

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

**HEIDEGGER'İN “DASEIN” KAVRAMININ VARLIK VE
DÜŞÜNCE BAĞLAMINDA BİR İNCELENMESİ**

Özge Nur USTAGÜL

**Danışman
Doç. Dr. Metin BAL**

İZMİR - 2017

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Heidegger’in “Dasein” Kavramının Varlık ve Düşünce Bağlamında Bir İncelenmesi” adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih

.... /01 / 2017

Özge Nur USTAGÜL

İmza

ÖZET
Yüksek Lisans Tezi
Heidegger'in “Dasein” Kavramının Varlık ve Düşünme
Bağlamında Bir İncelenmesi
Özge Nur USTAGÜL

Dokuz Eylül Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Anabilim Dalı
Felsefe Programı

Bu tez Martin Heidegger'in düşüncesinde “varlık”, “düşünme” ve “insan” kavramları arasındaki ilişkileri göstermeyi amaçlar. Heidegger'in başlıca kaygısı insanın varlık sorusunu ihmal ederek özne ya da varolanların efendisi olarak anlaşıldığı geleneksel felsefeyi aşmaktır. Tezin başlangıcından sonuna kadar şu tartışılır: eserleri boyunca Heidegger varlığı ve kökensel düşünmeyi unutan Batı metafiziğinin öznellik ve nesnellik yaklaşımlarını nasıl yarattığını kanıtlamaya odaklanır. Heidegger'e göre öznellik ve nesnelliğin zirveye ulaştığı modern çağda insanın yurtsuzluğuyla başa çıkmanın tek yolu varlığı düşünmektir. Tezin ilk bölümü insanın Batı metafiziğinde önemli yere sahip üç filozof olan Platon, Descartes ve Nietzsche'nin varlık ve düşünme anlayışlarına dayanarak nasıl özneye dönüştürüldüğünü göstermeyi hedefler. İkinci bölümde Heidegger'in başyapıtı *Varlık ve Zaman*'da insan varoluşu anlamına gelen *Dasein* ve *Hümanizm Üzerine Mektup*'ta ekstatik olarak insan araştırılmaya çalışılır. Heidegger düşüncesinde bu iki yapıt aracılığıyla unutilan varlık ile insan arasındaki bağ açığa çıkartılır.

Anahtar Kelimeler: Varlık, Düşünme, İnsan, Özne-nesne dikatomisi, Dasein, Ekstatik

ABSTRACT
Master's Thesis
An Examination of Heidegger's Concept of "Dasein" in the
Context of Being and Thinking
Özge Nur USTAGÜL

Dokuz Eylül University
Institute of Social Sciences
Department of Philosophy
Philosophy Program

This thesis aims to show the relations between the concepts of "Being", "thinking" and "human" in Martin Heidegger's ideas. Heidegger's main concern is to overcome traditional metaphysics in which human being is understood as subject or as the master of beings by neglecting the question of Being. From the beginning to the end of the thesis it is argued that throughout his works Heidegger focuses on to demonstrate how western philosophy which forgets "Being" and "original thinking" creates the attitudes of subjectivity and objectivity. For Heidegger, one of the way to cope with homelessness of human being in the modern age in which subjectivity in parallel with objectivity peaks is to think Being. The first section of the thesis intends to exhibit how human being is transformed into subject by Being and thinking understanding of three philosophers - Plato, Descartes and Nietzsche - who have a significant role in western metaphysics. In the second section, Dasein that means human being in Heidegger's masterpiece *Being and Time* and human being as *ecstatic* in his "Letter on Humanism" are tried to be explored. Relation between forgotten Being and human being is disclosure by these two work.

Keywords: Being, Thinking, Human being, The dichotomy of subject-object, Dasein, Ecstatic

HEIDEGGER’İN “DASEIN” KAVRAMININ VARLIK VE DÜŞÜNME BAĞLAMINDA BİR İNCELENMESİ

İÇİNDEKİLER

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

BİRİNCİ BÖLÜM MODERN ÖZNEİN ONTOLOJİK İNŞASI

1.1. VARLIK VE ZAMAN’DA VARLIĞIN ANLAMINA İLİŞKİN SORUNUN AÇIMLANMASI	13
1.2. HEIDEGGER’İN VARLIĞIN TARİHİ OLARAK METAFİZİK YORUMU	16
1.2.1. Metafiziğin Onto-teolojik Karakteri	19
1.2.2. Energiea’nın Actualitas’a Dönüşümü	25
1.2.3. Gizlenmeme Olarak Hakikatin Doğruluğa İndirgenmesindeki İlk Adım ve Metafiziğin Başlangıcındaki Platonik Vurgu	27
1.2.4. Descartes’la İnsanın “Özne”ye, Varolanların “Nesne”ye Dönüşüm Süreci	32
1.2.4.1. Modern Çağın Metafiziksel Özünün İzini Süren Heidegger	32
1.2.4.2. Tahakküm Olgusunun Felsefedeki Mimarı Descartes	38
1.2.4.3. Kartezyen Bir Tehlike: Tasarımlayıcı Düşünme	42
1.2.5. Varlıktan Uzaklaşmanın Son Filozofu Olarak Nietzsche	48
1.2.5.1. Platonculuğun Tersine Çevrilmesi	48

1.2.5.2. Kesinlik Sorunundan Değer Sorununa Giden Yolda İnsan-Öznenin Yerinin Korunması	53
---	----

İKİNCİ BÖLÜM

İNSAN VAROLUŞU VE ŞEYLERİN OTANTİK AÇILIMI

2.1. VARLIK VE ZAMAN’DA FUNDAMENTAL ONTOLOJİNİN TEMELLENDİRİLMESİ	
2.1.1. Fundamental Ontoloji ve Fenomenoloji İlişkisi	60
2.1.2. <i>Dasein</i> ’ın Ontolojik Analizinin Geleneksel Ontolojilerden Farkı	65
2.2. VARLIK VE ZAMAN’A İLİŞKİN OLARAK “DASEIN”	
2.2.1. <i>Dasein</i> ’ın Geleneksel İnsan Tanımlamalarına Eleştirisi	69
2.2.2. Özne-Nesne Dikatomisinin Dünya-içinde-varolma Fenomeniyle Ortadan Kaldırılması	73
2.2.2.1. Dünya-içinde-varolmanın Halleri	78
2.2.2.2. Varolanın İki Türü Olarak <i>Vorhandenheit</i> ve <i>Zuhandenheit</i>	82
2.2.2.3. <i>Dasein</i> ’ın Varolma Hali Olarak <i>Mitsein</i>	86
2.2.2.4. Hergünkü <i>Dasein</i> Olarak <i>Das Man</i>	88
2.2.2.5. Otantik Bir Varoluş İmkânı Olarak “Ölüm”	92
2.3. EKSTATİK OLARAK İNSAN	97
SONUÇ	107
KAYNAKÇA	117

KISALTMALAR

DRÇ	Nietzsche'nin "Tanrı Öldü" Sözü ve Dünya Resimleri Çağı
VZ	Varlık ve Zaman
BT	Being and Time
LH	Letter on Humanism



GİRİŞ

Çalışmamız Martin Heidegger'in "Dünya Resimleri Çağı" (1938) adıyla kaleme aldığı metninde yer alan "metafiziğin bir çağı temellendirmeye muktedir olduğu" iddiasına dayanarak, modern çağın tüm alanlara sirayet eden özne-nesne düalizminin nasıl bir metafizik üzerine inşa edildiğini araştırmak ve Heidegger'in bu metafiziği "fundamental ontoloji" aracılığıyla nasıl aşmaya çalıştığını göstermek niyetindedir. Heidegger "Dünya Resimleri Çağı" adlı yazısına şu sözlerle giriş yapar:

Metafizikte varolanın özü düşünülür, hakikatin özü üzerine bir yargıya varılır. Metafizik varolanın belli bir yorumu, hakikatin belli bir kavranışı aracılığı ile bir çağın öz-biçiminin temelini vererek, onu temellendirir. Çağa özgü bütün olgularda bu temel baştan sona hüküm sürer. Bu olgular üzerinde yeterince düşünülmesi için, metafizik temel kendini onlarda gösterebilmelidir. Düşünme kendi tasarımının hakikatini, kendi ereğinin uzamını sorgulama yürekliliğidir. Sorun edinilmeyi en çok hak eden de budur.¹

Bu sözler Heidegger'in tüm düşünmesinin dayanak noktasını gözler önüne serer niteliktedir. Heidegger'in tüm yaşamı boyunca varlığı sorgulamasının nedeni yeni bir çağın imkânını orada buluyor olmasıdır. Bunu yaparken her daim modern çağın olgularını ortaya koyarak, onları eleştirerek yol alır. Bu çalışma Heidegger'in yaşamı boyunca tek tek ele aldığı bu olgular - bilim, teknoloji, estetik olarak sanat, insan eylemlerinin kültür olarak anlaşılması, tanrıların yitirilmesi - üzerinde durmak yerine temelde bir varolan olarak insanın yerindeki dönüşümü, insanın özne haline gelmesini ve bu yerin insana verilen tek imkân olmadığını gösteren biricik yol olan *Varlık ve Zaman*'da (1927) yeni bir insan anlayışı olarak ortaya koyduğu *Dasein*'ı temel alacaktır.

Başlangıç noktası olarak Dasein'ı konumlandığında Heidegger, bu Kartezyen öznenin başka bir temel üzerine felsefi bir yapı inşa etmenin mümkün olduğunu gösterir. Bu daha güçlü bir temeldir, çünkü ontolojinin kendisinin imkanı yani varlık sorusunun ortaya çıkma ihtimali dışında insan ve gerçekliğe dair hiçbir varsayım içermez.²

Heidegger'in modern çağın olgusu olarak ele aldığı estetiğe dönüşen sanat, sanat yapıtını öznenin hazzı üzerinden değerini bulan bir nesne olarak ortaya koyar.

¹ Martin Heidegger, *Nietzsche'nin "Tanrı Öldü" Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, Çev. Levent Özşar, Asa Yayınları, Bursa, 2001, (DRÇ) s.65

² Abraham Mansbach, *Heidegger's Critique of Cartesianism*, Ben-Gurion University of the Negev, <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Cont/ContMans.htm>, (17.06.2016)

“Bu şu anlama gelir; sanat yapıtı yaşantının nesnesine dönüşür, sonuçta, sanat insan yaşamının anlatımı sayılır.”³ Heidegger’e göre estetiğin bir disiplin olarak ortaya çıkışı sanatın özünü yitirmesi anlamına gelir. Burada Kant estetiği örnek verilebilir: Kant’a göre “Güzel kavramlar olmaksızın, bir evrensel hoşlanmanın nesnesi olarak tasarımılandır.”⁴ “Güzel” söz konusu olduğunda öznenin her türlü ilgiden ve çıkardan bağımsız olması nedeniyle sadece tüm öznelde ortak olan zihin yetilerinin (imgelem ve anlık) özgür oyunundan bahsedilir. “Güzel” her öznde aynı zihin yetilerini harekete geçirerek aynı duyguya sebep olan bir nesnedir yalnızca Kant estetiğinde. Heidegger özne merkezli bakış açısından kurtulabilmek adına sanat yapıtına yönelir ve insanı merkezden çekip çıkararak sanat yapıtının kendi değerini ortaya çıkarır. Estetik sanat yapıtını yalnızca bir nesne olarak ele alır. Dolayısıyla sanat yapıtını duyumsama yoluyla alınan ve bilinç tarafından algılanan bir şey olarak ortaya koyar. “Estetiğin aşılması (Überwindung der Aesthetik) bilinç felsefesine dayanan bir sanat ontolojisinin aşılmasıdır.”⁵ Heidegger aksine sanat yapıtının hakikati açığa çıkarma gücüne odaklanır.

Modern çağın olgusu olarak bilim de aynı temele bağlı kalınarak öznenin real olana tecavüzü olarak tanımlanır Heidegger tarafından. Modern bilim tüm zamanların bilimlerinden ayrılarak real-olana saldıran, real-olana tecavüz eden bir karakteristiğe sahiptir. Real-olan, bilim tarafından güvenceye alınır ve tasarımılananın tuzağına düşürülür. “Mevcudolan şeyin örneğin - doğa, insan, tarih, dil - kendisini nesneliği içerisinde real-olan olarak öne sürmesi, bunu tamamlayan bir şey olarak bilimin real-olanı tuzağına düşürüp nesnellik içinde güvenceye alması”⁶ modern bilimin ruhunu tanımlar niteliktedir. Heidegger’e göre aynı şekilde teknik de real olanı dönüştüren modern çağ olgularından biridir.

Heidegger’in geç dönem eserlerinde irdelenmiş olduğu bu olguların hepsi aslında tek bir şeyin sonucudur: Descartes’ın varolan ve hakikat anlayışı. Bu metafizik temel üzerinde inşa edilen çağın olguları, ona bağlı kalarak bir tahakküm aracı haline gelirler. Dolayısıyla metafiziğin bir çağı temellendirdiği iddiasıyla

³ Heidegger, DRÇ, s.65

⁴ Immanuel Kant, **Yargı Yetisinin Eleştirisi**, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 62

⁵ Zeynep Direk, “Heidegger’in Sanat Anlayışı”, **Cogito: Heidegger: Varlığın Çobanı**, Yapı Kredi Yayınları, Sayı: 64, Güz 2010, s. 107

⁶ Martin Heidegger, “Bilim ve Düşünüm”, Çev. Hakkı Hünler, **Bilim Üzerine İki Ders**, Paradigma Yayınları, İstanbul Eylül 1998, s. 29

başlayan ve modern çağın dayandığı varolan ve hakikat kavrayışını araştıran “Dünya Resimleri Çağı” metni Heidegger’in düşüncesinin amacını, hareket noktasını ifşa etmesi bakımından çok önemli bir niteliğe sahiptir ve tezimizin de merkezinde yer alır.

Özellikle modern çağın temele alınmasının sebebi modern felsefenin bir ürünü olan, tüm gerçekliğin garantörü olarak “özne” ve ötekileştirilerek öznenin tahakkümüne açık hale getirilen “nesne” kavramları arasında yaratılan uçurum ve bu ontolojik belirlemenin insanın kendisi de dâhil tüm varolanları sürüklediği buhrandır. Heidegger bu buhranın temellerini, insanlığa özne ve nesne kavramlarını kazandıran ve akli bir tahakküm aracı olarak ortaya koyan Descartes metafiziğinde yakalar.

Descartes metafiziği modern çağın dayanak noktası olması bakımından tezimizin odağındadır. Bunun bir diğer nedeni Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’ın her satırında Descartes’la savaşını bizlere hissettirmesidir. Birinci bölümde Heidegger’in onto-teoloji tarihinde önemli bir yer atfettiği üç filozoftan bahsederken Descartes özne ve nesne kavramlarının yaratıcısı olarak hep merkeze alınacak, Platon insanın bakışıyla temellendirilen bir hakikat anlayışı ortaya koyarak ve akılsallığı yücelterek Descartes’ın metafiziğine giden bir uğrak, Nietzsche ise özne-nesne düalizmini sağlamlaştıran son metafizikçi olarak yer bulacaktır bu çalışmada.

Özne ve nesne terimleri modern felsefenin içerisinde doğan, dolayısıyla modern felsefenin başlatıcısı olarak anılan Descartes’ın ortaya koyduğu kavramlardır. Greklerde modern anlamda bir özne anlayışının olmaması ve aklın tahakküm aracı olarak ortaya koyulmaması Platon’u Descartes’tan ayıran en temel noktadır. Greklerdeki özne kavramının karşılığı olarak *hypokaimenon* insanın kendisini niteleyen bir terim değildir. Grekler için *hypokaimenon* her şeyi kendisinde toplayan ve insanın karşısına çıkan gerçeklik anlamına gelir. Modern anlamda insanın karşısında konumlandırılan nesne, Grekler için özne olarak ifade edilir ve insanın kendisine dair gerçekliği içerisinde aradığı varolanları imler.

Antik ve Ortaçağ’da varolanların nesnelleştirilmesi söz konusu değildir. Grekler için “dünyayı, doğayı, varolanları bilmek” kendilerine dair gerçekliği öğrenmek ve hayretle onları izlemek anlamına gelirken, Ortaçağ’da “bilmek” kilisenin doktrinlerini öğrenmek ve Tanrı’nın bir yaratığı olarak doğaya, varolanlara dair bilgiyi elde ederek Tanrı’ya ulaşmaktır. Varolanları ele geçirmek, onu tahakküm

altına almak, hükmetmek ve dönüştürmek yalnızca modern çağa özgü bir arzudur. İlk kez Descartes bu arzuya dayanarak varolanlar üzerindeki hâkimiyeti tesis edecek bir metafizik yaratır.

Eskiçağ ya da Ortaçağ insanı her şeyden önce doğayı seyretmeye çabalarken, Modern insan onu ele geçirmeye veya doğaya egemen olmaya çalışmıştır. İşte Descartes'ın klasik fiziğinin, insanı doğanın "hem sahibi hem efendisi" kılması gereken "scientia activa, operativa'nın mekanist eğilimini; bu etkin olma, egemen olma arzusuyla açıklamak gerekir [...]"⁷

Descartes Ortaçağ'da Tanrı'nın bir yaratığı olarak değerini koruyan varolanları değerden düşürmek için, Tanrı'nın onları insanlar için yarattığı varsayımına dayanarak doğa üzerindeki egemenliğin sarsılmaz temelini tesis eder. Tanrı'nın yaratıkları arasında insan "düşünme" yetisine sahip olması bakımından diğer varolanlardan ayrıcalıklı konuma taşınır. Dolayısıyla insan dışında kalan tüm varolanlar gerçeklikten tecrit edilerek insanın tasarımıyla dolayısıyla varolurlar. Tasarımlayan olarak insan, gerçekliğe kendi tasarımıyla dayatır. İnsanın tasarımıyla indirgenen varolanlar ise artık insanın tahakkümüne açıktır. Bu şekilde tasarımıyla insana bağlanan tüm gerçeklik Antik ve Ortaçağ'daki değerini yitirerek nesnelleştirilir. Modern bir terim olan "nesne" insanın karşısında konumlandığı ve ötekileştirerek üzerindeki tahakküm eylemini meşru kıldığı bir varolanı imler. Özne ve nesne karşılıklı olarak birbirlerinin yerlerini güvence altına alırlar, çünkü nesne varolanın bir niteliği olmaktan ziyade özne olarak insanın tasarımıyla bir üründür. Dolayısıyla insanın özne olmadığı bir çağda varolanların nesneleştirilmesinin de imkânından bahsetmek mümkün değildir.

Tezimizin ikinci bölümünün amacı yukarıda belirtilen iddialara dayanarak Heidegger'in tüm hayatı boyunca modern çağın temelindeki bu metafizikle ve Descartes'la savaştığını göstermektir. *Varlık ve Zaman*'da ortaya koyduğu *Dasein* kavramsallaştırması ve onun içeriklendirilmesinde Heidegger, Batı metafiziğinin akla dayanarak tesis ettiği insan tanımlamalarından ve bu aklın modern çağda şekillenen tahakkümcü kimliğinden arınmak için büyük bir çaba gösterir. Descartes'ın "*Cogito ergo sum.*" önermesiyle insanın göz ardı edilen varlığını, her daim düşünme yetisine boyun eğdirilen, onun altında ezilen varoluşunu açığa

⁷ Prof. Dr. Nejat Bozkurt, "Descartes Gerçekten Modern Çağın Öncüsü Müdür?" , **Cogito: Descartes: Cogito, Öyleyse Descartes**, Yapı Kredi Yayınları, Sayı 10, İstanbul 1997, s.121

ıkartarak *Varlık ve Zaman*'ın bugüne kadarki tüm felsefi gelenekten farkını gözler önüne serer. Artık insan varlık ile ilişkisi temelinde yorumlanarak onurunu geri kazanacaktır.

Varlık ve Zaman baştan sona insanın yerini ve varlıkla bağını sorgulayan bir yapıttır. Heidegger insanı, parçalara ayırıp, parçalardan birini yüceltmek koşuluyla bu parçaların bir bütünü olarak ortaya koyan tüm "izm"lere ve aslında bunların temelindeki ortak tesis edici imkân olarak metafiziğe karşıtlığını dile getirir ilk satırlarda. Fundamental ontoloji olarak *Varlık ve Zaman* artık metafiziğin düştüğü hataya düşmeyerek "Ne?" sorusu yerine "Kim?" sorusunu temele alacaktır. Fundamental ontolojinin geleneksel ontolojilerden farkı *Dasein*'in ontolojik analizi olmasıdır. Heidegger tüm gelenek eleştirisini insana dair bir terimde toplayarak varlığın tarihinin insanın tarihi olarak okunabileceğinin imkânını ortaya koyar. Fundamental ontolojiyi modern çağın ürünleri olan antropolojiden, psikolojiden, biyolojiden tecrit ederek insanı tüm belirlemelerin dışında kalan yeni bir düşünmeyle inşa edeceğini duyurur.

Dasein'in ontolojik analizi özne olmayan bir insanın imkânının gözler önüne serilmesidir aslında. Heidegger insanın özne olarak varsayıldığı bir dünya ortaya koymadığından dolayı filozofların uzun bir zamandır kafalarını meşgul eden dış dünyanın gerçekliği tartışmaları da ona göre boş uğraşlar olarak kalır, çünkü onun için "dünya" "zne-insan"ın tasarımıladığı bir "nesne" değildir. İnsanı sadece bilen bir varolan olmasıyla ele alan tüm felsefi yorumlara ve buna dayanarak epistemolojik bir ayırım olarak ortaya koyulan fakat giderek ontolojik bir ayırım haline gelen özne-nesne dikatomisine karşı tepkisini *Varlık ve Zaman*'ın tamamında hissetmek mümkündür. Heidegger bu tepkideki istikrarını geç dönemlerinde de sürdürerek insanın özünü ekstatik, varlığa açıklık olarak belirler "Hümanizm zerine Mektup"ta.

Bu amaçlar doğrultusunda öncelikle Heidegger'in magnum opusu olarak bilinen *Varlık ve Zaman* adlı yapıtındaki geleneksel metafizik eleştirilerini ele alarak varlığın unutulması sürecine ve bu ihmalin sonuçlarına, sonrasında ise Heidegger'in geç dönem çalışmalarında kullandığı "varlığın tarihi" terimine dayanarak varlığın unutulması ve dolayısıyla varlıkla ilişkisi koparılan insanın diğer varolanlar arasında ayrıcalıklı bir konuma yükseltilerek ele geçirdiği "tasarımleme" gücüyle tüm

varolanları, farkında olmadan kendisini bile nesneleştirmesi durumuna dikkat çekerek Heidegger'in ortaya koyduğu insanın bu konumunun metafizik temellerini gösterebilmek amaçlanmaktadır.

“Varlığın tarihi” terimi Heidegger'in geç döneminde kullandığı, düşüncesinde önemli bir yer kaplayan terimlerdenidir. Varlığın tarihi Heidegger için metafiziğin, başka bir ifadeyle felsefenin tarihinden başka bir anlam ifade etmez; çünkü erken dönem eserlerinde varlığın unutulması olayını Platon'la başlatan Heidegger geç dönem eserlerinde bu düşüncesinden vazgeçerek Pre-sokratik dönemde de varlığın unutulmasının izlerini görür ve varlığın tarihinin tümüyle varlığın unutulmasının tarihi olduğuna dikkat çeker. Dolayısıyla “[...] Anaksimandros'tan Nietzsche'ye kadar uzanan tarihi boyunca metafizik için, Varlığın hakikati örtük kalır.”⁸ Heidegger'in düşüncesi içerisinde metafizik ve felsefe kavramları varlığın unutulması bağlamında aynı içeriğe sahiptir; metafizik de felsefe de varlığın unutulmasının tarihidir ve dolayısıyla varlığın tarihi metafizik veya felsefenin ta kendisidir. “Varlığın tarihini yapmak, öyleyse felsefenin tarihini yapmakla aynı olacaktır.”⁹

Heidegger her ne kadar tüm varlığın tarihini metafizik olarak adlandırsa da onun için metafiziğin başlangıcındaki ilk büyük isim Platon'dur. Tüm metafizik geleneğinin onto-teolojik bir yapıya sahip olduğunu düşünen Heidegger, bu onto-teolojik yapının ilk kez nerede vuku bulduğunu araştırır. Onto-teoloji “Varolan nedir?” sorusunun kendisinde içerilen iki türlü yaklaşıma dayanır. Bu soru öncelikle bir varolanın varolan olarak ne olduğunu sorgular ve bu ontolojik bir sorudur, ikinci olarak ise hangi varolanın en yüksek varolan olduğunun araştırılmasını talep eder ve bu tanrılıkla, teolojiyle ilgili bir sorudur. Heidegger buna dayanarak bütün bir felsefe tarihini bu düalitenin birleştirilmiş hali olan “onto-teoloji” olarak adlandırır.

Onto-teolojinin ilk izleri Thales ve Anaksimandros'ta görülse de bu yarılmanın yaratıcısı olan Aristoteles'tir; fakat bu yaratım ancak Platon'un tesis ettiği temeller üzerinde yükselme imkânı bulabilmiştir. Heidegger'e göre bundan dolayı Platon *idea* anlayışıyla ilk büyük metafizikçi olma rolünü üstlenir. *İdea* varolanların ezeli ebedi formu olarak metafiziğin ilk büyük ayrımı olan “nelik” ve “nasıllık”

⁸ Martin Heidegger, **Metafizik Nedir?**, Çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1991, s.11

⁹ Charles Guignon, “The History of Being”, **A Companion to Heidegger**, Edited by Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall, Blackwell Publishing, 2005, s. 392

ayrımına giden yolu açarak varlığın unutulmasının temellerini atar. Fakat Platon'un *idea*'ları nelik ve nasıllığın birlikte açıklandığı yer olma niteliğine sahipken, *prote - deuterousia* ayrımıyla nelik ve nasıllığı ilk kez bir ayrım olarak ortaya koyan ve bu anlamda onto-teolojinin kurucusu olan Aristoteles'in metafiziğidir. "Heidegger'in yorumunda metafizik Aristoteles'e kadar tek, üniter bir ontoteolojik doktrin halinde açıkça formelleştirilmiş değildir."¹⁰ Aristoteles ise bu ayrımı yaratan ilk metafizikçi olarak varlığın bölünmesine neden olan bir metafizik ortaya koyar.

İlk büyük metafizikçi olarak Platon aynı zamanda insanın özne ve dünyanın insan-öznenin zihnindeki bir resme, gizlenmeme olarak hakikatin de tekabüliyet anlamındaki doğruluğa, kesinliğe dönüşme sürecinde dayanak olan felsefi bir role sahiptir. Platon'un mağara alegorisiyle ortaya koyduğu *idea* anlayışı duyuüstü ve duyulur dünya olarak varolanları ikiye bölerek, duyuüstü dünyanın önünde duyulur dünyayı değersizleştirir. Duyulur dünyanın kalıcı temeli olan duyuüstü dünya, duyulur dünyadaki varolanların varlığının nedeni olarak başköşede yerini alır. Duyulur dünya olarak dünyanın, bedeninin dolayısıyla bunlara dayandırılarak kadının değersizleştirilmesinin metafizik temeli Platon'un *idea* anlayışının yansımaları olarak görülebilir. Platon mağara alegorisiyle bu dünyayı *idea*'ların gölgeleri olarak değerden düşürerek, tanrısallık atfettiği düşünceler dünyasını yüceltir. Düşüncenin bu yüceltilişinin çarpıcı etkileri Descartes'ın modern felsefenin başında kendisi dâhil tüm gerçekliğin temeli olarak ortaya koyduğu "cogito"nun keşfiyle daha da doruklara çıkacaktır.

Descartes metafiziğinde kendisine "düşünen şey" olarak ayrıcalık tanıyan insanın, *res extansa* olarak belirlenen "öteki" varolanlar üzerindeki hâkimiyetinin meşru temelleri atılır. "Kartezyen idealizmini karakterize eden şey, öznenin mutlakla bağlantısını sağlayan, öznenin sonlu varlığı ile düşünceleri arasındaki radikal ayrımdır."¹¹ Böyle bir metafizikte düşünen şey olarak belirlenen insan-öznenin dışında kalan tüm varolanlar ötekileştirilerek, sömürülmeye açık hale getirilir. Descartes'ın metafiziğinin modern felsefenin başlangıcında durmasının sebebi tam da bu doğaya egemen olma arzusudur. Descartes bu egemen olma kaygısıyla

¹⁰ Iain D. Thomson, **Heidegger Ontoteolojisi / Teknoloji ve Eğitim Politikaları**, Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2012, s.53

¹¹ Françoise Dastur, Heidegger'in Fransa'da Alımlanışı ve Alımlanmayışı, Çev. Sebahattin Çevikbaş, **Heidegger Paris'te/ Fransızların Heidegger Okuması**, (Der.Sadık Erol Er), Otonom Yayıncılık, İstanbul, Temmuz 2014, s. 23

metafizik bir temel üzerinde tüm varolanları nesneleştirmenin, ötekileştirmenin önünü açar. Burada “öteki” ya da “nesne” üzerinde tasarruf edilebilecek, sömürülebilecek herhangi bir şeyden fazlası değildir. Descartes için düşünme yetisinden yoksun oldukları varsayımıyla doğanın yanısıra hayvanlar da bu “ötekiler” sınıfına dâhil edilir. Bu şekilde Descartes’ın bilim yapabilmenin koşullarının sağlanabilmesi için tesis ettiği metafizikle varolanların üzerindeki tahakkümün yolunu açtığı iddia edilebilir.

Üzerinde tasarruf edilebilecek, sömürülebilecek bir varolanı ifade etmek için kullanılan “nesne” kavramının ilk kez Descartes metafiziğiyle birlikte ortaya çıkması, Kartezyen zihin-beden dikatomisini düşüncenin beden karşısında yüceltildiği Platoncu ayırmadan farklı kılan en önemli noktadır. Grekler için bimek varolanların seyredilmesiyle eşdeğerken, Descartes’ın metafiziğine dayanan modern bilim anlayışı varolanların üzerindeki bir hâkimiyet, bir egemen olma isteği olarak tezahür eder. Başka bir deyişle modern çağ, düşünen şey olarak kendisini “özne” statüsüyle ödüllendiren insanın, yalnızca uzamlı olma özelliğini yüklediği varolanları ötekileştirerek ve “nesne” adı altında konumlandırarak tasarrufu meşru kıldığı bir hâkimiyet metafiziğinde vuku bulur.

Nietzsche ise aslında çarpıcı olan fakat basit olduğu düşünülerek üzerine kafa yorulmayan “Tanrı öldü!” cümlesiyle Platoncu duyulur ve duyuüstü dünya ayrımını ortadan kaldırarak bu geleneksel metafiziği yıkıma uğrattığını düşünür. Bu cümlede “Tanrı” kelimesi bir bütün olarak tüm değerleri temsil eder. Nietzsche’nin “Tanrı öldü!” ifadesi sanıldığı gibi yalnızca Tanrı üzerinden girilen ateist bir belirlemeden daha fazla anlam yüklüdür. Heidegger’e göre bu cümle, iki dünya ayrımı yaparak bu dünyanın gözden düşürülmesine neden olan Platonculuğun tersine çevrilmesi, duyuüstü dünyanın değerden düşürülmesi anlamına gelmektedir. Nietzsche yüzyıllardır aşağılanan bedenin, tutkuların yeniden değer kazanmasını, düşünceler dünyasında mutluluk arayışının boş bir inanç olduğunun görünür olmasını sağlar. Fakat Heidegger en yüce değerlerin değerden düşürülerek Platonculuğun tersine çevrilmesinin Nietzsche’nin metafiziği sonlandırdığının bir kanıtı olamayacağını vurgular. Nietzsche en yüce değerleri değerden düşürmekle en büyük metafizikçi olarak Batı metafiziğinin başlangıcında duran Platon’un duyulur-duyuüstü dünya ayrımını ortadan kaldırmış olsa da, o değerlerin yerine yeni bir değer koyarak aynı

metafizik içerisinde konumlandırır kendisini. İşte tam da bu nedenle Heidegger Nietzsche'yi Batı metafiziğinin son filozofu olarak adlandırır.

*Nietzsche için duyulurluğun gerçek dünya ve duyularüstülüğün ise sahte dünya haline gelen Platonculuğun ters çevrimi, bütün yanlarıyla metafizikte yakalanır. [...] “Meta” ve duyularüstülüğün aşkınlığı duyulurluğun basit dünyasında kalıcılıkla yer değiştirmiş görünse bile, aslında yalnızca varlığın unutulmuşu tamamlanmış ve duyularüstülük de güç istenci tarafından salıverilmiş ve ötelenmiştir.*¹²

Nietzsche boşaltılan duyularüstü alanı yeni bir değerle, güç istenciyle doldurur. Heidegger'e göre tanımı itibariyle “değer koyma”nın kendisi Nietzsche'nin metafiziğinde insanın belirlenimlerinden biri olarak tesis edilir. Dolayısıyla Descartes metafiziğinde insanın “cogito”nun kesinliğiyle özne olarak sağlamlaştırılan konumu Nietzsche'de de sürdürülür ve değer koymak, değerden düşürmek insan-özneye atfedilir. Bu anlamda Nietzsche Batı metafiziğinin sınırları içerisinde kalmaya mahkûmdur.

*Metafizik insanın doğasına nasıl ait olur? Metafizik olarak tasarımılanan insan diğer varolanlar arasında bir varolan olarak yetilerle tesis edilmiştir. Böyle bir tarzda oluşturulan özü, doğası, varlığının “ne” ve “nasıl”ı kendi içinde metafizikseldir: animal (duyusal) ve rationale (duyusal-olmayan).*¹³

İnsanın varolanlar üzerindeki tahakkümü, efendiliği metafizikte bu şekilde tesis edilen özü, doğası yoluyla yaratılır. Duyulur ve duyular üstü olarak Platoncu iki dünya ayırımına dayandırılan insan doğası yalnızca duyulur olma özelliğine sahip olan dünya üzerindeki hâkimiyet olarak kendisini gösterir. Kendisindeki duyular üstü dünyadan bir parçanın keşfiyle uyanan, bu tanrısallıktan payını alan insan, sahte dünyayı deney laboratuvarına dönüştürür. Duyulur dünya ve duyularüstü dünya arasında uçurum yaratan Platonculuğun yanısıra Descartes'ın doğaya, varolanlara egemen olma arzusuyla inşa ettiği metafizik bu sömürü eylemini onaylar.

Heidegger Batı metafiziği tarafından bu şekilde belirlenen insanın özü hakkında yeniden düşünür ve varlıkla insan arasındaki bağı ortaya çıkarmaya çalışır. İkinci bölüm de Heidegger'in bu çabasını görünür kılmayı hedefleyerek, onun dönemlerine göre varlık ve insan arasındaki bağı nasıl ifşa ettiğine dikkat çekmeyi hedefler. İlk olarak Heidegger'in erken dönem eseri olarak bilinen *Varlık ve*

¹² Martin Heidegger, “Overcoming Metaphysics”, **The End of Philosophy**, Çev. Joan Stambaugh, Harper and Row Publishers, New York, 1973, s. 92

¹³ Heidegger, Overcoming Metaphysics, s. 87

Zaman'da yer alan, kendi zamanı ve sonrası için büyük bir yankı uyandıran insan varoluşunu tanımlamak amacıyla kullandığı *Dasein* kavramına dikkat çekilir. *Dasein* Heidegger için Batı metafiziğinin insanı yalnızca "bilinç" aracılığıyla tanımlamasına bir tepki olarak doğmuştur ve bu Heidegger'in başyapıtı olarak bir üne sahip olan *Varlık ve Zaman*'ın tüm satırlarına sirayet etmiştir. İnsanı dış dünyadan koparıp yalnızca bilinçle sınırlayarak düşünen metafizik düşünme, varlıkla insan arasında bir uçurum yaratır. Heidegger yapıtının her satırında kendi düşüncesinin asla herkesten ve tüm varolanlardan soyutlanmış bir "ben" anlayışından hareket etmeyeceğini ve Batı metafiziğinin insan belirlenimini sürdürmeyeceğini duyurur okurlarına.

Heidegger'in insan varlığını, Dasein olarak tanımlamanın felsefi düşüncesinin tam bir yenilenmesi anlamına geldiğinde niçin çok güçlü bir şekilde ısrar ettiği şimdi anlaşılıyor. Bundan böyle modern felsefenin Descartes'tan beri yapmış olduğu gibi, bilinçten başlamak, bilincin varlığına herhangi bir erişim kaynağı teşkil etmediğini anlamak demektir. Bilincin gerçek temeli, Erschlossenheit'in, varlığın açılımının gerçek yeri olarak Dasein'dir.¹⁴

Heidegger ilk olarak Husserl'in düşüncesinden devraldığı yönelimsellik anlayışıyla *Dasein*'in Descartes'ın öznesi gibi "tecrit edilmiş bir ben" olmadığına dikkat çekerek onun dünya-içinde-varolan olarak gündelik hayatında diğer varolanlar ve diğer *Dasein*'lerle, başka bir deyişle başkalarıyla olan ilişkisini su yüzüne çıkartır ve genel itibariyle yüceltilen teorinin karşısında gözden kaçırılan pratik yönüne vurgu yapar. Descartes'ın yalnızca "uzam" aracılığıyla anlamlandırdığı dünyayı Heidegger *Dasein*'in dünyası, dünyasallık olarak içeriklendirerek dünyanın varoluşsal anlamını açığa çıkartır. *Dasein*'in dünya içerisinde her gün kullandığı varolanların işlevsel yönlerini görünür kılar ve onların Descartes'ın dünyayı tanımladığı gibi sadece yer kaplayan şeyler olarak algılanmasının da önünü keserek metafiziksel anlamda bir ayrıma (Vorhandenheit – Zuhandenheit) gider. Varolanları araç-gereç olma haliyle düşünen Heidegger, Descartes'ın metafiziğinde insanın varolanlarla ilişkisinde tesis edilen hükmedicilikten başka bir ilişki türünü açığa çıkartarak, onların varoluşsal yönlerine ışık tutar. *Dasein* aynı zamanda başkalarıyla, fakat bu başkaları asla tecrit edilmiş bir ben ve diğerleri anlamına gelmez. Burada başkaları hergünkü *Dasein*'in diğer *Dasein*'lerle ilişkisini, onlarla

¹⁴ Dastur, s. 21

olan ve yapısının ayrılmaz bir parçası olan zorunlu birlikteliğini imler. *Dasein* aynı dünya içerisinde diğer *Dasein*'lerle ilişki kurarak varolur.

İnsan ve diğer varolanlar arasındaki ilişkiyi ya da insanın insanla ilişkisini bu şekilde belirleyerek Heidegger Batı metafiziğinde, özellikle Descartes'ın felsefesinde kurulan özne-nesne dikatomisini ortadan kaldırmaya, kendi varlık ve düşünme kavrayışı içerisinde yeni bir insan anlayışı ortaya koymaya çalışır. Bu yapıtın her bir kelimesi insan-özneyle bir tartışma içerisindedir.

Çalışmamızın ikinci bölümünün son alt başlığı Heidegger'in geç dönem yapıtı olarak bilinen, Jean Beaufret'nin yazısına cevaben kaleme aldığı "Hümanizm Üzerine Mektup"ta insanın özü üzerine düşünmesini ele alır. Hümanizmin de özünde metafiziksel olduğuna dikkat çeken Heidegger, her türlü insan belirleniminin bilerek ya da bilmeyerek insan ve varlık arasındaki bağı görmezden gelerek metafiziğin içerisinde yer aldığını belirtir. İnsanın özü hakkındaki en yüce hümanist belirmeler bile, onu nihayetinde metafiziksel bir temele, *animal rationale*'e dayandırır ve dolayısıyla tümü insanın özünün varlığın hakikati içerisinde durmak olduğunu görmekten uzaktır. İnsanın asıl onuru varolanların efendisi olmasında değil, varlığın açıklığında durmasında, varlığa olan yakınlığında yakalanır. İnsanın yalnızca diğer varolanlar arasında bir varolan olmayışı, onun taştan, ağaçtan ayrılmasının nedeni varlığın açıklığındaki ikametinde yatar. Fakat insanı diğer varolanlardan ayıran varlığın açıklığında durma onuru, kendisini kendisi dışındaki varolanlar üzerinde bir güç olarak ortaya koymasını meşrulaştırmaz. Heidegger insanın varlığın açıklığı içerisinde durmasına *eksistenz* adını verir ve buradan yola çıkarak insanın özünü *ekstatik* olarak belirler. Böylece varlığın çobanı olarak insana onurunu iade eder.

*Modern insan, gerçekliği empoze edilmiş kavramsal yapılar aracılığıyla kavramayı dayatan bir düşünme tarzı tarafından tuzağa düşürülmüş ve körleştirilmiş durumdadır. Modern insan, felsefesinde, bilimde ve etkinliğinin her yönünde, soyutlayıcı hesaplayıcı ve her şeyi hâkimiyeti altına alıcı çılgın tavrıyla, bizzat bu tavrın kendisinin kurduğu bir tuzak içerisindedir ve sahici düşünmeden uzaklaşmış durumdadır.*¹⁵

Böylece Batı metafiziğinde düşünmenin karakteristiği de kendine ait bir içeriğe sahip olur. Modern çağda düşünmek hesaplayıcı, metafizik düşünmeyle özdeşleşir. Heidegger tam da düşünmeye en çok ihtiyacımız olduğu bu zamanlarda

¹⁵ Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, Çev. Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998, s.13

düşünmekten epey uzaklaşmış olduğuna dikkat çekerek, insanın modern çağda içerisinde bulunduğu bu yıkıcılığın aşılmasının varlığı düşünmekle, varlık üzerine düşünmekle mümkün olabileceğini vurgular. Sahici düşünmeden uzaklaşarak tuzağa düşürülen modern insan varlığın çobanı olarak kendi onurunu kazanarak varolanlar üzerindeki tahakkümü bu düşünmeyi, varlık üzerine düşünen sahici düşünmeyi anımsayarak ortadan kaldırabilir.

Modern çağda sanata, teknolojiye, bilime, düşünmeye ve hatta dile bakış açımızı tesis eden şeyin, tüm bunların altında yatan varolan ve hakikatin özünün belli bir yorumu olduğu düşüncesi bu çalışmanın en temel çıkış noktasını oluşturmaktaydı. Fakat bizim ortaya attığımız bu iddia aslında Heidegger'i düşünen ya da onun gibi düşünmeye çalışan bir kimse için eksik bir iddia olarak kalır. Heidegger her çağı belli bir varolan ve hakikat anlayışının temellendirdiğini belirtir fakat biz bugün bu cümleyi kurarken dahi iddiamızı modern çağın temelindeki varolan ve hakikat anlayışının tesis ettiği özne-nesne düalizmi üzerinden ve buna dayalı bir dil aracılığı ile ifade ederiz. Sanata, teknolojiye, bilmeye, bilime, düşünmeye ve dile bakış açımızı temellendiren şeyin metafizik olduğu iddiası, kendimizin özne ve tüm bu varolanlara dair alanların da öznenin araştırdığı bir nesne topluluğu olarak varsayıldığı bir temelde ortaya koyulur. İşte Heidegger'in varlığa dair düşünmesinin de kavrayışımızı bu denli zorlamasının nedeni bizim hala modern metafiziğin kavramları aracılığıyla düşünüyor olmamızdır. Oysa Heidegger'in düşünme tarzı bizden daha büyük bir özen ve dikkat talep eder. Kendimizi özne olarak konumlandığımız bir çağda bizim dışımızdaki tüm varolanlar tarafımızdan nesneleştirilmeye mahkûmdur. Heidegger'in izlediği düşünme, başka bir deyişle varlığa dair düşünme kendimizi modern metafiziğin kavramlarından soyutlayarak düşünmeyi talep eder. Bu çok zorlu bir yolun başıdır ve bu yola girmek öncelikle modern çağda “varolan”dan ve “hakikat”ten ne anladığımızı başka bir deyişle bu çağı temellendiren metafiziği ortaya koymayı ve bu metafiziğin kavramlarını ayraç içerisine alarak onlarsız düşünmeyi öğrenmemizi gerektirir. Bu tez böyle bir düşünmeye imkân yaratabilmek adına bir hatırlatıcı olma rolünü üstlenmek niyetindedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

MODERN ÖZHENİN ONTOLOJİK İNŞASI

1.1.VARLIK VE ZAMAN'DA VARLIĞIN ANLAMINA İLİŞKİN SORUNUN ZORUNLULUĞUNUN AÇIMLANMASI

Varlık ve Zaman (1927) Heidegger'in sonradan erken dönem olarak adlandırılacak olan ve kendi dönemi de dahil her zaman çok konuşulan bir yapıttır. İlk satırlarından itibaren "varlığın anlamı" üzerine bir düşünme olduğunu dillendirir bu yapıt. Dolayısıyla Heidegger'i düşünmek ve onun üzerine konuşabilmek, onun tüm düşüncelerine "varlığın anlamı" sorunsalının da eşlik ettiğini, hatta eşlik etmekten de öte tüm düşüncelerinin merkezinde bu sorunun yattığını akıldan çıkarmamakla mümkün olabilir.

Heidegger, Erken Grek düşüncesinin hareket noktası olan, varlık sorusunun günümüzde unutulmaya yüz tuttuğunu dile getirir. Greklerin ortaya attıkları bu sorunun üzeri öyle önyargılarla örtülmüştür ki, artık sorulması bile gereksiz görülür. Heidegger bu soruyu açık bir biçimde tekrar etmenin zorunluluğunu duyurur bizlere. Varlığın anlamının tekrar soruşturulabilmesi ancak onun üzerini örten önyargıların hatırlanması ve ortadan kaldırılmasıyla olanaklı olacaktır. Grek felsefesini diri tutan varlık sorusunun, kapalılığını ortadan kaldıran ve bu vesileyle soruşturulmasının da önünü tıkayan, onun en tümel, tanımlanamaz ve kendiliğinden anlaşılır bir kavram olduğu şeklindeki önyargılardır:

Şöyle denilmektedir: "Varlık", kavramların en tümeli ve en boş olanıdır. Bu yüzden varlık kavramı, her türlü tanımlama girişimine direnmektedir. En tümeli olduğu için tanımlanması olanaksız olan bu kavramın aslında tanımlanmaya ihtiyacı da yoktur. Çünkü herkes bu kavramı sürekli olarak kullanır ve bununla ne demek istediğini zaten hep bilir.¹⁶

Böylece başlangıçta Grekleri tedirgin eden ve bu tedirginlik sayesinde Grek düşünmesini canlandıran o kapalılık, açık ve kendiliğinden anlaşılır bir varlık belirlenimine dönüştürülür ve bu da onun soruşturulmasının manasız olduğu düşüncesine neden olur. Heidegger düşüncesi içerisinde varlığın unutulmasının,

¹⁶ Martin Heidegger, **Varlık ve Zaman**, Çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul 2011, (VZ), s.1

gizlenmesinin sorumlusunun “gelenek” olduğu söylenebilir; geleneğin kendisi varlığı bulanıklaştırır ve bu önyargılarla üzerini örter. O halde geleneksel ontolojinin destruksiyonu¹⁷ varlık sorusunun tekrar sorulabilmesinin önünü açmak için en büyük görevdir.

Heidegger özellikle “Varlık nedir?” sorusu yerine “Varlığın anlamı nedir?” diye sorarak geleneksel ontolojinin yolundan gitmeyeceğini vurgular. “Varlığın anlamı nedir?” sorusuyla birlikte varlığın kavramsal bir betimlemesinin yapılmayacağını, fundamental ontoloji aracılığıyla varoluşsal yapısının açığa çıkarılacağını gösterir, çünkü “Varlık nedir?” sorusu varlığı bir bilgi nesnesi olarak ele almaktan öteye geçemez. “Varlık nedir?” sorusunun yanıtı hep bir varolan (Alm. das Seiende) olur ve varlık (Alm. das Sein) unutulmaya devam edilir. Grek felsefesinden sonra yapılan varlık soruşturmaları bunun bir adım ilerisine gidemez. Heidegger için varlık ve varolan kavramlarının ayrımının belirlenmesi, varlığın unutulmuş önündeki engellerin kaldırılmasının ilk adımını teşkil eder. Varlığın anlamı hep karanlıklar içerisinde; çünkü geleneksel metafizik tarihi içerisinde varlık ve varolan kavramları hep birbirlerinin yerine kullanılır. Oysaki “ “Varlık, varolan gibisinden bir şey değildir.”¹⁸ Bu bulanıklık ve karmaşa içerisinde varlık görünmez kılınır.

Heidegger’e göre varlık “[...] bir varolanı varolan olarak belirleyendir.”¹⁹ Bu şekilde bir varolanı varolan olarak belirleyen varlık, varolan ile aynı anlama gelmez. Varlık, “hakkında konuştuğumuz, bir kanaat beslediğimiz, şu veya bu şekilde ilişki kurduğumuz her şey”²⁰ olan varolanın olmasının olanağı olarak ortaya çıkar.

Olan, yani varolan, tüm nesneleri ve belirli bir anlamda tüm kişileri, hatta Tanrı’yı bile kapsıyordu. Varolanın varlığı ise, tüm bu nesnelerin ve bu kişilerin olması olgusuydu. Bu varolanların hiçbirisiyle özdeş olmamasının yanında genel bir varolan fikriyle de özdeşleştirilemezdi. Aslında bir anlamda, var değildi; eğer var olsaydı, o da bir var-olan olacaktı. O halde tüm “var-olanların” olması olayıydı aslında varlık.²¹

¹⁷ Destruksiyon, tahrip etmek anlamına değil, -sadece felsefenin tarihine ilişkin historik açıklamaları - yıkmak, uzaklaştırmak ve bir - kenara koymak - anlamına gelir. Destruksiyon şu demektir: kulağımızı açmak, varolanın varlığı olarak geçmişte bize konuşan şey için kulağımızı açık kılmaktır. (Martin Heidegger, **Nedir Bu Felsefe?**, Çev. Ali Irgat, Afa Yayınları, İstanbul 1995, s. 45)

¹⁸ Heidegger, VZ, s.3

¹⁹ Heidegger, VZ, s.5

²⁰ Heidegger, VZ, s.6

²¹ Emmanuel Levinas, “Martin Heidegger ve Ontoloji”, **Cogito: Heidegger: Varlığın Çobanı**, Yapı Kredi Yayınları, Sayı 64, İstanbul 2012, s. 25

Heidegger varlık ve varolan kavramlarının ayrımının onun düşüncesinin kalkış noktasını oluşturduğuna, *Varlık ve Zaman* adlı eserinin başında Platon'un *Sofist* diyalogundan yaptığı alıntıyla dikkat çeker:

*Böylece biz şaşkına döndüğümüzden, 'varolan' deyimini kullandığımızda bununla başlıca neyi kastettiğiniz konusunda bizi yeterince aydınlatmanız gerekir. Çünkü bu konuda sizin çoktan aydınlanmış olduğunuz apaçıktır. Buna karşın biz daha önce kuşkusuz onun varlığına inanıyorduk, ama şimdi o bizim için bir bilmece oldu.*²²

Heidegger Platon'dan yaptığı bu alıntıyla birlikte kendi düşünce çizgisinin başlangıç noktasını gösterir. Onun göstermek istediği ilk şey Platon'un varlık için kullandığı Grekçe *ov (on)* teriminin Almanca karşılığı olarak *seiend* teriminin kullanılmasıdır. Heidegger kendi çalışmasının asıl amacının “*seiend* değil, *Sein* olduğunu”²³ bu sözlerle açığa çıkarmak ister. O, bu numaralandırılmamış sayfada “Varlığın anlamı nedir?” sorusunu ele alacağını belirterek, yapacağı araştırmanın Platon'unkinden farklı olacağını ortaya koyar.

Heidegger'in bu sayfada anlatmak istediği bir diğer şey ise, en aşina olduğumuzu sandığımız varlık ve varolan kavramlarının aslında bizim için ne kadar karanlıkta kaldığını ve soruşturulmasının zorunlu olduğunu göstermektir, çünkü metafizik varolanın her alanını kökten dönüşüme uğratabilecek bir yapıdadır. Bu düşüncesini Platon'dan alıntı yaparak göstermesinin nedeni, Batı metafiziği içerisinde kalarak varlık tarihini yıkıma uğratma planını ortaya koymaktır. “Çünkü ona göre, varlık tarihseldir; bu nedenle, geçmişle hesaplaşmak gerekliydi.”²⁴

*[...] varlığa ilişkin soruyu verimli bir biçimde ele alabilmek için ne geleneksel açıklamalara ne de “büyük” filozofların ortaya koyduklarına güvenebiliriz. Bu yüzden yapmamız gereken şey konuya tam anlamıyla sıfırdan başlamaktır.*²⁵

Varlık ve Zaman'da Heidegger varlığa dair yeni bir sorgulamanın imkânını sunar ve bu sorgulamada varlığı karanlığa sürükleyen “gelenek” en büyük engel olarak ortaya koyulur. Gelenek varlık ve varolan kavramları arasındaki farkı bulanıklaştırdığı için varlığın varolan gibi bir şey olarak görülmesine neden olur. Heidegger ilk dönem eseri olan *Varlık ve Zaman*'da geleneksel metafiziği “Varlığın

²² Platon, **Diyaloglar**, Çev. Teomen Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2014, s.586 244 a

²³ A. Kadir Çüçen, **Martin Heidegger: Varlık ve Zaman**, Sentez Yayıncılık, İstanbul, Ocak 2012, s.38

²⁴ Çüçen, s. 39

²⁵ Kaan H. Ökten, “Giriş’e Giriş: *Varlık ve Zaman*’ın Giriş Kısmı Hakkında Notlar”, **Cogito: Heidegger: Varlığın Çobanı**, Yapı Kredi Yayınları, Sayı: 64, Güz 2010, s. 101

unutulması” sürecinin sorumlusu olarak belirler, fakat bu sürecin uğraklarının açılımı “Varlığın anlamı”ndan uzaklaşarak “Varlığın tarihi” ve “Varlığın hakikati” terimleri üzerinde yoğunlaştığı ikinci döneminde kaleme aldığı yapıtlarda (Felsefenin Sonu, Hümanizm Üzerine Mektup, Metafizik Nedir? vb.) kendisini gösterir.

1.2.HEIDEGGER’İN VARLIĞIN TARİHİ OLARAK METAFİZİK YORUMU

“Varlığın tarihi” (Alm. Seinsgeschichte, İng. history of Being) ilk kez Heidegger tarafından kullanılan bir terimdir ve varlığın tarihinin varlığın unutulmasıyla başladığını içeren bir düşüncenin dışavurumudur. Varlığın tarihi, başlangıcından bu yana metafiziğin sahnede olduğu ve dolayısıyla varlığın unutulmasıyla varolanlarla karıştırıldığı, bunun sonucu olarak da insanın özneye, varolanların da insanın emrine amade bir nesneler topluluğuna dönüşmesini imleyen sürecin ta kendisidir. Heidegger varlığın tarihi terimine dayanarak varlığın ve düşünmenin tarih boyunca nasıl konumlandırıldığına dikkat çeker ve bu süreçlerin insanın özne haline gelmesindeki rolünü ortaya koyarak bu geleneksel metafizikten uzaklaşıp varlığın ve düşünmenin asli anlamında kavranmasının insanın efendilik yanılığının onu sürüklediği tekinsizlikten nasıl kurtaracağını betimlemeye çalışır.

Varlığın tarihi teriminin içerisinde barındırdığı önemli bir ayrıntı da varlığın tarihinin insan seçimlerinden bağımsız, yalnızca varlığın kendisini gösterip geri çekilmesine bağlı bir süreç olduğudur. Heidegger bu noktada erken dönemde “varlığın anlamı”nı soruşturan ve onu *Dasein*’da arayan düşünürden çok uzaklaşmış ve odak noktasını insandan varlığa kaydıran bir düşünür olma yoluna girmiştir. Geç dönem eserlerinde Heidegger varlığın tarihinin metafizik olduğunu ve bu metafiziğin filozofların seçimlerinden bağımsız, yalnızca varlığın kendisini çekmesinin, gizlemesinin bir tarihi olduğunu vurgulayarak *Varlık ve Zaman*’daki insanın seçimlerini merkeze alan bakış açısından insanı yalnızca varlığın takdirine bırakıp edilgin bir konuma getiren bir bakış açısına doğru yönelir.

Metafizik ya da felsefe hala varlığın tarihinde baskın bir rol oynamaktadır. Fakat metafizik, insan seçimlerinden değil varlığın tarihinden kaynaklanır. Örneğin, “insanın bir özneye ve varolanların bir bütün olarak “dünya resmine” dönüşmesi yalnızca varlığın kendisinin tarihinden çıkar (burada varlığın temelsiz hakikatinin dönüşümünün ve yıkılmasının tarihi)” Bir düşünür “başka seçeneği olmayan, varolanların kendi varlık tarihlerinde verili herhangi bir

aşamada ne olduklarını ifade etmek zorunda olan bireylerden biridir” Seinsgeschichte böylece Geschick, ” kader, yazgı ” ile ilişkilidir.²⁶

Geç döneminde filozoflar yalnızca varlığın sesine kulak veren, varlık kendisini nasıl gösteriyorsa ancak onu dillendirebilen insanlardan öteye geçemez Heidegger için. Bu noktada varlık, Heidegger’in eleştirirken içine düştüğü, bu dünyayı belirleyen duyular üstü dünyaya ait gibi görünür. Tüm varolanların yazgısı varlığın takdirine bırakılır. Varlığın tarihi her ne kadar böyle çelişkili bir anlam içeriyor olsa da yine de varlığın tarihi olarak metafizik yorumu bir varolan olarak insanın konumunun tarihini gözler önüne serdiği için büyük bir öneme sahiptir.

Heidegger metafiziğe tüm varolanları konumlandırarak bir çağı temellendirme gücünü yükler. Bu anlamda bakıldığında varlığın tarihi olarak metafiziğin önemi de ortaya çıkar. Varlığın tarihindeki her uğrak insan-özne olarak varolanların efendisinin yerini sağlamlaştırarak, modern düşünen öznenin oluşumunu gözler önüne serer. O halde Heidegger’in düşüncesinin temelinde varlığın olmasının sebebinin metafiziğin varlığı unutulmasını modern çağda insanın içinde bulunduğu tekinsizliğin sorumlusu olarak görmesi olduğunu söyleyebiliriz. “İnsanın yurtsuzluğunun nedenini, Varlığın anlamı sorusunun unutulmasında gördüğü için Heidegger araştırmasında ilkin, doğru bir çıkış yolu olarak düşündüğü Varlık sorusuna eğilir.”²⁷ Ona göre varlık ve düşünmenin insanla bağı ne kadar iyi analiz edilirse insanın çağımızdaki durumu o kadar iyi anlaşılabilir hale gelir. Bu nedenle Heidegger’in varlığın tarihi ile insani varoluş ve insan arasında kurduğu ilişki bizi her şeyden önce “varlığın tarihi”ni araştırmaya yönlendirir. Tarih boyunca varlık hep unutulur ve bu nedenle de onun insan ile olan bağı da görmezden gelinir. Heidegger varlığın tarihi ile insan ilişkisini şu sözleriyle ifade eder:

Varlığın tarihi ne insanın ve insanlığın tarihidir ne de varlık ve varolanlarla ilişkili insanın tarihidir. Varlığın tarihi varlığın kendisi ve yalnızca varlıktır. Yine de bununla birlikte, varlık kendi hakikatini varolanlarda temellendirmek için insanlığı talep ettiğinden beri, fakat her zaman insan kendi özünü varlığın onun kendisine olan bağından aldığı tarza ilişkin olarak varlığın tarihine

²⁶ Michael Inwood, “Heidegger Düşüncesinin Temel Kavramları”, Çev. Metin Bal, **Özne: Heidegger**, 16. Kitap, Bahar 2012, s. 300-301

²⁷ Sevgi İyi, Yüzyılımızda İki Antropoloji Anlayışı Heidegger ve Mengüşoğlu, **Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 17 / Sayı: 2 / s.58

*çekilmiştir, ve bu ilişki doğrultusunda özünü yitirir, onu ihmal eder, ondan vazgeçer, onu karaya oturtur ya da onu heba eder.*²⁸

Bu süreçte varlık ve varolan kavramları sürekli birbirlerine karıştırılır ve bunun sonucu olarak da varlığın bir varolan olarak insan ile olan bağına da engel olunarak, insan varolanların efendisi olarak konumlandırılır. Bu şekilde insanın modern çağdaki yurtsuzluğunun temelleri atılmış olur.

*Bunun aşılabilmesi ancak insanın Varlık'ın çobanı olması ve bu çobanlık rolünün gerektirdiği alçakgönüllülüğü benimsemesiyle olanaklıdır ve bundan da insanın yitireceği hiçbir şey yoktur. Oysa günümüze dek uzanan tarih sürecinde, en azından Platon ve Aristoteles'ten beridir, Antik Yunan, sonra Roma, ardından da o mirası kısmen İslam yoluyla devralan ve bugün "Batı" olarak belirlenmiş uygarlık dairesinde bu sahiplenme olayıyla şekillenmiş insan türü herşeyin efendisi olmaya kendini kaptırmış olduğundan, Varlık sorusu yukarıda değinilen "unutum" içine giderek gömülmüş ve zaten "temaşa"ya açıldığı o sis perdesi gerisine, karanlığın içine iyice çekilmiştir.*²⁹

Heidegger, "[...] "varolan şeyi" kavrayışımızı şekillendirerek metafiziğin kendimiz dâhil *herhangi bir şeyin* ne olduğu ile ilgili en temel önkabullerimizi belirlediğini varsayar."³⁰ Bu iddia temelinde geleneksel metafiziğin Platon'dan Nietzsche'ye kadar izlerini takip ederek varlığın unutulmuşluğuna ve bu sürece ışık tutar. Erken Heidegger varlığın unutulmuşluğunun tarihini bu şekilde Platon'dan başlatırken geç Heidegger Sokrates öncesi dönemde de bu unutulmuşluğun izlerini yakalar. Bu nedenle de ona göre varlığın tarihi varlığın unutulmasının tarihinden öteye geçemez.

Heidegger'e göre ilk büyük metafizikçi Platon'dur; çünkü Platon mevcudiyete çıkma olayını ezeli ve ebedi bir forma dayandırarak metafizik düşüncüyü başlatır. Sonrasında Aristoteles'in biçim verilmemiş madde (Gr. hyle) ve form (Gr. morphe) arasında yaptığı ayırım her şeyin üretimle açıklanmasını beraberinde getirir. Aristoteles'in metafizik şeması içerisinde hayvanlar da dâhil olmak üzere her şey form kazanmış madde olarak ele alındığı için, bütün varolanlar birer ürüne indirgenir. Fakat her şeye rağmen Grekler henüz kendilerini "özne" konumunda görmedikleri için varolanları da nesneleştirme eğilimi göstermezler. Bu

²⁸ Martin Heidegger, "Recollection in Metaphysics", **The End of Philosophy**, Çev. Joan Stambaugh, Harper and Row Publishers, New York, 1973, s. 82

²⁹ Hasan Ünal Nalbantoğlu, *Çağdaş Yaşam ve Çağdaş Sanat Üzerine Heidegger'den Bir Dolanım*, **Değer Dergisi**, Sonbahar 1995 Sayı: 25, s.35

³⁰ Iain D. Thomson, **Heidegger Ontoteoloji / Teknoloji ve Eğitim Politikaları**, Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 12

süreç Descartes'ın metafiziği ile başka bir deyişle insanın özneye dönüşmesiyle tamamlanır. Ancak Greklerin metafiziklerinin Descartes'ın metafiziğine dayanan özne-nesne düalizmine temel oluşturdıkları da ortadadır. Heidegger için insanlığın akıllı hayvan seviyesine düşüşü metafizik içerisinde varlığın unutulmuşluğunun bir sonucu, başka bir deyişle yukarıdaki süreçlerin yansımasıdır.

Aristoteles insanı belirli bir türde el-de-mevcut şey [Vorhandensein]³¹, yani rasyonel bir hayvan olarak tanımlar. Yüzyıllar sonra Descartes insanlığın bir el-de-mevcut yaratık olarak tanımlanmasının pekişmesine katkıda bulunur; fakat Descartes eşzamanlı olarak bu yaratığın rasyonalitesini her şeyin metafizik temeli olarak tespit eder. Nihayet teknoloji çağında el-de-mevcut insan özne teknolojik sistemin gücünün takviyesinde yararlı bir araca indirgenir. Eğer teknoloji çağında insanlar enstrümental şeyler olarak görülüyorsa, bu Grekler başlangıçta insanları alet-edavat türünde artefektlere uygulanan kategorilere göre tanımladıkları içindir!³²

Heidegger tüm bu süreçleri öylesine iç içe ve bütünlüklü bir halde ele alır ki modern çağı temellendiren metafiziğin gelişimi bizleri hayrete düşürür. Ona göre bir çağı temellendirme gücüne sahip olan metafizik varlığın unutulmasının tarihidir. Varlığın unutulmasının ilk durağı ise, onun “nelik” (Alm. Washeit İng. whatness) ve “nasıllık” (Alm. Dass-sein İng. thatness) olarak ikiye bölünmesidir.

1.2.1. Metafiziğin Onto-teolojik Karakteri

Heidegger metafiziği onto-teoloji olarak adlandırır. Bu adlandırma metafiziğin başlıca problemi olarak görülen, varolanların varlığı hakkındaki “Varolan nedir?” sorusunun iki yönlü bir soru olduğu varsayımına dayanır. Heidegger'e göre yüzyıllardır metafizik “Varolan nedir?” sorusunu iki şekilde yorumlar. Bu soru ilk olarak ontolojik bir temele dayandırılarak varolanlar hakkında, varolanların varlığını sorgulayan bir soru olarak karşımıza çıkar. İkinci yorum ise bu sorunun içerisinde gizli, ilkinden daha dolaylı bir yapıya sahiptir. Tüm metafizikçiler bu soruya bir cevap ararken hangi varolanın en yüksek varolan olduğunu ve onun nasıl en yüksek varolan olarak kendisine yer edindiğini araştırır. Dolayısıyla bugüne

³¹ Alıntı içerisindeki köşeli parantezle düzeltmeler bana aittir. Heidegger'in Vorhandensein-Zuhandensein ayrımı üzerinden ortaya koyulmuş bir belirlemedir. Elaltında-hazır-varolan (Vorhandensein)- Elde-kullanılmaya-hazır-varolan (Zuhandensein)

³² Michael E. Zimmerman, **Heidegger - Moderniteyle Hesaplaşma/Teknoloji, Politika, Sanat**, Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 282

kadarki her ontoloji kendi içerisinde bir teoloji barındırır ve bu nedenle Heidegger tüm metafizik tarihini “onto-teoloji” adı altında ele alır.

Batılı-avrupalı düşünce tarihini tekrar hatırlarsak varolanların varlığı hakkında bir soru olarak alınan varlık hakkındaki sorunun iki katlı formda bir soru olduğunu görürüz. O bir yandan şunu sorar: “Genelde varolanlar olarak varolanlar nedir?”. Felsefe tarihi boyunca bu sorunun yetki alanına dâhil olan düşünceler ontoloji başlığı altına girer. “Varolan nedir?” sorusu aynı zamanda şu soruyu da içerir: “Hangi varolan en yüksektir ve hangi şekilde öyledir?”. Soru Tanrı ve tanrısallık hakkındadır. Bu sorunun alanı teoloji olarak adlandırılır. Varolanların varlığı hakkındaki sorunun düallitesi ontoteoloji başlığında toplanabilir.³³

Onto-teoloji olarak metafizik “Varolan nedir?” sorusundaki bu çift katlı yoruma bağlı olarak gelişir. Ontolojik bir soru olarak bu soru tüm varolanlara temel sağlayan varolanın peşindedir, başka bir deyişle metafizik varolanların en genel temellerini, tüm varolanları birleştiren unsuru ararken ontolojik bir araştırma niteliği taşır. Ontoloji bu şekilde en temel varolan arayışındayken en yüksek varolanı sorgulayan metafizik teoloji olarak görev yapar. Bu nedenle tarihinin başından beri en yüksek varolanı tüm varolanların temeli olarak ortaya koyan metafizik onto-teolojik bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla varolanların varlığı ontolojik olarak varolanların temeli ve teolojik olarak en yüksek varolan olarak belirlenen varolanla eşdeğer görülerek bir varolana indirgenir.

Onto-teolojik metafizik yorumu Heidegger’in mücadelesi içerisinde derin bir önem teşkil eder. Heidegger varlığın nihilistik³⁴ olmayan bir kavranışının izlerini sürerken her çağın kendine özgü farklılıklarının gerisindeki “aynı”yı onto-teoloji başlığı altında ortaya çıkarma niyetindedir. Bu çaba tüm metafizikçileri özdeş kılarak yüzyıllardır süregiden felsefe geleneğini basitleştirmek anlamına gelmemekte farklılıkların da arkasında “benzer olan”a, “birliğe” odaklanan bir yorum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Metafiziğin ontoteolojik karakteri ateizmin herhangi bir türünden dolayı değil, fakat ontolojide hala düşünülmemiş olan metafiziğin özsel doğasının birliğini kavrayan bir düşünme deneyiminden dolayı düşünme için sorgulanabilir hale gelir.³⁵

³³ Martin Heidegger, “Kant’s Thesis about Being”, **Pathmarks**, Ed. William McNeill, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 340

³⁴ Nihilizm Nietzsche ile ilgili bölümde ayrıntılı ele alınacaktır.

³⁵ Martin Heidegger, “The Onto-Theological Constitution of Metaphysics”, Çev. Joan Stambaugh, **Identity and Difference**, Harper & Row Publishers, New York, 1969, s.55

Heidegger onto-teoloji olarak adlandırdığı bu temellendirme çabasının, ilk ve en yüksek temel arayışının metafizikteki nasıl bir bölünmeyle gerçekleştiğinin peşine düşer. İlk Batılı metafizikçilerin *prô tē archê* - Heidegger'in deyişiyle ilk temel - arayışları onların varolanları hem ontolojik olarak ilk ve her şeyi temellendiren evrensel varolan hem de teolojik olarak en yüksek varolan olarak anlamlandırmalarına sebep olur. Heidegger'e göre bu anlamda "su"yu *prô tē archê* olarak belirleyen Thales ve "apeiron" olarak ortaya koyan Anaksimandros metafizikteki onto-teolojik yarılmanın ilk temsilcilerindendir. Fakat onto-teoloji olarak metafiziğin kurucusu, "nelik" ve "nasıllık" ayrımını ortaya koyan Aristoteles'tir.

Metafizik yüzyıllardır varolanların "nelik"i ve "nasıllık"ı [neyse o olmaklığı] arasında ya da varolmayanlar arasında ayrım yapar. Bu ayrım metafiziğin skolastik dilinde öz ve varoluş olarak ifadesini bulur. Öz (*essentia*) "nelik" anlamına gelir, başka bir deyişle şu ya da bu ağaç olmaksızın ağaç olarak ağacı, yaşayan büyüyen bir şey olarak ağacın neliğini belirterek bir şeyin potansiyelini, imkânını vurgular. Varoluş ise tek tek şeyler üzerine odaklanır; şu ya da bu ağaç ile ilgilidir. Varlık bu şekilde öz ve varoluş olarak ikiye bölünür ve Heidegger'e göre varlığın tarihi olarak metafizik bu ayrımın hazırlığı ile başlar, bir bütün olarak varolanların hakikati bu ayrımla bölünür. Bu şekilde *essentia* ve *existentia* olarak bölündüğünde varlığın kökeni gizli kalır, unutulur. Varolanlar olarak varolanları açan varlık, nelik ve nasıllık olarak bölünerek kendisini gizler ve soruşturulmadan kalır.

*Essentia ti estin sorusuna cevap verir: Bir varolan nedir? Existentia bir varolanın hoti estin olduğunu söyler: Bu budur.(that it is) [Neyse o olmaklık, öyle olmaklık] Bu ayrım farklı bir estin'i adlandırır. Varlık (eina) kendisini bir farkta bildirir. Varlık bu ayrımında nasıl parçalanabilir?*³⁶

Heidegger bu soruyu sorarken nelik ve nasıllık ayrımını yalnızca metafizik düşüncenin bir doktrini olarak görmez; çünkü bu ayrım varlığın tarihinde meydana gelen bir olaya işaret eder. Varlık kendisini bu ayrımla ortaya koyar, bildirir. Varlık tarihinin başlangıcında kendisini "*physis*"³⁷ (İng. enduring) ve *aletheia*³⁸ (İng.

³⁶ Martin Heidegger, "Metaphysics as the History of Being", *The End of Philosophy* Çev. Joan Stambaugh, Harper and Row Publishers, New York, 1973, s.4

³⁷ "Bir şeyin kendisinin meydana gelmesine/ortaya çıkmasına izin verme." (allowing something to emerge to itself) (Heidegger, Martin, "Metaphysics as the History of Being", *The End of Philosophy*, Çev. Joan Stambaugh, Harper and Row Publishers, New York, 1973, s.5)

unconcealment)''³⁹ olarak açar; fakat sonrasında kendisini “mevcudiyet” ve “kalıcılık” olarak gösterdiğinde metafiziğin doğuşu başlar.

Öz ve varoluş ayrımını Aristoteles’in geliştirdiğini göz önünde bulundurmakla beraber Heidegger, varolanların neliğini *idea* olarak belirlemesiyle Platon’un “*ti estin*”, başka bir deyişle “Varolan nedir?” sorusunun cevabını verdiğini belirtir. *İdea* veya *eidos* bir şeyin doğasını belirleyerek, ona şekil verir. *İdea* kalıcılığı temsil eden ezeli-ebedi olan bir model olarak ele alınır. Duyulur şeyler ise yalnızca onun kopyalarıdır.

*Hiç doğmadığı halde her zaman var olan nedir? Hep geliştiği halde hiç var olmayan nedir? Birincisi düşünüşün yardımıyla akıl tarafından sezilir. Çünkü her zaman aynıdır; ikincisine gelince onu kanaatle akla dayanmayan duyum tasarlar, çünkü o doğar ve ölür; ama hiçbir zaman gerçekten var değildir. Bundan başka doğan her şey bir neden zoruyla doğar; çünkü ne olursa olsun herhangi bir şey nedensiz doğamaz. Onun içindir ki değişmeyenden gözünü ayırmayan, onu numune alan işçi, eserinde numunenin biçimini, özelliklerini gerçekleştirmeye uğraşınca, her seferinde, böylece ortaya koyduğu şey, ister istemez, güzeldir. Halbuki, gözlerini doğmuşa diker, böyle bir numune kullanırsa güzel bir şey başarmış olmayacaktır.*⁴⁰

Platon’un *Timaios*’taki bu cümlelerinden de anlaşılabileceği gibi *idea* duyulur şeylere, başka bir deyişle sınırlı ve değişebilen şeylere ontolojik bir temel sağlayan kalıcı görünüş olarak ifadesini bulur. Platon için yoktan var etme diye bir şey yoktur, *idealar* duyulur şeylerin kendilerine göre yaratıldığı ezeli-ebedi, ve kusursuz var olma nedeni olarak sunulur. Varolanların özünü bu şekilde *idea* olarak belirleyen Platon metafizik düşüncenin temellerini atar.

Platon’un tersine Aristoteles’in dikkatini çeken ise bireysel ve somut varolanlardır. Platon için *idealar* görünen varolanlar olarak bireysel varolanların var olmasını olanaklı kılan şeylerdir. Aristoteles ise ideaların yerine gerçek şeyleri koyar, onun için varolan Platon’un düşüncesinin tersine gerçek şeylerdir. Platon tarafından mevcudiyete çıkma birlik için *ideada* düşünülürken, Aristoteles bunu *energiea* olarak bireysel ve somut varolanlar için tasarlar. Platon’un gerçekten varolan şey olarak

³⁸ “*Alēthēs, alētheia* genellikle “gizlenmiş veya unutulmuş olmayan”, veya “saklamayan ya da unutmayan” kişi anlamında *a-lēthes, alētheia* olarak kullanılır.” (Michael Inwood, “Heidegger Düşüncesinin Temel Kavramları”, s.257)

³⁹ Batı tarihinin başlangıcında Herakleitos (*physis*) ve Parmenides (*aletheia*) Varlığın kendisini ilk ifşasına bu adları vermişlerdir. Heidegger düşüncesinde Varlığın kendisini ifşası olarak *physis* ve *aletheia* “Varlığın başlatıcı özü” olarak adlandırılmaktadır. (Iain D. Thomson, **Heidegger Ontoteoloji / Teknoloji ve Eğitim Politikaları**, Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2012, s.65)

⁴⁰ Platon, **Timaios**, Çev. Erol Güneş-Lütfi Ay, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001, s.23, 28a

bireysel varolanlara izin vermemesinin aksine Aristoteles için ise asıl soruşturulması gereken bireysel varolanlardır; O gerçekten varolan şey olarak bireysel varolanları mevcudiyete çıkma ile birlikte tasarlar. Platon'un bağımsız idealarına karşın Aristoteles varolanlara içkin idealardan söz eder.

O halde duyuşal kürelerin dışında bir küre, tuğlaların dışında bir ev mi vardır? Aslında tersine eğer böyle olsaydı, herhangi bir bireysel varlığın hiçbir zaman meydana gelemeyeceğini söylemek gerekmez mi? Çünkü form belli bir nitelikte bir varlığa işaret eder; kendisi bireysel ve belli bir varlık değildir.⁴¹

Platon için gerçek ve tekil olan varolanların varlığı bir *idea*'nın içine hapsedilir ve böylece ikinci sıraya geriler. Ona göre varlığın özü kendisini *idea*'nın birliğinde ortaya koyar. Aristoteles gerçek varolanları ikinci sıraya iten *idea*'ların (öz) yerine bireysel varolanları anlamlandırmaya yönelir.

Aristoteles için varlık bireysel somut varolanların *energiea*'sına dayanır. Heidegger'e göre *energiea telos* kavramından türetilir ve Aristoteles *energiea*'yı sıklıkla kendi türettiği *entelekheia* kavramı ile eş anlamlı olarak kullanır.

Telos üretme ve kurma/inşa etme hareketinde kendisini toparlayan amaçtır. Bu toplanma biten ve tamamlanan başka bir deyişle gerçekleştirilen şeyin mevcudiyete çıkmasını tanımlar. Entelecheia sonunda kendisine sahip olma, tüm üretimi gerisinde bırakan mevcudiyete çıkışın içerilmesidir ve bu yüzden dolaysız ve saftır: mevcudiyetteki varlık. (being in presence) Energiea, entelecheia on, en to eidei einai [being in the form] ile aynı anlama gelmektedir. [...]Energiea her durumda bunun ve şunun, tode ti'nin ousia (mevcudiyet)'sidir.⁴²

Heidegger'in yorumundan yola çıkıldığında Aristoteles için *energiea* somut varolanların *ousia*'sıdır. Aristoteles *Metafizik*'te tözü “bir şeyi o şey yapan şey”⁴³ olarak tanımlar. Ona göre Varlık'ın ne olduğunun araştırılması tözün ne olduğunun araştırılmasıdır. Aristoteles neliği nasılıktan açıkça ayırt etmek için birincil (Gr. *prô tē ousia*) ve ikincil töz (Gr. *deutera ousia*) ayırımına gider. Birincil töz tek tek şeylerin olmasını veya varolmasını imler. Heidegger bunu “mevcudiyete çıkma” (İng. *presencing*) olarak ele alacaktır. Bu temelde düşünüldüğünde birincil töz, *hoti estin*'e verilen bir yanıttır. İkincil töz ise nasılığa değil neliğe ilişkindir, başka bir

⁴¹ Aristoteles, **Metafizik**, Çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996, 1033b 20, s.335

⁴² Heidegger, *Metaphysics as the History of Being*, s. 6

⁴³ Aristoteles, *Metafizik*, 1028a 10, s.306

deyişle *ti estin* sorusuna yanıt verir. Birincil tözler tikelleri imlerken, ikincil tözler şeylerin türlerine ve cinslerine göndermede bulunur.

Heidegger'in yorumuyla birincil ve ikincil töz ayrımı mevcudiyet (İng. presence) ve mevcudiyete çıkma (İng. presencing) ayrımını ortaya koyar; Platon mevcudiyete vurgu yaparken Aristoteles mevcudiyete çıkma üzerinde durur. Onun için olmak, varolmak mevcudiyete çıkmadır. Platon *idea* 'larla hem nasıllığı hem de neliği açıklamaya çalışır fakat bu yolda her daim nasıllığı neliğe tabi kılar. "Bir varolan her durumda neliğinde mevcut hale gelmektedir."⁴⁴ Platon için idealar olmadan varolanların varolmasına imkân yoktur; çünkü bir varolan varolabilmek için *idea* 'sına muhtaçtır:

*[...]güzellik ideası, hem güzelliğin paradigması, yani güzel her şeyin en güzeli hem de güzellik evrenseli'dir; çünkü bu evrensele göre (güzel bedenler, güzel sanat eserleri, güzel yasalar gibi) farklı güzellik türlerinin tümü güzel sayılır.*⁴⁵

Aristoteles tözü ikiye ayırarak nelik ve nasıllığı da açıkça birbirlerinden ayırır ve Batı metafiziğinde epey etkili olacak bir farklılık yaratır. Bu ayrımla birlikte Batı metafiziğinin başlangıcına girilir. Sonrasında bu nelik ve nasıllık ayrımı, Ortaçağ skolastisizm geleneğiyle birlikte *essentia* ve *existentia* ayrımı olarak formüleleştirilir ve bütün Batı metafiziğinde belirleyici olur.

*Elbette ayrımı ilk kez bir kavrama, başka bir deyişle aynı zamanda kendi özel temeline getiren Aristoteles'in düşüncesiyle, essentia ve existentia arasındaki ayrımın ilişkisini tarihsel olarak kurmak kolaydır. Bu varlığın talebine onun tesisini herkesin görebileceği bir yere getirerek bu ayrımı hazırlayan bir şekilde yanıt veren Platon'un düşüncesinden sonra meydana geldi.*⁴⁶

Idea düşünce/tasarı haline gelerek tasarımsal düşünceye dönüşürken, *energiea* da edimselliğe (İng. actuality) dönüşür. Fakat Heidegger bu dönüşüm sürecinde yalnızca varlığın temel unsurlarının dilsel förmülasyonlarının değiştiğine dikkat çekerek aslında temel unsurların kendisinin aynı kaldığını vurgular. Düşünce haline gelen *idea* varolanların seyredilmesinin hâkimiyetini destekleyen bir duruma dönüşür. *Actualitas*, edimsellik olarak algılanan *energiea* da bir şeyin düzenlenmiş

⁴⁴ Martin Heidegger, "Plato's Doctrine of Truth", **Pathmarks** (Ed. William McNeill), Çev. Thomas Sheehan, Cambridge University Press, Cambridge, UK and New York, 1998, s.173

⁴⁵ Iain D. Thomson, **Heidegger Ontoteoloji / Teknoloji ve Eğitim Politikaları**, Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2012, s.55

⁴⁶ Heidegger, *Metaphysics as the History of Being*, s. 4

sayılmasına indirgenir. Heidegger'e göre bu iki dönüşüm de varlığın apaçık olarak kabul edilmesine ve bu nedenle de soruşturulmamasına neden olur.

1.2.2. *Energiea*'nın *Actualitas*'a Dönüşümü

Energiea'nın *actualitas* haline gelmesi Aristoteles'in "mevcudiyete çıkma" olayına dayanarak açıkladığı *energiea* kavramının anlamını yitirmesine sebep olur. Fakat bu dönüşüm yalnızca kavramın anlamını yitirmesiyle açıklanamaz. Heidegger'e göre bu dönüşüm, varolanın "yapma" ve "etki" sonucunda meydana gelen bir şey olarak açıklanmasına yol açarak, kendisini açma olanağının ortadan kaldırılmasına giden yolda belirleyici olur.

Aristoteles için hareketin ereği, *telos*'u durmadır, başka bir deyişle durma hareket eden şeyin tamamlanması olarak görülür. Bu açıdan bakıldığında *ergon* "mevcudiyete çıkmanın açıklığında özgürleşen şey"⁴⁷ dir. İş/eser (Gr. *ergon*) kendisini gizlenmişlikten çıkararak ifşa eder. Fakat *energiea*'nın *actualitas*'a dönüşümüyle *ergon* "eylemle gerçekleştirilen, çalışmayla etkilenen şey"⁴⁸ anlamına kavuşur.

Ergon içerisinde kendisini tamamlayan şey, tam mevcudoluşa doğru bir kendini-öne-çıkarmadır; ergon halis ve en yüksek anlamda mevcudolan şeydir (an-west), Bu sebepten ve yalnızca bu sebepten dolayıdır ki, Aristoteles, bilfiil mevcudolan şeyin mevcudiyetini energeia ve de entelekheia diye adlandırır: tamamlanmışlık (yani mevcudoluşun tamamlanmışlığı) içerisinde kendini-sımsıkı-tutma. Mevcudolanın bilfiil mevcudoluşuna karşılık olarak Aristoteles tarafından icadedilen bu adlar, ifade ettikleri şey bakımından, energeia'nın "enerji" anlamındaki ve entelekheia'nın "entelekhi" - çalışma yeteneği ve yeterliliği - anlamındaki daha sonraki modern anlamlarından bir uçurumla ayrılırlar.⁴⁹

Aristoteles için mevcudolan şeyin mevcudiyete çıkmasının karşılığı olan *ergon* Romalılar tarafından *actus* sözcüğü ile karşılanır; fakat bu sözcük *ergon*'un zengin içeriğini görünmez kılar. *Ergon*'un bu şekilde dönüştürülmesi ona dayanan mevcudoluşun tamamlanmışlığını imleyen *energiea*'nın da *actualitas*'a dönüşerek anlamını yitirmesine neden olur. *Energiea*'nın *actualitas*'a dönüşümünün etkisi tüm Batı tarihinin Roma tarihi haline gelmesine yol açar. *Energiea*'da olduğu gibi

⁴⁷ Heidegger, *Metaphysics as the History of Being*, s.12

⁴⁸ Heidegger, *Metaphysics as the History of Being*, s.12

⁴⁹ Martin Heidegger, "Bilim ve Düşünüm", Çev. Hakkı Hünler, *Bilim Üzerine İki Ders*, Paradigma Yayınları, İstanbul Eylül 1998, s. 19

actualitas da *idea*'yı içerisinde barındırır fakat artık *idea*'ya bir şeyin nedeni (*aitia*) olma anlamı yüklenir. Başlarda bir şeye varlığını kazandıran şey olarak düşünülen *aitia*'yı Romalılar “bir şeyi işleme, yapma veya etkileme” olarak yorumlarlar. Heidegger bu durumun sonuçlarını *Tekniğe İlişkin Soruşturma*'da öncelikle Aristoteles'in dört neden öğretisine⁵⁰ başvurarak yorumlar.

Yüzyıllardır felsefe dört neden olduğunu öğretir: 1. causa materialis (maddi neden), örneğin kendisinden bir gümüş kâsenin yapıldığı malzeme, madde; 2. causa formalis (formel neden) , maddenin içine girdiği form, şekil; 3. causa finalis (ereksel neden) amaç, örneğin gerekli olan kâsenin formuna ve maddesine göre belirlendiği kurban ayini; 4. causa efficiens (etki neden, fail neden), bu tamamlanmış gerçek kâse olan etkiyi meydana getiren, gümüş ustası.⁵¹

Uzun süredir “neden” bir şeyi meydana getiren şey olarak nitelendirilir ve böylece *causa efficiens* tek başına tüm nedenselliği tanımlayacak şekilde ele alınır. Fakat Greklerin “neden” anlayışında, “meydana getirme” ve “etkide bulunma”nın yeri yoktur. “Neden”, Grekler tarafından “*aition*” olarak adlandırılır ve “başka bir şeyin kendisine borçlu olduğu şey”⁵² anlamına gelir. Heidegger dört nedeni sorumlu olmanın dört tarzı olarak yorumlar ve *causa efficiens* gümüş kâsedan tek başına yapıp etme anlamında sorumlu değildir. Gümüş ustası dikkatlice düşünüp taşınarak sorumlu olmanın üç tarzını bir araya getirir. Sorumlu olmanın diğer üç tarzı gümüş ustasının yapıp etmesine değil, düşünüp taşınmasına borçludur. Sorumlu olmanın dört tarzı bir şey meydana getirir, bir şeyi açığa çıkartır. Sorumlu olmak vesile olmaktır, vesile olmak ise bir şeye çarpmak ve onu harekete geçirmek anlamına gelir. O halde sorumlu olmanın dört tarzı bir şeyi açığa çıkartır. Heidegger bu şekilde Batı tarihine egemen olan yapma, etkileme anlamlarını içeren “neden” anlayışının mevcut olan şeyin mevcudiyete çıkmasına izin vermeyen, varolanların kendilerini ifşa etmeleri olayının üstünü örten bir anlayış olduğuna dikkat çeker. Bu şekilde öne

⁵⁰(Her şeyi ancak ilk nedenini bildiğimizi düşündüğümüzde bildiğimizi söylediğimize göre) kazanmamız gereken bilimin, ilk nedenlerin bilimi olduğu açıktır. Nedenler ise dört anlamda kullanılırlar. Bir anlamda nedenden formel tözü, yani özü anlarız. (Çünkü bir şeyin ‘niçin’i, sonuçta onun tanımına (kavramına) indirgenir ve nihai ‘niçin’, bir neden ve ilkedir.) Bir diğer anlamda neden, madde veya dayanaktır. Üçüncü bir anlamda o, değişimin kendisinden ileri geldiği şeydir. Nihayet bu üçüncünün karşıtı olan dördüncü bir anlamda neden, ereksel neden veya İyi olan’dır (çünkü İyi olan, her türlü oluş ve değişimin ereğidir. (Aristoteles, **Metafizik**, Çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996, s. 86)

⁵¹ Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, Çev. Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998, s.46

⁵² Heidegger, *Teknik*, s.47

çıkarılmış şey olarak *ergon* artık bir ardışıklığın sonucu olarak görülen, bir neden tarafından meydana getirilen olarak *real-olana* indirgenir.

Heidegger Batı metafiziğinin başlangıcını bu süreçlerle betimler. Sokrates sonrası dönemde varlık kendisini bu şekilde ortaya koyarak gizlenir. Heidegger düşüncesinde Varlığın kendisini nelik ve nasıllık olarak ikiye bölmesi metafizik olarak Varlığın tarihinin başlangıcı olarak görülür. Sonrasında gelişen süreçte *energiea*'nın *actualitas*'a dönüşümü de varolanların “mevcudiyete çıkma” olayının görmezden gelinmesine yol açar. Herakleitos ve Parmenides'in *pyhsis* ve *aletheia*'sı artık nelik ve nasıllığın altında ezilmeye mahkûmdur. Heidegger için dikkat edilmesi ve üzerinde durulması gereken bir diğer dönüşüm ise *aletheia*'nın *veritas* haline gelmesidir.

1.2.3. Gizlenmeme Olarak Hakikatin Doğruluğa İndirgenmesindeki İlk Adım ve Metafiziğin Başlangıcındaki Platonik Vurgu

Heidegger Pre-sokratik dönemde Greklerin varolanların ne ise öyle olmaları karşısında hayranlık, korku ve merak duyduklarını belirterek, özellikle Greklerin kullandığı kavramlara geri döner ve onların şeyleri oldukları gibi nasıl deneyimlediklerini ve varlığa dair asli kavrayışlarını açığa çıkartmaya çalışır. Platon ve Aristoteles'in “metafizik”lerine rağmen, Grekler henüz bir özne anlayışına sahip olmamalarından ve bu nedenle varolanları nesneleştirmediklerinden ötürü varlığın sesine kulak verirler. Dolayısıyla “özne”, “nesne”, “nesneleştirme”, “öznellik”, “nesnellik” vb. sözcükler tamamen Batı metafiziği tarafından kurgulanan modern terimlerdir ve Heidegger'e göre Greklerin varlıkla karşı karşıya kaldıkları hayranlık uyandırıcı deneyimi hatırlamanın yolu bu modern terimlerin zincirlerinden kurtulmaktır.

Grek felsefesinin, yeniçağın öznelciliğine karşı, gerçekçi biçimde kendisinde taşıdığı nesnel bir varlık öğretisi olduğuna dair yaygın görüş, karşımıza boş bir kurgu olarak çıkar. Bu yaygın görüş, bir anlayış yüzeyselliğinde temellenir. “Öznel”, “nesnel”, “gerçekçi” ya da “idealist” gibi başlıkları bir kenara bırakmalıyız.⁵³

Grekler henüz varolanları karşısında gören özne konumuna sahip olmadıkları için, kendilerini karşılarına çıkan varolanların içinde görürler. Heidegger'in ifade

⁵³ Martin Heidegger, “Varlık ve Görünüş”, **Heidegger** der: Özgür Aktok& Metin Bal, Doğu Batı Yayınları, Ankara, Mart 2010, s.62

ettiği gibi Grekler özne ve nesne kavramlarıyla düşünmekten epey uzakta olduklarından dolayı varolanların nesneleştirilerek, onların olmasını sağlayan olarak varlığın unutulması olgusuna da yabancıdır ve böylece onlar varolanların ne ise öyle olmalarına olanak tanırırlar. Heidegger'e göre büyük Grek düşünürlerinin varlıkla bu karşılaşmalarını Batı metafiziğinin ortaya koyduğu dikatomilerden sıyrılarak düşünmek gerekir. Greklerin varlık deneyimlerinin idrak edilebilmesinin yolu bu kavramların düşünmemize eşlik etmesine izin vermemekten geçer. Fakat Heidegger'e göre Grekler bile şeyleri olmaya bırakmaktan vazgeçip metafiziğe sürüklenirler ve varolanlar üzerindeki hâkimiyetin yolunu açarlar.

Heidegger büyük düşünürler olarak adlandırdığı Herakleitos ve Parmenides'in varlık ile ilgili deneyimlerine başvurarak varlığın gizlenmesi ve açığa çıkmasını betimleyen Grek terimlerini yeniden düşünmemizi sağlar. Grekler için kendisini gösterme, açığa çıkma başka bir deyişle gizlenmemişlik ne kadar varlığa ait ise gizlenme, geri çekilme de o kadar varlığın içerisinde.

Heidegger bizlere Herakleitos ve Parmenides'in, şeylerin olmasına izin veren *physis* ve *aletheia*'sını hatırlatır. Varlık kendisini Greklere *physis* olarak açar. *Physis* Grekler için şu anlama gelir: “Doğ-rularak süregelen hüküm sürme [Alm. das aufgehend-verweilende Walten], kendi içinde aynı zamanda, görünen görünmedir.”⁵⁴ O halde Grekler için varlığın özü görünmede açığa çıkar. Varlık kendisini gizlenmemişlik olarak *aletheia*'ya yerleştirir. *Aletheia* Erken Greklerin varlığın meydana gelmesiyle karşı karşıya geldiklerindeki deneyimlerini içerisinde barındıran bir terimdir. “Bu, hüküm sürerek kendini gösterenin, gizlenmemişlikte durduğu anlamına gelir, duragelir.”⁵⁵ Bu terim geleneksel çeviride “hakikat” olarak karşılığını bulur. Heidegger bu ilişkiye ilişkin deneyimleri Sokrates öncesi Grekler yoluyla ortaya koyar ve bu deneyimlere dayanarak varlığın hakikati hakkında konuşur. Heidegger böylece Varlığın bir temel olarak görülmediği, fenomenolojik bir biçimde görünüşe çıkma olarak görüldüğü Parmenides ve Herakleitosçu anlayışa geri döner:

Daha net biçimde dile getirmek gerekirse, “varlık” physis'in fenomenolojik anlaşılabilirliğinin “kendi kendine-açılan tomurcuklanması” veya kendi kendisine - gerçekleşen zuhuru”olarak Herakleitosçu kavranışına ve düşünmenin zarureten iştirak ettiği aktif tarihsel “açıklığa çıkma” olarak hakikat anlayışına - Heidegger'in Parmenidesçi aletheia'da, “gizlilikten çıkışında” veya ifşasında içkin/mündemiç olduğunu öne sürdüğü anlayıştır -

⁵⁴ Heidegger, Varlık ve Görünüş, s.62

⁵⁵ Heidegger, Varlık ve Görünüş, s.63

göre zaman bakımından dinamik, temel niteliği taşımayan terimlerle dile getirilmiştir. Fakat iki düşünce kuşağı içinde varlığın tarihi, ilk oluşturucu adımları atarken, ilk metafizikçilerimiz naklettiğimiz ilk birkaç mukadderat tayin edici “tarihsel kararlarını vermişler ve varlığın physis ve aletheia olarak diğer Presokratik kavranışı “unutulmuş,” ousia’nın “değişmez mevcudiyeti” halinde kemikleşmiş ve bu yüzden töz (substance) metafiziğinde, varlığın tarihini derinden şekillendirecek bir kendini-şeyleştirici kemikleşmede derinliğini kaybetmiştir.⁵⁶

Heidegger bu şekilde unutilan “görünüşe çıkma”nın tekrar hatırlanmasının gerektiğini düşünür; çünkü kendimize ve varolanlara dair algımızın bugünkü durumu ancak bu şekilde değişebilir. Bu nedenle o, hakikat yerine aletheia için “gizlenmeme, açıkta olma” (İng. unconcealment) terimlerini kullanmayı tercih eder. Böylece onu mantıksal anlamda doğruluk ve kesinlik, uygunluk anlayışından ayırmaya çalışır.

Biz eğer aletheia’yı hakikat yerine gizlenmeme olarak tercüme edersek, bu tercüme sadece daha kelimesi kelimesine, daha uygun olmakla kalmaz; ifadelerin uygunluğu, doğruluğu açısından hakikatin sıradan kavramını yeniden düşünmeye ve hala açıklanamayan varolanların ifşasını ve açığa çıkmasını geri düşünmeye yönerge içerir.⁵⁷

Heidegger’e göre aletheia’nın uygunluk veya doğruluğa gerilemesini başlatan ilk kişi Platon’dur. Platon’la birlikte insan varolanlara bakan konumuna yerleştirilir. İlk kez Platon’da “hakikat”, dış görünüş (eidos) ile bu görünüşün algısı arasındaki uygunluk olarak betimlenir. Böylelikle “doğru görme modu” ön plana çıkar ve bunun sonucunda da “gizlenmeme olarak hakikat” varolanlara ait iken, “doğru görme modu”nu niteleyen hakikat artık insanın varolanlara tavrını betimleyen bir kavram haline gelir. Platon’un Hakikat Doktrini’nde Heidegger Platon’un “mağara alegorisi”⁵⁸ni irdeleyerek bu süreci ortaya koyar. Platon çocukluklarından beri ayaklarından, boyunlarından zincire vurulmuş mağarada yaşayan insanları eğitimle (paideia) aydınlanmamış insanlar olarak tasvir eder. Mağaradan çıkıp, esirlikten kurtulup ışığa doğru yürüyen insanlar artık mağarada gölgelerini gördükleri şeylerin kendileriyle karşılaştıklarında bilgisizlikten kurtulmuş olurlar.

⁵⁶ Iain D. Thomson, **Heidegger Ontoteoloji / Teknoloji ve Eğitim Politikaları**, Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2012, s.66

⁵⁷ Martin Heidegger, “On the Essence of Truth”, **Basic Writings: From Being and Time (1927) to The Task Of Thinking (1964)**, (Ed. David Farrel Krell), Harper Collins Publishers, New York, 1977, s.125

⁵⁸ Platon, **Devlet**, Çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2007, Yedinci Kitap s. 231-232-233,

Platon'un burada asıl dikkat çekmek istediği şey eğitimin bilgisiz bir ruha bilgi yüklemek olmadığı, ruhta zaten var olan yetiye “doğru görme modu”nu göstermek, başka bir deyişle ruhun bu gücünü iyi yana yönlendirmek olduğudur. Bu alegoriyle birlikte hakikat insanların varolanlara “doğru” bakmasıyla ilgili hale gelerek benzerlik, uygunlukla özdeşleşir. Böylece insan “nasıl bakacağını” öğrenerek, bu bakışıyla ruhun düşünceler dünyasına yükselmelidir.

*Eğitim, ruhun bu gücünü [öğrenme gücü] “iyi”den yana çevirme ve bunun için en kolay, en şaşmaz yolu bulma sanatıdır. Yoksa ruha görme gücünü vermek değil; çünkü güç, onda kendiliğinden vardır; ama kötü yöne çevriktir. Bakılmayacak yana bakmaktadır. Eğitim onu yalnız iyi yana yöneltir.*⁵⁹

Bu satırlardan da anlaşılabileceği gibi Platon'un mağara alegorisi eğitim anlayışını ortaya koyar ve bu eğitim anlayışı “doğru görme modu”nu gösteren bir anlayıştır. Bu anlayışla birlikte hakikatin asli özü, varolanların kendilerini ifşası görmezden gelinir ve artık “hakikat” epistemolojinin kapsamına alınarak varolanlara ilişkin bilgimizi teminat altına alma biçimine dönüşür. Böylece Platon'la birlikte insan varolanlara bakan konumuna getirilir ve dolayısıyla insanın yerinin dönüşüme uğramaya başladığı ilk uğrak Platon'da kendisini böyle gösterir.

*Platon'un düşüncesinde metafiziğin başlangıcı aynı zamanda hümanizmin başlangıcıdır. Burada sözcük kendi özünde ve bu nedenle en geniş anlamında düşünülmelidir. Bu bağlamda hümanizm metafiziği başlangıcında, açılanmasında ve sonunda işaret edilen bir süreç anlamına gelir ki bunun olmasıyla birlikte, insanlık farklılaşan bakımlardan fakat her zaman kasıtlı olarak varolanlar arasında merkezi bir yere hareket eder, elbette bunu yapmakla en yüksek varolan haline gelmeksizin.*⁶⁰

Metafiziğin başlangıcında Platon'un hakikati asli anlamından uzaklaştırıp onu bu şekilde uygunluk, doğruluk olarak dönüştürmesiyle hümanizmin tarihi de başlamış bulunur. Bu dönüşüm insanın kendisini varolanlar arasında bir otorite olarak görmesine giden süreci başlatan harekettir. Hakikatin özündeki bu değişim metafiziğin tarihinde de bir değişim haline gelir. İşte bu nedenle Platon'un hakikat doktrini geçmiş bir şey olarak görülemez. Böylece uygunluk, kesinlik olarak dönüştürülen hakikat insanın *ratio*'suyla birleşir. Artık hakikat egemenlik kurmanın güvenliğini sağlamak için kullanılan bir terim haline gelir. Bir zamanlar varolanları

⁵⁹ Platon, Devlet, s. 236, 518d

⁶⁰ Martin Heidegger, “Plato's Doctrine of Truth”, **Pathmarks** (Ed. William McNeill), Çev. Thomas Sheehan, Cambridge University Press, Cambridge, UK and New York, 1998, s.181

“bir araya getiren ve onları varolmaya yetenekli kılan bir güç”⁶¹ olan *logos* Romalıların tercümesiyle *ratio*’ya, “akla, insanın doğru yargılarda bulunma, bir şeyin neden olduğu gibi olduğunun doğru/makul nedenlerini bulma”⁶² ya indirgenir.

Ortaçağ’da ise hakikat doğru inançla özdeşleştirilirken, yanlış ve hata da inançsızlıkla eşdeğer görülür. Ortaçağ’dan modern dünyaya geçerken insanlık artık kendi kendisini temellendiren ve her değerın kaynağı haline gelen bir konuma yükselir ve bunun da metafizik temelleri Descartes’ın kendisindedir. Descartes insanlığın kurtuluşunun teminat altına alınması için gerekli doğruluk ve kesinlik yöntemini geliştirerek kendisini ve diğer her şeyi kendisinde temellendiren bir insanlık anlayışının önünü açar. Gerçeklik Descartes’la birlikte özne tarafından tasarımılanan bir şey olarak belirlenir.

Platon’un mağara alegorisi, insanın varolanların efendisi sıfatını üstlenmesinde önemli bir rol oynayan, modern felsefenin başlangıcında Descartes’la birlikte doruğa ulaşan akıl-beden arasındaki uçurumu yaratır. Böylece mağaranın içi ve dışı ayrımıyla, mağaranın içi görünüşler dünyası ya da başka bir ifadeyle duyulur dünya olarak, mağaranın dışı ise düşünceler ya da duyuüstü dünya olarak resmedilir ve akıl- beden dikatomisi bu ayrıma dayandırılır.

*Görünen dünya mağara zindanı olsun. Mağarayı aydınlatan ateş de güneşin yeryüzüne vuran ışığı. Üst dünyaya çıkan yokuş ve yukarıda seyredilen güzellikler de, ruhun düşünceler dünyasına yükselişi olsun.*⁶³

Platon bu şekilde görünen dünyayı “zindan” olarak adlandırarak bu dünyayı başka bir deyişle doğayı, bedeni, kadını vb. değersizleştirir ve duyuüstü dünyayı tanrısalılaştırarak, onun bu dünya üzerindeki tahakkümünün meşruiyetinin yolunu açar. Her ne kadar Grekler modern dünyanın kavramlarından uzak bir kavrayışa sahip olsalar da insanın özne olarak doğa, hayvanlar, bitkiler ve kendisi dışındaki diğer insanlar üzerindeki ve kendisini düşüncenin eril kimliğiyle yücelten erkeğin de kadın üzerindeki hâkimiyetinin temellerini atan Platon’un bu iki dünya - duyulur ve duyuüstü dünya - arasında bir hiyerarşi yaratan metafiziğidir.

Genelde metafiziksel düşünme pre-Sokratik düşünürlerdeki mevcudiyet ve mevcudiyete gelme düalitesinin vuku bulmasıyla başlatılmasına rağmen,

⁶¹ Michael E. Zimmerman, **Heidegger - Moderniteyle Hesaplaşma/Teknoloji, Politika, Sanat**, Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 305

⁶² Zimmerman, s. 305

⁶³ Platon, Devlet, s. 234, 517b

Heidegger metafiziği duyularüstü ve duyulur dünya – ilki gerçekte olan olarak, ikincisi görünüş olarak – arasında bir ayırım yapma olarak düşünürsek, o zaman metafiziğin Sokrates ve Platon’la başladığını iddia eder.⁶⁴

Bu anlamda Heidegger teori üzerine yapılan bu Platonik vurgunun şeylerin anlam bağlamlarını parçalayarak varlığın unutulmasına giden metafiziksel çöküntüyü başlattığının altını çizer. Düşünceler dünyasının tezahürleri olarak idealar şeylerin kendileri üzerinde dolaşan bir hayalet rolü üstlenirler. Platon’da bu şekilde başlayan metafizik yapma suçunun modern zamanlardaki doruğu ise Descartes’tır. Her şeye rağmen Platoncu düşünme dünya resimleri çağının temellerini atan tasarımlayıcı düşünmeden epey farklıdır. Çünkü Platon için henüz şeyler birer nesne haline gelerek tümüyle anlamlarını yitirmezler.

Platon’un düşüncesi henüz Descartes’la başlayan tasarımlayıcı düşünme değildir fakat böyle bir düşünmeye yol hazırlar. Heidegger’e göre tasarımlayıcı düşünme özne ve nesne arasındaki bir yarığı içerir. Platon sabit ve kalıcı bir şey olarak neliği tasarlar, böylece onu insan kararının ve aktivitesinin etkisinin ötesine yerleştirir fakat onu nesne olarak başka bir deyişle insan özneye karşı harekete geçen bir şey olarak tasarlamaz.⁶⁵

17. yüzyıla, başka bir deyişle Descartes’ın büyük devrimine kadar insan-öznenin karşısında konumlandırılan birer nesne olarak doğa ve dünya kavramları oluşturulmuş değildir. Heidegger’e göre ilk kez Descartes özne-nesne düalizminin yaratıcısı olma rolünü üstlenerek 17. yüzyılın makine-doğa tasarımını destekleyen bir ontoloji ortaya koyar.

1.2.4. Descartes’la İnsanın “Özne”ye ve Varolanların “Nesne”ye Dönüşüm Süreci

1.2.4.1. Modern Çağın Metafiziksel Özünün İzini Süren Heidegger

Heidegger modern çağı temellendiren metafiziğe modern çağın belirgin bir olgusu olan bilimi irdeleyerek ulaşmaya çalışır. Ona göre ilk adımda modern çağda bilimin özü itibarıyla Greklerin *episteme*’sinden ve Ortaçağ’ın *scientia* ve *doctrina*’sından ayrıldığıının kavranması gerekir. “Grek bilimi hiçbir zaman sağın

⁶⁴ Carol J. White, “Heidegger and the Greeks”, *A Companion to Heidegger*, Edited by Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall, Blackwell Publishing, 2005, s. 134

⁶⁵ White, s. 134

olmadı, çünkü özü bakımından sağın olamazdı, sağın olması da gereksizdi.”⁶⁶ Oysa modern bilimde bilim olabilmenin ilk koşulu kesinliktir, başka bir deyişle modern insanın ele aldığı nesne alanı ile kendi tasarımı arasındaki tekabüliyetin gerekliliğini talep etmesidir.

Descartes metafiziğinin belkemiği olan kesinlik talebi hiçbir çağda bilim içerisinde bir anlam ifade etmezken modern çağda bilimle ayrılmaz bir bütün oluşturur ve hatta bugün bilim dediğimiz şeyin adını hak etmesinin bir önkoşulu olarak sunulur. Buna dayanarak modern bilimi özü bakımından diğer çağlardaki bilimlerden ayıran şeyin, Descartes metafiziğinin tesis ettiği varolan ve hakikat yorumu olduğunu söyleyebiliriz. Heidegger’in bize gösterdiği yolda modern çağın bir olgusu olan bilimi, oradan hareketle tümüyle modern çağı anlayabilmek onu temellendiren Descartes metafiziğine yönelmekten geçer.

Modern bilimin özü araştırmada yatar ve araştırma doğa ya da tarih gibi varolanın bir alanında doğal olayların öz niteliğini tasarlayarak, bugün bilme dediğimiz şeyin ele alınan varolan alanına nasıl bağlanacağını belirler. Heidegger’e göre tasarım ve kesinliğin ne oldukları yöntemle birlikte açığa çıkarılabilir. Yöntem aracılığıyla bilinen üzerinden bilinmeyenlere dair bir yargıya varılır ve ayrıca bilinen de bilinmeyen sayesinde doğrulanabilir. Tüm bunlar deney aracılığıyla olur. Fakat hiçbir koşulda modern çağın araştırma olarak biliminin deney dediği şey ile Aristoteles’in *emperia*’sı aynı şeyler olarak kavranamaz. Aristoteles için *emperia* (deney): “şeylerin kendisinin niteliklerinin, değişmelerinin değişen koşullarda gözlemi, böylece de şeylerin kurallı davranışlarının bilgisi”⁶⁷ dir. Araştırma olarak bilimin yöntemi olarak deney hiçbir zaman şeylerin salt gözlenmesi ve bu gözlem aracılığıyla onların bilgisine ulaşılması anlamına gelmemiştir. Aristoteles’in *emperia*’sı modern bilimin dayandığı tasarım ve kesinliği bilmez; orada deneyin kesinliği yoktur. Şeylerin gözlenmesi yoluyla onlara dair bir bilgiye ulaşma arzusu olarak bilim şeylere müdahale etmez, onda tasarımlama yoluyla nesnelleştirilen alana dair bir yasanın temele koyulması ve deney aracılığıyla bu yasanın doğrulanma süreci eksiktir.

⁶⁶ Martin Heidegger, *Nietzsche’nin “Tanrı Öldü” Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, Çev. Levent Özşar, Asa Yayınları, Bursa, 2001, (DRÇ), s.66

⁶⁷ Heidegger, DRÇ, s.70

“Deneyin kesinliği, bir yasanın temele koyulmasıyla başlar. Bir deney yapmak; bir dizi devinim bağlamını, onun kendi akışının zorunluluğunda izlenebileceği bir koşulu göz önüne getirme [tasarımlama]⁶⁸; açıkçası bu devinim bağlamı dizisini, daha önceden hesaplayarak egemen olunabilir duruma getirme demektir.”⁶⁹

Modern bilimde doğa bilimleri için kesinliğin ilk uğrağı olarak yöntem olan deneyin yerini tinsel bilimlerde kaynak eleştirisi alır. Kaynak eleştirisi “[...] kaynağı bulgulamayı, sınamayı, doğrulamayı, değerlendirmeyi, korumayı, yorumlamayı betimler.”⁷⁰ Tarih bilimi tek bir olguyla ilgilenmez ve ele aldığı olguları doğa bilimlerinde olduğu gibi yasalar ve kurallarla açıklamamasına rağmen, doğa bilimlerindeki gibi kalıcı olana ulaşmayı amaçlayarak tarihi nesneleştirir. Tarihin nesne olması ise geçmiş olması demektir.

Araştırma olarak bilmenin varolanı hesap vermeye zorlamasının özünde yatan “tasarımlama”dır (Vor-stellen). Araştırmanın olanaklılığı için tasarımlama bir önkoşuldur; çünkü tasarımlama varolanların gelecekteki süreçlerini önceden kestirebilme ve geçmişleri üzerindeki bir hesaplamayı doğrulayabilme gücüne sahiptir.

Doğa ile tarih açıklayıcı göz önüne getirmenin [tasarımlamanın] nesnesine dönüşür. Bu tasarım doğayı göz önüne alır[tasarımlar], tarihi hesaba katar. Ancak bu biçimde nesne olan vardır, varolan olarak düşünülür. Biz araştırma olarak bilime, ilk kez, varolanın Varlığı böyle bir nesnellikte araştırıldığında ulaşıyoruz.⁷¹

Bu anlayış çerçevesinde tüm varolanlar insanoğlunun tasarımlamalarına indirgenir. İşte Heidegger bu anlayışın metafizik temellerini Descartes’ta bulur. Heidegger’e göre Descartes’ta ilk kez “varolan tasarımın nesnelliği olarak; hakikat tasarımın kesinliği olarak”⁷² belirlenir. Tüm modern çağ bu metafizik üzerine temellenir. Varolanlar bizim tasarımlarımıza bağlanır, hakikat de bu tasarımların varolana uygunluğu haline gelir.

Modern felsefenin başlangıcında Descartes’ın ifadesi yer almaktadır: Ego cogito, ergo sum. “Düşünüyorum, öyleyse varım.” Bir bütün olarak varolanların ve şeylerin tüm bilinçliliği her kesinliğin sarsılmaz temeli olarak insan öznenin öz-bilinçliliğine geri atfedilir. Bundan sonra gerçekliğin

⁶⁸ [Alm. Vor-stellen, İng. Representation]

⁶⁹ Heidegger, DRÇ, s.70

⁷⁰ Heidegger, DRÇ, s.71

⁷¹ Heidegger, DRÇ, s.75

⁷² Heidegger, DRÇ, s.76

*gerçekliği onun karşısında duran ve atılan bir şey olarak özne için ve özne tarafından tasarlanmış bir şey olarak, nesnellik olarak belirlenir.*⁷³

Daha önce hiçbir çağda hiçbir düşünür ve filozof tarafından varolanların insanın tasarımlarına bağlanarak, insanın bu denli her şeyin belirleyici temeli haline geldiği görülmemiştir. Descartes “hakikat”i de kendisinin tesis ettiği metafiziğin kavramları aracılığıyla, “özne” ve “nesne”nin ışığında yeniden anlamlandırır. İnsanın özne, diğer tüm varolanların nesne olduğu bir çağda, hakikat de bu her şeye muktedir öznenin nesneyi bilme sürecinde, tasarımılamaları ve nesne arasındaki uygunluğa indirgenerek “kesinlik” olarak yeni bir anlama kavuşur.

“İnsan her şeyin ölçüsüdür, varolanların varolmasının, varolmayanların varolmamasının.”⁷⁴ Protagoras bu sözü söyleme yürekliliğini gösterdiğinde bile Descartes’ın metafiziğinden epey uzakta durur. Bu ifade hala varolanların kendisini göstermesini, mevcudiyete çıkmasını içerisinde barındırır. Protagoras bu sözü söylerken hala şeylerin ne ise öyle olmasına izin veren bir anlayış içerisinde ve hakikatin asli anlamından uzaklaşmamıştır. Buradaki insan belli, tek bir insandır. Herhangi bir varolan bana kendisini gösteren bir şey olarak bana göredir. Protagoras halen Herakleitos ve Parmenides’in varlık ve hakikat anlayışlarını korumaya devam eder. Varlık ve hakikat yorumu nedeniyle Protagoras’ın bu sözü Descartes’ın öznelciliğine asla temel olamaz.

*Orada insan hiçbir zaman Subiektum olamayacağından, Greklere özgü sofistlikte her türlü öznelcilik olanaksızdır. İnsan eski Yunan’da subiektum olamazdı çünkü orada Varlık, bulunma; hakikat açıklıktı.*⁷⁵

Descartes’ın metafiziği varolanların oldukları gibi olmasına izin vermeyen, hakikatin asli anlamından uzaklaşan ve onu kesinliğe dönüştüren bir metafiziktir. İnsanın kurtuluşunu sağlayacak bir metafizik temeli yaratmayı amaçlayan Descartes, bu yolda tüm varolanların belirleyicisi ve “kesinlik” anlamında hakikatin sarsılmaz temeli olarak insan-özneyi yaratır. Böylece insan Ortaçağ’ın “doğru inanç”la özdeşleştirilen hakikat anlayışından ve Kilise’nin yükümlülüklerinden kendini kurtarır. Bu bakımdan modern çağ insanın kendisini kurtarıırken Ortaçağ’ın

⁷³ Martin Heidegger, “Metaphysics and Anthropomorphism”, **Nietzsche Volumes: Three and Four (Ed. David Farrell Krell)**, Çev. Joan Stambaugh-David Farrell Krell-Frank A.Capuzzi, Harper Collins Publishers, New York, 1991, s.86

⁷⁴ Heidegger, DRÇ, s. 90

⁷⁵ Heidegger, DRÇ, s. 94

bağlarından da kopmasını içeren bir süreçtir. İnsanın kendini kurtarmasının sonucu ise öznelcilik ve bireycilik olmuştur. Heidegger, öznellik ve nesnelliğin bundan önceki zamanlarda bu kadar keskinlikle birbirlerinden ayrılmadıklarını belirtir; fakat bu ayrılık onların birbirlerinden bağımsız oldukları anlamına gelmez, tam tersine kendi varlıklarını tesis etmeleri bakımından da birbirlerine muhtaçtırlar.

Descartes özne ve nesnenin yerini kökten dönüşüme uğrattır. Aslında özne kavramı *hypokeimenon* sözcüğüyle Greklerde de karşılaştığımız bir kavramdır; fakat oradaki anlamı bizim bugün “nesne” diye adlandırdığımız şeye karşılık gelir. Grekler kendilerini, bizim bugün nesne dediğimiz şeyin karşısında değil, içinde görürler. Grekler için bugünkü anlamıyla nesne kendilerine dair gerçekliği içerisinde barındırır ve o karşılarında değil önlerinde duran şeydir. Descartes gerçekliğin yerini değiştirip onu insana tahsis ederek ve “özne” ve “nesne”yi birbirlerinin yerine kullanarak, bugünkü şekline dönüştürür. Oysa *hypokeimenon* Grekler için ne “insan” ne de “ben” anlamına gelir. Descartes özne ve nesnenin yerini dönüştürmekle kalmayıp, Greklerin “*aletheia*” (açıklık, hakikat) kavramının, “*veritas*”a (doğruluk) dönüşme sürecini de tamamlamış görünür.

Heidegger’in modern çağ biliminin temel karakteristikleri olarak ortaya koyduğu “tasarımlama” ve “kesinlik”, Descartes metafiziğinin uzantılarından ibarettir. Düşüncenin bu kadar kutsallaştırıldığı bir metafizikte tüm varolanlar “düşünen şey”in “düşünmesi”ne bağlanır. Gerçekliğin bu şekilde düşünen öznenin tasarımlarına bağlanması ise yeni bir hakikat yorumunu, başka bir deyişle “tekabüliyet olarak hakikat”i doğurur ve modern çağın her olgusuna damgasını vuran “kesinlik anlayışı” ortaya çıkar.

İnsanın şeylerin efendisi olma gururuna tümüyle kapıldığı Descartes-sonrası insanlık dönemi, giderek soyut bir Özne (ki erkektir) çevresinde dönmeye başlamıştır. Felsefe ve bilimde ve hele daha baştan her ikisine de terminoloji bağışında bulunan ticaret ve mülkiyet hukukunda, kişinin seçtiği inançta, kendi işgücü dâhil sahiplendiği mallarda, kendi tüketimi ve onu güden zevk ve beğenilerinde artık egemen olan bu “Tanrı-İnsan” Özne’dir.⁷⁶

Heidegger özne ve nesnenin doğuşuyla başlayan ve bu nesnenin varoluşunun öznenin tasarımlamasına bağlı kılındığı modern çağın özünün, Descartes metafiziğinde temellenen “dünya resmi” (Alm. Weltbild İng. World picture)

⁷⁶ Hasan Ünal Nalbantoğlu, Çağdaş Yaşam ve Çağdaş Sanat Üzerine Heidegger’den Bir Dolanım, **Değer Dergisi**, Sonbahar 1995 Sayı: 25, s.35

olduğunu söyler. Heidegger için dünya resmi bütün varolanların kopyasından, resminden çok daha fazla şey ifade eder. “Özü bakımından anlaşıldığında dünya resmi, dünyanın bir resmi değildir, dünyayı resim olarak kavramaktır.”⁷⁷ Dünya resmi, varolanların, resimde, bizim onunla ilişkimiz çerçevesinde önümüzde olmasıdır.

Greklerde ve Ortaçağ’da dünyanın resme dönüşmesi gibi bir olgunun açığa çıkması söz konusu değildi. Ortaçağ’da varolan Tanrı tarafından yaratılan anlamına geliyordu. Varolan, Tanrı’nın yaratımı olarak bir ayrıcalığa sahipti; bu nedenle onun tasarımılanması, insan tarafından kullanımın, bilmenin bir nesnesi olabilmesi mümkün değildi. Greklerin varolan yorumu için Heidegger Parmenides’in düşüncelerine gönderimde bulunur: “Varolanın anlaşılması, varolan tarafından belirlendiği, istendiği için, Varlığa aittir.”⁷⁸ Grekler için varolan, kendini açarak insanın üstüne gelmekte, insan da kendini buna açmaktadır. Bu varolan anlayışları dünyanın bir resme dönüşmesine izin vermez; çünkü bu çağlarda varolan kendi gerçekliğini ve kesinliğini insanda bulmaz. Fakat yine de geç dönem Grek düşüncesinin modern çağın metafizik anlayışı üzerindeki etkisi oldukça büyüktür; Heidegger Descartes’la başlayan bu dünyanın resme dönüşmesi olgusunun temellerini *idea* anlayışı nedeniyle Platon’da görmektedir.

*“Platon’un biçimler ve fikirler kavramı, varolan ile şimdi ve burada mevcut olan arasında bir ayrım yapılmasına olanak sağlayan temeli atmıştır. Varolan artık ‘eidos’, yani salt bir görüntü ya da kendisine bakılan olarak belirlenir. Şimdi ve burada mevcut olmaktan, bakılan olmaya bu geçiş, varolanın bir resim (Bild) olarak kavramsallaştırılmasının da temellerini atar.”*⁷⁹

Dünyanın resme dönüşmesiyle varolanlar üzerinde tasarruf edilebilir bir niteliğe bürünür, aynı süreçte insanın özneye dönüşmesiyle birlikte bu tasarruf etme eylemini insan üstlenir.

*Heidegger’e göre tasvir ve/veya tasavvur etme [tasarımlama], daha doğrusu tasvirçilik ve/veya tasavvurculuk, varolan her ne varsa, onun özne-olarak-insan için bir nesne olarak anlamlandırıldığı bir ilişki biçimidir. İşte tasvir ve/veya tasavvur etmeye yönelik eleştiri de, varolanın özne-olarak-insan tarafından bu şekilde nesneleştirilmesini hedef alır.”*⁸⁰

⁷⁷ Heidegger, DRÇ, s.78

⁷⁸ Heidegger, DRÇ, s.78

⁷⁹ Barbara Bolt, **Yeni Bir Bakışla Heidegger**, Çev. Murat Özbank, Kolektif Kitap, İstanbul 2013, s.66

⁸⁰ Bolt, s.64

Bu nedenle, Heidegger için dünyanın resme dönüşmesiyle insanın özneye dönüşmesi özünde aynı şeylerdir. İnsan, kendisini, varolanlardan önce gelen bir niteliğe bürüyerek bu resmin sahnesine yerleştirir.

Descartes'ın temellerini attığı modern düşünce korkunç bir tuzağın içerisinde. Bu düşünce tarzında dünya resmi insanın tepeden baktığı, zihninde canlandırdığı bir modeldir ve insan bunun sonucunda zihninde canlandırdığı modele uygun bir dünya yaratır; fakat ne yazık ki henüz insan kendisinin de o resim içerisine yerleştiğini fark edemez. Bu anlayış içerisinde, insan da dâhil her şey, ölçülmeye, hesaplanmaya ve kullanılmaya açık birer rezerv haline dönüşür.

1.2.4.2. Tahakküm Olgusunun Felsefedeki Mimarı Descartes

Doğa çağlar boyunca her zaman hayranlık uyandıran, dikkat çeken, saygı duyulan bir varlık mertebesinde iken 17. Yüzyıl doğayı makineyle özdeşleştirerek onun düşüşünü hazırlayan bir yüzyıl olmuştur. Grekler için hakikatin yeri olan doğa Ortaçağ'da Tanrı'nın yaratımı olarak adeta ikinci bir İncil niteliği taşıırken 16. Yüzyılda astral dinlerin canlanmasıyla mucize alanı ve canlılık kaynağı bir tanrıça olarak tasarımlanır. Bu animist doğa anlayışının hemen ardından ise canlılığını yitiren ve sömürüye açılan makine-doğa anlayışı sahnede yerini alır.

Makine-doğa tasarımı doğaya egemen olma itkisiyle birlikte gelişen bir sürece işaret eder. Bir mucizeler alanı olarak düşünmekten ziyade duyumsanan doğayı bilen, öğrenen ya da Tanrı'nın yaratımı olarak doğayı öğrenerek Tanrı'ya ulaşma arzusunda olan fizikçinin yerine doğayı bilerek ve ona benzer makineler meydana getirerek Tanrı'nın izinden giden modern bilim insanı geçer. 17. yüzyıl düşünürleri doğanın, onu keşfetme ve benzerlerini yapma amacıyla Tanrı tarafından verilen bir oyuncaktan ibaret olduğu yönündeki inançlarına dayanarak doğa üzerindeki egemenliklerini meşrulaştırırlar. Çünkü doğayı bilmek her şeyden önce yararlıdır onlara göre.

Descartes çağının ruhuna ayak uydurarak insanı doğanın efendisi kılmak yolunda teolojiiyi kullanır. Düşünen öznenin doğa üzerindeki hâkimiyetinin bedeli Tanrı'ya boyun eğmektir. Düşünen özne uzamsal tüm varolanların üzerinde yükselen bir Tanrı edasıyla böbürlenirken, tüm bunların güvencesi olarak Tanrı da düşünen öznenin sınırlarını çizer. Descartes metafiziğinde düşüncenin dolayısıyla düşünen

öznenin maddeyle, uzamlı şeyle ilişkisi kullanma ve sahip olma ilişkisinden öteye geçemez. Descartes insanın giderek doğanın efendisi olması için böyle bir felsefi çerçevenin gerekli olduğunu bilincindedir.

[...] fizik üzerine bazı genel fikirler edinince ve onları birçok özel güçlüklerde deneyince, bu fikirlerin bizi nerelere kadar götürebileceğini ve bugüne kadar kullanılan ilkelerden ne kadar farklı olduklarını görerek, bizi elimizden geldiği kadar bütün insanların iyiliği için çalışmaya zorlayan kanuna karşı büyük bir suç işlemeksizin, bu fikirleri gizli tutamayacağıma inandım. Zira onlar bana hayata pek faydalı birtakım bilgilere ulaşmanın mümkün olduğunu ve okullarda okutulan teorik felsefe yerine bir pratiği bulunabileceğini, onunla da ateş, su, hava, yıldızlar, gökler ve bizi çevreleyen başka bütün cisimlerin kuvvet veya tesirlerini, sanatçılarımızın çeşitli sanatlarını bildiğimiz kadar seçikçe bilerek, onları elverişli oldukları işlerde aynı tarzda kullanabileceğimizi, böylece tabiatın hâkim ve sahipleri olabileceğimizi göstermişti.⁸¹

Doğanın efendisi olan insan artık Tanrı'nın icazetini alarak yeryüzünün tüm nimetlerinden yararlanabilecek ve bilgisine erişerek ona benzeyen makineler icat edecektir. 17. Yüzyılın ruhu Descartes'ın ontolojisini temel alarak kendi meşruiyet zeminini inşa eder. Descartes'ın çağdaşlarından ayrıldığı nokta onun doğanın efendisi olma arzusunun bir metafizik zemine ihtiyacı olduğunu farkında olmasıdır. Bu uğurda düşünen özneyi yaratan Descartes, Tanrı'nın düşünme ayrıcalığına sahip olan ve diğer tüm varolanlardan özü itibarıyla farklı olan insana, kendi bedeni dâhil sadece uzama sahip olma niteliğiyle tanımladığı ve bir makineden farksız gördüğü taşlara, ağaçlara, hayvanlara hükmetme hakkını tanıdığını iddia eder. Ve bu iddia bütün bir modernlik serüveninin başlangıcı olur. Descartes *Felsefenin İlkeleri* adlı yapıtındaki “ağaç metaforu”yla da bu uğurda inşa ettiği felsefi çerçeveyi dile getirir Descartes: “Böylece bütün felsefe bir ağaç gibidir: Kökleri metafizik; gövdesi fizik; ve bu gövdeden çıkan dallar da diğer bilimlerdir: Tıp, mihanik ve ahlak...”⁸² Descartes'ın ortaya koyduğu bu metafordan da anlaşılabilirliği gibi metafizik her şeyin ön koşuludur. Bu modern çağın mimarı Descartes'ın metafiziğidir.

Doğaya egemen olma ve ondan yararlanma gayesiyle bir metafizik tesis eden Descartes, öncelikle kesin bilgiye ulaşmanın önündeki engelleri bugüne kadar öğrendiği her şeyi bir kenara atarak ve kendi varlığı da dâhil her şeyden şüphe ederek kaldırma ve temelleri sağlam bir yapı inşa etme çabasıdadır. Descartes bir

⁸¹ René Descartes, **Metot Üzerine Konuşma**, Çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1967, s. 64

⁸² René Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, Çev. Mehmet Karasan, Maarif Matbaası 1943, s.21

bedeninin, içinde olduğu bir dünyanın ve Tanrının varolmadığını varsaydığı halde tam da tüm bu şeylerin doğruluğundan şüphe etmeyi düşünüyor oluşunun kendi varlığının açık ve seçik bir kanıtı olduğu sonucuna vararak, varlığını düşünen bir şey olarak ortaya koyar.

Düşünme bana ait bir yüklemidir; yalnızca o benden ayrılamaz. Varım, Ego sum, ego existo; bu pekindir. Ama ne süre? Düşündüğüm sürece; çünkü eğer düşünmeye bütünüyle son verecek olsaydım, benzer olarak bütünüyle varolmaya da son verirdim. Şimdi zorunlu olarak gerçek olmayan hiçbir şey kabul etmiyorum; sağın olarak konuşursak, yalnızca düşünen bir şeyim, e.d. bir anlık ya da bir ruh, bir anlak ya da bir us - anlamlarını daha önce bilmediğim sözcükler. Pekala, gerçek ve gerçekten varolan bir şeyim, ama nasıl bir şey? Bunu şimdiden söyledim: Düşünen bir şey.⁸³

İnsanı beden ve ruhun birliği olarak tanımlayan Descartes, bedeninin doğasına dair sahip olduğu şeylerin doğrulanabilir olmadığını ve bedenin yalnızca yayılıma –bir cesette de görülebilen ellere, kollara - sahip etten kemikten oluşan bir “makine” olduğunu iddia ederek⁸⁴, ruha yüklediği beslenme, duyumsama gibi yüklemelerin de bedenden bağımsız olarak bilinemeyeceğini ve bu nedenle yalnızca düşünmenin “ben”den ayrılamayacak bir yüklem ve varlığının tek garantörü olduğu sonucunu çıkarır. Dolayısıyla hiperbolik kuşkunun sonlandığı yer olarak zihin, Descartes metafiziğinde kesin bilgiye ulaşmanın tek yolu ve “hakikatin yeri” olarak karşımıza çıkar.

Descartes zihnimizde bulunan sonsuzluk idesinden yola çıkarak da Tanrı’nın varlığını kanıtlama girişiminde bulunarak, Tanrı’yı dış dünyanın gerçekliğinin garantörü olarak sistemine yerleştirir. Böylece Descartes’in metafiziğinde insan Tanrı ve doğa arasında bir yer edinir kendisine. Çünkü insanın var olması doğası itibariyle cisimsel şeylerden üstün olan “düşünce”ye iyeliğiyle tanımlanır. “[...] ben bütün öz veya tabiatı düşünmek olan ve var olmak için hiçbir yere (mekâna) muhtaç bulunmayan ve maddi hiçbir şeye bağlı olmayan bir cevherim.”⁸⁵ Bedenin varlığı ya da yokluğu insanın var olması üzerinde belirleyici bir role sahip değildir; tersine beden var olmasa da ruh var olmaya devam eder ve insan olmak için bu yeterlidir. Descartes bu şekilde sonlu ve sonsuz olmak üzere iki töz belirler; sonsuz töz Tanrı’yı

⁸³ René Descartes, **Meditasyonlar**, Çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 2011, Meditasyon II, s.35

⁸⁴ Descartes, Meditasyonlar, s.34

⁸⁵ Descartes, Metot, s. 35

kapsarken sonlu töz ise “düşünen şey” ve “uzamlı şey” olarak ikiye ayrılır. Doğanın mekanizmine bağlı olan bedeni kendi benliğinden ayırarak Descartes, “ben”i maddi hiçbir şeye bağlı olmayan ve ondan üstün bir şey olan düşünen bir töz olarak ortaya koyduğunda tahakküm olgusunun meşruiyet zemini oluşturulur.

Descartes metafiziğinde cisimsel olan hiçbir şeyin - doğanın, insan bedeninin - makineden farkı yoktur. İnsanlar, hayvanlar, taşlar, ağaçlar, yıldızlar düşünen öznenin ve Tanrı’nın karşısındaki edilgin ontik nesnelerdir yalnızca. Bu durumda aklın kutsallığından nasibini alan düşünen özne olarak insan karşısında konumlandığı bu nesneler topluluğunu yönetme, düzenleme ve kullanma kudretine sahiptir.

*Descartes’a göre Tanrı, insanı özünde yayılım olan bu makina-dünyaya yerleştirmiştir. Ama onun özü bu dünyanınkinden bambaşka, ondan son derece üstün olan Düşünce olduğu için, insan, ereksellikten ve niyetten arınmış olan bu dünyayı ve yine bir mekanizma olan kendi bedenini, düşünen ruh olarak bir kaptanın gemisini yönetmesi gibi yönetecektir.*⁸⁶

Descartes’a göre akıl dünyada en iyi paylaşılmış, insanı hayvanlardan ayıran ve herkeste eşit oranda bulunan yegâne yetidir. Akıl yetisinin evrenselliği bu şekilde kutsandığında, ortak ve evrensel düşünen öznenin kural koyuculuğuna boyun eğilir. Cisimsel olan her şey dünya, insanın kendi bedeni ve hatta tarihsel ve kültürel farklılıkların tümü insan öznenin nesnesine indirgenir. Bu da tüm farklılıkların bir potada eritilmesini ve hatta evrensel aklın ölçütlerine uygun olmayan her türlü toplum, insan üzerinde tahakkümü doğurur. Dolayısıyla ahlak da düşünen öznenin ellerine bırakılır.

Kesinlik arayışında olan Descartes’ın kesin olan tek şey olarak “Düşünüyorum öyleyse varım.” yargısıyla ortaya koyduğu kendi düşünen varlığı zihin ve beden ayırımına gitmesine neden olur. Bu şekilde varolanların varlığı kesinliğin garantörü olarak “düşünen şey”in kendilerini tasarımına bağımlı kılınır. Bu ayırım kendisine düşünen şey olma ayrıcalığını tanıyan insanın kendisi dışındaki tüm varolanlar üzerindeki tahakkümünü meşru bir zemine dayandırır. Düşünen şey olarak insanın, insanlar da dâhil her şeyi nesneleştirmeye muktedir olduğu bir çağ bu temeller üzerinde yükselir.

⁸⁶ Tülin Bumin, **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Ocak 2012, s.35

İster istemez, dünya tarihinde açılan yeni sayfanın öncüsü olur Descartes: Bundan böyle akılcı öznenin nesnesi olan dünya, söz konusu aklın ölçütlerine göre değerlendirilecek, sınıflandırılacak ve dönüştürülecektir. Bu ise, insanın kendi doğası olarak düşünülen şey dahil olmak üzere, doğa üzerinde kurulan egemenlik demektir.⁸⁷

Descartes modern anlamda özne ve nesne kavramlarının yaratıcısı olarak Heidegger'e göre, çağımızın tüm totaliter politikalarının arkasında gizlenen metafiziğin mimarıdır. Descartes tarafından sömürüye ve tahakküme açık bir varolan alanı olarak ortaya koyulan, “nesne” tanımlamasıyla ötekileştirilen dünya üzerindeki tahakküm Batı metafiziğinin zirvesini teşkil eder.

1.2.4.3. Kartezyen Bir Tehlike: Tasarımlayıcı Düşünme

Descartes'ın inşa ettiği metafizik temel üzerinde yükselen özne-nesne düalizmi çağımızın en tehlikeli düşünme biçimine gebedir. Tasarımlayan olarak özne, nesne olarak belirlediği diğer tüm varolanların tasarımını varolanların kendisine dayatarak şeylerin kendileri olmalarına izin vermez. Heidegger bütün bir çağı etkisi altına alan bu düşünme şekline tasarımlayıcı ya da hesaplayıcı düşünme adını verir. Öznenin tasarımlarının gerçekliğe uygun olup olmadığı hususu tasarımlayıcı düşünmenin yegâne uğraşısıdır. Heidegger'e göre çağımızda düşünemiyor oluşumuzun en belirgin kanıtı bu düşünme biçimidir.

Tasarımlayıcı düşünme biçimi tasarımın doğruluğunun, başka bir deyişle tasarımın gerçekliğe uygunluğunun hakikatle eş tutulmasına neden olur ve böylece hakikat asli anlamından uzaklaştırılır. Heidegger hakikatin bu şekilde uygunluğa, doğruluğa indirgenmesinin temelini Platon'da görse de, onun eleştirilerinin asıl hedefi Descartes'ın düşünmeyi tasarımlamayla özdeşleştirmesinin sonucunda tüm modern felsefe geleneğini etkisi altına alması ve bunun sonucunda da fiilen de tasarımsal düşünülmüş olmasıdır. Bu etkiden sonra felsefe de bilimler de hatta günlük hayatta sergilenen düşünme tarzı da tasarımsal olmaya mahkûm olur.

Bir şeyi, örneğin filolojik bir metni, sanat tarihinde yeri olan bir resim eserini, Kimya biliminde yanma hadisesini tasavvur ettiğimizde [tasarımladığımızda], zikredilen bu nesnelerin her birine dair bir tasavvura sahip oluruz. Pekii, sahip olduğumuz bu tasavvur nerede? Kafamızın içinde. Şuurumuzda. Ruhumuzda.

⁸⁷ Zeynep B. Sayın, Yeniçağ: “Descartes ve Montaigne”, **Cogito: Descartes: Cogito, Öyleyse Descartes**, Yapı Kredi Yayınları, Sayı 10, İstanbul 1997, s.157

*Tasavvurlara, nesnelerin tasavvurlarına içimizdeki derinliğin bir yerinde sahibiz.*⁸⁸

Felsefi düşünme birkaç asırdır bu tasarımlama problemi üzerine kafa yormuştur ve içimizdeki tasarımlamaların dışımızdaki gerçekliğe uygun düşüp düşmediğine dair farklı yorumlar öne sürmüştür. Heidegger'e göre bu sahici düşünmeden uzak boş bir çabadır. “Şuradaki ağaç yeşeriyor” yargısında tasarımıımızın gerçekliğe uygun düşüp düşmediği nin tartışılması bizim “şuradaki ağacı” olduğu gibi bırakmadığımızın bir kanıtıdır. Biz bu şekilde bir düşünmeyle ağacın ne ise öyle olmasına izin vermiyoruz. Heidegger bu şekilde düşünen bilimsel ve felsefi düşünmenin dışında kalarak yeşeren bir ağacın önünde durup ağacın bize kendisini takdim etmesine ve aynı zamanda bizim ona kendimizi takdim etmemize, bu karşılıklı takdim ediş ve duruşla birlikte bizim ve ağacın var olduğuna dikkat çeker. Ona göre, bu var olmanın kafamızın içindeki tasarımlamayla bir ilgisi yoktur. Heidegger bu nedenle bir şeyin kendisini olduğu gibi takdim etmesine, açmasına izin vermeyen bilimsel ve felsefi düşünmeyi bir kenara bırakmamız gerektiğini vurgular. Bu bir sıçrama (Alm. der Sprung)⁸⁹ dır. Tasarımlayıcı düşünme “şey”i sınırlar ve olduğu gibi olmasına izin vermez. Heidegger'e göre ise ağacın çimenlikte mi yoksa şuurda mı olduğu sorusu önemsizdir, önemli olan ise onun kendisini olduğu gibi takdim etmesine izin vermektir.

*Yeşeren bir ağacın kendisini bize, karşısına geçip huzurunda duruşumuzu mümkün kılacak biçimde takdim etmesinin ne demek olduğu hususunu muhakeme ettiğimizde, her şeyden önce ve nihayet, yeşeren ağaçtan vazgeçmememiz, bilakis onu durduğu yerde bırakmamız gerekiyor. Peki neden “nihayet” diyoruz? Çünkü düşünce, onu şimdiye kadar hiç orada, durduğu yerde bırakmadı.*⁹⁰

⁸⁸ Martin Heidegger, **Düşünmek Ne Demektir?**, Çev. Rıdvan Şentürk, Paradigma Yayınları, İstanbul 2013, s.25

⁸⁹ Sıçrama, varolanlardan doğrudan hiçbir şey beklemeden, bilindik/tanidik her şeyi terk eden ve bir kenara atan, başlangıçsal düşünmeden hareket eden en cesur devinimdir. Aksine tüm bunlardan ziyade onu Olagelme olarak onun tüm özsel ötelenmesi içerisinde Var-olmaya aidiyetine serbest bırakır. Böylece sıçrama en ihtiyatsız olma izlenimi verir ve dahası derin dehşete düşme/huşu içinde olma tarafından ayarlanır. Bu derin dehşet içinde tutulmuşluğun ya da saklanmışlığın istenci kendisini kararsız/çekinceli reddetmeyen uzak yakınlığı dayanmama ya da ikamet etmeme, kaldırmama ve sürdürme içine taşırır kendisini. Sıçrama, tarih olmanın alanı içine ilk dalışa/girişe cesaret edıştır, (Martin Heidegger, **Contributions to Philosophy: From Enowning**, Çev. Parvis Emad and Kenneth Maly, Indiana University Press, Bloomington, 1999, s.161)

⁹⁰ Heidegger, **Düşünmek Ne Demektir?**, s.30

Modern Teknoloji Çağı'nın düşünememenin doruğu olarak gebe olduğu tehlikelerden tek kurtuluş olanağı yeni bir düşünmedir. Yeni düşünme aynı zamanda Heidegger'in yeni bir başlangıç olarak nitelendirdiği şeyin imkânıdır. Bu imkân ancak ve ancak sıçrama ile olanaklıdır. Çağımızda düşünebilmenin yegâne yolu şimdiye kadar varolan tüm düşünce biçimlerini bir kenara bırakarak yeni düşünmeye adım atılmasıdır. "Düşünmenin görevi o halde, düşünmeye uygun/elverişli konunun belirlenmesi için önceki düşünmenin bırakılması olacaktır."⁹¹ Böyle bir düşünmenin alanı varlığın açıklığıdır; o kendisini varlığın açıklığına bırakarak, varlığı düşünmeye yönelecektir.

Düşünme Heidegger'e göre bir hiyerarşi oluşturur ve bu hiyerarşinin en altında hesaplayan / hesaplayıcı düşünme (Alm. das rechnende Denken) bulunur. Bu Modern Teknoloji Çağı'nın düşünme biçimine tekabül etmektedir ve bu düşünme biçimi, Heidegger'in deyimiyle, Batı metafiziğinin ya da felsefi düşünmenin doruğudur. Hesaplayıcı düşünme öyle bir düşünme biçimidir ki, her şeyi sarıp kuşatarak hiçbir şeyin kendi açıklığında kendisi olmasına izin vermez; şeylerin kendilerini oldukları gibi açmasına olanak tanımaz. Hesaplayıcı düşünme şeyleri tasarlar ve çıkara göre dönüştürür.

*Hesaplayıcı düşünme hesap eder. O hep yeni, hep daha vaatkar ve aynı zamanda daha iktisadi imkânları hesap eder. Hesaplayıcı düşünme bir fırsattan diğerine koşar. Hesaplayıcı düşünme asla durmaz, asla kendini topla(yıp kendine gel)mez. Hesaplayıcı düşünme sükûnetle düşünen düşünme değildir, varolan her şeyde hüküm süren anlamı tefekkür eden düşünme değildir.*⁹²

Hesaplayıcı düşünme yoluyla açığa çıkmanın zenginliği yalnızca tasarımılamaya indirgenerek yoksullaştırılır. Bu düşünme biçimi insan varoluşu, varlığın açıklığı ve şeyler arasındaki ilişkinin unutulmuşluğuna işarettir. Varlığın açıklığının bu şekilde tasarımılamaya indirgenmesiyle şeylerin kendilerini açma olanakları da tasarımılamayla sınırlandırılmış olur. Bir şeyin kendisini açmasına izin vermeyen düşünme ona tasarımılamayı dayatır.

⁹¹ Martin Heidegger, "The End of Philosophy and the Task of Thinking", **Basic Writings: From Being and Time (1927) to The Task Of Thinking (1964)**, (Ed. David Farrel Krell), Harper Collins Publishers, New York, 1977, s.449

⁹² Martin Heidegger, "Teknolojinin Hüküm Sürdüğü Dünyada İnsanın Kaderi: Yurtsuzluk - Gelassenheit", **Düşünceye Çağırın Yurt Müdaafası**, (Der. Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul 2010, s. 38

Tasarımlayıcı ya da hesaplayıcı düşünme bizim hala düşünemiyor olduğumuzun en açık göstergesidir. Tasarımlayıcı düşünme kendisini varlığın karşısına yerleştirir ve onu da nesne olarak önüne koyar, böylece varlık da tüm diğer şeyler gibi nesneleştirilmenin kurbanı olur. Düşünmek burada tasarlamak, bir şeyi göz önüne getirmek olarak algılanmaktadır. “Düşünme bir şeyi önümüze getirir onu *tasarlar*. Bu tasar[ım]lama her zaman bizden başlar.”⁹³ Bu şekilde tasarımılanan parçalara ayrılır ve tekrar bir araya getirilerek düşünülür, bu şekilde düşünme karşısındakini sınırlandırır, onu önüne geldiği haliyle kabul etmez. Tasarımlayıcı düşünme, düşünme ve varlığın arasındaki iç birliği görmezden gelir ve tam da bu nedenle tasarımlayıcı düşünme bu hiyerarşinin en altında yer alır.

Düşünme öğretisinin mantık haline gelmiş olması da bir tesadüften ibaret değildir Heidegger’e göre. Düşünme öğretisi olarak kabul edilen mantık *logos bilimi*’nin bir kısaltmasıdır ve burada *logos* ifade anlamına gelir. Heidegger tam da burada düşünmenin özünü belirleyen *aletheia* ve *physis*’in, gizinden çıkma olarak varlığın “mantık”la kaybolmuş olduğuna işaret eder.

Peki düşünme ve varlık arasındaki bu kökensel bağı koparan mantık ilk olarak nerede ve nasıl ortaya çıkmıştır? Heidegger onun başlangıcını Grek felsefesinin sonuna eriştiği yerde, başka bir deyişle Platon ve Aristoteles’te görmektedir. Varolanların varlığının *idea* olarak belirlenmesi ve bu şekilde onun *episteme*’nin nesnesi haline getirilmesi mantığın yeşereceği alanı açar. Bu başlangıçla birlikte mantığın kendisinin hiçbir şekilde varlık ve düşünme arasındaki bağı açığa çıkartamayacağı aşikârdır. Düşüncenin bu şekilde ortaya çıkan yanlış yorumun doruğu Kartezyen düşünme biçimidir. Bu yorum ancak ve ancak kökensel düşünme ile aşılabılır ve yalnızca bu yolla varlıkla düşünme arasındaki asli bağa ışık tutulabilecektir. Heidegger’e göre geleneksel mantığın bu şekilde aşılması düşüncenin geri planda bırakılması ya da düşünceyi bir kenara bırakmak olarak anlaşılmalıdır, tersine daha köklü bir düşünmeye varlığa ait olan düşünmeye giden yolda bir adım olarak görülmelidir.

Varlık ve düşünme arasındaki bu ayrılığın bir diğer nedeni Parmenides’in yanlış yorumlanması ve hesaplayıcı/tasarımsal düşünmenin kurbanı olmasıdır. Heidegger Parmenides’in “*to gar auto noein estin te kai einai*” ifadesinin “Varlık ve

⁹³ Martin Heidegger, “Varlık ve Düşünme”, **Heidegger** (Der. Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul 2008, s. 243

düşünme aynı şeydir.” anlamına gelecek şekilde yorumlanıp Parmenides’in ilk öznelci düşünür olarak tasvir edilmesinin varlığı unutmış olan Batı düşüncesinin kendi kavramlarını Parmenides’e dayatmasının bir sonucu olduğunu düşünür. Bu yorumla birlikte varlık Batı düşüncesi içerisinde öznenin bir yetisi olarak algılanan düşüncenin nesnesi haline gelir. Heidegger Parmenides’in bu ifadesini tekrar yorumlayarak üzeri örtülen varlık deneyimini açığa çıkarmak ister. Geleneksel yorumda Parmenides’in “Varlık vardır, yokluk yoktur.” ifadesinden yola çıkılarak varlığın formunun düşüncenin formu tarafından belirlendiği yargısına ulaşılmaktadır; çünkü bu ifade totolojidir başka bir ifadeyle hiçbir yöntemle doğrulanamaz ya da yanlışlanamaz. Düşünmeye kendinden açık ve mutlak doğru olarak verilmiştir. Bu şekilde duyulur dünya ikinci plana atılır.

Heidegger, bu geleneksel –sıradan- okumanın sonucu olarak, Varlık’ın düşünmenin nesnesi olmaktan öte hiçbir anlam taşımadığı ve bu şekilde de hiçbir kendiliğin var olmadığı bir öznelliğin açığa çıktığını ifade etmektedir.⁹⁴

Bu geleneksel yorum Parmenides’in kullandığı Grekçe sözcüklerin hakikati ifşasını anlamamızda engel teşkil eder. Heidegger *Metafiziğe Giriş* adlı eserinde Parmenides’in ifadesindeki Grekçe sözcüklerin bu ifşasını içtmeğe çalışmakta ve düşünmenin başlangıcındaki varlık deneyimine temas etmektedir. Bu geleneksel yorumun ortaya çıkmasındaki en büyük neden Parmenides’in “*to gar auto noein estin te kai einai*” ifadesindeki *noein* sözcüğünün “düşünmek” olarak çevrilerek tasarımsal düşünmeye indirgenmesidir. Heidegger’e göre *noein* kavramak/ıdrak etmek (İng. to apprehend) anlamına gelir.

Diğer taraftan kavramak/ıdrak etmek görünen, kendisini gösteren olarak adlandırılan bir şeyin kendisine gelmesine izin vermek, kabul etmek/içeri almak anlamına gelir.⁹⁵

Tasarımlayıcı düşünme bir şeyin o şey olarak açığa çıkmasına izin vermezken Parmenides’in kullandığı *noein* sözcüğü kendi içinde tam da bu açığa çıkışa izin vermek, ona tanıklık etmek anlamını barındırır. Parmenides varlık ve düşünmenin

⁹⁴ Ömer Faik Anlı, Parmenides Düşüncesi Bağlamında Heidegger’in ‘Noein’ Kavramı Yorumunun İncelenmesi, *Kaygı. U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, Sayı 9 (Güz 2007), Bursa, s. 85-99

⁹⁵ Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, Çev. Gregory Fried and Richard Polt, Yale University Press, New Haven&London, 2000, s.146

birliğinden bahsederken aslında farkların ortadan kalkmasından değil varlık ve düşünmenin birbirlerine aitlik içerisinde bulunmalarından bahseder, başka bir deyişle “Varlık, düşüncede açığa çıkmaktadır.”⁹⁶ Heidegger bu açığa çıkışı *physis* ve *logos* kavramlarıyla ilişkilendirerek ortaya koyar. Varlığın açılımı ancak *physis* ve *logos*’un bir aradalığı ile olanaklıdır. Ancak varlığın açılımını gözetken düşünme ile çağımızın gebe olduğu tehlike ortadan kaldırılabılır.

Heidegger bu tehlikenin ancak varlığa yönelen kökensel düşünme ile aşılabileceğini vurgulayarak düşünmenin yaratıcı rolüne dikkat çeker. Heidegger için düşünmek kendini varlığın açıklığına bırakmaktır ve onun aradığı şey işte düşünmenin varlıkla olan bu ilişkisini açığa çıkarmaktır. Metafizik geleneğin ortaya koyduğu düşünme hiçbir şekilde bu bağı kuramaz, varlığı da nesneleştirir. Bunun için öncelikle metafiziksel düşünme biçimini terk etmemiz, onun “özelcilik” ve “nihilizm”e götüren dilinden de kurtulmamız gerekir. Modern Teknoloji Çağı’nın nesneleştirici ve tasarımıyıcı düşünmesi varolanların varlığını da bir enerji kaynağına dönüştürür ve bundan kurtuluşun tek yolu yeni bir düşünme, beraberinde yeni bir dildir; yeni bir dünyanın açılımına götürecektir olan yegâne yol budur. Yurtsuzluk tehlikesinin önüne geçebilecek köklülük için zemin sağlayacak olan bu yeni düşünmedir.

*Sükûnet içinde düşünen düşünme bizden tek bir fikre tek taraflı olarak saplanıp kalmamayı, tasavvurların tek yönlü yolunun ardından koşmamayı talep eder. Sükûnet içinde düşünen düşünme bizden ilk bakışta uyumsuz/bağdaşmaz görünen şeyle meşgul olmamızı talep eder.*⁹⁷

Heidegger teknoloji çağının tehlikesini ortaya koyarken kesinlikle çözüm olarak sunduğu şey teknolojiyi şeytan işi olarak lanetlemek, ondan vazgeçmeyi öğütlemek değildir. O çağımızda düşünmenin firarda olduğunu belirtirken sükûnet içinde düşünen düşünmeyi kastettiğini özellikle vurgular. Teknoloji çağının saldırısı ise ancak bu sükûnet içinde düşünen düşünmeyle aşılabilecektir. Teknolojik aygıtları kullanılmaları gerektiği gibi kullanarak ve onların özümüzü etkilemesine izin vermeden kendimizi özgür kılabiliriz. “Teknik aygıtların kaçınılmaz kullanımını

⁹⁶ Ömer Faik Anlı, Parmides Düşüncesi Bağlamında Heidegger’in ‘Noein’ Kavramı Yorumunun İncelenmesi, s. 85-99

⁹⁷ Martin Heidegger, “Teknolojinin Hüküm Sürdüğü Dünyada İnsanın Kaderi: Yurtsuzluk - Gelassenheit”, **Düşünceye Çağırın Yurt Müdaafası**, (Der. Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul 2010, s. 45

onaylayabilir ve aynı zamanda onların bize hükmetme, dolayısıyla doğamızı saptırma, karıştırma ve bilhassa tahrip etme hakkını reddedebiliriz.”⁹⁸ Heidegger bu şekilde teknolojiye hem “evet” hem de “hayır” diyebilen bu tutuma “şeylere serbestlik” adını verir. Teknolojide hüküm süren anlama açık durmamızı sağlayan tutumu da “sırta açıklık” olarak adlandırır.

1.2.5. Varlıktan Uzaklaşmanın Son Durağı Olarak Nietzsche

1.2.5.1. Platonculuğun Tersine Çevrilmesi

Heidegger Nietzsche’yi Batı metafiziğinin son temsilcisi olarak görür. Bu bağlamda Nietzsche bir çağı kapatma ve yeni bir çağın yolunu açma rolünü üstlenir. Heidegger “Nietzsche’nin “Tanrı Öldü” Sözü” adlı yazısında Platon’da izleri bulunan, Descartes’ta temellenmiş bu metafiziğin son evresine açıklık getirmeyi amaçlar. Heidegger’e göre varolanın hakikati olan metafizik fenomeni her filozof için ayrı ayrı görüşlere bürünür. “Metafiziğin her evresinde, belli bir zamanda, yolun bir parçası görülür, Varlığın yazgısı hakikatin apansız çığırında, varolan üzerinde kendi yolunu açıp temizler.”⁹⁹ Her filozofun metafizikte belli bir felsefi çıkış noktası vardır ve bu yüzden bu metafizik o filozofun adıyla adlandırılır. Her ne kadar metafiziği alt üst ettiğini düşünse de Heidegger Nietzsche için de düşünmenin “varolanı varolan olarak göz önüne getirmek”¹⁰⁰ olduğunu belirtir ve bu nedenle Nietzsche de varolan ve hakikat yorumu bakımından Batı metafiziğine bağlı kalır.

Heidegger’e göre düşünme böyle anlaşıldığı sürece Batı tarihinin yazgısının bizlerden neleri gizlediği kapalı bir kutu olarak kalır. Varlığın kendisinin insanın özü ile ilişkisi açığa çıkartılmalıdır. Böyle bir düşünme insanlığın durumu ve yeri üzerine düşünmedir. Heidegger’e göre Nietzsche’nin metafiziği üzerine düşünme de bizi insanlığın yazgısı ve onun hakikati üzerine düşünmeye götürür. Nietzsche metafiziği “nihilizmin serimlenmesi” olarak yorumlar ve bu akımı tek bir cümleyle ifade eder: “Tanrı öldü”.

⁹⁸ Heidegger, Gelassenheit, s. 46

⁹⁹ Heidegger, DRÇ, s.12

¹⁰⁰ Heidegger, DRÇ, s.12

Heidegger, Nietzsche'nin ilk kez *Şen Bilim* adlı yapıtının üçüncü kitabında dile getirilen "Tanrı öldü" sözünün yüzeysel bir bakış açısıyla yorumlanmasından kaçınarak, bu sözün nasıl Platonculuğu tersine çevirdiği üzerinde durur. Bu söz Heidegger tarafından salt tanrıtanımazlık anlamında yorumlanmaz. Heidegger sözün derinliklerinde yatan metafiziğin tersine çevrilip çevrilmediği sorunu üzerine yoğunlaşarak Nietzsche'nin, yıktığını düşündüğü metafiziğin temel kavramlarına nasıl bağlı kaldığını göstermek niyetindedir. "Tanrı öldü" sözünün geçtiği bu bölüm "Kaçık Adam" ("Der Tolle Mensch") olarak adlandırılır:

Kaçık adam - Öğle öncesi aydınlığında bir fener yakan, Pazar yerinde koşarken durmadan "Tanrıyı arıyorum! Tanrıyı arıyorum!" diye bağırarak kaçık adamı duymadınız mı? Oradakilerin çoğu Tanrıya inanmayanlar olduğu için onun böyle davranması büyük bir kahkahanın patlamasına yol açtı, onu kışkırttılar. "Ne yolunu mu şaşırmış?" diye sordu biri. Bir başkası "bir çocuk gibi yolunu mu kaybetmiş?" dedi. "Yoksa saklanıyor mu?", "Bizden korkuyor mu?", "Yolculuğa mı çıkmış?", "Yoksa göçmüş mü?" Onlar birbirlerine böyle bağırarak güldüler. Kaçık adam onların arasına sıçrayıp bakışlarıyla onları delip geçerek "Tanrı nerede?" diye sorar, "şunu da söyleyeceğim, onu biz öldürdük - sizlerle ben! Onun katiliyiz hepimiz. Ama bunu nasıl yaptık? Denizi kim içebilir? Bütün çevreni silmemiz için bize bu süngeri kim verdi? Onu güneşinin zincirlerinden kurtarır iken ne yaptık biz yeryüzünde? Nerede gidiyor şimdi dünya, biz nereye gidiyoruz? Bütün güneşlerden uzağa mı? Sürekli, boş yere geriye, öne, yana, bütün yönlerle atılıp durmuyor muyuz? Üst alt kaldı mı? Sanki sonsuz bir hiçte yolumuzu yitirmiyor muyuz? Boş uzayın soluğunu hissetmiyor muyuz? Hava giderek soğumuyor mu? Giderek daha çok, daha çok gece gelmiyor mu? Öğleden önce fenerleri yakmak gerekmiyor mu? Tanrıyı gömen mezar kazıcılarının yaygarasından başka bir ses duyuyor muyuz? Tanrısal çürümeden - Tanrının çürümesinden başka koku duyuyor muyuz? Tanrı çok çürüdü. Tanrı öldü! Tanrı öldü! Tanrı öldü! Tanrı öldü gitti! Onu öldüren de biziz! Bütün katillerin katili olan biz nasıl avunacağız? Dünyayı şimdiye dek elinde tutan, en kutsal, en güçlü olan bizim bıçaklarımızla kana bulandı. Kim temizleyecek bu kanı bizden? Hangi suyla arıtabiliriz kendimizi? Nasıl bir kefalet törenini düzenlesek, hangi kutsal oyununu oynasak? Bu eylemin büyüklüğü bizim için fazla büyük değil mi? Bu ancak eylemi gerçekleştirene yaraşır sayıldığı için bizim tanrı olmamız gerekmiyor mu? Hiçbir zaman daha büyük bir eylem olmadı, şu da var ki, bizden sonra doğacak olan, bu eylem uğruna şimdiye kadarki tarihlerden daha yüksek bir tarihin bir parçası olacak!¹⁰¹

"Tanrı öldü" sözündeki Tanrı duyuyüstü dünyayı imler; başka bir deyişle Tanrı idelerin alanını temsil eder. Nietzsche burada hakiki dünyanın çürüyüşünü yavaş yavaş betimler. *Putların Alacakaranlığı*'nda "Gerçek [Hakiki] Dünya" Sonunda

¹⁰¹ Heidegger, DRÇ, s.16

Nasıl Masala Dönüştü” adını verdiği bölümde, “Bir Yanılgının Öyküsü” olarak betimlediği bu öyküyü altı bölümde ele alır.

Platon’dan bu yana hakiki yani duyular üstü dünya ve duyulur dünya ayrımı süregelmiştir. Duyuüstünün yani idelerin alanı gerçek dünya sayılır ve duyulur dünya ise geçici, değişken ve yalnızca görüntü olan bir dünya olarak nitelendirilir. “Gerçek [hakiki] dünya, bilge, dindar, erdemli olanlar için ulaşılabilir, - o, bu dünyada yaşar, o, bu dünyanın kendisidir.”¹⁰² Nietzsche bu sözlerle Platon’un hakiki dünya anlayışını ortaya koyar. Sonrasında Platoncu felsefenin Hristiyan yorumları da ideler alanına Tanrı’yı yerleştirir. Platon’un idealar dünyası, başka bir deyişle, hakiki dünya ulaşılabilir fakat Platonculuktaki hakiki dünya şimdilik ulaşamazdır ve sadece vaadedilmiştir. Burada duyuyu üstü öte dünya olarak vaadedilir ve yeryüzü bu dünya olur. “Gerçek [hakiki] dünya, şu an için ulaşılmaz, ama bilgeye, dindara, erdemliye (“tövbe eden günahkâra”) vaat edilmiş.”¹⁰³ Böyle bir yorumla birlikte tüm insan varoluşu öte dünyanın değer kazanmasıyla bu dünya olur ve önemsizleştirilir. Heidegger bunu hakikat ile duyusal olanın kopuşu olarak nitelendirir: “Platon yerine şimdi Platonculuk egemen.”¹⁰⁴ Platonculuğun Kant yorumlamasıyla birlikte ise artık hakiki dünya ne ulaşılabilir ne de kanıtlanabilir bir dünya haline gelir; o ancak düşünülebilir. Kant’la birlikte bu dünya öyle bir hal alır ki artık onun, ne varlığına ne de yokluğuna dair bir şey söyleme hakkı elimizden alınır. Nietzsche bu düşüncüyü şu sözleriyle ifade eder: “Gerçek [hakiki] dünya ulaşılmaz, kanıtlanamaz, vaat edilmez, ama düşününce bir teselli, bir sorumluluk bir zorunluluk.”¹⁰⁵ Pozitivizmin elinde bu düşünce ile hakiki dünya artık teselli edici, sorumluluk yükleyen bir şey olmaktan da çıkar:

*Gerçek [hakiki] dünya-ulaşamaz? Kesinlikle ulaşamamış. Ve ulaşamamış olduğundan dolayı da aynı zamanda tanımlanamamıştır. Bunun sonucunda da teselli edici, kurtarıcı, sorumluluk yükleyici değil: tanımlanamamış bir şey bize neyin sorumluluğunu verebilir ki?..*¹⁰⁶

¹⁰² Friedrich Nietzsche, **Putların Alacakaranlığı**, Çev. Serpil Erfindik, İlyayayinevi, İzmir 2009, (PA), s.37

¹⁰³ Nietzsche, PA, s.37

¹⁰⁴ Martin Heidegger, “Nietzsche’nin Platonculuğu Tersine Çevirmesi”, Çev. Oruç Aruoba, **Cogito: Nietzsche: Kayıp Bir Kıt**, Yapı Kredi Yayınları, Sayı:25, Kış 2001, s.138

¹⁰⁵ Nietzsche, PA, s.37

¹⁰⁶ Nietzsche, PA, s.38

Nietzsche'yle birlikte ise hakiki dünya çürümüş bir fikir haline gelir; Platoncu anlamda görünür dünya ve hakiki dünya ayrımı ortadan kalkar: “Gerçek [hakiki] dünya” - artık hiçbir işe yaramayan bir düşünce, sorumluluk verici bile değil-işe yaramayan, gereksizleşmiş bir düşünce, *dolayısıyla* tersi kanıtlanmış bir düşünce: yok edelim onu!”¹⁰⁷ Bu sözleriyle Nietzsche amacını açıkça ortaya koyar; duyuüstü dünya boş bir fikir haline getirilecek ve yok edilecektir. Nietzsche'nin bu bağlamda görünür dünyayı da kabul ettiğini söyleyemeyiz; çünkü bu kabul zorunlu olarak hakiki dünyayı da beraberinde getirecektir; karşıtı olmadan düşünülemez. Nietzsche bu dünyayı da Platoncu yorumundan uzaklaştırır.

*Gerçek [hakiki] dünyayı ortadan kaldırdık: geriye hangi dünya kaldı? Görüntü dünyası mı acaba? Kesinlikle hayır! Gerçek [hakiki] dünya ile birlikte görüntü dünyasını da yok ettik!*¹⁰⁸

İşte Nietzsche artık bu son aşamayı en uzun yanılgının sonu olarak nitelendirir. Böylelikle Nietzsche'nin felsefesi Platonculuğun tersine çevrilmesi olarak görülebilir; Nietzsche duyuüstünün yüceltilmesini ve böylece duyusal olanın aşağılanmasını ortadan kaldırır.

Kant'tan beri duyulur dünyanın fiziksel dünya ve duyuüstü dünyanın da metafizik dünya olarak adlandırıldığını düşünürsek, Nietzsche'nin duyuüstü dünyayı çürümüş bir fikir haline getirmesi metafiziğin sona erdirildiği düşüncesine götürür bizi. Oysaki Heidegger Nietzsche'nin bu karşı hareketinin zorunlu olarak çıktığı yere olan bağlılığını gözler önüne serer. Heidegger'e göre Nietzsche'nin kendisi de aynı metafizik hareket içerisinde durmaktadır.

Platonculuğun bu tersine çevrilmesi insanın dönüşümünü de imler; bu dünyadaki insan, artık yaşayan insan gerçektir. Tam bu çizgide Nietzsche'nin son insan ya da nihilist insan dediği insan durmakta ve hiçliğin içerisinde yüzmektedir. “Sanki sonsuz bir hiçte yolumuzu yitirmiyor muyuz?” diyordu Kaçık Adam. Tanrının ölümüyle beliren bir “hiç”tir bu. “Burada hiç, duyuüstü, bağlayıcı, yükümlülük getiren dünyanın yok oluşunu gösterir. Hiççilik [Nihilizm], “Konukların en tekinsizi”, kapının önünde beklemektedir.”¹⁰⁹ O halde, Nietzsche'nin “Tanrı öldü”

¹⁰⁷ Nietzsche, PA, s.38

¹⁰⁸ Nietzsche, PA, s.38

¹⁰⁹ Heidegger, DRÇ, s.18

sözyle ne anlatmak istediğini anlayabilmek için öncelikle “nihilizmin” araştırılması gerekir.

Heidegger’e göre “nihilizm” yalnızca Tanrının yadsınmasıyla birlikte anlaşılabilir bir şey değildir; bu bakış onu kavramakta zorunlu olarak eksik kalır. Tanrı adı ideaların duyuyüstü dünyasını simgeler.

Duyuyüstü ülküler dünyası, bizim dünyasal yaşamımızın dışındaki amaçları içerir, bu amaçlar bu dünya içindir. Duyuyüstü dünya, buna göre, bizim dünyamızı yukarıdan, böylece de bir anlamda dışarıdan belirler.¹¹⁰

Tanrıbilimin “varolanı bütünüyle açıklamada yetkili olarak hizmet etme rolü”¹¹¹ kısıtlansa bile dünyamızı yukarıdan ya da dışarıdan belirleyen bir duyuyüstü dünya ortadan kalkmaz; duyuyüstü dünyanın bu şekilde boş kalan yeri başka şeylerle doldurulur:

Tanrı’nın, kilise öğretmenlerinin sarsılan yetkesinin yerine vicdanın yetkesi geçirilir, usun yetkesi kendini zorla kabul ettirir. Buna karşı toplumsal içgüdü ayaklanır. Duyuyüstü dünyanın yerini tarihsel ilerleme alır. Öte yandaki bengi mutluluk hedefi çoğunluğun dünyadaki mutluluğuna dönüşür. Dinsel tapımların korunması bir kültür yaratma ya da uygarlığın yayılması için yüreklendirmeler yolu ile çözülür. Bir zamanlar kutsal kitabın Tanrısına özgü olan yaratıcılık, insan eylemlerinin ayırıcı niteliğine dönüşür. İnsanın yaratıcılığı sonunda bir sıçrayışla işletmedeki girişimciliğe geçer.¹¹²

Heidegger metafiziği tüm varolanların duyusal ve duyuyüstü olarak ayrıldığı ve duyuyüstü olanın duyusal olanı belirlediği bir yapı olarak ele alır. Bu bağlamda nihilizmin özü de metafiziğin kendisi haline gelir. Nietzsche duyuyüstü olanı ortadan kaldırırken bu alanın yerini boş bırakır ve yeni değerlerle doldurur; duyusal olanı belirleyen yeni bir değer ortaya koyar.

Nietzsche *Güç İstenci* adlı yapıtında nihilizmi şu şekilde tanımlar: “*En büyük değerlerin, kendi öz değerlerini düşürmesi.*”¹¹³ Bununla Nietzsche nihilizmi bugüne kadarki en yüce değerlerin değerden düşürülmesi olarak yorumlar. Bu en yüce değerler Tanrı’ya, idelere, ideallere kısacası insan yaşamını belirleyen duyuyüstü dünyaya işaret eder. Fakat hakiki dünya olarak adlandırılan bu duyuyüstü dünya hiçbir zaman duyulur dünyada gerçekleşmeyeceği düşüncesiyle kendi kendisini değerden

¹¹⁰ Heidegger, DRÇ, s.21

¹¹¹ Heidegger, DRÇ, s.21

¹¹² Heidegger, DRÇ, s.21

¹¹³ Friedrich Nietzsche, **Güç İstenci**, Çev. Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, İstanbul 2010, s.27, Aforizma. 2

düşürür. İşte en yüce değerlerin bu şekilde ortadan kaldırılmasıyla ortaya çıkacak tek şey ancak “Nihilizm”dir. Buraya kadar ele alındığında nihilizm Nietzsche için bu en yüksek değerleri yıkmak olarak görülür; fakat Nietzsche’nin olumladığı anlamda nihilizm bundan farklı bir anlama daha sahiptir. Bu en yüce değerlerin yerine yenilerinin koyulması gerekir. En yüce değerlere “hayır” diyebilmek ve yeni değerlere “evet” diyebilmek; bu “hayır” ve “evet” nihilizmin iki yüzünü ortaya koyar.

Nietzsche Hiççilikten [Nihilizmden] şimdiye kadarki en yüksek değerlerin değerden düşürülmesini anlar. Ama Hiççiliği “şimdiye kadarki bütün değerlerin yeniden değerlendirilmesi” anlamında onaylar da.¹¹⁴

Bir yanda en yüce değerlerin kendilerini duysal dünyada gerçekleştirmediği görülür ve dünya değersizleşir, diğer yandan ise yeni değer koymaya yönelik bir araştırmacı bakış hâkim olur. Nihilizm bu bağlamda değerlerle ilgili bir akımdır; değerler temellendirilir, değerden düşürülür ve hatta en önemlisi yeni değerler koymanın ilkesi üzerine düşünülür. Bunları daha iyi kavrayabilmek için Nietzsche’nin “değer”den de ne anladığını bilmek gerekir; bu nedenle Heidegger Nietzsche’nin “değer” kavramıyla ne anlatmak istediğinin kavranmasını onun metafiziğinin yolunu açan bir anahtar olarak görür.

1.2.5.2. Kesinlik Sorunundan Değer Sorununa Giden Yolda İnsan-Öznenin Yerinin Korunması

Değer sorununun kesinlik sorunundan çok daha temel olduğunu düşünen Nietzsche değer tanımıyla ve değer sorununu kendi felsefesinin temeline yerleştirmesiyle insanın özne olarak sahiplendiği yeri sağlamlaştırır. Nietzsche *Güç İstenci*’nde değeri şu şekilde açıklar: ““Değerin” görüş açısı, oluş akışı içinde göreceli bir yaşam dayanıklılığının kompleks biçimleri için koruma ve yükselme koşullarının bakış açısıdır.”¹¹⁵ Bu bağlamda değer öz, “görüş noktası” olmasına dayanır ve o, göz önünde bulundurulana gösterir. Değer bu bağlamda, bir tür hesaplamaya ve tasarımılamaya dayanır; o nicelikle yakından ilişkilidir. Bu noktada “değer koyma” insanın belirlenimlerinden biri olarak ortaya çıkar. Nietzsche’nin

¹¹⁴ Heidegger, DRÇ, s.24

¹¹⁵ Nietzsche, *Güç İstenci*, s.27, Aforizma. 715

tanımından da anlaşılabilceği gibi, değerlerle koruma-artırma koşulları koyulur. Yaşamı korumak, yaşamı güvence altına almak artırma için bir ön koşuldur; yaşamın temelinde artırma isteği bulunur. Yaşamın artması da ihtiyaçların çoğalması anlamına gelir ve bu bağlamda “canlı, artırma ile korumanın temel özelliklerine, yani “yaşamın karmaşık yapısına” bağlıdır.”¹¹⁶

Nietzsche için burada “oluş” kavramı önemlidir. Oluş bir şeyden bir şeye geçiş anlamına gelir ve Nietzsche bunu varolanların temel özelliği olarak görmektedir. Buna bağlı olarak da varolanların özünü “güç istenci” ya da “güç istemi” olarak belirler. “Yalnız, hayatın olduğu yerde, istenç de vardır: fakat yaşama istenci değil, bilakis, - böyle öğretiyorum sana - güç istenci!”¹¹⁷ Güç istenci değer koyma için bir zorunluluktur; değer koymanın ilkesidir. Yeni değer koymanın ilkesi olan güç istenci aynı zamanda değerlerin yeniden değerlendirilmesinin de ilkesi olur. Heidegger’e göre Nietzsche’nin “güç istenci” kavramını bir çırpıda erki, egemenliği isteme, onun için çabalama olarak yorumlamak eksik bir anlama olacaktır. Nietzsche *Böyle Buyurdu Zerdüşt*’te güç istencini şöyle betimler:

*Güç istenci buldum, canlının olduğu her yerde; ve hizmetkarların iradesinde de efendi olma arzusu.
Zayıfı kendisinden güçlüye hizmet etmesi için kandıran kendi iradesidir, bu irade ister ki, daha zayıflara efendilik edeyim: bu onun vazgeçmek istemeyeceği yegâne hazdır.*¹¹⁸

Nietzsche burada istemeyi efendi olmayı isteme olarak tanımlar. Bu isteme kölede de bulunur ki, zaten onun efendiye hizmet etmesi bu yüzdendir. O da kendisinden zayıflara, kendisinden altta olanlara efendi olma isteğiyle doludur. Böylelikle Nietzsche için köle olmak bile efendi olmayı istemektir. Bu isteme bir dilek, bir çabalama anlamına gelmez, burada isteme “kendinde buyurmadır”¹¹⁹. Bu isteme bir eksiklikten doğmaz; isteme şimdilik istediğine sahiptir. Çünkü o kendi istemesini ister. Bu isteme belli bir erk düzeyini arttırmayı amaçlamaz; devamlı kendi üzerindeki gücü isteme onun özünde vardır. Böyle bir isteme anlayışı her zaman bir yönetilenin varlığını gerekli kılar.

¹¹⁶ Heidegger, DRÇ, s.29

¹¹⁷ Friedrich Nietzsche, **Böyle Buyurdu Zerdüşt**, Çev. Murat Batmankaya, Say Yayınları, İstanbul 2007, s. 133, Kendini Aşmak Hakkında

¹¹⁸ Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s.132, Kendini Aşmak Hakkında

¹¹⁹ Heidegger, DRÇ, s. 33

Heidegger'e göre, Nietzsche'nin metafiziğinde güç istenci varolanların özü (Alm. Wesen, İng. essence) olarak belirlenir. Bu isteme ise sürekli kendiyile aynı olarak aynıya geri döner; böylece de varolanların varolma biçimi (varoluşu) aynının bengi dönüşü olarak belirlenmiş olur. Descartes'ın *cogito* ile temellendirdiği kesinlik, Nietzsche tarafından güç istencinde temellerini bulur. Nietzsche bu nedenle değer sorusunun kesinlik sorusundan daha temelde olduğunu düşünür.

*Güç istemi, korumayı, yani kendi değişmezliğini stabilitesini zorunlu bir değer olarak koymakla, aynı zamanda, özü gereği göz önüne getiren [tasarımlayan], her zaman doğru sayıcı bir şey olarak, bütün varolanları güvence altına alma zorunluluğunu haklı kılar.*¹²⁰

Nietzsche her istemede değerlendirmenin olduğunu belirtir. Güç istenci koruma ve artırma koşullarına bağlı olarak değer biçer. Böyle bir metafizik, yani varolanın özünün güç istenci olarak belirlendiği bir metafizik, güç istencini değer koyucu olarak görmek zorundadır. O halde varolanların özü güç istenci olarak belirlendiği takdirde onun, her şeyi hesaplaması değerlendirmesi doğal bir hale gelir. Heidegger bu noktada Nietzsche'nin, modern metafiziğin temellerini atan Descartes'la aynı bakış açısı içerisinde olduğunu vurgular.

*[...] bir şeyin "değer" diye adlandırılmasıyla, öyle değerlendirilenin aslında onuru yok edilmektedir. Şöyle ki: bir şeyin değer olarak görülmesiyle birlikte o, değerlendirilene, onun sadece insanın değer biçmesinin nesnesi olmasına izin veriliyor demektir. [...] Olumlu değerlendiriliyor olsa da her türlü değerlendirme bir özneleştirme'dir. Değerlendirme Varolanın olmasına sağlamaz, onu sadece kendi yapıp etmelerinin nesnesi olarak geçerli kılar.*¹²¹

Nietzsche *Şen Bilim*'deki "Kaçık Adam" adlı bölümde Tanrı'nın ölmesi olgusunun insan eyleminin bir sonucu olduğunu belirtmekteydi: "Hiçbir zaman daha büyük bir eylem olmadı, şu da var ki, bizden sonra doğacak olan, bu eylem uğruna şimdiye kadarki tarihlerden daha yüksek bir tarihin bir parçası olacak!"¹²² Tanrının öldüğü bilincine ulaşan insan, daha yüksek bir tarihe geçer; çünkü bütün değer koymaların ilkesi olan güç istenci böylelikle bütün varolanların varlığı olarak benimsenir. Modern insanın özü olan kendi kendini bilme böylelikle kendisini güç istencinin bir gerçekleştiricisi olarak yükseltir. Bu insan, şimdiye kadarki insanlığı,

¹²⁰ Heidegger, DRÇ, s.37

¹²¹ Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, Çev. Yusuf Örneş, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2013, s.41

¹²² Heidegger, DRÇ, s.17

başka bir deyişle kendi kendini bilen modern insanı da aşar. Nietzsche bu insana “üstinsan” (Alm. Übermensch) adını verir.

*“Üstün insan” adı insanlığın özünü adlandırır. O modern çağın insanı olarak kendi çağının özüne ait olan bütünlemeye girmeye başlamıştır. Üstün insan, güç istemi ile belirlenen gerçeklikten çıkan, bu gerçeklik için olan insandır.*¹²³

Son insan başka bir deyişle modern insan üstinsanın karşıtıdır; bir son olmalıdır ki bir başlangıç da olabilsin ve bu başlangıç üstinsan olacaktır. Yitirilen değerlerin yerine yeni değerler getirilir ve bunu da yapacak olan üstinsandır. Böylelikle “insan kendini varolanın Varlığınca koyulan bir ödevin önünde bulur: Bu ödev yeryüzü egemenliği üstlenmektir.”¹²⁴ Heidegger’e göre bu anlayışın sonucu olarak da, Nietzsche için de insanın özünün varlıkla ilişkisi örtük kalmaya devam eder. Nietzsche ile birlikte insanın güç istenci olarak belirlenen istemesi varolanlar üzerindeki bir egemenliğe dönüşür.

*Eğer, Varlık ve Zaman’ın amacı, Mensch’i akıllı hayvanın dışında bir şey olarak tasarlamaktıysa, Nietzsche’nin düşüncelerinin nihayetinde bu konuda hiç yardımcı olamayacağı ortaya çıktı. Bu sonuçtan kaçış yoktur: Nietzsche’nin düşüncesi akıllı hayvan olarak Mensch’in metafizik tanımına sıkı sıkıya bağlıydı. Nietzsche terimleri tersine çevirdiyse bile bu doğru kalır: Mensch’i “rasyonel hayvan” olarak, yani Yeni Platonculuk ve Hristiyanlık için Mensch’i ilahi olanla bağlayan logos yeteneğiyle farklılaştırılan canlı olarak tasarlamak yerine, Nietzsche Mensch’i “rasyonel olan hayvan” olarak tasarladı. İstençle sürülen hayvan, aklını, hayvan’ın kendi gücünü ve güvenliğini artırmak adına diğer her şeye egemen olma aracı olarak kullanır.*¹²⁵

Nietzsche’nin Tanrı’yı çekip aldığı duyuyüstü dünyaya üstinsanı yerleştirdiğini düşünmek, onun düşünmesine kabaca karşılık vermek olacaktır. İnsan Tanrı’nın boşalan yerine girmez; fakat üstinsanın istemesi varolanın başka türlü temellendirildiği yere girer. Varolanın bu farklı varlığı “öznellik” (Alm. Subjektivität) haline dönüşür. Bu temelde bütün varolanlar ya öznenin nesnesi ya da öznenin öznesi olarak vardır. Bütün varolanlar bu şekilde nesneleştirilerek tasarımıplanın (Alm. Vor-stellen, İng. represent) buyruğuna sokulur ve yeryüzü insanın koymasının bir ürününe dönüşür. “Yeryüzü kendini ancak, saldırının nesnesi olarak gösterebilir.”¹²⁶

¹²³ Heidegger, DRÇ, s.48

¹²⁴ Heidegger, DRÇ, s.48

¹²⁵ Michael E. Zimmerman, “Heidegger’in Nietzsche Yorumunun Gelişimi”, Çev. Kurtul Gülenç ve Aşkın İnanç Duru, **Cogito: Heidegger: Varlığın Çobanı**, Yapı Kredi Yayınları, Sayı:64, Güz 2010, s.266

¹²⁶ Heidegger, DRÇ, s.52

İnsanın istemesi bu saldırının olanağının temelidir. İşte bu nedenle de Nietzsche insanın metafizik belirlenimine bağlılığını sürdürür, onun insan kavrayışı artan insan gücüyle uyum içindedir.

“Büyük öğle” en parlak parlaklığın çağıdır, açıkçası, koşulsuz olarak her bakımdan, varolanın Varlığı olarak, güç istemini bile bile istemekten oluşan bilme olarak kendini bilen bilincin çağıdır. Bu bilinç böyle bir isteme olarak dünyanın nesneleştirilmesinin her zorunlu evresinde, kendine asice direnerek, boyun eğdirerek varolanın sabit servetini, olanaklı en yüksek birörneklik, eşitlik isteği için güvenli kılar. Gelgelelim insan bu istemeyi isterken, böyle bir istemenin koşullarını, gereklerini birlikte-istemenin zorunluluğu ile karşılaşır. Bu her şeye değerlere uygun olarak değer vermek, değerlere uygun olarak değer yüklemek demektir. Değer bu biçimde bütün varolanı Varlığında belirler.¹²⁷

Bu şekilde belirlenen güç istencinin egemenliğinin görüldüğü çağda, varlık da bir değere dönüştürülür. Varlık bu şekilde değer olarak belirlenerek, güç istencinin koymasına indirgenir. Böylelikle bu çağda bizi varolanın varlığına götürecek her yolun önüne engel koyulur. Batı düşünmesi varolanı hep varolan olarak düşünerek ondaki varlığın ışığını görmezden gelir. Varlığı düşünmeyen bu düşünme son olarak da varlığı bir değere indirger. Böylece varlığın hem üstü örtülür hem de varlığı bir değer olarak ortaya koyan bu düşünce ile, onun en yüceltilmiş tarzda düşünülmüş gibi görünmesine sebep olunur.

Nietzsche’nin metafiziğini bu şekilde bir parça daha açık kıldıktan sonra, şimdi onun “Tanrı öldü” sözüyle ne anlatmak istediğini tekrar sorabiliriz. Nietzsche Tanrı’nın canlılığını kendi kendisine yitirdiğinden bahsetmez; onun insan tarafından öldürüldüğünü özellikle vurgular. Bu belirleme “Tanrı yoktur” cümlesinden daha yoğun bir anlam içerir. Tanrı’nın insan tarafından öldürüldüğü düşünülemez bir şeydir ki, Kaçık Adam da sözlerine şu şekilde devam ederek bu şaşkınlığını açıkça ortaya koyar:

Ama bunu nasıl yaptık? Denizi kim içebilir? Bütün çevreni silmemiz için bize bu süngeri kim verdi? Onu güneşinin zincirinden kurtarır iken ne yaptık biz veryüzünde?¹²⁸

Heidegger’e göre bu cümlelerdeki üç imge – güneş, çevren, deniz - Nietzsche’nin Tanrı’nın öldürülmesinden ne anladığını gözler önüne serer. Nietzsche

¹²⁷ Heidegger, DRÇ, s.53

¹²⁸ Heidegger, DRÇ, s.16

güneş imgesiyle yalnızca Kopernikusçu devrime gönderme yapmaz, aynı zamanda güneş sözcüğü ile Platon'un alegorisine de dikkat çeker.

Güneş; varolanın varolan olarak kendini gösterdiği bir görüş çevresi kurar, bu çevreyi sınırlar da. "Çevren"; hakiki olarak varolan duyuyüstü dünyayı gösterir. Bu her şeyi saran, deniz gibi içine alan bütündür. İnsanın yerleştiği yeryüzü güneşinden koparılmıştır.¹²⁹

Duyuyüstünü kuran, insanın üzerine ışık saçan güneş artık yerinde yoktur. İnsan *ego cogito*'nun benliğinde başkaldırarak bütün denizi içip boşaltır. Varolanlar nesneleştirilerek öznelliğin içerisinde kaybolur.

Tanrı'nın ölümü ya da "öldürülmesi" duyuyüstü dünyanın insan eliyle yok edilmesini imler. Bu süreç içerisinde varolanın varolan olarak yok olması değil, varlığında farklılaşması söz konusudur. Varolanların varlığında farklılaşması sürecinde insan da bir dönüşüm geçirir. İnsan kendinde varolanı da ortadan kaldırır. İnsan, Tanrı'nın öldürülmesiyle ve bu şekilde kendinde varolanın da ortadan kaldırılmasıyla kendi güvenliğini olanaklı kılar. Bu güvenlik değeri koymada temellenir; bu değeri koyma da kendinde varolanların hepsini öldürür. Fakat bu düşünme yalnızca kendinde varolanı öldürmekle kalmaz, varlığı da yerle bir eder. Böylece varlık yalnız gerektiğinde değeri olarak sayılır ve onun kendi hakikati içinde özünü sürmesine izin verilmez. Fakat sadece güç istenci metafiziğinin değeri düşünmesi buna engel olmaz; çünkü "Varlığın tarihi, zorunlu olarak, Varlığın unutulmasıyla başlar"¹³⁰. Varlığın tarihi (Alm. Seinsgeschichte, İng. history of Being) varlığın hakikatinin kendisi bugüne kadar hiçbir yerde düşünülmemiştir.

Heidegger Nietzsche'nin nihilizmin özünü kavrayamadığını düşünür. Çünkü ona göre "nihilizm", varlığın hakikatinin başına gelen hiçi imler. Varolan olarak varolanın hakikati varlığın hakikati olarak ele alınır ve varlığın hakikatinin bulunmadığı düşünülür. Bu bağlamda Heidegger'e göre varolan olarak varolanın hakikatini düşünen metafizik nihilizmin ta kendisidir. Varolan olarak varolanın görüngülerine takılı kalan bu metafizik varlığın kendisini unuttur.

Nihilizmin bütünlenme çağı üzerine düşünüldüğünde, bu çağda neler olup bittiğini anlayabilmek için ne politik ne dinsel ne metafizik ne teknik ne de bilimsel bakış açılarının bizlere bir yol gösteremeyeceği anlaşılabacaktır. Düşünmeyi sakat

¹²⁹ Heidegger, DRÇ, s.56

¹³⁰ Heidegger, DRÇ, s.58

bırakan şeyin yüzyıllardır hüküm süren akıl olduğu anlaşıldığında düşünmeye başlanacaktır ve böylece varolanın varlığı ile ilgili işlenen cinayetler açığa çıkartılacaktır. Heidegger'e göre metafizik tarihi varolanın varlığının katledildiği cinayetlerle doludur. Bu nedenle Heidegger Nietzsche ile birlikte son olarak "değer"e indirgenen varlığın üzerindeki örtüyü kaldırmak için "değerler"e karşı düşünmenin yolunu açmak ister.

Bu nedenle "değerler"e karşı Düşünme, değersizlik için ve Varolanın hiçliği için davul zurna çalmak yerine, şu anlama gelir: Varolanın özneleştirilerek sırf bir nesne yapılmasına karşı Varlığın Hakikatinin Işımasını Düşünmenin önüne getirmek.¹³¹

Nietzsche Platonculuğu tersine çevirerek duyular dünyasını gerçek olmayan, salt görüntü olan olmaktan kurtarır fakat yine de varolanın özünü "güç istenci" olarak belirleyerek nesneleştirmenin yolunu açar. Böylelikle Descartes'ın temellendirdiği varolanların nesneye ve insanın özneye dönüşme sürecinden kopamaz, bu metafizik anlayış içerisinde sıkışıp kalır. Metafiziğe karşı bir hareket olduğunu düşünürken, aslında bu metafiziğin köklerinden beslenmeye devam eder. Yine varolanlar nesneleştirilir, insan özneye dönüşür ve varlığın hakikatinin üstü örtülür. Kendinde varolan yerle bir edilirken, varlığın ışığı da söndürülür.

¹³¹ Heidegger, Hümanizm Üzerine, s.41

İKİNCİ BÖLÜM

İNSAN VAROLUŞU VE ŞEYLERİN OTANTİK AÇILIMI

2.1. VARLIK VE ZAMAN'DA FUNDAMENTAL ONTOLOJİNİN TEMELLENDİRİLMESİ

2.1.1.Fundamental Ontoloji ve Fenomenoloji İlişkisi

Heidegger'in insan anlayışının ilk uğrağı, ilk yapıtı olan *Varlık ve Zaman* içerisindeki *Dasein* kavramında gizlidir. İlk bölümde dile getirdiğimiz gibi “varlığın anlamı” sorusunun sorulması artık bir zorunluluk haline gelir ve bu soru Heidegger'i *Dasein*'a götürür. Heidegger “varlık” ve “varolan” kavramlarının ayrımının ne kadar gerekli olduğunu ortaya koyarak artık soruşturulanın “varlık” olduğunun altını çizer. Neyin soruşturulacağının belirlenmesinden sonraki adım, varlığın “nasıl” soruşturulacağıdır. Heidegger varlığın bir varolandan yola çıkılarak soruşturulması gerektiğini belirtir fakat bu “varlığın anlamı”nın aydınlatılmasının, varolanların açığa çıkartılışıyla eşdeğer olduğu anlamına gelmez. Burada emsal bir varolan seçilerek, varlığı açısından sorguya çekilecektir. Peki, bu noktada kendimiz de dâhil ilişki kurduğumuz her şeyi varolan olarak adlandırdığımızı düşünürsek, varlığı açısından sorguya çekilecek bu emsal varolanın “hangi varolan” olduğu ve hangi bakımlardan önceliğe sahip olduğu sorunu Heidegger için temel sorun haline gelir. Heidegger'e göre sorguya çekilecek varolanlar neliğimiz ve nasıllığımız içerisinde bir varolan olan ve varlığın anlamı sorusunu sorabilen bizlerizdir. “Başka varlık imkânlarının yanı sıra soru sorma varlık imkânına da sahip olup, hep bizzat bizler olan bu varolana, terminolojik olarak *Dasein* diyoruz.”¹³² O halde varlığın anlamı sorusunun aydınlatılması *Dasein*'in varlığı açısından sorguya çekilip, kendi varlığı içerisinde şeffaf kılınmasına bağlıdır.

Heidegger'in “hangi varolan” sorusundan sonraki en temel sorularından biri de, seçilen bu emsal varolanın hangi bakımlardan diğer varolanlara göre önceliğe sahip olduğu sorusudur. *Dasein* diğer varolanlar arasında bir varolan olmanın yanı sıra, onlardan farklı olarak ontik ve ontolojik bir önceliğe sahiptir. Heidegger'e göre

¹³² Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul 2011, (VZ), s.7

Dasein varlığını yerine getirirken aynı zamanda kendi varlığını da sorun edebilen bir varolan olduğu için emsal bir varolan olarak ontik bir önceliği vardır. Başka bir deyişle *Dasein*'in varlıkla bir ilintisi mevcuttur ki, bu ilişki sayesinde varlık *Dasein*'a kendi varlığı içerisinde ve tam da onun sayesinde kendisini gösterir. *Dasein*'in bu şekilde varlığı anlayabilmesi, varlık anlayışına sahip olabilmesi onun ontik önceliğidir ve bu öncelik onun ontolojik olmasında temellenir. Heidegger bu ontoloji terimini varlığı anlamak için sorular soran teorik anlamından ayırmak için *Dasein*'in ontolojik olmasını ifade ederken “önontolojik” kavramını kullanmayı tercih eder. Heidegger *Dasein*'in bu benzersizliğini şu şekilde ifade eder:

*Birinci ontik önceliktir: Bu varolanın varlığını belirleyen varoluştur. İkincisi ontolojik önceliktir: Dasein işbu varoluş belirleniminin zemini üzerinde kendi kendine ontolojiktir. Ama Dasein'a, eşit derecede asli olarak (yani varoluş anlayışının bileşeni olarak), Dasein gibi olmayan varolanların varlığını da anlamak ait bulunmaktadır. Bu yüzden Dasein'ın üçüncü önceliği, onun her türlü ontolojilerin olanaklılığının ontik-ontolojik koşulu olmasıdır. Böylece Dasein'ın diğer bütün varolanlara kıyasla ontolojik açıdan birincil olarak sorgulanması gereken olduğu açığa çıkmıştır.*¹³³

Heidegger kendi ontolojisini “fundamental ontoloji” olarak adlandırır ve bu ontolojinin tüm hatlarıyla geleneksel ontolojiden farklı olduğunu belirtir. “Varlık hep bir varolanın varlığıdır.”¹³⁴ Heidegger bu belirlemeden yola çıkarak ontik ve ontolojik olarak önceliğe sahip olduğunu gösterdiği emsal varolan olan *Dasein*'ı varlığın anlamının açığa çıkartılmasındaki tek imkân olarak ortaya koyar ve onu oluşturan temel *a priori* yapıların ya da Heidegger'in özel terimiyle ifade edersek “eksistansiyallerin” araştırılması olarak adlandırdığı *Dasein*'in eksistansiyal analitiğine “fundamental ontoloji” adını verir.

Geleneksel ontolojiden farklı olarak temel ontolojide Dasein'ın varlığına ilişkin bu a priori yapılar, ne skolastikte gözlemlendiği gibi sadece duyulardan bütünüyle sıyrıldığında tinin kendisine tanrının bağışlamış olduğu diğer yetilerinin el verdiği ölçüde temsiller yoluyla kavrayabileceği kendinde şeyin (Ding an sich, chose en soi) kurucu öğeleri niteliğindeki gerçeklikler olarak, ne de Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi'inde fenomen ve kendinde şey farkı düşüncesi bağlamında ileri sürdüğü şekilde fenomenin fenomenliğini belirleyen yani şeyin alımlanışını, belirişini veya fenomenin, belirenin, alımlananın belirlenerek nesneleştirilmesini olanaklı kılan saf a priori temsiller veya her biri kendisini bilginin oluşumuna doğrudan katkıda bulunan temel bir yeti olarak kavrayan edimler olarak yorumlanır. Tam aksine Dasein'ın varlığına dair aydınlığa çıkarılacak a priori yapılar, eksistansiyaller -bu noktada a priori ifadesinin yeni

¹³³ Heidegger, VZ, s.13

¹³⁴ Heidegger, VZ, s. 9

*bir anlam kazandığını ileri sürmek yanlış olmayacaktır- fenomen olma özelliğine sahiptir.*¹³⁵

Heidegger'in fundamental ontolojinin yöntemini fenomenoloji olarak belirlemesinin önemi de bu noktada açığa çıkar. “*Ontoloji sadece ve sadece fenomenoloji olarak mümkündür.*”¹³⁶ Heidegger fundamental ontolojinin geleneksel ontolojilerden farkını ortaya koyduktan sonra, bu farkla birlikte geleneksel ontolojilerdeki yöntemlerin de önünün kapandığını vurgular. *Dasein*'in fenomen olma özelliğine sahip eksistansiyallerini açığa çıkarmayı kendisine görev edinen fundamental ontolojinin yöntemi de “fenomenoloji” olacaktır.

Heidegger *Varlık ve Zaman*'da fundamental ontolojinin yöntemi olarak belirlediği fenomenolojiyi daha açık kılmak için, onu oluşturan fenomen ve logos sözcüklerini Grek diline başvurarak aydınlatır. Fenomen ifadesi Greklerin “kendini gösterme” anlamına gelen ve *pha-* köküne ait olması itibariyle *phos* sözcüğünde olduğu gibi içinde kendisini kendinde gösterebileceği, açığa çıkartabileceği şey, ışık anlamlarını da içinde barındıran *phainesthai* fiilinden türeyen *phainomenon* teriminden gelir. O halde fenomenlerin bilimi anlamına gelen fenomenoloji yönteminin içerisindeki fenomen sözcüğü “kendisini-kendinde-gösteren” ve “ışığın içerisinde aydınlıkta bulunan şey”i imler ve Grekler bunu varolanla, *ta onta* ile eşdeğer görürler. Heidegger *phainomenon* teriminin “kendisini olmadığı gibi gösterme” başka bir deyişle kendisini “başka bir şeymiş gibi gösterme” imkânını da içinde barındırdığını ve burada söz konusu olan fenomenin kesinlikle bunu imlemediğini vurgular. Heidegger fenomeni bu şekilde “kendisini başka bir şeymiş gibi gösteren” olarak tanımladığı “görünüş”ten (Alm.Schein İng.Semblance) ayırdıktan sonra, “görünüm” (Alm.Erscheinung İng.Appearance) denilen şeyin bu iki terimle de hiçbir ilgisi olmadığını belirtir. Buna örnek olarak Heidegger hastalıkların semptomlarından bahseder. Nasıl ki bu semptomlar kendisini göstermeyen bir hastalığa işaret ediyorsa görünüm de aynı işleve sahiptir ve aynı şekilde arkasında kendisini göstermeyen bir fenomene muhtaçtır. O halde görünüm hiçbir şekilde kendisini-kendinde-gösteren bir fenomeni, başka bir deyişle açıkça Heidegger'in ilgilendiği anlamda bir fenomeni imlemez. Fakat bunun tersine arkasındaki kendisini

¹³⁵Umut Öksüzan, “Heidegger Düşüncesinde Varlığın Anlamı Sorusu”, içinde: **Özne: Heidegger**, 16.Kitap, Bahar 2012, s.33

¹³⁶ Heidegger, VZ, s. 36

göstermeyene dikkat çekilerek, onun görünüş anlamında bir fenomen olduğu da iddia edilemez.

Fenomenoloji teriminin ikinci kısmını oluşturan *logos* sözcüğü ise Platon ve Aristoteles tarafından çokanlamlı olarak kullanılır ve bu nedenle de asli, temel anlamı gizli kalır. “*Logos* hep akıl, yargı, kavram, tanım, sebep, ilinti olarak “çevrilmekte”, yani daima yorumlanmaktadır.”¹³⁷ Heidegger *logos*’un temel anlamının “söz” olduğu varsayımından yola çıkarak öncelikle “söz”ün ne demek olduğunun belirlenmesi gerektiğini belirtir. Söz, temelde hakkında konuşulan şeyin açığa çıkarılması anlamına sahiptir. Söz “sözü edileni” ifşa eder. Aristoteles *Metafizik* ve *Nikomakhos’a Etik* adlı yapıtlarında *apophainesthai* terimini kullanarak sözün bu işlevini daha açık bir şekilde ortaya koyar; bu terimden yola çıkarak *logos* sözün hakkında olduğu şeyi aydınlatma anlamına sahiptir diyebiliriz. O halde *logos* “sayesinde bir şeylerin görünür hale geldiği sesli beyan”¹³⁸ olarak anlamlandırılabilir.

Heidegger *fenomen* ve *logos* terimlerini Grek dilini temel alarak bu şekilde yorumlar ve onların arasındaki ilişkiye dikkat çekip fenomenoloji yöntemiyle ne anlatmaya çalıştığını belirtmek ister. Grek dilindeki terimleri bir araya getirirsek fenomenoloji *legein ta phainomena* ifadelerinin birleşiminden oluşur, *legein*’in de *apophainesthai* anlamına geldiğini düşünürsek: *apophainesthai ta phainomena*: “Kendini gösterenin (kendini kendisi gibi gösterenin) bizatihi kendinden hareketle görünür kılınması.”¹³⁹ İşte bu tanımlamanın kendisi de bizi fenomenolojinin düsturu haline gelen “Şeylerin kendisine! (Alm. zu den Sachen selbst)” ifadesine götürür. Fenomenler her zaman verili olmadıklarından, her zaman için “kendini göstermeme”, “kendini başka bir şeymiş gibi gösterme” imkânlarını da içerisinde barındırdıklarından ontoloji fenomenolojiye ihtiyaç duyar. Heidegger fenomenlerin kendi içlerinde taşıdıkları bu kendilerini gizleme imkânlarını “örtülülük” olarak adlandırır ve onu fenomenin karşısında konumlandırarak, fenomenoloji içerisindeki ifşa etme anlamını ortaya çıkarmak ister. Bir fenomen hiç keşfedilmemiş, onun mevcudiyeti konusunda hiçbir bilgiye ulaşılmamış olabileceği gibi daha önceden keşfedilmiş fakat sonra yine üzeri örtülmüş de olabilir. Fakat Heidegger burada en

¹³⁷ Heidegger, VZ, s. 33

¹³⁸ Heidegger, VZ, s. 34

¹³⁹ Heidegger, VZ, s. 35

tehlikeli olanın daha önce keşfedilmiş olanın, bir görünüş olarak görünür olabileceği olduğunu belirtir. Bu şekilde fenomenin kendini-kendinde-göstermesi engellenir; çünkü daha önce kendini başka bir şeymiş gibi gösteren fenomen keşfedilmiştir ve tekrar soruşturulmasına gerek yoktur. Bu en büyük aldatmacadır, tıpkı varlığın üzerinin örtülmesinde olduğu gibi. İşte tam da bu yüzden bizi varlığın anlamına ulaştıracak olan *Dasein* analitiğinin yöntem olarak fenomenolojiye ihtiyacı vardır.

Bir şey'i parladiğı anlarda görürüz. Bir şeyi yakınlaştıran onu görmektir. Ancak parıltılar yanıltıcı da olabilir. Çoğu zaman öyledirler. Parladiğı anda bir şeyi tümüyle gördüğünüzü ve bu tek bakışta onu tükettiğinizi varsayarsınız. Bu bilginin tüketiciliğı o şeyi sıradanlaştırmaya yeter. Yeni bir şey ararız tüketmek için. Ne yanılgı! Geride bıraktığımız şey, ne olduğuna ilişkin tüm ipuçları ile sessizliğe gömülür. Küser ve geri çekilir. Modern insanın şeylerle ve insanlarla ilişkisi ne yazık ki böyle. Sömürü düzeni içine yerleştirilmemiş tek bir şey yok. Şeylerin ve insanların ne olduklarını açacağı "alan" ortadan kaldırılmış gibi.¹⁴⁰

Fundamental ontoloji için Batı metafiziğinin özne ve nesne olarak ikiye ayırarak aralarında bir uçurum yarattığı insan varoluşu ve onun tasarımılamasına indirgenme yoluyla cansızlığa sürüklenmemiş şeylerin otantik ifşası temel gayedir. İşte tam da bu nedenle fundamental ontolojinin yöntemi yalnızca fenomenoloji olabilir. Şeyleri ve insanları nesneleştirip sıradanlaştırmaya hızla tüketen modern insan, yalnızca merak duygusuyla hareket ederek daha çok bilmek, yeni şeyler öğrenmek onları da tüketmek ister. Bu şeyler ve insanlar için açığa çıkma olanaklarını ortadan kaldırarak varolmalarına izin vermeyen modern bir tavidir. Heidegger fenomeolojiye yönelerek şeylerin yanıltıcı parıldamalarını da farkedebilmenin ve şeyin kendi kendisini açmasının imkânını yeniden oluşturabilmenin izini sürer. Şeyleri hızla tüketerek sınırlayan, onlara kendi tasarımılamalarını dayatan modern insana, şeylerin açıklığında durmayı hatırlatma çabasıdır. Dolayısıyla Heidegger için fenomenoloji, şeyleri zorla ele geçirme çabası değil, "şeyin kendi kendisinden söz etmesine izin verme çabası"¹⁴¹dır. Heidegger'in fenomenolojisi fenomenoloji Husserl'in fenomenolojisinin yanlış görülen yerlerinin değiştirilerek yeniden yorumlanmış halidir. İnsan varoluşu ve şeyler arasındaki ilişkiyi temel alan ve şeylere otantik varlığında ulaşma çabası

¹⁴⁰ Ertuğrul R. Turan, "Küskün Tanrılar, Uykusuz Ozanlar, İsimsiz Acılar", **Doğu Batı**, Yıl:10 Sayı:40, Şubat, Mart, Nisan 2007, s. 17

¹⁴¹ William, Barret, Heidegger:Toplu Bakış, Çev: Ahmet Aydoğan, **Heidegger**, Say Yayınları İstanbul 2008, s. 50

içerisinde olan bir ontoloji için Husserl'in fenomenolojisi fazlasıyla bilinç odaklı kalır.

Sonuç olarak Heidegger'in fenomenolojisini Husserlinkinden ayıran şey, anlamın anlamlılığının (meaningfulness of meaningful) yapısı hakkındaki uzlaşmazlıklarıydı. Mantık Araştırmaları'ndan sonra Husserl Neo-Kantçı ve Kartezyen bir dönüş yaptı ve transandantal öznelliğin, kendi nesneleriyle yönelimsel ilişkisinde tüm anlam-vermenin kaynağı olduğunu iddia etti. Diğer taraftan Heidegger, anlaşılabilirlik zemini insan ilgileri ve amaçlarıyla bağıntısı yoluyla yapılandırılan canlı çevrenin ya da içinde şeylerle karşı karşıya gelinen dünyanın anlam kaynağı olduğunu ileri sürdü.¹⁴²

Heidegger'in fenomenolojisi bilincin tasarımlamalarına sıkışan değil şeylerin kendisine ulaşan, açığa çıkmalarını amaçlayan bir yöntem olma niteliğine sahiptir. Husserl özne-nesne ayırımına bir tepki olarak kurguladığı düşüncesini nihayetinde Descartes'in *cogito*'sunun esiri kılmıştır. Oysa Kartezyen öznellik eleştirisi Heidegger düşüncesinin bel kemiğidir ve Husserl bu tuzağa düşerek bu eleştirilerden nasibini alır.

2.1.2. Dasein'in Ontolojik Analizinin Geleneksel Ontolojilerden Farkı

Birinci bölümde de belirttiğimiz gibi ilk kez Platon'da *idea* olarak ifadesini bulan *essentia* ve Aristoteles'le birlikte *existentia*'nın da eklenmesiyle ilk defa bir ayırım olarak ortaya koyulan “nelik” ve “nasıllık” ikiliği Platon ve Aristoteles sonrası tüm filozofların da ontolojilerinin iskeletini oluşturur. Fakat Heidegger'in varoluşa (Alm.Existenz, İng. existence) yüklediği anlamı geleneksel felsefenin ortaya koyduğu bu ayırımla kavramak olanaksızdır. *Essentia* ve *existentia* öylesine belirgin sınırlarla birbirlerinden ayrılmış varlık anlarıdır ki, Heidegger tüm varolanlar için geçerli olabilecek bu ayrımı insan için geçerli görmez, çünkü “*Dasein*'in “*özü*” *kendi varoluşunda yatar.*”¹⁴³ Eğer *Dasein*'in “*özü*”nden (*essentia*) bahsedilecekse bu onun kendi varlığından (*existentia*) yola çıkılarak aranmalı ve anlaşılmalıdır ve bu talep de *essentia* ile *existentia* olarak belirlenen varlık anlarının keskin ayrılıklarına ters düşer.

¹⁴² Thomas Sheehan, “Dasein”, *A Companion to Heidegger*, Edited by Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall, Blackwell Publishing, 2005, s. 196-197

¹⁴³ Heidegger, VZ, s. 44

Heidegger aynı zamanda bu terimleri geleneksel anlamlarının dışında kullanır. “Öz” (Alm.Wesen İng.essence) Heidegger için geleneksel anlamda kullanılan *essentia*’nın aksine “bir şeyin ne ise o olduğu” anlamına gelmez; çünkü Heidegger özü de zamanla birlikte düşünerek değişmeyen bir öz anlayışını yadsır. Zaman içerisinde değişen bir öz anlayışı temel alınarak *Dasein*’ın özünün kendi varlığında (*existentia*) aranması gerektiğini belirten Heidegger, bu emsal varolanın varlığını “varoluş” olarak adlandırarak onu da geleneksel *existentia* kavramından ayırır ve yalnızca insana tahsis eder. Heidegger *Dasein* için özel olarak kullandığı “varoluş” terimini mevcut olan bir şeyden ziyade “mevcut oluş” (İng.presence at hand) olarak ifade ederek onun içerisindeki süregiden değişime dikkat çeker.

*Dasein sadece bir taşın, bitkinin veya hayvanın var olduğu tarzda var olmaz; aksine o bireysel olarak büyük önem taşıyan bir şey olduğu için kendi varoluşunu kurar. Varoluş her zaman benim olan bir şeydir; oysa existentia bütün şeyler hakkındaki vasat bir mantıksal ifadedir.*¹⁴⁴

Heidegger’in kendisine kadarki tüm ontolojilerin karşısında konumlandığı fundamental ontoloji, varlığın anlamı sorusuna giden bir yol olarak *Dasein*’ın eksistensiye analitiğini amaçladığından dolayı Heidegger, insan için geçerli görmediği *essentia* ve *existentia* ayrımını bir kenara bırakarak insanı farklı bir bakış açısıyla ortaya koyan yeni bir ontoloji inşa eder. İnsan dahil tüm varolanları nelik ve nasıllık ikiliğine tabi kılan ontolojilerin insan varoluşu için yeterli olmadığını vurgular. Bu nedenle kendisinden önceki filozofların herhangi bir mevcudiyeti belirtmek için kullandıkları *Dasein* terimini yalnızca insan varoluşuna tahsis eder.

*Bu varolanda meydana çıkartılabilen karakterler, şöyle ve böyle bir “görünüme” sahip mevcut bir varolanın mevcut “özellikleri” olmayıp, hep kendisine ait olan var olma imkanlarıdır, başka bir şey değil. Bu varolanın tüm öylelikleri birincil olarak varlıktır. Bu sebeple söz konusu varolanı isimlendirmek için kullandığımız Dasein ismi onun masa, ev, ağaç gibisinden bir neliğini değil varlığını ifade eder.*¹⁴⁵

Varoluşun neliğine dair içeriksel bir belirlemenin imkânsızlığından bahseden Heidegger, bu özü nasıl boyutuyla kavramanın olanaklı olduğunu ifade eder. İnsan varoluşunun herhangi bir varolanın varoluşunda olduğu gibi “mevcut olma” ile tanımlanamayacağını belirtir ve tam da bu yüzden *Dasein*’ın özünün kendi

¹⁴⁴ William Large, **Heidegger’s Being and Time**, Edinburgh University Press, Edinburgh 2008, s.113

¹⁴⁵ Heidegger, VZ, s. 44

varoluşunda yattığını söyler. “Demek ki insanda varoluş, “kendisinin dışında kalacak” bir özün gerçek olması anlamına değil, insanın özünün varoluş olduğu anlamına gelmektedir.”¹⁴⁶ Heidegger bu görüşü sebebiyle insanın özgürlük anlayışına da bir yenilik getirir; insan sabit değişmez bir özün gerçekleştiricisi olarak edilgin bir varolan olmaktan çıkarak kendi özünün belirleyicisi olur. *Dasein* tümüyle bir imkânlar çokluğudur ve “[...] bu varolan kendi varlığı içinde kendini “seçebilmekte”, kazanabilmekte, kendini kaybedebilmekte ya da hiçbir zaman kazanamamakta veya sadece “görünürde” kazanma *imkânına* sahip olmaktadır.”¹⁴⁷

Heidegger böylece geleneksel ontolojide insan da dâhil tüm varolanların varoluşunu ifade etmek için kullanılan *existentia*’dan epey farklı bir varoluş tanımı ortaya koyar. Heidegger’in insan varoluşu için tahsis ettiği bu belirlemeler artık bir görev gibidir; *Dasein* için kendini seçip, kazanmak varoluşunu yerine getirmek anlamına gelirken bunun tersi bir durum, başka bir deyişle kendini kaybetmek varoluşundan uzaklaşmaya götürür. Varoluşunu yerine getiren *Dasein* için *otantiklik* (Alm. *Eigentlichkeit*, İng. *authenticity*)¹⁴⁸ terimini kullanırken Heidegger, kendini kaybeden *Dasein*’ı *inotantiklikle* (Alm. *Uneigentlichkeit* İng. *inauthenticity*) özdeşirir. Heidegger’in vasatı hergünlük (Alm. *Alltäglichkeit* İng. *everydayness*) olarak ifade ettiği *Dasein*’ın düşkünlüğü ile *inotantik* oluşu kendinden kaçma, kendini unutma halinde dahi olsa kendi varlığını mesele eder ve Heidegger bugüne kadarki tüm *Dasein* soruşturmalarında bu varolma tarzlarının atlandığına dikkat çeker.¹⁴⁹

Dasein analitiği ontolojik yapıların bir analizidir ve Heidegger bu ontolojik yapıları eksistensiyaller (*existentialia*) olarak adlandırır ve bunları *Dasein* olmayan varolanların varlık karakterlerinden keskin sınırlarla ayırır. Tüm varolanlardan her

¹⁴⁶ Otto Friedrich Bollnow, IV. Varoluş Kavramı, Çev. Emra Durukan, içinde: **Özne: Heidegger**, 16.Kitap, Bahar 2012, s.228

¹⁴⁷ Heidegger, VZ, s. 45

¹⁴⁸ *Dasein*’ın otantik ya da inotantik olma olanağı *Dasein*’ın “her zaman benim (je meines)” olması olgusunda köklenir, ondan her zaman bir kişi zamiri olan “ben” ya da “sen” yoluyla söz edilir. [...] *Dasein* her zaman benimdir, bu, olgusal olarak (factually) şu ya da bu şekilde onun kendisine ait [zu eigen] olduğu, kendisine ait olduğu kadar çok ya da az kendisine sahip olduğu, kendisine ait olduğu [als eigenes] kadar çok ya da az, kendisini anladığı ve kavradığı anlamına gelir, ya da bunun yerine yetersiz/kusurlu bir şekilde [deficiently] böyledir: o kendisini henüz kavramamıştır ya da kaybetmemiştir. (Michael Inwood, **Bir Heidegger Sözlüğü**, Çev. Metin Bal, 2013-2014 Varoluşçu Felsefe Bahar Dönemi Ders Notu)

¹⁴⁹ “Düşkünlük”, “Otantiklik”, “İnotantiklik” terimleri “Hergünkü *Dasein* Olarak *Das Man*” bölümünde daha açık kılınacaktır.

biri ya “kim” sorusuna ya da ne sorusuna cevap olarak varlardır; buna bağılı olarak da iki çeşit varlık karakteri ortaya koyar: Bunlardan ilki “ne” sorusunun karşılığı olan ve *Dasein*’ın dünyada karşılaştığı diğer varolanların varlık karakterini oluşturan “kategoriler”dir. “Kategoriler” Aristoteles’ten *Varlık ve Zaman*’da yeni bir varlık karakterinin ortaya çıkmasına kadar geçen süre zarfındaki ontolojilerin temelini oluşturur. “Eksistensiyaller” ise Heidegger’in ortaya koyduğu, “kim” sorusunun cevabı olan varolan olarak *Dasein*’ın varlık karakterlerinin temel imkânlarından bir diğeridir. Heidegger’in eksistensiyaller olarak adlandırdığı bu ontolojik yapıların temelinde *existentiell* (Alm. Existentiell) ve *existential* (Alm. Existentzial) kavramları yatar. *Existentiell* yaşamsal boyuttur, ontik olanı imler. Korkuyu yaşamak onu deneyimlemek söz konusuysa *existentiell*’den bahsediyoruzdur; fakat aksine korkuyu tanımlamaya çalışmak teorik, ontolojik olan boyuttur ve *existential*’e gönderimde bulunur.

*Existentiell bireysel Dasein’ın her günkü belli olanaklılığını tanımlar oysa existential ne zaman seçildiğinin ve kimin seçtiğinin önemi olmadan her eşsiz olanağın altında yatan ontolojik yapıyı temsil eder. Existentiell olan, bu yüzden, bir kültüre özgüdür oysa existential olan evrensel olmak zorundadır.*¹⁵⁰

Bu ontik ve ontolojik boyut *Dasein* olarak ifadesini bulan varolanın kendisinde bağlanır; varoluş bu iki boyutun bulunduğu yerdir. Bu nedenle Heidegger *Dasein*’ın ontolojik yapılarını “kategoriler”den ayırarak “eksistensiyaller” olarak ortaya koyar. “*Existentialia* insanın somut deneyiminden öğrenilen ve bu somut deneyimi olduğu şey kılan yapının varlıkbilimsel ögesi olarak anlaşılan evrensellerdir. [...] *Existentialia* somut olanın evrensel koşullarıdır.”¹⁵¹ O halde insan varoluşunu temel alan fundamental ontoloji, yalnızca ontik boyutu göz önünde bulundurarak kategorilere yönelen geleneksel ontolojilerden kendisini ayırma yoluyla daha sağlam bir ontoloji ortaya koymayı amaçlar.

¹⁵⁰ William Large, Heidegger’s Being and Time, s.113

¹⁵¹ Calvin O. Schrag, Heidegger Felsefesi’nde Fenomenoloji, Varlıkbilim ve Tarih, Çev. Serdar Şen, http://web.deu.edu.tr/ataturkilkeleri/pdf/13ncusonhali/14-S13_ceviri_%20heideggervetarih_205-215.pdf, s.211, 20.11.2015

2.2.VARLIK VE ZAMAN'A İLİŞKİN OLARAK *DASEİN*

2.2.1.*Dasein*'ın Geleneksel İnsan Tanımlamalarına Eleştirisi

Dasein'ın ontolojik analizinin geleneksel ontolojilerden farkını derin bir şekilde ortaya koyan Heidegger, bu analizin önündeki en büyük engelin insanın sürekli olarak Eskiçağ-Hristiyan antropolojisinden yola çıkılarak belirlenmesi olduğuna dikkat çeker. Geleneksel antropolojinin ortaya koyduğu bu belirlemeler iki temel insan tanımı oluşturur: Birincisi insanın “*zoon logon ekhon* yani akıl sahibi canlı olarak yorumlanması.”¹⁵² Bu yorumla birlikte insanın sahip olduğu bu akıl yüceltilirken, bedeni sürekli aşağılanır ve insan varlığı sadece düşünmeye indirgenir. İkincisinde ise insanın varlığı ve doğası teolojik bir yaratılış kuramına bağlanarak açıklanır. Bu kurama göre Tanrı insanı kendine öykünerek, kendi zihninde yaratmıştır. Bu yorumda da insanın kendisini aşan bir varlık olarak görülmesi öncelikle Tanrı'nın varlık problemini gündeme getirerek, insanı ve onun varlıkla olan ilişkisini ikinci plana atar.

Geleneksel antropolojinin bu iki varsayımı insan ile ilgili problemde, insan ve varlık arasındaki uçurumu derinleştirir. İnsanın varlıkla ilişkisini görmezden gelen bu yorumlar modern çağda Descartes'ın “bilinç”, “özne”, “tasarımlama” kavramlarıyla özdeşleştirdiği insan belirlemesiyle birleşir. Heidegger *Dasein* analizinin bu yorumlardan sıyrılarak yeni bir yol izleyeceğini, Descartes'ın *cogito*'sunun mutlak kesinliğinin gölgesi altında görünmez kılınan *sum*'un açığa çıkartılıp araştırılacağını *Varlık ve Zaman*'daki şu sözleriyle belirtir:

*Kendisine Yeniçağ'da felsefi soruşturmanın başlangıç temeli olan cogito sum'un keşfi atfedilen Descartes, ego'nun cogitare'sini araştırmıştı- tabii belirli sınırlar içinde kalarak. Buna mükabil Descartes, cogito kadar asli olduğu varsayılan sum'u hiç müzakere etmemiştir. Oysa analizimiz, sum'un varlığına ilişkin ontolojik soruyu sormaktadır. Ancak sum belirlendiğinde cogitationes'in varlık minvali kavranabilecektir*¹⁵³

Heidegger *Varlık ve Zaman*'ın, Descartes'ın felsefede bilişsel güçlerin bir toplamı olarak yer kazandırdığı “Ben”in eksik kalan yönünün, başka bir deyişle varlığının, varlıkla ilişkisinin, “*cogito ergo sum*”un *sum*'unun ele alınacağı bir yapıt olacağını duyurur bu satırlarla. Bu nedenle Heidegger *Dasein* analizini geleneksel insan yorumlarından ayırmak ve felsefe tarihi boyunca her daim unutilan varlığa ve

¹⁵² Heidegger, VZ, s. 51

¹⁵³ Heidegger, VZ, s. 48

onun insan ile bağına vurgu yapmak için Descartes'ın insan yorumuyla özdeşleşen “bilinç”, “özne”, “ben” kavramlarını kullanmaktan kaçınarak tüm geleneksel yorumların dışında bir insan yorumu ortaya koyacağını gösteren *Dasein* terimini kullanmayı tercih eder. Kartezyen bakış açısında varlığın bilinç içerisinde eritildiğini vurgulayan Heidegger, *Dasein* terimiyle insanın özünün varlıkla ilişkisini ortaya koymak ister.

Ne ‘Varolma’ [Dasein] kelimesi ‘bilinç’ kelimesinin yerine, ne de ‘Varolma’ [Dasein] diye adlandırılan ‘şey’, ‘bilinç’ adı altında tasarımılananın yerine geçmektedir. Tersine, ‘Varolma’ [Dasein] diye adlandırılan, her şeyden önce yer olarak, yani Varlığın hakikatinin yeri olarak tecrübesi edinilen ve buna uygun olarak düşünülmesi gerekendir¹⁵⁴

Metafizik Nedir?’deki bu sözleriyle açıkça *Dasein* kavramının terminolojisindeki yerinin insanı bilinçle özdeşleştiren, onu bir özne olarak konumlandıran felsefi bakış açılarının, tarih boyunca insan ile varlık arasındaki uçurumu derinleştirmelerine bir tepki olduğunu ve *Dasein* teriminin bu uçurumu kapatan bir insan anlayışını ortaya koyma amacıyla varlığın hakikatinin yeri olarak insani varoluşa dikkat çekip insanı her yönüyle düşüncesinin içerisine alacak bir terim olduğunu doğrular. Öznenin daha güçlü bir dayanak üzerine inşa edilen bu yapı insan hakkındaki her türlü önkabulü yok sayarak yalnızca varlığın sesiyle insanı buluşturmanın peşindedir. Bu nedenle *Dasein* analizi peşinen verili bir “ben” ve “özne”yi hareket noktası olarak kabul etmez. Kelimenin kendisi, başka bir deyişle Heidegger’in ona yüklediği anlam, ilk olarak bu öznenin sorgulanmasını beraberinde getirir. Bu terimle Heidegger *cogito*’nun özbilincine sıkışan insan varoluşunu açığa çıkartmanın bir imkânını ortaya koyar. Bunun için insan varoluşunun tahakkümcü öznenin gölgesinde kaybolmasına sebep olabilecek tüm geleneği bir kenara atmak ve onu önceden özdeşleştirildiği tüm adlandırmalardan soyutlamak gerekir.

Almanca’da “insan” için iki kavram vardır. Mann, Latince vir ve Grekçe anēr gibi, “kadın”ın zıttı olan “adam, erkek” anlamına gelir. Mensch, Latince homo ve Grekçe anthrōpos gibi kadını da içererek “insan, insanoğlu” anlamına gelir. Heidegger nadir olarak cinsel farklılıklardan söz ettiği için, o “adam” ve “insan”dan bahsederken hemen hemen her zaman Mensch(en)i kullanır.¹⁵⁵

Heidegger erken derslerinde insandan ve onun varlığından bahsederken ise sık sık yaşam anlamına gelen *Leben*’i kullanır. Fakat geleneksel felsefedeki insan

¹⁵⁴ Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, Çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1991, s.14

¹⁵⁵ Inwood, s.278

tanımlamalarından uzaklaşmak isteyen Heidegger *Varlık ve Zaman*'da hem *Mensch* hem de *Leben* sözcüğünü kullanmaktan kaçınır. Geleneksel olarak insan beden (Alm. Leib), ruh (Alm. Seele) ve Tin (Alm. Geist) unsurlarını kendinde barındıran bir şey olarak görülür. Böylece insan sık sık parçalara ayrılarak farklı bilimlere devredilir; beden biyolojiye, ruh psikolojiye, tin ise mantık ya da yine psikolojiye. Antropolojinin insanı beden, ruh ve tinin birliği olarak bütünleştirme çabasına rağmen, insanın bu şekilde bir bütün olarak ele alınmasının da onun hala eksik kavranmasına yol açacağını düşünen Heidegger, hiçbir sosyal bilimin insanın varlık ve hakikatle olan ilişkisini göremediğini vurgular. İnsan fenomeni tarih boyunca farklı görünüşlerde ortaya çıkar, bu da onun farklı şekillerde yorumlanmasına, tanımlanmasına neden olur. Heidegger tüm bunların ötesinde insanın varlık ve hakikatle olan ilişkisini açığa çıkarmak istediğini gösterecek olan *Dasein* terimini kullanmayı tercih eder. O halde *Dasein* tek başına hem bilinç felsefeleriyle birleşen ve güçlenen geleneksel antropolojinin önyargılarına hem de sosyal bilimlerin insan yorumlarına başkaldırıdır.

Dasein'ı yalnızca insan olarak yorumlamak varlığın unutulmasına alışmış zihniyetlerce sık sık tekrarlanan bir hatadır. *Dasein* terimi her şeyden önce insanın özünün varlıkla olan ilişkisine işaret eder ve bu nedenle varlıktan bağımsız düşünülemez. *Dasein* teriminin Heidegger düşüncesi içerisinde ne anlam ifade ettiğini anlayabilmek için, etimolojiye başvurmamız gerekir. “Da” Almancada “hier” (burada) ya da “dört” (orada) anlamlarına gelir. “Sein” ise varlık, varoluş veya varolmak anlamlarına sahiptir. Da-sein¹⁵⁶ orada-varlık (İng.being there) olarak insan varoluşunu ya da varlığın açıldığı yeri imler.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Mark Twain bir takım Almanca sözcüklerin her şey anlamına geliyor gördükleri konusunda şikâyetçi oluyordu. Bu sözcüklerden biri de *da*'dır. “Ora” (“Oraya gidiyorlar”) ve “bura” (“buraya geliyorlar”) anlamı yanında “o halde/ öyleyse”, “o zamandan beri”, vb. anlamlara da gelir. *Sein* “var olmak” sözcüğüne ön ek olarak konulunca “orada-,mevcut-, erişilir olmak” anlamlarına gelen *dasein*'ı oluşturur. On yedinci yüzyılda bu mastar ya da çekimsiz fiil ilk defa ‘bulunuş’ (*presence*) anlamında (*das*) *Dasein* olarak isimleştirildi. On sekizinci yüzyılda *Dasein* Latincedeki *Existenz*'e (“Tanrı’nın varoluşu”) bir alternatif olarak filozoflar tarafından kullanılır oldu. Şairler ise *Dasein*'ı ‘yaşam’ anlamında kullandılar. Darwin’in ‘yaşamda kalma mücadelesi’ Almanca’da *der Kampf ums Dasein* sözcükleriyle karşılandı. Gündelik dilde *Dasein* var olan ya da kişilerin yaşamı anlamında kullanıldı. (*Dasein* Heidegger’in dilinde *Dass-sein*’dan “bu-var olan”dan epey farklıdır.) (Michael Inwood, “Heidegger Düşüncesinin Temel Kavramları”, Çev. Metin Bal, **Özne: Heidegger**, 16.Kitap, Bahar 2012, s.261)

¹⁵⁷ Heidegger *Dasein*’ın “şimdi bulunuyor olmak” anlamına gelmesine rağmen, Jean Paul Sartre’in onu Fransızcaya “orada-varlık” şeklinde çevirmesiyle gerçek anlamını yitirmesinden ve *Dasein*’ın “orada-varlık” olarak “saf insani, olgusal varlık” anlamında anlaşıldığında, geleneksel felsefenin

Heidegger düşüncesi içerisinde *Dasein*, varlığın anlamına ulaştıran bir araç olarak görülür ve bu düşünce onu insanı varolanların efendisi olarak konumlandıran özne anlayışından ayırır. *Dasein*, varlığın kendisini açacağı yerdir. Varlık kendisini *Dasein*'in olanaklı varoluş tarzlarında açar ve bu nedenle Heidegger “Varlığın anlamı nedir?” sorusunun arayışını *Dasein*'in ontolojik analizinde ilerletir. *Dasein*'i belirleyen varoluştur ve onun varlığını yalnızca kendi varoluşu verir. Başka bir deyişle *Dasein* kendini ancak kendi varoluşundan, yani kendi olmak ya da olmamak imkânıyla anlar. Varoluş *Dasein*'in içine atıldığı ya da seçtiği olanakları yakalama ya da boşlama ile, yalnızca *Dasein*'in kendi kararı ile belirlenebilir. Kendisini olanaklar içerisinde bulan ve o olanakları seçmek ya da seçmemek suretiyle kendisini belirleyebilen tek varolan *Dasein*'dir.

Dasein hem kendi varlığını hem de diğer varolanların varlığını kendisine sorun eden tek varolandır. Bu nedenle de Heidegger'in belirttiği gibi her türlü ontolojilerin de koşuludur. Diğer varolanlar yalnızca existentiell-ontik bir yapıya sahipken *Dasein* onun yanı sıra existential-ontolojik önceliğe de sahiptir. *Dasein* öncelikle ontik yapısını kavrar, kendi ontolojik yapısını ise ondan sonra kavrar. Amaç ise *Dasein*'in ontolojik yapısını anladıktan sonra bunu ontik yapısı üzerinde kurmasıdır. *Dasein*'i Descartes'ın yaptığı gibi yalnızca zaman ve mekân içerisinde bir insan olarak ele almak ancak ontik bir sorgulamayla sınırlı kalır. Oysa Heidegger varlığın anlamını açığa çıkaracak ontolojik bir sorgulamanın peşindedir. *Dasein* dünyasallığında ve zamansallığında kendisini açar. Varolanlar içerisinde dünyasallığa ve zamansallığa sahip olan tek varolan *Dasein*'dir; diğer varolanlar yalnızca bir mekân ve zaman içindedirler. O halde *Dasein* için Tom Rockmore'un ifade ettiği gibi bir tanımlama yapılabilir:

Dasein'in “ortalama” bir açıklaması onun insan varoluşunu anlattığı olabilir. Özbilinçli olmayan ya da bilinçli bile olmayan bir özne olan, ne bilişsel ne de yönelimsel bir nesne olan, ne erkek ne kadın, ne yaşlı ne de genç olan. Bir insan değil, Heidegger'in temel derdi olan varlığın anlamı sorusunu sorma (ve cevaplama) yeteneğini de içeren tüm insan olanaklarını temellendirdiği

“bilinç” ve “tasarımlama”sına terk edilmiş olmasından yakındır. (Metin Bal, “Herakleitos’a Bir Bakış”, **Virgöl**, Mart 2007, Sayı: 105, s. 60)

Biz burada “orada-varlık” ifadesini yalnızca etimolojik irdeleme bağlamında kullanarak kelimenin anlamına dikkat çektik. Bu kavram tek başına Heidegger'in *Dasein* terimine yüklediği anlam zenginliğini karşılamakta yetersiz kalır.

*düşünülen, insanın varolma yolu olan, varolanların kendilerini oldukları gibi gösterdikleri varlık olan şeydir.*¹⁵⁸

İnsanla varlık arasındaki bağa vurgu yaparak geleneksel insan tanımlamalarına başkaldıran *Dasein* terimi, aynı zamanda bilinç felsefelerinin insanı yalnızca bilen bir özne olarak tarihten, kendi yazgısından ve varoluşundan soyutlamalarının aksine bu dünyada yaşayan, bir ruh durumu içerisinde olan, geçmişinden, şimdinden ve geleceğinden etkilenen somut insana dikkat çeker. “Felsefenin merkezinde yer alan somut insandır ve onunla kıyaslanınca, bilinç kavramı, bilinci tarihten ve varoluştan keyfi bir şekilde ayıran bir soyutlamadır yalnızca.”¹⁵⁹ İşte bu nedenle *Dasein*’ı sadece insan olarak yorumlamak onu yeniden tarihinden varoluşundan, dünyadan koparmak anlamına gelir.

2.2.2. Özne-Nesne Dikatomisinin “Dünya-içinde-varolma” Fenomeniyle Ortadan Kaldırılması

*[...] dışımızdaki şeylerin (ki giderek iç duyumuz için bile bilginin bütün birgerecini bunlardan türetiriz) varoluşlarının yalnızca inanç üzerine kabul edilmesinin gerekmesi ve bundan kuşku duyabilecek birinin doyurucu hiçbir tanıtlama ile karşılanamaması felsefe ve evrensel insan usu için her zaman bir skandal olarak kalacaktır.*¹⁶⁰

Kant dışımızdaki nesnelerin varlığının kanıtlanamamasını felsefenin ve insan aklının en büyük skandalı olarak yorumlar. Fakat *Saf Aklın Eleştirisi*’nin önsözünde Kant tarafından dipnota eklenmiş bu sözlerin kendisi Heidegger için skandalın ta kendisidir. Heidegger Kant’ın aksine felsefede yüzyıllardır süregiden dış dünyanın gerçekliği tartışmalarının kendisini “felsefenin skandalı” olarak yorumlar ve bu tartışmalar ışığında filozofların iki ayrı düşünceye ayrılmasıyla ortaya çıkan realizm ve idealizm akımlarından epey ötede konumlandırır kendisini. Skandalın kendisi bu tartışmaların kanıtlarla sonuçlandırılmamış olmasından ziyade hala kanıtlanmaya

¹⁵⁸ Tom Rockmore, “Heidegger’in Nazizmi, Kant ve *Dasein* Üzerine”, Çev. Metin Bal, içinde: **FelsefeYazın**, Sayı:15, Kasım/Aralık 2009, s.29

¹⁵⁹ Emmanuel Levinas, Martin Heidegger ve Ontoloji, Çev. Elis Simson, içinde: **Cogito: Heidegger: Varlığın Çobanı**, Yapı Kredi Yayınları, Sayı:64, Güz 2010, s.37

¹⁶⁰ Immanuel Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, Üçüncü Baskı, İstanbul 2010, İkinci Yayına (B) Önsöz, Dipnot, s.43 - 44

çalışılıyor olması, hala felsefecilerin üzerinde düşünüyor olmasıdır. Tam olarak bu nedenle bu felsefeciler Heidegger'in ifadesiyle "düşünür" olamamaktadırlar.

Heidegger'e göre, dış dünyanın gerçekliğini kanıtlama çabalarının tümü, "dünya"ya ve soruyu sorarak kanıtlar arayan "Dasein"a ontolojik olarak yetersiz bir bakış açısından türerler. Bu ontolojik açıdan eksik kalan bakış açısına göre dünya soruyu sorandan bağımsız ve yalnızca uzama sahip bir varolan olarak ele alınır ve bu şekilde iki nesnenin birarada bulunuşunu açıklama çabasına girilir. Eğer Dasein'ın varlık minvali dünya-içinde-varolan olarak yeterli bir biçimde yorumlanabilseydi, Heidegger'in "skandal" olarak nitelendirdiği bu soruları Dasein'ın sormasının anlamsızlığı da açığa çıkarılmış olacaktı. İşte Heidegger Dasein ve onun eksistensiye analitiğiyle bu soruların ve tartışmaların anlamsızlığını ortaya koymak ister.

Bu tür kanıtlamalara duyulan ihtiyacın temel nedeni, dünyayı insanın dışında, ondan bağımsız bir varolan olarak kabul edip, dünyayı açımlayan bir karaktere sahip olan Dasein'ı görmezden gelerek, öznenin dünyayı nesne olarak konumlandırması ve onu bilme çabasıdır. Bu epistemolojik ayrım ontolojik bir ayrım haline geldiğinde de Dasein'ın önü kapanır.

İster haklı olsun, ister haksız, "harici dünya"nın gerçekliğine inanmak; ister yeterli olsun, ister yetersiz bu gerçekliği kanıtlamak; ister açıkça olsun, isterse kapalı, bunu varsaymak; bütün bu çabalar (kendi zeminine bütün şeffaflığıyla egemen olmaksızın) öncelikle dünyasız, yani kendi dünyasından emin olmayan ve esasen kendine bir dünya temin etmek durumunda olan bir özneyi varsayar.¹⁶¹

Heidegger, Descartes'ın ortaya koyduğunu düşündüğü bu özne-nesne dikatomisinin ontolojik olarak yetersizliğini gösterecek olan dünya-içinde-varolan fenomenine dikkat çeker. Dünyaya ve insana, yalnızca Dasein'ın bir varlık minvali olan "bilme"eylemine dayanarak özne-nesne düalizminin ışığında bakmak, psişik olanla fiziksel olanın biraradalığını kanıtlamaktan uzaktır. Oysa ki Dasein dünyaya, şeylere sadece bilme gayesiyle yaklaşan bir varolan değildir ve dolayısıyla dünya da sadece Dasein tarafından bir nesne olamaz. Burada yapılan temel hata, Heidegger'in belirttiği ayrımla varolanın iki türünden (Vorhandenheit- Zuhandenheit) yalnızca birine dayanarak (Vorhandenheit) düşünmek ve Dasein'ın şeylere ve dünyaya ilgiyle

¹⁶¹ Heidegger, VZ, s.218

yönelerek dünya-içindeki-varolanları açımladığı gerçeğinin üzerini örtmektir. Bu durum *Dasein*'in dünya-içinde-varolma varlık minvaliyle açık kılınacaktır.

Dasein'in dünya-içindeliğini anlamlandırabilmenin yolu ise, Heidegger'in Husserl'in fenomenolojisinin ne kadarını kabul ederek kendi düşüncesi içerisine kattığını araştırmaktan geçer. Husserl'in fenomenolojisinde karşılaştığımız “yönelimsellik” öğretisini Heidegger'in düşünce çizgisi dâhilinde de çok önemli bir yerde görürüz. Husserl'in yönelimsellik öğretisi “Bilinç, bir şeyin bilincidir.” cümlesinde ifadesini bulur. Bir şey olmaksızın düşünmek, bir şey olmaksızın hayal etmeyi denediğimizde her daim düşüncemize, hayal etme edimimize “bir şeyin” eşlik ettiğine tanık oluruz. Bir şeyi sever, bir şeyden korkarız; bu demek oluyor ki her şeyin yöneldiği bir nesnesi vardır. Husserl'e göre, her bilinç bir şeye yönelir ve bu yönelme hali bilincin temel yapısına aittir.

*Bir şeyin bilinci olmaksızın bilinç olamaz ve bu bilincin yöneldiği şeyin real bir varlığının olup olmadığının da bir önemi yoktur. Örneğin real bir unicorn'un varlığı olmaksızın bir unicorn'un bilincine sahip olabilirim.*¹⁶²

Bilincin yöneldiği nesne, real olanın kendisidir. *Epokhe* kavramıyla doğal tavrın ayraç içerisine alınmasını söyleyen Husserl, bilinç içerisinde kalarak şeylerin kendisine dönülmesi için çağrıda bulunur. Özünde Husserl'in düşüncesinin çıkış noktası da, özne ve nesne arasındaki uçurumu kapatmak ve tasarımılayıcı düşüncüyü eleştirmektir, fakat Heidegger doğal tavrın ayraç içerisine alınmasıyla, Husserl'in fenomenolojisinin bilinç içerisine sıkışıp kaldığını düşünür.

*Kırmızıya ilişkin tek bir görüşe veya birçok tek görüşe sahibim, saf içkinliği elimde tutuyorum, fenomenolojik indirgeme yapıyorum. Kırmızılığın, masamın üzerindeki bir kurutma kağıdının kırmızılığındaki gibi, aşkın bir şey olarak tamalgılanabilecek başka anlamlarını bir yana bırakıyorum ve saf görmeyle kırmızı düşüncesinin anlamını, in specie olarak kırmızıyı, şu ve bu görmede kendisiyle özdeş geneli kavriyorum, artık tekler, şu veya bu kastedilmiyor, kastedilen kırmızının kendisidir.*¹⁶³

Husserl'in doğal tavrın ayraç içerisine almak olarak adlandırdığı şey temelde kırmızı bir masayı, kırmızı bir sandalyeyi düşünmekten ziyade onun tek tek sandalyeden ve masadan soyutlanarak kırmızının kendisinin düşünülmesidir. Husserl

¹⁶² William Large, **Heidegger's Being and Time**, Edinburgh University Press, Edinburgh 2008, s.5

¹⁶³ Edmund Husserl, **Fenomenoloji Üzerine Beş Ders**, Çev. Harun Tepe, BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2012, s.47

şeyin, başka bir deyişle fenomenin özüne ancak bu şekilde ulaşılabileceğini iddia eder.

Bu şekilde ortaya koyulan bir fenomenolojik indirgemeye şeyin özüne ulaşma kaygısı, Husserl'in çıkış noktasının yine Kartezyen *cogito* olduğunu gösterir. Heidegger, bilinç içerisinde sıkışıp kalmış bu yönelimselliği bilinç dışına çıkarır ve *Dasein*'i dünya-içinde-varolan olarak tanımlayarak, onun şeylere, dünyaya ve öteki *Dasein*lara yönelen varoluşunu açığa çıkartır. Husserl bilincin dünyaya yönelmiş oluşundan bahsederken, Heidegger *Dasein*'in dünyaya yönelmişliğinden bahseder.

[...]Heidegger için, yönelimsel yapı, yalnızca insanın dünya ile bilişsel ve kuramsal bir bilinç alanında bulunmaz, ama ayrıca daha şimdiden insanın tüm ön-bilişsel farkındalığında bulunur. İnsan yalnızca algılamada ve yargılamada değil, ama ayrıca gündelik pratik ilgilerinde (Besorgen), kullandığı araç ve aletlerin (zeug) kullanımında ve onun dünyasını paylaşan öteki "kendi"ler ile karşılaşmasında ve onlara karşılık vermesinde de (ki Heidegger buna kişisel kaygı Fürsorge der) kendi dünyasına "yönelir".¹⁶⁴

Burada içinde-var-olmak "beraberinde var olmak" ile anlaşılır kılınır. Bir şey üretmek, bir şeyle uğraşmak, bir şeyi kullanmak içinde-var-olmanın tarzlarıdır. *Dasein* dünya-içinde-varolan olarak şeylere ilgiyle (Alm. Besorgen) yönelir. İçinde-var-olmak *Dasein*'in onsuz da var olabildiği bir nitelik olmaktan ziyade her daim varlığına eşlik etme özelliğine sahiptir.

Dünya-içinde-varolmak *Dasein*'in aşkınlığına işaret eden bir varlık kipidir. Husserl'in yönelimsellik öğretisinde bilincin aşkınlığı olarak bulduğumuz aşkınlık, Heidegger'de *Dasein*'a ait bir özellik olarak ortaya çıkar. *Dasein*'in aşkınlığı, her zaman "kendisinin dışında" oluşu, dünya-içindeliğinde ve bu dünya-içindeki şeylere, öteki "kendi"lere olan yönelimselliğinde açığa çıkar. *Dasein*'a ait olan bu aşkınlık, onun varolanların ötesine, ontolojik varlığa doğru bir sıçramada bulunmasına ve bu şekilde varlığın anlaşılmasının bir imkânını kendi içerisinde barındırmasına gönderimde bulunur.

[...]Dasein için varlık, varlığın anlaşılmasıdır. Varlığı anlamak ise, "bizzat varoluşun asıl mesele olduğu" bir biçimde varolmaktır. "Bizzat varoluşun asıl mesele olması" ise "dünya-içinde-varolmaktır." "Dünya-içinde-varolmak da kişinin kendisini aşmasıdır."¹⁶⁵

¹⁶⁴ Schrag, s.208

¹⁶⁵ Levinas, s.35

Dasein'ın dünya-içinde-varolması bir suyun bardağın içinde ya da bir elbisenin dolabın içinde olmasından farklıdır. İki el-altında-hazır-varolanın (Alm. Vorhondenheit) her ikisinin de bir mekân içinde ve bir yerde olması, *Dasein* olmayan varolanlara ait ontik bir belirlenimdir. *Dasein* ve dünya ilişkisi mekansallıkla sınırlandırılmaz, bu dünyasallığın kendisine erişmek için epey yetersiz bir bakış açısı olarak kalır.

Dasein ve dünya, Descartes'ın ortaya koyduğu modern epistemolojideki özne ve nesneyle örtüşmez. Heidegger dünyayı *res extansa* olarak uzunluk, genişlik ve derinlik denilen uzanımlara indirgeyerek, insanın karşısına koyan Kartezyen bakış açısıyla mücadele eder ve yalnızca uzanım ile belirlenen dünyanın aksine, dünyanın dünyasallığını açığa çıkartan bir ontoloji ortaya koyar. Heidegger, *Dasein* kavramıyla da insanı kendisinden önceki insan belirlenimlerinden farklı bir boyuta taşır, ona yeni bir anlam kazandırır. Varlığa açıklık anlamıyla *Dasein*'i bilincin yerine kullanır ve modern çağın özne felsefesine yöneltilecek bir eleştiriyi bu kavramın kendisinde toplar. *Dasein*, şimdiye kadarki tüm parçalanmış insan anlayışlarının (beden, ruh, tin) varlık ile ilişkisi içerisinde bir birlik haline getirilmesinin kanıtıdır. Heidegger'e göre, "[...]insanın tözü ruhla beden sentezi olan tin değil varoluştur."¹⁶⁶ Heidegger, *Dasein*'i dünya-içinde-varolma (Alm. In-der-Welt-Sein İng. Being-in-the-world¹⁶⁷) hali içerisinde düşünerek, dünyayı da mekânsallıktan hareketle *res extansa* olarak belirleyen Kartezyen düşünceye de karşı çıkar. "...dünyasız ne bir 'var' vardır, ne de sade bir özne verilidir. Ve sonuç itibarıyla, yalıtılmış bir ben de ötekiler olmadan verili değildir."¹⁶⁸ Heidegger fundamental ontolojiyle *Dasein* ve dünyayı varlıkta birbirleriyle buluşturur.

Heidegger'e göre bilimler *Dasein*'in varlık minvallerinden yalnızca biridir ve bu nedenle *Dasein*'in yalnızca bilme üzerine temellendirilmesi sorunlu bir bakış açıdır. Her şeyden önce dünya-içinde-varolmak *Dasein*'in özüne aittir ve onun dünyayı karşısına bir bilgi nesnesi olarak koyması mümkün değildir. Dünyayı bilme *Dasein*'in "içinde-varolmaklığının" yalnızca bir halidir. Ve burada, bir şeyi bilme ve

¹⁶⁶ Heidegger, VZ, s.123

¹⁶⁷ Martin Heidegger, **Being and Time**, Çev. J. Macquarrie & E. Robinson, Blackwell Publishing Ltd., Oxford UK & Cambridge USA, 2002, (BT), s.52

¹⁶⁸ Heidegger, VZ, s.122

kavramada *Dasein* öncelikle kendi iç âleminde dışarıya çıkıyor değildir; zaten daima dünyada karşılaşılan bir varolanda yani “dışarıda”dır.

*Ayrıca bilinenin algısı, kavrayan dışa çıkışın ele geçirdiği ganimetiyle bilinç ‘kafesine’ geri dönmesi demek olmayıp, bilen Dasein algılamada, saklamada ve muhafaza etmede bile bir Dasein olarak dışarıda kalmaktadır.*¹⁶⁹

Dünya-içinde-varolan olarak *Dasein*, kendi bilinç kafesine kapalı değil, o dünyadan kopamayacak ve onu karşısına koyamayacak şekilde onunla birliktedir.

Heidegger ‘dünya’yı bir fenomen olarak ele almakta, başka bir deyişle dünya içindeki varolanlarda görünür olanı görünür kılmaya çalışmaktadır. Burada amaç dünyayı fenomenolojik olarak yorumlamaktır ve bu amaç doğrultusunda dünya içindeki varolanların varlığı üzerine düşünülecektir. Dünya *Dasein*’ın bir varlık karakteridir, bu nedenle dünya üzerine yapılan araştırma *Dasein*’dan uzaklaşmak yerine ona daha da yaklaşıacaktır. Heidegger, dünyanın bugüne kadar hep doğadan yola çıkılarak yorumlanmaya çalışıldığını, fakat böyle bir soruşturmanın tam da dünyanın dünyasızlaştırılmasına neden olduğunu belirtir.

2.2.2.1.Dünya-içinde-varolmanın Halleri

Dasein’ın dünya-içinde-varolması hep bir bulunuş (Alm.Befindlichkeit) ileler. Heidegger ontolojik bir ifadeyle “bulunuş” olarak adlandırdığı şeyin aslında ontik olan ve gündelik hayatımızda her zaman içinde olduğumuz, bize bir hayli aşına olan “haletiruhiye” (Alm.die Stimmung) adı altında andığımız ruh durumu olduğunu belirtir. *Dasein* bilme olarak adlandırılan varlık minvalinde bile her daim bir ruh durumu içerisindedir ve bu ruh durumu onun şuradalığını açılar nitelikte olabilir. Epistemolojinin donuk dünyasında ölü nesneler topluluğuyla aynı mekânda yan yana bulunan öznenin yerine, dünyayla, şeylerle ilişki içerisinde olan ve bu ilişki sırasında her zaman bir bulunuşa sahip olan *Dasein* geçer.

Heidegger *Dasein*’ın dünya-içindeki şuradalığını “fırlatılmışlık” (Alm.Geworfenheit İng.throwness¹⁷⁰) olarak ifade ettiği bir bulunuşla açıklar ve bu kavramı şu sözlerle açıklığa kavuşturur: “[...] hep kendi imkanlarını *bizzat* var eden bir varolanın varlık minvalidir. Bunu yaparken kendini hem bu imkanlar dahilinde,

¹⁶⁹ Heidegger, VZ, s.64

¹⁷⁰ Heidegger, BT, s.219

hem de onlardan hareketle anlar (kendini onlara yönelik tasarlar).”¹⁷¹ *Dasein* dünyaya ve dolayısıyla içinde bulunduğu olanaklara fırlatılmıştır. Heidegger *Dasein*’ın bir bulunuşu olarak ortaya koyduğu fırlatılmışlığı, *Dasein*’ın seçimlerinin dışında doğduğu, kendisini içinde bulduğu dünyayı tanımlamak için kullanır. Bir imkân varlığı olarak olanaklar içindeki *Dasein* kendisini seçebilmekte, kendisini kazanmakta ya da kaybedebilmektedir, fakat içinde olduğu ve içerisinden seçimler yapabileceği dünya önceden belirlenmiş ve yalnızca kendisini içinde “bulduğu” bir dünyadır. *Dasein* kendisinin seçemediği bir dünyada ve yine kendisinin seçme şansının olmadığı başka *Dasein*’larla birlikte ve bu Heidegger’in fırlatılmışlık adını verdiği faktisiteyle belirlenir.

Daha doğduğumuz andan, yani dışarı atılıp, biz çılgınlık ve tekmeler atarken, bir doktorun ya da ebenin bizi aldığı ve bizim kontrol edemediğimiz bir ortamda, bize sorulmamış bir zamanda, bizi seçmediğimiz bir anneye teslim ettiği andan itibaren, kendi irademiz dışında, geleceğe doğru fırlatılırız. Heidegger buna Dasein’ın “fırlatılmışlığı” (Geworfenheit) der¹⁷²

Dolayısıyla *Dasein*’ın içine fırlatıldığı dünya, başka bir deyişle geçmişi onun şimdisini ve geleceğini etkiler, oluşturur. Şimdisinde bulunan olanakları ve geleceğinde içinde bulunabileceği koşulları geçmişi dâhilinde sınırlandırılır. “Sen bir Alman olarak doğmuş durumda olduğun ve senin Grek ruhun kuzeyli bir dünyaya fırlatılmış olduğu için, iki alternatifte sahiptin: ya kuzeyli bir sanatçı olmak ya da entelektüel bir süreç yoluyla sanki içindeymiş gibi Grek ruhunu üretmek.” Heidegger’in fırlatılmışlık olarak tanımladığı faktisite Schiller’in Goethe’ye yazdığı bu satırlarla açık kılınabilir.

Dasein’ın dünya-içinde-oluşu bulunuşla temellendirilmektedir. Dünya-içinde-olma *Dasein*’ın diğer varolanlarla ilgilenmesinin, onlara ilgi ve özen göstermesinin önkoşuludur; başka bir deyişle Heidegger için tam olarak bunun adı dünya-içinde-olma’dır.

*Ruh durumu, modern felsefede bir düşünmenin psikolojik (ve bu yüzden dengesiz) ve tutarsız niteliği olarak kabul edildi ve dolayısıyla onu saf dışı bırakabiliriz. Hatta, ruh durumları ve tutkular bilgimizi bozar ve bu yüzden düşünmeyi arındırmalı ve ondan bunların etkisini elemeliyiz.*¹⁷³

¹⁷¹ Heidegger, VZ, s. 191

¹⁷² Bolt, s.29

¹⁷³ Andrej Demuth, Heidegger’s Concept of “die Befindlichkeit” and His Role in Human Cognition and Self-cognition, *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi Kaygı*, Sayı 18, Bahar 2012, s.12

Modern felsefenin bireysel belirlenimlerden, duygulardan, tarihsellikten kopuk bilme anlayışının aksine Heidegger *Dasein*'in dünyaya, şeylere ve başkalarına ilgiyle yönelen bir varolan olduğunun altını çizer. *Dasein*'in içinde bulunduğu ruh hali her daim şeylerle ve başkalarıyla ilişkisinde kendisini gösterir. Heidegger dünya-içinde-varolan olarak *Dasein*'in bulunuşuyla alakalı ikaygı (Alm. *Sorge* İng. care), ilgilenme (Alm. *Besorgen* İng. concern), özen gösterme (bir kimseye) (Alm. *Fürsorge*, İng. solicitude) olmak üzere üç terim kullanır.

*Bu üç kavram Heidegger'in kendi görüşünü, dünyaya dönük yaklaşımımızın öncelikli olarak bilişsel ve teorik olduğu görüşünden ayırmasını sağlar. [...] Sorge spesifik olarak pratik değildir: o, teori ve pratik arasındaki alışılmış zıtlıktan daha derinde yatar.*¹⁷⁴

Heidegger'in ortaya koyduğu bu üç kavram yöneldikleri yer bakımından birbirlerinden ayrılırlar. Kaygı (*Sorge*) *Dasein*'in kendisine ait olan, ilgilenme (*Besorgen*) *Dasein*'in dünya-içinde-varolan olmasında temellenen, Heidegger'in gereç olarak ifade ettiği diğer varolanlarla ilişkisinde açığa çıkan, özen göstermek (*Fürsorge*) ise *Dasein*'in diğer *Dasein*'lerle birlikte-olmasında varolan bir ruh durumunu imler. Kaygı *Dasein*'in dünya-içinde-oluşuna her daim eşlik eden bir ruh durumudur ve diğerlerinin varlığı onunla temellendirilir. Kaygıyla el ele giden diğer iki ruh durumu - ilgilenme ve özen gösterme - dünya-içinde-varolanları ve dolayısıyla dünyayı açıklama özelliğine sahiptir.

Dünya-içinde-olmanın varlık hallerinden biri olan bulunuşun yanısıra “anlama” (Alm. *Verstehen*) da Heidegger'in dikkatle altını çizdiği bir şurada-olma halini açıklar. Anlama Heidegger'in tasarısı (Alm. *Entwurf*) olarak adlandırdığı eksistensiye bir yapıya sahiptir. Tasarısı *Dasein*'in bir imkân varlığı olmasında temellenir. *Dasein*'in bir imkân varlığı olarak temellendirilebilmesinin önkoşulu ise Aristoteles metafiziğinin belkemiğini oluşturan potansiyellik (*dynamis*) kavramıdır. Heidegger *Gücün Neliği ve Gerçekliği* adı altında Aristoteles'in *dynamis* terimini yorumladığı yapıtında *dynamis*'i “güç, kapasite, beceri, yatkınlık, yeterlik, yetenek, maharet, yeti, kudret, şiddet”¹⁷⁵ olarak birkaç kavramla ifade eder ve bunların

¹⁷⁴ Michael Inwood, **Bir Heidegger Sözlüğü**, Çev. Metin Bal, 2013-2014 Varoluşçu Felsefe Bahar Dönemi Ders Notu

¹⁷⁵ Martin Heidegger, **Aristoteles Metafizik Θ 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği**, Çev. Saffet Babür, BilgeSu, Ankara 2010, s.75

hepsini “-ebilmek” altında toplar. “Söz konusu olan basitçe bir şeyi yapabilme değil ama yapabilecekken yapmama, potansiyeli edimsele dönüştürmeme, gerçekleştirmeme olanağı ve gücüdür.”¹⁷⁶ Agamben’in de belirttiği gibi Aristoteles potansiyelliğe öyle bir anlam yükler ki; şu an varolmayanın varlığının koşulu potansiyellik olarak ifade edilir. Ve işte tam da *Dasein*’ın bir imkân varlığı olarak okunabilmesinin temeli burada yatar. Heidegger Aristoteles’in potansiyellik tanımlamasına bağlı kalarak *Dasein*’ın imkân varlığı oluşunu şu şekilde ifade eder:

*Dasein, fiilen olduğundan asla daha fazlası değildir, çünkü onun faktisitesine özsel olarak varlık imkanı da dahildir. Öte yandan mümkün-olmaklık olarak Dasein asla daha azı da demek değildir, çünkü kendi varlık imkanı bakımından henüz var etmedikleri, aslında eksistensiyl bakımından zaten vardır.*¹⁷⁷

Tasarı olarak bir dünya-içinde-varolma hali olan anlama, *Dasein*’ın kendi imkânlarından yola çıkarak ve onlara dayanarak kendisini var edebildiği bir önkoşulu betimlemektedir. “Bir tasarın ışığının ortaya çıkardığı şey olanaklardır.”¹⁷⁸ *Dasein* geçmişte ve şimdide varolan deneyim ve yeteneklerine, potansiyeline dayanarak gelecek için bir olanak yaratır. Tasarı *Dasein*’ın geleceğine işaret eden bir kavram olarak, onun kendi olanaklarına dayanarak ne yaptığına işaret eder. Geçmişe işaret eden fırlatılmışlığın aksine tasarı, *Dasein*’ın kendi seçimleriyle kendisini var etmesine, başka bir deyişle, geleceğine odaklanan bir kavramdır.

Aristoteles’in *dynamis* kavramı, aynı zamanda Heidegger’in zamana geçmiş, şimdi ve geleceğin bir bütünü olarak bakabilmesini sağlar. Geleneksel zaman anlayışı zamanı, bir şimdiler dizisinin art ardılığı olarak yorumlar. “Zaman-uzam artık geleceğe ilişkin yaklaşımın, geçmişin ve şimdinin karşılıklı kendilerini-yaymalarında beliren açıklığın adıdır.”¹⁷⁹ Heidegger zamanı bu şekilde dört boyutlu olarak kavrar; geçmiş, şimdi ve gelecek ve onların olagelmelerini sağlayan birbirlerinden ayrı tutarak aynı zamanda bu üç boyutun birbirlerine yakın kalmasına yardımcı olan vermedir. Zamanın her boyutunun bu şekilde birbirini etkilemesi fikri *Dasein*’a geçmiş, şimdi ve geleceğin birliğinde mevcut olan bir varolan olarak

¹⁷⁶ Giorgio Agamben, Potansiyellik Üzerine, Çev: Serhat Celâl Birdal, <http://viraverita.org/yazilar/potansiyellik-uzerine>

¹⁷⁷ Heidegger, VZ, s.154

¹⁷⁸ Michael Inwood, “Heidegger Düşüncesinin Temel Kavramları”, Çev. Metin Bal, **Özne: Heidegger**, 16.Kitap, Bahar 2012, s.297-298

¹⁷⁹ Martin Heidegger, **Zaman ve Varlık Üzerine**, Çev. Deniz Kandır, A Yayınevi, Şubat 2001, Ankara, s.27

bakma imkânı sağlar. *Dasein* geçmiş, şimdi ve gelecekte, başka bir deyişle, zamanın üç boyutundan da etkilenecek varlığını sürdürür. Heidegger *Dasein*'in bu zamansallığını üç varoluş kipiyle karşılar; fırlatılmışlık, düşkünlük, tasarı. *Dasein*'in edilgin bir varolan olarak ortaya çıktığı fırlatılmışlık, başka bir deyişle kendi seçiminden bağımsız olarak dünyaya fırlatılmış olma hali, onun “geçmiş”ini oluşturur. Düşkünlük ise *Dasein*'in hergünkü dünya içerisindeki “şimdi”sini betimleyen bir varoluş kipi olarak karşımıza çıkar. Tasarı ise bir imkân varlığı olarak *Dasein*'in hergünkü düşkünlükten sıyrılıp kendini ortaya koyma, kendi olanaklarını gerçekleştirme imkânı, başka bir deyişle, geleceğine göndermedir.

Eksistensiyal açıdan dünya-içinde-varolmayı temellendiren üçüncü fenomen konuşmadır (Alm. Rede İng. talk) ve onun dille bağlantısı dünyadallığın açılanmasında kilit noktadır. Heidegger dili yalnızca *Dasein*'in elindeki bir iletişim aracı gibi görmekten ziyade, onun dünya-içindeki-bulunuşunun asli bir fenomeni olarak şeyleri açığa çıkaran varlığına dikkat çeker. Dilin gereç olarak yorumlanması onun eksistensiyal-ontolojik yapısını gözardı eder. *Dasein* kendisini sözle dile getirir ve bu söz hep bir varolana işaret eder.

Dünya-içinde-olmanın bu üç varlık minvali temelde kaygı tarafından kuşatılır ve bu üç fenomen –bulunuş, anlama ve söylem- dünya-içinde-varolmak için aynı derecede asli fenomenlerdir.

2.2.2.2.Varolanın İki Türü Olarak *Vorhandenheit* ve *Zuhandenheit*

Daha önce de bahsettiğimiz gibi Heidegger Husserl'in yönelimselliğinden ve “şeylerin kendilerine dönelim” (zu den Sachen selbst) düsturundan hareketle bilinç dışında bir yönelimsellik inşa eder ve yine aynı niyetle yalnızca teorik kavrayışın gündelik insani hayatın temeli olduğunu reddederek şeylerin kendilerinin pratik ifşalarına dikkat çeker. Joan Stambaugh *Zaman ve Varlık Üzerine* adlı yapıta yazdığı girişte Husserl'in Heidegger üzerindeki etkisini şu sözleriyle ifade eder:

Varlık ve Zaman'da Heidegger, insanın fenomenolojik hermeneutiğinden Varlığın temel ontolojisine yönelir. Bu yapıta doğal şeyleri (Vorhandensein), yapma şeyleri (Zuhandensein) ve temel ilgi yapısı içinde insanın özünü analiz ederek deneyimin tabakalarını açığa çıkarır. Bu üçü, dünya-içinde-olma'nın

*özgün, ayrılmaz birliğini oluştururlar. Bu birlik, mirasını Husserl'in, bilinci yönelimsellik (intentionality) olarak kavrayışından alır.*¹⁸⁰

Heidegger *Dasein*'in modern epistemolojide varsayıldığı gibi kendisiyle ve çevresiyle olan varoluşsal yönünü bir kenara atıp, onu yalnızca bilen bir varolan olarak konumlandırmaz. Heidegger için ne salt teori ne de salt pratik mümkündür. İşte bu nedenle Heidegger *Dasein*'in dünya-içinde-varolan olarak çevresiyle ilişkisinde hep gözardı edilen pratik yönüne vurgu yapar. *Dasein* dünyayı sadece onu seyrederek teorik anlamda bilmez; onun dünyayı bilmesi kullanım yoluyla açığa çıkar ve şeylerle kurulan asli ilişki de budur.

Varolanı “nesne” olarak dile getirmek Heidegger'e göre kendi içinde sorunludur. Grekler şeyler için münasebette bulunma sırasında ilgilenilen şey anlamında *praksis*'ten gelen *pragmata*¹⁸¹ terimini kullanırlar. “Pragmata, insan varoluşunun *cogito*'nun özbilincine, şeylerin ölü nesnelere, dünyanın cansız resmin bilgisine dönüşmeden önce, otantik durumunda nasıl olduğudur.”¹⁸² Modern çağda şeyler, bu pragmatik karakterleri gözardı edilerek öznenin tasarımlamalarına indirgenen donuk nesneler olarak kendilerine yer bulurlar. Tasarımlamaya indirgenen şeyler kendilerini oldukları gibi ifşa etme ayrıcalığından mahrum kalarak öznenin dayatmalarının kurbanı olur. Dolayısıyla Heidegger'in *pragmata* terimini kullanarak kavrama yeniden hayat vermesi, şeylerin insanın sömürüsüne açık nesnelere dönüşmeden önceki otantik varoluşlarını açığa çıkartma çabası olarak okunabilir. *Pragmata* şeylerin kullanımla açığa çıkan varoluşlarına dikkat çekerek onları yeniden olmaya bırakır. Fakat buradaki “kullanım” modern çağın sömürü ve tahakküm içerikli dönüştürme eyleminden farklı, belli bir amaç ve çıkar için araçsallaştırma içermeyen otantik bir imkân, açığa çıkarma yolu olarak karşımıza çıkar.

Heidegger otantik ifşayı yeniden olanaklı kılma niyetiyle şeylerle kurulan ilişkiyi pratik ilgi bağlamında ele alır ve ilgilenme sırasında karşılaşılan varolanlara da “gereç” adını verir. Gereç “bir şey için şey”dir ve genel olarak işe yarar, kullanılabilir olmasıyla gereç olur. Heidegger bu şekilde dünya-içinde-varolan olarak

¹⁸⁰ Heidegger, Zaman ve Varlık Üzerine, s.7-8

¹⁸¹ Heidegger, VZ, s.70

¹⁸² Senem Kurtar, **Heidegger ve Poetik Düşünme**, Pharmakon Yayınevi, Mart 2014, Ankara, s. 34

Dasein'ın dünyayı, onunla etkileşime geçtikten, el ile uğraştıktan sonra asli anlamda kavrayabileceğini düşünür.

Kullanarak münasebet içinde olmakla ilgilenme, kendisini ilgili gereç için temellendiren bir-şey-içinliğin emrine teslim olur; çekiç nesnesine ne kadar az gözüümüzü dikip bakarak, çekiç nesnesi ne kadar çok elle kavranarak kullanılırsa, onunla olan ilişki o kadar asli biçimde kurulur, çekiçle o ne ise öyle (yani bir gereç olarak) ve sırsız olarak karşılaşılır.¹⁸³

Heidegger bu şekilde belirlenen, kendisini kendinden hareketle açımlayan bu varolanın varlık biçimine elde-kullanılmaya-hazır-varolan (Alm. Zuhandenheit) (İng. ready-to-hand) adını verir ve aynı zamanda onu salt teorik bilmenin konusu olan el-altında-hazır-varolan'dan (Alm. Vorhandenheit) (İng. present-at-hand) ayırır.

Bazı varolanlar elde-kullanılmaya-hazır-varolan (ready-to-hand)dir: onlar araçlar, kullanım nesneleri, kültürel ürünler, değerli ve önemli şeylerdir. Örneklere çekiçler, kapı tokmakları, kitaplar, açacaklar ve pinball makineleri dâhildir. Bazı varolanlar elaltında-hazır-varolan (present-at-hand)dir: onlar arasında matematiksel fizik tarafından karakterize edilebilen özelliklere sahip olan bilimsel araştırmanın objeleri vardır.¹⁸⁴

Heidegger'e göre nesnelere yönelen salt teorik bilme elde-kullanılmaya-hazır-varolanı anlamaktan uzaktır; fakat kullanım ve elle çalışarak münasebet içinde olma kendine özgü bir görme biçimine sahip olduğu için "şey"le sırsız olarak ilişkiye girebilir. Heidegger buna bir-şey-için-bakış adını verir. Çünkü beraber var olmak öncelikle şeyi salt teorik bilme, ona gözünü dikip bakma değildir.

Heidegger'in şeylerle ilk karşılaşmayı bu şekilde pratik bağlamda ele alması ve onları el-altında-hazır-varolan ve elde-kullanılmaya-hazır-varolan ayrımıyla ortaya koyması, insanı dünya-içinde-varolan olarak tanımlamak şeylere salt teorik bakışın onların varlığını anlamaktan uzak olduğunu vurgulamak içindir. Heidegger'in ele aldığı anlamıyla kullanma, şeyleri tüketme anlamına gelmez; şeylerin kendilerinde oldukları gibi açığa çıkarılmalarına gönderimde bulunur. Her elde-kullanılmaya-hazır-varolan bir şeyi imleme ve bir şey ile ilintili olma özelliklerine sahiptir. Heidegger'e göre bu imleme, elde-kullanılmaya-hazır-varolanın noksanlığında, kullanışsızlığında açığa çıkar, başka bir deyişle, bir gereç olarak ayakkabımız, gözlüğümüz kullanırken değil de, onlar kullanılamayacak

¹⁸³ Heidegger, VZ, s.71

¹⁸⁴ Kris McDaniel, Heidegger's Metaphysics of Material Beings, <http://krmcdani.mysite.syr.edu/HMMB.pdf>, s.1, (27. 04. 2016)

duruma geldiklerinde dikkat çekerler. Bu kullanışsızlık da seyrederek değil, kullanarak münasebette olma ile açığa çıkar. Gereç kullanışsızlığı içerisinde göze çarptığında belirli bir elde-kullanılmaya-hazır-olmayışlığı imler. Fakat kullanışsız olanın bu elaltında-hazır-varolmaklığı onun henüz elde-kullanılmaya-hazır-olmaklıktan tümüyle mahrum olduğunu göstermez, çünkü o hala öylece orada duran bir nesne değildir. Gerecin bozukluğu bu nedenle elde-hazır-varolanın bir nitelik değişimi olarak görülmelidir. O, tamir edilmek üzere elaltında-kullanılmaya-hazır-varolmaklığına geri çekilir.

İlk olarak Heidegger'in dikkatimizi çektiği iki fenomen varolanın iki farklı biçimidir. O normal olarak bizim uğraştığımız/ele aldığımız şeyleri araç-gereç olarak ifade eder. Araç-gereç anlaşılabilirliğini diğer aletle ilişkisinden, insan kurallarından ve sosyal amaçlardan elde eder. Heidegger varolanın araçsal şeklini işe yararlık/ kullanılabilirlik (Zuhandenheit) olarak adlandırır. Fakat Heidegger aynı zamanda eş değerde önemli diğer bir fenomene de işaret eder; biz bazen varolanları bizim araçsal başa çıkma pratiklerimizden bağımsız olarak deneyimleriz. Bu araçsal bozulma durumunda olur. Heidegger böyle karşılaşılan varolanların varlık kipini elaltında-hazır-varolmaklık (Vorhandenheit) olarak adlandırır. Elaltında-hazır varolanlar yalnızca bozulmada açığa çıkmış değildir, aynı zamanda şeylere onları bağlamından ayrı biçimde değerlendiren ya da -Heidegger'in terimiyle- onları dünyasızlaştıran tarafsız bir tavır aldığımızda da açığa çıkmış olurlar.¹⁸⁵

Dreyfus'un Heidegger'in varolanın iki biçimi olarak ortaya koyduğu fenomenlere yaptığı tanımlamalar, bu iki varolan türünün ayrımının insan eylemlerinden bağımsız ve insan eylemlerine, kurallarına bağımlı olup olmamasına dayandığını gösterir. Heidegger'in pratik bağlamda ele aldığı elde-kullanılmaya-hazır-varolanların insan kullanımından bağımsız bir varlığı söz konusu değildir. Onlar yalnızca kişilerin aktiviteleri aracılığıyla varoluşa gelebilirler. "Elaltında-hazır-varolanlar (present-at-hand) kendilerini bağımsız olarak gösterirler, oysa elde-kullanılmaya-hazır-varolanlar (ready-to-hand) kendilerini bağımlı olarak gösterirler."¹⁸⁶ Bu anlamda bu iki varolan türü asla birbirlerinin yerine kullanılamazlar. Fakat Heidegger'in varolan üzerinde yaptığı bu ayrım, varolanın kendisini etkileyen bir ayrım olmaktan öte yalnızca metafizik bir ayrımdır. El-

¹⁸⁵ Hubert Dreyfus, "How Heidegger Defends the Possibility of a Correspondence Theory of Truth with Respect to the Entities of Natural Science," in **The Practice Turn in Contemporary Theory**, ed. Theodore R. Schatzki, Karin Knorr Cetina, and Eike von Savigny (New York: Routledge, 2001), s. 61-62

¹⁸⁶ McDaniel, s.12

altında-hazır-varolan epistemik bağımlılığın bir türüdür ve aynı varolan insan aktivitesine bağımlı olduğunda elde-kullanılmaya-hazır-varolana dönüşür.

İçerisinde bulunduğumuz çevrede karşılaştığımız, her gün kullandığımız araçlar, *Dasein*'in dünyasallığını temellendirir niteliktedir. Hergünkü dünyasında *Dasein*, münasebet içinde bulunarak çevresini keşfeder ve bu şekilde dünyayı görünür kılar.

Hep ilgilenedurduğumuz eserler, sadece ışık gibisinden bir mesken dünyada el-altında-olan olmayıp kamusal dünyadadırlar. Bununla çevreleyen-dünya-doğası keşfedilir ve herkesin erişimine açılır. Yollar, caddeler, köprüler, binalar ile ilgilenme sırasında doğa, belirli bir yönde keşfedilmiş olur. Üstü kapalı bir üst geçit yağmura işaret eder, belediye işletilen sokak ışıkları karanlığa, yani gün ışığının spesifik var ve yokluğuna, bir başka deyişle 'güneşin durumuna' işaret eder.¹⁸⁷

Bu imlenimler Heidegger'e göre bir şekilde dünyasallığı açığa çıkartır. Bu şekilde şeylere ve doğaya ilgi ile yönelen *Dasein*, bu ilişki içerisinde hem kendisiyle karşılaşır hem de bir şekilde doğayı ve şeyleri keşfeder.

2.2.2.3. *Dasein*'in Varolma Hali Olarak *Mitsein*

Dünya-içinde-varolan olarak *Dasein* çevresinde yalnızca el-altında-hazır-varolan ve elde-kullanılmaya-hazır-varolan olarak ifade edilen varolanın iki türüyle karşılaşmaz, elde-kullanılmaya-hazır varolanlar aracılığıyla varlık minvali kendisi gibi *Dasein* olan başka *Dasein*'lerle da karşılaşır.

[...] "dışından" yürüdüğümüz tarla bize kendini falan kişiye ait, filan kişi tarafından muntazam bakılmış olarak gösterir. Kullandığım kitap falancadan alınmış ya da filancanın hediyesidir ve saire. Sahile bağlanmış tekne, kendinde varlığı bakımından, bazen onunla sefere çıkan bir tanıdığa, bazen de "yabancı bir tekne" olması bakımından başkalarına imlemede bulunur.¹⁸⁸

Dünya-içinde karşılaşılan varolanlar şu ana kadar elde-kullanılmaya-hazır varolanlar olarak gereçler ve el-altında-hazır varolanlar olarak doğayla sınırlandırılarak, dünya-içindeki varolanları açıklama, meydana çıkarma varlık karakterine sahip olan *Daseinsal* varolanlar dışarıda bırakılmıştı. Böyle bir varlık minvaline sahip diğer *Dasein*'lerle karşılaşma öncelikle hergünkü dünya içerisindeki

¹⁸⁷ Heidegger, VZ, s.73

¹⁸⁸ Heidegger, VZ, s.123

yapıp etmeler aracılığıyla meydana gelir, başka bir deyişle, başkalarıyla karşılaşma kendi birlikte-Dasein'ım (Alm. Mitdasein) yoluyladır.

Dünya-içinde-varoluşun bu birlikteselliğinin zemini üzerindeki dünya, zaten hep başkalarıyla paylaştığım dünya olmak durumundadır. Dasein'ın dünyası birlikte-dünyadır. İçinde-var-olmak demek, başkalarıyla birlikte olmak demektir. Onların dünya-içindeki bizatihi-varlığına birlikte-Dasein denir.¹⁸⁹

Heidegger özne felsefesini eleştirirken tekrardan onun içine düşmediğini belirtmek için, bu analizde “diğerleri” ya da “başkaları” ifadesinin kullanılmasının, yalıtılmış olan bir öznenen hareketle diğerlerine geçmeyi imlemediğini özellikle vurgular. Burada bir “ben”in diğerlerinden ayrı bir varoluşa sahip olmadığına dikkat çekerek, tersine dünyanın zaten *Dasein*'ın hep diğer *Dasein*'larla birlikte paylaştığı bir dünya olduğunu belirtir. Dünya-içinde-varolmanın kendisi birlikteliğe vurgu yapan bir fenomendir. Dünya-içinde-varolmayla ortaya koyulan bu birlikteliğin kendisi eksistensiyal-ontolojik bir belirlenimdir.

Birlikte-olmak, *Dasein*'ın tek başına mevcut olamayacağına ve kendi türünden başkalarına ihtiyaç duymasına vurgu yapan ontik bir belirlenimden daha fazlasıdır. Böyle bir belirlenim, bir miktar öznenin birer rakama indirgenerek birarada bulunuşuna gönderme yapmaz. Heidegger, birlikte-olma varlık tarzına sahip olan *Dasein*'ın yalnızlığının bile dünya-içinde-birlikte-olma olduğunu söyler. Bunun tersi bir durumda, *Dasein* etrafında başkalarının bulunduğu durumlarda da yalnız olabilir; o kalabalıkta bile yalnızlığı tadabilmektedir.

Onlar fiziksel olarak burada mevcut olmadığında bile ben başkalarıyla “birlikte”yim: Kayıp olmak ve uzakta olmak birlikte-Dasein'ın modlarıdır ve yalnızca imkân dâhilindedir çünkü birlikte-olma (with-being) olarak Dasein başkalarının Dasein'ının kendi dünyalarında kendileriyle karşılaşmalarına izin verir.¹⁹⁰

Dünya yalnızca araç-gereçlerle ilgilendiğim ve ikamet ettiğim bir yer olmaktan öte başkalarıyla da paylaştığım bir şey olma özelliğine sahiptir. *Dasein* başkalarıyla paylaştığı birlikte-dünya ve kendi hemcinsleriyle birlikte-olma haliyle kendisini deneyimler.

Dasein'ın varlığının kaygı (Alm. Sorge) olduğunu belirten Heidegger'in, onun el-altında-kullanılmaya-hazır-varolanlara (Alm. Zuhandenheit İng.ready-to-

¹⁸⁹ Heidegger, VZ, s.124

¹⁹⁰ Michael Inwood, **A Heidegger Dictionary**, Blackwell Publishers, Oxford 1999, s.31-32

hand) yönelimini kaygıdan hareketle ilgilenme (Alm. Besorgen) olarak adlandırdığını belirtmiştik. Fakat birlikte-olma (Mitsein) varlık minvaline sahip olan *Dasein*, bu varlık minvali içerisindeyken ilişki kurduğu varolan kendisi gibi *Daseinsal* bir varlığa sahip olduğundan, onunla olan münasebetini özen göstermek (Alm. Fürsorge) olarak adlandırır. Bu anlamıyla özen göstermek sosyal yardımlaşma, birine göz kulak olma, birini umursama gibi ilgilenme tarzlarını içerirken aynı zamanda kayıtsız olma hallerine de gönderimde bulunur. Birini umursamak özen göstermenin bir hali olduğu gibi umursamamak, kayıtsız kalmak, yanından geçip gitmek de bir özen gösterme biçimidir ve *Dasein*'in birlikte-olma varlık minvaline dayanır. Özen göstermenin bu biçimi her gün kullanılagelen el-altında-kullanılmaya-hazır-varolanların dikkat çekmezlik özelliğine benzemektedir; kayıtsızlık hergünkü, vasati birlikte-olmayı betimler. Özen göstermenin iki uç noktası vardır; ilki birinin özen göstermekliğini bir başkası kendi üstüne alırsa, onun ilgisi devralınır ve muhtaç duruma getirilir. Bir diğeri ise başkasının özen göstermekliğini devralmaktan ziyade bu imkânı ona en sahih anlamında iade etmektir. Heidegger özen göstermekliğin ilk türünü “hükmedici” olarak tanımlarken diğeri “özgürleştirici” olarak görmektedir.

2.2.2.4. Hergünkü *Dasein* Olarak *Das Man*

Dasein'in hep-beraber-olmaklığı sürekli başkalarıyla olan farkın endişesinden beslenir ve Heidegger buna mesafelilik (Alm. Abständigkeit İng. distantiality) adını verir. Başkalarının gerisinde olan *Dasein* bu farkı kapatmaya çalışırken, önde olan *Dasein* ise başkalarını geride tutma çabası ve endişesi taşır her daim. Fakat başkalarının boyunduruğu altında olmak da bu mesafelilik karakterine dâhildir. Böyle bir durumda *Dasein*'in varlık imkânları başkalarının tercihlerine bağımlıdır ve artık var olan *Dasein*'in kendisi değildir.

*Hem kendi Dasein'ımla, hem de başkalarının birlikte-Dasein'ıyla öncelikle ve çoğunlukla çevreleyen-dünyada ilgilendiğim birlikte-dünyam içinden karşılaşırım. Fakat Dasein, ilgilenilen dünya içine massolurken (bu aynı zamanda başkalarıyla birlikte-olma içine de massolma demektir) kendi olmaz.*¹⁹¹

¹⁹¹ Heidegger, VZ, s.132

İşte bu noktada Heidegger, *Dasein*'in kendine yabancılaşmış varoluşunu açığa çıkartır. Başkaları herkeştir (Alm.das Man, İng.the they)¹⁹² ve herkes tüm farklılıkların eritildiği yerdir. Hergünkü varlığın içerisinde *Dasein*, herkes içerisinde yok olur, yani hiçkimse olur. Burada *Dasein* otantik olma imkânından yoksundur.

*Umumi toplu taşıma araçları kullanılırken ya da habercilik araçlarından (gazete) yararlanılırken herkes herkes gibi olmaktadır. Böyle bir hep-beraber-olmaklık, kendi Dasein'ımı 'başkalarının birbirinden farkı ve sarahati daha da kaybolur. İşte böylece herkes, kendi sahih diktatörlüğünü bahse konu dikkat çekmezlik ve tespit-edilemezlik içinde meydana çıkarır. Biz de artık herkes gibi keyif alıp eğlenir oluruz. Herkes gibi sanat ve edebiyat okur, izler ve görüş beyan eder oluruz. Keza herkes gibi 'büyük kalabalık'tan kendimizi geri çeker oluruz. Herkesin rezil dediğine biz de rezil diyor oluruz. Herkes belirli değildir, ama herkeştir (fakat ceman yekun da değildir). Hergünkülüğün varlık minvalini tayin eden herkeştir.*¹⁹³

Mesafelilik karakteri hergünkü *Dasein*'in vasatlığını (Alm. Durchschnittlichkeit İng. avarageness) garanti altına alarak bütün varlık imkânlarının ortadan kaldırılmasına hizmet eder.

Heidegger hergünkü *Dasein*'in varlık tarzlarını “boş konuşma” (Alm.das Gerede İng. Idle Talk¹⁹⁴), “merak” (Alm.die Neugier İng. Curiosity¹⁹⁵) ve “belirsizlik” (Alm. die Zweideutigkeit İng. Ambiguity¹⁹⁶) olarak üç aşamada ele alır. Heidegger boş konuşmanın gevezelik, dedikodu yapmak olarak açığa çıktığını belirtir. Fakat boş konuşma dedikodudan ziyade temelsiz bir konuşmaya işaret eder. *Dasein*'in gündelikliğinin içerisindeki bir temelsizlik durumudur. Sözün, hakkında konuşulan varolanla ilişkisi kesildiğinde boş konuşmaya dönüşür. Zaten zeminsizlik üzerinde oluşumuz boş konuşma ile birlikte daha da zeminsizleşir. Bu durumda dil, önemini yitirir. Heidegger bu durumun sadece sözsel olarak ele alınamayacağını, bunun yazılı alanı da içine aldığını vurgular. Herkes vasati anlayış içerisinde temellenen her şeyi anlamış olduğunun yanılgısı içerisinde sıkışıp kalır. Heidegger'e göre boş konuşmaya dönüşen söz, dünya-içinde-varolmayı kapatarak, dünya-içinde varolanların üzerlerini örter. “Kendini lakırtı [boş konuşma] içinde tutan *Dasein*, dünya-içinde-varolma hasebiyle dünyaya, birlikte-*Dasein*'a ve bizatihi içinde-var-

¹⁹² Heidegger özellikle “yalıtılmış bir ben ve diğerleri” ayırımından kaçındığından dolayı, “onlar” yerine “herkes” terimi tercih edilmiştir.

¹⁹³ Heidegger, VZ, s.134

¹⁹⁴ Heidegger, BT, s. 211

¹⁹⁵ Heidegger, BT, s.214

¹⁹⁶ Heidegger, BT, s.217

olmaklığa ilişkin birincil ve asli varlık rabıtasından koparılmış olur.”¹⁹⁷ Bu şekilde sözün boş konuşmaya dönüşmesi varlığın ışığının görünmemesine sebep olur.

*[...]kamusallığın kendisi ise metafizik olarak belirlenmiştir çünkü o, öznelğin hâkimiyetinden çıkan ve Varolanın Açıklığını her şeyin koşulsuz bir nesneleştirilmesine yetkili kılan bir mekanizmadır. Böyle olunca dil trafik güzergahlarında aracılık hizmetine başlar, bu yollarda herkesten herkes için birörnek bir ulaşılabilirlik olarak nesneleştirme, her türlü sınır gözardı edilerek genişler durur. Böylece dil kamusalığın zorbalığının boyunduruğuna girmiş olur. Bu diktatörlük neyin anlaşılabilir, neyin anlaşılabilir olmadığına ve reddedilmesi gerektiğine önceden karar verir.*¹⁹⁸

Heidegger’e göre dilin bu şekilde fakirleşmesi ve “kamusallığın zorbalığının boyunduruğunun” altına girmesi insanın özünün tehlikede olduğunun bir işaretidir. Öznellik metafiziğinin hâkimiyeti altındaki dil, varolanlar için bir araç konumuna getirilerek özünden, varlığın hakikatının evi olma özelliğinden uzaklaştırılır.

Hergünkü *Dasein*’ın bulunmayışını temellendirenlerden biri de meraktır. Boş konuşma merakın varlığını da tesis eder ve nelerin okunması ve görülmesi gerektiğini söyleyerek ona eşlik eder. Merak her zaman için yeni olanı ister, onu gördükten sonra başka bir yeniye sıçrar. Fakat burada amaç görüleni anlamak değildir, sadece görmek ve bilmektir.

*Hiçbir şeyin kapalı kalamayacağı merak ile hiçbir şeyin anlaşılabilir kalamayacağı lakırtı [boş konuşma], bu şekilde varolan *Dasein*’a sözüm ona sahici bir ‘capcanlı hayat’ teminatını verir. Oysa bu sözüm onalıkla birlikte, hergünkü *Dasein*’ın açılmışlığını karakterize eden üçüncü bir fenomen daha kendini gösterecektir.*¹⁹⁹

Her şeyin açık ve anlaşılır olduğu bu durum içerisinde artık nelerin sahici anlama içerisine girdiği, nelerin açıldığı kararsızlığı belirsizliği doğurmaktadır. Her şey anlaşılabilir ve kavranmış gibi görünse de, bunun sadece bir görüntü olduğu belirsizlik yaratır.

*Lakırtı [boş konuşma] *Dasein*’ı hem kendi dünyasına, hem ötekilere ve hem de kendine yönelik anlayışsal bir varoluşa açılıyor olsa da, bahse konu yönelimli varoluş, zeminiz bir muallaklık haline sahiptir. Merak ise şunu, bunu, her şeyi açılıyor olsa da, söz konusu içine-var-olmaklık hem her yerde, hem de hiçbir yerdedir. Ve müphemiyet [belirsizlik] de hiçbir şeyin *Dasein*’ın kavrayışından mahfuz olmasını sağlıyor olsa da, dünya-içinde-varolmayı kökünden koparılmış her-yerde-ve-fakat-hiçbir-yerde olarak örtbas eder.*²⁰⁰

¹⁹⁷ Heidegger, VZ, s.179

¹⁹⁸ Heidegger, Hümanizm Üzerine, s.9

¹⁹⁹ Heidegger, VZ, s.183

²⁰⁰ Heidegger, VZ, s.187

Boş konuşma, merak ve belirsizlik içerisinde *Dasein*'in düşkünlüğü (Alm. Verfallen İng. falling²⁰¹) temellenir. *Dasein*'in dünyaya fırlatılmışlığı, zaten onun kendi olma imkânından uzaklaşmasıdır; fakat boş konuşma, merak, belirsizlik onu bu imkândan daha da uzaklaştırır. Bu düşkün dünya-içinde-varolma yabancılaştırıcı bir karaktere sahiptir. Fakat bu yabancılaşma *Dasein*'i bizzat kendisi olmayan bir varolana teslim etmek anlamına gelmez; bu onun ayrıştırılmasıdır. Kendi olma imkânının uzaklaştırılması içerisinde *Dasein*, kendisinden başka bir varolan olmaz. Heidegger'in deyişiyle, "Dasein bizzat kendi kendine dolanıverir."²⁰²

*Dasein bu teskin edilmiş, kendini her şeyle kıyaslayıp "anladığı" karşılaştırma içinde öyle bir yabancılaşmaya doğru sürüklenmektedir ki, burada en zati varlık imkânı örtülüp gizlenmeye başlar. Düşkün dünya-içinde-varolma hem ayartıcı-teskin edicidir, hem de yabancılaştırıcı.*²⁰³

Herkes benliğine sahip olan hergünkü *Dasein* otantik benlikten uzağa düşer. Otantik benlik *Dasein*'in kendisinin kazandığı, kendi imkânlarını yakaladığı benlik olarak herkes benliğinden farklılaşır. Bütün sorumlulukları ve kararları herkesin, dolayısıyla hiçkimsenin aldığı herkes benliği, *Dasein*'in öncelikle ve çoğunlukla olduğu varlığını niteler. *Dasein* öncelikle ve çoğunlukla herkeştir ve kendi olmaz.

*[...]düşkünlük, kendi-olmanın sahipliğini [otantikliğini] örtüp kapar ve bir kenara iter. Oysa bu kapalılık, açılanmışlığın yoksunluk halinden başka bir şey değildir. Dasein'in kaçışı kendisinden kaçıştır ve bahse konu açılanmışlık kendisini fenomenal olarak burada açılar. Tam da kendinden kaçış yüzünden Dasein kendi "peşine" düşer. Yani Dasein kendisine ontolojik bakımdan özsel olarak ait olan açılanmışlık sayesinde esasen kendisiyle karşı karşıya kaldığı takdirde kendinden kaçabilmektedir.*²⁰⁴

Heidegger kendisine yüz çevirmiş olan *Dasein*'in bu açılanma imkânını endişe (Alm. Angst İng. anxiety) fenomeniyle açıklar. Fakat öncelikli olarak endişenin korkudan (Alm. Furcht İng. fear) ayırt edilmesi gerekir. Korkunun nedeni hep bir varolandır, tehlike arz eden bir varolandan korkulur. Fakat endişenin nedenini Heidegger bizatihi dünya-içinde-olmaklık olarak gösterir ve onu dünya-içinde-bir-varolana dayanan korkudan ayırır. Dünya içindeki hiçbir varolan, ne elaltında-hazır-

²⁰¹ Heidegger, BT, s. 217

²⁰² Heidegger, VZ, s.188

²⁰³ Heidegger, VZ, s.188

²⁰⁴ Heidegger, VZ, s.195

varolanlar ne de elde-kullanılmaya-hazır varolanlar endişenin nedeni olamaz, onun nedeni salt belirsizliktir.

Endişe *Dasein*'ı otantik dünya-içinde-olma imkânına kavuşturarak onu mümkün-olmaklık olarak açılar. Böylelikle *Dasein* herkes-benliğinden sıyrılıp kendi-kendisini-seçebilme imkânına sahip olur. “Havf [Endişe] *Dasein*'da en zati varlık imkanına *doğru var olmayı*, yani kendi-kendini-seçmenin ve kendi-kendini yakalamanın serbestliği için *hür olmayı* açılar.”²⁰⁵ *Dasein*'ın herkesin seçtiğini onaylayan değil, kendi seçimlerini kendisi yapan bir varlık olmasına vurgu yapar. Herkes kendi kararlarını veremeyen ve özgür seçimler yapamayan bir kitledir. *Dasein*'ın düşkün kaçıışı özgürlüğünü kaybederek, kitle toplumuna dönüşmesi, kamunun kimsesine dönüşmesidir. *Dasein*'ın bu kaçıışı “içinde-kimsenin-olmamağlığından, tekinsizlikten”²⁰⁶ kaçıştır; çünkü endişe içerisindeyken *Dasein* daima tekinsizlik içerisinde. Heidegger *Dasein*'ın yalnızca endişe fenomeniyle birlikte düşkünlükten çıkarak eşsiz bir açılma imkânına kavuştuğunu ve ancak bu sayede otantik olma ve olmama imkânlarını kendi varlık imkânları olarak kavradığını belirtir.

2.2.2.5.Otantik Bir Varoluş İmkânı Olarak “Ölüm”

Heidegger'in *Varlık ve Zaman* adlı başyapıtında ele aldığı ölüm (Alm. Tod İng. death) fenomeni insan varlığının (Alm. das Dasein des Menschen) otantik açılımının en büyük imkânı olarak karşımıza çıkmaktadır. Heidegger için ölüm fenomenini incelerken ölümden sonra bir hayatın olup olmadığı ya da insanın kendi iradesiyle kendi yaşamına son verme olayı olarak intiharın bir önemi yoktur, çünkü onun için önemli olan insan iradesinden bağımsız gündelik yaşamda “başımıza gelen” bir şey olarak ölümdür. İnsan seçiminden bağımsız olarak var olan ve her daim insanın varlığına ait olan onu bekleyen bir sona ulaşma halidir. Ölüm insanı gündelik yaşamın belirsizliğinden çekip alarak ona sonluluğunu hatırlatır ve bu şekilde ona en zati varlık imkânını verir.

²⁰⁵ Heidegger, VZ, s.198

²⁰⁶ Heidegger, VZ, s.200

Ölümün öznel bir deneyim oluşu onun en sahici anlamda yorumlanabilmesinin önünde engel teşkil eder. *Dasein*'in ölümle tamlığına kavuştuğu anda şurada varlığını da kaybediyor oluşu tam da onun bu tamlığı deneyimleme halinin ortadan kalkması demektir. Dolayısıyla ölümü deneyimlemek kendi varlık imkânlarının sınırları içerisinde ondan esirgenen bir şey olmak durumundadır. Bu nedenle kendisi için deneyimlenebilir olmayan ölümü *Dasein* ancak başkalarının ölümü olarak deneyimleyebilir. Fakat Heidegger'e göre başkaları üzerinden deneyimlenen ölüm de asla sona ulaşmanın, tamlığa erişmenin kavranılabilir olduğuna işaret etmez. Çünkü biz geride kalanlar hiçbir zaman ve hiçbir koşulda başkalarının ölümünü de sahici anlamda deneyimleme imkânına sahip olamayız, yalnızca psikolojik olarak anlamlandırabilir ve yanında bulunabiliriz. Ölüm *Dasein*'in gündelik ilişkilerinde yapıp etmelerinde olduğu gibi vekâlet edilebilirlik karakterine sahip olan bir fenomen de değildir. "Kimse başkasının canını vermekliğini onun kendi üzerinden alamaz."²⁰⁷ Her *Dasein* kendi ölümüyle tek başına ve kendisi yüzleşmek zorundadır.

Dasein'in ölümüyle tamlığına erişmesi sonucu artık o, *Dasein*-olmamaya dönüşür. *Dasein*-olmamak dünya-içinde-varolmamakla eşdeğerdir ve dünya-içinde-olma'nın derinlikli analizinden de anlaşılabilirliği gibi, *Dasein*'in dünya-içinde-varolmaması dahi onun herhangi bir cismani nesneyle aynı bulunuşa sahip olduğu anlamına gelmez. Geride kalanlar yas tutarak ve onu anarak yine onunla birlikte-olma varlık minvaline sahip olabilirler ve bu özen göstermenin (Alm. Fürsorge) en onurlandırıcı biçimidir Heidegger'e göre.

Dasein'in tamlığa erişmesiyle kastedilen "birbirine-ait-olanın henüz-olmamışlığı"²⁰⁸ anlamına gelen "noksanlık"ın giderilmiş hali değildir. Bu anlamda noksanlık şeylere ait ontik bir belirlenim olduğu için ontolojik açıdan *Dasein*'in bir varlık minvali olarak henüz-olmamaklığını (Alm. Noch nicht sein) betimlemek açısından yetersiz kalır. Heidegger *Dasein*'in henüz-olmamışlıktan tamlığa geçişini meyvenin olgunlaşmasına benzetir. Meyve olgunlaşırken, şeylerin noksanlığında gördüğümüz gibi henüz var olmayan bir şeyin ona eklemlenmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Meyvenin olgunlaşmasından bahsederken dışarıdan ona eklenen bir

²⁰⁷ Heidegger, VZ, s. 255

²⁰⁸ Heidegger, VZ, s. 258

şey aracılığıyla meydana gelen bir olay olmasından ziyade, meyvenin kendi kendisini olgunluğa taşıma sürecini ifade ederiz. Meyvenin bu kendi kendisini olgunluğa taşıma hali bakımından *Dasein*'in tamlığa ulaşmasıyla bir ilişki kuran Heidegger, yine de bu iki durumun da birbirlerinden ayrıldığıнын altını çizer. Çünkü *Dasein* olgunlaşmadan da sona erişebilir ve yok olabilir. Ve bu gerçekleştiğinde tüm varolma imkânlarını yitirir.

Bitmek anlamına gelen “son” da *Dasein*'in sona ulaşmasını ifade eden bir terim olmaktan uzaktır. “Bitmek” iki anlama sahiptir: artık mevcut olmamak, yok olmak ya da tamamlanarak mevcut oluşa geçmek. Yağmurun bittiğini belirttiğimizde onun artık var olmadığına vurgu yaparız, fakat bir yolun veyahut bir tablonun bittiğini dile getirirsek onların tamamlanarak tam anlamıyla mevcut olduklarından bahsederiz. “Oysa ölümlle birlikte *Dasein*, ne erginleşir, ne de öylesine ortadan kalkar; ne tamamlanır ne de bir el-altında-olan [*Zuhandensein*] olarak tümüyle hazır hale gelir.”²⁰⁹ Heidegger’e göre, sonun bu iki hali de *Dasein*'in sonu olarak ölümün tarifinde kifayetsiz kalır. *Dasein* ölümle son bulan bir varolan olmaktan ziyade, başlı başına ölüme-doğru bir varolandır. Ontik olarak ölümü deneyimleyememek de bilincine sahip olabiliriz, çünkü doğduğumuz andan itibaren varlığımıza ait olan kaçamayacağımız bir imkân olarak bizimledir ölüm.

Ölüm *Dasein*'in hergünlüğünde belirsiz bir şey olarak açığa çıkar. Kamusalılık içerisinde ölüm her gün her saniye varlığı hissedilen, televizyonda, gazetede, sokakta her gün karşılaştığımız, işittiğimiz, fakat kendimiz açısından henüz var olmayan ve bu nedenle de tehditkâr olmayan bir şeydir. Ölüm her daim başkalarının ölümü olarak dünya-içinde yer alan bilindik bir olaydır. Dostlarımızın, akrabalarımızın hatta tanımadıklarımızın başına gelen, fakat bizden uzakta olandır. Kamunun herkesinin ya da hiçkimsesinin dilinde olan “herkes ölecek” söylemi, ölümü sadece başkalarının deneyimleyeceği bir şey olarak ortaya koyarak bizden daha da uzaklaştıran bir karaktere sahiptir. “ “Herkes ölecek” ifadesi, ölümün adeta sadece bizim dışımızdaki herkesi etkileyecekmiş zannını yaymaktadır.”²¹⁰ Ölümün kesinliğini bu şekilde itiraf eden “herkes”, aynı söylemle can vermeyi yumuşatarak, bir imkân olarak kendi *Dasein*'inden uzaklaştırır. “Herkes ölümün kesinliğini *bilir* ve

²⁰⁹ Heidegger, VZ, s. 260

²¹⁰ Heidegger, VZ, s. 268

fakat ölümün kesinliği içerisinde esasen “var” olmaz.”²¹¹ *Dasein*’ın kendi en zati varlık imkânından bu şekilde uzaklaştırılması ölüm endişesinin ölümden korkma olarak bir zayıflığa dönüşmesine neden olur. Böylece *Dasein* için düşkünlük, herkes içerisinde hiçkimse olma ve en zati varlık imkânı olarak ölümü bu şekilde bir belirsizlik olarak algılayarak ondan kaçmaktır aynı zamanda. “Bu kaçış veya başkalarında yok oluş, insana kendi ölümlü varlığından kaçış hakkı veya en azından insana ölümle yüzyüze gelmeme hakkı vermektedir.”²¹² Heidegger’e göre bir imkân olarak ölümün bu şekilde örtülmesi, *Dasein*’ın hakikatsizlik içerisinde varolduğunun kanıtıdır. Aksine *Dasein* ölümü yalnızca kendi üzerine alarak, kendi en zati imkânı olarak kavrayarak otantik olma olanağına sahip olur.

*Heidegger’e göre, ancak ölümümü üzerime alarak sahîh bir varoluş mümkün olur benim için. Bu içerideki ölüm meleğinin kanatları dokunduğunda, tıpkı Tolstoy’un İvan İlyiç’i gibi kalabalık arasında kimliksiz, kişiliksiz toplumsal Biri [birçokları gibi biri] olmaktan kurtulur, kendim olmak için özgür olurum. Korkutucu, dehşete düşürücü de olsa, bu ölümü kendi üzerimize almamız aynı zamanda özgürleştiricidir de: Bu bizi günlük hayatımızı yutmakla tehdit eden bir sürü lüzumsuz, önemsiz kaygının köleliğinden kurtarır ve böylelikle bizi, sayesinde hayatımızı kişisel anlamlı bir biçimde bize ait hale getireceğimiz asli tasarımlara açık kılar.*²¹³

Burada ölümün bir imkân olarak betimlenmesi önemlidir. Ölümün farkındalığı *Dasein*’a olanakların içerisindeki varoluşunu hatırlatarak, onu daha asli tasarımlara yönlendirdiğinde imkân teriminin önemi de açığa çıkar. Ölüm *Dasein*’ı herkes içerisindeki kaybolmuşluğundan, hergünkü sıradan uğraşlardan çekip çıkararak ona sonluluğunu hatırlatır.

“Ölüm tam da *Dasein*’ın imkânsızlığının imkânıdır.”²¹⁴ *Varlık ve Zaman*’daki bu ifadeye dayanarak ölüm fenomenini anlamaya çalışır Derrida. Ona göre “imkânsızlığın imkânı” ifadesindeki “imkan”ın anlaşılması burada kilit noktadır. Iain Thomson Derrida’nın çıkış yolunun doğru, fakat “imkan” betimlemesinin yanlış olduğunu vurgulayarak Heidegger’in kullandığı anlamda varoluşsal imkanı şu şekilde ayırd eder:

²¹¹ Heidegger, VZ, s. 273

²¹² Arslan Topakkaya, Heidegger’de Ölüm Kavramının Analizi, <http://www.e-akademi.org/incele.asp?kimlik=1725874829&konu=Heidegger'de%20%C3%96l%C3%BCm%20Kavram%C4%B1n%C4%B1n%20Analizi&url=makaleler/atopakkaya-1.htm>, (01, 11, 2016)

²¹³ William, Barret, Heidegger: Toplu Bakış, Çev: Ahmet Aydoğan, **Heidegger**, Say Yayınları İstanbul 2008, s. 62

²¹⁴ Iain Thomson, Can I Die? Derrida On Heidegger On Death, <http://www.unm.edu/~ithomson/Thomson.pdf>, s. 31, (14.11.2016)

*Varoluşsal imkân, her zaman halihazırda içine batmış olduğumuz yaşam seçeneklerimizin süregiden ve hesaplanamaz “yol haritası”nı ifade eder. [...] İmkânları teorik olarak kavramaktan ziyade onlar yoluyla yaşamak olduğundan Dasein “imkanlar olarak kendi imkanlarıdır.” Heidegger’in Dasein’i bir “mümkün-olmaklık” [Möglichsein] olarak karakterize etmesinin nedeni budur.*²¹⁵

Ölümün “imkansızlığın imkanı” olduğu ifadesinden yola çıkıldığında, buradaki imkansızlığı, Dasein’in kendi ölümünü deneyimleyememesine yapılan bir vurgu olarak yorumlamak mümkündür. Heidegger için önemli olan ölümün kişisel olarak deneyimlenebilir olup olmadığı değil, tersine ölüme-doğru bir varolan olarak Dasein’in bu farkındalıkla kendisini içinde bulacağı imkânlardır. Heidegger ölümün ontik açıdan deneyim boyutundan ziyade varoluşsal bir fenomen oluşuna dikkat çeker. Ölüm bilincinin yarattığı endişe Dasein’i gündelik hayatın kimliksizliğinden kurtararak kendi imkânlarına doğru iter. Ontik anlamda deneyimlemeyi imkânsız kılan ölümün öznelliği olgusu Dasein’in mümkün-olmaklık oluşunu ortadan kaldırmaz. Heidegger tarafından bu şekilde tesis edilen ölüm ve varoluş ilişkisi Dasein’in otantik varoluşunu açığa çıkarır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi Heidegger insanın kendi iradesiyle yaşamına son vermesi olarak intiharı değil, tersine insanın kendisini içerisinde bulduğu dünyada ona doğru sürüklendiği ölüm fenomenini ele alır. Tam da bu ölümün varoluşsal bir fenomen olarak ele alınmasını ve insan varoluşunun açığa çıkmasındaki rolünü ifşa edecek olan şeydir. “Heidegger ölümün bizim tarafımızdan seçilen bir şey olmadığını aksine onun içerisine fırlatılmış olduğumuzu belirtir. Varoluşumuzun fırlatılmışlığı öleceğimizin farkındalığında açığa çıkar.”²¹⁶ Varoluşumuzun en zati imkanı olarak ölümün farkındalığının nasıl mümkün hale geleceği de önemli bir sorundur. “Ölüme yönelik varlık olarak imkana yönelik varlık, kendine yönelik olarak öyle bir tutum içinde olmalıdır ki, tam da bu varlık içinde ve onun için imkan olarak açığa çıkabilsin.”²¹⁷ Heidegger, varoluşumuzu açığa çıkartacak olan bu tutumu “imkânın öngörülmesi” (anticipation of this possibility)²¹⁸ olarak adlandırır. İmkânın öngörülmesi bu imkânı mümkün kılan tutumun kendisidir.

²¹⁵ Thomson, Can I Die?, s. 32

²¹⁶ Diane Zorn, Heidegger’s Philosophy of Death, http://www.northampton.edu/Documents/Subsites/HaroldWeiss/Death/Phil_of_death.pdf, s.11, (14.11.2016)

²¹⁷ Heidegger, VZ, s. 278

²¹⁸ Heidegger, BT, s. 306

Bu tutum sırasında *Dasein* kendini kendisine açılar, başka bir deyişle, bu onun kendisini anlama ve otantik varoluş imkânıdır.

Ölümün öngörülmesi (anticipation of death) otantik bir durumdur ve bu nedenle endişe ile birlikte okunmalıdır. Ölüm *Dasein*'in başkasıyla paylaşamadığı ve bundan dolayı da *Dasein*'in kendisinin anlayabileceği bir fenomendir. Kendi gündelik çevresinde herkes içerisinde kaybolmuş *Dasein* için kendi varlığıyla karşılaşma olanağıdır. Ölüm fenomeninin açığa çıkartılışında önemli olan üç anahtar kavram vardır: Ölüm *Dasein*'in kendisine en çok ait olan (İng. ownmost), en ilişkisiz (İng. non-relational) ve en atlatılamaz (İng. not to be outstripped) imkânıdır. Ölümün kendisine en çok ait olan olması, ölümün her zaman benim ölümüm olduğunu imleyen bir terimdir. İlişkisizlik ise ölümün kimseyle paylaşılabilirliği üzerine vurgu yapar. Ölümün öngörülmesi esnasında anlaşılan bu karakteristik *Dasein*'i kendi başına bırakır, artık ölümün farkındalığıyla birlikte ilgilenilen şeylerle ya da başkalarıyla ilişkide olmanın anlamsızlığı açığa çıkar. Fakat bu asla *Dasein*'in şeylerle ilgilenmesinin ve başkalarına özen göstermesinin otantik varoluş imkânının dışarısında bırakıldığı anlamına gelmez. “Herkes” içerisinde kaybolmamak koşuluyla ilgilenmek ve özen göstermek özsel olarak *Dasein*'in varlığına ait olan varlık kipleridir. Üçüncü anahtar kavram olarak atlatılamazlık ise ölümün kaçınılmaz (İng. inevitability) bir imkân olduğunu ifade eder. Ölümün öngörülmesinde açığa çıkan bu üç kipin kavranması *Dasein*'in herkes içerisindeki kaybolmuşluğunu açığa çıkararak, onu kendi olma imkânıyla yüz yüze getirir.²¹⁹ Ölüm *Dasein*'i bu şekilde kendi başına bırakarak kendi olma imkânıyla yüzleştirdiği için, onun ait olduğu bulunuş “endişe”dir.

2.3. EKSTATİK OLARAK İNSAN

“Hümanizm Üzerine Mektup” Heidegger'in insanın özünü ek-sistenz olarak belirlediği geç dönemlerinde 1945 yılında Jean Beaufret'ya yanıt olarak yazdığı mektubun genişletilerek yayınlanmış olan metnidir. Bu metinde Heidegger temelde ““Hümanizm” sözcüğünün anlamını nasıl eski haline iade edebiliriz?” sorusuna yanıt

²¹⁹ Zorn, s.11

ararken, insanın özü problemine *Varlık ve Zaman*'daki insan yorumuna ek olarak yeni bir yorum getirir.

Tarih boyunca insanın özü nerede aranmış ve neye dayandırılmıştır? Bu soru hümanizmin tarihini gözler önüne serecek ve belki de Heidegger'in bu tarz bir hümanizme neden karşı olduğuna ışık tutacaktır. Heidegger *humanitas*'ın ilk kez Roma İmparatorluğu'nda düşünüldüğünü belirtir. *Homo humanus* ile *homo barbarus* karşıtlık içerisinde ele alınır ve *homo humanus* Yunanlıların *paideia* anlayışının bir uzantısı olarak Romalı *virtus* düşüncesinin yüceltilmesiyle Romalılar'ı kasteder. Başka bir deyişle ilk hümanizm Roma uygarlığının geç dönem Grek uygarlığıyla karşılaşması sonucunda ortaya çıkar. Sonrasında ortaya çıkan hümanizmin her biçimi de bu kökene bağlı kaldığından dolayı Heidegger hümanizm karşıtı bir tavır sergiler. Hümanizm biçimleri her ne kadar amaçları, gerçekleşme tarzları bakımından birbirlerinden farklı olsalar da nihayetinde hepsi temeldeki varolan ve hakikat anlayışı nedeniyle tek bir noktada uzlaşır. Bu demek oluyor ki hümanizmin temelinde de dayandığı bir tür metafizik vardır.

*Varlığın hakikati hakkında soru sorulmaksızın varolanın bir yorumunu hâlihazırda önceden varsayan insanın özünün her belirlenimi, bilerek ya da bilmeyerek metafizikseldir. Özellikle insanın özünün belirlenme tarzı bakımından her türlü metafiziğe özgü olan sonuç hümanistik olandır. Dolayısıyla her hümanizm metafizik olarak kalır. İnsanın insanlığının tanımlanmasında hümanizm insanın özü ile Varlığın ilişkisi hakkında soru sormaz; kendisinin kökeni metafizik olduğundan hümanizm, ne onu anlama ne de tanıma yoluyla bu sorunun sorulmasına bile müsaade etmez.*²²⁰

Roma hümanizminden beri ortaya çıkan tüm hümanizm biçimleri kuşku duymaksızın insanın özünü *animal rationale* olarak belirler. Heidegger'e göre bu belirleme Greklerin *zoon logon echon*'unun basit bir Latince tercümesinden çok daha fazlasıdır; onun temeli metafiziksel bir yoruma dayanır. Heidegger'in buna karşı çıkışı da bu yüzdendir, o bu belirlemenin yanlış olduğunu iddia etmekten çok varlığın unutulmasına yol açan metafiziğe dayanmasından rahatsızlık duyar. Metafizik insanın özünü *animal rationale* olarak belirlerken varlık ve varolan arasındaki ayrımı yapamadığı için insanın özünün de varlıkla olan bağına görmezden

²²⁰ Martin Heidegger, "Letter on Humanism", **Basic Writings: From Being and Time (1927) to The Task Of Thinking (1964)**, (Ed. David Farrel Krell), Harper Collins Publishers, New York, 1977, (LH) s. 225-226

gelerek insanın özünün varlığın açıklığında özünü sürdürmek olduğunu anlamaktan uzaktır.

Metafizik insanın özsel olarak yalnızca Varlık tarafından talep edildiği yerde yani özünde meydana geldiği basit gerçeğine kendisini kapatır. İnsan içerisinde kendi özünün ikamet ettiği şeyi yalnızca bu talebe sahip olmasından dolayı bulmuştur. Yalnızca bu ikametinden dolayı insan kendi özünde ekstatik olanı koruyan ev olarak dile sahiptir. Ben varlığın açıklığı içerisinde böyle durmaya insanın ek-sistenzi adını veriyorum. Varlığın bu hali yalnızca insana mahsustur.²²¹

İnsanın bitki, hayvan, taş gibi varolanlar içerisinde bir varolan olduğunu söylemek yanlış değil fakat eksik bir belirleme olarak kalır. Çünkü insan varlığın hakikatının yeri olarak, varlığın açıklığında durmaya katlanan olarak diğer varolanlardan farklı bir yere sahiptir. Heidegger insanın varlığın açıklığı içerisinde durmasına *eksistenz* adını verir ve bu yalnızca insana özgü bir varlık biçimidir. “İnsanın ne olduğu -ya da metafiziğin geleneksel dilinde adlandırıldığı gibi insanın “özü”- onun Ek-sistenz’inde yatar.”²²²

Ekstatik kavramı *Varlık ve Zaman*’da zamanlılığın kendisini betimleyici karaktere sahip bir ifade olarak karşımıza çıkar. İnsan geçmişine fırlatılmış ve geleceğini tasarlayan bir varolan olmasından ötürü hep kendisinin dışında olmakla tanımlanır. Geçmişin artık olmayan bir şey oluşu, geleceğin ise henüz olmamışlığı insanın varoluşuna nüfuz eden iki olumsuzluk olarak nitelendirilir. Dolayısıyla insan her daim zamansal açıdan kendisinin ötesinde, başka bir deyişle daima olacak olan bir varolandır. İnsan hem kendisinin ötesinde geleceğe dair tasarımlarda bulunan, hem de varlığın açıklığı içerisinde durması itibarıyla kendisinin dışındadır.

Sözcüğü etimolojik olarak alacak olursak, var-olmakla [ek-sistence] aynı zamanda hem kendimizin dışında hem de Varlığın açıklığında dururuz ve bu zamansal olarak olduğu kadar mekânsal olarak da böyledir.²²³

Dasein terimi de aynı şekilde varlığın hakikatının yerini imleyen insan varoluşunu ifade etmek için kullanır. İlk dönemlerde kullandığı varlığın anlamı ifadesini geç dönemlerinde varlığın hakikatine dönüştüren Heidegger Tören dersinin Giriş’inde ikisinin de aynı anlama geldiğini belirterek *Varlık ve Zaman*’da da insan

²²¹ Heidegger, LH, s. 227-228

²²² Heidegger, LH, s.229

²²³ Barret, s. 64

varoluşu için kullandığı *Dasein* ifadesinin, insanın özünün ek-sistenzde olduğu gibi varlığın hakikatinin yeri olduğunu göstermek için kullanıldığını onaylar.

Heidegger “Hümanizm Üzerine Mektup”ta *Varlık ve Zaman*’da kaleme aldığı “*Dasein*’ın “*özü*” kendi varoluşunda yatar.”²²⁴ cümlesine yeniden dikkat çekerek buradaki “varoluş”un yalnızca insan için kullanıldığını ve bu anlamda “varoluş”un metafiziğin geleneksel dilindeki *existentia*’dan ayrıldığının altını çizerek. Varoluş kelimesi varlığın açıklığı için açıkta duran varolanın varlığını ifade eder. Yalnızca insan varolmaktadır, taş, ağaç vardır fakat varolmamaktadır; bu insanın “[...]Varlığın açıklığında açıkta durarak içeride durması sayesinde, Varlığı Varlıkta Varlıkça ödüllendirilmiş bir Varolan [...]”²²⁵ olduğunu gösterir. Bu da *Dasein*’ın *ekstatik* olarak özünü sürdürmesine vurgu yapar.

*İnsan özünde ‘Orada’ (das “Da”) başka bir deyişle varlığın açıklığında vuku bulur. Da’nın “Varlığı” ve sadece o, ek-sistenz’in temel karakterine yani varlığın hakikatinde ekstatik bir ayrılmazlığa sahiptir. İnsanın ekstatik özü metafizik olarak tasarlanmış existentia’dan farklı olan ek-sistenz’e dayanır.*²²⁶

Existentia hiçbir bakımdan Heidegger’in kullandığı anlamda varoluşa tekabül etmez. Bu nedenle Heidegger insanın özünün varoluşunda yattığı ifadesini, insanın özünün onun *ek-sistenz*’inde aranması gerektiği gerçeğiyle değiştirerek *ek-sistenz*’in *existentia*’dan farkını ortaya koymaya çabalar. “Ekstatik açısından düşünüldüğünde ek-sistenz hem biçim hem de içerikte *existentia*’yla örtüşmez. İçerik bakımından ek-sistenz varlığın hakikati içerisine fırlamak [Hin-aus-stehen, standing out] anlamına gelir.”²²⁷

Yüzyıllardır *existentia* filozoflar tarafından farklı şekillerde ele alınır; fakat her durumda bitkilerin, hayvanların ya da bir taşın varlığına dair soru hep orada kalır. Heidegger’e göre *existentia*’nın hiçbir yorumu bunlara açıklık kazandıramaz. Her seferinde onlar varlıklarının dışında düşünülürler. Düşünülmesi en zor ve en gerekli olan canlı varolanlardır; onlar hem bize en yakın hem de bizim *ekstatik* özümüz nedeniyle en uzak olanlardır. Bunlar düşünüldüğü takdirde insanın özünün *animal rationale* olarak belirlenmesinin ne kadar eksik olduğu gözler önüne serilir. Diğer

²²⁴ Heidegger, VZ, s.44

²²⁵ Heidegger, Metafizik Nedir?, s.16

²²⁶ Heidegger, LH, s.229

²²⁷ Heidegger, LH, s.230

canlı varolanlar varlığın açıklığına insan gibi yerleşemediklerinden dilden, varlığın evinden mahrum kalırlar.

Heidegger kendisini varoluşçu olarak nitelendirmez, çünkü ona göre Sartre Platon'dan beri dile getirilen *essentia existentia*'dan önce gelir ifadesini yalnızca tersine çevirmiş ve özünde *essentia ve existentia*'nın metafiziksel anlamlarına bağlı kalmıştır. Bu nedenle tersine çevrilmiş haliyle, varoluş özden önce gelir (l'*existence précède l'essence*) cümlesi de metafizik bir ifade olarak kalmaya mahkûmdur. Heidegger tam da bu metafizikten başka bir deyişle varlığın unutulmuşluğundan kaçarak varlık ile insanın bağına dokunacak yeni bir düşünme ortaya koymaya çalışırken kendisinin bu metafiziğe tutsak olan varoluşçuluğun bir üyesi olarak anılmasından kaçınır. Bugün insanın yurtsuzluktan kurtarılması için yapılması gereken tek şey varlığın sesine kulak vermektir. Varlığın insanla ilgisi ve onun insanı nasıl talep ettiği soruşturulmalı ve açığa çıkartılmalıdır.

Heidegger'e göre insanın özüne dair en yüce hümanist belirlemeler bile varlığı düşünmekten uzak olduğu için insanın özünün varlığın açıklığı içerisinde durmak olduğunu görmekten yoksundur ve bundan dolayı insana gerçek onurunu veremez. İnsanın asıl onuru, tüm varolanların efendisi olmasında değil, varlığa yakınlığındadır. "Aksine insan varlığın hakikati tarafından varlığın içerisine fırlatılmıştır, bu şekilde eksiste olarak varlığın hakikatini koruyabilsin ve varolan varlığın ışığı içinde oldukları gibi görünsün diye."²²⁸ İşte tam da bu nedenle Heidegger hümanizme karşı konuşur. Bu asla onun gayri insaniliği (inhuman) savunduğu anlamına gelmez. Heidegger yalnızca varlığın hatırlanmasına giden yolda insan ile varlık arasındaki bağı açığa çıkartarak, insan varoluşunun ve şeylerin kendilerini açmasına izin vermenin peşindedir.

Natüralistik hümanizmin paradoksu, insanların hayatta kalma mücadelesi veren diğer hayvan türleri gibi olduğu görüşünü, insanların kendilerine şeyleri istedikleri tarzda tanımlama/belirleme, değerlendirme ve kullanma "hakkı" veren rasyonaliteyle teçhiz edilmiş varlıklar oldukları görüşüyle birleştirmesinde yatar. Heidegger'e göre, natüralistik hümanizm beşer hayvanın kendini kendisinden-emin/kendisi-kuşku götürmez özne formuna, artık ölmüş bulunan Hristiyan Tanrı'nın düzeyine yükseltmesinde ikamet eder. Kendisini her anlamın, amacın ve hakikatin temeli olarak anlayan ve hayvani güç ve kontrol tutkusunun motive ettiği hümanistik hayvan gezegenin tümüne egemen olmaya kalkışmıştır. Heidegger'in ünlü hümanizm eleştirisinin hedefi natüralistik hümanizmdir. Aslında o bir "yüksek hümanizm" arayışındadır;

²²⁸ Heidegger, LH, s. 234

*insanlığı arkası gelmez üretim ve tüketimde mevcut hayvani baskılardan kurtaracak olan bir hümanizm. Böylesi bir yüksek hümanizm muhtemelen aynı zamanda insanlık ile diğer entiteler arasında farklı bir ilişkiyi de mümkün kılacaktır; şeylerin rezerv/stok dışında şeyler olarak görünüşe çıkacağı bir ilişkiyi.*²²⁹

Heidegger insana onurunu tüm varolanların efendisi olarak veren hümanizmin metafiziksel temeline karşı çıkar. Varlık dolayısıyla şeylerle insan arasında yaratılan uçurumu, başka bir deyişle özne-nesne düalizmini ortadan kaldırmaya çalışır. Varlık ne Tanrı ne de dünya temelidir. Varlık tüm varolanlardan uzak ve onlardan başka olan fakat aynı zamanda da varolanlar içerisinde yalnızca birine, özünün *eksistenz* olması nedeniyle insana yakın olandır. Fakat Heidegger tarafından varlığın açıklığında duran insana tanınan bu ayrıcalık, onun, tasarımlayıcı düşünmenin tüm varolanların efendisi olarak atadığı “özne” konumuna yükseltilmesi için yeterli değildir. Bu yeni konumunda insan öznellik metafiziğinin hâkimiyetinden soyutlanır. Artık varolanlar onun nesneleştirmesine mahkûm değildir. Bunların hiçbirisi insanın modern çağdaki “sonsuz gücü”nü kullanabileceği kadar değersizleştirilmez. Burada dil de insan için bir araç olmaktan çıkar; varlık dil aracılığıyla kendi sesinin işitilebilmesini olanaklı kılar ve bu noktada insan yalnızca varlığın sesine kulak verendir. “İnsan ilk kez konuştuğunda ve yalnızca o zaman, dilin çağrısını dinleyerek ona yanıt verir.”²³⁰ O, yalnızca varlığın çobanıdır; Heidegger tarafından insanın onuru böyle geri iade edilir. Metafizik düşünme içerisinde insan sürekli varolana sarılarak varlığa yüz çevirir. İnsanın varlığa yakınlığı bundan dolayı hep en uzak olarak kalır. Heidegger varlığın hakikatinin varolanların baskıcı kalabalıkları içerisinde unutulmasına *Varlık ve Zaman*’da düşkünlük (Alm. Verfallen, İng. fallenness, inauthenticity) adını verir. Aynı zamanda otantiklik (Alm. Eigentlichkeit) ve intotantiklik (Alm. Uneigentlichkeit) terimleri de ahlaki ya da antropolojik belirlemeler olmaktan ziyade varlığın insanla bağına dikkat çekmek için kullanılır. Heidegger daha *Varlık ve Zaman*’da bu terimlerle düşünürce düşünmenin yollarını çizmeye başlar.

Hümanizm metafizik olarak düşündüğü müddetçe Heidegger kendi hümanizminin ondan büyük bir uçurumla ayrıldığını belirtir. Bu durumda

²²⁹ Zimmerman, Heidegger-Moderniteyle Hesaplaşma, s.332-333

²³⁰ Martin Heidegger, **Poetry, Language, Thought**, Çev. Albert Hofstadter, Harper Collins Publishers, New York, 2001, s.214

Heidegger'in düşüncesine "hümanizm" diyebilmek de oldukça güçtür. Hatta hümanizm varoluşçuluk ise ve Sartre'ın "Kesinlikle yalnızca insanların var olduğu bir durum içerisindeyiz. (précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes)"²³¹ cümlesini temele alıyorsa Heidegger kesinlikle hümanizmi reddeder. Heidegger'e göre *Varlık ve Zaman*'daki düşüncenin izinden giderek şu cümle temele alınmalıdır: "Kesinlikle öncelikle (özellikle) varlığın var olduğu bir durum içindeyiz. (précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être)"²³² Buradaki "il y a l'Être", "Varlık vardır (verir)." İfadesini tam olarak karşılayamaz, çünkü "vardır" ancak olan bir şey için, başka bir deyişle yalnızca varolanlar için kullanılabilir. Fakat Varlık asla bir varolan olamaz. Bu ifadede varlığın var olmasının yanında, kendisini açık olana bırakması ve hakikati bahşetmesine vurgu yapan "verir" anlamı da içerilmelidir. Yoksa varlık kolaylıkla varolanla karıştırılabilir ve metafiziğin tutsağı olabilir.

Parmenides bunun tersine "esti gar einai" (for there is Being.) cümlesini kullanır ve Heidegger bu cümle üzerine hala yeterince düşünülmendiğini vurgular. Bu ifade içerisinde "esti" varlığın kendisini verme, açığa vurma ve geri çekilme kapasitesine sahip olduğunu bildirir. "Bu vardır/verir varlığın yazgısı olarak hüküm sürmektedir. Onun tarihi asli düşünürlerin sözcüklerinde dile gelir. Bundan dolayı varlığın hakikatine doğru düşünen düşünme, düşünme olarak tarihseldir."²³³ Varlığın yazgı olarak algılanabilmesi onun bu şekilde kendisini veren olarak düşünülebilmesiyle olanaklıdır. O kimi zaman kendisini verir kimi zaman da geri çekilir ve bu varlığın unutuluşunun da aslında varlığın kendisini çekmesinin bir sonucu olduğuna vurgu yapar.

Heidegger'in belirttiği gibi insan gelecekte varlığın hakikatini düşünecekse bu ancak insanın *ekstatik* özü ile mümkün olacaktır. İnsan varlığın yazgısı içerisinde. *Varlık ve Zaman*'da ifade edildiği gibi "[...] Yalnızca Dasein var olduğu sürece varlık vardır. Şüphesiz. Bunun anlamı şudur: Yalnızca varlığın açıklığı olageldiği sürece varlık kendisini insana göndermektedir."²³⁴ Bu cümle kesinlikle metafiziğin ortaya koyduğu gibi varlığın insan ürünü olmasına gönderme yapmaz,

²³¹ Heidegger, LH, s.237

²³² Heidegger, LH, s.237

²³³ Heidegger, LH, s.238

²³⁴ Heidegger, LH, s.240

tersine insanı *Eksistenz* özüne gönderen, fırlatan varlığın kendisidir. Varlık tüm varolanları aşar. Varlığın açıklığı insanın varlığa yakınlığını mümkün kılar. İnsan *eksistenz* olarak “Da”nın açıklığında ikamet eder.

Heidegger varlığın kendisini geri çekmesini başka bir deyişle varlığın unutulmuşluğunu Hölderlin’den yola çıkarak “yurtsuzluk” olarak adlandırır. Varlığın açıklığı içerisinde ikamet eden insan varlığın kendisini geri çekmesi, gizlemesi sonucunda yurtsuz kalır. Heidegger özellikle belirtmektedir ki buradaki “yurt” milliyetçilikle olan bağlantısıyla değil varlığın tarihi açısından düşünülmektedir.

Bu şekilde anlaşılan yurtsuzluk varolanlar yoluyla varlığın terk edilmesine dayanır. Yurtsuzluk varlığın unutuluşunun belirtisidir. Bundan dolayı varlığın hakikati düşünülmeden kalır. Gerçek şu ki varlığın unutuluşu, kendisini insanın yalnızca varolanları ele alması ve görmesi aracılığıyla dolaylı olarak bildirmektedir. Buna rağmen insan varlık hakkında bir fikre sahip olmaktan kendisini alıkoyamadığı için, o yalnızca en genel olan olarak bu yüzden varolanları çevreleyen bir şey olarak ya da sonsuz varolanın bir yaratımı olarak veya sonsuz bir öznenin ürünü olarak açıklanmaktadır. Aynı zamanda varlık uzun zamandır varolanların yerine geçmektedir ve tersine ikincisi de ilkinin yerine geçer, bunların ikisi tuhaf ve hala çözülememiş bir karmaşaya yakalanmıştır.”²³⁵

Heidegger’in “dünyanın yazgısı haline geliyor”²³⁶ diyerek bizleri uyardığı “yurtsuzluk” metafizik tarafından ortaya çıkmakta ve metafizik yüzünden üzeri örtülmektedir. Bu “yurtsuzluk” insanı varlığın hakikatini düşünmeye yönlendirir. İnsanın özü *animal rationale* olarak belirlendiği ve böyle kaldığı sürece insan varlığın hakikatinin dışında kalmaya mahkûmdur. İnsanın özü akıllı bir canlı olmasından çok daha fazlasıdır, başka bir deyişle, daha köklüdür. İnsanın varlıkla bağı düşünüldüğünde onun özünün bu belirlemeden daha fazla olduğu; fakat kendisini öznelliğin egemenliği içerisinde tanımlamasından daha azı olduğu ortaya çıkar. Bu bakımdan düşünüldüğünde insan varolanların efendisi değil, varlığın çobanıdır. İnsanın varolanların efendisi olmaması onun değerini azaltmaz tersine o varlığın hakikatine ulaşabilme onurunu elde eder. O varlığın kendisi tarafından, varlığın hakikatini korumaya çağrılır. “Bu insanın insanlığını varlığa yakınlığından çıkarak düşünen bir hümanizmdir.”²³⁷ Felsefe insanın özünü, *eksistenz*’i dolayısıyla insanın varlıkla olan ilişkisini ve varlığın kendisini sürekli göz ardı eder. Böylece

²³⁵ Heidegger, LH, s.242

²³⁶ Heidegger, LH, s.243

²³⁷ Heidegger, LH, s.245

felsefeden düşünürce düşünmeye başka bir deyişle varlığın hakikatine giden yolu kapatır. Bundan dolayı varlığın hakikatinin çıkmaz bir alan mı yoksa özgürlüğün alanı mı olduğu sorusu hiçbir zaman soruşturulamaz.

Heidegger'in yanıtlamaya çalıştığı soru, hümanizm kelimesine değerinin nasıl iade edileceği idi. Heidegger bu sorunun içerisinde hümanizm kelimesini korumaya dair bir kaygı olduğunu belirtmişti. Bu sözcüğün anlamını yitirmesinin temelinde onun metafizik bir anlayışa dayanması vardır. *Humanum* insanın özünü işaret ederken, "-izm" ise insanın özünün esas olarak ele alınmasını kasteder. Sözcüğün anlamından yola çıkarak insanın özünün asli bir şekilde belirlenmesi ve bu özün korunması gerekir. İnsanın özüne dair daha köklü bir düşünmeye geçilmelidir. İnsanın özü, *eksistenz*'inde aranmalı ve varlığın insanı kendisinin koruyuculuğunu üstlenmesi için olagetirdiği göz önünde bulundurulmalıdır. *Varlık ve Zaman*'da *Dasein*'in varlık tarzı olarak belirlenen "dünya-içinde-olmak" aslen insanın *eksistenz*'ine işaret eder. Buradaki "dünya" varolan olarak anlaşılmamalı varlığın açıklığı olarak düşünülmelidir. İnsan varlığın açıklığı içerisinde durmaktadır.

İnsan varlığın hakikati içerisindeki yerini bulmaya yönelmelidir. Varlık insanı kendi hakikati içerisinde koruyarak onun dil içerisinde ikamet edebilmesini mümkün kılar. Varlığın bu koruyuculuğu sayesinde *Eksistenz* dil içerisinde ikamet edebilme ayrıcalığına sahip olur. Dil varlığın evi olduğu kadar insanın özünün de ikamet ettiği yerdir. Böyle bir düşünme en yüce eylemdir. *Eksistenz* düşünerek varlığın evinde ikametini sürdürebilir. Böyle bir düşünme artık felsefe olmaktan çıkar; o metafizik düşünmeden daha köklüdür. "Bugünkü dünyanın buhranında ihtiyaç duyulan şey daha az felsefe fakat düşünmeye daha fazla dikkat [...]"²³⁸ Heidegger "Hümanizm Üzerine Mektup"ta hala *Varlık ve Zaman*'daki düşünmenin ötesine geçilemediğini vurgular. *Varlık ve Zaman*'da varlığın nasıl yorumlanacağına dair kavganın henüz başlamadığını duyuran Heidegger yıllar sonra da bu kavganın alevlenmediğini görmektedir. Bu nedenle artık felsefe yapılmamalı ve varlığın hakikatine kulak vererek düşünülmelidir: "Düşünmenin yeniden varlığa yönelmesi, varlığın düşünmesi haline gelmesiyle, insan içinde bulunduğu yurtsuzluk durumundan çıkabilir."²³⁹

²³⁸ Heidegger, LH, s.265

²³⁹ Dilek Arlı Çil, "Heidegger'de Varlık ve Dil", içinde: **Özne: Heidegger**, 16.Kitap, Bahar 2012, s.71-72

Heidegger her ne hakkında konuşursa konuşsun onun en temel kaygısı tüm varolanları buhrana sürükleyen varlığın unutulmasıdır. Kendisini varolanların efendisi ilan eden insan yurdunu yitirir ve diğer varolanları nesneleştirerek onların ne iseler öyle olmalarına izin vermez. Heidegger varlık dolayımıyla insan ve varolanlar arasındaki bu uçurumu kapatma çabası içerisindedir. Metafizik içerisinde onurunu yitiren tüm varolanların onurunu geri vermeye çalışır. Heidegger için varlık sorusu aslında insan sorusudur fakat insanın ne ya da kim olduğuyla ilgilenmekten çok onun bu dünya içerisindeki durumunu sorgular ve bu duruma bir çözüm üretme kaygısı taşır. Modern çağda yurtsuzluğa mahkûm olan insanın yitirilen şairane konaklaması böyle geri getirilmeye çalışılır.



SONUÇ

Heidegger'in Batı metafiziğini destrüksiyonu aracılığıyla insan-öznenin inşasının nasıl tesis edildiğinin serimlenmesi ve metafizik temelli bir çağın varlığı düşünen yeni bir düşünme ile insana varlığın çobanı olarak onurunu geri iade etmesiyle, varolanlar üzerinde bir güç olarak kurulan modern öznenin tahakkümünün Heidegger düşüncesi içerisinde sona erdirilebilme imkânının nasıl ele alındığını araştırmak bu çalışmanın asıl hedefiydi. Heidegger'in geleneksel metafizik eleştirisi geç ve erken dönem yazıları bir bütün olarak düşünüldüğünde oldukça kapsamlı bir külliyatı kapsamaktadır. Oysa bu çalışmada Heidegger'in geç döneminde odaklandığı ontotarihsel açıdan devrimci niteliğe sahip üç büyük metafizikçiye - Platon, Descartes, Nietzsche - yer verilmiştir. Metafiziğin tarihi temellendirdiğini ileri süren Heidegger, geriye doğru giderek modern çağın dayandığı varolan ve hakikat anlayışının izlerini takip eder ve günümüz insanının durumunun zorunlu bir yazgı değil tarihsel olarak inşa edilen değişken bir yapı olduğunu gözler önüne serer.

[...] Heidegger'in metafiziği dekonstrüksiyonu [destrüksiyon] hem varlığı ilk Batılı tecrübelerin fenomenolojik kaydına/siciline ulaşmamızı garanti eder hem de ayrıca bize bu ilk/asli tecrübelerin zorunlu olarak değil tarihsel olarak belirleyici olduklarını anlamamıza imkân sağlar.²⁴⁰

Heidegger metafiziğin dolayısıyla da bir çağın tarihsel olarak inşa edilen değişebilir bir yapı olduğunu ifade ederken, bu değişimin faili olarak insanı dışarda bırakarak varlığı merkeze alır. Varlığın tarihindeki tüm uğraklar ona göre varlığın kendini gizlemesi ve açığa çıkarmasının tarihi olarak insan seçimlerinden bağımsızdır. Dolayısıyla Heidegger'in ontotarihsel açıdan devrimci olarak nitelendirdiği filozoflardan hiçbiri varlığın tarihinde etkin bir role sahip değildir aslında. Etkin role sahip olan şeyin kendisi bu filozofların tesis ettiği metafizik sistemleridir ve bu metafizik de varlığın kendisini gösterme biçimine dayanır. Filozoflar yalnızca varlığın sesini aktarma görevini üstlenen kişilerdir.

²⁴⁰ Iain D. Thomson, **Heidegger Ontoteoloji / Teknoloji ve Eğitim Politikaları**, Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2012, s.46

Heidegger'in filozofların yalnızca varlığın sesini aktarmaya muktedir oldukları yönündeki düşüncesi, Thomas Sheehan'ın da klasik paradigma olarak adlandırdığı erken ve geç Heidegger ayırımına dayanan bir belirlemedir:

Klasik paradigma erken ve geç Heidegger arasındaki belirleyici farkı orada-varlıktan (There-being) varlığa (Being) odak değişimi olarak görür. Heidegger'in erken çalışması Dasein'a ayrıcalık tanımış ve varlığı bu perspektiften görmüştür: Varlık (Dünya) temelde orada-varlığın bir tasarısı (project) olarak düşünüldü. Oysa geç yapıtlarda, Heidegger'in düşünmesinin odak noktası, orada-varlıktan varlığın kendisine geçer.²⁴¹

Varlık sürecinde varlığın kendisinin öncelikli olduğu düşüncesi Heidegger'in Dasein'dan varlığa dönüşünün temel nedenidir. Bu dönüşten sonra varlığın kendisi içerisinde varolanların karşılaştığı ve keşfedildiği Dasein aracılığıyla ulaşılan bir şey olmaktan ziyade kendisini Dasein'a ifşa ederek ya da gizleyerek etkin bir güç olarak ortaya koyar. Dasein'dan varlığa doğru ilerleyen bu dönüşüm Heidegger'in erken ve geç yapıtları arasındaki farkı ortaya koyarak, Kehre olarak adlandırılır. Dolayısıyla Dasein'dan varlığa bu geçiş, Varlık ve Zaman'da yüceltilen insan iradesine, seçimlerine, insanın kendisini ve geleceğini yaratabilme gücüne bir darbe indirir. Heidegger'in ortaya koyduğu varlığın tarihi çözümlemesi tarihsel değişebilir bir altyapı sunarken, varlığın etkin bir güç olarak kendisini gösterip göstermemesinin varlığın tarihinde belirleyici bir rol oynamasıyla, varlığın kendisini bize açacağı anı beklemek durumunda kalırız. Bu düşüncenin belirgin kılınması adına, çalışmamızda Sheehan'ın klasik paradigma olarak adlandırdığı ve Heidegger'i bir bütün olarak anlamının önünde bir engel teşkil ettiğini düşündüğü, erken ve geç Heidegger ayırımına bağlı kalınmıştır.

Varlığın tarihindeki ilk büyük metafizikçi olan Platon insan-öznenin inşa sürecinde, görünüşler dünyası olarak duyular dünyası ve gerçek dünyayı temsilen de duyuyuüstü dünya ayrımını ortaya koyarak bu dünyadaki şeylerin idealar karşısındaki değersizliğini duyurduğunda metafiziğin başlangıcında duran temel düalizmi yaratır ve yüzyıllarca sürecek akılsal olanın bedensel, maddi olana karşı yüceltilmesi durumunun ilk temsilcisi olarak karşımıza çıkar. Fakat Platon Heidegger'in Descartes'la başladığını düşündüğü tasarımıyıcı düşünmenin ne olduğunu bilmez, çünkü Antik dönemde yüceltilen akılsallık, modern dönemde aklın hükmedici bir

²⁴¹ Thomas Sheehan, **A Paradigm Shift in Heidegger Research**, Continental Philosophy Review 34, 2001, s. 184

karakter kazanarak tahakküm aracı haline getirilmesinden farklıdır. Tasarımlayıcı düşünmenin özne-nesne arasında bir uçurum yaratılarak tesis edildiği göz önünde bulundurulduğunda Platon metafiziğinin neden tasarımlayıcı düşünmeye temel teşkil edemediği daha anlaşılır hale gelir.

*Biz nesneleştirmede nelikle ilişkimizi egemenlik veya hâkimiyet olarak anlıyoruz, fakat Grekler, Platon ve Aristoteles dâhil, nelik üzerinde hâkimiyete sahip olanın insanlar değil physis olduğu düşüncesine bağlı kalırlar.*²⁴²

Modern çağ insanın doğaya hükmetme arzusunun tuzağına düşürülmüştür. Greklerin doğayı seyrederek onun bilgisine erişme arzusuna merak ve hayret duyguları eşlik ederken, modern anlamda bilmek bir şeyin bilgisini ele geçirip ona hükmetmenin yollarını aramaya dönüşür. Burada akıl doğaya hükmetme aracı haline gelerek araçsallaştırılır. Descartes'ın tesis ettiği metafiziğin de asıl amacı doğa üzerindeki tahakkümün yollarını açmaktır. Modern anlamda doğa karşımızda duran ve bizim yönetebileceğimiz, dönüştürebileceğimiz bir şey olarak ifadesini bulur.

Kartezyen felsefenin *cogito*'yu tüm gerçekliğin temellendiği yer olarak belirlemesi dolayısıyla insanı dış dünyadan ve diğer insanlardan bağımsız izole ve kendi bilincine kapalı bir varolan olarak tesis etmesi tahakküm olgusunun meşrulaşmasında ifadesini bulur. Böylece insan tüm varolanlar üzerinde hak iddia edebilen bir özne haline gelir ve kendisi dâhil her şeyin nesneleştirilmesinin önünü açar. Böylece insan varoluşunu ve şeylerin kendilerini ifşasını temele alabilecek bir ontolojinin imkânı ortadan kaldırılır. Her şeyden izole kendi bilincine kapalı bir “ben” yaratan Descartes, onu, tasarımlamalara indirgeyerek cansız bir topluluk haline getirdiği nesneler dünyasıyla yeniden buluşturmaya çalıştığında hep sonradan oturtulan ilişkiler kurmak zorunda kalır. Bu nedenle modern dünyada ilişki denilen şeyin kendisi, hayatın her alanında hep sonradan eklemlenen bir şey olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla modernliğin politikada, sanatta, eğitimde ve daha birçok alandaki temel buhranı, insanın kendisini kurtarması sonucunda yarattığı öznelliğin bir uzantısıdır. Ontolojik olarak her şeyin “ben”de temellenmesi, tüm varolanların “ben”in tasarımlarında varolarak kendi olagelmelerinden uzaklaştırılmalarıyla sonuçlanır. Şeylerin kendi yazgıları ve oluşları ortadan kaldırılarak varolanların tümü hükmedici aklın kontrolüne teslim edilir. Tüm gerçekliğin “ben”de temellendirilmesi

²⁴² Carol J. White, “Heidegger and the Greeks”, **A Companion to Heidegger**, Edited by Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall, Blackwell Publishing, 2005, s. 134

olgusu moral alanda da “ben”in ölçütlerinin evrensel ölçütler olarak dayatılarak bir diktatörlük serüveni olarak modernliğin başlangıcında yer alır.

İnsan olmanın tanımının “*animal rationale*”, başka bir ifadeyle akıl ile beden birleşimi olarak ortaya koyulması ve insanı diğer varolanlardan ayıran yegâne yetinin akıl olduğunun iddia edilerek tüm varolanların “ötekileştirilmesi”nin sorgulanması bu çalışmanın ve temelde Heidegger’in asli sorunudur. “Heidegger’in düşüncesinin en önemli özelliklerinden biri Kartezyen öznellik eleştirisidir.”²⁴³ İnsan olmak akla sahip olmak ayırıcı özelliğiyle ortaya koyulduğunda karşısında konumlandırılan her şey kendi anlamlılığından sıyrılarak insanın koyduğu değere göre belirlenir. Bu bağlamda dünya, doğa gibi kavramlar insanın gördüğü biçimiyle dönüştürülerek yeni anlamlara kavuşturulur.

Meleklerin menşinden hareket edince bizler; daha önceleri “doğa” denileni ve olanı –esir, sema, arz- ve sonraları tekniğin nesnesi olarak arz ve semanın tahribine yol açan başlangıçsal olarak deneyimlemeyi öğrenmeye başlarız. Gezegenel havacılık şirketleri kurulup da dünya egemenliğinin bütün fonksiyonerleri kendi özel uçaklarına sahip olduklarında, semanın tahribi de peşi sıra gelecektir. Fakat bundan önce insanoğlu metafiziksel özünün en ucuna kadar dalmış olmalıdır. Bunun olması, teşkil edici parçası olarak makinenin düzenini sağlayan kendisini ona teslim etmekle mümkündür. Makine, zoon’un yerine geçer: canlı artık makine olarak kavranır; her türlü biyoloji bu yolda koşturulmaktadır zaten. Logos ise, teknik düzen sağlamanın ratio’sudur artık (planlama, düzenek, yönetim).²⁴⁴

İnsanın yalnızca aklın belirleyiciliğinden kurtarılacak bedensel olanın da değer gördüğü Nietzsche’nin metafiziğinde ise bu tahakküm ve insan-öznenin yeri korunmuştur. Descartes’ın metafiziğinde ortaya çıkan aklın tahakkümcü karakterinin Nietzsche tarafından da aynı hâkimiyet ve egemenlik anlayışı içerisinde sürdürüldüğü varsayıldığında, Nietzsche’nin Heidegger tarafından son metafizikçi olarak konumlandırılması ve düşünce üzerine Platonik vurgunun oluşturduğu düalizmle başlayan Batı metafiziğinin içerisine dâhil edilmesi şaşırtıcı görünmemektedir. Nietzsche her ne kadar Platon’un ismiyle özdeşleşmiş bu düalizmi tersine çevirse de, duyuyu üstü dünyanın boşalan yerine insanın özne kimliğiyle yeni değerler koymasıyla metafiziğin modern kavramlarına bağlılığını sürdürür.

²⁴³ Abraham Mansbach, **Heidegger’s Critique of Cartesianism**, Ben-Gurion University of the Negev, <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Cont/ContMans.htm>, (17.06.2016)

²⁴⁴ Martin Heidegger, “Tanrılığın Menşei”, Çev. Kaan H. Ökten, **Cogito: Heidegger: Varlığın Çobanı**, Yapı Kredi Yayınları, Sayı 64, İstanbul 2012, s. 11

Çalışmamızın ilk uğrağı olan Heidegger'in kaleme aldığı eleştiriler bağlamında açıklığa kavuşturduğu modern öznenin, tahakkümcü iktidarını ortadan kaldıracı yeni bir imkân olarak yorumlanabilecek *Dasein* analizi ve şeylerin otantik ifşası ile "Hümanizm Üzerine Mektup"ta ele alınan insanın özünün varlıkla ilişkisi bu çalışmanın ikinci uğrağını oluşturur. *Varlık ve Zaman*'da Heidegger'in temel kaygısı şeyler ile insan varoluşunun özne-nesne kavramlarıyla özdeşleştirilerek aralarında bir uçurum yaratılmadan ve şeylerin insan-öznenin tasarımlarına indirgenmeden önceki durumunu ifşa etmektir. Derinlikli bir çalışma olan *Dasein* analizi her adımda insanın üzerine yapııştırılan özne kimliğinden ve şeylerin tasarımıyla düşünmenin esaretinden kurtarılma denemesidir. Çünkü *Dasein* modern insanın tasarımlarına kilitlenen varolanları kendi olagelmelerine bırakır, dolayısıyla kendisini de tahakkümcü rolünden kurtarır. Bu nedenle *Varlık ve Zaman* insan varoluşunun ve şeylerin otantik ifşasının başyapıtıdır. Geç dönem yapıtlarından biri olarak ele alınabilecek olan "Hümanizm Üzerine Mektup"ta ise Heidegger insanın özü üzerine yeniden düşünerek bu girişimini sürdürür. "Heidegger'in felsefeyi öznelcilikten özgürleştirme çabası *Varlık ve Zaman*'daki fenomenolojik analizi ve geç döneminin daha az sistematik yazıları dikkatlice takip edilerek görülebilir."²⁴⁵ Çalışmamızın ikinci bölümünün kısacası bu iddiayı kanıtlama çabasında olduğu söylenebilir.

Tezimizin ikinci bölümünün ilk odağı, Heidegger'in geleneksel metafiziğin insanı akıl ve bedenin bir sentezi olarak kavramasından ve insanın özünün *animal rationale* olarak belirlenmesinden kaçınarak insanın varlıkla olan ilişkisini öne çıkarmak için kullandığı *Dasein* terimi ve izole bir "ben"den sıyrılarak *Dasein*'i da dünya-içinde-varolan olarak tanımlamasıdır. *Dasein*'in dünya ile ilişkisi Kartezyen öznenin *res extensa* olarak belirleyip kendisinden ayırdığı ve yalnızca uzamsallık ilişkileriyle tanımladığı donuk bir nesneler dünyasıyla kurduğu zoraki bir ilişkiden fazlasıdır. Dünya öznenin tasarımıyla eylemi yoluyla varlığa getirdiği ölü nesnelerin toplamı değildir. Ya da dünya-içinde varolan olarak tanımlanan *Dasein*'in dünya içindeliği herhangi bir "nesne"nin bir başka "nesne" içerisinde bulunma ilişkisinde olduğu gibi yalnızca ontik bir belirleme olarak kalmaz.

²⁴⁵ Abraham Mansbach, **Heidegger's Critique of Cartesianism**, Ben-Gurion University of the Negev, <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Cont/ContMans.htm>, (17.06.2016)

Heidegger dünyayı ontolojik olarak anlamanın bir imkânını sunar. *Dasein*'ın dünya-içinde-varolan olması onun şeylerle ve başka *Dasein*'larla birlikteliğine vurgu yapan bir eksistensiyaldir. Heidegger Greklerin kullandığı *pragmata* terimine vurgu yaparak şeylerin nesnelikten öte bir karakteristik olan pragmatik yönlerine dikkat çeker. *Pragmata* terimi şeylerin ilgilenilen ve yapıp etme sırasında açığa çıkan şey olma özelliklerini ortaya çıkaran bir kavram olarak kendisini gösterir. Heidegger bu kavramı yeniden gün yüzüne çıkararak şeyleri modern nesnenin boyunduruğundan kurtarır ve onlarla ilişkimizi bugüne kadar teorinin gölgesinde kaybolan pratik boyutuyla ele alır. Descartes'ın ontolojiyi epistemolojiye hapsederek ona ayrı bir alan bırakmadığını belirten Heidegger, bilmenin *Dasein*'ın yalnızca bir varlık kipi olduğunu vurgular ve "ben"ın dış dünyayla ilişkisini bilme eylemiyle sınırlandıran Descartes'ın aksine, *Dasein*'ın dünya-içindeki şeylerle ve diğer *Dasein*'larla birlikte varlığını açığa çıkartarak ontolojiyi epistemolojiden azade kılar. Tüm gerçekliğin temeli olarak *cogito*'nun dünyayla ilişkisi zorlama bir ben ve öteki ilişkisidir. Heidegger dünyayı *Dasein*'ın dışında bir şey olmaktan kurtarır ve onu varoluşsal bir fenomen olarak ele alır. Heidegger'in dünya-içindeki şeylerle ve diğer *Dasein*'larla kurduğu ilişki Descartes'ın "ben"ının tasarımlara indirgediği kendisi dışındaki nesnelerle sonradan oturtulan zoraki ilişkiden epey farklıdır. Heidegger şeyleri nesnelikten kurtarmak için *pragmata* terimine dayanarak metafiziksel bir ayrıma başvurur: Şeylerin yapıp etme sırasında açığa çıkan varlık biçimini elde-kullanılmaya-hazır-varolan (Alm. Zuhandenheit İng. ready-to-hand) olarak ifade ederek onu salt teorik bilmenin konusu olan el-altında-hazır-varolan'dan (Alm. Vorhandenheit İng. present-at-hand) ayırır. Elde-kullanılmaya-hazır-varolan salt teorik bir bakışın aksine kullanımla, kendi kendisinden hareketle açığa çıkan "gereç" olma karakterine sahiptir. *Dasein* bu şekilde metafiziksel bir ayrıma dayandırılan şeylere ilgi (Alm. Besorgen) ile yönelerek kendi olma imkânlarını açığa çıkartır.

Dünya-içinde şeylerle olan ilişkisinde *Dasein*, varlık biçimi kendisi gibi olan varolanlarla da karşılaşarak onlarla birlikte varolur. *Dasein* özsel olarak birlikte-olma (Alm. Mitsein) karakterine sahiptir ve bu yalnız olduğunda dahi ona ait olan bir varlık minvalidir. Bu birlikte-olma hali birkaç *Dasein*'ın birarada bulunmasıyla açıklanabilecek ontik bir belirlenim değildir; *Dasein* ontik açıdan kalabalıklar içinde

de yalnızlığı deneyimleyebilir. Birlikte-olma varlık minvali *Dasein*'ın yanında fiziksel olarak kaç insanın bulunduğuna bağlı olmaksızın ona kökensel olarak ait olan ontolojik bir karakteristiktir. Bununla Heidegger Kartezyen yalıtılmış bir “ben” anlayışını ortadan kaldırmaya çalışır. *Dasein*'ın başkalarıyla birlikteliğinde ona eşlik eden bulunuş özen gösterme (Alm. Fürsorge) dir. *Dasein*'ın dünya-içindeliği Heidegger'in temel bulunuş olarak belirlediği kaygı (Alm. Sorge) üzerine temellenir. *Dasein*'ın şeylere yönelmişliğinde açığa çıkan ilgilenme ile diğer *Dasein*'larla olan birlikteliğinde etkisinde olduğu özen göstermenin dayanak noktası da bu temel bulunuş olan kaygıdır. Kaygı *Dasein*'ın kendisine yönelik olması bakımından ilgilenme ve özen göstermeden ayrılır.

Heidegger'in *Dasein* analizini “ilişki” temelinde anlamak önemlidir. Kartezyenizmin düşünüyor olması dışında her türlü duygudan soyutlanarak robotlaştırılan modern bedeninin, dış dünyadaki donuk, cansız nesnelerle sonradan kurmak zorunda kaldığı ilişkilerden ziyade Heidegger *Dasein*'ın ilişkiselliğini ontolojik olarak temellendirir. *Dasein*'ın dünyayla, şeylerle ve diğer *Dasein*'larla ilişkisi, modern öznenin, karşısında konumlandırarak yalnızca bilme eyleminin konusu yaptığı ve tasarımlara indirgediği “öteki”yle ilişkisinden epey farklıdır. Heidegger bilme esnasında dahi *Dasein*'a bir bulunuşun eşlik ettiğinin altını çizerek, *Dasein*'ın ilişkiselliğinin zeminini tesis eder. *Dasein* dünyadan, şeylerden ve diğer *Dasein*'lardan kopuk kendi içine kapalı bir ben değildir. Descartes insanı düşünen şey olarak kendisinin ve kendisi dışındaki tüm gerçekliğin temeli olarak ortaya koyduğunda, bu düşünen şey ile uzamlı şey olarak belirlediği kendi bedeni arasındaki ilişkiyi dahi tesis etmekte zorlanır. Ki düşünen şey olarak insanın kendisi dışındaki her şeyi uzamlı şey olarak belirleyerek değersizleştirdiğini göz önünde bulundurursak, bu düşünen “ben”in bu şekilde değersizleştirilerek tasarımlamalara indirgenen “öteki”lerle kurabileceği tek ilişki “sahip olma” ve “yönetme” ilişkisi olur. Kartezyen özne düşünüyor olmasının ayrıcalığının verdiği özgüvenle tüm varolanları ötekileştirirerek kendisinden başka hiçbir yaşam biçiminin varolmasına izin vermez. Moral alanda da tek ve evrensel ölçüt olarak kabul edilen “ben”in boyunduruğuna girmeyen tüm farklılıklar da yok edilmeye mahkûmdur.

Dünyayı kendi imgesine dönüştüren, ve bu imgenin mutlak bilgisini sözde evrensel ülkü ve değerleri ile taçlandırarak Batı düşüncesi, bu mutlaklığın ve

*onun sunduğu evrenselliğin güveni ve küstahlığı ile kendi tininin utkulu yükselişini engelleyecek her türlü öteki yaşam biçimlerini silip süpürüyor.*²⁴⁶

Heidegger *Dasein*'ın dünyayla ilişkisini bir tahakküm ilişkisi olmaktan çıkarır. Descartes'ın tesis ettiği ve modern dünyanın tümüne sirayet eden donuk ilişkiler ağını, Heidegger, ilişkiselliğin ontolojik boyutunu yeniden tesis ederek ortadan kaldırmaya çalışır. Bu şekilde Husserl'in yönelimsellik anlayışını dayanak noktası olarak yeniden kurguladığı *Dasein*'ın, çevresiyle ilişkisini *Dasein*'ın hergünlüğü olarak adlandırır. Bu hergünlük içerisinde *Dasein* kendi olma imkânlarından uzaklaşır ve “herkes”leşir. Bu hergünlüğün varlık halleri boş konuşma, merak ve belirsizliktir. Hergünlük içerisinde herkesleşen *Dasein* herkesin izlediğini izler, herkesin konuştuğunu konuşur, herkesin okuduğunu okur ve herkesin düşündüğünü düşünür. Böylece herkes içerisinde kaybolarak kişiliksiz herhangi biri olur. Hergünkü konuşma temelsiz, hergünkü merak ise her daim yeni bir şey arayan, şeyleri hızla tüketen ilgisiz bir merak ve bunların oluşturduğu temel durumun adı da belirsizliktir. Heidegger herkes benliğiyle kendisine yabancılaşmış bir *Dasein*'ı açığa çıkararak bir nevi kitle toplumu eleştirisi ortaya koyar. Modern insanın durumunun betimlenişidir bu herkes. Bu noktada Heidegger *Dasein*'ın otantik varoluşunun açığa çıkacağı ruh durumuna dikkat çeker. Endişe (Alm. Angst) *Dasein*'ın herkes içerisindeki kaybolmuşluktan sıyrılmasını ve kendi imkânlarının farkına varmasını sağlayacak yegâne bulunuş olarak karşımıza çıkar. Fakat bu otantik *Dasein*'ın bu ilişkiler ağından soyutlanan ve yine yalıtılmış bir “ben”e dönüştürülen bir insan modeli çizdiğini göstermez. Aksine daha önce de bahsettiğimiz gibi ilişkisellik *Dasein*'a her daim ait olan ontolojik bir belirlenimdir. Yalnızca gündelik uğraşların, yapıp etmelerin ve söylemlerin içinde kaybolmuş *Dasein*'ın kendisini bu kaybolmuşluktan sıyrıp kendi olma imkânını yakalaması onun otantik varoluşunun açığa çıkma olanağıdır. Bu da en çok kendi *Dasein*'ının ölüme-yönelik varoluşunda ortaya çıkan bir varlık minvalidir. Sonluluğun farkındalığı *Dasein*'ı bu gündelikliğin yitip gitmişliğinden kurtarır.

Heidegger *Dasein*'ın eksitensiyal analizi aracılığıyla Kartezyen öznenin bir eleştirisini sunar, fakat kendisine geri çekilen bir ben olarak otantik *Dasein*'ı ortaya

²⁴⁶ Ertuğrul R. Turan, “Batı Metafiziği ve Savaş”, **Doğu Batı**, yıl:6 sayı:24, Ağustos, Eylül, Ekim 2003, s. 163

koyduğunda aynı Kartezyen geleneğe bağlı kalmakla suçlanır. Daha önce de bahsettiğimiz gibi Kartezyen özne yalnızca dünyadan soyutlanarak kendi bilincine kapanan ve dünyayı tasarımlamalarına indirgeyen bir ben olarak karakterize edilmez, o aynı zamanda kendisi dışındaki tüm varolanları hükmetmek amacıyla kendisine tabi kılan, ötekileştirerek onlar üzerindeki tasarruf eylemini meşrulaştıran bir yapıya sahiptir. Heidegger'in otantik ben'i tersine bu tahakkümcü kimlikten kurtulma çabasıdır. *Dasein*'in otantik yalnızlığı ise ontik bir yalnızlık değil, ontolojik bir yalnızlıktır. Heidegger, birlikte-olma varlık tarzına sahip olan *Dasein*'in yalnızlığının bile dünya-içinde-birlikte-olma olduğunu söyler. Bunun tersi bir durumda, *Dasein* etrafında başkalarının bulunduğu durumlarda da yalnız olabilir. Heidegger Kartezyen geleneğe bağlı kalmanın aksine, birlikte-olma halini bu şekilde ontolojik olarak temellendirerek kendisine özgü bir öznelerarasılık tesis eder ve Kartezyen öznenin aksine *Dasein*'i her zaman başkalarıyla paylaştığı bir dünya içerisinde tahayyül eder.

Çalışmamızın ikinci bölümünün bir sonraki uğrağı, Heidegger'in daha geç dönemlerinde insanın özünü araştırdığı "Hümanizm Üzerine Mektup" adıyla kaleme aldığı yazısında, geleneksel tüm insan belirlenimlerinin bir analizini yaparak, kendi insan anlayışının niçin bu belirlenimlerin hepsinden farklı bir yerde durduğunu anlamaya odaklanır. Ona göre insana dair yapılan araştırmaların hepsi geleneksel metafiziğin bir uzantısı olmaktan kurtulamamıştır. İnsanın "akıllı hayvan" statüsünü kazanmasıyla başlayan serüveni yüzyıllarca bir adım ileri gidemez. Heidegger *Varlık ve Zaman*'daki düşünmeden Dolayısıyla varlığın üzerini örten metafizik geleneğe bağlı kalan insan tanımlamalarının tümü insan ile varlığın ilişkisini kavrayamadığı için Heidegger'e göre her daim eksik olmaya mahkûmdur. Bu nedenle insanın asıl değerinin düşünüyor olmasında tesis edilmesi varlıktan uzaklaşmanın bir ürünüdür. Heidegger insanın özünü "varlığa açıklık" olarak ortaya koyduğunda ona "varlığın çobanı" olma onurunu bahşeder.

Heidegger'in tüm düşüncesini bir bütün olarak ele alırsak eğer, merkezde insanın kendisini varolanların efendisi konumuna yerleştirmesinin eleştirildiğini görürüz. Modern insan dili iletişim için bir araç, sanat yapıtını kendi hazzı için varolan bir nesne, kendisi dışında dünya içindeki tüm varolanları modern tekniğin hükümdarlığında kullanımına açık birer "öteki" olarak tasarımlar ve bu tasarımlamayı onlara dayatır. Bu nedenledir ki modern anlamda düşünme bir

“tasarımlama”dır. Heidegger varlık ve düşünme hakkında doğru bulmadığı bu anlayışın dönüştürülebilmesinin olanağını bizlere göstermek için Greklere döner; çünkü orada insanın varlık ve düşünmeyle ilişkisini belirleyen bir özne-nesne ayrımı yoktur. Greklerin dili, insanın özne, diğer tüm varolanların insan için bir nesne olarak tesis edilmediği bir dünyanın dilidir. İşte insanı varlık ve düşünme bağlamında ele alacak olan Heidegger, iletişim için bir araç olmayan dili Greklerde bulur ve *logos*’a döner, insanın ölçüt olmadığı hakikatin Greklerin dünyasında açığa çıktığını düşünür ve *aletheia*’ya döner. Heidegger modern çağın dışında, insanın özne olmadığı bir dünya sunar ki dil, düşünme oradaki gibi kavranılırsa insanı da varlık ve düşünme ile bağı içerisinde görebilmenin imkânı doğar. Yeni bir çağın imkânı yeni bir düşünme ve yeni bir dil anlayışdır. Heidegger bundan dolayı modern çağ metafiziğinin tesis ettiği tasarımlayıcı/hesaplayıcı düşünmeden varlığa dair bir düşünmeye geçilmesinin, kendi deyişiyle bu sıçramanın önemini vurgular. Fakat varlığı düşünmek de varlığın kendisini göstermesiyle ilgisi dolayısıyla varlığın takdirine bırakılır.

Heidegger’in fundamental ontolojisi, Descartes metafiziğinin olumsuz pratik sonuçlarını ortadan kaldırma çabasındadır. Descartes ontolojisinin en büyük tehlikesi olarak karşımıza çıkan “ben” ve “öteki” karşıtlığı Heidegger tarafından yıkıma uğratarak, *Dasein*’la birlikte insanın düşünce karşısında her zaman yok sayılan yanı, varlığı ön plana çıkartılır. Descartes’ın ontolojiyi epistemolojiye tabi kılmasının sonucu, tahakküm olgusunun meşrulaştırılması olmuştur. Epistemolojik bir ayrım olan özne ve nesne ayrımının tüm varlık alanını içerisine alacak şekilde genişletilmesi, modern felsefenin temel yanılgısıdır. Heidegger derinlikli bir *Dasein* analiziyle bu yanılgıyı gözler önüne serer ve insana “varlığın çobanı” olma onurunu iade eder.

KAYNAKÇA

AGAMBEN, Giorgio, **Potansiyellik Üzerine**, Çev: Serhat Celâl Birdal, <http://viraverita.org/yazilar/potansiyellik-uzerine>, (28.04.2016)

ANLI, Ömer Faik, “Parmenides Düşüncesi Bağlamında Heidegger’in “Noein” Kavramı Yorumunun İncelenmesi”, **Kaygı. U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi**, Sayı 9, Güz 2007, Bursa

ARİSTOTELES, **Metafizik**, Çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996

BARRET, William, Heidegger: Toplu Bakış, **Heidegger** (Der. Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul 2008, ss. 41-77

BOLLNOW, Otto Friedrich, “IV. Varoluş Kavramı”, Çev. Emra Durukan, **Özne: Heidegger**, Çizgi Kitabevi, 16.Kitap, Bahar 2012, ss. 228-233

BOLT, Barbara, **Yeni Bir Bakışla Heidegger**, Çev. Murat Özbank, Kolektif Kitap, İstanbul 2013

BOZKURT, Nejat, “Descartes Gerçekten Modern Çağın Öncüsü Müdür?” , **Cogito: Descartes: Cogito, Öyleyse Descartes**, Yapı Kredi Yayınları, Sayı 10, İstanbul 1997, ss. 119-131

BUMİN, Tülin, **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, Ocak 2012

ÇİL, Dilek Arlı, “Heidegger’de Varlık ve Dil”, **Özne: Heidegger**, Çizgi Kitabevi, 16.Kitap, Bahar 2012, ss. 69-76

ÇÜÇEN, A. Kadir, **Martin Heidegger: Varlık ve Zaman**, Sentez Yayıncılık, İstanbul, Ocak 2012

DASTUR, Françoise, Heidegger'in Fransa'da Alımlanışı ve Alımlanmayışı, Çev. Sebahattin Çevikbaş, **Heidegger Paris'te/ Fransızların Heidegger Okuması**, Der. (Sadık Erol Er), Otonom Yayıncılık, İstanbul, Temmuz 2014, ss. 11-47

DEMUTH, Andrej, "Heidegger's Concept of "die Befindlichkeit" and His Role in Human Cognition and Self-cognition", **Kaygı. U. Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi**, Sayı 18, Bahar 2012, ss. 11-19

DESCARTES, René, **Felsefenin İlkeleri**, Çev. Mehmet Karasan, Maarif Matbaası 1943

DESCARTES, René, **Meditasyonlar**, Çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 2011

DESCARTES, René, **Metot Üzerine Konuşma**, Çev. Mehmet Karasan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1967

DİREK, Zeynep, "Heidegger'in Sanat Anlayışı", **Cogito: Heidegger: Varlığın Çobanı**, Yapı Kredi Yayınları, Sayı:64, Güz 2010, ss. 106-124

DREYFUS, Hubert, "How Heidegger Defends the Possibility of a Correspondence Theory of Truth with Respect to the Entities of Natural Science," **The Practice Turn in Contemporary Theory**, ed. Theodore R. Schatzki, Karin Knorr Cetina, and Eike von Savigny (New York: Routledge, 2001)

GUIGNON, Charles, "The History of Being", **A Companion to Heidegger**, Edited by Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall, Blackwell Publishing, 2005, ss. 392-407

HEIDEGGER, Martin "Recollection in Metaphysics", **The End of Philosophy**, Çev. Joan Stambaugh, Harper and Row Publishers, New York, 1973, ss.75-84

HEIDEGGER, Martin, **Metafizik Nedir?**, Çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1991

HEIDEGGER, Martin, "Kant's Thesis about Being", **Pathmarks**, Ed. William McNeill, Cambridge University Press, Cambridge 1998, ss. 337-365

HEIDEGGER, Martin, “Letter on Humanism”, **Basic Writings: From Being and Time (1927) to The Task Of Thinking (1964)**, (Ed. David Farrel Krell), Harper Collins Publishers, New York, 1977, ss. 213-267

HEIDEGGER, Martin, “Metaphysics and Anthropomorphism”, **Nietzsche Volumes: Three and Four (Ed. David Farrell Krell)**, Çev. Joan Stambaugh-David Farrell Krell-Frank A. Capuzzi, Harper Collins Publishers, New York, 1991

HEIDEGGER, Martin, “Metaphysics as the History of Being”, **The End of Philosophy**, Çev. Joan Stambaugh, Harper and Row Publishers, New York, ss. 1-55

HEIDEGGER, Martin, “Nietzsche’nin Platonculuğu Tersine Çevirmesi”, Çev. Oruç Aruoba, **Cogito: Nietzsche: Kayıp Bir Kıta**, Yapı Kredi Yayınları, Sayı:25, Kış 2001, ss. 134-143

HEIDEGGER, Martin, “On the Essence of Truth”, **Basic Writings: From Being and Time (1927) to The Task Of Thinking (1964)**, (Ed. David Farrel Krell), Harper Collins Publishers, New York, ss. 111-139

HEIDEGGER, Martin, “Overcoming Metaphysics”, **The End of Philosophy**, Çev. Joan Stambaugh, Harper and Row Publishers, New York, 1973, ss. 84-110

HEIDEGGER, Martin, “Plato’s Doctrine of Truth”, **Pathmarks** (Ed. William McNeill), Çev. Thomas Sheehan, Cambridge University Press, Cambridge, UK and New York, 1998, ss. 155-183

HEIDEGGER, Martin, “Tanrılığın Menşei”, Çev. Kaan H. Ökten, **Cogito: Heidegger: Varlığın Çobanı**, Yapı Kredi Yayınları, Sayı 64, İstanbul 2012, ss. 8-17

HEIDEGGER, Martin, “Teknolojinin Hüküm Sürdüğü Dünyada İnsanın Kaderi: Yurtsuzluk - Gelassenheit”, **Düşünceye Çağırın Yurt Müdaafası**, (Der. Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul 2010, ss. 35-53

HEIDEGGER, Martin, “The End of Philosophy and the Task of Thinking”, **Basic Writings: From Being and Time (1927) to The Task Of Thinking (1964)**, (Ed. David Farrel Krell), Harper Collins Publishers, New York, 1977, ss. 427-450

HEIDEGGER, Martin, “The Onto-Theological Constitution of Metaphysics”, Çev. Joan Stambaugh, **Identity and Difference**, Herper & Row Publishers, New York, 1969, ss. 42-75

HEIDEGGER, Martin, “Varlık ve Düşünme”, **Heidegger** (Der. Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, İstanbul 2008, ss. 241-259

HEIDEGGER, Martin, “Varlık ve Görünüş”, **Heidegger** (der: Özgür Aktok& Metin Bal), Doğu Batı Yayınları, Ankara, Mart 2010, ss. 59-76

HEIDEGGER, Martin, Aristoteles Metafizik Θ 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği, Çev. Saffet Babür, BilgeSu, Ankara 2010

HEIDEGGER, Martin, **Being and Time**, Çev. J. Macquarrie & E. Robinson, Blackwell Publishing Ltd., Oxford UK & Cambridge USA, 2002

HEIDEGGER, Martin, **Bilim Üzerine İki Ders**, Çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998

HEIDEGGER, Martin, **Contributions to Philosophy: From Enowning**, Çev. Parvis Emad and Kenneth Maly, Indiana University Press, Bloomington, 1999

HEIDEGGER, Martin, **Düşünmek Ne Demektir?**, Çev. Rıdvan Şentürk, Paradigma Yayınları, İstanbul 2013

HEIDEGGER, Martin, **Hümanizm Üzerine**, Çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 2013

HEIDEGGER, Martin, **Introduction to Metaphysics**, Çev. Gregory Fried and Richard Polt, Yale University Press, New Haven&London, 2000

HEIDEGGER, Martin, **Nedir Bu Felsefe?**, Çev. Ali Irgat, Afa Yayınları, İstanbul 1995

HEIDEGGER, Martin, **Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı**, Çev. Levent Özşar, Asa Kitabevi Bursa 2001

HEIDEGGER, Martin, **Poetry, Language, Thought**, Çev. Albert Hofstadter, Harper Collins Publishers, New York, 2001

HEIDEGGER, Martin, **Tekniğe İlişkin Soruşturma**, Çev. Doğan Özlem, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998

HEIDEGGER, Martin, **Varlık ve Zaman**, Çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul 2011

HEIDEGGER, Martin, **Zaman ve Varlık Üzerine**, Çev. Deniz Kandır, A Yayınevi, Şubat 2001, Ankara

HUSSERL, Edmund, **Fenomenoloji Üzerine Beş Ders**, Çev. Harun Tepe, BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2012

INWOOD, Michael, **A Heidegger Dictionary**, Blackwell Publishers, Oxford 1999

INWOOD, Michael, **Bir Heidegger Sözlüğü**, Çev. Metin Bal, 2013-2014 Varoluşçu Felsefe Bahar Dönemi Ders Notu

INWOOD, Micheal, “Heidegger Düşüncesinin Temel Kavramları”, Çev. Metin Bal, **Özne: Heidegger**, Çizgi Kitabevi, 16. Kitap, Bahar 2012, ss. 255-307

İYİ, Sevgi, **Martin Heidegger’de İnsan Sorunu**, Asa Kitabevi, Bursa, 2003

İYİ, Sevgi, Yüzyılımızda İki Antropoloji Anlayışı Heidegger ve Mengüşoğlu, **Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 17 / Sayı: 2

KANT, Immanuel, **Yargı Yetisinin Eleştirisi**, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2011

KANT, Kant, **Arı Usun Eleştirisi**, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, Üçüncü Baskı, İstanbul 2010

KURTAR, Senem, **Heidegger ve Poetik Düşünme**, Pharmakon Yayınevi, Mart 2014, Ankara

LARGE, William, **Heidegger’s Being and Time**, Edinburgh University Press, Edinburgh 2008

LEVINAS, Emmanuel, “Martin Heidegger ve Ontoloji”, Çev. Elis Simson, **Cogito: Heidegger: Varlığın Çobanı**, Yapı Kredi Yayınları, Sayı 64, İstanbul 2012, ss. 19-51

MANSBACH, Abraham, **Heidegger’s Critique of Cartesianism**, Ben-Gurion University of the Negev, <https://www.bu.edu/wcp/Papers/Cont/ContMans.htm>, (17.06.2016)

MCDANIEL, Kris, **Heidegger’s Metaphysics of Material Beings**, <http://krmcdani.mysite.syr.edu/HMMB.pdf>, (27.04.2016)

NALBANTOĞLU, Hasan Ünal, Çağdaş Yaşam ve Çağdaş Sanat Üzerine Heidegger’den Bir Dolanım, **Defter Dergisi**, Sonbahar 1995 Sayı: 25

NIETZSCHE, Friedrich, **Böyle Buyurdu Zerdüşt**, Çev. Murat Batmankaya, Say Yayınları, İstanbul 2007

NIETZSCHE, Friedrich, **Güç İstenci**, Çev. Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, İstanbul 2010

NIETZSCHE, Nietzsche, **Putların Alacakaranlığı**, Çev. Serpil Erfindik, İlya Yayınevi, İzmir 2009

ÖKSÜZAN, Umut, “Heidegger Düşüncesinde Varlığın Anlamı Sorusu”, **Özne: Heidegger**, Çizgi Kitabevi, 16.Kitap, Bahar 2012, ss. 31-40

ÖKTEN, Kaan H., “Giriş’e Giriş: Varlık ve Zaman’ın Giriş Kısmı Hakkında Notlar”, **Cogito: Heidegger: Varlığın Çobanı**, Yapı Kredi Yayınları, Sayı: 64, Güz 2010, ss. 89-106

PLATON, **Diyaloglar**, Çev. Teomen Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul 2014

PLATON, **Timaios**, Çev. Erol Güney-Lütfi Ay, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001

ROCKMORE, Tom, “Heidegger’in Nazizmi, Kant ve Dasein Üzerine”, Çev. Metin Bal, içinde: **FelsefeYazın**, Sayı:15, Kasım/Aralık 2009, ss. 25-32

SAYIN, Zeynep B., Yeniçağ: “Descartes ve Montaigne”, **Cogito: Descartes: Cogito, Öyleyse Descartes**, Yapı Kredi Yayınları, Sayı 10, İstanbul 1997, ss. 155-161

SCHRAG, Calvin O., **Heidegger Felsefesi’nde Fenomenoloji, Varlıkbilim ve Tarih**, Çev. Serdar Şen, http://web.deu.edu.tr/ataturkilkeleri/pdf/13ncusonhali/14-S13_ceviri_%20heideggervetarih_205-215.pdf, (03.01.2016)

SHEEHAN, Thomas, “Dasein”, **A Companion to Heidegger**, Edited by Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall, Blackwell Publishing, 2005, ss. 193-214

SHEEHAN, Thomas, **A Paradigm Shift in Heidegger Reaserch**, Continental Philosophy Review 34, 2001, ss. 183-202

THOMSON, Iain D., **Heidegger: Ontoteoloji / Teknoloji ve Eğitim Politikaları**, Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2012

THOMSON, Iain, **Can I Die? Derrida On Heidegger On Death**, <http://www.unm.edu/~ithomson/Thomson.pdf>, (14.11.2016)

TOPAKKAYA, Arslan, **Heidegger’de Ölüm Kavramının Analizi**, <http://www.e-akademi.org/incele.asp?kimlik=1725874829&konu=Heidegger`de%20%C3%96l%C3%BCm%20Kavram%C4%B1n%C4%B1n%20Analizi&url=makaleler/atopakmaya-1.htm>, (01, 11, 2016)

TURAN, Ertuğrul R., “Batı Metafiziği ve Savaş”, **Doğu Batı**, yıl:6 sayı:24, Ağustos, Eylül, Ekim 2003, ss. 161-173

TURAN, Ertuğrul R., “Küskün Tanrılar, Uykusuz Ozanlar, İsimsiz Acılar”, **Doğu Batı**, Yıl:10 Sayı:40, Şubat, Mart, Nisan 2007, ss. 11-23

WHITE, Carol J., “Heidegger and the Greeks”, **A Companion to Heidegger**, Edited by Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall, Blackwell Publishing, 2005, ss. 121-141

ZIMMERMAN Michael E., “Heidegger’in Nietzsche Yorumunun Gelişimi”, Çev. Kurtul Gülenç ve Aşkın İnanç Duru, **Cogito: Heidegger: Varlığın Çobanı**, Yapı Kredi Yayınları, Sayı:64, Güz 2010, ss. 280-300

ZIMMERMAN, Michael E., **Heidegger - Moderniteyle Hesaplaşma/Teknoloji, Politika, Sanat**, Çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2011

ZORN, Diane, **Heidegger's Phiosophy of Death**,
http://www.northampton.edu/Documents/Subsites/HaroldWeiss/Death/Phil_of_death.pdf, s.11, (14.11.2016)

