değildir aksine kendini zamanlaştırmaktadır (Heidegger, 2018: 486).

İhtimam gösterme ise ölüme doğru varlıktır. *Dasein* öne koşucu kapalılığı açma kararlılığında olanaksız olanağı olarak sahil varlığına yürümektedir. *Dasein* kendi bitişine yönelik böyle bir varlık içerisinde ölüme fırlatılmış var olan olarak noksansız ve sahil bir şekilde var olmaktadır. Şunu da belirtmek gerekir ki *Dasein* oraya vardığında biten bir sona sahil değildir. Aksine *Dasein* sonlu varoluş halindedir. Dolayısıyla öne koşan kapalılığı açma kararlılığının anlamını oluşturan ve zamansallığın kendisini zamanlaştıran sahil geleceğin bizatihi sonlu olduğu açığa çıkmaktadır (Heidegger, 2018: 488). Bu bakımdan *Dasein*'in ölümlü bir var olan oluşu onun zamansal oluşuyla irtibatlıdır. Bilindiği gibi ölüm ile zaman arasında koparılmaz bir ilişki vardır (Yasa, 2012: 164). Bu ilişkiyi Heidegger'in şu sözleriyle dile getirmek daha anlamlı olabilir. "Zamanın böyle dönüp dolaşıp geri gelmesi ve her şeyin halden hale geçmesi ne tuhaf bir sır. Bütün bunlar bize yeniden hediye edildi. Biz bununla hiçbir zaman sona gelmeyeceğiz, olduğumuz şeye müteşekkir olacağız." (Heidegger ve Arendt, 2012: 85) Görüldüğü üzere zaman ölümün gizemli olduğu gerçeğini öne çıkararak (Yasa, 2015c: 125), sonlu olduğumuzu ve bu sonda olduğumuz şey haline geleceğimizi ifade etmektedir.

Heidegger sonlu ve sınırlı bir var olandan hareketle zamanın sonlu olduğunu ve bir bitişe sahip olduğunu belirtir (Aşar, 2014: 90). Zaman onun için insan yaşamının bizzat kendisidir. İnsanın kendi dünyasındaki bir yaşam olarak zamanı, zamansallaştırır. Başka bir ifade ile insan varoluşunun bizzat kendisidir zaman. Çünkü insan olmanın anlamı zamansal ve sonlu bir varlık olmaktan geçtiği için Heidegger, *Dasein*'in sonluluğunu sona ermek olarak algılamaz. Aksine sonluluğu zamanlaştırmanın bir karakteri olarak yorumlar. Zamanın sonlu oluşu onun akıp gittiği gerçeğini inkar etmemektedir. Tam tersine zamanın akıp gitmesi *Dasein*'i bir olanağa doğru yönlendirdiğini göstermektedir. Çünkü insan geleceğe yöneliktir ve buda onun ölüme doğru olduğunu göstermektedir. Geleceğe doğru olananın gerçekleşmesini beklerken zaman zamansallaşır ve kendini gösterir. Dolayısıyla zaman gelecekte hareketle zamansallaşır ve sonludur.

Zamansal bakımdan karakterize edilen kapalılığı açma kararlılığı, *Dasein*'in sahil varlık türünün açılanmışlığını ifade etmekteydi. Bu açılanmışlık da bir var olanı işaret ettiğinden, o var olan var olmak şartıyla kendi şuradalığına geçebilmektedir. İhtimam göstermenin zamansal temelini ortaya koyabilmek için de onun yapı türlerini zamansal açıdan yorumlamak gerekecektir. Bu bakımdan anlama, bir hal içinde bulunma, düşmüşlük ve söz zamansal bakımdan ele alınacaktır. Ancak şunu belirtmekte fayda var, Heidegger kısır bir döngü içine girmemek için bu yapı türlerini daha önce açıldığını gibi varoluşsal açıdan değil, onları zamansal bir zemin oluşturarak yorumlayacaktır. Daha sonrasında ise ihtimam göstermenin tüm yapılarının temeline zamansallığı yerleştirerek, varoluşun zamanda olduğunu göstermeye çalışacaktır.

Heidegger bu yapı türlerinin birbirleriyle olan ilişkisini şu şekilde ifade eder: “Her anlama, kendi duygu durumuna sahiptir. Her bir hal içinde bulunma anlamasaldır. Bir hal içinde bulunan anlama, düşmüşlük karakterine sahiptir. Düşmüş duygu durumundaki anlama, kendini anlaşılabilirlik bakımından sözle ifade etmektedir.” (Heidegger, 2018: 496-497) Anlama asli ve egzistansiyal açıdan şu demektir: *Dasein*'in hep onun uğruna var olduğu ve var olabilirliğine kendini tasarlayarak var olmasıdır. Anlama kendi var olabilirliğini açılmakla *Dasein* kendinin ne durumda olduğunu bilir hale gelmektedir. Zaten bir varoluşun olanakları içinde kendini anlama vardır ve kendini anlamının temelinde de *Dasein*'in kendine gelişi anlamına gelen gelecek yatmaktadır. Anlamanın egzistansiyal anlamı bizi geleceğe götürmektedir.

Gelecek, ontolojik açıdan bir var olanı mümkün kılar ve kendi var olabilirliliği içinde anlamasal biçimde var olarak var olur. Bu da *Dasein*'in anlayarak hep ne olabiliyorsa o olarak var olduğu anlamına gelmektedir. Fakat *Dasein* içinde olmuş olduğu hergünlükte öncelikle ve çoğunluklu olarak kapalılığı açma kararsızlığı yaşamaktadır. Bu yüzden *Dasein* gayrisahih bir anlamaya kapılarak kendi zamansallığını zamanlaştırır ve sahii var olabilirlilik olanağını kapatır (Heidegger, 2018: 497- 499). Kısacası anlama, *Dasein*'in kendisini var etmek için sahip olunması gereken olanağa doğru yönelmesidir. Bu yönelme de geleceksel olduğu için, geleceğe doğru atılmış olan *Dasein*, kendi kararları ve olanakları ile sahii olabilir. Fakat kararsızlık içinde kalırsa o zaman kendini olanaklarını anlayamaz hale gelir. Dolayısıyla da zamansallığı onu kendi sahii geleceği için zamansallaştıramaz (Çüçen, 2018a: 97).

Anlama her zaman bir hal içinde bulunmayı gerekli kılmaktadır. *Dasein*, duygu durumu içinde olmaklık sayesinde kendi fırlatılmışlığıyla yüz yüze gelir. *Dasein*'in fırlatılmışlığı ile yüz yüze gelmesi, onun geçmişteki durumuyla yüzleşmesidir. Fırlatılmışlık bu bakımdan öyle veya böyle bir hal içinde bulunmaktır. Başka bir ifadeyle duygu durumu, fırlatılmış var olan olarak *Dasein*'in öncelikli var olma yoludur. Anlama gelecekte temellenirken bir hal içinde bulunma ise oldum olasılık içinde zamansallaşmaktadır (Heidegger, 2018: 502-503). Bir hal içinde bulunmanın oldum olasılık üzerine temellenmesi, duygu durumunun egzistansiyal karakterini hep bir şeye doğru geri taşıması anlamına gelmektedir. Şimdi yapılması gereken şey duygu durumlarını her nasılsalar ve varoluşa dair ne imlenime sahip iseler bunların sadece zamansallık üzerinden olanaklı olduğunu ispat etmektir. Heidegger'in bununla alakalı zamansal yorumu korku ve kaygı fenomenleriyle gerçekleşir (Heidegger, 2018: 504). Korku ve kaygı fenomenleri oldum olasılık üzerinde temellenir. Heidegger, bir hal içinde bulunmanın gayrisahihliğini göstermek için korkuyu, sahiiğini göstermek için ise kaygıyı analiz eder. Çünkü korku ve kaygı fenomenlerinin zamansallığı gösterilirse, bir hal içinde bulunmanın da zamansallığı gösterilmiş olacaktır.

Korku ve kaygı olarak ele alınan duygu durumu, yaşantı akışı içinde yalıtılmış olarak karşılaşılan birer fenomen değildir. Bu duygu durumları anlamaya hep bir duygu durumu kazandıran ve anlamayı buradan hareketle belirleyen fenomenlerdir. Korkunun nedeni çevreleyen *dünya-içinde* ilgilenilen var olanlardır. Kaygı ise *Dasein*'in bizzat kendinden doğmaktadır. Korku dünya dahilinde karşılaşılanlardan

üzerimize çöker. Kaygı ise fırlatılmış ölüme doğru varlık olarak *dünya-içinde* var olmaktan yükselmektedir. Kaygının *Dasein*'dan yükselmesi, zamansal olarak şu anlama gelmektedir; Kaygının gelecek ve şimdisi, yinelenebilirliğe geri taşıma anlamındaki asli oldum olasılıktan hareketle zamanlaştırılmaktadır (Heidegger, 2018: 509-510). Fakat sahil kaygı sadece kapalılığı açma kararlılığındaki *Dasein*'da yükselbilmektedir. Kararlılık içinde olan *Dasein* korkudan etkilenmez ve korku nedir bilmez. Ancak *Dasein* kaygının olanağını anlar ve bu duygu durumunun kendisini engellemediğini dolayısıyla da kafasını karıştırmadığını bilmektedir. Bu bakımdan kaygı, *Dasein*'ı boş olanaklardan özgürleştirir ve sahil olanaklara serbest bırakır (Heidegger, 2018: 510). Bir hal içinde bulunmanın iki yolu olan korku ve kaygı, hem bir oldum olasılık üzerine temellenir hem de ihtimam göstermenin bütünü içindeki çıkış yerleri zamanlaştırma biçimleri bakımından birbirinden farklıdır. Bu fark ise korkunun şimdiden, kaygının ise gelecekte kaynaklanıyor olmasıdır (Heidegger, 2018: 510).

Heidegger anlama ve bir hal içinde bulunmanın zamansal yorumunu bir bütün halinde zamansallıkla ilişkilendirmektedir. Gelecek ilk olarak anlamayı, oldum olasılık duygu durumunu mümkün kılmaktadır. Bunlara ek olarak ihtimam göstermenin yapısal bütünü oluşturarak düşmüşlük de egzistansiyal anlamını şimdide bulmaktadır. Anlama ve bir hal içinde bulunmanın aksine düşmüşlüğün bir sahilliği yoktur. Düşmüşlük doğası gereği gayrisahihtir. Daha önce düşmüşlüğün serimlemesini yaparken lakırdı, müphemlik ve meraktan söz etmiştik. Heidegger düşmüşlüğün zamansallığını açıklarken sadece merak olgusunu kullanmıştır. Çünkü ona göre merak ayırt edici bir varlık eğilimidir ve düşmüşlüğün zamansallığını en iyi o verir.

Merak, *Dasein*'ın varlığının olanaklarını görmesi ve anlaması için en belirgin eğilimidir. *Dasein* merak sayesinde bir görme olanağı yakalamaktadır. Bir başka deyişle merak, görmek istemektir. Bu da merakın şimdiyi ve şu anı içerdiğini göstermektedir. Merak şimdide olup ondan sıçramak ve önüne geçmektir. Yani merak her zaman bir sonrakine yönelirken, bir öncekini unutur. Düşmüşlüğün zamansal anlamı, aldatmada, yabancılaşmada, karışıklıkta şu anı temel alarak ortaya çıkar. Şu anda *Dasein* kendi beninden kendisini en uçlara taşıırken kendini anlar. Aynı zamanda şu an her zaman yeni olanı verir ve şu andan uzaklaşma, geçiciliğin özünde kendini temellendirir. Bu ise onun sonluluğudur. Ölüme doğru yönelen varlığa fırlatılmışlık,

Dasein'ı fırlatılmışlığıyla yüz yüze getirir. Sahih gelecek ve geçmişinden ayrılan *Dasein*'ın şu anı, onu dünya içindeki kaybolmuşluğunun düşüşünde ölüme doğru varlık olarak fırlatılmışlığını olanaklı yapar. Orada varlığın dünya içine fırlatılmışlığı onun şu anıdır (Çüçen, 2018a: 98).

Şuradalığın; anlama, bir hal içinde bulunma ve düşmüşlük ile temellenmesi söz sayesinde dillendirebilir hale gelmektedir. Bu nedenle söz, kendini öncelikli olarak belirli bir zamanda açmaz. Fakat söz, genellikle fiilen kendini dil ile ifade ettiği için söz öncelikle dünya ile ilgilenir. Bu yüzden sözün bizatihi kendisi zamansaldır. Bir şeyler hakkında söz etmek, bir şeyleri söz konusu etmek, bir şeylere dair söz söylemek hep zamansallığın üzerine temellenmektedir (Heidegger, 2018: 516). Dolayısıyla söz anlama, bir hal içinde bulunma ve düşmüşlüğün birliğini oluşturduğu için zamansallığı geçici yapar (Çüçen, 2018a: 98).

Heidegger, zamansallık açısından sözün yorumundan sonra, hem şuradalığın açılmasının zamansal birliğini yani ihtimam göstermenin zamansal birliğini hem de alelade zaman anlayışının, asli zaman anlayışı olmadığını göstermek için yapmış olduğu analizleri kısa bir özetle birbirine bağlar. Öncelikli olarak anlama gelecek üzerine temellenmektedir, bir hal içinde bulunma oldum olasılıkla zamanlaştırılmaktadır ve düşmüşlük zamansal açıdan şimdide kök salmıştır. Fakat yine de anlama her zaman oldum olası şimdidedir. Fakat yine de bir hal içinde bulunma şimdileştirici gelecek olarak kendini zamanlaştırmaktadır. Fakat yine de şimdi, oldum olası bir gelecekte fırlamakta veya onun içinde durmaktadır. Buradan da şu anlaşılmaktadır ki, zamansallık kendini her ekstazda eksiksiz olarak zamanlaştırmaktadır. Yani varoluş, olgusal ve düşmüşlüğün yapı birliği tamlığı daha doğrusu ihtimam gösterme yapısının birliği, zamansallığın eksiksiz zamanlaştırılışının ekstatik birliği üzerine temellenmektedir (Heidegger, 2018: 517). Geçmiş, şimdi ve gelecek zamansallığın özünü oluşturan bu ekstazların birliğidir. Heidegger için asli zaman anlayışı bu birliktelikten oluşur. Geleceğin birlikteliğiyle geçmişteki ve şimdi durumunu anlayan *Dasein* zamansallık içinde kendini olanaklı yapar. Kendini ortaya çıkarma *Dasein* için geçmiş, şimdi ve geleceğin hepsinin birlikte önemi vardır.

Heidegger zamansallığın kendini oldum olası şimdileştirici gelecek olarak zamanlaştırdığını ifade etmektedir. Buradan da Heidegger şuradalığın açılma ve *Dasein*'ın varoluşa dair temel olanakları olan sahil ve gayrisahil

zamansallıktan hareketle temellendirmiştir. Fakat açılanmışlık hep eşit derecede asli olarak eksiksizce *dünya-içinde* var olmaya aittir. Başka bir deyişle açılanmışlık hem *içinde-olmaklığa* hem de dünyaya aittir. Dolayısıyla açılanmışlığın zamansal konstitüsü onu temel alınarak *dünya-içinde* var olan olarak var olan bir var olanın ontolojik olanaklılığını ortaya çıkarmak mümkün olabilecektir (Heidegger, 2018: 517-518). Yani anlama, bir hal içinde bulunma, düşmüşlük ve söz bu temel yapıların zamansal olması *Dasein*'in dünya fenomenine geri dönmesini anlamına gelmektedir (Çüçen, 2018a: 97).

Heidegger, *Dasein*'i analiz ederken onun asli yapısının *dünya-içinde* var olmasıyla oluştuğunu ve bu dünya ile çevrili olduğunu ifade etmişti. *Dasein* içinde bulunmuş olduğu dünya ile kuşatılmakta ve dünyada var olan malzemeler ile ilgilenmekteydi. Bu ilgilenme esnasında *Dasein* kendi varoluşunu ertelemekte ve kendini onlara adamaktaydı. Bu ilgilenme dahilinde *Dasein*'in kamusal alanda nasıl hareket edeceği aşına kılınmaktadır. Çünkü *Dasein*'in ilgilendiği dünyadaki fiili durumu onu dünyaya yakınlaştırır ve bu yakınlaştırma da onun egzistansiyal anlamdaki şimdiliğini ortaya çıkarmaktadır. Heidegger bu şimdiliğin ortaya çıkışını *Dasein*'in dünya dahilinde var olmasından hareketle asli zaman anlayışına nasıl dönüştüğünü ve *Dasein*'in sahil var olabilirliğine geçişini aramaktadır. Bunun içinde *Dasein* ve dünya arasındaki ilişkiyi serimlemek temel amacıdır.

Bilindiği gibi *Dasein*'in varlığını ihtimam gösterme oluşturur ve ihtimam göstermenin ontolojik anlamı da zamansallıkta yatmaktadır. *Dasein* fırlatılmış olduğu için kendi var olabilirliği için diğer var olanlara ihtiyaç duyar ve *Dasein* var olanlarla ilişki içine girer. Dolayısıyla *Dasein* onları kendi varlığı için anlamlandırır. Nihayetinde ontolojik anlamı zamansallık olan ihtimam gösterme ve dünya birbirine bağlanır. Böylece *Dasein* dünyayla ilişki kurar ve dünya ona anlamlı gelir. Aslında bu anlam da benim *Dasein* olarak *dünya-içinde* var olmam ve onun zemininin zamansallık olması sebebiyle mümkün olabilmektedir (Yılmaz, 2020: 489-490). Dünyada olmak ve zamansallık *Dasein*'in temel koşullarından olup, onu mevcut hale getiren en önemli unsurlardır. *Dasein* dünyada var olmadan onun varlığı bir anlam içermez. Bu nedenle *Dasein* her zaman dünyada vardır ve zamansaldır. *Dasein*'in varlığı zaman ufkundan hareketle dünyada var olmasıyla açıklanabilir (Qorbani, 2014: 135). Dolayısıyla *Dasein* zamansal olduğu için bir *dünya-içinde* var olur ve zamansal olduğu için şurada var olabilir. Eğer *Dasein* var olmazsa, şurada varlık da var olamaz.

Çünkü dünya, *Dasein*'ın kendi varlığı için önünde hazır olarak varsayılır. Eğer *Dasein* yoksa, dünya da yoktur. *Dasein*'ın fırlatılmışlığıyla birlikte dünya içindeki malzemeler ve dünya var olur (Çüçen, 2018a: 99). Kısacası ne dünyasız *Dasein* ne de *Dasein*'sız dünya düşünülebilir.

Hem *Dasein*'ın hem de dünyanın zemininde zamansallık vardır ve bu sebeple ne *Dasein* yalıtık bir öznedir ne de dünyayı var olanların toplamı olarak anlaşılan bir dünya olarak düşünürüz. Dünya öznedir ama öznenin yaratımı değildir. Çünkü ilişki ağından izole var olan olarak özne diye bir şey yoktur. *Dasein*'la ilişkide olan bir dünya vardır. *Dasein* zamansal olduğu için sonludur (Yılmaz, 2020: 491). Zamansallığın getirmiş olduğu sonlu olmak *Dasein*'a aynı zamanda sahih olmayı da mümkün kılmaktadır. *Dasein*'ın sonlu olması bu anlamda öteye geçmek, aşmak anlamını da çağrıştırmaktadır. Çünkü *Dasein* yaşamının her aşamasında eksik ve tamamlanmamış bir var olandır. Bu eksiklik de *Dasein*'ın geleceğe doğru olanaklarına yürümesi ile ilgilidir. Kendini her zaman öteye, ileriye taşımak isteyen bir var olanın tamamlanması zamansallıkla daha doğrusu ölüme doğru olan tamam olma olasılığıyla gerçekleşebilecektir (Qorbani, 2014: 135-136). Bu bakımdan zamansallık *Dasein*'a mevcut olanı belirleyen bir fenomen olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylelikle *Dasein* sadece kendi varlığını anlamakla kalmaz, onu çevreleyen dünyanın varlığını da anlamış olur. Zamansallık sayesinde hem dünyayı hem de varlığı kavramış oluruz (Çiftçi, 2019: 50).

Dasein hergünlük yaşantısında kendini bulamayan bir var olan olarak kendini yalnızca zamansallık içinde bulabilmektedir. *Dasein*'ın asli olarak zamansal varoluşu da onun bir tarihselliğe sahip olduğunu göstermektedir (Taşdelen, 2008: 157). *Dasein*'ın ölüm ile yaşam arasında uzayıp gitmesi onun şimdiler silsilesini atlayarak katettiğini ortaya çıkarmaktadır (Heidegger, 2018: 551). *Dasein* doğumuyla birlikte varoluşuna başlamakta olup, sona yönelmekte olan bir varlıktır. Dolayısıyla doğum ve ölüm *Dasein*'ın varlığının kendisidir ve onun varlığı hem ölümü hem de doğumu içermektedir. *Dasein*'ın doğum ve ölüm arasında olması onun ihtimam göstermelikliğine işaret etmektedir. Bu bakımdan ihtimam gösterme zamansallıkta *Dasein*'ın tamlığı için temel bir olanaktır. Bu yüzden *Dasein*'ın zamansallığı boyunca yayılımı tarihsellik olarak ifade edilir (Çüçen, 2018a: 99). Tarihselliğin de temelinde ihtimam gösterme yer aldığından *Dasein* hep sahih ya da gayrisahih bir tarihsel var olan olarak var olur (Heidegger, 2018: 555). *Dasein*'ın sahih olmayan tarihsel varoluşu

onun hergünlük yaşantısıdır. *Dasein*'ın tarihsel olması onu asla geçmişe ait var olduğunu göstermemektedir. Çünkü geçmiş bitmiş ve önümüzde hazır değildir (Çüçen, 2018a: 99-100). *Dasein*'ın tarihsel varoluşu onun geleceğindeki olanaklarına aittir ve o her zaman bir sonraki varlık biçimine kendi olanağı olarak yönelmektedir.

Heidegger tarihselliğin analizi ile bize var olanın tarih içinde durduğu içinde zamansal olmadığını aksine o, kendi varlığının temelinde zamansal olduğu için tarihsel bir varoluşa sahip olduğunu göstermek istemiştir (Heidegger, 2018: 555). Heidegger böylece kendini zaman içinde ama zaman ufku karşısında var eden tarihsel *Dasein*'ı merkeze alarak varlığı insanda açık hale getirdiğini göstermiştir (Ökten, 2002: 23). Heidegger tarihsellik üzerine yapmış olduğu bu betimleme ile Dilthey'in *Giestesphilosophie*'ne ve onun başlatmış olduğu tarihsel bilince destek verir. Hatta birçok yorumcu Heidegger'in felsefesi ile Dilthey'in tarihsellik düşüncesini kıyaslayarak Dilthey'in mantıksal sonuçlarına dek geliştirilmesi olarak anlamışlardır (Schrag, 1967: 210).

Heidegger *Dasein*'ın varlığını sağlayan fenomenin zaman olduğunu gösterdikten sonra, dünya zamanı ve aslı zaman arasındaki farkı da ortaya koymaya çalışır. Buna göre hergünlük içerisinde bulunan *Dasein*, zamanı öncelikli olarak dünya dahilinde karşılaşmış olduğu *el-altında* olanlar ve mevcut olanlarda bulunmaktadır. Zamanı bu şekilde deneyimleyen *Dasein* en yakınındaki varlık anlayışı ufku içinde mevcut bir şekilde anlamlandırmaktadır (Heidegger, 2018: 594-595). Bu da Heidegger'e göre zaman fenomeninin merkezinde yer alan zamansallık değil dünya zamanıdır. Heidegger için içerisinde süreçlerin geçmiş olduğu dünya zamanı zamansallık fenomenine ve kendisi zamansallık olan insan varoluşuna bağlı olan türemiş bir fenomendir. Bu yüzden zamanın insan varoluşundan önce veya sonra olup olmayacağı problemi gerçek bir problem değildir. Çünkü zamanı anlayabilecek biri olmadığında zaman da olmayacaktır. Örneğin nesnel gibi görünen saat zamanı bile Heidegger'e göre zamansallık fenomeninden türemiştir ve dolayısıyla da zamansallık fenomeni insanın var olduğu yerde mümkün olabilir. İnsanın varoluşu işte zaman ediminin karmaşık bir fenomenidir. Bütün bunlardan da insanın içinde bulunmuş olduğu dünyanın varlığı kadar kendi varlığı da ortaya çıkmış olur (Çiftçi, 2019: 50-51). Sonuç olarak da *Dasein*'ın varlığını mümkün kılan fenomenin zamansallık olduğu ve *Dasein*'a ait istenilen yoruma ulaşılmış gibi görünmektedir. Bu bakımdan

zamansallık *Dasein*'in tamlığa kavuşmasını sağlayacak olan olanak olduğu gerçeği gün yüzüne çıkmıştır (Heidegger, 2018: 550).

Heidegger *Dasein*'in varlığını zamansallık üzerine temellendirirken bunun sadece bir yol olarak kaldığını ve amacı olan varlık sorusunun çalışılması gerektiğini vurgulamaktadır. Bunun içinde yapılması gereken şeyin aydınlık bir yol aranması ve bu yolun katedilmesi gerektiğidir. Bu yolun gerçek ve doğru bir yol olup olmadığına bu yolu katettikten sonra karar verileceğini ve varlığın yorumuna ait kavganın çözülmesinin mümkün olmadığını belirtir. Çünkü Heidegger'e göre bu kavga henüz başlamamıştır bile. Bu kavgayı başlatmak mümkün değildir, bunu başlatabilmek için birtakım hazırlıkların yapılması gerekir. İşte bu inceleme de bu hazırlık için atılan bir adımdır sadece. Son olarak da Heidegger varlık gibi bir şeyin ancak varlık anlayışı içinde açıklanabileceğini ve anlama olarak varlık anlayışının var olmakta olan *Dasein*'a ait olduğunu ifade ederek eseri sonlandırmıştır (Heidegger, 2018: 637-639).

Zamansallık insan yaşamının ya da insan varoluşunun özünden başka bir şey değildir. İnsanın zamansallığının çeşitli öğelerine karşı tutumu aynı zamanda onun varlığı anlamasıdır. Sadece doğası gereği zamansallık tarzında yaşayan birisi için varlık ve dünya mevcuttur. Çünkü dünya sadece çevremizde bizi çevreleyen atmosfer olarak değil aynı zamanda bizim kendimiz olarak da bizi dünyasallaştırır. Zaten bizler birer dünyayız ve dünyalı olarak dünya içindeyiz. Aynı şekilde zaman konusunda da bizler zaman içinde yaşayan bir varlık olduğumuzu anlarız. Bu bakımdan zamansallık zaman içinde ve zamanla birlikte olmak anlamına gelmektedir. Zamansallık insanın varlık biçimini diğer varlıklardan ayırdığı için insan zamanla birlikte olmaktadır. Dolayısıyla varlık zamandır ve insanın zamansal bir yapıda olması varlığın da zaman olduğu anlamına gelmektedir. Anlaşılacağı üzere Heidegger'in zaman anlayışı ölçülebilir, hesabı verilebilir bir anlayış değildir. Heidegger'de zaman bir yaşantıdan hareket ederek ele alınmaktadır. Bu da Heidegger'in uzama olan karşı görüşü ifade etmektedir. Heidegger zamanı yorumcu bir bakış açısıyla ve uzamdan ayrı bir boyutta ele alır bu nedenle de varlık zamandır demektedir. Bu düşünceye göre uzamda yer tutmayan orijinal bir zaman olduğunu ve saf zamanın boyutunun bu şekilde oluştuğunu vurgulamaktadır. İşte varlık zamandır demenin bağlamı burada saklıdır ve Heidegger'in amacı zamanın bizatihi kendisini bulmaktır.

Günlük yaşantıdaki zamansal yöneliş geleceğe doğru olduğu için henüz belirlenememiştir. Heidegger zamanı bölmeden bize tamlığı vermek istemektedir.

Tamlığı anlamak içinde bir amaç olmalı ve o amaç bizi bir sona götürmelidir. Heidegger için bu son ölüme doğru yaşamaktır. İhtimam gösterme tarafından *Dasein*'in ölümüne yaşaması onun tamlığa kavuşması demektir. Çünkü ölüm *Dasein*'a sahilik sağlayacak olan tek fenomendir. Kimsenin bir başkasının yerine ölemeyişi *Dasein*'a sahilik sağlayan şeydir. İşte tam da burada ihtimam gösterme ölümlle birlikte ona bir tamlık kazandırmaktadır. Bunu da Heidegger *Dasein*'in sahil olması ile tasdik etmektedir. Heidegger *Dasein*'in kararlılığından hareket ederek ölüme gittiğini ve *Dasein*'in ölüme giderken kapalı olan her şeyin açıldığını ve olanaklarına doğru yol aldığını ifade etmektedir. Bu yol bir yere varmasa da sürekli olarak önündeki tüm kapalılığı açarak *Dasein* bu yollarda gezinmektedir.

Ölüm *Dasein*'in bir bitişi değil, onun tamlığa kavuşmasının olanaklarından sadece bir tanesidir. *Dasein* bu olanağa kararlılık içinde öne koşarak giderse ve onu anlarsa, kendi varoluşunu da yakalamış olacaktır. Çünkü bir tek ölüm fenomeni her türlü rastlantıyı ve geçiciliği ortadan kaldıracak bir olgudur. Ölümlü olduğunu bilen *Dasein* bunu anladığında yani sadece kendi ölümünü gerçekten üzerine alabildiğinde asıl hedefe varabilecek ve varoluşunu kendine ait sonluluğunda gerçekleştirebilecektir. İşte burada *Dasein* varoluşun nasıl bir yoldan geçmesi gerektiğini ve ne olursa olsun kaderine yazgılı oluşuyla yüzleşip ona teslim olacaktır. Dolayısıyla *Dasein* kendisine miras kalan ölümü kendi seçimiyle bir olanak haline getirip varoluşun anahtarını ölümün avucuna teslim eder ve varlığını gerçekleştirebilir.

Sonuç olarak zamansallık ve varlığın anlaşılması bir ve aynı fenomendir. Dolayısıyla varlığın ne olduğu zaman fenomeniyle, onun anlam sınırlarında aranmalıdır. Fakat şöyle bir gerçek var ki *Dasein* varlığını hiçbir zaman gözle görünür bir tamamlamayla gerçekleştirmez. Yani varoluşsal zamanda sahil var olabilmenin gerçekleşmesi tamamen örtüktür. Başka bir ifade ile *Dasein*'in tamlığa kavuşması ve varoluşunu gerçekleştirmesi gözle görülebilecek, anlaşılabilir bir şey değildir. Bu süreç sürekli akıp giden bir serüven olarak ifade edilebilir. Açığa çıkma, kendi olma hali Heidegger felsefesinde açık değil, sadece bir deneyim olarak ifade edilebilir. Çünkü bu deneyim dille ifade edilemediği için, dile gelmediği için dilin ötesinde bir hal olarak adlandırılabilir. Bu deneyim tasavvuf felsefesinde ayne'l-yakîn kavramıyla ilişkilendirebiliriz. Yani Heidegger *Dasein*'in kendi olma halini varoluşsal zaman anlayışıyla vecd halinde *Esrime* olarak betimlemektedir. Heidegger'in bu hali dile

getirmeden eseri tamamlaması şaşırtıcıdır. Belki merak uyandırma çabası belki kendisiyle çelişmesi söz konusu olabilir.

3.3. Varoluş Sorunu ve Ölüm Eleştirisi

Varoluşçuluk, genel olarak hem insanın bireysel varoluşunu hareket noktası kabul eden bir varlık felsefesi, hem de bu insanın dünya içindeki eylemlerini, başkaları ve toplum karşısındaki yerini ve değerini anlamaya çalışan, onun eylemlerinin temelindeki sorumluluğunu hisseden bir etik ve değerler felsefesi konumundadır (Gürsoy, 2014: 70). Diğer bir ifadeyle varoluşçuluk bir tepki, başkaldırma ve bireyselleşme düşüncesi olarak nitelendirilir (Çüçen, 2018b: 29). Fakat varoluşçuluk temelde bireyselliği ve insanı ön plana çıkaran bir felsefe olarak kabul görse de bir kesim tarafından yalnızlık ve çaresizlik içerisinde çırpınan, ümitsiz insan varlığını dile getiren bir felsefe olarak da değerlendirilmektedir. Örneğin Weil'e göre varoluşçuluk bir bunalım, Mounier'ye göre umutsuzluk, Hamelin'e göre bunaltı, Banfi'ye göre kötümserlik, Wahl'a göre başkaldırış, Marcel'e göre özgürlük, Lukacs'a göre idealizm, Benda'ya göre usdışıcılık, Foulquie'ye göre saçmalık felsefesidir (Sartre, 2018: 7).

Varoluşçuluğun bu tanımlamalardan hareketle bir felsefi düşünceden çok bir ruh hali olduğu ve köklerinin ıstırapla bunaltının pençesinde kıvranan 19. yüzyıl romancılarına, daha da öncesine gidersek sonsuz uzamlar karşısında dehşete düşen Pascal'a; onun da öncesinde; hakikati kendi içinde aramış olan Aziz Augustinus'a; biraz daha öncelersek Eski Ahit'te yer alan yılgın Vaiz ile haksız yere Tanrı'nın gazabına uğradığını düşünüp, Tanrı'yı sorgulayan Eyüp'e kadar gidildiğinde bu tür söylemlerin haklılık payı olduğu düşünülebilir (Bakewell, 2017: 1). Örneğin varoluşçuluğun en önemli öncülerinden biri olduğu söylenen Kierkegaard *Aforizmalar* adlı eserinin birçok yerinde bu haklılığı daha da belirginleştirir.

Ne olacak? Gelecek ne getirecek? Bilmiyorum, hiçbir fikrim yok. Bir örümcek, sabit bir noktadan hedefinin içine doğru seğırtirken, önünde daimi bir boşluk görür, ayak basacak yer bulamadığı bir boşluk, ne kadar çırpınırsa çırpınsın. Ben de bu durumdayım; önümde daimi bir boşluk, beni ileriye doğru güdüleyen şey, arkamda yatan bir netice, bu hayat geriye dönük ve korkunç, tahammül edilir gibi değil (Kierkegaard, 2013: 24).

Kierkegaard burada geleceğinden umudunu kesen, yaşamı hakkında hiçbir fikri olmayan, boşluk içinde çırpınan bir ruh halini dile getirmektedir. Bir başka yerde ise bu duygu durumunu şöyle özetler:

Yaşamak için zerre kadar sabır yok bende. Çimenlerin büyüdüğünü göremiyorum, ama göremeyince bakmak da hiç içimden gelmiyor. Görüşlerim, ömrünü koşarak geçiren bir ‘fahrende scholastikler’in²¹ üstün körü kanıları. Tanrı’nın, mideyi gözden evvel doyurduğu söylenir de, ben bunu hissedemiyorum: benim gözlerim tok ve her şeyden bezgin, ama hala daha açlık çekiyorum (Kierkegaard, 2013: 27).

Görüldüğü üzere bezginlik, sabırsızlık, anlamsızlık, herhangi bir sebepten ötürü içinde huzursuzluk, hoşnutsuzluk, yabancılaşma, isyan hissi uyandıran birçok duygu durumu varoluşçuluğun temel özünde yatan kavramlardan sadece birkaçıdır.

Varoluşçuluğun önemli diğer bir öncülü olan Albert Camus, yaşamın anlamsızlığını *Tersi ve Yüzü* adlı esrinde ortaya koymaktadır.

Bir insan acı çeker, mutsuzluk üstüne mutsuzluğa uğrar. Katlanır bunlara, yazgısını benimser, iyice yerleşir içine. Saygı görür. Sonra, bir akşam, çok sevdiği bir dostuna rastlar. Dostu biraz dalgın konuşur onunla. Evine dönünce, adam kendini öldürür. Sonra gizli dertlerden, bilinmeyen dramlardan söz edilir. Hayır. İlle de bir neden gerekirse, dostu kendisiyle dalgın konuştuğu için öldürmüştür adam kendini. Böyle işte, dünyanın derin anlamını duyar gibi olduğum her seferde, onun basitliği şaşırttı hep beni (Camus, 2016: 45).

Yine Albert Camus *Düşüş*’te şöyle seslenmektedir: “Şurası gerçek ki her şeyde rahattım, ama hiçbir şeyden de hoşnut değildim. Her haz bir başka hazzı aratıyordu bana.” (Camus, 2020: 26) Son olarak Schopenhauer ise “Varoluşumuzun, hayatımızın bir suçu, günahı ima etmesi ölümle doğrulanır” (Schopenhauer, 2010: 48) derken yaşamadan el etek çekerek, ölüme doğru uzanan bir yaşam şekli örneği sunmaktadır.

Yukarıda değindiğimiz ve daha birçok örneği mevcut olan metinlerden hareket ederek varoluş düşünürlerinin acıya ve umutsuzluğa karşı diğerlerine nazaran daha fazla eğilimli olduğunu söylemekte bir sakınca olmayacaktır. Varoluşçular genellikle yaşadıkları dönemlerin izlerini taşıdıkları için ciddi bir bunalım ve boşluk duygusu ile kendilerini ifade etmeye çalışmışlardır. Bunun sonucunda da kendilerini sorgulamaları veya anlamsızlıkları anlamlandırma çabaları görmezden gelinmemiş ve yaşanan tüm duygusal çöküntüler eserlerine yansımıştır. Jean Paul Sartre’ın da belirtmiş olduğu üzere her durum en çok ezilen ve en büyük acıyı çeken kesimlerin gözünden değerlendirilmelidir (Bakewell, 2017: 21). Özellikle de Dostoyevski’nin dünyasına daldığımızda acının her temasının ustaca işlendiğini ve bu gerçeğin tokat gibi yüze vurulduğu görülecektir. Dolayısıyla varoluşçuların acının ve umutsuzluğun

²¹ Bkz. (Dan.) *Telaşçı filozof*. Yazar burada, orta çağın bilim dünyasında pek popüler bir deyime gönderme yapıyor. O zamanlarda üniversite öğrencilerinin üniversiteden üniversiteye dolaşarak eğitimlerine devam etmeleri gerekiyordu. J.V.V. Goethe de Faust’ta ‘Ein fahrender Scholast’ deyimini kullanır. Soren Kierkegaard, *Aforizmalar*, çev. Nur Beier, Pinhan Yayınları, İstanbul, 2013, s. 27.

harmanlandığı eserleri dikkate alındığında dünyalarının oldukça farklı olduğu ve kendilerini mekanik bir dünyadan izole ederek, insanın sadece akıllı bir varlık olmadığını aynı zamanda duygulu bir varlık olduğunu da ön plana çıkarmışlardır.

Varoluşçuluğun ateist kanadını oluşturduğu düşünülen Jean Paul Sartre da elemli bir dünyanın (Topçu, 2019: 39) etkisi altında kalan varoluşçu filozoflardan biridir. Sartre yaşamış olduğu tüm sancıları ve bu sancılar doğrultusundaki kifayetsiz anlam karmaşasını, daha açık bir ifadeyle varoluşunun ağırlığı altında ezilişini *Gizli Oturum* adlı eserinde şu şekilde dile getirir: Estelle kendimi iyi hissetmiyorum diyerek ötesini berisini yoklar ve Ines’e siz de böyle olur musunuz? diye sorar. Kendimi görmezsem, istediğim kadar oramı buramı yoklayayım, gerçekten var olup olmadığını anlayamam. Ines ise talihiniz var diyerek karşılık verir ve bense hep içimde duyarım kendimi. Estelle ha! Evet, içinizde...İnsanın kafasından geçenler öyle belirsizdir ki, uyku verir bana der ve bir an susar. Sonra yatak odamda altı tane kocaman ayna var diyerek devam eder. Görüyorum, görüyorum onları. Ama onlar beni görmüyorlar. İki kişilik kanepeyi, halıyı, pencereyi yansıtıyorlar ama beni görmüyorlar. Ne acı ne boş şey, içinde benim görüntüm olmayan bir ayna...Konuşurken, hiç olmazsa bir tanesinde kendimi görebilecek şekilde oturdum. Başkalarının beni gördüğü gibi görürdüm kendimi, bu da beni uyanık tutardı umutsuzca (Sartre, 1965: 22-23). Varoluşçuların dünya ile aralarında kurdukları bağ tam da böyledir. Bu dünya dahilinde insanın, yaşanan her duygunun, görülen her nesnenin onlarda farkı yansımaları vardır. Özellikle de Sartre felsefesinde bu noktalar çok önemlidir ve o varoluşu bu noktalara dikkat çekerek gerçekleştirmeyi hedeflemektedir.

Sartre, *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde insanı, bu dünyada kendisi için varlık olarak nitelendirerek, insanın varoluşunu da varlık ve hiçlik arasına yerleştirmiştir (Ülken, 2014: 459). Sartre oluşturmuş olduğu bu felsefenin adına da “egzistansiyalizm” adını vermektedir. Sartre, varoluş için Kierkegaard’ın “endişe”, Heidegger’in “kaygı”, Jaspers’in “acı” dediği duyguya “bulantı” adını verir ve bu duyguların insanı var olmaya götürdüklerini ileri sürer. Varoluşçu düşünürlere göre bu tür duygular dünyanın ve insanın özünü bize tanıttacak olan duygulardır. Sartre için de bu geçerlidir ve ona göre insan kendisini oluşturmaya bu duyguyla başlamaktadır. Dolayısıyla insanı varlığa açan da bu duygudur. İnsanın kendisini varlığa açma esnasında içinde bulunmuş olduğu dünya, ona düzensiz, pis, karşı duran, zalim, saçma bir şey olarak

görünür. Bu haliyle dünya insana “sülük gibi yapışmıştır” (Özlem, 2014: 130-131). Sartre sülük gibi yapışan bu dünyayı şöyle tanımlar:

Saçma ve iğrenç bir evrenle ve serseri, biçimlenmemiş, çarpılmış bir bilinçle yüz yüze gelen bir dünyadır bu. İnsanın susamadığı halde içtiği bir dünya; bütün çıkış yolları kapalı bir dünya... O kadar ki doğa bile kendisiyle konuşulamayan, arlanmaz bir kitledir burada: Güneş dahi uğursuzdur, üzüncüdür; bahar sağlık aykırı bir mayalanıştır; deniz soğuk ve kara bir düzeydedir. Görüldüğü üzere dış evrenden kopup kaçan bu dünya, daracık insancıl sınırlar içinde yayılır. Dışarıya kapalı bir oda gibidir. İçeriye hiçbir rüzgar giremez. İnsan bedeninin kokusu, duman, ter, sıcaklık ve ışık gittikçe artan bir boğucu hava yaratır orada (Sartre, 2018: 116).

Sartre umutsuzluğun yaratmış olduğu bu derin melankoliyi eserlerinde işleyerek kendi dünyasının bir betimlenişini sunmaktadır. Örneğin La Chambre'daki Pierre'in odası her zaman örtük duran perdeleri ve yanık lambalarıyla bir odadır. Marcelle'in odası içeriden bakıldığında bir bağaya benzemektedir. Gizli Oturum'da ise kapısız ve penceresiz bir odada Ines, Estelle, Garcin bir arada yaşamaktadırlar. Sartre eserlerinde esaretin sürüp gittiği, insan ile dünya arasındaki önlenemez ayrılığı canlandırmaktadır. Sahne hep kapalı bir yerdir ve havası hiç değişmez. Mekanlar da hep sabittir ya bir kahve ya bir otel ya da bir mahalledir. İşte Sartre'ın gerçek Olimpos'u budur (Sartre, 2018: 116). Sonuç olarak Sartre'ın dünyası düşüşün, hayal kırıklığının, yalnızlığın resmedildiği kirli bir dünyadır. Onun dünyasında günahkar ruhlar insanı ele geçirir ve sonra da acıyla kıvranışını izlemektedir. Dipsiz bir kuyunun en dibinde galibi olmayan bir mücadele verilmektedir. İşte sonu gelmeyen umutsuzluğun ve buhranın adresi burasıdır, bu dünyadır. Bu dünyada yaşamak bir yana, nefes almak dahi ıstırap vermektedir. Acı, keder ve umutsuzlukla kaplı bu dünyada bir göçebe gibi ruhlar oradan oraya savrulmaktadır. Bir labirentin içinde yönünü bulabilmek için insan sağa sola çarparak tarumar olur. Dolayısıyla hiçbir rengin ve çiçeğin olmadığı kasvet dolu bu yaşama hiçbir seçim dahilinde gelinmediği gibi bir seçim sonucunda da gidilmeyeceğini bilmek bir kez daha ok gibi saplanır bedenlere.

Sartre bu esaretten kurtuluş yolunun ise özgürlük aracılığıyla gerçekleşebileceğini ifade etmektedir (Sartre, 2018: 118). Bunun için de ilk olarak Sartre, insanı bir sıfır noktası (Pieper, 2012: 223) olarak belirler. Buna göre insan önce dünyaya gelir, var olur daha sonra kendini belirler ve özünü oluşturur. İnsan bir başına dünyaya bırakıldığı için özgür olmaya da zorunlu olarak itilmiştir. Nitekim yaratıldığına ve bir dayanağı olmadığına dair ümidini kaybeden insan, bu dünyaya bir kez atılınca yaptığı her şeyden sorumlu olmak zorunda kalmıştır. Tek başına kalan

insan, karşılaştığı tüm zorluklarla boğuşur ve her sorumluluğu üzerine alır. Çünkü o terk edilmiştir ve bu terk edilişin sancısını bir ömür boyu üzerinde taşıyacaktı. Bu terk ediliş ile insan kendini anlamsız bir varlık ve beyhude bir yaşam karşısında bulmaktadır. Zira bu varlık, var olamamış, özünü oluşturmamıştır ve hiçbir nedene dayandırılmayacağı için de gereksiz, fazla ve saçmadır. Bu durum ile karşılaşan insanda bir irkilme ve tiksine meydana gelir. Sartre buna “bulantı”²² adını verir. İnsan, bir taraftan varlığın bütün ağırlığını kendi omuzlarında hissetmekte diğer taraftan ise, onun bir saçmalaktan ibaret olduğunu kavramaktadır. İnsan bu anlamsız varlık karşısında bir hiçlik halidir. Dünyanın varlığı gibi, insanın kendi yaşamının da bir gereği ve gayesi yoktur (Gürsoy: 2014: 71-72). Sartre, *Bulantı* adlı eserinde bu duygularını şöyle dile getirir: “Düşünüyorum da diyorum gülererek, hepimiz şurada oturmuşuz, o değerli varoluşumuzu sürdürmek için yiyip içiyoruz. Oysa, var olmaya devam etmemiz için hiçbir, ama hiçbir sebep yok.” (Sartre, 2019: 167) İşte tüm varoluş bu anlamsızlık karşısında insanın duyduğu tedirginlikle şekillenmeye başlayacaktır. Daha öncede belirttiğimiz gibi Sartre’a göre insan ancak tiksine, bulantı, acı çekme gibi duygulardan hareket ederek kendinin ve dünyanın özünü yakalayabilir. Etrafında olan biten her şeyin sıradanlığını fark edip, onlardan uzak durarak ve tiksine kendi var oluşunu keşfedebilir.

Bu dünyaya karşı içinde uyanmaya başlayan bulantıyla birlikte insan, gitgide her şeye yabancılaşmaktadır. Yabancılaşmayla birlikte insanda bir boşluk, bir delik açılır. Sartre, yine *Bulantı*’da bu boşluk duygusunu şöyle dile getirir: “Ben deyince bir boşluk duygusuna kapılıyorum. Öyle unutulmuşum ki, kendimi iyice hissetmek elimden gelmiyor. Benden kalan bütün gerçeklik, var olduğunu hisseden varoluş sadece.” (Sartre, 2019: 248). İnsanın varoluşundan bu yana yapmış olduğu tüm edinimlerle aradığı ve doldurmaya çalıştığı şey, bu boşluktur. Sartre bu boşluktan ortaya kendisi için varlık olan insanı ortaya çıkarmakta (Cevizci, 2014a: 439) ve kendisi için varlık kendi kaynağını yine bu boşluktan almaktadır (Çilingir, 2015: 82). Çünkü insan, kendisini ancak kendini düşünme yoluyla bulabilmektedir. O, kendisini düşünmeye başlamadan önce sadece bir hiçtir. Düşünmeye ve kendine sorular sormaya başladığı andan itibaren hiçlikten çıkıp var olma yolunda büyük bir adım atacaktır. Tıpkı Heidegger’de olduğu gibi soru sorma özelliği nasıl *Dasein*’a aitse, Sartre’ da bu özellik kendisi için varlığa aittir. Soru sorma özelliği aynı zamanda onu kendinde varlıktan

²² Bkz. Sartre, *Bulantı*, çev. Selahattin Hilav, Can Yayınları, İstanbul, 2019.

ayırır bir özelliktir. Kendisi için varlık kendini gerçekleştirebildiği ölçüde kendinde varlıktan ayrılır ki, bu da onun özgürlüğü demektir.

Sartre'a göre insan varoluş amacına uygun hareket ettiğinde yani kendini gerçekleştirme yolunda bir adım attığında özgürlüğü yakalayabilir ve esaretinden kurtulabilir. Bu yüzden insan varoluşu gereği her zaman kendini sorgulayan ve özünü gerçekleştiren bir varlık olmalıdır. Aksi takdirde Jaspers'in de ifade ettiği gibi, kendinde varlık onu bir kabuk gibi sarmaya hep hazırdır (Özlem, 2014: 130-131). O halde insan kendini tanımalı, özünü yaratmalı, benliğini kazanmalı ve baskıdan kurtulmalıdır. İnsanı ezen teknik düzene, kişiliğini silen topluma, benliğini çiğneyen zorbalığa karşı koymalı, gerekirse savaşmalıdır.

Sartre'a göre insanın kurtuluşu, sorumluluğunu yüklenmesine ve durumunu kavramasına bağlıdır. Madem ki insan dünyaya fırlatılmıştır, kendi başına bırakılmıştır o halde yaptıklarından sorumludur (Sartre, 2018: 11). Görüldüğü üzere burada Sartre insana varoluşunun tüm sorumluluğunu yüklemiştir. Varoluşun tüm ağırlığını yüklenmiş olarak karşımıza çıkan insan, kendi özünü kendi yapmak durumunda ve kendini özgür bir seçme gücü olarak belirleyebilmelidir. İnsan ruhi bir derinliği olan, yaşamı ve yaşam içerisinde kendi yerini her an belirleme sorumluluğu taşıyan bir konumda olmaktan da hiçbir zaman vazgeçmemelidir. Sürekli sorular sormalı ve kendiyi hesaplaşmalı, mücadele eden bir varlık olmalıdır. Bunun için de acı çekmeye ve savaşıma mecburdur. Çünkü insan, umutsuzdur; geçmişi ve geleceği hakkında hiçbir fikri yoktur. Doğmak, yaşamak ve ölmek onun için hep aynı şeyi ifade eder; tüm bunlar anlamsızlıktan başka bir şey değildir. Kendini belirlemenin ve gerçekleştirmenin tek yolu bu anlamsızlıktan geçmektedir.

Sartre *Bulantı* adlı eserinde insan-varlık münasebetini bu anlamsızlık, umutsuzluk, hayal kırıklığı ve tedirginlik gibi birtakım duygu durumları ile çevrelemiştir. Bulantı da işte bu durumlardan biri, hatta belki de en önemlisidir. Bulantı, varlığın manasızlığı ve yaşamın beyhudeliği karşısında irkilme ve tiksinden bir ifadesidir. "Bütün var olanlar, manasızca doğar, zaaflarıyla yol alır, tesadüfen ölür" derken Sartre, bu umutsuzluğu gayesizlik ve temelsizlik ekseninde sistemleştirmiştir (Gürsoy, 2015: 92). Dünya varlığı gibi kendi yaşamının da hiçbir gereği ve amacı yoktur. Beyhudelik kendi eylemleri için de söz konusudur. Olması ile olmaması arasında hiçbir fark gözetmez. Bu durumu kabul etmeyip, yaşamı ciddiye almak, işlenecek olan en büyük suçtur (Gürsoy, 2015: 97). Dünya ve onunla alışveriş

halindeki insan, ikisi de her türlü zorunluluktan ve amaçtan uzak tamamen manasız birer yığın halindedirler. İnsan varoluşu işte bu gereksizlik karşısında bir dehşete düşme hali, yani bulantı hissiyle şöyle belirlenmektedir. “Demek ki bulantı bu: göz kamaştırıcı bu apaçıklık. Üzerinde kafa patlattım. Yazılar yazdım. Şimdi biliyorum. Varım (dünya da var) ve dünyanın var olduğunu biliyorum” (Sartre, 2019: 183).

Düşüncem, benim: İşte bunun için kendimi durduramam. Varım, çünkü düşünüyorum... ve kendimi düşünmekten alıkoyamam. Şu anda bile bu korkunç bir şey şayet var isem var olmaktan dehşete düştüğüm içindir. Benim, kendimi ona doğru yönelmekte olduğum yokluktan çeken benim: var olmak nefreti, iğrençliği, bunların hepsi kendimi var edebilme, egzistansın içine dalabilme durumlarıdır (Gürsoy, 2015: 98-99).

Sartre, var olduğunu, varoluşunu dışa vurduktan sonra özgürlüğünü de *Bulantı*’da özetle şöyle dile getirmektedir. Özgürüm artık, fakat yaşamak için hiçbir neden kalmadı. Çünkü denemiş olduğum tüm nedenler beni bıraktı. Başkalarını da tasarlayamıyorum. Yeniden başlamaya gücüm var ama nereden başlasam bilmiyorum. En şiddetli korkulara, bulantılara kapıldığımda beni kurtaracak kimse yok artık. Bahçeler boyunca uzayan beyaz sokaklarda yalnız ve özgürüm. Ama sanki bu özgürlük ölümü andırıyor gibi (Sartre, 2019: 230). Öfkesini, hüznünü, yalnızlığını eserlerine yansıtan Sartre, bu duygular eşliğinde bulantısını, her şeyden tiksinişini, kendini herkesten soyutlamasını ise *Gizli Oturum*’da şu şekilde ifade etmektedir:

“Demek cehennem bu. Hiç aklıma getirmezdim böyle olacağını...Acı, ateş, kızgın ızgara, hepsi sizsiniz demek...Ay! Ne gülünç şey...Kızgın ızgaranın ne gereği var: cehennem başkalarıdır.” (Sartre, 1965: 50) Sonuç olarak Sartre’ın varoluş felsefesini incelediğimizde bir varoluş karmaşıklığı (Yasa, 2017: 9) kendini hissettirmektedir. Bu karmaşıklık beraberinde bir varoluş mücadelesinden ziyade bir tükeniş hikayesini akıllara getirmektedir. Nitekim Sartre’ın varoluşu bulantıyla gerçekleştirmesi ve bu bulantıdan kurtulmak için de özgürlüğe tutunması anlaşılır bir durum gibi gözükmemektedir. Onun düşüncesinde bulantıdan kurtulmak için özgürlüğü seçiyor olması, bir dayatmadan başka bir şey olarak düşünülemez. Çünkü Sartre felsefesinde özgürlük insan doğasına ait bir özellik olma konumunda değildir. Onun felsefesinde insan anlamsız bir dünya içerisine atılmış ve terkedilmiş bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla da özgürlüğe mahkum edildiğini, zorunlu bir seçimle özgürlüğe itildiği yani özgürlüğün bir dayatma olarak karşılandığı aşıkâr bir şekilde ortadadır. Bu seçim sonucu tercih edilen bir özgürlük olmadığı gibi insana bahşedilen bir özellik de değildir. Sartre’ın özgür olduğuna kendini inandırmış olması aslında

çaresizlik içerisinde kendi yolunu bulmaya çalışan bir var olan olarak değerlendirilebilir. Fakat dünyasına hiçbir ışığı dahil etmeyen Sartre'ın, özgürlük için bu denli savaşıyor olması, hiçliğin getirmiş olduğu bir bunalım olarak kabul edilebilir. Bu yüzden Sartre özgürlük uğruna verdiği bu savaşla insanı daha da yalnızlaştırarak, çaresiz bırakmıştır. Ya da şu şekilde de özetlenebilir; Sartre'ın özgürlükten anladığı şey belki de kendi içine kapanışı ve yalnızlığıdır. Sartre aynı mücadeleyi doğanın değişmez ve de kaçınılmaz gerçeği olan ölüm fenomeninde de göstererek amansız bir savaşa girmiştir. Sartre her şey gibi ölümü de saçma ve anlamsız bularak, onu da göz ardı etmiştir. Bu göz ardı edişe kısaca değinerek, Heidegger'in ölüm fenomenine yüklemiş olduğu anlama yönelik eleştirilerine geçebiliriz.

Ölüm konusu her zaman varoluşsal sorunların merkezinde yer aldığı (Yasa, 2011: 74) ve insanın en önemli yakın egzistansiyal sorunu olarak görüldüğü için (Yasa, 2015c: 18) varoluş felsefesinin temel dinamiklerinden biri haline gelmiştir. Ölümün varoluş felsefesi için önemi onun en belirgin varoluşsal kaygı olmasından ileri gelmektedir. İnsanın dünyaya bir kere geldiği ve öldüğü zaman geriye dönüşü olamayacağını bilmesi, aynı zamanda her şey gibi kendinin de yok olacağını düşünmesi ölümü varoluşsal kaygı boyutuna taşıması için yeterlidir. Ölümün kaçınılmazlığının farkında olan varoluşçu düşünürler hem varoluşu sürdürmek hem de ölümün gerçekliğiyle başa çıkabilmek adına derin bir mücadeleye girişmişlerdir. Varoluşçular genellikle ölümün varoluşa bir engel teşkil etmeyeceği ve varoluşu ertelemeyeceği düşüncesinden hareketle insanı ölümlü olması üzerinden anlamaya çalışmışlardır. Çünkü bir şekilde insanın gelip geçiciliği, fırlatılmışlığı, terk edilmişliği, hiçliği ölümle bağlantılıdır ve buna dayanarak yaşama bakış açısı da ölüm ile şekillenebilmektedir. Dolayısıyla ölümlü olmak üzerine gözlem ve çözümleme yapan her insanın içsel dünyasında, elinde olmadan gelme, elinde olmadan gitme, yok olma acısı, ölümün pençesinde boynu bükük olma (Yasa, 2009: 95-96) gibi duygular barındırması, insanı yaşama devam isteğinden alıkoymamıştır. Aksine bu tür duygular yaşamak için insana zamanı olduğunu ve isteği sürece yaşamını şekillendirebileceğini hatırlatmaktadır. Bu bakımdan varoluşçu düşünürler de insanı anlamak ve değerini ortaya koyabilmek için ölümün fiziksel boyutundan çok varoluşsallığından hareket etmişlerdir.

Varoluşçular ölüm söz konusu edildiğinde onun nesnel varlığının teorik bilgisi yerine, ölümün varoluşsal önemi ve anlamına vurgu yapmaktadırlar (Otto, 2004: 78).

Kısacası varoluşçular ölümün nesnel bir gerçekliğinden bahsetmezler. Asıl vurgulanan şey insanın kendi ölümüyle olan ilişkisi ve ölümün yaklaşan nihai bir son olarak insan yaşamı için nasıl bir anlam taşıdığıdır. Varoluş felsefesinde hakim olan görüş, ölümün kendisiyle bizzat münasebet içerisinde olmasıdır. Bu münasebette ortaya çıkan sarsıntıdan yeni bir yaşam gücü ortaya çıkarmaktır. Varoluş felsefesinde genel olarak ölümden ürkmek ve telaşa kapılmak söz konusu değildir. Aksine varoluşçular ölüm hadisesini ele alarak yaşamın kendisine ait bir olayı açık bir şekilde gözler önüne sermek istemektedirler. Bu açıklık, insan hayatını aşırı bir hızla ileri doğru hareket ettirmekte ve böylece onun boş etkinliklere sapmasını imkansız hale getirmektedir. Amaç ölüm korkusunu yenmek ve onun üstesinden gelmektir (Otto, 2004: 81-82). Görüldüğü üzere varoluş felsefesinde ve özellikle de Heidegger düşüncesinde etkin bir rol oynayan ölüm meselesi insanın belli bir zaman diliminde başa gelip yaşamının sona ermesi durumu değildir, bilakis ölümün yaşam içerisindeki anlamı ve ne ifade ettiğidir.

Ölüm konusunda derin düşüncelere dalmış olan varoluşçu düşünürlerden biri olarak kabul edilen Heidegger (Aydın, 2018: 245), insan varlığını anlamaya çalışmış, bunu yaparken de felsefesinde insanın nihai bir sonunu teşkil eden ölüm meselesiyle derinden ilgilenmiştir. Bu bakımdan Heidegger kimi derinlikli çözümlemeleri ile ölümü varoluşsal açıdan tartışmaya açan ilk düşünür olarak kabul edilmektedir. Heidegger insan varlığının son aşamasını ölüme doğru varlık olarak tanımladıktan sonra, ölüm *Dasein*'in tamlığını kazanması için bir varoluş umudu olarak değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmeye birlikte Heidegger, ölüm ile kendi sınırlarını belirlemiş ve ölümü kendine mesele ederek, varoluş yolunda önemli bir adım atmıştır. Böylece Heidegger ölümü insan yaşamını inşa eden ve şekillendiren bir unsur olarak belirlemiş ve bu belirlemeye de en çarpıcı eleştiri Sartre tarafından gelmiştir. Sartre, *Varlık ve Hiçlik* adlı eserinde Heidegger'in ölüme doğru varlık analizine yönelik düşüncelerini eleştirmiş ve ölümle ilgili kendi düşüncelerini dile getirmiştir. Öncelikle Sartre'ın ölümle ilgili genel düşüncesinin bir özetine yer verip, sonrasında ise Heidegger'in ölüme yönelik düşüncelerinin eleştirisine değinmeye çalışacağız.

Sartre *Varlık ve Hiçlik*'te ölümü önce insani olmayan bir şey olarak nitelendirirken daha sonraları ise ölümü insan yaşamının bir olayı olarak değerlendirmektedir. Sartre'ın ölümü insani olmayan bir şey olarak değerlendirmesindeki kastı, ölümün hiçbir şekilde anlaşılamayacağı ve belirlenemeyeceği olmasından ileri gelmektedir. Ölümün insan yaşamının bir olayı

olarak görülmesi ise ölümün anlaşılabilirliği ve belirsizliğiyle insan yaşamına dahil edilerek bir şekilde anlamlandırılabilir hale gelmesi hedeflenmektedir. Sartre ölümü bir terim olarak kabul eder ve bu terim bazen düşünülen süreci sınırlandıran, varlık hiçliğine katılan; bazen de tam tersine, sona erdirmiş olduğu diziye yapışan, var olan ve belli bir biçimde anlamını oluşturan Janus Bifrons'a²³ benzetmektedir (Sartre, 2011: 662).

Sartre ölümü Janus Bifrons'a benzeterek ölümün iki farklı yönü olduğunu *Varlık ve Hiçlik*'te bir melodi örneğiyle açıklamaktadır. Buna göre ilk olarak bir melodinin final ezgisi bir yönden sessizliğe yani melodiyi takip edecek olan hiçliğe doğru bakmaktadır. Melodinin final ezgisi ölüm olarak düşünüldüğünde, sessizlikten sonrasını yani ölümden sonraki anı hiçlik olarak ifade etmektedir. Diğer yandan Sartre bu final ezgisinin, melodinin bizzat kendisi olduğunu ileri sürmektedir. Sartre burada final ezgisinin bizzat melodinin kendisi olduğunu söylemesi ile melodinin yaşamın ayrılmaz bir parçası olduğuna dikkat çekmektedir. Final ezgisi olmadan melodinin bir anlamı kalmayacağını ve bütün notaları melodinin başına doğru katederek, her bir notaya bir tamamlanmamışlık niteliği kazandıracağını düşünmektedir. Dolayısıyla Sartre melodi örneği ile ölümün her zaman insan yaşamının nihai bir terimi olarak düşünüleceğini göstermiştir (Sartre, 2011:662).

Sartre, ölümü nihai bir terim olarak ele almaya kalktığında, mutlakı belirlemeye çalışan yanı olmasıyla insanın yaşamının bir parçası olarak kabul ettiğini, yaşamı sonlandıran nihai bir terim olarak düşündüğünde ise ölümün içselleşeceğini ve insanileşeceğini, böylece sanki ölümün insan yaşamına ait bir şey olarak anlaşıldığına dikkat çekmektedir. Çünkü bu bakış açısıyla ölüme yaklaşıldığında ölümü insan yaşamından ayrı değerlendirmek mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla yaşamın herhangi bir öteki yanı bulunmamakta ve ölüm yaşamın insani ve nihai bir fenomeni olarak kabul edilecektir. Bu yüzden Sartre ölümü yaşamın akışını tersine çeviren bir fenomen olarak görmekte ve Einstein'ın dünyasında olduğu gibi “sonlu ama sınırsız” bir hal almaktadır. Sartre için nasıl ki final ezgisinin melodinin doğrultusu olması gibi, ölüm de yaşamın doğrultusu haline gelir ve ona göre bunda mucizevi bir şey yoktur.

²³ Bkz. Yunan mitolojisinde sonların ve başlangıçların Tanrısı olarak bilinen Janus'un, “iki suratlı Janus” şeklinde anılışı. Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İthaki Yayınları, İstanbul, 2011, s. 662.

Çünkü ölüm düşünülen dizinin bir terimidir ve bilindiği üzere, bir dizideki her terim dizinin tüm terimlerinde zaten her zaman mevcuttur (Sartre, 2011: 663).

Böylelikle ölüm yalnızca insani olarak kalmamakta, bireyin kendi ölümü haline gelmektedir. Yani içselleşirken bireyselleşmeye ve insani olanı sınırlandıran bir gizem olmaktan çıkmaktadır. Bunun sonucunda da ölüm, kişisel yaşamımızın bir fenomeni olarak karşımıza çıkmaktadır. Ölüm bu haliyle yaşamı, yeni baştan yaşanamayacağı ve atılan adımların asla geri alınamayacağı bir yaşantı haline getirmektedir (Sartre, 2011: 663). Ölümün yaşamın bir fenomeni haline dönüşmesinden dolayı Sartre, hiçbir şeyin ona artık doğal gelmeyeceğini (Sartre, 1999: 17) ve onun bu denli insanileştirilmesinden rahatsız olduğunu belirtmektedir. Sartre ölümün bu şekilde doğal karşılanmasının sebebini Heidegger'e bağlamakta ve onun ölümle ilgili temel düşüncesini eleştirmektedir.

Heidegger ölümü yaşamın nihai bir sonu olarak görür ve yaşamın ölüm ekseninde anlam kazanacağını ileri sürmektedir. Heidegger ölümü *Dasein*'in kendi olanağı haline getirerek, ölümü insan gerçekliğinin varlığı olarak tanımlamaktadır. *Dasein* ölüme doğru bir var olan olarak karşımıza çıktığında, ölmek için özgürlüğünü gerçekleştirir ve kendi sonluluğunu özgür seçimiyle tamamlanmış olarak ortaya konmaktadır. Dolayısıyla Heidegger özgürlüğün sınırını oluşturan ölümü, otantik bir var olan için temel yapmıştır. Oysa Sartre, ölümün insan özgürlüğünün olgusalılığı içinde değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamakta ve ölümü yaşama anlam veren nihai bir son olarak ortaya konmasına itiraz etmektedir.

Şu açıktır ki, dünyasallığın gerçek olmasını sağlayan insan gerçekliği, gayri insani olan hiçbir şeyle karşılaşmaz; zira gayri insani kavramı bile insana ait bir kavramdır. Dolayısıyla, ölüm kendinde insani olmayan bir mutlaka geçiş bile olsa, onu bu mutlaka bakan bir pencere gibi düşünmemize imkan verecek her umuttan vazgeçmek gerekir. Ölüm, bize dair olmayan ve insani bakış açısından olmayan hiçbir şeyi açıklamaz bize (Sartre, 2011: 664).

Sartre bu açıklamasına nazaran ölümün anlamsızlığını *Duvar* adlı eserinde şöyle dile getirmektedir: “Kendimi hem yorgun hem de aşırı coşkulu hissediyordum. Sabaha karşı başımıza gelecek olanı, ölümü düşünmek istemiyordum. Bunun hiçbir anlamı yoktu ya kelimeler ya da boşluktan başka bir şey değildi karşılaştığımız.” (Sartre, 1999: 19) Görüldüğü üzere Sartre’ın ölümle ilgili genel düşüncesi onun anlamsızlığı ve saçmalığı üzerinedir. Bu yüzden Sartre ölümün boşluk duygusundan başka bir şey ifade etmeyeceğini düşünerek Heidegger’i hedef alarak eleştirilerine geçmektedir.

a. Sartre için her şeyden önce değerlendirilmesi gereken şey ölümün saçma olma özelliğidir. Sartre, Heidegger'i ölümü yaşamın bir fenomeni ve belirleyici bir unsur olarak görmesi yönündeki düşüncelerinden dolayı eleştirmektedir. Yineleyecek olursak Heidegger'e göre ölüm en geniş anlamda yaşamın bir fenomenidir. Yaşam ise kendisine *dünya-içinde* var olmanın ait olduğu bir varlık türü olarak anlaşılmalıdır (Heidegger, 2018: 370). Heidegger ölümün yaşamın bir parçası olduğunu ve yaşamın her alanında karşımıza çıkabileceğinin altını çizmektedir. Başka bir deyişle Heidegger diğer teist varoluşçular gibi, ölümün insanın üzerinde düşünmeden edemediği bir fenomen olduğu gerçeğini kabul etmektedir (Yasa, 2011: 71). Böylece Heidegger ölümün hakiki bir gerçek olduğunun vurgusunu yaparak, ölümün bir olanak olma dahilindeki önemini arz etmektedir.

Heidegger felsefesinde, yaşamın merkezinde belirleyici bir unsur olan ölüm fenomeni aynı zamanda *Dasein*'in tamamlanmasını sağlayacak olan bir olanak olarak da karşımıza çıkmaktadır. Heidegger *Dasein*'i eksik bir var olan olarak betimlemiş ve tamlığa kavuşması içinde bir olanaklar zinciri sunmuştur. Heidegger'in ifadeleriyle bu eksiklik şöyle özetlenebilir. *Dasein* varoluşu gereği hep eksik ve tamamlanmamış bir var olandır. Bu ifadeden de anlaşılacağı gibi eksik olma olarak noksanlık, ait olmaklık üzerine temellenmiştir. Noksanlık ise birbirine ait olanın henüz bir arada olmayışıdır. *Dasein* ancak kendi ölümüyle yüzleştiği an noksanlığını giderip, tamlığına kavuşabilecektir (Heidegger, 2018: 364- 367). Bu bakımdan ölüm *Dasein*'in tamlığını gerçekleştirmek için belirleyici bir olgu olarak görülmektedir. Çünkü ölüm bütün yaşamı kucaklayan ve ona sorumluluk getirerek değer katan bir olaydır. İnsan ölümüne doğru varlık olduğunun iç denemesine sahip olduğu sürece dünyadaki sorumluluklarının farkına varabilir. Bu şekilde kavranan ölüm insana ahlaki bir görev, ahlaki hareket için vesile olanağı taşımaktadır (Magill, 1971: 38). Dolayısıyla da *Dasein*'a yön veren ve onu anlamlı kılacak olan şey ölüm fenomenidir. İşte bu noktada Sartre, Heidegger'in ölümüne yüklemiş olduğu bu anlamı saçma bularak onu eleştirmektedir.

Sartre bu doğrultuda eleştirisine şöyle yön vermektedir. Ölümü bir melodinin sonundaki sonuç ezgisi gibi düşünmenin tüm çekiciliği ortadan kalkmak zorundadır. Bizlerin ölüm anını bilmeyen ancak her gün zindanda arkadaşlarının ölümünü izleyen bir idam mahkumu olduğumuz dile getirilmektedir. Bu çıkarım da bir kesim tarafından doğruymuş gibi kabul edilir. Ancak bunu doğru olarak kabul etmek şaşırtıcıdır. Çünkü

bizleri idam mahkumundan ziyade, İspanyol gribinden ölen insanlara benzetmek daha doğru olacaktır. Hristiyanlığın kabul etmiş olduğu gibi Heidegger de ölümün her an geliverecek olmasına inanmaktadır. Ancak yaşamımızı her an ölüm tehdidi altında yaşayıp da ölüm de o an geliyorsa buna saygı gösterilebilir. İşte bu da Heidegger'in düşüncesindeki en olumlu yan olabilir. Heidegger'in ölümü her an bekleyip ona göre yaşaması ancak, ölümü kabul etme konusunda ve ölüme sıcak bakma konusunda verilecek olan tavsiyelerden başka bir şey değildir. Bu nedenle özel, hazırlanmış bir ölümü beklemek mümkün olabilir ancak ölümü beklemek mümkün değildir (Sartre, 2011: 664-665).

Sartre insanın kendi yaşamının ölüm tarafından tehdit edildiğine dair düşüncesinden dolayı ölümü saçma ve anlamsız bulmaktadır. Bu nedenle ölümü yaşamı inşa eden bir unsur olarak değil de insanda boşluk duygusu uyandıran bir olay olarak değerlendirmektedir. Sartre aynı zamanda ölümün zamansızlığı ve her an gerçekleşebileceği ihtimalini de yadsımakta ve Heidegger'i bu noktada eleştirmektedir. Çünkü Sartre için yaşamak ve var olmak içinde bulunduğu dünya dahilinde gerçekleşebilir. Ölüm ona göre varoluşu gerçekleştirme noktasında engel oluşturduğu için onun çok uzağındadır. Ancak unutulmamalıdır ki gerçekte ölüm uzakta bir yerde değil, o her an burada ve bu andadır (Krishnamurti, 2000: 19). Tıpkı Cicero'nun ifade ettiği gibi ölüm yaşlılığın kapısında duran bir tiyatro oyunu gibidir. Yaşamın son perdesidir ama bu perdenin ne zaman kapanacağını kimse bilemez. Bu yüzden yaşayan bir yaşlının ölümü beklemesi boşunadır. Çünkü ölüm insanı sadece yaşlılıkta değil her an, her yaşta bulabilmektedir (Cicero, 2018: 11). Dolayısıyla ölümün ne zaman gerçekleşeceğini bilemediğimiz için yapabileceğimiz tek şey her an ölecekmiş gibi yaşamak olmalıdır (Unamuno, 2017: 10).

Tolstoy "hep yaşayacak mıydık? Bir gün ölmek de gerek" (Tolstoy, 2020b: 52) diyordu, ölmek gerek özellikle de yaşayarak ölebilmek için ölere yaşamak gerekmektedir (Unamuno, 2017: 68). Ölümü yaşamın içine bu şekilde dahil edebilirsek, başka bir ifade ile ölmeden önce ölebilirsek (Ayten ve Düzgüner, 2017: 178) davranışlarımızda bir devrim meydana getirebiliriz. Çünkü ölümün gerçekliğini yaşamın en önemli saklı olanağı olarak kavrayabildiğimizde, yani yaşamın anlamının ölümde saklı olduğunu (Yasa, 2001a: 77) anlamlandırdığımızda ölüm; ne edilgen bir biçimde biyolojik bir türün göçüp gitmesini beklemek, ne onun üzerine uzun uzun düşünmek ne de gelişini hızlandırmayı istemek zorunda kalınan bir olay olarak

görülebilecektir (Schopenhauer, 2019: 19). Ölüm ancak hissedildiği ve yaşamı değiştirecek kadar kendisine bağlanıldığı sürece belirli bir önem ve anlam kazanacaktır. Ölümü yaşamın içerisine dahil ederek varoluşsal bir sahiplenmeye bürünebiliriz. Bu doğrultuda da kişinin kendi ölümünü yoğun bir şekilde düşünmesi gerekmektedir. Böylece yaşam daha radikal bir şekilde dönüşüme uğrayacaktır. Yaşamın her zaman ölüm tarafından tehdit ediliyor oluşu ve ölümün ne zaman, nereden geleceğinin belli olmayışı, ölümü yaşamın bir fenomeni ve inşa edicisi olarak ortaya çıkarmaktadır. Ölümün böyle bir yanı olması bizi ölümün bir olanak olduğunu görmeye sevk edip, kendimizi, yaşantımızı değiştirebileceğimizi hatırlatmaktadır. Yani Heidegger'in üzerinde durduğu gibi otantik bir yaşamın çözümü, kişinin ölümün anlamını yakalamasında ve ölümlü olduğunun bilincinde olmasında yatmaktadır. Çünkü insan yaşamın gerçek anlamına ancak ölüm ile ulaşabilecektir.

b. Sartre'ın Heidegger'e itiraz ettiği ikinci nokta ise ölümün bireyselleşmesi yönündeki düşünceleridir. Heidegger ölümü bireyselleştirerek, ölümün sadece bir kişiye ait olduğunun altını çizmektedir. Heidegger ölümü, "hiç kimsenin benim yerime yapamayacağı yegane şey" (Heidegger, 2018: 367) olarak belirlemekte ve ölümün irtibatsızlığını ortaya koymaktadır. Heidegger daha sonra ise *Dasein*'dan itibaren ölüme kazandırdığı bu bireyselliği *Dasein*'ın kendisini bireyselleştirmek için de kullanmaktadır. Ona göre kimse başkasının ölmekliğini onun üzerinden alamaz. Birinin başkası için ölüme gitmesi elbette mümkündür ancak bu kendini kurban etmekten öteye gidemez. Bir başkası için ölmek asla bir başkasının kendi ölümünü üstlenmesi demek değildir. Her *Dasein* kendi ölümünü hep kendi üzerine almak zorundadır. Ölüm var ise her zaman hep benim kendi ölümüm olmak zorundadır (Heidegger, 2018: 361).

Açıkça ifade edilirse ölüme doğru varlık olan *Dasein*'ın tamlığa kavuşmasında bir vekalet söz konusu değildir. Ölüm *Dasein*'ın bizzat kendisinin üstlenmesi gereken bir varlık olanağıdır. Ölümle birlikte *Dasein* en kişisel var olabilirliği içinde kendiyle yüzleşerek, *dünya-içinde* var olmasını kendine mesele edinir ve ölüm artık onun için *Dasein* olmayabilirliğin olanağı haline gelmektedir. Böylelikle *Dasein*, ölüme doğru yolculuğunda hergünlükten sıyrılarak, sahipliğini yakalama olanağına kavuşabilecektir (Heidegger, 2018: 375- 376). Anlaşılabileceği üzere Heidegger için ölüm öyle kendine özgü bir varlık olanağıdır ki, *Dasein* onda kendini mesele ederek, kendini

bulabilmektedir. Bu yüzden ontolojik bakımdan ölüm hep bireyseldir ve varoluş tarafından *Dasein*'a verilmiştir. Dolayısıyla ölmek bir olay olmayıp egzistansiyal ve bireysel yönden düşünülmesi gereken bir fenomendir (Heidegger, 2018: 361).

Ölümün bireyselliği noktasında Sartre itirazını özetle şöyle dile getirir: Ölümün bu bireyselliğe ve bireyselliği kazandırma gücüne sahip olduğu nasıl kanıtlanabilir? Elbette, ölüm benim ölümüm olarak betimlenmişse, o halde ölümü bekleyebilirim. Bu şekliyle ölüm nitelenmiş ve farklı bir olanak olarak görülebilir. Ama bir gün kapımı çalarak gelecek olan ölüm benim ölümüm müdür? diyerek itiraz etmektedir. Sartre için her şeyden önce, “ölüm hiç kimsenin benim yerime yapamayacağı yegane şeydir” demek tümüyle anlamsızdır. Sartre’a göre bu bakış açısı *Cogito*’nun bakış açısıdır ve bu yüzden anlamsızdır. Çünkü burada bir kendini aldatma söz konusudur. Ölüm, öznel ve nihai bir olanaksa zaten benim olan bu olanağı benden başka kimse yerine getiremez. Başka bir deyişle kimse benim yerime ölemez. Dolayısıyla da benim olan bir olanağa benden başka hiç kimse bir atılım yapamaz ve benim yerime kimse ölemez. Sartre, ölümün diğer bireysel eylemlerden bir farkının bulunmadığına da dikkat çekmektedir. “Benim” ifadesinin hiçbir şekilde sıradanlığa karşı fethedilmiş bir kişilikle ilgili olmadığını ileri süren Sartre, eleştirisine diğer eylemleri öne sürerek devam etmektedir (Sartre, 2011: 665).

Ölüm *Dasein*’ın öznel olanağı olarak görülüyorsa eğer *Dasein*’ın ölümü sadece *Dasein*’a aittir. Fakat *Dasein*’ın tek öznel olanağı ölümünden ibaret değildir. Bu olanaklara sevmek ve aşık olmak da dahil edilebilir. Ölüm de bu olanaklar gibi *Dasein*’a aittir. Sartre burada Heidegger için sevmek ya da aşık olmak gibi daha bir çok olanak varken, ölüm olanağını tek başına *Dasein* için bu kadar belirleyici olmasını eleştirmektedir. Ölüm nasıl ki *Dasein*’ın başkalarıyla birlikte gerçekleştiremeyeceği bir olanak ise, aynı şekilde sevmek olanağı da başkalarıyla yapılamayan bir olanak olarak görülebilir. O halde ölümü *Dasein*’ın biricik olanağı olarak görecekseniz, sevmek de *Dasein*’ın bireysel olanağı olabilir. Olanaklar ölümle sınırlı kalmayıp, tüm edimler tek olanak haline getirilebilir. Neticede Sartre’a göre ölümü diğer bireysel olanaklardan ayırt edecek ne bir anlamı ne de bir özelliği vardır (Sartre, 2011: 666).

Sartre, ölümün bireyselliğine olan eleştirisini bir kadını sevme eyleminden söz ederek örneklendirmektedir. Söz konusu olan bir kadını mutlu etmekse, onu koruyup gözetmekse, onunla evlenip çocuk yapmaksa, eğer sevmek denilen şey bu ise, o zaman bir başkası da benim yerime o kadını sevebilir. Sevdığı kadının mutluluğunu isteyen

ve bir başkası onu kendisinden daha fazla sevebileceği için aradan çekilmeyi göze alan aşık kahramanlarla dolu birçok roman mevcuttur. Başka bir ifade ile benim yerime o kadını bir başkası da sevebilir. Sartre için ölüm ediminin sevmek ediminden bir farkı yoktur ve bu yüzden ölümü bireyselleştirip bir olanak haline getirmek doğru gözükmemektedir. Ona göre ölüm; sevmek, aşık olmak gibi bu kategorilerin içinde yer alması gereken bir olgudur. “Eğer ölmek, bir şeyler tasarlayıp gerçekleştirmek için, bir şeye tanıklık etmek için, vatan için, vb. için ölmekse, herhangi bir kişi de benim yerime ölebilir tıpkı kısa çöpü çeken yedikleri şarkıdaki gibi.” (Sartre, 2011:666) Kısacası ölümün hiçbir şekilde bireyselleştirici bir özelliği yoktur. “Ölümüm ancak öznelliğin perspektifi içinde yer alırsam benim ölümüm haline gelir. Ölümümü yeri doldurulmaz bir öznel yapan, düşünüm öncesi *cogito* tarafından tanımlanan öznelliğimdir, yoksa kendi içime yeri doldurulmaz kendiliği kazandıracak olan ölüm değildir.” (Sartre, 2011: 666)

Görüldüğü üzere Sartre, ölüme yüklenen misyonu ve onun insan için biricik olanak olarak görülmesini eleştirmektedir. Ölümün bireysellik bağlamında olanak olarak değerlendirilmesi onun için anlamsızlıktan başka bir şey ifade etmez. Ölümün ayrıcalıklı bir yanının olmadığını göstermek için de sevmek, aşık olmak eylemlerine başvurarak, örneklendirmektedir. Nasıl ki ölüm *Dasein*’ın bireyselliğini kazanma noktasında belirgin bir rol üstleniyorsa, *Dasein*’a ait diğer tüm edimlerde aynı işlevi görmektedir. Dolayısıyla ona göre ölüm ne sahici bir yaşamın olanağıdır ne de kendini var etmenin bir yoludur. Açıkçası Sartre’a göre ölümün diğer eylemlerden bir farkı yoktur. Hatta varoluşu yok edeceği düşüncesinden ötürü de tüm olanakların yok edilmesine ve hiçlenmesine neden olan bir edimdir. Fakat Sartre’ın unuttuğu şey sevmek ya da aşık olmak gibi eylemlerin ölümle kıyaslanamayacak türde olmuş olmasıdır. Sartre’ın söz etmiş olduğu edimler tabi ki insana ait özgün edimlerdir ancak ölümü onlardan ayıran ve biricik olanak yapan şey insanın sonunu belirliyor olmasıdır. Sartre’ın dile getirdiği eylemler bizi bir son düşüncesine götürmez. Oysa ölüm kaçınılmaz bir şekilde sonu getirecek olandır. Ölüm bu belirginliğiyle ne tekrarlanabilir ne geri döndürülebilir ne de irade ile kontrol edilebilir bir olanaktır. Heidegger’in felsefesinde ölüm ötesi yaşamla ilgili bir düşünce bulunmaması *Dasein*’ın bu dünyada var olabileceğine işaret etmektedir. Ölüm de *Dasein*’ın bu dünyadaki varoluşunu sonlandıran ve diğer tüm olanakları yok eden bir özelliktedir. Bu yüzden *Dasein* ölüm ile tek başına karşılaştığında yok olan tüm olanakların

olanağıyla karşılaşmış olur ki, o da *Dasein*'ı var edebilecek biricik olan ölüm olanağıdır. *Dasein* ancak kendi sonunu belirleyecek olan ölüm ile özgün ve sahici bir yapıya sahip olabilir.

c. Sartre'ın Heidegger'i eleştirdiği üçüncü nokta ise ölümün beklenebilirliğidir. Heidegger ölümü daha öncede belirttiğimiz üzere bir başa gelme olarak tanımlamıştı. Heidegger egzistansiyal açıdan bitişe kavuşmayı bitişe doğru varlık olarak nitelendirirken, bitiş olarak kabul edilen ölümü de nihayetinde *Dasein*'ın başına gelecek olan olanak olarak ifade etmiştir. Ölüm henüz mevcut olmayan olduğu için asgariye indirgenmiş en son noksanlık olarak değerlendirilemez. Ölüm ancak eli kulağında olabilir. Dünya dahilinde var olma olarak *Dasein*'ın başına birçok şey gelebilir. Ancak eli kulağında olma karakteri ölümü nitelendirmek için uygun görünmemektedir. Çünkü bu yorum ölümün başa gelebilecek ve çevreleyen *dünya-içinde* karşılaşılacak bir olay olarak anlaşılmasına neden olan bir kanıya yol açabilmektedir. Örneğin fırtına, ev tadilatı, bir dostun ziyareti başa gelecek olanlardır. Tüm bunlar mevcut olan, *el-altında* olan var olanlardır. Oysa eli kulağında olan ölüm, bu türden varlığa sahip bir olanak değildir (Heidegger, 2018: 375). Öte yandan *Dasein*'ın başına tatile gitmek, birileriyle kavga etmek ya da işinden istifa etmek de gelebilir. Bunlar da başkalarıyla birlikte var olma üzerine temellenmiş kişisel varlık olanaklarıdır. Ancak var olabilirlik bakımından *Dasein*, ölüm olanağını asla atlatamaz ve irtibatlandıramaz. Bu yüzden ölüm en kişisel varlık olanağı olarak *Dasein*'ın benzeri olmayan bir başa gelme olarak tanımlanabilir (Heidegger, 2018: 375-376).

Sartre ise Heidegger'in ölümü başa gelme olarak ifade etmesini, ölümün gelmesini bekleme olarak yorumlar ve bunun ölümü beklemek olmadığını ileri sürmektedir. Sartre'a göre beklemek belirli süreçlerdeki olayların gerçekleşmesini beklemektedir. Sartre için ölümün beklenişini saçmalığın açılmasıyla başka bir şey değildir ve bunu ifade etmek için bir tren örneği vermektedir. Chartres treninin gelişini bekleyebilirim. Çünkü Chartres garından ayrıldığını ve tekerleklerinin her bir dönüşüyle Paris garına yaklaşmakta olduğunu bilirim. Elbette tren rötar yapabilir, hatta bir kaza bile gerçekleşebilir. Trenin gecikmesi ya da iptal olması ölümümün olanak olarak gösterdiği niteliğe işaret etmektedir. Trenin gecikmesi ya da iptal olmasını önceden bilemeyiz ve bu engeller beklenmedik durumlara işaret etmektedir. Tam da bu noktada bir olanak olarak nitelendirilen ölüm de ancak bu şekilde

anlaşılabılır. Bu yüzden ölümü beklemek mümkün değildir. Çünkü ölüm belirlenemediği gibi, ne zaman ve nasıl geleceği de saptanamaz. Öngörülmeven bir olgudan hareket edip de şu tarihte, şu şekilde bilgi verilemeyeceği gibi ölümün nereden geleceği de belirsizdir. Ölüm belki çok yakınımızda belki de çok uzağımızdadır (Sartre, 2011: 667).

Sartre eleştirisine savaş örneğiyle devam eder ve örneğin bir savaş ilan edildiyse o zaman ölümün yakın olduğunu, başka bir ifadeyle ölümün yakınlığı hakkında olasılıkların artabileceğini söylemektedir. Fakat tersi durumda yani savaşın bittiği ve barış imzalandığı haberi alındığında ise ölümün yakın olma ihtimalinin tamamen ortadan kalkabileceğini düşünmektedir. Eğer yaşamın sınırlı bir şekilde olduğunu düşürsek, ölümün çok yakın olduğunu söylemek doğrudur. Fakat kendi ölümümüzü tahmin edemeyeceğimiz için ölümün uzaklığını veya yakınlığını tartışmak gereksizdir. Tartışırsak o zaman ölümün zamansallığını çok geniş bir çerçevede tutmuş oluruz. Ölümün belirli bir yaşı olmuş olsaydı ölümü beklemek belki de anlamlı olabilirdi. Ancak ölüm her yaşta insanı bulabilmektedir. Bu yüzden herhangi bir genellemeye veya yargıya varmak doğru değildir. Sartre ölümün kendisini şu ya da bu tarihte bulacağını bekleyenler her zaman vadesi dolmadan önce ölümün onları şaşırtacağına inanmaktadır. Ayrıca o bu bekleme eyleminin yaşamı sınırlandığını ve yaşamı kaybedilmiş bir girişim olarak değerlendirdiğini belirtir (Sartre, 2011: 668).

Sartre aynı zamanda ölümün rastlantısal ve beklenmedik bir anda gelebilmesi üzerinde de durmaktadır. Bu şekilde rastlantısal, plansız ve öngörülmeven bir ölümün olanak çerçevesinde değerlendirileceğine itiraz etmektedir. Çünkü insan ona göre bir proje var olanıdır ve ölüm bu projenin içinde beklenmedik bir olaydır. Ölüm bu haliyle tüm projenin yok olması anlamına gelmektedir (Sartre, 2011: 668) ve Sartre bunu *Duvar* adlı eserinde şöyle izah etmektedir. Bir anda tüm yaşamım önüme serilmiş gibi bir izlenim uyandırdı içimde ve düşünmeye başladım. Kutsal bir kuruntuymuş demek ki bu sadece. Madem sona erecek, hiçbir şey yapmaya değmezmiş. Kendi kendime kızlarla nasıl dalga geçebildiğimi, nasıl gezip dolaşabildiğimi sordum. Bu şekilde ölecek olduğumu bilseydim tek bir parmağımı dahi oynatmazdım. İşte yaşamım önümdeydi, saklı, kapalı bir kutu gibi. Fakat gelgelelim içinde olanlar henüz bitmemişti. Bir an yaşamımı yargılamaya kalktım. Kendi kendime iyi bir yaşam sürdürdüm demek istedim. Ancak o anda bir yargıya varamıyordu insan, bu bir taslaktı. Çünkü zamanımın çoğunu ölümsüzlük için uğraşmakla geçirmiştım ve bu yaşamdan

bir şey anlamamıştım. Hiçbir şeyden hayıflanmıyordum, hayıflanabileceğim bir yığın şey varken. Mesela manzanilla'nın tadı, Cadiz yakınlarında küçük bir koyda yazın denize girişim gibi. Ama ölüm hepsini berbat etmişti işte (Sartre, 1999: 20). Anlaşılacağı üzere ölüm Sartre için bir olanak olmaktan çok aksine tüm olanakların yok oluşudur. Başka bir deyişle “Ölüm böylece dünya üzerindeki mevcudiyetimi gerçekleştirememme imkanım değil, benim için mümkün olanların, imkanlarımın dışında ve her zaman mümkün olan hiçlenişidir.” (Sartre, 2011: 668)

Sartre'ın ölümü mevcut olanakları yok sayan ve ölümü hiçleniş olarak görmesinin nedeni kanaatimizce kendiyile ilgili bir takım tedirginlik ve kaygıların mevcut olmasından ileri gelmektedir. Ne zaman öleceğim, nasıl öleceğim ve öldükten sonra ne olacak gibi sorular insan varlığının anlam ve anlamsızlığına dair kaygı ve korkuları içerisinde barındırmaktadır. Çünkü ölüm söz konusu edildiğinde akla gelen en önemli noktalardan biri bu kaygıların korkuya dönüşerek, ölümün de bir korku fenomeni olup olmayacağı sorusudur. Sartre'ın ölümü bu denli değersiz ve anlamsız buluşu bizde kaygıların bir sonucu olarak korkuya teslim olduğu hissi uyandırmaktadır. Çünkü Sartre'ın ölümü bir son olarak görmesi, onu muhtemelen ölüm korkusuna itmektedir. Dolayısıyla da ölümü tam anlamıyla bilemediği ve ölümle gelecek olan değişimi kavrayamadığı (Yasa, 2010: 92) için de ölümü yokluk olarak değerlendirmiştir. İnsanın ölüm sürecinde böyle kaygılar taşıması olağandır ancak bu kısa bir süre için geçerli olabilir. Ölüm sonrasında bu hisler ya arzu edilebilir bir şekil alır ya da tamamen yok olur (Cicero, 2018: 95). Çünkü korku yok olmuştur, ölüm artık varoluş için bir tehdit barındırmaz (Thompson, 2012: 216). Sartre'ın belki de en büyük kaygısı ve korkusu ölecek varoluşunu kaybedeceğine dair inancıdır. Oysa ölüm hiçbir şekilde ne her şeyin sonudur ne de sonsuz yaşam olan tek gerçeğin içinde kaybolmuş basit bir öyküdür. Ölüm, yaşamın bizim için sağladığından daha fazla umut barındıran bir olanaktır (Kierkegaard, 2014: 18).

Ölümü olanak haline getirip yaşantımızı yönlendirecek bir tavır takınmak ise ölüm üzerine derin düşünmekle gerçekleşir. Aksi takdirde kimse gönlünü huzura erdiremez. Çünkü bir gün öleceğimiz kesin ama bugün mü, yarın mı işte bu kesin değildir (Cicero, 2018: 95). Ölümün bizi nerede ve nasıl karşılayacağı belli olmadığı için belki de en iyisi bizim onu her yerde beklememiz olacaktır (Montaigne, 2020: 90). İnsanın kendi ölümünü korku ve ürpertiyle değil, arzu edilen mutlu bir olay olarak, yolunu gözlemesini (Schopenhauer, 2010: 60) Cicero şu şekilde özetlemektedir: Ben

yaşamış olmaktan dolayı pişmanlık duymuyorum. Çünkü bu dünyaya boş yere gelmediğimi anlayacak kadar yaşadım. Bu nedenle kendi evimden değil de, misafirlikten gidiyormuşum gibi ayrılıyorum yaşamdan. Neticede doğa bize bu hanı konaklayalım diye verdi, yerleşip kalalım diye değil. Ruhlarına tanrısal meclisine, o tanrısal birliğe kavuşmak için yola çıkıp, bu kargaşadan kurtulacağım güne ne mutlu! Çünkü ben sadece şimdi bahsettiğim şahsiyetlere değil, biricik Cato'ya kavuşmak üzere de yola çıkacağım (Cicere, 2018: 105).

d. Sartre'ın ölümle ilgili olarak Heidegger'i eleştirdiği dördüncü nokta ise ölümün yaşamımıza anlam ve değer katan bir yönünün olmasıdır. Heidegger'e göre *Dasein* kendi bitişine doğru giderken en kişisel varoluşunu gerçekleştirme olanağını elde edebilir. Bu yolculukta *Dasein*, sadece kendi var olabilirliğini anlamakla kalmaz aynı zamanda başkalarının var olabilirliğini de anlayabilmektedir. Bu bakımdan ölüm, tüm olanakları açtığından var olabilirlik olarak var olma olanağı sunmaktadır (Heidegger, 2018: 394). Ölümü hakiki kabul etme *dünya-içinde* karşılaşılan var olanlara ilişkin her türlü kesinliğe göre daha farklı bir türe sahiptir ve onlardan daha gerçekçidir. Çünkü *Dasein* ölümüyle birlikte *dünya-içinde* varoluşundan emin olmaktadır. Böyle olduğu için ölüm *Dasein*'in herhangi bir tutumunu talep etmekle kalmaz, aksine varoluşunun tam sahilliği içindeki tutumunu talep eder (Heidegger, 2018: 395). Ölüm aynı zamanda *Dasein*'i herkes benliğindeki kaybolmuşluğunu açığa çıkartarak, onu kendi olma olanağıyla yüz yüze getiren ve kendinden emin, bir o kadar da kaygılı bir şekilde ölümüne doğru özgürlüğünü de ortaya çıkaran bir fenomendir (Heidegger, 2018: 396). Dolayısıyla ölüm doğal düzenin bir parçası olmasının yanında ölümlü bir insan olmanın anlamını (Cook, 2004: 91) da taşıdığı için yaşama yön vermesi tartışmaya açık gibi gözükmemektedir.

Sartre ise bu duruma eğer ölüm varlığımızın özgür bir belirlenimi olamıyorsa o halde yaşamımızı da sona erdiren bir olanak olamaz diyerek itiraz etmektedir. Ona göre ölüm hiçbir zaman yaşama anlam ve değer kazandıran bir şey olarak kabul edilemez. Sartre ölümün yaşamdaki her türlü anlamı yok eden ve varoluşu bitiren bir şey olduğunu özetle şöyle dile getirmektedir: Ya, evet! Acıyın! Ölüler asla acımak nedir bilmezler, haberiniz yok mu bundan? Öfkeleri hiçbir zaman geçmez onların, çünkü hesapları bir daha açılmamasıyla kapanmıştır. Nikias, annene yaptığın kötülüğü iyilikle silebileceğini mi zannediyorsun? Ama hangi iyilik yetişebilir ki artık ona? Onun ruhu köz gibi yakıcı bir öğledir. En küçük bir rüzgar esmez, bir yaprak dahi

kıpırdamaz. Hiçbir şey değişmez orda, hiçbir şey yaşamaz. Kocaman, kupkuru, hareketsiz bir güneş onu hep yakar durur. Ölülerin varoluşu sona ermiştir artık, bitmiştir. Anlıyor musunuz bu amansız sözcüğü yaşamıyorlar artık. İşte bunun için cinayetlerinizin şaşmaz bekçileri olmuşlardır (Sartre, 1985: 36). Görüldüğü üzere ölüm burada Sartre'ın güvendiği tek dayanağı olan varoluşu tehdit edip, bitirdiği için onu anlamsız bulmaktadır. Aynı zamanda ölüm Sartre için Heidegger'in aksine özgürlüğe de engel olmaktadır.

Sartre'a göre insan özgürdür ve ölüm insanın özgürlüğünü belirleyecek bir son değildir. Ölüm en açık ifadeyle insan yaşamının sonudur. Kendi nihai sonunu getiren ölümü kendi seçemediği için nasıl ki insan ölümü özgürce seçemiyorsa, ölüm de insan yaşamını değerli kılamaz. Çünkü bunlar özgürlüğe tamamen aykırı olan söylemlerdir. Eğer öleceksek zaten yaşamımızın bir anlamı yoktur. Dolayısıyla ölüm bizim sorunlarımızı çözüme kavuşturamaz. Çünkü öldüğümüz zaman sorunlarımız da bizim gibi bir belirsizliğe dönüşecektir (Sartre, 2011: 670). Sartre, ölümün bu anlamda yaşama değer katacağından çok, insanı derinden sarsacağını ve onu güçsüz bir duruma getireceğini şu cümlelerle ifade etmektedir: Sendeliyor, yüzü de solgunlaşıverdi. Korkunç! Ölürlen ne kadar da çirkinleşiyor insan (Sartre, 1985: 60). Sartre'ın ölüme bakışı oldukça katıdır ve ölümü değerli kılacak hiçbir neden de görmemektedir. Çünkü Sartre için içinde yaşamış olduğu dünya onun tek gerçeği ve yaşam alanıdır. Sartre ne ölüm ile ne de ölümden sonraki hayat ile ilgili ılımlı bir düşünce barındırmamakla birlikte intiharla ilgili düşünceleri de oldukça serttir.

Sartre'a göre kendi yaşamının anlamını yakalayamayan insanın intihara yönelmesi boş bir eylemdir. İntihar yaşamı saçmalığa götüren bir saçmalıktan başka bir şey değildir. İntihar, yaşama anlam katmak bir yana, yaşamın tümüyle saçma bir örgü olduğunu daha da belirgin kılmaktadır. Çünkü insan kendi için hep bir sonrakini talep eden, arzulayan bir varlık olduğu için bu varlığın içinde hiçbir zaman ölüme yer yoktur. Sartre, ölüm beklentisi içinde olmak her türlü beklentiye saçmalaştıran belirsiz bir olayın beklentisi dışında neyi ifade eder diye sormaktadır. Onun için ölümü beklemek demek kendimizi yok etmek demektir. Bunun da anlaşılır hiçbir yanı yoktur. Çünkü ölümü beklemek, tüm beklentilerin ortadan kalkması, yok olmasıdır. Bu yüzden ölüm Sartre için kazanabileceği bir olanak olamaz. Hatta onun olanaklarından herhangi bir dahi olamaz. Dolayısıyla Sartre ölümü değil, yaşamı, geleceği ve kendimizi beklemeyi öğütlemektedir (Sartre, 2011: 671-672).

Sonuç olarak Sartre için ölüm olumsal bir olgudur ve bu yüzden ne keşfedilebilir ne beklenebilir ne de ona karşı ılımlı bir tavır alınabilir. Ölüm kendisini keşfedilemez olarak gösterir ve tüm beklentilerin elini kolunu bağlar. Ölüm aynı doğum gibidir yani onunla eşdeğerdir. Hem doğum hem de ölüm için hiçbir neden yoktur. Nasıl ki dünyada olmamız bir anlam ifade etmiyorsa lmemizin de bir anlam ifade etmediği açıktır (Sartre, 2011: 678). Buradan hareketle Sartre'ın ölümle ilgili düşüncelerinde özellikle de son cümlelere atıfla bir karmaşanın hakim olduğu dikkattan kaçmamaktadır. Sartre belirli yerlerde varoluşun ölümle sona ereceği düşüncesinden ölümü anlamsız bulurken, şimdi ise ölümün tıpkı yaşam gibi bir anlam ifade ettiğinden söz etmektedir. Bütünüyle bir kafa karışıklığı ve eksikliğin hakim olduğu bir düşünce yapısı olduğu ortadadır. Sartre insana, varoluşa, özgürlüğe o denli zen gösterirken, düşüncesindeki eksikliklerin farkına varamamıştır. Ölümün kötü olduğunu, yaşamın tam karşıtı olduğunu ve geride kalanlar için büyük bir acı bıraktığını düşünmek belki de Sartre için daha gerçekçi gelmiştir. Ancak Sartre lmn karşısında güçsüz ve çaresiz olabileceğini düşündüğü için belki de böyle bir tutum sergilemiş olabilir. Çünkü lm bu kadar yok sayan bir tavrın başka bir açıklaması olamazdı diye düşünmekten kendimizi alamıyoruz.

Ölüm Sartre'ın ifade ettiği gibi yaşamı değersizleştirmek yerine geliştirir (Eagleton, 2012: 117) ve yaşamı daha anlamlı hale dönüştürür. Bunu da sadece Heidegger'in belirttiği gibi yaşama form vererek değil, aynı zamanda yaşamdan uyanışı da sağlayarak gerçekleştirir (şestov, 2015: 71). Bizler genellikle yaşamış olduğumuz dünya içerisinde bedenlerimize hapsolmüş varlıklar olduğumuz için, kukla gibi ynetilmekten veya aşırılıklara kaptırmaktan kendimizi alıkoyamıyoruz. Dolayısıyla da yüzeysel düşüncelerle ölümün gerçekliği karşısında çaresiz görünmeye kendimizi mahkum ediyoruz. Oysa lm üzerine biraz olsun dşnebilsek tutumlarımız belki de daha farklı olabilirdi. “lmn yaşamın en önemli olayı olduğunu; iyi yaşamayı öğrenmenin iyi ölmeyi de öğrenmek ya da iyi ölmeyi öğrenmenin iyi yaşamayı da öğrenmek” (Geçtan, 1990: 183) olduğunu söyleyen Stoacılar, adeta Sartre'ın ve bizlerin eksikliğini dile getirmişlerdir. Bu eksiklik de ölümü yaşama dahil edemeyişimizden ileri gelmektedir. lm yaşama dahil edebilirsek, yaşama ilişkin kendimizi aldatıcı anlayışlardan kurtarabilir, bu şekilde bir yaşantı oluşturabiliriz. Camus gibi yaşamak için bulunan bir nedeni aynı zamanda

ölmek için de düşünebilmeliyiz (Appignanesi ve Zarate, 2018: 3). Ölüm ancak bu şekilde anlam ve değerini bulmuş olur.

e. Sartre'ın, Heideggerle ilgili olarak beşinci eleştirisi de ölüm ile sonluluğun bir ve aynı şey olmadığına dair çıkarımıdır. Heidegger ölüm hakkındaki belirlenimiyle ölümü sonluluk ile eş değer görmüştür. Heidegger'e göre ölümle birlikte *Dasein*'ın tamamlanışı, ortadan kalkması, bitmesi veya *el-altında* kullanılması kesin değildir. *Dasein* var olduğu sürece nasıl ki hep henüz olmamışlığı olarak var ise, kendi bitişi olarak da vardır. Ölümle kastedilen bitiş, *Dasein*'ın bitişe kavuşması değil, bu var olanın bitişe doğru varlığıdır. Başka bir deyişle ölüm, *Dasein*'ın var olduğu andan itibaren devrıldığı bir var olma yolu olduğu için ölüm, *Dasein*'ın sonu değil, başka olanakların açılmasını sağlayan olanaklardan sadece bir tanesidir (Heidegger, 2018: 368). Bu bakımdan Heidegger ölümü bir son olarak görmez ve ölüm onun için bir olay olmaktan çok varoluşunu gerçekleştiren bir olanaktır. Kısacası daha öncede belirttiğimiz üzere Heidegger ölümü fiziksel bir ölüm olarak kabul etmez ve *Dasein* da asla telef olmaz (Heidegger, 2018: 371). Bu yüzden *Dasein* ölümle birlikte belki de sonsuzluk olarak adlandırılabilir olan başka bir olanağa kavuşacaktır.

Sartre'ın eleştirisi de ölüm ve sonluluk düşüncesinin aynı görülmesi üzerinedir. Sartre öncelikli olarak ölüm ve sonluluk kavramlarının birbirinden ayrılması gerektiğini söylemektedir. Ona göre yapılan en büyük hata sonluluğun ölümle bağdaştırılmasıdır. Ölüm onun için olgusalığa bağlı bir olgu iken; sonluluk ise bir proje varlığı olarak insanın ontolojik yapısının bir özelliğidir. Bu yüzden Sartre insanın ölümsüz dahi olsa sonlu bir varlık olduğunu iddia etmektedir. Bunu da varoluşu gereği hep bir sonraki anı isteyen dolayısıyla da kendiyi özdeş kalamayan insana dayandırmaktadır. Sartre'a göre insan kendini seçerek kendini sonlu kılmaktadır. Sonlu olmak kendini seçmektir. Yani olanaklar dışında bir olanağı seçerek ne olduğunu duyurmaktır. Bu durumda özgürlük bile sonluluğu yaratma ve onu kabullenme eylemidir. Sartre bunu şu şöyle ifade etmektedir:

Eğer kendi mi yapıyorsam, kendimi sonlu yaparım ve bundan ötürü, hayatım biriciktir. O andan itibaren, ölümsüz bile olsam, hamleme yeniden başlamak bana yasaklanır; onu bana yasaklayan, zamansallığın geri döndürülemezliğidir ve bu geri döndürülemezlik kendini zamansallaştıran bir özgürlüğün kendine has karakterinden başka bir şey değildir (Sartre, 2011: 679).

Sartre'a göre insan aslında kendini her seçimiyle birlikte sonlandırmaktadır. Çünkü ona göre insan zamansal bir varlık olduğu için, doğal olarak da o seçimleri

sonucu olduğu şeydir. İnsanın zamansal oluşu geçmişte seçmiş olduğu bir olanağı asla geri getiremeyeceğı sonucunu düşündürmektedir. Bu nedenle insan varlığı kendini hep sonlu kılmıştır. Dolayısıyla ölümsüz bir yaşam bile sonlu olmaya mahkum kalmıştır. Bu zamanın geri döndürülememesinden ileri gelmektedir ve bu yolla her yaşam da biricik olma özelliğı kazanmıştır. Bu anlamda insan varlığı sonluluğı zamansallaştırarak deneyimlemektedir (Sartre, 2011: 679).

Sartre'ın sonluluk ile ilgili genel düşüncesi *Gizli Oturum*'da özetle şu şekilde ifade edilmiştir: Estelle masanın üzerindeki kayıt keseceğini alarak, Ines'in üzerine yürür ve birkaç kez vurur. Ines hem çırpınır hem de güler ve ne yapıyorsun kuzum delirdin mi sen? Biliyorsun ki ölüyüm ben diyerek karşılık verir. Estelle ise ölü mü diyerek elindeki keseceğı yere bırakır. Bir an susarlar. Ines keseceğı yerden alır ve kendine vurmaya başlar. Ines ölü, ölü, ölü...Ne bıçak ne zehir ne ip...Çoktan öldüm ben, anlıyor musun? Ve biz sonsuza dek bir arada olacağız. Estelle ise gülerek sonsuza dek demek, aman allahım ne gülünç! Sonsuza dek. Garcin de ikisine bakarak gülmeye başlar. Garcin sonsuza dek! Daha sonra üçü de yerlerine çökerler ve uzun bir süre sessizlik olur. Gülmeyi bırakıp birbirlerine bakarlar. Garcin ayağı kalkar ve iyi öyleyse hadi devam edelim der (Sartre, 1965: 50-51). Anlaşılabileceğı üzere Sartre'ın sonluluk ile genel düşüncesi tıpkı ölüme yaklaşımı gibidir. Sartre ölümü nasıl anlamsız buldu ise sonluluğı da ironik bir dil ile eleştirmekten geri durmamıştır. Sartre aslında ne kadar ölüm ve sonluluk kavramlarının ayrı değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamış olsa da kendi de tıpkı Heidegger gibi bu iki kavramı bağdaştırmıştır. Sartre için ölüm veya sonluk bu iki kavram aynı şeyi ifade etmektedir: Anlamsızlık, saçmalık, boşluk...

Böylece, ölüm, daha önce tanımladığımız anlamda benim imkanım değildir; seçimimin seçilen ve kaçan ters yüzü olarak sınır durumudur. Bana varlığımı duyuran benim kendi sonum olması anlamında ölüm benim için mümkün olan değildir, ancak başka yerde ve bir dışarı olarak ve bir kendinde olarak var olmanın göz ardı edilemez zorunluluğı olması dolayısıyla ölüm "nihai olan" olarak, yani tematik anlam olarak ve mümkün olanların hiyerarşisinin dışında olan olarak içselleştirilir. Böylece, projelerimin her birinin içinde bile, bu projelerin kaçınılmaz ters yüzü olarak ölüm bana musallattır. Ama bu "ters yüz", tam da benim imkanım gibi değil de, artık benim için imkan kalmaması imkanı olarak üstlenileceğinden, ölüm beni sarsmaz. Benim özgürlüğüm olan özgürlük eksiksiz ve sonsuz olarak kalır; ama ölüm sınırlamadığı için değil de özgürlük asla bu sınırla karşılaşmadığı, ölüm projelerime hiçbir biçimde bir engel olmadığı için; ölüm yalnızca bu projelerden ötelerde bir yazgıdır. Ben "ölmek için özgür" değilim, özgür bir ölümlüyüm. Ölüm gerçekleştirilemez olduğu için projelerimden kaçarken, ben kendim de bizatihi projemin içinde ölümden kaçırım. Her zaman öznelliğimin dışında kalan şey olduğundan, öznelliğimin içinde ona hiçbir yer

yoktur. Ve bu öznelik kendini ona karşı değil, ondan bağımsız olarak olumlar; yine de bu olumlama hemen yabancılaşır. Dolayısıyla ölümü ne düşünebilir, ne bekleyebilir, ne de ona karşı silahlanabiliriz; ama bu yüzden de projelerimiz, projeler, tasarılar olarak ondan bağımsızdır (Sartre, 2011: 680-681).

Sonuç olarak Sartre için ölüm varoluşu gerçekleştirebilecek bir olanağa sahip değildir. Sartre ölümü, insan varlığının özgürlüğü açısından değerlendirirken, insanın özgürlüğüne ölüm dahil hiçbir olgunun engel olamayacağını vurgulamaktadır. Ölüm tüm insanlığın ortak bir kaderi olmuş olsa da ona göre hiçbir zaman yapmış olduğu planlara engel teşkil etmez. Çünkü insan yapmış olduğu tüm planları ölümden kaçmak için hazırlamaktadır.

Özgür bir insan hiçbir şeyi ölümden daha az düşünmez ve onun bilgeliği ölüm hakkında değil, yaşam hakkında derin bir düşüncedir (Spinoza, 2011: 249) sözü Sartre'ın genel tavrı için söylenebilecek en anlamlı sözlerden bir tanesi olacaktır. Çünkü biz Sartre'ın ölümü yadsırken aslında ölümden ne kadar korktuğu ve kaçtığı gerçeğini ortaya çıkarttığına inanıyoruz. Fiziksel bir korkunun da ötesinde yaşamına bir sınır koyacağı endişesi de yarattığı için Sartre ölümden uzak durmaya, yaşamına dahil etmemeye çalışmıştır. Bu konu üzerinde ne denli başarılı olduğu tartışmaya açıktır. Ayrıca Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'te Heidegger'in ölüm düşüncesinin eleştirisini yaparken, Heidegger'den büyük oranda etkilendiği de ortadadır. Çünkü kitap terim seçimleri de dahil olmak üzere, ciddi şekilde Heidegger etkisi taşımaktadır. Öyle ki kitabın, *Varlık ve Zaman* üzerine bir tartışma olduğu rahatlıkla söylenebilir (Er, 2014, 16).

Sonuç olarak Heidegger ölümü *Dasein*'in sahici bir varoluş olanağı olarak ortaya koyarken hem ontolojik hem de varoluşsal açıdan ele almıştır. Sartre ise ölüm kendinde varlığın bir olanağı değil, tam tersine kendi için varlığın bütün olanaklarını olanaksız hale getiren ve insanın yaşamına bir değer, bir anlam katmak yerine yaşam karşısında bütünüyle saçma bulunan bir olgu olarak karşımıza çıkmıştır. Heidegger, ölümü *Dasein*'in varoluşuna kurucu bir etken olarak dahil ederken, Sartre ise ölümü varoluşa karşı bir tepki olarak görmüştür. Heidegger'in ölümü bir olanak olarak kabul eden düşüncesine tam bir karşıtlıkla kendi düşüncesini kuran Sartre'ın felsefesindeki eksikliğin sebebi kanaatimizce ölüme olan bu yadsıyıcı tavrıdır. Sartre ölümü ne kadar göz ardı ederse etsin ölümden kaçamayacağını, doğduğu an ölüme mahkum olduğunu (Foulquie, 1991: 48) tüm gerçekliğiyle bilmektedir. Ancak Sartre'ın ölümü tüm çıplaklığıyla görmesine rağmen, onun bu denli ölümü yok sayışı aslında çok

manidardır. Bu göz ardı ediş, kendini var etmesi için yeterli olamamış ve hiçbir problemi çözememiştir. Bu yüzden Sartre ölümü saçmalıktan ileriye götürememiş ve yaşama karşı bulantısının nedeni olarak da ölümü öne sürmüştür. Bu bulantıdan kurtuluşu da özgürlük ile gerçekleştirebileceğine inanmıştır. Ancak bulantıdan kurtulabilseydi eğer bu çabaları bir işe yarardı ve varoluşunu gerçekleştirebilirdi. Fakat bizler onun sadece varoluş bunalımlarından ve sorunlarından başka bir şey duyamadık. Çünkü Sartre için dünyadaki varoluş elzem bir hale gelmiştir. Bu durum kuşkusuz varoluşu bir dert olarak algılamasının bir sonucu olarak görülebilir (Yasa, 2020: 32).



4. SONUÇ

Ölüm fenomeni insanlık tarihinin doğuşundan bu yana üzerinde sıkça durulan ve incelenen bir konu olmuştur. Ölüm konusu birçok disiplinin ilgi alanını oluşturmuş ve ölüm üzerine derin incelemeler yapılarak, bu gizem anlaşılmaya çalışılmıştır. Yapılan çalışmalar gösterdi ki ölüm, kimi kaynaklarda bir lütuf olarak görülürken, kimi anlayışlarda da yaşamı bütünüyle yok sayan, değersizleştiren bir olgu olarak algılanmıştır. Bu tutum sadece dinlerde veya toplumlarda görülen bir yargı olarak görülmeyeceği gibi birçok disiplinin de ana temasını oluşturan bir konu olmakla beraber aynı zamanda din felsefesinin de merkezinde yerini almış ve birtakım incelemelerin konusu olmuştur.

Düşünce tarihinin hemen her döneminde ölüm yaşamın içinde, en az yaşam kadar tanınmış ve anlamlı bir olgu olup, sorgulama sınırlarına ulaşmıştır. Fakat çağdaş felsefeyle birlikte ölüm üzerine düşünülmesi ve konuşulması adeta yasak haline gelmiştir. Ölüm yaşamdan ayrı, ötelenen, ertelenen bir konuma itilirken, Heidegger ile birlikte yaşamın bir fenomeni ve yaşamı inşa eden bir unsur olarak tekrar gündeme gelmiştir. Bizler de ölecek olduğumuzu ve ölüme doğru yaşamakta olan bir varlık olduğumuzun farkındalığıyla, ölümü ölüm olarak kavrayan ve ölümün varlığın anlamındaki rolünü en iyi tespit eden düşünürlerden biri olarak Heidegger'i ve onun felsefesini çalışmayı istedik. Heidegger'in ölüm düşüncesini açımlayabilmek adına *Varlık ve Zaman* adlı eserini referans alarak, onun bu fenomeni nasıl değerlendirdiğini ve yaşam içinde ölümü ne şekilde konumlandığını irdelemeye çalıştık.

Heidegger'in ölüm düşüncesi onun varlık düşüncesinden hareketle ortaya konmaya çalışıldı. Bilindiği üzere Heidegger'in temel amacı varlığın anlamının ne olduğuydu. Varlığı inşa bir var olan olarak *Dasein* da bu soruya cevap verebilen tek var olan olması bakımından derin bir incelemeye tabi tutuldu. Buradan hareketle *Dasein*'in ölüme yönelik varlığını sahih olma olanağını yakalamak adına geçirdiği tüm evreler ele alındı. Heidegger'in kendisine özgü geliştirmiş olduğu fenomenolojik yöntemle kendini kendinde gösteren *Dasein*'in, diğer var olanlardan farklı olarak belirli bir dünya içinde var olmasıyla birlikte başkalarıyla birlikte olması ve bu birlikteliğin getirmiş olduğu hergünlük üzerinde durduk. Hergünlük içerisinde *Dasein*'in kamusal alanla eğleştiğinde sahih varlığından her geçen gün daha da uzaklaştığına ve herkes içinde kendini erittiğine şahit olduk. Bu yitmişlikten ancak bir

hal içinde bulunmayla çıkabileceğini ve var olduğu olanakları görebileceğini gözlemledik.

Varlık ve Zaman'ın ikinci ayrımına geldiğimizde *Dasein* ve *Zamansallık* başlığı altında işlediği ölüm fenomeni üzerinde yoğunlaştık. *Dasein*'in var olduğu sürece hep eksik ve noksan bir var olan olduğunu ve *Dasein*'in gündelik yaşam içerisinde sahih olmaktan çıkarak, herkes içerisine girdiğini gördük. Gündelik yaşam içerisinde *Dasein*'in herkes gibi konuştuğuna, onlar gibi hareket ettiğine ve onlar gibi yaşadığına dikkat çektik. Sahih olması için bu gündelik yaşamın kamusalılığından sıyrılıp, kendinin farkına varması gerekliydi. Ölüm fenomeninin de bu noktada *Dasein*'in sahih olmayan varoluş tarzının sahih olana doğru evrilmesini sağlayan ilk adım olabileceği konusunda hem fikir olduk.

Gelinen aşamada *Dasein*'in doğuşunu, başka bir ifade ile *Dasein*'in varlıkla ve de zamanla olan ilişkisini ölüm fenomeniyle gerçekleştirebildiğini tespit ettik. Son aşamada *Dasein*'i zaman fenomeni üzerinden ele alıp, onun eksiksiz bir varlığını sunmak adına zamansallık fenomenine başvurduk ve ölüm ile zaman arasındaki ilişkiyi inceledik. Bu bakımdan Heidegger'in ölüm ile zaman arasında kurmuş olduğu ilişki bize varlığın zaman olduğunu göstermiştir. Sonlu ve sınırlı bir var olandan hareket eden zamanın da sonlu olduğunu ve bir bitişe sahip olduğunu, böylece zamanın da insan yaşamının bizzat kendisi olduğu sonucuna vardık. Bu sonuç bizi *Dasein*'in anlamının zamansal ve sonlu bir varlık olmaktan geçtiğine ve bu yüzden ölümün insan yaşamı için merkezi bir konumda olması gereken bir olanak olduğu gerçeğine götürmüştür. Dolayısıyla bizler de ölüm fenomeninin tamlığı elde etmenin ve bizi bir sona vardıracak olan sahihliğin kazanılması hususunda tek olanak olduğu neticesine vardık. Bu minvalde ölümün, *Dasein*'in bir bitişi değil, onun tamlığa kavuşmasının olanağı olduğunu ve her ne olursa olsun kaderine yazgılı olan bu gerçekle yüzleşip, *Dasein*'in ona teslim olmasıyla varoluşunu gerçekleştirebileceği bir fenomen olması gerektiğine ulaştık.

Anlaşıldığı üzere Heidegger'in ölüm düşüncesi onun varlık düşüncesinden hareketle ortaya konmaya ve açıklanmaya çalışılmıştır. Bilindiği üzere Heidegger *Dasein*'i anlama noktasında ölüm fenomenini gündeme getirerek, ölümü açılma adına birtakım girişimleri olmuştur. Ölüm ötesi bakımından ise Heidegger'in ölüm hakkındaki düşünceleri ölümden sonra bir yaşamın olup olmadığı konusunda hiçbir şey söylemez. Din felsefesi açısından konuya ilişkin görüşlerimizi ifade edecek

olursak şöyle bir sonuca varabiliriz. Ölüm ötesine dair cevapları teoloji verebilir. Heidegger, felsefesinde teolojik unsurlar taşımadığı için ölüm ötesine uzanmamıştır. Eğer teolojik çıkarımlara varmış olsaydı ölüm ötesine girerdi. Heidegger'in bu çekimser tavrının arkasında ise onun ölümsüzlüğü inkar ettiği ya da görmezden geldiği düşüncesi aranmamalıdır. Çünkü Heidegger'in düşüncesinde öldükten sonra bir yaşama inanıp inanmadığı sorusunun açık bir cevabı yoktur. Aslında bu çekimserlikten tam tersi bir sonuç çıkartılabilir. Şöyle ki ölümle gelecek olan yokluk düşüncesi ölüm gelmeden önce insan varlığı ile nasıl örtüşüyorsa, aynı şekilde egzistansiyal ölümden sonrada insan varlığı ile örtüşebilir. Kısacası varoluş hem ölümden önce hem de ölümden sonra insan varlığı ile birliktedir. Dolayısıyla ölüm varlığın tamamen yok olması anlamına gelmemektedir. Yani Heidegger ne öldükten sonra bir yaşamın olduğunu kabul etmiş ne de onu reddetmiştir. Heidegger'in ölüm ötesi yaşama değinmemiş olması aynı zamanda *Varlık ve Zaman*'ı tamamlamadan yayımlatıp, geri kalan kısımları kitabın ileriki baskılarına ilave etmemesi de bu konuyu açıklama noktasında problemlili bir hale getirmiştir. Eserin tamamlanmamış olması veya olmaması ile ilgili olarak çalışma süresince edinilmiş kaynaklar ve tecrübeler doğrultusunda şunu söyleyebiliriz ki, Heidegger'in de belirttiği gibi *Varlık ve Zaman Dasein*'in varlığını değerlendirme için sadece bir yoldur ancak anılan bağlamda daha derinlikli çalışmaların yapılması için başka yolların aranması ve deneyimlenmesi gerekmektedir. Bu anlamda bizler de ölümün, ölümsüzlüğe değinmeden ve ölüm ötesine geçmeden varoluşsal bir ölüm analiziyle tasnifini göstermeye çalıştık. Teolojik unsurların ve dinsel çıkarımların dışında bir bakış açısının olabileceğini ve varoluşsal bir ölüm yorumunun din felsefesi sahasına taşınabileceği düşüncesi aranan felsefi yollardan biri olabilir.

Sonuç olarak Heidegger'in ölüm düşüncesiyle ilgili olarak şöyle bir değerlendirme yapılabilir. İnsanın dünya içinde nasıl bir yaşam süreceği ve ölüm karşısında nasıl bir tavır takınacağı önemlidir. Bu tavrı ortaya koyarken de öğrenmiş olduğumuz tüm doğruları bir kenara bırakarak, var olanlarla ilişkiye girdiğimizde, o varlık denen mana bize görünür kılınacaktır. Dolayısıyla da yaşama ve ölüme karşı tavrımız da belirlenmiş olacaktır. Böylece ölümün insan varlığının sonu olarak görüldüğü durum ile insanın gerçek bir varlık olma olanağına açıldığı yol arasında bir ayrım yapılmış olacaktır. Bu ayrım da dünya içinde varoluşun biçim bakımından nasıl ortaya çıkacağını belirlemektedir. Bu sayede ölümün görmezden

gelinmeyeceğini ve insanın ölümle yüzleşerek ölümü bir olanak olarak değerlendirebileceği sonucu çıkarılmalıdır. Ölüme maruz kalan bir kişi geleceği için kaygılanır ve kendini başkalarından sıyrarak özüne dönüp, kendi varoluşsal kaygılarıyla ilgilenir. Bu ilgi gündelik yaşam içerisinde karşılaştığımız sorunlar karşısında kaygılanmaya yönelik olmayıp, kendimizin farkına vararak, bir benlik oluşturma anlamında bir ilgidir. İnsan ancak gündelik kaygılarının peşini bırakarak, ölümlü olduğu gerçeğiyle yüz yüze gelmesi sayesinde bir olanak varlığı olarak kendini, varoluşunu gerçekleştirebilir. Yani sahih bir yaşamın anahtarı kişinin ölümlü olduğunun farkında olmasında yatmaktadır. Bu farkındalık da insana yepyeni pencereler açar. Dolayısıyla ölüm bir sonu değil, aslında bir başlangıcı beraberinde getirmektedir. Ölümlü bir son olarak görmeyip, gerçek bir olanak olarak görüp, bu dünyadaki varoluşun biçim ve içeriğini, ölüm fikrini her an zihinde canlı tutarak insanın kendi olmasıyla birlikte özgürlüğünün anahtarını da vermiş oluruz. Çünkü insan ancak yaşam ve ölümü birlikte kavradığında tam bir özgürlüğe kavuşur.

Nihayetinde bu çalışmada temel amacımız Heidegger felsefesinden hareketle insanın ölüm aracılığıyla kendini yaşamış olduğu dünya içinde nasıl konumlandıracağına dair yaklaşımı incelemek ve ölümün bu çalışmada üstlendiği rolü tespit etmek olmuştur. Ölümün insan doğasının değişmez bir yazgısı olması ve yaşamın da ölümü gerekli kılması, bize aynı zamanda var olmanın olanağını göstermiştir. Ölümün insanın başına gelen en belirleyici, en kaçınılmaz ve en gerçekçi olay olması, onu tüm insanlar için var olmanın zorunlu bir sonucu olarak görmeye teşvik etmiştir. Çünkü var olmak her zaman ölümlü olmayı gerekli kılmaktadır. Daha doğrusu ölüme aday olup, onunla iç içe yaşamaktır. Bu yüzden yaşamak biraz da olsa kendini ölüme göre kurmak ve ölümün içinde kendini oluşturmaktır. Bu haliyle ölüm, kaçınılması mümkün olmayan bir olgu olarak yaşamın temel bir fenomenidir.

KAYNAKÇA

- Akti, S. (2018). *İbn Arabi'de Varlık ve Kötülük Problemi*. İstanbul: Litera Yayınları.
- Alpyağıl, R. (2003). *Kimin Tarihi? Hangi Hermenötik? Kur'an'ı Anlama Yolunda Felsefi Denemeler*. İstanbul: Ağaç Yayınları.
- Appignanesi, R. ve O. Zarate. (2018). *Varoluşçuluk*. Şükrü Alpagut (çev.), İstanbul: Say Yayınları.
- Aristoteles. (2020). *Fizik*. Saffet Babür (çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aşar, H. (2014). Heidegger ve Sartre Felsefesinde “Kaygı” ve “Bulanık” Kavramlarının Analizi. *Kayseri: Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 17. 85-100.
- Augustinus, A. (2019). *İtirafılar*. Çiğdem Dürüşken (çev.), İstanbul: Alfa Yayınları.
- Aurelius, M. (2020). *Kendime Düşünceler*. Y. Emre Ceren (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Aydeniz, H. (2012). *Teist Varoluşçularda İman-Ahlak İlişkisi*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Aydın, M. (2018). *Din Felsefesi*. İstanbul: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Ayten, A. ve S. Düzgüner. (2017). *Tasavvuf Psikolojisine Giriş Bireysel Arınma ve Ahlak*. İstanbul: Sufi Kitap Yayınları.
- Bakewell, S. (2017). *Varoluşçular Kahvesi*. Emre Gözgül (çev.), İstanbul: Domingo Yayınları.
- Bauman, Z. *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*. Nurgül Demirdöven (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Belgrano, M. (2021). *World and Paradigm in Heidegger and Kuhn*. Buenos Aires: Universidad Catolica Argentina-Conicet, Vol. 63.
- Berdyaev, N. (2012). *İnsanın Yazgısı*. Hüsamettin Arslan (çev.), İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Blackham, H.J. (2005). *Altı Varoluşçu Düşünür*. Ekin Uşşaklı (çev.), Ankara: Dost Yayınları.
- Blitz, M. (1981). *Heidegger's Being and Time: The Possibility of Political Philosophy*. London: Cornell University Press.
- Bollnow, O. F. (2004). *Varoluş Felsefesi*. Medeni Beyaztaş (çev.), İstanbul: Efkar Yayınları.
- Broggi, J. (2015). *Heidegger in Plain English: The Phenomenology in Being and Time*. Oxford: University of Oxford.
- Bolt, B. (2012). *Yeni Bir Bakışla Heidegger*. Murat Özbek (çev.), İstanbul: Kolektif Kitap Yayınları.
- Camus, A. (2020). *Düşüş*, Hüseyin Demirhan (çev.), İstanbul: Can Yayınları.
- Camus, A. (2016). *Tersi ve Yüzü*. Tahsin Yücel (çev.), İstanbul: Can Yayınları.
- Caputo, D. J. (1986). *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. New York: Fordham University Press.
- Cevizci, A. (2010). Küçükaltı, Kasım, *Batı Düşüncesi Felsefi Temeller*. İstanbul: İsam Yayınları.
- Cevizci, A. (2014a). *Etik Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Cevizci, A. (2014b). *Felsefe Tarihi*. Bursa: Say Yayınları.
- Cevizci, A. (2003). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cevizci, A. (2010). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.

- Cicero. (2014). *Ölüme Övgü*, Cana Aksoy (çev.), İstanbul: Sel Yayınları.
- Cicero. (2018). *Yaşlılık Üzerine*, Çiğdem Dürüşken (çev.), İstanbul: Alfa Yayınları.
- Critchley, S. (2014). *Ölü Filozoflar Kitabı*. Talip Kabadayı (çev.), Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Collins, J. (2001). *Heidegger ve Naziler*. Kaan H. Ökten (çev.), İstanbul: Everest Yayınları.
- Cook, D. (2004). *Filozoflar ve İnanç*. Leyla Güleç (çev.), İstanbul: Haberci Yayınları.
- Çetinkaya, B. A. (2019). *İlkçağ Felsefesi Tarihi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Çiftçi, E. (2019). Heidegger'in Felsefesi Işığında Greklerdeki Varlık ve Zaman Kavramları, *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 12(1). 85-100. (Weiss, Helene, The Greek Conceptions of Time and Being in the Light of Heidegger's Philosophy, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 2, No 2, 1941.
- Çilingir, L. (2015). *Ahlak Felsefesi Yazıları*, Ankara: Elis Yayınları.
- Çüçen, A. K. (2014). Heidegger ve Felsefe. Bursa: *Bursa Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 1. 7-24.
- Çüçen, A. K. (2003), *Heidegger'de Varlık ve Zaman*. Bursa: Asa Yayınları.
- Çüçen, A. K. (2018a). *Martin Heidegger: Varlık ve Zaman*. Ankara: Sentez Yayınları.
- Çüçen, A. K., Zafer, M. ve Esenyel, A. (2009). *Varlık Felsefesi*. Bursa: Ezgi Yayınları.
- Çüçen, A. K. (2018b). *Varoluş Filozofları*. Ankara: Sentez Yayınları.
- Çüçen, A. K. (2017). *Yaşam ve Ölüm Felsefesi*. Ankara: Sentez Yayınları.
- Dastur, F. (1990). *Heidegger and The Question of Time*. François Raffoul and David Pettigrew (trans.), Paris: Humanity Books.
- Dastur, F. (2019). *Ölümlle Yüzleşmek*. Sinan Oruç (çev.), İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Delacampagne, C. (2018). *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*. Devrim Çetinkasap (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Deleuze, G. (2013) *Foucault*, Burcu Yalın ve Emre Koyuncu (çev.), İstanbul Norgunk Yayınları.
- Demuth, A. (2012). *Heidegger's Concept of "Die Befindlichkeit" and His Role in Human Cognition and Self-Cognition*. Bursa: Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, 18. 11-17.
- Devillairs, L. (2018). *Büyük Filozoflardan 100 Önemli Aforizma*. İsmail Yerguz (çev.), İstanbul: Say Yayınları.
- Dilthey, W. (2011). *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*. Doğan Özlem (çev.), İstanbul: Notos Yayınları.
- Dostoyevski, F. (2016) *Budala*. Ergin Altay (çev.), İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Dreyfus, L. H. (1995). *Being in The World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*. Massachusetts: The MIT Press.
- Eagleton, T. (2012). *Hayatın Anlamı*. Kutlu Tunca (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Elmalı, O. (2005). *Bertrand Russell'da Ahlak Felsefesi*, İstanbul: Ataç Yayınları.
- Er, S. E. (2014). *Heidegger Paris'te*. İstanbul: Otonom Yayınları.
- Erasmus, D. (2020). *Deliliğe Övgü*. Yücel Sivri (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Folscheid, D. (2015). *Felsefe Akımları*. Muna Cedden (çev.), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Foulquie, P. (1991). *Varoluşçuluk*. Yakup Şahan (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.

- Geçtan, E. (1990). *Varoluş ve Psikiyatri*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Gelven, M. (1989). *Acommentary on Heidegger's Being and Time*. Dekalb: Nothern Illinois Press.
- George, A. V. (1998). *Authentic Human Destiny The Paths of Shankara and Heidegger*, Washington USA: The Council for Research in Values and Philosophy.
- Guignon, B. C. (1983). *Heidegger and The Problem of Knowledge*. Indiana USA: Hackett Publishing Company.
- Günbulut, Ş. (1983). *Küçük Felsefe Tarihi*. Ankara: Maya Yayınları.
- Gürsoy, K. (2015). *Jean Paul Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*. Ankara: Aktif Düşünce Yayınları.
- Gürsoy, K. (2014). *Varoluş ve Felsefe*, Ankara: Aktif Düşünce Yayınları.
- Heidegger, M. (2010a). *Aristoteles Metafizik 0 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği*. Saffet Babür (çev.), Ankara: Bilgesu Yayınları, Ankara.
- Heidegger, M. (1954). *Das Ding*, in: ders. Pfullingen: Vorträge und Aufsätze.
- Heidegger, M. A. Schopenhauer ve I. Kant. (2015). *Düşüncenin Çağrısı*. Ahmet Aydoğan (çev.), İstanbul: Say Yayınları.
- Heidegger, M. (2010b). *Düşünceye Çağırın*. Ahmet Aydoğan (çev.), İstanbul: İstanbul Yayınları.
- Heidegger, M. (2019a). *Düşünmek Ne Demektir*. İlhan Turan (çev.), İstanbul: Dergah Yayınları.
- Heidegger, M. (1984). *Early Greek Thinking The Down of Western Philosophy*. David Farrell and Frank A. Capuzzi (trans.), San Francisco: Harper Collins Publishers.
- Heidegger, M. (2000a). *Elucidations of Hölderlin's Poetry*. Keith Hoeller (trans.), New York: Humanity Books.
- Heidegger, M. (2020). *Hegel'in Tinin Fenomenolojisi*. Kaan H. Ökten (çev.), İstanbul: Alfa Yayınları.
- Heidegger, M. (2006). *Heraklitus Üzerine Dersler*. İbrahim Görener (çev.), İstanbul: Kesit Yayınları.
- Heidegger, M. (1992). *History of The Consept of Time*. Theodore Kiesel (çev.), Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2013a). *Hümanizm Üzerine*. Yusuf Örnek (çev.), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Heidegger, M. (2000b). *Introduction to Metaphysics*, Gregory Fried and Richard Polt (trans.), New Haven, London: Yale University Press.
- Heidegger, M. H. Arendt. (2012). *Mektuplar*. Melek Paşalı (çev.), İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Heidegger, M. (2009). *Metafizik Nedir?*. Yusuf Örnek (çev.), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Heidegger, M. (2019b). *Nedenin Neliği (Vom Wesen Des Grundes)*. Saffet Babür (çev.), Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Heidegger, M. (2001a). *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*. Levent Özşar (çev.), Bursa: Asa Yayınları.
- Heidegger, M. (2013b). *Olmaya Bırakılmışlık*. Mesut Keskin (çev.), İstanbul: Avesta Yayınları.

- Heidegger, M. (1999) *Ontology-The Hermeneutics of Facticity*. John van Buren (trans.), Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1997). *Özdeşlik ve Ayrım*. Necati Aça (çev.), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Heidegger, M. (1993). *Profesör Heidegger, 1933'te Neler Oldu, Derspiegel'in Heidegger'le Tarihi Söyleşisi*. Turhan Ilgaz (çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Heidegger, M. (2007). *Sanat Eserinin Kökeni*. Fatih Tepebaşı (çev.), Ankara: De Ki Basım Yayınları.
- Heidegger, M. (2010c). *Tanrılığın Menşei*, İstanbul: Cogito Dergisi Heidegger Özel Sayısı, S.64.
- Heidegger, M. (1998a), *Tekniğe İlişkin Soruşturma*. Doğan Özlem (çev.), İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Heidegger, M. (1998b). *Teknik ve Dönüş*. Necati Aça (çev.), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Heidegger, M. (1982). *The Basic Problems of Phenomenology*. Albert Hofstadter (trans.), New York: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1985). *Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2018). *Varlık ve Zaman*. Kaan H. Ökten (çev.), İstanbul: Alfa Yayınları.
- Heidegger, M. (1985). Yurdavariş/Hısımlara, Oruç Aruoba (çev.), İstanbul: *Defter Dergisi*, 25. 20-26.
- Heidegger, M. (2001b). *Zaman ve Varlık Üzerine*. Deniz Kandır (çev.), Ankara: A Yayınları.
- Heidegger, M. (2003). *What Is Philosophy*. Jean T. Wilde; William Klubak (trans.), New York: Rowman & Littlefield Publishing.
- Hökelekli, H. (2008). *Ölüm, Ölüm Ötesi Psikolojisi ve Din*, İstanbul: Dem Yayınları.
- Hugo, V. (2020). *Bir İdam Mahkumunun Son Günü*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Hume, D. (2017). *İntihar*, Önder Karaçanak (çev.), İstanbul: Tefrika Yayınları.
- Husserl, E. (2017). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. Harun Tepe (çev.), Ankara: Bilge Su Yayınları.
- Hühnerfeld, P. (2005). *Heidegger Bir Filozof, Bir Alman*. Doğan Özlem (çev.), İstanbul: İnkılap Kitabevi Yayınları.
- Inwood, M. (1999)., *A Heidegger Dictionary*, Blackwell Publishers, Massachusetts, Metin Bal (trans.), Konya: Özne Dergisi Heidegger Özel Sayısı, S. 16, 2012.
- Inwood, M. (2014). *Heidegger*. Nursu Örgü (çev.), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Inwood, M. (2000). *Heidegger, A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- İnam, A. (2001). Şairane Yurt Tutan İnsandan Yurt Tutamayan Şaire: Bir Kısa Heidegger Yolculuğu. İstanbul: *Tezkire Dergisi*, 21. 67-85.
- İyi, S. (2010). Heidegger'de "Logos'un Yeri, İstanbul: *Cogito Dergisi Heidegger Özel Sayısı*, 64. 124-132.
- Johnson, P. A. (2013). *Heidegger Üzerine*. Adnan Esenyel (çev.), Ankara: Sentez Yayınları.
- Kefeli, İ. (2011) *Fındıklı Çikolata Tadında Felsefe*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Keskin, E. (2010). Varlık ve Zaman'daki Yabancılaşma Kavramının Marksist Bir Analizi. İstanbul: *Cogito Dergisi Heidegger Özel Sayısı*, 64. 165-180.
- Kılıç, R. ve M. S. Reçber. (2018). *Din Felsefesi*. Ankara: Grafik Yayınları.

- Kierkegaard, S. (2013). *Aforizmalar*. Nur Beier (çev.), İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2014). *Ölümçül Hastalık Umutsuzluk*. M. Mukadder Yakupoğlu (çev.), Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Koç, E. (1999). Yunus Emre ve Egzistansiyalist’lerde Zamansallık ve Ölüm, Ankara: *Felsefe Dünyası Dergisi*, 29, 35-46.
- Koç, T. (2005)., *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul: İz Yayınları.
- Krishnamurti, J. (2000). *Yaşamak ve Ölmek Üzerine*. Sinan Öner (çev.), İstanbul: Ayna Yayınları.
- Laertios, D. (2020). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. Candan Şentuna (çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Large, W. (2008). *Heidegger’s Being and Time*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Levinas, E. (2010). *Martin Heidegger ve Ontoloji*. İstanbul: Cogito Dergisi Heidegger Özel Sayısı, S.64.
- Levinas, E. (2014). *Ölüm ve Zaman*. Nami Başer (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Magill, F. (1971) *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı*. İstanbul: Hareket Yayınları.
- Malpas, J. ve C. R. Solomon. (2017). *Ölüm ve Felsefe*. Nur Küçük (çev.), İstanbul: İthaki Yayınları.
- Manav, F. (2014). *Martin Heidegger ve Varoluşçu Hermeneutik*, Ankara: Elis Yayınları.
- Marion, J. L. Monod, J. C., Sommer, C. and Courtine, J. F. (2017). *Çağdaş Fransız Felsefesi ve Fenomenoloji Hareketi*. Emre Şan (çev.), İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Marten, R. (1987). *Der Menschliche Tod*, München: Verlag Karl Albers.
- May, T. (2019). *Ölüm Felsefi Bir Deneme*. Emre Keser (çev.), İstanbul: Say Yayınları.
- Montaigne. (2020). *Denemeler*. Sabahattin Eyüboğlu (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Mulhall, S. (1998). *Heidegger ve ‘Varlık ve Zaman’*. Kaan Ökten (çev.), İstanbul: Sarmal Yayınları.
- Nalbantoğlu, H. Ü. (1997). *Patikalar Martin Heidegger ve Modern Çağ*. Ankara: İmge Yayınları.
- Nietzsche, F. (2010). *Ecco Homo*, Hasan İlhan (çev.), Ankara: Alter Yayınları.
- Nietzsche, F. (2005). *Gezgin ve Gölgesi*. Mustafa Tüzel (çev.), İstanbul: İthaki Yayınları.
- Nietzsche, F. (2020). *Putların Alacakaranlığı*. Mustafa Tüzel (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- O’K. T. (2014). *Philosophy in A Dark Time: Martin Heidegger and The Third Reich*, Liber Amicorum Pascal Engel. Switzerland: Universite de Geneve.
- Ökten, H. K. (2010). Giriş’e Giriş: Varlık ve Zaman’ın “Giriş” Kısmı Hakkında Notlar. İstanbul: *Cogito Dergisi Heidegger Özel Sayısı*, 64. 89-105.
- Ökten, H. K. (2012). *Heidegger’e Giriş*. İstanbul: Agora Yayınları.
- Ökten, H. K. (2006a). *Heidegger Kitabı*. İstanbul: Agora Yayınları.
- Ökten, H. K. (2002). *Heidegger ve Üniversite*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Ökten, H. K. (2006b). *Muallakta Var Olmak*. İstanbul: Agora Yayınları.
- Ökten, H. K. (2016). *Ölüm Kitabı*. İstanbul: Agora Yayınları

- Örnek, Y. (2020). *Mektuplardaki Felsefe Arent-Jaspers-Heidegger*. İstanbul:Ayrıntı Yayınları.
- Özlem, D. (2014). *Etik Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Notos Yayınları.
- Palmer, R. (2015). *Hermenötik*, İbrahim Görener (çev.), İstanbul: Düşün Yayınları.
- Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. Hakkı Hünler (çev.), Paradigma Yayınları.
- Pieper, A. (2012), *Etiğe Giriş*. Veysel Atayman ve Gönül Sezer (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Platon. (2017). *Kriton*. Furkan Akderin (çev.), İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2015). *Phaidon*. Furkan Akderin (çev.), İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2012). *Sokrates'in Savunması*. Furkan Akderin (çev.), İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2018). *Timaios*. Furkan Akderin (çev.), İstanbul: Say Yayınları.
- Polt, R. (2005). *Ereignis, A Companion To Heidegger*, Hubert L. D. and Mark A. W. (edits), USA: Blackwell Publishing.
- Pöggeler, O. and Alleman, B. (2001). *Heidegger Üzerine İki Yazı*. Doğan Özlem (çev.), İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Qorbani, Q. (2014). Temporality in Heidegger and Mulla Sadra's Philosophies, Bursa: *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 22. 133-141.
- Sartre, J. P., *Bulanık*. Selahattin Hilav (çev.), İstanbul: Can Yayınları.
- Sartre, J. P. (1999). *Duvar*. Eray Canberk (çev.), İstanbul: Can Yayınları.
- Sartre, J. P. (1965). *Gizli Oturum*. Bertan Onaran (çev.), İstanbul: De Yayınları.
- Sartre, J.P. (1985). *Sinekler*. Tahsin Yücel (çev.), Ankara: Kuzey Yayınları.
- Sartre, J. P. (2011). *Varlık ve Hiçlik*. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen (çev.), İstanbul: İthali Yayınları.
- Sartre, J. P. (2018). *Varoluşçuluk*. Asım Bezirci (çev.), İstanbul: Say Yayınları.
- Saruhan, S. (2006). İslam Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi, Ankara: *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47(1). 18-36.
- Schatzki, R. T. (2005). *Early Heidegger On Sociality*, In *A Companion to Heidegger*. Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall (edits), USA: Blackwell Publishing.
- Schopenhauer, A. (2010). *Hayatın Anlamı*. Ahmet Aydoğan (çev.), İstanbul: Say Yayınları.
- Schopenhauer, A. (2019). *Ölümün Anlamı*. Ahmet Aydoğan (çev.), İstanbul: Say Yayınları.
- Schrag, O. C. (1967). "Phenomenology, Ontology and History in the Philosophy of Martin Heidegger", *Phenomenology The Philosophy of Edmund Husserl and Its Interpretation*, Joseph J. Kockelmans, Anchor Book, Doubleday & Company (edit.), New York: Inc. Garden City. (2006) Heidegger Felsefesinde Fenomenoloji, Varlıkbilim ve Tarih, Serdar Şen (çev.), İzmir: *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 5(13). 205-215.
- Schürmann, R. (1973). *Heidegger and Meister Echart on Releasement*. Pttsburgh: Duquesne University.
- Sharr, A. (2017). *Heidegger'in Kulübesi*. Engin Yurt (çev.), İstanbul: Dergah Yayınları.
- Sharr, A. (2013). *Mimarlar İçin Heidegger*. Volkan Atmaca (çev.), İstanbul: Yem Yayınları.
- Sheehan, T. (2005) *Dasein A Companion To Heidegger*, Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall (edits), Malden (Massachusetts): Blackwell Companions to Philosophy.

- Sherman, L. G. (2009). *Martin Heidegger's Concept of Authenticity: A Philosophical Contribution to Student Affairs Theory*. New Jersey: Journal of College and Character, William Paterson University, Vol. 10, No. 7.
- Sherratt, Y. (2014). *Hitlerin Filozofları*. Özge Eldaş (çev.), İstanbul: Say Yayınları.
- Soykan, Ö. N. (1999). Varoluş Yolunun Ana Kavşağında: Korku ve Kaygı Kierkegaard ve Heidegger'de Bir Araştırma. İstanbul: *Doğu-Batı Dergisi*, 6. 35-53.
- Soysal, A. (2018). *Heidegger'de Zaman Üzerine*. İstanbul: Monokl Yayınları.
- Spinoza, B. (2011). *Etika*. Hilmi Z. Ü. (çev.), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Şestov, L. (2017). *Dostoyevski ve Nietzsche*. Kayhan Yükseler (çev.), İstanbul: Notos Yayınları.
- Taminiaux, J. (1973). *Heidegger and Husserl's Logical Investigations In remembrance of Heidegger's last seminar*. Zahringen: University of Louvain.
- Taşdelen, V. (2008). *Hermeneutiğin Evrimi*. Ankara: Hece Yayınları.
- Thompson, M. (2012). *Din Felsefesini Anlamak*. Kemal Atakay (çev.), İstanbul: Optimist Yayınları.
- Tillich, P. (2000). *Din Felsefesi*. Zeki Özcan (çev.), İstanbul: Alfa Yayınları.
- Tokat, L. (2018). *Din Felsefesi*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları.
- Tolstoy, L. N. (2020a). *Ivan Ilyiç'in Ölümü*. Mazlum Beyhan (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Tolstoy, L. N. (2020b). *Üç Ölüm*, Günay Ç. Kızılırmak (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Topçu, N. (2019). *Varoluş Felsefesi Hareket Felsefesi*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Towarnicki, F. D. (2017). *Martin Heidegger Anılar ve Günlükler*. Zeynep Durukal (çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Trawny, P. (2016). *Martin Heidegger Eine Kritische Einführung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Türkyılmaz, Ü. (2003). Albert Camus'nün Caligula'sında Yaşam Ölüm Diyalektiği. Ankara: *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 43(2), 109-118.
- Unamuno, M. D. (2017). *Günlükler*. A. Burak Zeybek (çev.), İstanbul: Sel Yayınları.
- Unamuno, M. D. (2016). *Ölümün Aynası*. Mesut Ö. Gözütok (çev.), İstanbul: 1984 Yayınları.
- Unamuno, M. D. (2020). *Sis*. Yıldız Ersoy Canpolat (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Unamuno, M. D. (2014). *Hayatın Trajik Duygusu*. Mehmet S. Şener (çev.), İstanbul: Divan Kitap Yayınları.
- Ülken, H. Z. (2014). *Varlık ve Oluş*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Yaran, C. S. (2017). *Din Felsefesine Giriş*, İstanbul: Dem Yayınları.
- Yasa, M. (2015a). *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi*, Ankara: Elis Yayınları.
- Yasa, M. (2015b). *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi Okumaları I*, Ankara: Elis Yayınları.
- Yasa, M. (2015c). *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi Okumaları II*, Ankara: Elis Yayınları.
- Yasa, M. (2016). *Din Felsefesi Soru-Sorgu-Sonuç*, Ankara: Elis Yayınları.
- Yasa, M. (2002). *Din Felsefesi Açısından Yunus Emre'de Aşk-Yaratılış-Kendi Olma*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

- Yasa, M. (2012). Eshab-ı Kehf Kıssası ve Benzerleri Işığında Ölüm-Diriliş İlişkisi Üzerine Teolojik ve Varoluşsal Bir Değerlendirme, Kahramanmaraş: *Uluslararası İnanç Turizmi ve Eshab-ı Kehf Sempozyumu*, 161-166.
- Yasa, M. (2001a). *Felsefî ve Deneysel Dayanaklarla Ölüm Sonrası Yaşam*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Yasa, M. (2017). *Gençlik ve Varoluş -Genç İnsanda Varoluşsal Bilinç Oluşturma Çabası-*. Ankara: Elis Yayınları.
- Yasa, M. (2009). *Hayyam'ın Rubaileri Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme*. Ankara: Elis Yayınları.
- Yasa, M. (2007a). Hayyam'ın Rubailerinde Ölümsüzlük Arzusu. Samsun: *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 24-25. 305-311.
- Yasa, M. (2007b). *İbn Arabi'de 'Tanrı-Merkezli Bütünü Anlamaya Yönelik Bir Metot Olarak Paradoksal Konuşmak*. Ankara: Elis Yayınları.
- Yasa, M. (2021). *İslam Bilimlerinde Anlama ve Yorumlama*, <https://avys.omu.edu.tr/metin.yasa> Ders Notları, 2021.
- Yasa, M. (2020). Kur'an Işığında İnsan Varoluşunun Egzistansiyal Uzantıları Üzerine Teolojik Kısa Bir Sorgu. Isparta: *Tabula Rasa Dergisi*, 34. 16-28.
- Yasa, M. (2001b). Ölümünden Sonra Hayatın Psikolojik Değeri. Ankara: *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 5. 75-82.
- Yasa, M. (2011). Öte Özleminde Olan İnsana Özgü Varoluşsal Bir Çaba; Ölümü Düşünmek. İstanbul: *Bilge Adamlar Düşünce Kültür Edebiyat Dergisi*, 26. 71-77.
- Yasa, M. (1997). Reankarnasyon Beşeri Ruhun Ölümsüzlük Arzusunu Tatmin Eder mi?. Samsun: *OnDokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(9). 239-246.
- Yasa, M. (2010). *Rubaileri Işığında Mevlana'da Aşk ve İşlevi*. Ankara: Elis Yayınları.
- Yasa, M. (2019). *Şiirlerle Din Felsefesi*. Ankara: Elis Yayınları.
- Yasa, M. (2004). Tanrı Hakkında Paradoksal Konuşmak: İbn Arabi ve Karl Borth Örneği. Samsun: *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(17). 147-157.
- Yasa, M. (2018). *Varoluşsal İnanç Problemleri*. Ankara: Elis Yayınları.
- Yıldız, M. (2006). *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Yılmaz, E. (2020). *Varlık ve Zaman'ı Anlamak*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Young, J. (2017). *Heidegger'in Geç Dönem Felsefesi*. Elif Korkut (çev.), İstanbul: Dergah Yayınları.
- Wahl, J. (1999). *Varoluşçuluğun Tarihçesi*. Bertan Onaran (çev.), İstanbul: Payel Yayınları.
- Wartenberg, T. (2018). *Varoluşçuluk*. Nurdan Soysal (çev.), İstanbul: Say Yayınları.
- Weischedel, W. (2014). *Felsefenin Arka Merdiveni*. Sedat Umran (çev.), İstanbul: İz Yayınları.
- West, D. (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. Ahmet Cevizci (çev.), İstanbul: Paradigma Yayınları.
- White, C. J. (2005). *Time And Death Heidegger's Analysis Of Finitude*. London: Ashgate Publishing Limited Company.

ÖZ GEÇMİŞ

Fadime Rukiye Bayındır, Yozgat Anadolu Lisesi’ni bitirdikten sonra Çankırı Karatekin Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Felsefe bölümünden 2015 tarihinde mezun oldu. 2015 yılında Cumhuriyet Üniversitesi SBE Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans programına girdi. Fadime Rukiye Bayındır iyi derecede İngilizce bilmektedir (YDS:78). Temel ilgi alanları, felsefe, parapsikoloji, spirüalizm, edebiyat ve resim.

İletişim Bilgileri

ORCID ID : <https://orcid.org/0000-0001-9510-2461>

Yayınlar:

1. “El-Cami’Beyne’l-İlm Ve’l-Amel En-Nafi’fi Es-Sınaa’tı’l-Hiyel” International Scientific and Practical Conference, No: 107, 2022, s. 163-170.
2. “Görünüş ve Gerçeklik Problemi Merkezinde Inception Filmi Üzerine Felsefi Bir Yorum” Journal of Social and Humanities Sciences Research, Vol/Cilt: 9, Issue/Sayı: 88, 2022, s.2107-2113.
3. “Kant’ın Ödev Ahlakının Özgünlüğü Üzerine Bir Eleştiri” İdrak Dini Araştırmalar Dergisi, Cilt:2, Sayı: 2, 2022, s. 363-375.
4. “Nietzsche’de Güç İstenci ve Kutsallık İlişkisi” Tabula Rasa: Felsefe ve Teoloji Dergisi, Sayı: 31-32, 2019, s. 76-84.