VARLIK VE ZAMAN

MARTIN HEIDEGGER

Türkçesi: Kaan H. Ökten

BAHÇEŞEHİR ÜNİVERSİTESİ 10. yıl

agorakitaplığı

MARTIN HEIDEGGER

1889'da doğdu. Marburg ve Freiburg üniversitelerinde felsefe profesörlüğü yaptı. Yapıtlarıyla varlık anlayışımızı yepyeni bir mertebeye taşıdı. 1976'da öldü.

KAAN H. ÖKTEN

1969'da doğdu. Bahçeşehir Üniversitesi Rektör Danışmanı ve Fen-Edebiyat Fakültesi öğretim üyesi. Heidegger çalışıyor.

Martin Heidegger

VARLIK VE ZAMAN

Türkçesi: Kaan H. Ökten



BAHÇEŞEHİR
ÜNİVERSİTESİ
10.yıl

agorakitaplığı

Düşünce-Felsefe 11

Varlık ve Zaman
Martin Heidegger

Kitabın özgün adı:
Sein und Zeit
Max Niemeyer, Tübingen, 2006

Almanca'dan çeviren: Kaan H. Ökten
Kapak tasarım: Mithat Çınar
Dizgi: Sibel Yurt

© 19. basım, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006
© 2006; bu kitabın Türkçe yayın hakları
Agora Kitaplığı'na aittir.

Martin Heidegger'in "Varlık ve Zaman" adlı bu yapıtı,
Bahçeşehir Üniversitesi'nin anlamlı katkısıyla bir 'ortak yayın'
olarak Türkçe'ye kazandırılmıştır.

Birinci Basım: Eylül 2008
ISBN: 978-605-103-017-3

Baskı ve Cilt: İdil Matbaacılık
Tel: (0212) 674 66 78

AGORA KITAPLIĞI
Gümüşsuyu Mahallesi Osmanlı Yokuşu,
Muhtar Kâmil Sokak No: 5/1 Taksim/İSTANBUL
Tel: (0212) 243 96 26-27 Fax: (0212) 243 96 28
www.agorakitapligi.com
e-posta: agora@agorakitapligi.com

BU ÇEVİRİYİ SEVGİLİ BABAM

TUNCER ÖKTEN'E
(1942-2008)

HASRETLE İTHAF EDİYORUM.

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

Uzun ve zor bir çeviri sürecini nihayet tamamladım. Bu süreçte ben değiştim, çevirinin versiyonları değişti, dünya değişti. Kısacası hermenötik durumum değişti. Varolmak ne kadar ilginç...

Dostlarım, meslektaşlarım ve öğrencilerime çok şey borçluyum. Özellikle birlikte tefekküre daldığım bazı kişiler var ki, onlara nasıl teşekkür edeceğimi bilemiyorum: Ufuk Kadıpınar, Osman Akınhay, Adil Baktıaya, İzi Gormezano, Gökçe Bezmez, Kemal Gökakın ve tabii Mert. Düzeltmelerde bana yardımcı olan Ece Yıldız, Aytaç Demirci ve Ceylan Hazinedar – sizlerle hayat *kalos kai agathon*!

Özellikle sevgili eşim Nilgün'ün büyük sabır ve desteği her türlü teşekkürün ötesinde. Anneme ve babama ayrı bir teşekkür borcum var. Ama keşke kitabı babama yetiştirebilseydim...

Bahçeşehir Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Deniz Ülke Arıboğan ve Mütevelli Heyet Başkanı Enver Yücel'e yayıma hazırlık aşamasındaki desteklerinden dolayı teşekkürü bir borç bilirim.

Sein und Zeit'ı çevirirken hedefim, mümkün olduğunca anlaşılır ve eksistensiyal bir Türkçe kullanmaktı. Maksadım Heidegger'in Almanca'da yaptığı şeyi Türkçe'de yapabilmekti. Bunda ne kadar başarılı olduğumu zaman gösterecektir. Çevirimin tekniğiyle ilgili bütün ayrıntılar, bu kitaba eşlik eden *Varlık ve Zaman Kılavuzu* adlı kitabımda bulunabilir.

Telif hakları sözleşmesi gereği, bu çeviri için *Sein und Zeit*'ın Max Niemeyer Verlag tarafından 2006 yılında Tübingen'de yayımlanan 19. basımını temel aldım. Orijinalindeki sayfa numaralarını köşeli parantezler içinde gösterdim. Heidegger'in dipnotlarında geçen sayfa numaraları metnin Almanca aslına göredir. Harflerle verilen dipnotlar, Heidegger'in kendi kitabına düştüğü derkenarlardır. Bunlar kitabın orijinalinde 439-445 numaralı sayfalarda yer almaktadır. Harfleri yeniden sıralamadan, aslında olduğu gibi bıraktım.

– *khö.*

EDMUND HUSSERL'e
Saygı ve Dostluk İçinde İthaf Edilmiştir.

Todtnauberg/Baden, Kara Ormanlar,
8 Nisan 1926

1953 TARİHLİ YEDİNCİ BASIMA NOT

"Varlık ve Zaman" başlıklı bu risale, ilk kez 1927 yılı baharında E. Husserl tarafından çıkarılan *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*'un hem sekizinci cildi, hem de bir ayrıbasım olarak yayımlanmıştı.

Eldeki bu yedinci basım, metinsel bakımdan hiçbir değişikliğe uğramamış olup, alıntı ve noktalamalar açısından yeniden gözden geçirilmiştir. Yeni basımın sayfa numaraları bir iki istisna hariç daha önceki basımlarla aynıdır.

Şimdiye kadarki basımlarda yer alan "Birinci Yarı" ifadesi bu basımda yer almamaktadır. Aradan geçen çeyrek asırdan sonra metnin ikinci yarısını yazıp eklemek, birinci yarıyı yeniden elden geçirmeden artık mümkün olamayacaktı. Mamafih varlığa ilişkin sorunun, Dasein'ımızı harekete geçirmesini istiyorsak eğer, birinci yarıda tarif edilen yol, bugün için bile zaruri bir yol olarak kalıyor olacaktır.

Söz konusu sorunun açığa çıkartılması bakımından "*Einführung in die Metaphysik*" isimli eserime dikkat çekmek istiyorum. O, aynı yayınevi tarafından eldeki bu kitapla eşzamanlı olarak yayımlanmakta olup, 1935 yılı bahar yarı yılında verdiğim bir derse dayanmaktadır.

İçindekiler

[Çevirenin Önsözü] vii
1953 Tarihli Yedinci Basıma Not xi

Giriş
Varlığın Anlamına İlişkin Sorunun Açığa Çıkartılması

Birinci Bölüm
Varlık Sorusunun Zorunluluğu, Yapısı ve Önceliği
§ 1. Varlık Sorusunu Açık Biçimde Tekrar Etme Zorunluluğu 1
§ 2. Varlığa İlişkin Sorunun Formal Yapısı 4
§ 3. Varlık Sorusunun Ontolojik Önceliği 8
§ 4. Varlık Sorusunun Ontik Önceliği 11

İkinci Bölüm
Varlık Sorusunun Çalışılmasındaki Çifte Görev. İncelememizin Yöntem ve Planı
§ 5. Esas Olarak Varlığın Anlamının Yorum Ufkunun Meydana Çıkartılması Bakımından Dasein'ın Ontolojik Analitiği 15
§ 6. Ontoloji Tarihini Bozma Ödevi 20
§ 7. İncelememizde İzleyeceğimiz Fenomenolojik Yöntem 27
A. Fenomen Kavramı 29
B. Logos Kavramı 33
C. Fenomenolojinin Önkavramı 35
§ 8. Bu Risalenin Planı 40

BİRİNCİ KISIM

Dasein'ın Zamansallık Olarak Yorumlanması ve Varlığa İlişkin Sorunun Transendental Ufku Olması Bakımından Zamanın Açığa Çıkartılması

Birinci Ayrım

Dasein'ın Hazırlık Niteliğindeki Fundamental Analizi

Birinci Bölüm

Hazırlık Niteliğindeki Dasein Analizi Ödevinin Açığa Çıkartılması

§ 9. Dasein'a İlişkin Analizin Konusu 44
§ 10. Dasein'a İlişkin Analizin Antropoloji, Psikoloji ve Biyolojiden Tefrik Edilmesi 48
§ 11. Eksistensiyal Analitik ve İlkel Dasein'ın Yorumu. "Doğal Dünya Kavramı"nın Elde Edilmesindeki Zorluklar 53

İkinci Bölüm

Dasein'ın Temel Konstitüsyonu Olarak Esasen Dünya-İçinde-Varolma

§ 12. Bizatihi İçinde-Var-Olma Cihetinden Hareketle Dünya-İçinde-Varolmanın Öntaslağı 54
§ 13. İçinde-Var-Olmanın Temellenmiş Bir Hal Yardımıyla Örneklendirilmesi. Dünyayı Bilme 62

Üçüncü Bölüm

Dünyanın Dünyasallığı

§ 14. Esas Olarak Dünyanın Dünyasallığı İdesi 65

A. Çevreleyen-Dünyasallığın ve Esas İtibariyle Dünyasallığın Analizi

§ 15. Çevreleyen-Dünyada Karşılaşılan Varolanın Varlığı 69
§ 16. Çevreleyen-Dünyanın Kendini Dünya-İçindeki-Varolanda Belli Eden Dünyevi Niteliği 75
§ 17. İmlenim ve İm 79
§ 18. İlintililik ve İmlenimsellik. Dünyanın Dünyasallığı 85

B. Descartes'ın Dünya Yorumuna Karşı Dünyasallık Analizimizin Ayırt Edilerek Ortaya Konulması

§ 19. "Dünya"nın Res Extensa Olarak Belirlenimi 92
§ 20. "Dünya"nın Ontolojik Belirleniminin Temelleri 95
§ 21. Kartezyen "Dünya" Ontolojisinin Hermenötik Bakımdan Tartışılması 98

C. Çevreleyen-Dünyanın Çevreselliği ile Dasein'ın Mekansallığı
§ 22. Dünya-İçinde El-Altında-Olanın Mekansallığı 105
§ 23. Dünya-İçinde-Varolmanın Mekansallığı 108
§ 24. Dasein'ın Mekansallığı ve Mekan 115

Dördüncü Bölüm
Birlikte-Olma ve Kendi-Olma Olarak Dünya-İçinde-Varolma. "Herkes"
§ 25. Dasein'ın Kim Olduğuna İlişkin Eksistensiyal Sorunun Çıkış Noktası 120
§ 26. Başkalarının Birlikte-Dasein'ı ile Hergünkü Birlikte-Olma 123
§ 27. Hergünkü Kendi-Olma ile Herkes 132

Beşinci Bölüm
Bizatihi Olarak İçinde-Var-Olmak
§ 28. İçinde-Var-Olmaya Dair Tematik Analizin Ödevi 137

A. Şuradalığın Eksistensiyal Konstitüsyonu
§ 29. Bulunuş Olarak Şurada-Var-Olma 141
§ 30. Bulunuşun Bir Hali Olarak Korku 148
§ 31. Anlama Olarak Şurada-Var-Olma 150
§ 32. Anlama ve Tefsir 157
§ 33. Tefsirin Türemiş Bir Hali Olarak İfade 162
§ 34. Şurada-Var-Olma ile Söz. Dil 169

B. Şuradalığın Hergünkü Varlığı ve Dasein'ın Düşkünlüğü
§ 35. Lakırtı 177
§ 36. Merak 180
§ 37. Müphemiyet 183
§ 38. Düşkünlük ve Fırlatılmışlık 185

Altıncı Bölüm
Dasein'ın Varlığı Olarak İhtimam-Göstermeklik
§ 39. Dasein'ın Yapı Bütününün Asli Bütünlüğü Sorusu 190
§ 40. Dasein'ın Müstesna Bir Açımlanmışlığı Olarak Havf Denilen Temel-Bulunuş 194
§ 41. İhtimam-Göstermeklik Olarak Dasein'ın Varlığı 202
§ 42. Dasein'ın Eksistensiyal Bakımdan İhtimam-Göstermeklik Olarak Yorumlamşının Dasein'ın Önontolojik Öztefsirinden Hareketle Doğrulanışı 208

§ 43. Dasein, Dünyasallık ve Gerçeklik 212
a) Varlık Meselesi ile "Harici Dünya"nın Kanıtlanabilirliği Meselesi Olarak Gerçeklik 213
b) Ontolojik Bir Mesele Olarak Gerçeklik 221
c) Gerçeklik ve İhtimam-Göstermeklik 223
§ 44. Dasein, Açımlanmışlık ve Hakikat 225
a) Geleneksel Hakikat Kavramı ve Ontolojik Temelleri 226
b) Asli Hakikat Fenomeni ve Geleneksel Hakikat Kavramının Türetilmişliği 231
c) Hakikatin Varlık Minvali ve Hakikat Varsayımı 239

İkinci Ayrım

Dasein ve Zamansallık

§ 45. Dasein'ın Hazırlık Niteliğindeki Fundamental Analizinin Neticesi ve Söz Konusu Varolanın Asli Eksistensiyal Yorumu Ödevi 225

Birinci Bölüm

Dasein'ın Olası Bütün-Oluşu ve Ölüme Yönelik Varlık

§ 46. Dasein'sal Bütün-Oluşun Ontolojik Bakımdan Kavranıp Belirlenmesinin Görünürdeki İmkansızlığı 250
§ 47. Başkalarının Ölümünün Deneyimlenebilirliği ve Bir Bütün Olarak Dasein'ın Kavranılma İmkanı 252
§ 48. Noksanlık, Hitam ve Bütünlük 256
§ 49. Ölümün Eksistensiyal Analizinin Bu Fenomenin Olası Diğer Yorumlarından Ayrılıp Sınırlandırılması 261
§ 50. Ölümün Eksistensiyal-Ontolojik Yapısının Öntaslağı 265
§ 51. Ölüme Yönelik Varlık ve Dasein'ın Hergünkülüğü 268
§ 52. Hergünkü Ölüme Yönelik Varlık ve Eksiksiz Bir Eksistensiyal Ölüm Kavramı 270
§ 53. Ölüme Yönelik Sahih Varlığın Eksistensiyal Tasarımı 275

İkinci Bölüm

Sahih Bir Varlık-İmkanının Dasein'sal Bakımdan Delillendirilmesi ve Kapalılığı-Açma-Kararlılığı

§ 54. Sahih Bir Varoluşa-Dair İmkanın Delillendirilebilirliği Meselesi 283

§ 55. Vicdanın Eksistensiyal-Ontolojik Temelleri 286
§ 56. Vicdanın Celp Karakteri 288
§ 57. İhtimam-Göstermekliğin Celbi Olarak Vicdan 290
§ 58. Celp Anlayışı ve Vecibe 296
§ 59. Vicdanın Eksistensiyal Yorumu ve Alelade Vicdan Tefsiri 305
§ 60. Vicdanın Delillendirdiği Sahih Varlık-İmkanının Eksistensiyal Yapısı 311

Üçüncü Bölüm

Dasein'ın Sahih Bütün-Olma-İmkanı ve İhtimam-Göstermekliğin Ontolojik Anlamı Olarak Zamansallık

§ 61. Zamansallığın Fenomenal Bakımdan Açığa Kavuşturulması Açısından Sahih Dasein'sal Bütün-Oluşun İhatası İçin Atılacak Yöntemsel Adımın Öntaslağı 319
§ 62. Öndeleyici Kapalılığı-Açma-Kararlılığı Olarak Dasein'ın Varoluşa-Dair Sahih Bütün-Olma-İmkanı 322
§ 63. İhtimam-Göstermekliğin Varlık Anlamının Yorumu İçin Kazanılan Hermenötik Durum ve Eksistensiyal Analitiğin Esas Yöntemsel Karakteristiği 328
§ 64. İhtimam-Göstermeklik ve Kendilik 335
§ 65. İhtimam-Göstermekliğin Ontolojik Anlamı Olarak Zamansallık 342
§ 66. Dasein'ın Zamansallığı ve Eksistensiyal Analitiğin Asli Bir Tekrarına Dair Ondan Neşet Eden Görevler Manzumesi ... 351

Dördüncü Bölüm

Zamansallık ve Hergünkülük

§ 67. Dasein'ın Eksistensiyal Konstitüsyonunun Temel Mevcudiyeti ve Onun Zamasal Yorumunun Öntaslağı 354
§ 68. Esas İtibariyle Açımlanmışlığın Zamansallığı 356
a) Anlamanın Zamansallığı 356
b) Bulunuşun Zamansallığı 360
c) Düşkünlüğün Zamansallığı 367
d) Sözün Zamansallığı 370
§ 69. Dünya-İçinde-Varolmanın Zamansallığı ve Dünyanın Aşkınlığı Meselesi 272
a) Bir-Şey-İçin-Bakışsal İlgilenmenin Zamansallığı 273

b) Bir-Şey-İçin-Bakışsal İlgilenmenin Modifikasyonundan Geçip Dünya-İçindeki Mevcut-Olanları Teorik Olarak Bilmeye Dönüşümünün Zamansal Anlamı 378
c) Dünyanın Aşkınlığı Meselesinin Zamansallığı 386
§ 70. Dasein'sal Mekansallığın Zamansallığı 389
§ 71. Dasein'da Hergünkülüğün Zamansal Anlamı 393

Beşinci Bölüm
Zamansallık ve Tarihsellik

§ 72. Tarih Meselesinin Eksistensiyal-Ontolojik Bakımdan Açığa Çıkarılışı 395
§ 73. Tarihe ve Dasein'ın Yaşanmışlığına İlişkin Alelade Anlayış 401
§ 74. Tarihselliğin Temel Konstitüsyonu 406
§ 75. Dasein'ın Tarihselliği ve Dünya-Tarihi 411
§ 76. Tarihbiliminin Dasein'ın Tarihselliğinden Neşet Eden Eksistensiyal Menşei 416
§ 77. Tarihsellik Meselesine İlişkin Yukarıdaki İrdelemenin W. Dilthey'ın Araştırmaları ve Kont Yorck'un Fikirleriyle Olan Rabıtası 421

Altıncı Bölüm
Alelade Zaman Kavramının Menşei Olarak Zamansallık ve Zaman-İçindelik

§ 78. Buraya Kadarki Zamansal Dasein Analizimizin Noksanlığı 428
§ 79. Dasein'ın Zamansallığı ve Zaman ile İlgilenme 430
§ 80. İlgilenilen Zaman ve Zaman-İçindelik 436
§ 81. Zaman-İçindelik ve Alelade Zaman Kavramının Ortaya Çıkışı 445
§ 82. Zamansallık, Dasein ve Dünya-Zamanının Eksistensiyal-Ontolojik Rabıtasının Hegel'in Zaman ile Tin Arasındaki İlişkiye Dair Anlayışından Hareketle Ortaya Konulması 453
a) Hegel'de Zaman Kavramı 454
b) Zamanın Tinle Arasındaki Rabıtası Hakkında Hegel'in Yorumu 458
§ 83. Dasein'ın Eksistensiyal-Zamansal Analitiği ve Esas İtibariyle Varlığın Anlamına İlişkin Fundamental-Ontolojik Sorunun Kendisi 461

VARLIK VE ZAMAN

> . . . *delon gar hos humeis men tauta (ti pote boulesthe semainein hopotan on phthengesthe) palai gignoskete, hemeis de pro tou men hiometha, nun d'eporekamen . . .*[1]
>
> "Açıkça anlaşılıyor ki, '*varolan*' ifadesini kullanırken, tam olarak ne demek istediğinizi uzunca zamandan beri biliyorsunuz ve hatta ona aşinasınız. Bir zamanlar biz de biliyorduk, ama artık tereddüte düşmüş durumdayız."

Peki acaba günümüzde, "varolan" kelimesiyle esasen ne demek istediğimize ilişkin soruya bir cevap bulabildik mi? Hiç de değil. Bu yüzden, *varlığın anlamına ilişkin soruyu* yeniden sormamız gerek. Acaba günümüzde, "varlık" ifadesini kullandığımızda sadece tereddüte düşmekle kalmayıp, onu hiçbir suretle anlamıyor muyuz da? Hiç de değil. İşte bu yüzden, her şeyden önce, söz konusu soruya dair anlayışımızı yeniden canlandırmak zorundayız. Aşağıdaki risalenin gayesi, "*varlığın*" anlamına ilişkin soruyu somut biçimde ele alıp geliştirmektir. Onun şimdilik kaydıyla hedefi, *zaman* her türlü varlık anlayışının olası ufku olarak yorumlamak olacaktır.

Fakat böylesine bir hedef ve yani sıra böylesi bir ön-sahiplik kapsamında karara varılan ve onunla talep edilen incelemeler, ayrıca bu hedefe vardıracak olan yol, öncelikle, giriş niteliğindeki bir irdelemeye ihtiyaç duymaktadır.

---

1) Platon, Sofistes, 244 a.

GİRİŞ

VARLIĞIN ANLAMINA İLİŞKİN SORUNUN AÇIĞA ÇIKARTILMASI

Birinci Bölüm
Varlık Sorusunun Zorunluluğu, Yapısı ve Önceliği

§ 1. Varlık Sorusunu Açık Biçimde Tekrar Etme Zorunluluğu

Her ne kadar çağımızda "metafiziği" tasvip etmek bir ilerleme kabul edilse de, varlık sorusu günümüzde artık unutulmuştur. Buna karşın, bir kez daha bir *gigantomakhia peri tes ousias*'a girişmekten kendimizi muaf saymaya devam edip duruyoruz. Oysa temas edilen bu soru, öyle herhangi bir soru değildir. Nitekim Platon ile Aristoteles'in araştırmalarına can katan bu soru olmuştur. Ama onlardan sonra varlık sorusu, *sahici bir araştırmanın tematik sorusu* olmak anlamında sessizliğe bürünmüştür. Yine de Platon ile Aristoteles'in elde ettiği şeyler, sayısız anlam kaymaları ve "sürşarjlar" geçirmek suretiyle Hegel'in "Mantık" başlıklı çalışmasına dek sürüp gelebilmiştir. Ama ne yazık ki, düşünce gücünün en üstün gayretleri sayesinde inceleme konusu fenomenlerden parçalar halinde ve acemice de olsa ortaya çıkarılanlar şimdi çoktan önemsizleştirilmiştir.

Durum sadece bunlarla da sınırlı değildir. Yunanlıların varlığa yönelik giriştikleri yorum denemelerinin zemini üzerinde öyle bir dogma oluşturulmuştur ki, bundan sonra, varlığın anlamına ilişkin soru sormak gereksiz sayılmış ve hatta böylesine bir sorunun mümkünse sorulmaması teşvik edilir olmuştur. 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. Böylece, Eskiçağ felsefesini bir yandan huzursuzluğa iten, diğer yandan da onun devamını sağlayan bu kapalı-

lık, gün gibi açık bir kendiliğinden anlaşılırlığa dönüştürülmüş olmaktadır. Öyle ki, bundan sonra hala varlığa ilişkin soru sormakta direten-ler, yöntem hatası işlemekle suçlanır olmuşlardır.

Bu incelemenin başında, varlığa ilişkin soru sormanın ne kadar gereksiz olduğunu savunan önyargıları bütün ayrıntılarıyla irdelemek mümkün olamayacaktır. Konuyla ilgili önyargıların kökü [3] aslında bizatihi Eskiçağ ontolojisine dayanır. Ancak Eskiçağ ontolojisini layıkıyla yorumlayabilmek (hem ontolojik temel kavramların üzerinde serpildiği zemin bakımından, hem de gösterilen kategorilerin uygunluğu ve eksiksizliği açısından), öncelikle, varlığa ilişkin sorunun açığa kavuşturulup yanıtlanması ile mümkün olabilecektir. Dolayısıyla söz konusu önyargılara ilişkin tartışmayı, varlığın anlamına yönelik soruyu yeniden sorma zorunluluğunu aşikar kılma noktasına kadar götürmekle yetinilecektir. Bu konuda üç önyargı bulunmaktadır:

1. "Varlık"[a], kavramların "en tümeli"dir: *to on esti katholou malista panton.*[1] *Illud quod primo cadit sub apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit.* "Varlık anlayışı, zaten varolanda kavradığımız her şeyde kapsanmış bulunmaktadır".[2] Halbuki "varlık"ın "tümelliği", *cins* tümelliği değildir. Çünkü varolanlar cins ve türlerine göre kavramsal biçimde ifade edildikleri zaman "varlık", varolanların en üst mertebesini sınırlandırmaz: *oute to on genos.*[3] O halde varlığın "tümelliği", bütün cins niteliğindeki tümellikleri "*aşmaktadır*". Ortaçağ ontolojisinin kullandığı terminolojiye göre "varlık", bir "*transcendens*"tir. Zamanında Aristoteles, şeylere dair en yüksek cins kavramlarının çokluğuna karşılık söz konusu aşkın "tümelin" birliğini, *analoji birliği* olarak tespit edip ifade etmişti. Her ne kadar Platon'un ontolojik soru formülasyonuna bağımlı kalsa da Aristoteles, söz konusu keşfiyle varlık meselesini tamamıyla yeni bir temel üzerine oturtmuştu. Ama ne yazık ki, o da bu kategoriyal ilişkilerin karanlığını aydınlatamamıştır. Ortaçağ ontolojisi bu meseleyi özellikle Thomasçı ve Scotusçu ekoller içinde enine boyuna tartışmış olsa da ilkesel düzeyde bir açıklığa varamamıştır. Ve nihayet Hegel "varlık"ı, "belirlenimsiz dolayımsız" diye tespit edip, "Mantık" başlıklı çalışmasındaki bütün diğer kategoriyal açıklamalar için bu belirlenimi temel alınca, aslında Eskiçağ ontolojisinin bakış açısı içinde kalmaya devam etmiştir. Şu farkla ki: Şeylere ilişkin "kategorilerin" çokluğuna karşılık varlığın birliği sorununu daha

a) Varolan, varolmaklık.
1) Aristoteles, Metafizik, B 4, 1001 a 21.
2) Thomas Aquinas, Summa Theologiae, III, qu. 94 a 2.
3) Aristoteles, Metafizik, B 3, 998 b 22.

önce Aristoteles dile getirmiş olduğu halde, Hegel bunu gözden kaçırmıştır. Demek ki, "varlık" en tümel kavramdır, dendiğinde bu, onun hiçbir ek açıklamaya ihtiyaç duymayan en açık kavram olduğu anlamına gelmez. Aksine, "varlık" kavramı en karanlık olandır.

[4] 2. "Varlık" kavramı tanımlanamaz. Bu sonuç, varlığın en üst tümel olmasından çıkarsanmaktaydı.[1] Böyle yapmakta haklıydılar da – eğer *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam* ise. Gerçekten de "varlık"ı bir varolan olarak kavramak mümkün değildir. Çünkü *enti non additur aliqua natura*'dır: "Varlık"ın bir belirlenime kavuşturulması, ona bazı varolanların atfedilmesiyle mümkün olamaz. Tanımsal açıdan varlık daha yüksek kavramlardan türetilemediği gibi daha alt kavramlarla da gösterilemez. Peki buradan, "varlık"ın artık herhangi bir sorun teşkil etmeyeceği sonucuna varılabilir mi? Asla. Buradan sadece şu sonuç çıkarılabilir: "Varlık", varolan gibisinden bir şey değildir.[a] Dolayısıyla varolanları belirlemek için izlenen usul (yani temelleri Eskiçağ ontolojisine dayanan geleneksel mantığın uyguladığı "tanımlama" usulü), belirli şartlar altında haklı da olsa, onu varlığa uygulamak imkansızdır. Varlığın tanımlanamaz oluşu, varlığın anlamına ilişkin soruyu sormaktan bizi muaf kılmadığı gibi, aksine, bizi bu soruyu sormaya çağırmaktadır.

3. "Varlık", kavramların en kendiliğinden anlaşılanıdır. Bir şeyleri bildiğimizde, onları ifade ettiğimizde ya da varolanlarla kurduğumuz her türlü ilişkinin yanı sıra kendi kendimizle kurduğumuz ilişkilerde "varlık" ifadesini kullanırız. Buradaki söz konusu tabir "başka hiçbir şeye gerek olmadan" anlaşılabilmektedir. Çünkü "gökyüzü mavi*dir*", "mutlu*yum*" ve benzeri ifadeleri herkes anlar. Fakat tam da bu ortalama anlaşılırlık, o tabirin aslında anlaşılmazlığını tanıtlamaktadır. Bu, varolanlarla birer varolan olarak kurduğumuz her ilişki ve oluşta *a priori* olarak bir muammanın bulunduğunu gösterir bize. Hep belirli bir varlık anlayışı içinde yaşıyor olmamız ve varlığın anlamının aynı zamanda hep karanlıklar içinde kalıyor olması, esasen "varlık"ın anlamına ilişkin soruyu tekrar sorma zorunluluğunu kanıtlamaktadır.

Felsefenin temel kavramları söz konusu olduğunda ve özellikle de "varlık" kavramından bahsedildiğinde kendiliğinden anlaşılırlık yoluna

---

1) Krş. Pascal, Pensées et Opuscules, ed. Brunschvicg, Paris: 61912, s. 169: "*On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité: car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, c'est, soit qu'on l'exprime ou qu'on le sous-entende. Donc pour définir l'être, il faudrait dire c'est, et ainsi employer le mot défini dans sa définition.*"

a) Hayır! Şöyle demek gerek: Varlık hakkında bu türden kavramlar yardımıyla bir karara varmak mümkün değildir.

başvurmak oldukça kuşku götüren bir yöntem olacaktır – eğer analitiğin (başka bir deyişle "filozofların asıl işinin") sarih teması, sadece ve sadece "kendiliğinden anlaşılır olanlar" (yani Kant'ın sözleriyle "sıradan aklın örtük yargıları") olacak ve kalacaksa.

Varlığa dair yukarıdaki önyargılar tartışılırken, varlığa ilişkin soruya hem bir *yanıt verilmediği*, hem de bizatihi sorunun kendisinin karanlıklar içinde ve doğrultusuz kaldığı görülmüştür. Bu yüzden de, varlık sorusunu yeniden sormak demek, öncelikle sorunun *formülasyonunu* yeterli ölçüde tanzim etmek anlamına gelecektir.

[5]

§ 2. Varlığa İlişkin Sorunun Formal Yapısı

Yapılması gereken, varlığın anlamına ilişkin soruyu *formüle etmektir*. Eğer varlığın anlamına ilişkin soru, temel sorulardan biriyse ve hatta temel sorunun *ta kendisiyse*, o zaman bu soru, uygun bir şeffaflığa ihtiyaç duyacaktır. Bu nedenle, bir soruya esasen nelerin ait olduğu kısaca irdelenmeli ve buradan hareketle varlık sorusunun neden *müstesna* bir soru olduğu görünür kılınmalıdır.

Her soru sorma bir aramadır. Aranılan, aramaya öncesel olarak yol göstermektedir. Soru sormak, varolanı öyleliği ve neden-nasıllığıyla bilmek için aramak demektir. Bilmek için aramak bir "araştırma"ya dönüştüğünde, sorunun neye yönelik olduğu meydana çıkartılarak belirleniyor olmaktadır. Her soru sorma, bir şeye ilişkin soru sorma demek olduğundan bir *sorulana* sahiptir. Öte yandan bir şeye ilişkin her soru sorma, o şeye soru sorma anlamına gelir. Dolayısıyla soru sormaya, sorulanın yanı sıra *sorgulanan* da aittir. İncelemelerde, yani spesifik teorik soru sormalarda, sorulan belirlenir ve kavramsallaştırılır. Bu gibi durumlarda, *soruşturulup bulunmak* istenen esasen sorulanda yatar ki, bu suretle soruşturma hedefine ulaşır. Diğer yandan, bir varolanın (yani soruyu soranın) gösterdiği davranış olarak bizatihi soru sorma, kendine özgü bir varlık karakterine sahiptir. Zira soru sorma, "öylesine soru sorma" olarak icra edilebileceği gibi, belirtik bir soru formülasyonu şeklinde de olabilir. Belirtik soru formülasyonunun özelliği, soru sormanın, bir sorunun yukarıda dile getirilen bütün teşkil edici nitelikleri açısından evvela kendince şeffaf kılınmış olmasıdır.

Formüle edilecek olan, varlığın anlamına ilişkin sorudur. Bu nedenle varlık sorusunu, yukarıda ortaya konulan yapısal etmenler açısından irdeleme zorunluluğuyla karşı karşıya kalmaktayız.

Soru sorma bir arama olduğundan, aranılan, ona öncesel olarak yol göstermelidir. Dolayısıyla varlığın anlamı, bizler için belirli surette önceden hazır olmalıdır. Daha önce, bizlerin daima belirli bir varlık anlayışı içinde hareket ettiğimize değinmiştik. Varlığın anlamına ilişkin belirtik soru ile varlık kavramına yönelim işte bu varlık anlayışından doğup gelmektedir. "Varlık"ın ne demek olduğunu *bilmiyoruz*. Ama "'varlık' ne*dir*?", diye sorduğumuz noktada, ister istemez söz konusu "dir"e ilişkin belirli bir anlayış içinde bulunuruz, o "dir"in neyi imlediğini kavramsal açıdan henüz sabitleyemesek de. Hatta içinden onun anlamını yakalayıp sabitleyebileceğimiz ufku dahi tanımıyor durumdayız. *İşte bu ortalama ve müphem varlık anlayışı bir olgudur.*

Her ne kadar böyle bir varlık anlayışı, henüz pek sağlam olmayıp dayanaksız ise de, hatta neredeyse sadece bir sözcük bilgisi dairesinde hareket ediyorsa da, hep hazır bulduğumuz varlık anlayışının belirlenimsizliği aslında aydınlatılmaya ihtiyaç duyan bizatihi müspet bir fenomendir. [6] Ancak varlığın anlamına ilişkin bir inceleme, konuya buradan başlamak istemeyecektir. Ortalama varlık anlayışının yorumu için zorunlu olan rehber, ancak gelişmiş bir varlık kavramıyla kazanılacaktır çünkü. Öyle ki, sadece böyle bir kavramın aydınlığıyla ve bu kavrama ait olan sarih anlama minvalleriyle, karartılmış ya da henüz aydınlatılmamış varlık anlayışının ne demek olduğu kestirilebilecek; varlık anlayışını karartma minvallerinden, bir başka deyişle, onun açıkça aydınlatılmasının önündeki engel türlerinden hangilerinin olanaklı veya zorunlu olduğu bilinebilecektir.

Öte yandan ortalama, müphem varlık anlayışı, varlığa dair geleneksel teori ve görüşlerle dolup taşmış da olabilir. Hatta söz konusu teorilerin, hakim anlayışın asıl kaynağı olduğu dahi gizli kalmış olabilir. – Varlığa ilişkin soruyu sorarken aradığımız, başta tümüyle anlaşılmaz olsa da bütünüyle meçhul değildir.

Ele alınıp işlenecek olan soruda, *sorulan* görevi gören varlıktır, yani bir varolanı varolan olarak belirleyendir, varolanın (nasıl irdelenirse irdelensin) zaten hep bir şeye yönelik olarak anlaşıldığı şeydir. Ama varolanın varlığı, bizatihi bir varolan değildir. Varlık sorununun anlaşılması için birinci felsefi adım, *muthos tina diegeisthai*[1] yapmamak, yani "hikaye anlatmamak"tır. Bir başka deyişle, varolan olarak varolanın menşeini başka bir varolana dayandırarak belirlemeye çalışmamaktır, çünkü varlık, mümkün bir varolan karakterine sahip değildir. Dolayısıyla bu soruda sorulan olan varlık, bizden, kendine özgü bir teşhir

1) Platon, Sofistes, 242 c.

minvalini talep etmektedir. Söz konusu teşhir minvaliyse, varolanların açığa çıkartılışından özsel olarak farklıdır. Aynı cümleden olmak üzere, bu soruda *soruşturularak bulunmak istenen* de (yani varlığın anlamı) bizden, kendine özgü bir terminoloji istemektedir. Bu terminoloji de, varolanların anlamsal belirliliklerine kavuştukları kavramlardan yine özsel olarak farklı olacaktır.

Söz konusu soruda varlık, sorulan görevini gördüğü müddetçe (ki, bir varolanın varlığı anlamında varlıktan bahsediyoruz), varlık sorusunun *soruşturulanı* varolanın bizatihi kendisi olacaktır. Burada bu varolan, varlığı açısından adeta sorguya çekilmektedir. Onun, kendi varlığının karakterlerini çarpıtmadan ifşa edebilmesi için, kendisi nasılsa ona öylece erişilebilme yollarının açığa çıkartılması zorunludur. Soruşturulan açısından bakıldığında varlık sorusu, varolana dair elverişli bir erişim minvalinin kazanılmasını ve önceden teminat altına alınmasını bizden talep etmektedir. Fakat bizler pek çok şeyi "varolan" olarak ifade ediyor ve bunu çeşitli anlamları yansıtacak şekilde yapıyoruz. Nitekim hakkında konuştuğumuz, bir kanaat beslediğimiz, şu veya bu şekilde [7] ilişki kurduğumuz her şey bir varolandır. Ayrıca neliğimiz ve nasıllığımız içindeki bizler de birer varolanız. Varlık ise öylelik ve neden-nasıllıkta, gerçeklikte, mevcut-oluşta, kalıcılıkta, geçerlilikte, Dasein'da[a], "vardır"da yatmaktadır. Peki, *hangi* varolana bakarak varlığın anlamını okuyacağız[b], bir başka deyişle, varlığın açımlanışını hangi varolandan başlatacağız? Herhangi bir noktadan hareket edebilir miyiz, yoksa varlık sorusunun çalışılmasında belirli bir varolanın önceliği mi vardır? Söz konusu emsal[c] varolan hangisidir ve hangi anlamda önceliğe sahiptir?

Eğer varlığa ilişkin soruyu tüm açıklığıyla soracak ve bunu kendi içinde bütün şeffaflığıyla icra edeceksek, söz konusu sorunun çalışılması, şu ana kadarki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, bizden varlığa bakış yolunun açığa çıkartılmasını, emsal varolanın doğru biçimde seçilebilmesine olanak tanınmasını ve bahse konu varolana sahici erişim minvalinin ortaya konulmasını talep edecektir. Burada sözü edilen; bakış yolu, anlama ve kavrama, seçme, erişim yolu gibi unsurlar, soru sormanın tesis edici tutumları olduklarından, onların belirli bir varolanın

a) Bu henüz bildik olan Dasein [insanın varoluşu] kavramıdır, başka değil.
b) İki farklı soru biraraya getirilmiş. Yanlış anlaşılmaya neden oluyor, özellikle de Dasein'ın oynadığı rol bakımından.
c) Yanlış anlaşılmaya neden oluyor. Dasein şu sebeple emsal teşkil etmektedir: Özü itibariyle şurada-varolmaklık olanın (varlığın hakikatini de muhafaza ederek) varlığı ortaya çıkarması – işitilmeye hazır hale getirmesi.

bizatihi varlık halleri oldukları görülmektedir. Ama söz konusu varolan *herhangi* bir varolan *olmayıp*, soruyu soran olarak hep bizleriz. Dolayısıyla varlık sorusunu çalışmak şu demektir: bir varolanın (soruyu soranın) kendi varlığı içinde şeffaf kılınması. Bu sorunun sorulması, bir varolanın *varlık* hali olduğu için, bizatihi neyin sorulduğu (yani varlık[d]) tarafından özsel olarak belirlenmektedir. Başka varlık imkanlarının yanı sıra soru sorma varlık imkanına da sahip olup, hep bizzat bizler olan bu varolana, terminolojik olarak *Dasein* diyoruz. Varlığın anlamına ilişkin sorunun belirtik ve şeffaf olarak formüle edilmesi, bizden evvela bir varolanın (Dasein'ın) kendi varlığı[e] bakımından uygun biçimde açığa kavuşturulmasını istemektedir.

Fakat böyle bir girişimle açıkça kısır bir döngü içine düşülmüş olunmuyor mu? Zira ilk önce varolanı *kendi varlığı içinde* belirleme durumunda kalmak ve bundan sonra onun üzerinden varlığa ilişkin soruyu sormaya kalkışmak fasit bir daire içinde dolanmaktan başka nedir ki? Nitekim verilen yanıtta sunulması beklenen şey, sorunun çalışılabilmesi bakımından önceden "varsayılmış" olmuyor mu? Oysa incelemelerde izlenecek somut yollar üzerine akıl yürütülürken bunlar hakkında öne sürülen formal itirazlar (örneğin temel ilkeler alanında araştırma yapılırken kullanılan argümanlarda "döngüsel kanıtlama" yapıldığı kolayca iddia edilebilir) daima semeresiz kalmak durumundadır. Zira bu tür itirazlar, konunun anlaşılmasına hiçbir katkı sağlamadığı gibi, inceleme alanına nüfuz etmemizi de engeller niteliktedir.

Aslında ana hatları çizilen sorunun formülasyonunda olgusal açıdan herhangi bir kısır döngü söz konusu değildir. Çünkü bir varolanı kendi varlığı içinde belirlemek için daha önce varlığın anlamına ilişkin apaçık bir kavramın kullanıma hazır olarak sunulmuş olması gerekmez. Eğer aksi olsaydı, şimdiye dek herhangi [8] bir ontolojik bilgiye sahip olamazdık – herhalde olgusal olarak buna sahip olduğumuzu kimse inkar etmeyecektir. Şimdiye dek geliştirilen tüm ontolojilerde "varlık"ın önceden "varsayıldığı" doğru olsa da o, kullanıma hazır bir *kavram* anlamında (yani aranılanın karşılığı olarak) varsayılmamıştır. Varlığın önceden "varsayılması", ona öncesel olarak bakış yöneltme karakterine sahiptir. Verili olan varolana bu şekilde bakış yöneltilerek, onun kendi varlığı içinde kendini şimdilik kaydıyla ifade etmesi sağlanır. Varlığa yönelik bu rehberlik edici bakış yöneltimi, her daim içinde hareket et-

d) Şurada-varolmaklık: Varlığın hiçliği içine tutuluvermişlik, bir rahta olarak tutulmuşluk.
e) Fakat bu varolandan, varlığın anlamını okumamız söz konusu değildir.

tiğimiz *ve nihayetinde*[a] *bizatihi Dasein'ın öz konstitüsyonuna ait olan* ortalama varlık anlayışından doğup gelmektedir. Dolayısıyla söz konusu "varsayım" ile üzerinden bir dizi önermenin tümdengelimsel biçimde çıkarsandığı kanıtlanmamış bir temel ilkenin iddia edilmesi arasında hiçbir alaka yoktur. Varlığın anlamına ilişkin sorunun formülasyonunda esasen "döngüsel kanıtlama" diye bir şey olamaz, çünkü bu sorunun yanıtı, çıkarsayıcı bir temellendirmeye yönelik değil, temelleri teşhir edici biçimde açığa çıkarmaya yöneliktir.

Varlığın anlamına ilişkin soruda "döngüsel kanıtlama" diye bir şey olmasa da, bir varolanın varlık hali olarak soru sorma ile sorulan (varlık) arasında tuhaf bir "ileriye ya da geriye doğru ilişkilenmişlik" olduğu görülür. Bir başka deyişle, varlık sorusunun en öz anlamlarından birisi, sorulanın, sorulan soruya özsel olarak tesir ediyor olmasıdır. Bunun anlamı sadece şudur: Dasein karakterindeki bir varolan ile bizatihi varlık sorusu arasında belirli bir irtibat (belki de müstesna bir irtibat) vardır. Peki böylece, belirli bir varolanın varlık önceliği kanıtlanmış ve varlık sorusunun birincil *sorgulanan*ı görevi görecek olan emsal[b] varolan verilmiş olmuyor mu? Aslına bakılırsa, şu ana kadar irdelenmiş olunanlarla ne Dasein'ın önceliği kanıtlanmış, ne de onun birincil olarak sorgulanacak olan varolan olma imkanı ve hatta zorunluluk işlevi karara bağlanmış olmaktadır. Ama yine de Dasein'ın önceliği gibisinden bir şeylerin kendini gösterdiği doğrudur.

§ 3. Varlık Sorusunun Ontolojik Önceliği

Varlık sorusu, bizatihi "soru"nun formal yapısı rehberliğinde karakterize edilmiş ve kendine özgü bir soru olduğu açığa çıkarılmıştır. Nitekim söz konusu sorunun çalışılmasının ve hatta çözümünün, bir dizi fundamental etüdü zorunlu kıldığı görülmüştür. Dolayısıyla varlık sorusunun tefrikini tam anlamıyla gün ışığına taşıyabilmek için, onun kapsamı; işlev, amaç ve saikleri bakımından yeterli ölçüde çizilip sınırlandırılmak durumundadır.

Bu güne kadar, söz konusu soruyu yineleme zorunluluğu iki saike dayandırılagelmiştir: Ya onun menşeinin saygınlığına atıfta bulunulmuştur ya da ağırlıklı olarak [9] belirli bir yanıttan yoksun olduğumuza ve hatta yeterli bir soru formülasyonunun dahi bulunmadığına işaret

a) Yani başlangıcından itibaren.

b) Yine yukarıda 7'inci sayfada olduğu gibi epeyce büyük bir basitleştirme bu, ama bir o kadar da doğru. Dasein, varlığın tasavvur edici soyutlamışı bakımından varolanın bir durumu demek değildir. O, varlık anlayışının yuvasıdır.

edilmiştir. Lakin böyle bir soruyu sormanın ne işe yarayacağını sormaya da hakkımız vardır. Bu soru, sadece en genel tümellikler üzerine desteksiz bir spekülasyon işinden mi ibarettir (ve hatta desteksiz spekülasyonun *ta kendisi* midir), *yoksa aynı zamanda bütün soruların en ilkesel ve somut olanı mıdır*?

Varlık, hep bir varolanın varlığıdır. Varolanların meydana getirdiği tümlük, onu oluşturan çeşitli alanlara göre ayrılabilir ve belirli inceleme alanlarını gün yüzüne çıkarma ve sınırlandırma sahasına dönüştürülebilir. Nitekim bu inceleme alanları da (örneğin tarih, doğa, mekan, yaşam, Dasein, dil ve benzerleri), uygun bilimsel incelemeler kapsamında birer inceleme nesnesi olarak tematize edilebilmektedir. Bilimsel araştırmalar, bu inceleme alanlarını son derece safiyane ve ham biçimde gün yüzüne çıkarır ve ilk tespitini yaparlar. Aslında inceleme alanlarının kendi temel yapıları açısından çalışılması, bir bakıma daha önbilimsel tecrübeyle ve bizatihi inceleme alanının sınırlarının çizildiği varlık sahasının yorumuyla sağlanmış olmaktadır. Buradan doğup gelen "temel kavramlar", söz konusu sahanın ilk somut açımlanışını temin eden rehberler olarak kalırlar başta. Araştırmalar ağırlıklı olarak bu müspetlik içinde hareket etseler de, gerçek ilerleme, araştırma sonuçlarının toparlanması ve "el kitaplarında" koruma altına alınmasıyla değil, bu şekilde artmakta olan konusal bilgilere karşı genellikle tepkisel olarak doğan, ilgili sahanın temel konstitüsyonlarına hücum eden sorularla mümkün olabilmektedir.

Bilimlerdeki gerçek "hareketlilik", temel kavramlara ilişkin yapılan az çok radikal ve kendi açısından bakıldığında pek şeffaf olmayan revizyonlar sayesinde yaşanmaktadır. Bir bilimin düzeyi, temel kavramları bakımından ne ölçüde krizlere *müsait olup olmadığına* göre belirlenir aslında. Bilimlerin söz konusu içkin krizleri dolayısıyla, inceleyici müspet soru sormalar ile soruların yöneltildiği konular arasındaki ilişki bizatihi sarsılmaya başlar. Nitekim günümüzde pek çok disiplinde, kendi araştırmalarını yeni temeller üzerine nakletme eğilimlerinin uyandığı görülmektedir.

Örneğin görünürde en katı ve sağlam bilim olan *matematiğin* tam bir "temel dayanak krizine" girdiği görülmektedir: Formalizm ile sezgicilik arasında cereyan eden bu kavga, söz konusu bilimin inceleme nesnesine ilişkin birincil erişim minvalinin kazanılıp teminat altına alınmasına dairdir. Öte yandan *fizik* alanında izafiyet teorisi, doğanın kendi içindeki rabıtaları "bizatihi kendinde" olduğu şekliyle ortaya çıkarma eğiliminden doğmuştur. Doğanın kendisine erişim koşullarının teorisi ola-

rak izafiyet teorisi, her türlü izafiliği [10] belirlemeye çalışarak hareket yasalarının değişmezliğini korumayı amaçlarken, kendisine verili olan inceleme alanının yapısıyla ilgili esas soruyla (yani madde sorunuyla) karşı karşıya kalmaktadır. *Biyolojide* ise mekanikçi ve vitalist öğretilerin sunduğu organizma ve yaşam belirlenimleri sorgulanmakta ve bir varlık minvali olarak bizatihi canlılığın yeniden belirlenmesine çalışılmaktadır. Öte yandan *tarihbilimsel tinbilimlerinde*, menkulat ve onun temsil ve aktarımı üzerinden bizatihi tarihsel gerçekliğe yönelme dürtüsü daha da artmıştır: Edebiyat tarihinin, bir sorunsal tarihi olması talep edilmektedir artık. *İlahiyatta* ise insanın Tanrı'ya yönelen varlığının, çerçevesi bizatihi imanın anlamı tarafından çizilen ve onun içinde kalan daha asli yorumu aranılır olmuştur. Luther'in basireti ilahiyat bilimi tarafından yavaş yavaş bir kez daha anlaşılmaya başlanmıştır: İlahiyat biliminin dogmatik sistematiği, birincil olarak iman eden bir soru sormadan doğup gelmeyen bir "temel" üzerine dayanmakta olup, geliştirdiği terminoloji ilahiyat sorunsalı açısından hem yetersiz, hem de çarpıtıcı ve örtbas edicidir.

Temel kavramlar, bir bilimin bütün tematik inceleme nesnelerinin temelinde yatan irdeleme alanının önceden ve müspet incelemelere vardıracak şekilde anlaşılabilmesini sağlayan belirlenimlerdir. Dolayısıyla bu kavramların gerçekten kanıtlarının gösterilmesi ve "temellendirilmesi", bizatihi ilgili inceleme alanının önceden uygun biçimde ve tamamıyla araştırılmasıyla sağlanabilir ancak. Öte yandan söz konusu inceleme alanlarının hepsi, varolanların bizatihi kendi sahasından temin edildiği için, önceden cereyan edip temel kavramların sağlanmasına yönelik olan bu araştırmalar, işbu varolanların, varlıklarının temel konstitüsyonu açısından yorumlanması anlamına gelir. Bu yüzden söz konusu araştırmalar, müspet bilimlerin önünden gitmek zorundadır – zaten bu *imkana* sahip oldukları da bilinmektedir. Nitekim Platon ile Aristoteles'in çalışmaları bunun bir kanıtıdır. Bilimlerin temelinin bu şekilde atılması, "mantık"tan esasen farklıdır. Çünkü bilimlerin ardından topallayarak gelen "mantık", o bilimin tesadüfen sahip olduğu keyfiyeti "yöntem" açısından inceler sadece. Oysa bu şekilde atılan temel, bir bakıma semereli bir mantık demektir: Belirli bir varlık sahasının içine adeta önceden atılmakta, varlık konstitüsyonu açısından onu öncelikle açımlamakta ve elde edilen yapıları, soru sormanın şeffaf talimatları olarak müspet bilimlerin kullanımına sunmaktadır. Örneğin bu bağlamda felsefi açıdan birincil olan; tarihbilimde kavram oluşturma teorisi ya da tarihbilimsel bilgi teorisi veya

tarihbilimin nesnesi olarak tarih teorisi değil, sahih olarak tarihsel bakımdan varolanın tarihsellik noktasında yorumlanmasıdır. Nitekim Kant'ın "Saf Aklın Eleştirisi" başlıklı eserinin müspet kazanımı da zaten onun [11] bir bilgi "teorisi" olmasında değil, doğaya aslen neyin ait olduğunun ortaya çıkartılmasına yönelik atılan bir adım olmasındadır. Kant'ın transendental mantığı, adı doğa olan inceleme sahasının *a priori* inceleniş mantığıdır.

Lakin böylesi bir soru sorma da (yani herhangi bir ontolojik yön ve eğilime dayanmayan en genel anlamdaki ontoloji), bizatihi bir rehbere ihtiyaç duyar. Müspet bilimlerin ontik soru sormalarına karşın ontolojik soru sorma daha asli olduğu halde, varolanın varlığına yönelik araştırmalar yapmakla yetinip, aslen varlığın anlamını irdelemeden geçiyorsa, o da safiyane ve gayrişeffaf kalmak durumundadır. Nitekim çeşitli varlık minvallerinin imkanlarının soyağacını çıkarsamaya dayanmayan bir kurgulama yolunu oluşturma işinin ontolojik ödevi, tam da, "günümüzde 'varlık' kelimesiyle esasen ne demek istediğimiz" hakkında bir önanlaşmaya gerek duymaktadır.

Dolayısıyla varlık sorusu; varolanları, şu veya bu şekilde varolanlar olarak enine boyuna araştıran, bu sırada da hep belirli bir varlık anlayışı içinde hareket eden bilimlerin mümkünlüğünün *a priori* koşullarını amaçlamakla sınırlı olmayıp, özellikle ontik bilimlerin öncesinde yatan ve onların temellerini atan ontolojilerin imkan koşullarını amaçlar. *İstediği kadar zengin ve girift bir kategoriler sistemine sahip olsun, bütün ontolojiler, evvela varlığın anlamını yeterli ölçüde aydınlatmadıkça ve bu aydınlatma işini temel görev olarak kavramadıkça esasen kör ve öz amacından sapmış kalırlar.*

Doğru biçimde anlaşılan bir ontolojik araştırma, varlık sorusuna ontolojik önceliğini tanıyacak ve saygıdeğer bir geleneğin yeniden canlandırılmasının ya da halihazırda şeffaf olmayan bir sorunun teşvik edilmesinin ötesine geçecektir. Ama varlık sorusunun önceliği, sadece bu konusal-bilimsel öncelikle sınırlı değildir.

§ 4. Varlık Sorusunun Ontik Önceliği

Bilimi esasen, doğru önermelerden meydana gelen temellendirme rabıtaları bütünü olarak belirlemek mümkündür. Oysa bu tanım ne tamdır, ne de bilimin asıl anlamını yansıtır niteliktedir. Bilimler insani tutumlardan biri olduğundan, işbu varolanın (insanın) varlık minvaline sahiptirler. Söz konusu varolana terminolojik bakımdan *Dasein* di-

yoruz. Öte yandan bilimsel araştırma, adı geçen varolanın ne tek, ne de ona en yakın gelen mümkün varlık minvalidir. Bunun yanı sıra Dasein, öteki varolanlara göre de müstesnadır. Bu müstesna durumu [12] şimdilik kaydıyla da olsa görünür kılmaktır bu noktadaki amacımız. Bunu yaparken irdelememiz, daha sonra sunulacak olan esas teşhir edici analizleri öncelemek durumunda kalacaktır.

Dasein öteki varolanlar arasında yer alan bir varolan değildir sadece. Dasein'ın ontik olarak müstesna oluşu, onun bir varolan olarak kendi varlığını icra ederken bizatihi kendi varlığını *mesele* etmesinden kaynaklanır. Dolayısıyla Dasein'in işbu varlık konstitüsyonuna, onun kendi varlığını icra ederken söz konusu varlıkla belirli bir varlık ilintisine sahip olması da dahildir. Bu da şu anlama gelmektedir: Dasein kendi varlığı içinde kendini şu veya bu suret ve açıklıkla anlamaktadır. Yani Dasein öyle bir varolandır ki, varlığın kendisi Dasein'a kendi varlığı içinde ve kendi varlığı sayesinde açımlanır. Bir başka deyişle, *bizatihi varlık anlayışına sahip olmak, Dasein'ın*[a] *bir varlık belirlenimidir.* Dasein'ın ontik müstesnalığı, onun ontolojik *olmasında* yatar.

Ancak bu noktada, ontolojik olmak ifadesi, bir ontoloji oluşturuyor olmak anlamına gelmemektedir henüz. Dolayısıyla eğer ontoloji terimini, varolanın varlığına ilişkin belirtik teorik soru sormalar için ayırırsak, o zaman Dasein'ın yukarıda ifade edilmeye çalışılan ontolojik-olmaklığına önontolojik demek gerekir. Ama bu, Dasein'ın düpedüz ontik olması demek değil, varlığı anlama minvali içinde varolması demektir.

Dasein'ın şu veya bu şekilde davranış gösterebildiği ve bir şekilde her daim belirli bir davranış içinde bulunduğu varlığına, *varoluş* diyoruz.[b,c] Öte yandan söz konusu varolanın özünü belirlerken, konusal içeriklerden oluşan "ne"liklerin sıralanması yoluna gidemeyiz. Çünkü söz konusu varolanın özü, hep kendi varlığını bizatihi kendisininki olarak var etmesinde yatar. Bu yüzden Dasein terimi, bahse konu varolanı adlandırmak için seçilmiş salt varlık tabiridir.

Dasein kendini daima kendi varoluşundan hareketle anlar: yani kendine özgü olan, bizatihi kendi olmak ya da olmamak imkanıyla. Dasein bu olanakları ya bizzat seçmiştir ya da bunların içine dalıvermiştir veya onlar içinde serpilip büyümüştür. Varoluş, eldeki imkanları yakalama

a) Fakat burada varlık, sadece insanın varlığı (varoluşu) demek değildir. Zaten aşağıda bu daha açık hale geliyor. Dünya-içinde-varolma varoluşun bir bütün olarak varlıkla olan rabıtasını da *bünyesinde* barındırmaktadır: varlık anlayışı.

b,c) *Burada Heidegger, "das" ve "dem" sözcüklerine "dasjenige" ve "als seinem eigenen" açıklamalarını not etmiş. Türkçe'nin gramer yapısı itibariyle bu zaten kendiliğinden çözülmüş olmaktadır. – Çev.*

ya da boşlama minvalleri üzerinden gidilerek sadece ilgili Dasein'ın kendisi tarafından karara bağlanır. Dolayısıyla varoluş sorusu, daima sadece varolmak suretiyle yoluna koyulabilen bir sorudur. Bu *bağlamda* rehberlik eden ve özümüze yönelik olan anlayışa, *varoluşa-dair* anlayış diyoruz. Öte yandan varoluşa ilişkin soru, Dasein'ın ontik bir "meselesidir". Bu yüzden, söz konusu soru sorulduğunda, varoluşun ontolojik yapısının teorik açıdan şeffaflaştırılmasına gerek yoktur. Çünkü bu, varoluşu meydana getiren[4] öğelerin teşrih edilmesini hedefleyen bir sorudur. Söz konusu yapıların oluşturduğu rabıta bütününe *eksistensiyalite* diyoruz. Eksistensiyaliteye ilişkin analitiğin anlama karakteri ise, varoluşa-dair anlama karakterinde değil, eksistensiyal anlama karakterinde olacaktır. Dolayısıyla Dasein'ın eksistensiyal analitiğinde takip edilecek ödevin [13] imkan ve zorunluluğu, Dasein'ın ontik konstitüsyonu tarafından önceden çizilmiş bulunacaktır.

Dasein'ı varoluş belirlediğine göre, Dasein'ın ontolojik analitiği için öncelikle hep eksistensiyaliteye ilişkin bir önceleyici bakış yöneltimi gerekir. Bizler söz konusu eksistensiyaliteyi, varoluş içindeki bir varolanın varlık konstitüsyonu olarak anlamak durumundayız. Oysa işbu varlık konstitüsyonu fikrinin ardında, zaten bizatihi varlık fikri yatmaktadır. Dolayısıyla Dasein'ın analitiğini icra edebilme imkanının, esasen varlığın anlamına ilişkin sorunun önceleyici şekilde çalışılmasına bağlı olduğu bir kez daha görülmektedir.

Bilimler Dasein'ın varlık minvallerinden biridir. Bunlarda Dasein, bizzat kendisi olmadığı varolanlarla da belirli bir tutum içinde olabilmektedir. Halbuki Dasein'ın özüne ait olan bir şey vardır: Belirli bir dünya içinde varolmak. Bu yüzden de Dasein'a ait olan varlık anlayışı, eşit derecede asli olarak hem "dünya" gibisinden bir şeyin anlayışını, hem de söz konusu dünya dahilinde erişilebilir olan varolanın varlığının anlayışını ilgilendirir. O halde, kendilerine varlık karakteri Dasein'inki gibi olmayan varolanları konu olarak seçmiş olan ontolojiler de aslında, bizatihi Dasein'ın ontik yapısı üzerine temellenmekte ve bu saike dayanmaktadır. Dasein'ın işbu ontik yapısının içinde, önontolojik bir varlık anlayışı kavrayışı bulunmaktadır.

Dolayısıyla diğer bütün ontolojilerin ondan neşet edeceği *fundamental ontoloji*, *Dasein'ın eksistensiyal analitiğinde* aranmalıdır.

Buna göre Dasein'ın, diğer varolanlara kıyasla çeşitli önceliklere sahip olduğu görülmektedir. Birincisi *ontik* önceliktir: Bu varolanın varlı-

4 Demek ki, burada varoluş felsefesi yapmıyoruz.

ğını belirleyen varoluştur. İkincisi *ontolojik* önceliktir: Dasein işbu varoluş belirleniminin zemini üzerinde kendi kendince "ontolojik"tir. Ama Dasein'a, eşit derecede asli olarak (yani varoluş anlayışının bileşeni olarak), Dasein gibi olmayan varolanların da varlığını 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.

Öte yandan eksistensiyal analitik de neticede *varoluşa-dair*, yani *ontik* bir kökene sahiptir. Felsefi-araştırmacı soru sormayı, zaten hep varoluş içinde olan Dasein'ın bir varlık olanağı olarak bizzat varoluşadair biçimde kavradığımız takdirde varoluşun eksistensiyalitesinin açımlanış olanağı ve böylece de temelleri yeterince sağlam biçimde atılmış olan bir ontolojik meseleyi ele alabilme olanağı sağlanabilir. [14] İşte böylece varlık sorusunun ontik önceliği de belirginliğe kavuşmuş olmaktadır.

Dasein'ın ontik-ontolojik önceliği çok eskilerden beri bilinmektedir – her ne kadar burada Dasein'ın kendisi, gerçek ontolojik yapısıyla henüz kavranmamış ve hatta buna yönelik bir sorunsal haline getirilmemiş olsa da. Örneğin Aristoteles şöyle demektedir: *he psukhe ta onta pos estin*:[1] Ruh (insan ruhu) bir bakıma varolandır. İnsanın varlığını teşkil eden "ruh", kendi varlık minvalleri olan *aisthesis* ve *noesis*'le bütün varolanları öylelik ve neden-nasıllıkları bakımından (bir başka deyişle kendi varlığı içinde) keşfeder. Parmenides'in savunduğu ontolojik teze işaret eden söz konusu önermeyi bu sefer Thomas Aquinas, karakteristik bir irdelemeye dahil etmiştir. Bu irdeleme şöyledir: Amaç "*transcendentia*"ları türetmektir, yani herhangi bir varolanın olası konusal ya da cinse dair belirlenimini (bir başka deyişle her türlü *modus specialis entis*'i) aşan ve ne olursa olsun her şeye zorunlu olarak ait olan varlık karakterleri üzerinden *verum*'u da bir *transcendens* olarak tanıtlamak. Bunu icra ederken öyle bir varolan bulunmaya çalışılır ki, bu varolan, kendi varlık minvali dolayısıyla her türlü varolanla "biraraya gelebilir", yani bağdaşır nitelikte olmalıdır. İşte bu irdelemeye göre söz konusu müstesna varolan (buna *ens, quod natum es convenire cum omni ente* denmektedir), ruhtur (*anima*).[2] Ontolojik bakımdan henüz açıklığa kavuşturulmamış olsa da burada öne çıkan "Dasein"ın diğer bütün varolanlara gö-

1) Ruh Üzerine, III 8, 431 b 21; ayrıca krş. III 5, 430 a 14 vd.

2) Quaestiones de veritate, qu. 1 a. 1 c. Kısmen daha katı olan ve aşkın kavramların yukarıda ifade edilen "türetiminden" daha farklı bir küçük çalışma için ayrıca krş. De natura generis.

re önceliği, varolanlar tümlüğünün başarısız bir öznelleştirmesiyle hiçbir ilgisi olmadığı açıkça görülmektedir. –

Varlık sorusunun ontik-ontolojik açıdan neden müstesna bir soru olduğunun kanıtı, Dasein'ın ontik-ontolojik önceliğinin geçici ilamına dayanmaktadır. Fakat bizatihi varlık sorusunun yapısına ilişkin yukarıdaki analiz (§ 2), sorunun formülasyonu içinde özellikle Dasein'ın müstesna bir işleve sahip olduğunu göstermiştir. Bu analiz, şeffaf bir soru sormaya varabilmek için önce Dasein'ın ontolojik bakımdan yeterli biçimde çalışılması gereken o müstesna varolan olduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca şimdi görülmüştür ki, Dasein'ın ontolojik analitiği esasen fundamental ontolojinin ta kendisidir; hatta Dasein, varlığı bakımından önceleyici olarak esasen *soruşturulacak* olan varolan işlevini görmektedir.

Varlığın anlamının yorumu görevimiz haline geldiğindeyse Dasein, sadece birincil olarak soruşturulacak varolan olmakla kalmaz, ayrıca [15] zaten kendi varlığı dolayısıyla bahse konu soruda *sorulanla* hep bir ilişki içinde olan olur. Aslında bu durumda varlık sorusu, bizatihi varlığa ait olan özsel bir varlık eğiliminin (yani önontolojik varlık anlayışının) radikalleştirilmesinden ibarettir.

İkinci Bölüm
Varlık Sorusunun Çalışılmasındaki Çifte Görev. İncelememizin Yöntem ve Planı

§ 5. Esas Olarak Varlığın Anlamının Yorum Ufkunun Meydana Çıkartılması Bakımından Dasein'ın Ontolojik Analitiği

Varlık sorusunun "formülasyonu" açısından onun ardında hangi görevlerin yattığı ifade edilirken, birincil olarak soruşturulan şey işlevini görecek olan varolanın *hangisi* olduğunun belirlenmesinin yetmediği, söz konusu varolana uygun düşen erişim minvalinin de açıklıkla kazanılıp teminat altına alınmasının şart olduğu gösterilmişti. Varlık sorusu dahilinde hangi varolanın müstesna bir rol üstlendiği ortaya konulmuştu. Peki ama, söz konusu varolana (yani Dasein'a) nasıl erişim sağlanacak ve anlayarak yorumlama yolu izlenirken aynı zamanda o nasıl odağa taşınacaktır?

Dasein için tanıtlanan ontik-ontolojik öncelik, şöyle bir yanlış düşünceye kapılmamıza neden olabilir: Bahse konu varolan, ontik-ontolo-

jik açıdan birincil olarak verili olandır, hem bizatihi bu varolanın "doğrudan" elle tutulurluğu, hem de kendi varlık minvalinin yine "doğrudan" verililiği bakımından. Ontik açıdan bakıldığında Dasein bize yakın, hatta en yakın olandır. Bunun da ötesinde, Dasein her daim *bizimkidir*. Ama yine de (ya da tam da bu nedenle) Dasein, bize ontolojik açıdan en uzak olandır. Kendi varlık anlayışına ve yine kendi varlığının belirli bir yorumlanışına sahip olmak Dasein'ın kendi öz varlığına aittir kuşkusuz. Buna rağmen, kendisiyle ilgili olup da en yakında duran bu önontolojik varlık yorumunun aranılan o uygun rehber kabul edilebileceğini kesinlikle söyleyemeyiz. Çünkü söz konusu varlık anlayışı, en öz varlık konstitüsyonumuz üzerine yapılan tematik ve ontolojik bir tefekkürden doğmamıştır. Daha ziyade Dasein, kendisine ait bir varlık minvaliyle de uyumlu biçimde davranarak, özsel olarak sürekli ve öncelikle bir ilişki içinde bulunduğu *bir* varolandan, yani "dünya"dan[a] hareketle kendi varlığını anlama eğilimi içindedir. Bizatihi Dasein'ın kendisinde ve dolayısıyla da kendi öz varlık anlayışında, [16] dünya anlayışı denilenin, Dasein'ın yorumuna ontolojik yansıyışı olarak tanıtlayacağımız şey yatmaktadır.

Tam da Dasein'ın bu ontik-ontolojik önceliği yüzünden Dasein için kendi özgün varlık konstitüsyonunun üzeri (varlığa ait olan "kategoriyal" yapılar anlamında) kapalı kalmaktadır. Dolayısıyla Dasein ontik anlamda kendisine "en yakın", ontolojik anlamda ise en uzak olandır – ama önontolojik anlamda o, kendine yabancı değildir.

Şu an itibariyle şunu göstermiş olduk: Söz konusu varolan yorumlanırken, birtakım özgün zorluklarla karşılaşılmaktadır. Bu zorlukların sebebi, tematik inceleme nesnesinin varlık minvaline ve tematize edici tutumun bizatihi kendisine dayanmaktadır. Bir başka deyişle söz konusu zorluklar, bilme yetimizin donanım noksanlığından ya da görünürde kolayca üstesinden gelebileceğimiz bir elverişli terminoloji eksikliğinden ileri gelmemektedir.

Öte yandan varlık anlayışı, Dasein'a sadece ait olmakla kalmaz. O, Dasein'ın ilgili varlık minvaline bağlı olarak kendini geliştirir veya bozulur. Bu nedenle de son derece zengin bir yorumlar manzumesine sahip olabilmektedir. Felsefi psikoloji, antropoloji, etik, "politika", şiir ve edebiyat, biyografi ve tarih yazımı hep farklı yol ve çeşitli düzeyler izleyerek Dasein'ın tutum, kapasite, kabiliyet, olanak ve tecellilerini ele almışlardır. Ama bu noktada sorulması gereken soru şudur: Söz konusu yorumlar, varoluşa-dair asli olabilirler ama, yine aynı derecede asli ol-

a) Yani burada mevcut-olandan hareketle.

mak koşuluyla eksistensiyal biçimde icra edilmişler midir acaba? Çünkü ikisinin birarada olması diye bir zorunluluk yoktur – birbirlerini dışlamaları da şart değildir ama. Felsefi bilgi, imkan ve zorunluluk bakımından başka türlü kavranamıyorsa, varoluşa-dair yorumlama, bizden eksistensiyal analiz yapmamızı talep eder. Şu ana kadarki Dasein yorumlarının eksistensiyal açıdan haklı olup olmadıklarını görebilmek için, bizatihi varlık meselesi açıkça cihet kabul edilmek suretiyle Dasein'ın temel yapılarının yeterince çalışılıp ortaya konulması şarttır.

O halde varlığa ilişkin soruda Dasein analitiği esas gereklilik olmalıdır. Nitekim böyle bir durumda, Dasein'a erişim sağlayan rehber niteliğindeki minvalin elde edilip teminat altına alınması daha da acil bir ihtiyaç haline gelir. Menfi olarak dile getirecek olursak: İstediği kadar "kendiliğinden anlaşılır" olsun, varlık ve gerçekliğe dair hiçbir fikir Dasein'a kurgulamacı-dogmatik biçimde asla yakıştırılmamalı; böylesi bir fikirden doğan hiçbir "kategori", ontolojik açıdan tetkik edilmeden Dasein'a dayatılmamalıdır. Aksine söz konusu varolana erişim ve onu yorumlama minvali öyle seçilmelidir ki, böylelikle bahse konu varolan hem kendinde, hem de kendiliğinden olarak kendini gösterebilsin. Dolayısıyla seçilecek olan minval, bu varolanın kendini *çoğunlukla ve en yakından* gösterdiği haliyle, yani ortalama *hergünkülüğü* içinde gösterebilmelidir. Söz konusu hergünkülük yardımıyla herhangi bir [17] tesadüfi yapı değil, olgusal Dasein'ın bütün varlık minvallerinde varlığı belirleyen yapılar olarak değişmeden kalan özsel yapılar ortaya çıkarılmalıdır. Bakışımızı Dasein'ın temel konstitüsyonu olan hergünkülüğe yönelttikten sonra ancak Dasein'ın varlığı hazırlık niteliğinde gün yüzüne çıkartılabilecektir.

Bu şekilde anlaşılan bir Dasein analitiği, sadece varlık sorusunun çalışılmasının rehber niteliğindeki ödevini cihet kabul edecektir. Böylece onun sınırları da belirlenmiş olmaktadır. Dasein analitiği, Dasein'ın eksiksiz bir ontolojisini sunabilecek durumda değildir. Oysa felsefi açıdan yeterli bir zemin üzerinde "felsefi" antropoloji gibisinden bir şey inşa edilmek isteniyorsa, Dasein'ın eksiksiz bir ontolojisine ihtiyaç olacaktır. Aşağıdaki yorum, olası bir antropoloji istikametinde (ya da onun ontolojik temellendirilişi açısından) sadece bazı "parçalar" sunsa da, bunlar hiç de önemsiz değildirler. Ancak buradaki Dasein analitiği hem noksan, hem de öncelikle *geçicidir*. Burada yapılan şey, söz konusu varolanın varlığını gün yüzüne çıkarmak, ama onun yorumuna girişmemektir. Amaç hazırlık niteliğinde de olsa, en asli varlık yorumunun ufkunu açıp ortaya koymaktır. Varlık yorumunun ufku ortaya konulduktan

sonra ise, Dasein'ın hazırlık niteliğindeki analitiğini daha yüksek ve sahici ontolojik temelde yinelemek durumunda kalınacaktır.

Adına Dasein dediğimiz söz konusu varolanın varlığının anlamının *zamansallık* olduğu gösterilecektir. Dasein'ın geçici surette tanıtlanan yapıları yeniden yoruma tabi tutulduğundaysa söz konusu teşhir, kendini zamansallığın halleri olarak kanıtlamak zorunda kalacaktır. Ancak Dasein'ı zamansallık olarak yorumladığımızda, esasen[a] varlığın anlamına ilişkin rehber sorumuza henüz bir yanıt vermiş olmuyoruz. Burada yapılan, o yanıtın kazanılabilmesi için gerekli olan zeminin hazırlanmasıdır.

Yukarıda ana hatlarıyla da olsa şu gösterilmişti: Dasein, ontik konstitüsyonu bakımından bir önontolojik varlığa sahiptir. Dasein'ın varlık minvali, bizzat *var* olmak suretiyle varlığı anlamasıdır. Bu rabıta akılda tutularak gösterilecektir ki, Dasein'ın varlık gibisinden bir şeyi belirtik olmadan anlayıp yorumlaması, *zaman* iledir. O halde, her türlü varlık anlayışının ve her varlık yorumunun ufkunun *zaman* olduğu gün ışığına çıkartılıp sahici biçimde kavranmalıdır. Bunun akla yatkınlığını sağlayabilmek üzere, *zaman, hem bizatihi varlığı anlayan Dasein'ın varlığı olarak, hem de varlık anlayışının ufku olarak zamansallıktan hareketle asli biçimde açığa çıkarılmalıdır.* Bu ödevin kapsamı içinde, yukarıdaki şekilde elde edilen zaman kavramını, alelade zaman anlayışından ayırt etme talebi de vardır. [18] Alelade zaman anlayışı, Aristoteles'ten başlayıp Bergson ve sonrasına kadar sürüp gelen, kendine geleneksel zaman kavramında ifade bulan bir zaman yorumuyla belirtik hale gelmiştir. Burada açıkça ortaya konulması gereken şey, söz konusu zaman kavramı ile esasen alelade zaman anlayışının zamansallıktan neşet edip etmediği, neşet ediyorsa bunun nasıl olduğudur. Böylece alelade zaman kavramının haklı itibarı yeniden iade edilecektir – ve böylece, bu zaman kavramıyla söylenmek istenenin aslında mekan demek olduğunu savunan Bergson'un tezine karşı çıkılmış olunacaktır.

Uzunca bir süreden beri "zaman", varlığın çeşitli sahalarını birbirinden ayırt etmek üzere kullanılan ontolojik, daha doğrusu ontik bir ölçüt görevi görmektedir. Örneğin "zamansal" varolanlar (doğada görülen olaylar ile tarihte yaşananlar) ile "zamansal olmayan" varolanlar (mekansal ve rakamsal ilişkiler) birbirinden bu şekilde ayırt edilmektedir. Öte yandan önermelerin "zamansal" ifadeleniş süreçlerine karşın, o önermelerin "zamandışı" anlamları birbirlerinden ayırt edilmeye çalışılmaktadır. Diğer taraftan "zamansal" varolanlar ile "zamanüstü" ezeli ve ebedi şeyler arasında bir "berzah"ın bulunduğu savunulmakta ve onun

a) *katholou, kath'auto.*

aşılmasına gayret edilmektedir. Buradaki örneklerde "zamansal" dendiğinde, "zaman içinde" varolan gibisinden bir anlam çıkmaktadır ki, bu belirleme de aslında oldukça karanlıktır. Ama şu olgu sabittir: "Zaman içinde varolma" anlamında zaman, varlık sahalarını birbirinden ayırt etme ölçütü görevini görmektedir. Nasıl oldu da zaman bu müstesna ontolojik işleve kavuştu? Zaman gibi bir şey hangi hakla böylesi bir ölçüt işlevini görüyor? Zamanın söz konusu safiyane ontolojik kullanımı, onun olası ontolojik önemini tam olarak yansıtabiliyor mu? Bütün bu sorular şimdiye kadar ne sorulmuş, ne de incelenmiştir. Alelade zaman anlayışının ufku içindeki "zaman", söz konusu "kendiliğinden anlaşılır" ontolojik işlevine adeta "kendiliğinden" kavuşmuş ve günümüze değin bu işlevini sürdüregelmiştir.

Buna karşın, varlığın anlamına ilişkin sorunun zemini üzerinde, *bütün ontolojilerin merkezi sorunsalının, doğru biçimde görülen ve doğru biçimde açığa kavuşturulan zaman fenomenine dayandığı ve bunun nasıl böyle olduğu* gösterilmek zorundadır.

Eğer varlık, zamandan hareketle kavranacaksa ve eğer varlığın çeşitli hal ve türevleri kendi modifikasyon ve derivasyonları içinde gerçekten de zaman bakımından anlaşılır hale gelecekse, o zaman bizatihi varlığın kendisi görünür kılınmış olacaktır – yani sadece "zaman içinde" varolan olarak varolanlar ya da varolanların "zamansal" niteliği değil bizatihi zamanın kendisi. Ancak bu durumda, "zamansal" ifadesi, sadece "zaman içinde varolan" anlamına gelmekle kalmaz. Çünkü "zamandışı" ile "zamanüstü" olanlar da varlıkları bakımından "zamansal"dırlar. Onların zamandışı ya da zamanüstü olmaları, "zaman içinde" varoları "zamansal" bir şeyin olumsuzlanması biçiminde de değildir. Aksine, burada [19] *müspet* bir durum vardır, ama bunun anlamı ileride açıklığa kavuşturulacaktır. "Zamansal" ifadesi hem önfelsefi, hem de felsefi kullanım açısından yukarıdaki anlamlara gebe olduğundan ve aynı ifade işbu incelemede başka bir anlamda daha kullanılacağından, varlığın asli anlam belirlenimine ve onun zamandan doğan karakter ve hallerine varlığın *temporal* belirlenimi diyeceğiz. Dolayısıyla bizatihi varlığın yorumuna ilişkin fundamental ontolojik ödev, *varlığın temporalitesinin* çalışılmasını da kapsamak durumunda olacaktır. Varlığın anlamına ilişkin sorunun somut yanıtı, ancak temporalite sorunsalının açıkça ortaya konulmasında yatmaktadır.

Varlık, hep sadece zaman bakımından kavranabilir olduğundan, varlık sorusunun yanıtı yalıtılmış ve kör bir önerme şeklinde olamaz. Böyle bir önermede ifade edileni (ya da şu ana kadarki ele alınış min-

vallerinden belki de ayrılan bir "bakış açısı" olması nedeniyle sırf haberdar olunmak üzere elden ele dolaşan temelsiz bir sonucu) ezberden tekrar etmekle söz konusu soruya verilen yanıtı kavramış olmayız. Verilen yanıtın "yeni" olup olmaması önemli değildir ve aslında sadece sathi bir şeydir. Verilecek yanıtta müspet olması gereken şey, onun "eskilerce" hizmetimize sunulan olanakları kavramayı öğrenebileceğimiz kadar *kadim* olmasıdır. En öz anlamıyla bu yanıt, açığa çıkartılan ufuk içerisinde inceleyici soru sormaya başlamamız açısından somut ontolojik araştırmalara yönelik bir talimat vermelidir bize – başka bir şey değil.

Varlık sorusuna bu şekilde verilen yanıt, araştırmalara rehber olacak bir talimat haline dönüştüğünde, günümüze kadarki ontolojilerin özgün varlık minvalinin, yani onun soruşturma, buluş ve başarısızlık tecellilerinin Dasein bakımından zorunluluk teşkil ettiği idrak edilecektir. Ancak bu şekilde söz konusu yanıt, yeterli bir yanıt haline gelebilecektir.

§ 6. *Ontoloji Tarihini Bozma Ödevi*

Her türlü araştırmalar (özellikle de odaktaki varlık sorusu çevresinde hareket eden araştırmalar), Dasein'm ontik imkanlarıdır. Dasein'ın varlığı, anlamını zamansallıkta bulmaktadır. Nitekim zamansallık, Dasein'ın "zaman içinde" varolan olup olmadığından, "zaman içinde" nasıl varolduğundan başka, bizatihi Dasein'ın bir zamansal varlık minvali olan tarihselliğinin de olanak koşuludur. Fakat tarihsellik denilen belirlenim, tarih denilenden (yani dünya-tarihsel yaşanılmışlıklardan) [20] önce gelmektedir. Tarihsellik, bizatihi Dasein'ın varlık konstitüsyonu olan "yaşanılmışlık" demektir. Ancak söz konusu yaşanılmışlık zemini üzerinde, "dünya-tarihi" gibisinden bir şey ve dünya-tarihine tarihsel olarak ait olmak mümkündür. Dasein hep kendi olgusal varlığıyla ne ve "nasıl"dıysa öyle vardır. Belirtik olsun ya da olmasın, Dasein hep kendi geçmişi olarak *vardır*. Ama bu, Dasein'ın geçmişinin onun "arkasından" sürünerek gelmesi ve geçmiş şeyleri halen el altında bulundurduğu birer nitelik olarak muhafaza edip onların etkisinin sürüp gitmesi anlamına gelmemektedir. Aksine Dasein, *kendi* varlığının bir minvali olarak geçmişte "var"dır. Kabaca ifade edecek olursak, Dasein'ın varlığı, kendi istikbalinden hareketle "yaşanılmaktadır". Dasein şu veya bu şekildeki kendi varolma minvali içinde ve dolayısıyla ona ait olan ilgili varlık anlayışı bakımından hep birtakım geleneksel Dasein yorumlarına dahil olmuş, bunların içinde serpilip büyümüştür. Dasein söz konusu geleneksel yorumlardan hareketle kendisini en yakından ve belirli bir muhit

içinde anlamaktadır. İşbu anlayış, ona kendi varlığının imkanlarını açımlayıp düzenlemektedir. Dolayısıyla Dasein'ın kendi geçmişi (ve bu her zaman kendi "nesli"nin geçmişi demektir), onu *takip* etmez, aksine hep onun önünden gider.

Oysa Dasein'ın bu elementar tarihselliği, Dasein'ın kendisinden gizli kalabilir. Fakat o, belirli bir minval üzere keşfedilip, kendine has ilgi ve de kavuşabilir. Çünkü Dasein; geleneği keşfedebilmekte, koruyabilmekte ve belirtik biçimde izleyebilmektedir. Örneğin geleneğin keşfi, bu gelenekle "nakledilenin" ne olduğu ve nasıl nakledildiğinin açığa çıkartılması, kendine has bir ödev olarak kavranıp ele alınabilmektedir. Böylece Dasein, kendini tarihbilimsel soru sorma ve araştırma yapma varlık minvaline sokmuş olur. Dasein kendi varlığının temelinde tarihsellik tarafından belirlenmiş olduğu için soru soran Dasein'ın bir varlık minvali olan tarihbilim (daha doğrusu tarihbilimsellik) mümkün olabilmektedir. Fakat tarihsellik, Dasein'dan gizli kalmışsa ve gizli kalmaya da devam ediyorsa, Dasein'ın tarihbilimsel soru sorma ve tarihi keşfetme olanağı kalmamaktadır. Tarihbilimin mevcut olmayışı, Dasein'ın tarihselliği *aleyhine* bir kanıt oluşturmaz. Aksine bu durum, söz konusu varlık konstitüsyonunun muallel hali olarak bizzat tarihselliği kanıtlamaktadır zaten. Zira bir çağın tarihbilimden nasibini alamamış olması, o çağ "tarihsel" olduğu için mümkündür ancak.

Öte yandan, eğer Dasein, kendi içinde yatan imkanı yakalayıp, sadece kendi varoluşunu değil, bizatihi eksistensiyalitenin anlamını şeffaf hale getirmişse (yani önceleyici yoldan esasen varlığın anlamına ilişkin soruşturmaya girişmişse) ve bu soru sormalarda Dasein'ın özsel tarihselliğine ilişkin bakışı açılmışsa, şu idrake ulaşması kaçınılmazdır: Ontik-ontolojik zorunluluğu daha önce ilam edilmiş bulunan varlığa ilişkin soru sorma dahi bizzat tarihsellik tarafından karakterize edilmiştir. Bu yüzden, varlık sorusunun çalışılması, bizatihi soru sormanın öz varlık anlamından, [21] yani onun da tarihsel olduğundan hareket etmek durumunda olup, kendi tarihini soruşturmaya yönelik talimata kulak vermelidir. Başka bir deyişle, varlığa ilişkin soru da tarihbilimsel olmalıdır, yani geçmişin müspet sahiplenilişini gerçekleştirerek en zati soru sorma olanağına kavuşmalıdır. O halde varlığın anlamına ilişkin soru, ona ait olan icra minvaline uygun olarak (yani Dasein'ın kendi zamansallığı ve tarihselliği içinde önceleyici açığa çıkarılışı anlamında) ve bu minval dolayısıyla tarihbilimsel olmak zorundadır.

Dasein'ın fundamental yapılarının hazırlık niteliğinde yorumlanışı, Dasein'ın kendisine en yakın ve ortalama varlık minvali bakımın-

dan icra edileceğinden (ki Dasein, bu minval içinde her şeyden önce tarihseldir), şu durum da aşikar hale gelecektir: Dasein, içinde var olduğu dünyaya düşkünlük içinde ve bu dünyadan vuran şavkla kendini yorumlama eğilimi içinde değildir sadece. Dahası Dasein, bununla birlikte, açık ya da örtük olarak sahiplendiği geleneğe de düşkündür. Söz konusu gelenek, Dasein'dan; kendine öncülük etme, soru sorma ve tercihte bulunma görevini devralarak bunları üstlenir. Özellikle de bu durum, Dasein'ın en öz varlığına kök salmış bulunan *asıl* anlayış için (ve bu anlayışın inkişaf ettirilmesi açısından) geçerlidir. Bu anlayış, ontolojik anlayıştır.

Bu noktada hakimiyet kazanan gelenek, "naklettiklerine" erişimi çoğunlukla ve öncelikle o kadar kapalı tutar ki, bunlar açıklığa kavuşacağı yerde üzerleri kapalı hale gelir. Söz konusu gelenek, ananevi biçimde naklettiklerini kendiliğinden anlaşılırlık derecesine taşır ve böylece, geleneksel kategori ve kavramların kısmen hakiki biçimde derlendiği asli "kaynaklara" erişimin önünü tıkar. Hatta bu gelenek, böylesi bir menşein bulunduğunu bile unutturmaktadır bize. Böylece asli kaynaklara geri dönüş zorunluğunu anlamaya bile gerek olmadığı şeklinde bir hava yaratılmış olunur. Gelenek, Dasein'ın tarihselliğini kendi kökünden koparır. Böylece Dasein, sadece en uzak ve yabancı kültürlerin felsefelerindeki olanaklı tür, akım, bakış açısı çeşitliliğini ilgiye layık bulmaya ve bunlar içinde hareket etmeye başlar. Oysa sergilediği bu ilgiyle Dasein, aslında sadece kendi zeminsizliğini gizlemeye çalışmış olur. Bu, şöyle bir sonuça yol açar: İstediğimiz kadar tarihbilimsel ilgi sahibi olalım ve filolojik açıdan "nesnel" bir yoruma varmak için çaba gösterelim; Dasein, geçmişin semereli biçimde sahiplenilmesi anlamında geçmişe müspet dönüş yapabilmemize imkan tanıyan en elementar koşulları artık anlayamaz hale geliverir.

Başlangıçta (§ 1) demiştik ki, varlığın anlamına ilişkin soru sadece çözülmemiş, özüne uygun biçimde sorulmamış değil, aynı zamanda, her ne kadar "metafizik"e ilgi duyuluyor olsa da, unutulmuşluk içine düşmüştür. Pek çok türevi ve çarpıtmalarıyla da olsa günümüz felsefesinin terminolojisini belirlemeye devam eden Yunanlıların ontolojisi ve bu ontolojinin tarihi, [22] Dasein'ın kendini ve esasen varlığı "dünya"dan hareketle anladığının ve bu suretle doğup büyümüş olan geleneksel ontolojiye düşkünlüğünün, onu kendiliğinden anlaşılırlık mertebesine indirişinin ve sadece yeniden elden geçirilmesi gereken bir malzeme olarak işlenişinin (Hegel'de olduğu gibi) bir kanıtıdır. Yunanlıların köklerinden koparılmış olan bu ontolojisi, daha sonra Ortaçağ'ın

değişmez okul müfredatı haline gelmiştir. Oysa Ortaçağ'ın ontoloji sistematiği, ananevi yollardan aktarılan parçaların bir bina oluşturacak şekilde biraraya getirilmesinden çok başka bir anlama sahiptir. Nitekim varlığa ilişkin Yunanlıların temel tasavvurlarının dogmatik biçimde devralınmasının sınırları içinde bulunan bahse konu sistematikle ilgili olarak yapılması gereken ve onu ileriye götürecek olan daha çok iş vardır. *Skolastik* formuyla Yunanlıların ontolojisi, Suarez'in *Disputationes metaphysicae*'si üzerinden Yeniçağ'ın "metafizik"ine ve transendental felsefesine geçiş yapmakta ve bu haliyle Hegel'in "Mantık" başlıklı eserinin temel ve hedeflerini dahi belirlemeye devam etmektedir. Söz konusu tarihsel gelişmeler içinde varlığın belirli müstesna sahaları göz önüne çıktıkça ve bundan sonraki sorunsalları birincil olarak yönlendirdikçe (örneğin Descartes'ın *ego cogito*'su, özne, ben, akıl, tin, kişi), varlık sorusunun sürekli olarak ihmal edilmesi yüzünden bunlar, varlıkları ve varlıklarının yapısı bakımından soruşturulmaksızın kalıvermektedir. Dahası, geleneksel ontolojinin kategoriyal envanteri, uygun formalizasyonlar ve salt menfi sınırlandırmalarla söz konusu varolana yansıtılmakta veya öznenin tözselliğinin ontolojik yorumuna varmak üzere diyalektiğin yardımına başvurulmaktadır.

Bizatihi varlık sorusu, kendi tarihi bakımından şeffaflaştırılacaksa eğer, katılaşmış geleneğin yumuşatılması ve husule getirdiği örtmelerden sıyrılınması gerekmektedir. İşte biz asıl ödevimizi, varlığın ilk ve ondan sonraki yönlendirici belirlemelerinin kazanıldığı asli tecrübeler olması bakımından Eskiçağ ontolojisinin geleneksel envanterinin *varlık sorusunun rehberliğinde bozumu* olarak anlıyoruz.

Ontolojik temel kavramların menşeinin bu şekilde sunulmasının (bir bakıma, "doğum belgesi"nin inceleyici suretle çıkarılmasının), ontolojik bakış açılarının başarısız biçimde izafileştirilmesiyle hiçbir ilgisi yoktur. Ayrıca bozum, ontolojik geleneğin üzerimizden atılması anlamında *menfi* bir anlama da gelmemektedir. Aksine bozum, ontolojik geleneği müspet olanakları dahilinde çevreleme ve *sınırlarını* belirlemedir. İnceleme yapılacak alanın kendisi ve olanakları, ilgili soru formülasyonuyla ve bu formülasyonun önceden tayin ettiği çevrelemeyle olgusal olarak verilidir. Söz konusu yıkımın geçmişle ilişkisi reddedici değildir. Onun eleştirisi, "bugune" ve [23] hakim olan ontoloji tarihini ele alma minvallerine (doksografik, tintarihsel ya da sorunsaltarihsel) isabet etmektedir. Bozumun arzusu, geçmişi butlana mahkum etmek değildir. Bozumun *müspet* bir amacı vardır. Onun menfi işleviyse dile getirilemez ve dolaylı kalmaktadır.

Hedefi, varlık sorusunu temel ilkeleri bakımından çalışmak olan mevcut risale çerçevesinde, bahse konu sorunun formülasyonu açısından bu soruya özsel olarak ait olup da sadece onun formülasyonuyla mümkün olan ontoloji tarihinin bozumu, ancak ontoloji tarihinin belli başlı kritik aşamaları için gerçekleştirilebilecektir.

Bozumun sahip olduğu müspet eğilime uygun olarak, esasen ontolojinin tarihi içinde varlığın yorumu yapılırken, onun zaman fenomeniyle tematik olarak biraraya getirilip getirilmediği, bunun için zorunlu olan temporalite sorunsalının ilkesel düzeyde açığa çıkarılıp çıkarılmadığı sorulmalıdır önce. Temporalite boyutuna yönelen inceleyici güzergahta bir miktar yol katedebilmiş olan (daha doğrusu, bizatihi fenomenlerin kendilerince buna zorlanan) ilk ve tek kişi Kant olmuştur. Nitekim temporalite sorunsalı belirlenip sabitlendiğinde, Kant'ın şematizm öğretisinin karanlığını aydınlatmak mümkün olacaktır. Ayrıca bu yoldan, söz konusu sahanın, kendine özgü boyutu ve merkezi ontolojik işlevi bakımından *neden* Kant için kapalı kalmak durumunda olduğunu da göstermek mümkündür. Zaten Kant, karanlık bir saha içine girdiğinin şahsen farkındaydı: "Görünümler ve onların salt formları açısından aklımızın söz konusu formalizmi, insan ruhunun derinliklerinde yatan gizli bir sanattır. Bu sanatın hakiki icra tarzını doğa bize çok zor ifşa edip gözler önüne serecektir."[1] Eğer "varlık" ifadesi kanıtlanabilir bir anlama sahip olacaksa, Kant'ın burada neden geri çekildiği, tematik ve ilkesel düzeyde aydınlığa taşınmak zorundadır. Zira nihayetinde, aşağıdaki analitikte "temporalite" başlığı altında ortaya konulan fenomenler "sıradan aklın" en *örtük* yargılarıdır – ki zaten Kant, bunların analizini "filozofların asıl işi" olarak belirlemişti.

Temporalite sorunsalı rehberliğinde yürütülecek olan bozum görevi sırasında işbu risale, şematizm bölümünü ve buradan hareketle de Kant'ın [24] zaman öğretisini yorumlamaya çalışacaktır. Aynı zamanda, Kant'ın temporalite sorunsalını idrak edebilmesinin neden mümkün olamadığı da gösterilecektir. Kant'ın iki sebepten dolayı bunu idrak etmesi mümkün olamamıştır: bir taraftan esasen varlık sorusunun boşlanmış olması ve bununla bağlantılı olarak da diğer taraftan Dasein'ın tematik bir ontolojisinin bulunmayışı (Kantçı bir ifadeyle: öznenin öznelliğinin ontolojik öncesel analitiğinin noksanlığı). Bunun yerine Kant, öze ilişkin bütün ilerici fikirleri bakımından Descartes'ın pozisyonunu dogmatik biçimde devralmakla yetinmiştir. Dolayısıyla Kant'ın zaman çözümlemesi (zaman fenomenini özneye geri taşıdığı halde), ge-

1) Saf Aklın Eleştirisi, B 180-181.

leneksel alelade zaman anlayışını cihet almayı sürdürmektedir. Sonuç olarak Kant, "transendental zaman belirlenimi" fenomenini kendi öz yapısı ve işlevi içinde çalışabilme imkanından yoksun kalmıştır. Geleneğin bu ikili etkisi yüzünden, *zaman* ile "*ben düşünüyorum*" arasındaki asıl rabıta tamamıyla karanlıkta kalmakta ve bir mesele haline bile getirilememektedir.

Descartes'ın ontolojik pozisyonunu devralan Kant, yine Descartes'ta görülen özsel bir ihmale düşmektedir: O da Dasein'ın ontolojisini sunamamaktadır. Söz konusu ihmal, Descartes düşüncesinin özünde bulunan bir eğilimin uzantısıdır. Zira Descartes, "*cogito sum*" diyerek felsefeye yeni ve sağlam bir zemin sağlamak niyetindedir. Fakat onun, bu "radikal" yeniden başlangıçta belirlemeksizin bıraktığı şey, *res cogitans*'ın varlık minvali, daha doğrusu "*sum*"*un varlık anlamıdır*. O halde, ontoloji tarihine bozumsal biçimde geri gitme yolu üzerindeki ikinci durak, "*cogito sum*"un açıkça dile gelmeyen ontolojik temellerinin çalışılması olacaktır. Yapacağımız yorum sonucunda şunlar kanıtlanmış olacaktır: Descartes varlık sorusunu ihmal etmek durumundaydı. Ayrıca Descartes, mutlak olarak *cogito*'dan "şüphe edilemezliği" savunarak söz konusu varolanın varlık anlamına ilişkin soruyu sormaktan bağışık olduğunu da düşünmüştür.

Descartes sadece böyle bir ihmalle (ve böylece de *res cogitans sive mens sive animus*'un ontolojik açıdan tamamıyla belirlenimsiz olmasıyla) sınırlı kalmamıştır. Descartes, "*Meditationes*" başlıklı yapıtındaki fundamental etütlerini, *fundamentum inconcussum* olarak tayin ettiği varolan üzerine Ortaçağ ontolojisini tatbik etmek suretiyle yürütmüştür. Burada, *res cogitans* ontolojik açıdan *ens* diye belirlenmiştir. Oysa Ortaçağ ontolojisi bakımından *ens*'in varlık anlamı, *ens creatum* olarak sabitlenmiş bulunmaktadır. *Ens infinitum* olan Tanrı, *ens increatum*'dur. En geniş anlamda, bir şeylerin vücuda getirilmişliği demek olan yaratılmışlık ise, Eskiçağ'ın varlık kavramının özsel bir yapı momentidir zaten. Dolayısıyla felsefenin sözde yeniden başlangıcının [25], uğursuz bir önyargının yeniden gövermesinden başka bir şey olmadığı ortaya çıkmaktadır. Ne yazık ki, bu önyargı üzerine bina edilen daha sonraki felsefeler, "zihin"in tematik ontolojik analizini varlık sorusunun rehberliğinde yürütme ve buna koşut olarak da devralınan Eskiçağ ontolojisiyle eleştirel bir hesaplaşmaya girişme işini ihmal etmişlerdir.

Ortaçağ'ı bilen herkes, Descartes'ın Ortaçağ Skolastik düşüncesine "bağımlı" kaldığını ve onun terminolojisini kullandığını hemen görecektir. Oysa bu "keşfimiz" felsefi açıdan bize hiçbir şey katmaz, eğer Orta-

çağ ontolojisinin *res cogitans*'ın ontolojik belirlenimi ya da belirlenimsizliğine nüfuz edişinin daha sonraki dönemler açısından prensipte etkisinin ne olmuş olduğunu aydınlatmazsak. Söz konusu etkinin ne olduğunu tahmin edebilmek içinse, Eskiçağ ontolojisinin anlam ve sınırını varlığa ilişkin soruyu cihet alarak göstermemiz gerekir. Başka bir deyişle, bozum işlemi, temporalite sorunsalının ışığı altında Eskiçağ ontolojisinin zemininin ne olduğunun yorumlanması gereğiyle karşı karşıya gelecektir. Bozum sırasında, varolanın varlığına ilişkin Eskiçağ'daki yorumların, en geniş anlamıyla "dünya" ya da "doğa"yı cihet aldığı ve gerçekten de buradaki varlık anlayışının "zaman"dan hareketle kazanıldığı görülecektir. Bunun böyle olduğunun harici kanıtı (ki o, gerçekten de harici kanıttan *başka bir şey değildir*), varlığın anlamının *parousia* ya da *ousia* olarak belirlenmiş olmasıdır. Ontolojik-temporal bakımdan bu ifade "mevcut bulunmak" demektir. Buna göre varolanlar, varlıkları bakımından "mevcut bulunma" olarak ele alınmaktadır ve bu da, belirli bir zaman hali dikkate alındığında, "*huzur*" olarak anlaşılmaktadır.

Her ontolojide olduğu gibi, Yunan ontolojisinin sorunsallaştırılmasında da rehber, Dasein'ın kendisi olmak durumundaydı. Dasein, yani insanın varlığı, hem alelade hem de felsefi "tanımı" itibarıyla *zoon logon ekhon* olarak, yani varlığı özsel olarak "konuşabilmek"le belirlenmiş olan canlı, şeklinde tarif edilmiştir. Söz yönelterek ya da üzerinde konuşarak karşı karşıya geldiğimiz varolanların varlık yapılarının kazanılmasının rehberi *legein*'dir (bkz. § 7 B). Zaten bu yüzden Platon tarafından geliştirilen Eskiçağ ontolojisi "diyalektik" haline dönüşmüştür. Buradaki ontolojik rehber giderek geliştirilmiş (*logos*'un "hermenötiği" yoluyla) ve bu sayede varlık sorununun daha radikal bir formülasyonuna imkan tanınabilmiştir. Tam bir felsefi mahçubiyet demek olan "diyalektik" de bu gelişmelerle gereksiz hale gelmiştir. *Bu yüzden* Aristoteles, diyalektik konusuna "anlayış göstermemiş" ve onu daha radikal bir zemin üzerine oturtarak ortadan kaldırmıştır. Bizatihi *legein* ya da *noein* (yani mevcut olan bir şeyin onun kendi pür mevcut-oluşu içinde yalın olarak müşahade edilmesi, ki bunu Parmenides bile [26] varlık yorumunun ana rehberi olarak almıştı), bir şeyin saf biçimde "huzura getirilmesi" şeklindeki temporal yapıya sahiptir. Buna göre, kendi içinde kendisini gösteren ve asıl varolan olarak anlaşılan varolan, kendi yorumunu huzurda-bulunma bakımından kazanmaktadır, yani varolan, mevcut bulunma (*ousia*) olarak kavranmaktadır.

Yunanlıların bu varlık yorumu; burada işlev gören rehbere dair herhangi bir belirtik bilgiye, zamanın fundamental ontolojik işlevine iliş-

kin malumat ve hatta anlayışa veya söz konusu işlevin imkan zemininin içyüzünü kavrayışa dayanılmaksızın icra edilmiştir. Aksine: Bizatihi zaman, öteki varolanlar gibi bir varolan olarak ele alınmış ve zamanın varlık yapısı, yine zamanı cihet alan kapalı-safiyane varlık anlayışının ufku karşısında kavranılmaya çalışılmıştır.

Varlık sorusunun esastan çalışılması demek olan bu risalede, Eskiçağ ontolojisinin (özellikle de bilimsel açıdan en yüksek ve pür olan Aristoteles'teki aşamasının) temellerinin temporal yorumunu ayrıntılı biçimde kaleme almak mümkün olamayacaktır. Bunun yerine, Aristoteles'in zamanla ilgili risalesi[1] yorumlanacaktır; ki bu risale, varlığa ilişkin Eskiçağ biliminin zemin ve sınırlarının *alameti farikası* sayılır.

Aristoteles'in zamana ilişkin risalesi, zaman fenomeni üzerine bize kadar ulaşabilmiş ilk ayrıntılı yorumdur ve o, ondan sonraki bütün zaman tasavvurlarını özsel olarak tayin etmiştir (Bergson'unki dahil). Aristoteles'teki zaman kavramı analiz edildiğinde geriye bakılarak görülmektedir ki, Kant'taki zaman tasavvuru Aristoteles'in açığa çıkarttığı yapılar içinde hareket etmektedir. Bu da şu anlama gelmektedir: Kant'ın (yeni tür sorular sormanın getirdiği bütün farklar bir yana) ontolojik temel yönelimi, Yunanlıların temel yönelimiyle aynıdır.

Ontolojik menkulatın bozumu gerçekleştirildiğinde ancak, varlık sorusu hakiki somutluğuna kavuşabilecektir. Böylece varlığın anlamına ilişkin sorunun neden kaçınılmaz olduğunun eksiksiz kanıtı sağlanacak ve o soruyu "tekerrür" ettirme tabirinin ne anlama geldiği tanıtlanacaktır.

"Eşyanın kendisi derin bir karanlığa gömülü"[2] olan bu alandaki hiçbir inceleme, elde ettiği sonuçları mübalağa etmemelidir. Çünkü bu alana ilişkin sorulan sorular, hep bir öncekinden daha asli ve daha evrensel bir ufku açmak ve oradan "varlık" nedir sorusunun yanıtını çekip çıkartmak [27] gibi bir imkan ve ihtimalle karşı karşıya bırakacaktır kendini. Bu tür imkan ve ihtimaller hakkında ciddi biçimde ve müspet bir yönde müzakere edebilmek için, evvela varlığa ilişkin soru tekrar canlandırılmalı ve böylelikle kontrol edilebilir bir hesaplaşma alanı ortaya çıkartılmalıdır.

§ 7. *İncelememizde İzleyeceğimiz Fenomenolojik Yöntem*

İncelemenin tematik nesnesinin şimdilik kaydıyla karakterize edilmesiyle (yani varolanların varlığı ya da esasen varlığın anlamı), onun

1) Fizik, Kitap IV, Bölüm 10: 217 b 29 ila Bölüm 14: 224 a 17.
2) Kant, Saf Aklın Eleştirisi, B 121.

yöntemi de peşinen çizilmiş olur. Ontolojinin ödevi, varolanların varlığının tefhimi ve bizatihi varlığın tasrihidir. Tarihsel menkulata dayalı ontoloji ve benzerlerinden medet uman ontoloji yöntemlerineyse daima şüpheyle yaklaşılmalıdır. Bu incelemede ontoloji terimi geniş bir formal anlamda kullanıldığından, terim tarihine dayalı bir yönteme başvurma yolu zaten kendiliğinden kapanmış olacaktır.

Ontoloji teriminin kullanılmış olması, ötekilerle ilişki halinde olan belirli bir felsefe disiplinin tercih edildiği anlamına gelmez. Önceden verili bir disiplinin kendi ödevlerinin takip edilmesi de zaten söz konusu değildir. Tersine: Eğer bir disiplin ortaya çıkacaksa, bu olsa olsa belirli soruların konusal zorunlulukları ile "eşyanın kendisi"nden doğan ele alma minvallerinden hareketle mümkün olabilir.

Varlığın anlamına ilişkin rehber niteliğindeki soruyla birlikte bu inceleme, esasen felsefenin fundamental sorusuna gelip çatmaktadır. Söz konusu sorunun ele alınış minvali *fenomenolojiktir*. Ancak bu, risalemizin, şu ya da bu "bakış açısı"na veya belirli bir "veçhe"ye tabi olduğu anlamına gelmez. Çünkü fenomenoloji ne bir bakış açısı, ne de bir veçhedir – eğer kendisini tam olarak anlayabilmişse. "Fenomenoloji" ifadesi, birincil olarak bir *yöntemsel kavramdır*. Bu ibare, felsefi araştırmaya konu olan nesnelerin içeriksel neliklerini değil, araştırmanın *nasılını* ifade etmektedir. Bir yöntemsel kavram, alana ne kadar hakiki biçimde nüfuz edebiliyor ve bir bilim alanının ilkesel icra tarzını ne kadar kapsayıcı biçimde belirleyebiliyorsa, eşyanın kendisiyle olan hesaplaşmasının kökleri de o kadar asli olmakta ve teorik disiplinlerde bolca bulunan ve bizim teknik donanım olarak adlandırdığımızdan da o kadar uzak olmaktadır.

Dolayısıyla "fenomenoloji" terimi, aşağıdaki gibi dile getirebileceğimiz bir düsturu ifade etmektedir: [28] Her türlü desteksiz kurgulamalara, tesadüfi bulgulara, güya tanıtlanmış kavramların devralınmasına, nesiller boyunca birer "sorunsal" zannedilen sözde sorulara karşı: "Eşyanın kendisine!". Ama bu düstur, diye itiraz edilecektir, zaten besbelli değil midir ve hatta her türlü bilimsel bilginin ilkesi değil midir? Bir araştırmanın başlığına böylesi bir besbelliliği açıkça dahil etmenin nedenini anlamayanlar çoktur. Hakikaten burada söz konusu olan bir "besbellilik"tir. Amacımız, bunu kendimize yakınlaştırmaktır – ama işbu risalede izlenen yöntemin açığa kavuşturulması bakımından ne kadarı gerekiyorsa o kadarını. Yapacağımız açıklama, fenomenolojinin sadece önkavramına ilişkindir.

Fenomenoloji tabiri iki bileşenden meydana gelmektedir: fenomen ve logos. Bunlar da Yunanca'daki *phainomenon* ile *logos* terimlerine da-

vanır. Harici bakımdan fenomenoloji terimi teoloji, biyoloji ya da sosyoloji terimlerindeki gibi oluşturulmuştur. Bu terimler şu şekilde çevrilmektedir: Tanrı bilimi, yaşam bilimi, toplum bilimi. Bu bağlamda fenomenoloji de *fenomen bilimi* anlamına gelmektedir. Fenomenolojinin önkavramını açığa çıkartırken yapacağımız şey, işbu terimin iki bileşeni olan "fenomen" ile "logos"tan neyin kastedildiğini nitelendirmek ve bu iki tabirin *birleştirilmesiyle* oluşan ifadenin anlamını sabitlemektir. Muhtemelen Wolffçu ekolün geliştirdiği bir sözcük olan bu terimin tarihiyse bizi burada ilgilendirmemektedir.

A. Fenomen Kavramı

"Fenomen" kavramının dayandığı Yunanca'daki *phainomenon* ifadesi, "kendini gösterme" anlamına gelen *phainesthai* fiilinden türetilmiştir. Dolayısıyla *phainomenon* şu demektir: kendini gösteren, tezahür eden, ayan olan. Öte yandan *phainesthai* sözcüğü, *phaino*'nun (gün yüzüne çıkarma, ışığa getirme) *orta-sesli* hali olup, *pha-* köküne aittir (*phos* sözcüğündeki gibi: ışık, aydınlık; yani içinde bir şeyin kendini belli edebileceği, kendinde görünür kılabileceği şey). O halde "*fenomen*" ifadesinin anlamı bakımından şunu *tespit edebiliriz*: *kendini-kendinde-gösteren*, ayan olan. Dolayısıyla *phainomena* ("fenomenler"), gün ışığında bulunan ya da ışığa çıkarılabilenlerin tümlüğü anlamına gelmektedir ki, Yunanlılar bunu genellikle basitçe *ta onta* (varolan) ile özdeşleştirmişlerdir. Öte yandan varolanlar, onlara erişim minvallerine bağlı olarak kendilerini kendinde farklı tarzlarda göstermektedirler. Hatta varolanların, kendilerini kendinde *olmadıkları* gibi gösterme imkanı dahi vardır. Bu gibi durumlarda varolanlar kendilerini "başka bir şey gibi" [29] gösterirler ki, bu tür kendini göstermelere *zevahir* denir. Ve dolayısıyla Yunanca'da *phainomenon* (fenomen) tabiri; başka bir şey gibi görünme, "zahiri", "zevahir" gibi anlamlara da sahip olabilmektedir. Örneğin *phainomenon agathon* sözü, iyi gibi gözüküp de "gerçekte" kendini gösterdiği kadar iyi olmayan anlamına gelir. Fenomen kavramını daha iyi anlamak için, *phainomenon* sözcüğünün ardındaki iki anlamın (yani bir yandan kendini gösteren olarak "fenomen" ile diğer yandan zevahir olarak "fenomen"in) yapısal olarak nasıl bir rabıta içinde bulunduklarını görmek gerekmektedir. Bir şey, sahip olduğu anlamı dolayısıyla kendini gösterme meyline sahipse (yani bir fenomen ise), kendini *olmadığı* gibi gösterebilme, "başka bir şey olarak görünme" *imkanına* da sahip olabilmektedir. *Phaino-*

menon sözcüğü "zevahir" anlamında kullanıldığında, sözcüğün asli anlamı (yani "ayan olan" anlamındaki fenomen) baştan itibaren sözcüğün içinde bulunmakta ve ikinci anlamı bunun üzerine temellenmektedir. Biz, "fenomen" tabirini terminolojik bakımdan *phainomenon*'un müspet ve asli anlamında kullanıyor ve zevahir anlamından ayırarak onu, fenomenin olumsuzlayan modifikasyonu olarak ele alıyoruz. Her *iki* terimin dile getirdiklerinin, "görünüm" ya da "salt görünüm" denilenlerle ilkin hiçbir ilgisi bulunmamaktadır.

Örneğin "hastalıkların görünümleri"nden söz edilebilmektedir. Söylenmeye çalışılan şey, vücudumuzda kendini gösteren olgulardır. Bunlar, kendilerini bu veya şu şekilde göstererek, kendini kendiliğinden *göstermeyene* "delalet" ederler. Bu tür olguların ortaya çıkışı, yani kendilerini göstermeleri, kendilerini göstermeyen arazların mevcut-oluşuyla el ele gitmektedir. Dolayısıyla "bir şeylerin" görünümü anlamındaki görünüm, tam da şu anlama *gelmemektedir*:[a] kendi kendini göstermek. Aksine burada, kendini göstermeyen bir şey, kendini gösteren bir şeyle kendini beyan etmektedir. O halde görünüm *kendini göstermemek*'tir. Ancak burada kullanılan menfi ek, zevahirin yapısını belirleyen "olumsuzlayan değil"le asla karıştırılmamalıdır. Görünümdeki kendini-*göstermeme* imkanından yoksun olan bir şey zaten herhangi bir görünüşe bürünemez. Her türlü delalet edişler, temsil edişler, semptom ve semboller, görünümün yukarıda izah edilen formal temel yapısına sahiptirler (her ne kadar kendi aralarında farklılık gösterseler de).

Her ne kadar "görünmek", fenomen anlamında kendini gösterme değilse ve öyle olamasa da, yine de görünüm, bir şeylerin *kendini gösterebilmesi zemini üzerinde* mümkündür. Fakat görünümü mümkün kılan söz konusu kendini gösterme, görünmenin bizatihi kendisi değildir. Zira görünme, bir şeyin, kendini gösteren aracılığıyla kendini *beyan* etmesidir. O halde, "görünüm" sözcüğüyle, kendisi görünmediği halde başka bir şeyin görünmesini sağlayandan bahsettiğimizi söylediğimizde, fenomen kavramını tarif değil *farz etmiş* oluyoruz. [30] Fakat burada farz edilen şey karanlıkta kalmaktadır, çünkü "görünüm" belirlemesinde "görünmek", iki anlamlı biçimde kullanılmaktadır. İçinde bir şeyin "görünür" olduğunu söylemek, içinde bir şeyin kendini beyan etmesi, yani aslında göstermemesi demektir. Diğer taraftan "kendisi bir 'görünüm' değildir" dendiğindeyse, görünüm *kendini göstermek* anlamında kullanılmaktadır. Oysa bahse konu "kendini gösterme", içinde bir şeyin

a) Buradaki durumda.

kendini beyan ettiği "zarf"ın özüne aittir. Buna göre fenomenler, *asla* görünümler değildir. Fakat her görünüm, bir fenomene muhtaçtır. Üstüne üstlük henüz bulanık bir "görünüm" kavramına başvurarak fenomeni tanımlamaya kalkıştığımızda her şeyi tepetakla etmiş oluruz. Fenomenolojiyi böylesi bir temel üzerinden giderek "eleştirmek" ise oldukça tuhaf bir girişim olurdu herhalde.

"Görünüm" ifadesi iki anlama sahiptir: bir yandan, kendini göstermeme olarak kendini beyan etme anlamındaki *görünüş*, diğer yandan ise beyan edenin kendisi (ki o, kendini gösterirken, kendini göstermeyen bir şeye delalet etmiş olur). Ama ayrıca görünüm ifadesini, kendini gösterme demek olan gerçek anlamdaki fenomenlere dair bir terim olarak da kullanabiliriz. Bu üç duruma "görünüm" dediğimizdeyse, ortaya büyük bir karışıklığın çıkması kaçınılmazdır.

"Görünüm" ifadesinin bir başka anlama daha sahip olabilmesi, karışıklığı daha da artırmaktadır. Çünkü eğer "beyan edenin kendisi"ni, kendini gösterirken ayan olmayana (ki o, kendisi ayan olmayanda meydana çıkan, ondan sadır edendir ve kendisi ayan olmayan özü itibarıyla *asla* ayan olmayan olarak düşünülür) delalet eden anlamında ele alırsak, o zaman görünüm; hasıl olma ya da hasıl olunmuş gibisinden bir şeyler demek olur ki, bu da hasıl edenin gerçek varlığını (yani "salt görünüm" anlamındaki görünümü) oluşturmaz. Kendini beyan eden, hasıl olunmuşluğuyla kendini gösteriyorsa da bunu, beyan ettiği şeyi sadrederek gerçekleştirdiğinden, o şeyi daima karanlıkta kapalı tutar. Ama öte yandan söz konusu kapatıcı göstermeme durumu, zevahir demek değildir. Oysa Kant, görünüm terimini bu ikili bağlantı içinde kullanmaktadır. Kant'a göre görünümler, "empirik görünün nesneleri", yani empirik görüde kendini gösterenlerdir. Ama kendini gösteren bu şeyler (yani hakiki asli anlamıyla fenomenler), aynı zamanda, kendini görünümde *gizleyen* şeylerin beyan edici sadroluşları anlamındaki "görünümler"dir.

Eğer kendini gösteren aracılığıyla kendini beyan etme anlamındaki "görünüm" için bir fenomen tesis edici nitelikteyse, ama bu fenomen olumsuzlayan tarzda bir zevahire dönüşebiliyorsa, o zaman, görünüm de salt zevahire dönüşebilir. Örneğin belirli ışıklandırma koşulları altında birisinin yüzü kızarmış gibi görünebilir ve bu kızarıklık [31] sanki ateşin mevcut olduğuna işaret edebilir ve bu da organizmada sanki bir arazın bulunduğuna delalet edebilir.

Demek ki, *fenomen* (yani kendini-kendinde-gösteren), bir şeyin müstesna bir rast gelme minvali demektir. Öte yandan *görünüm* ise,

varolanın kendisinde bulunan ve var olan bir imleme rabıtasıdır. Burada *imleyen* (beyan eden), kendi işlev imkanını, kendini kendinde gösterdiği takdirde (yani "fenomen" olduğunda) gerçekleştirebilmektedir. Dolayısıyla bizatihi görünüm ve zevahir, çeşitli tarzlarda da olsa aslında fenomen üzerinde temellenmektedir. Fenomen, zevahir, görünüm, salt görünüm gibi terimlerle ifade edilen "fenomenlerin" kafa karıştırıcı çokluğunu bir düzene sokabilmek için, daha ilk baştan fenomen kavramını şu şekilde ele alıp anlamak gerekmektedir: kendini-kendinde-gösteren.

Fenomen kavramını bu şekilde belirlediğimiz halde, bu hangi varolana fenomen dendiğini ortaya koymaz. Kendini gösterenin bizatihi bir varolan mı, yoksa bir varolanın varlık karakteri mi olduğunu açığa kavuşturmadan bırakırsak, sadece *formal* fenomen kavramını elde etmiş oluruz. Fakat eğer kendini göstereni, Kant'ın ele aldığı anlamda empirik görü yoluyla erişilebilir bir varolan olarak anlarsak, o zaman formal fenomen kavramını meşru biçimde tatbik etmiş oluruz. Ama fenomen kavramını bu şekilde kullanırsak, onu *alelade* fenomen kavramı anlamında kullanmış oluruz. Oysa ki, söz konusu alelade kullanım, fenomenin fenomenolojik kavramı değildir. Kant'ın çizdiği sorunsal ufku içinde, fenomenolojik bakımdan fenomen olarak kavranılanı (başka farkları bir kenara koymak koşuluyla), şu şekilde ifade etmek mümkündür: Alelade anlamıyla fenomen demek olan görünümlerde hep öncesel ve refakat edici biçimde (ama hiç tematik olmayarak) kendini zaten gösterenler, kendini tematik olarak gösterenler haline dönüştürülebilir ki, söz konusu kendini-böylece-kendinde-gösterenler ("görü formları"), fenomenolojinin fenomenleri olurlar. Çünkü açıktır ki, zaman ve mekan kendini bu şekilde gösterebilir olmalı, yani birer fenomen olabilmelidir. Zira Kant, mekanın, belirli bir nizamın *a priori* zarfı olduğunu söylediğinde, inceleme konusunu temellendiren transendental bir iddiada bulunmuş olmaktadır.

Oysa eğer fenomenoloji kavramı esasen fenomenolojik olarak anlaşılacaksa (biz burada kendini gösterenin yakın belirleniminin ne olduğunu gözardı ediyoruz), formal fenomen kavramının anlamının içyüzünü anlamak ve onu alelade anlamıyla meşru biçimde tatbik etmek vazgeçilmez bir önkoşul olacaktır. – Fenomenolojinin önkavramını tespit etmeden önce, esasen fenomenolojinin nasıl fenomenlerin "bilimi" olabildiğinin açığa çıkabilmesi için *logos*'un anlam sınırlarını çizmemiz gerekmektedir.

[32]

B. Logos Kavramı

Platon ve Aristoteles'te *logos* kavramı çokanlamlıdır, öyle bir tarzda ki, burada anlamlar birbirlerinden uzaklaşarak ayrılmakta ve bir temel anlamın müspet rehberliğine dayanmamaktadır. Oysa gerçekte bu bir zevahirdir, çünkü temel anlamın bu şekilde yorumlanışı, onun birincil içeriğini uygun biçimde kavrayamamaktadır. *Logos*'un temel anlamının *söz* olduğunu söylediğimizde ve onun bu birebir çevirisini tam olarak geçerli kılabilmemiz için, bizatihi nutkun ne demek olduğunu belirlememiz gerekir. *Logos* sözcüğünün daha sonraki anlam tarihi ve özellikle de izleyen felsefelerdeki çok sayıda ve keyfi yorumları, nutkun sahih anlamını sürekli olarak örtmektedir ki, bu durum pek aşikardır. *Logos* hep akıl, yargı, kavram, tanım, sebep, ilinti olarak "çevrilmekte", yani daima yorumlanmaktadır. Peki ama nasıl oluyor da, "söz" sözcüğü, *logos* sözcüğünün yukarıdaki bütün anlamlarını içine alacak ve hatta bunu bilimsel terminoloji içinde gerçekleştirecek bir modifikasyona tabi olabiliyor? *Logos*'u ifade, ifadeyi de "yargı" olarak anlasak da görünürde meşru olan bu çeviriyle fundamental anlamı yakalayamamış olabiliriz (özellikle de yargıyı günümüzün herhangi bir "yargı teorisi" anlamında ele alırsak). Eğer yargıdan "bağlama" ya da bir "mütalaa" (kabul – ret) anlıyorsak, bu durumda *logos*, yargı demek olmayacaktır (en azından birincil olarak).

Söz olarak *logos*, daha ziyade *deloun* gibisinden bir anlama sahiptir: yani sözle "sözü edilenin" açığa çıkarılması. Aristoteles, nutkun bu işlevine *apophainesthai* diyerek onu daha keskin biçimde dile getirmiştir.[1] Buna göre *logos*, bir şeyi (nutkun ne hakkında olduğunu) görünür kılar (*phainesthai*). Bu, nutku edene ya da birbiriyle konuşanlara *göredir* (orta hal). O, söz hakkında konuşulan şeyden hareketle "görünür kılar" (*apo...*). Söz, sahiciyse eğer (*apophansis*), sözün *konusu*, hakkında konuşulan şeyin *içinden* elde edilmektedir. Böylece nutka dayalı muhaberede dile getirilen, dile getirilişi içinde açığa çıkartılmakta ve başkasının erişimine açılmaktadır. *Logos*'un *apophansis* olarak yapısı işte budur. Ama her "söz" *işbu* ayan kılma haline (yani teşhir edici görünür kılışa) sahip değildir. Örneğin rica etme (*eukhe*) de bir şeyi ayan kılar, ama başka bir biçimde.

Somut icrası sırasında söz (ayan kılma), sözcüklerin sesli olarak beyan edilmesi demek olan konuşma karakterine sahiptir. *Logos* [33] *pho-*

1) Krş. De interpretatione, Bölüm 1-6. Ayrıca krş. Metafizik Z 4 ile Nikomakhos'a Etik Z.

ne'dir, özellikle de *phone meta phantasias*'tır, yani sayesinde bir şeylerin görünür hale geldiği sesli beyan.

Logos'un *apophansis* olarak işlevi, bir şeyleri ayan hale getirerek görünür kılma olduğu içindir ki, *logos*'un yapı biçimi *sunthesis* olabilmektedir. Burada "sentez"; tasavvurların birbirleriyle bağlanması ve birleştirilmesi demek değildir, ruhsal vakalarla uğraşmak ve bu yoldan birbirleriyle bağlananların içtekiler olarak dıştaki fiziksel şeylerle mutabık olup olmama "sorununun" doğması da demek değildir. Çünü buradaki *sun*, salt apofantik anlama sahip olup, şu demektir: Bir şeyi başka bir şeyle *birlikte* olarak, bir şeyi bir şey *olarak* görünür kılmak.

Ve öte yandan yine *logos* görünür kılma demek *olduğundan*, doğru veya yanlış olabilmektedir. Burada her şey, "mutabakat" anlamındaki kurgusal bir hakikat kavramına mecbur kalmayışımıza bağlıdır. Çünkü bu fikir, asla *aletheia* kavramındaki birincil fikir değildir. *Logos*'un *aletheuein* olarak "hakiki-oluş"u, şu demektir: Söz sırasında *hakkında* sözü edilen varolanı, *legein* sırasında *apophainesthai* olarak mahfuzluğundan kurtarmak ve onu bir mahfuz-olmayan (*alethes*) olarak görünür kılmak, yani *keşfetmek*. Aynı şekilde "hakiki-olmamak" (*pseudesthai*) da *örtmek* anlamındaki yanılmak demektir: Bir şeyi, görünür kılma minvali içinde başka bir şeyin önüne koymak ve böylece onu, *olmadığı* bir şeymiş *gibi* göstermek.

Fakat "hakikat" böyle bir anlama sahip olduğu ve *logos* da görünür kılmanın belirli bir hali olduğu için *logos*, hakikatin birincil "mevzi"si olarak *ele alınamaz*. Eğer günümüzde yaygın biçimde yapıldığı üzere hakikati tanımlarken onu, yargıya "aslen" ait olan olarak belirlersek (ve böyle bir tezi iddia ederken de Aristoteles'e atıfta bulunursak), hem bu atfedişte bir haksızlık yapmış, hem de Yunanlılar'ın hakikat kavramını yanlış anlamış oluruz. Zira Yunanlılar'daki anlamıyla "hakiki olan", bahsi geçen *logos*'tan daha asli olarak *aisthesis*'tir, yani bir şeyin salt duyusal müşahade edilişidir. Buna göre, bir *aisthesis* ona ait *idia*'yı (daima *onunla* ve *onun için* erişilebilir olan varolanı, örneğin renklere bakma) odakladığı müddetçe söz konusu müşahade daima hakiki olmaktadır. Bu şu demektir: Bakmak daima renkleri, işitmek daima sesleri keşfeder. En saf ve asli anlamda "hakiki olan" (yani asla örtücü olamayan ve her zaman keşfedici olan) ise salt *noein*'dir: bizatihi varolanın en yalın varlık belirlenimlerinin sadece temaşayla müşahade edilişi. Söz konusu *noein* asla örtemez, asla hakiki-olmayan olamaz, olsa olsa bir *müşahade-etmeme* (*agnoein*) olarak kalabilir, yani yalın ve münasip erişime vardırmayabilir.

[34] İcra şekli saf görünür kılma olmayan ve teşhiri bakımından hep başka bir şeye dayanan, bu nedenle de bir şeyi başka bir şey *olarak* görünür kılanlar, böylelikle bir sentez yapısına bürünürler ve dolayısıyla örtme imkanına sahip olurlar. Oysa "yargılar hakikati", bu örtmenin sadece bir karşı örneğidir, yani hakikatin *çoklu olarak temellendirilmiş* başka bir fenomenidir. Dolayısıyla aynı temellendirme yüzünden realizm ve idealizm, Yunanlılar'ın hakikat kavramına isabet ettirememektedir. Oysa ancak Yunanlılar'ın hakikat kavramından hareketle felsefi *bilgi* olarak "idealar öğretisi" gibisinden bir şeyin olanaklılığını anlamak mümkün olabilir.

Logos'un işlevi bir şeyi yalın olarak görünür kılmak (yani varolanın *müşahade ettirilmesi*) olduğundan o, aynı zamanda *akıl* anlamına da gelebilmektedir. Yine *logos* sadece *legein* anlamında değil, aynı zamanda *legomenon* (yani görünür kılınanın bizatihi kendisi) anlamında da kullanıldığından ve bu da *hupokeimenon*'dan başka bir şey demek olmadığından, öte yandan *hupokeimenon* ise her türlü söz yöneltme ve üzerinde konuşmanın zaten hep mevcut olan *zemini* demek olduğundan, *legomenon* olarak *logos;* zemin, *ratio* anlamına gelmektedir. Nihayet *legomenon* olarak *logos*, bir şey olarak söz yöneltileni bir şeyle olan ilişkisi içinde (yani "ilişkilenmişlik" ile) görünür kılma anlamına da geldiğinden *logos*, *ilişki* ve *bağıntı* anlamını da kazanır.

"Apofantik nutkun" işbu yorumu, *logos*'un birincil işlevini aydınlatma bakımından yeterli olacaktır.

C. Fenomenolojinin Önkavramı

"Fenomen" ile "*logos*"un yorumlanışı sırasında ortaya konulanları somut olarak gözümüzde canlandırdığımızda, bu terimlerle ifade edilmeye çalışılan şeyler arasında içsel bir irtibatın bulunduğu göze çarpacaktır. Fenomenoloji ifadesini Yunanca olarak şöyle formüle edebiliriz: *legein ta phainomena*. Oysa *legein*, *apophainesthai* demektir. Dolayısıyla fenomenoloji şu demektir: *apophainesthai ta phainomena*: Kendini gösterenin (kendini kendisi gibi gösterenin) bizatihi kendinden hareketle görünür kılınması. İşte bu, adına fenomenoloji denilen araştırmanın formal anlamıdır. Bu da aslında, daha yukarıda ifade edilen "Eşyanın kendisine!" düsturundan başka bir şey demek değildir.

O halde fenomenoloji terimi, taşıdığı anlam bakımından örneğin teoloji ve benzeri isimlerden farklıdır. Zira onlar, ilgili bilim dalının nesnelerini şu veya bu konusal içeriğe göre adlandırıyor olmaktadırlar. Oy-

sa "fenomenoloji", ne araştırmanın nesnelerini adlandırmakta, ne de bu terim onların konusal içeriklerini nitelendirmektedir. Bu sözcük, [35] söz konusu bilimde *nelerin* ele alınması gerektiğini ve bunların *nasıl* teşhir edilip ele alınacağı hakkında malumat vermektedir sadece. Fenomenlere "dair" bilim şu demektir: Nesnelerini *öyle* bir şekilde kavramak ki, haklarında müzakereye açık olan her şey, doğrudan gösterim ve doğrudan kanıtların gösterilmesi suretiyle ele alınmak zorunda olsun. Aslında totolojik bir ifade olan "betimleyici fenomenoloji" ifadesi de aynı anlama sahiptir. Burada betimleme, söz gelimi botanik morfolojide uygulanmakta olan bir yöntemi ifade etmemektedir – bu terim yine dışlayıcı bir anlama sahiptir: Teşhir edici olmayan her türlü belirlemeden uzak durma, demektir. Bizatihi betimlemenin niteliği (yani *logos*'un spesifik anlamı), "betimlenenin", yani rast gelme minvali fenomen olanın bilimsel belirlenimi suretiyle sabitlenen "şeylik"ten elde edilebilir. Formal açıdan bakıldığında, formal ve alelade fenomen kavramının anlamı, varolanın kendini kendinde gösteren her türlü teşhirine fenomen dememize imkan tanımaktadır.

Bunu nazarı dikkate alarak formal fenomen kavramını, formalizasyondan kurtarıp fenomenolojikleştirmek durumundayız. Bu kavramın, alelade fenomen kavramından farkı nedir? Fenomenolojinin "gösterime açacağı" şey nedir? Ayırt edici anlamda "fenomen" olarak isimlendirilecek olan şey nedir? Özü gereği *açık biçimde* teşhir edilmenin *zorunlu* teması olacak olan nedir? Barizdir ki bu şey, öncelikle ve çoğunlukla kendini *göstermeyendir*; öncelikle ve çoğunlukla kendini gösterene kıyasla *mahfuz* olandır; ama aynı zamanda özsel olarak öncelikle ve çoğunlukla kendini gösterene ait olandır, öyle ki, bu onun anlamını ve zeminini oluşturur.[a]

Fakat fevkalade anlamda *mahfuz* kalan veya yeniden *örtülülüğe* geri düşen ya da kendini "*tebdil*" ederek gösteren şey şu veya bu varolan değil, yukarıdaki etütlerin de göstermiş olduğu gibi, varolanın varlığıdır. Örtme o denli ileriye gitmiş olabilir ki, bu noktada o, unutulmuşluğa terk edilmiş, ona ve anlamına ilişkin soruysa sorulamaz hale gelmiş olabilir. Dolayısıyla ayırt edici anlamda fenomenoloji, en zati konusal içeriğinden hareketle fenomen olmayı talep eden şeyi birer nesne olarak tematik "kavranıma" almış bulunmaktadır.

Fenomenoloji, ontolojinin teması olacak olana hem erişim minvali, hem de onun teşhir edici belirlenim minvalidir. *Ontoloji sadece ve sade-*

a) Varlığın hakikati.

ze fenomenoloji olarak mümkündür. Fenomenin fenomenolojik kavramı, kendini gösteren, yani varolanın varlığı demektir: onun anlamı, modifikasyonları ve türevleri anlamında. Ve buradaki "kendini gösterme" öyle herhangi bir kendini gösterme değildir, "gibi görünme" ise hiç değildir. Varolanın [36] varlığı, "görünür olmayan", "ardında" başka bir şeylerin durduğu bir şey ise asla olamaz.

Fenomenolojideki fenomenlerin "ardında", özsel anlamda başka hiçbir şey bulunmaz. Fakat fenomen olacak olan, elbette ki mahfuz kalmış olabilir. İşte tam da fenomenler öncelikle ve çoğunlukla verili *olmadıklarından*, fenomenolojiye ihtiyaç vardır. "Fenomenin" karşıt kavramı örtülülüktür.

Fenomenlerin olası örtülülük minvalleri çeşit çeşittir. Örneğin bir fenomen, henüz *keşfedilmemiş* olmak anlamında örtülü olabilir. Dolayısıyla onun mevcudiyeti konusunda ne bir bilgi vardır, ne de bilgi yoktur. Öte yandan bir fenomen *gömülü* olabilir. Bu şu demektir: Söz konusu fenomen bir zamanlar keşfedilmiş idi, ama sonra yine örtülü hale geldi. Bu durumda tamamıyla gömülü olabileceği gibi, genellikle karşılaşıldığı üzere, daha önce keşfedilmiş olan görünür olabilir ama bu aslında bir zevahirdir. Ama ne kadar çok zevahir, o kadar çok "varlık" vardır. "Tebdil" demek olan bu örtülme çeşidi en yaygın ve tehlikeli olanıdır, çünkü buradaki yanıltma ve aldatma olanakları daha çetindir. Hazır olan ve zemin üzerindeki duruşu bakımından gizlenmiş olan varlık yapıları ve onların kavramları, belki bir "sistem" dahilinde kendi haklılıklarını savunuyor olabilirler. Bunlar, bir sistem içinde birbirleriyle yapıcı kenetlenişleri dolayısıyla daha fazla mazerete gerek duymazlar ve kendilerini "apaçık" şeyler olarak sunarlar. Bu yüzden de onlar, adım adım ilerleyen türetmelerin başlangıç noktası olagelmişlerdir.

İster mahfuzluk, ister gömülülük ve isterse de tebdil anlamında olsun bizatihi örtülülüğün iki olasılığı vardır. Şöyle ki: Örtülülük ya tesadüfidir ya da zorunlu (demek ki onlar, keşfedilenin mevcudiyet minvali üzerine temellenirler). Asli olarak çekip çıkarılan her fenomenolojik kavram ve önerme, muhabere edilmiş bir ifade olduğundan yozlaşma ihtimaline sahiptir. Bu durumda onlar, boş birer anlayış olarak aktarılmakta, zemin üzerindeki duruşlarını kaybetmekte ve askıda duran birer tez haline gelmektedirler. Aslen "kavranılabilir" olanın katılaşma ve kavranılamaz hale gelme ihtimali, bizatihi fenomenolojinin somut çalışmalarının özünde yatmaktadır. Dolayısıyla bu araştırmalardaki zorluk, tam da onu kendine karşı müspet anlamda eleştirel kılmakta yatmaktadır.

Varlıkla ve varlık yapılarıyla birer fenomen olarak rast gelme minvaline ulaşmak için, onu ilkin fenomenolojinin nesnelerinden *zorla söküp almak* durumundayız. Bu nedenle, analitiğin *başlama noktasının* yanı sıra fenomene *erişme* ve egemen örtmelerden *geçiş yapma* gereği de kendine has bir yöntemsel emniyet altına alınışı talep etmektedir. [37] Bir başka deyişle, fenomenleri "ilksel" ve "sezgisel" olarak kavrama ve açıklığa kavuşturma fikri; tesadüfi, "dolayımsız" ve düşünümsel olmayan "temaşa" safiyaneliğinin tam tersidir.

Fenomenolojinin yukarıda hatları çizilen önkavramının zemini üzerinde artık "*fenomenal*" ve "*fenomenolojik*" terimlerinin anlamlarını da sabitlemek mümkün olacaktır. "Fenomenal" dendiğinde, fenomene özgü karşılaşma minvali içinde verili olup belirtik kılınabilen şeyler anlaşılmaktadır – bu nedenledir ki, fenomenal yapılardan söz edilebilmektedir. "Fenomenolojik" dendiğinde ise, gösterme ve açığa çıkarma minvaline ait olan şeyler ile bu tür araştırmaların dayandığı terminoloji anlaşılmaktadır.

Fenomenolojik anlayışta fenomen, hep varlığı var eden şey olduğundan; varlık ise, hep varolanların varlığı olduğundan, varlığı gün yüzüne çıkarma işi bakımından öncelikle bizatihi varolanın elverişli serdedilişine gerek duyulmaktadır. Söz konusu varolanlar, kendilerine hakiki olarak ait olan erişim minvalleri üzerinden kendilerini göstermelidirler. İşte bu yüzden, alelade fenomen kavramı fenomenolojik açıdan ehemmiyetli hale gelmektedir. Esas analitiğin başlangıç noktasını oluşturan emsal varolanın "fenomenolojik" bakımdan emniyet altına alınışının öngörevi, o varolanın hedefi tarafından zaten daima önceden çizilmiş bulunmaktadır.

İnceleme konusu bakımından fenomenoloji, varolanların varlığının bilimidir – yani ontolojidir. Ontolojinin görevlerine ilişkin yukarıdaki açıklamalarda, bir fundamental ontoloji oluşturmanın zorunluluğu ortaya çıkmıştı. Söz konusu fundamental ontolojinin teması, ontolojik-ontik bakımdan müstesna olan bir emsal varolandır: yani Dasein. Ancak böylece baş sorunla (yani varlığın anlamına ilişkin esas[a] soruyla) karşı karşıya gelinebilmektedir. Yapılacak olan incelemeyle birlikte şu görülecektir: Fenomenolojik betimlemenin yöntemsel anlamı *tefsir etmedir*. Dasein fenomenolojisinin *logos*'u, *hermeneuein* niteliğine sahiptir. Onunla bizatihi Dasein'a ait olan varlık anlayışı içinde varlığın sahih anlamı ile onun kendi varlığının temel yapıları *tebliğ edilir*. Dasein fenomenolojisi, kelimenin asli anlamıyla *hermenötiktir*, yani tefsir etme işiyle alakalıdır. Öte yandan

a) Varlık – cins olarak değil, genel anlamda varolanların varlığı bakımından değil. "Esas" = *katholou* = bütün olarak: varolanların *varlığı*; ayrımın anlamı da budur.

Dasein'sal olmayan varolanlara ilişkin her türlü diğer ontolojik araştırmaların ufku da varlığın anlamının ve Dasein'ın temel yapılarının açığa çıkartılması sayesinde ortaya çıkarılmaktaysa, söz konusu hermenötik, bütün ontolojik incelemelerin olanak koşullarının çalışılması anlamına gelen bir "hermenötik" demek olacaktır. Ve nihayet: Eğer Dasein diğer bütün varolanlara kıyasla ontolojik önceliğe sahipse (varoluş imkanına sahip varolan olarak), [38] Dasein'ın varlığının tefsir edilmesi demek olan hermenötik, spesifik üçüncü (felsefi anlamdaysa *birincil*) anlama sahip olacaktır: varoluşun eksistensiyalitesinin analitiği. Dasein'ın tarihselliğini ontolojik olarak çalışarak onu tarihbilimin ontik koşulu olarak ortaya koyduğu müddetçe böyle bir hermenötikte, adına sadece bir türetme olarak "hermenötik" diyebileceğimiz şeyin, yani tarihbilimsel tinbilimlerinin metodolojisinin de köklerinin yattığı görülecektir.

Felsefenin temel teması olarak varlık, herhangi bir varolanın cinsi olmadığı halde, yine de her varolanı ilgilendirmektedir. Varlığın "evrenselliği" daha üst mertebelerde aranmalıdır. Varlık ve varlık yapısı, her türlü varolanın yanı sıra bir varolanın olası her türlü varolansal belirleniminin de ötesindedir. *Varlık transcendens'in ta kendisidir.*[a] Dasein'ın varlığının aşkınlığı, ayırt edici bir aşkınlıktır; eğer onda, en kökten *münferitleştirme* imkanı ve zorunluluğu yatıyorsa tabii. Asıl *transcendens* olarak varlığın her açımlanışı, *transendental* bilgi demek olacaktır. *Fenomenolojik hakikat (yani varlığın açımlanmışlığı), veritas transcendentalis'tir.*

Ontoloji ile fenomenoloji, felsefenin diğer disiplinleri arasında yer alan herhangi iki farklı disiplin değildir. Tersine bu iki terim, bizatihi felsefenin kendisini inceleme konusu ve ele alma minvali bakımından nitelendirmektedir. Dolayısıyla felsefe, Dasein'ın hermenötiğini başlangıç noktası alan evrensel fenomenolojik ontolojidir. Dasein'ın hermenötiği ise, *varolusun*[b] analitiği olarak her türlü felsefi soruşturmaların takip ettiği rehberin ucunu, *neşet ettiği* ve *dolaşıp geri geldiği* yere raptetmiş olmaktadır.

Aşağıdaki incelemeler, temelini E. Husserl'in attığı zemin üzerinde mümkün olabilmiştir. Onun "*Logische Untersuchungen*" başlıklı eseriyle fenomenoloji ilk kez ortaya çıkabilmiştir. Fenomenolojinin önkavramına ilişkin açıklamalarımız, fenomenolojinin özünün *gerçekliğinin* bir felsefi "istikamet" olmadığını[c] göstermiştir. Gerçeklikten daha yüksek

a) Tabii burada *transcendens*'i (her türlü metafiziksel çağrışımlarına rağmen) Skolastik veya Yunani-Platonik *koinon* anlamında kullanmıyoruz. Burada bu kavramı ekstatik – zamansal – temporal olan anlamında kullanıyoruz. Fakat "ufuk"! Varlık varolanı "aşarak düşünmektedir". Varlığın hakikatinden hareketle *transcendens*: özleyim.

b) Burada "varoluş" fundamental-ontolojik, yani varlığın bizatihi hakikatine yönelik olarak anlaşılmaktadır. Başka bir şekilde değil!

c) Yani eleştirel Kantçı idealizmin transendental-felsefi istikametinde değil.

bir mertebede olan ise *imkandır*. Fenomenolojiyi anlamanın yegane yolu, onu bir mümkünlülük olarak yakalayıp kavramaktır.[1]

Aşağıdaki analizler sırasında karşılaşılacak ifade bozuklukları ve "nahoşluklar" ile ilgili olarak şu açıklamayı [39] yapmayı zorunlu buluyorum: *Varolanlar* hakkında hikaye ederek takrirde bulunmak başka bir şeydir, varolanları kendi *varlığı* içinde kavramaksa çok daha başka bir şey. Varolanları kendi varlığı içinde kavrama görevini icra ederken hem çoğunlukla kelimeler iktifa etmemekte, hem de özellikle ona uygun "gramer" bulunmamaktadır. Bulundukları düzey bakımından eşsiz olan "eskiler"in yaptıkları varlıkçözümsel araştırmalara işaret etmeme izin verilecek olursa, Platon'un "Parmenides"indeki ontolojik kısımları ya da Aristoteles'in "Metafizik"indeki yedinci kitabın dördüncü bölümünü, Thukydides'in yazdığı takrir edici bir bölümle karşılaştırmayı öneririm. Bu metinlerdeki benzersiz formülasyonlara bakıldığında görülecektir ki, Yunanlılar filozoflarına gerçekten de çok büyük bir görev yüklemişlerdi. Öte yandan Yunanlılarla karşılaştırıldığında kudretimiz çok daha cılız, açımlanacak varlık sahası ise ontolojik bakımdan çok daha zorlayıcı olduğundan, kavram oluşturmadaki zahmetin ve ifadedeki çetinliğin artması kaçınılmaz olacaktır.

§ 8. Bu Risalenin Planı

Varlığın anlamına ilişkin soru, en evrensel ve içi boş olandır. Ama aynı zamanda bu soruda, hususi Dasein'a odaklanarak kendini en keskin biçimde münferitleştirme imkanı da bulunmaktadır. Temel kavram olan "varlık"ın kazanılması ve varlığın talep ettiği ontolojik terminolojinin ve onun zorunlu dönüştürmelerinin taslağı somut bir rehbere ihtiyaç duymaktadır. Bir başka deyişle, varlık kavramının evrenselliği, işbu incelemenin "spesifikliğiyle" çelişmez (yani belirli bir varolanın, Dasein'ın[a], özgün yorumlanışı yoluyla varlığa dühul etmek, ki Dasein'dan varlığın anlaşılma ufku ve olası yorumu elde edilecektir). Fakat söz konusu varolanın kendisi, kendi içinde "tarihsel"dir. Bu yüzden işbu varolanın zati ontolojik tavzihi, zorunlu olarak "tarihbilimsel" yoruma dönüşür.

---

1) Aşağıdaki inceleme, "eşyanın kendisi"nin açığa çıkartılması yönünde birkaç adım ileriye atabildiyse eğer bu, her şeyden önce E. Husserl sayesinde mümkun olabilmiştir. Freiburg Üniversitesi'ndeki hocalık döneminde Husserl, bu incelemenin yazarına, kişisel olarak yogun biçimde rehberlik etmiş ve yayımlanmamış şahsi incelemelerini gözden geçirme fırsatı tanıyarak onu fenomenolojik araştırmaların çeşitli alanlardaki gelişmeleriyle tanıştırmıştır.

a) Aslında: şuradalık içinde duraduruşun icrası.

Dolayısıyla varlık sorusunun çalışılması kendiliğinden iki göreve ayrılır. Bu görevlere istinaden risalemiz de iki kısımdan meydana gelecektir:

Birinci Kısım: Dasein'ın zamansallık olarak yorumlanması ve varlığa ilişkin sorunun transendental ufku olması bakımından zamanın açığa çıkartılması.

İkinci Kısım: Temporalite meselesinin oluşturduğu rehber uyarınca ontoloji tarihinin fenomenolojik bozumunun ana hatları.

Birinci kısım, *üç ayrıma* sahiptir:

1. Dasein'ın hazırlık niteliğindeki fundamental analizi.
2. Dasein ve zamansallık.
3. Zaman ve varlık.[b]

[40] İkinci kısım da *üçe* ayrılmaktadır:

1. Kant'taki temporalite meselesinin önbasamağı olarak zaman ve şematizm öğretisi.
2. Descartes'ın "*cogito sum*"unun ontolojik temeli ve "*res cogitans*" meselesi bakımından onun Ortaçağ ontolojisini devralması.
3. Eskiçağ ontolojisinin fenomenal temeli ve sınırlarının alameti farikası olarak Aristoteles'in zaman hakkındaki risalesi.

b) Transendental ayrım. Bizatihi ufkun aşımı. Menşeye geri dönüş. Bu menşeden hareketle mevcut olma.

BİRİNCİ KISIM

DASEIN'IN ZAMANSALLIK[a] OLARAK YORUMLANMASI VE VARLIĞA[b] İLİŞKİN SORUNUN TRANSENDENTAL UFKU OLMASI BAKIMINDAN ZAMANIN AÇIĞA ÇIKARTILMASI

BİRİNCİ AYRIM
Dasein'ın Hazırlık Niteliğindeki Fundamental Analizi

Varlığın anlamına ilişkin soruda birincil olarak sorgulanılan, Dasein karakterindeki varolanın varlığının anlamıdır. Dasein'a yönelik hazırlık niteliğindeki eksistensiyal analitik, kendisiyle koşut gibi görünen araştırmalara karşın, kendine has bir analitik olduğu için, önceden gözde canlandırıcı bir açığa çıkartma ve ayırıp sınırlandırmaya gerek duymaktadır (Birinci Bölüm). Araştırmanın bu şekilde sabitlenen hareket noktasına tutunarak, Dasein'da bir fundamental yapı meydana çıkartılacaktır: dünya-içinde-varolma (İkinci Bölüm). Dasein'ın tefsir edilişinde "*a priori*" olan, ayrı ayrı parçaların birleştirilmesinden oluşan bir bellilik değil, aslen ve daima bütün olan bu yapıdır. Ayrıca bu yapı, onu meydana getiren etmenlere ilişkin çeşitli perspektifler sunabilmektedir bize. Bu yapının hep öncesel olan bütünü sürekli olarak gözönünde tutulup izlenerek söz konusu etmenler fenomenal olarak ayırt edilebilecektir. Böylece analizimizin bundan sonraki konuları da belirlenmiş olmaktadır: dünyasallığı içinde dünya (Üçüncü Bölüm), birlikte-olma ve kendi-olma olarak dünya-içinde-varolma (Dördüncü Bölüm), bizatihi içinde-var-olmak hususu (Beşinci Bölüm). Söz konusu fundamental yapıyla ilgili analizin sunduğu bu zemin üzerinde, Dasein'ın varlığının geçici de olsa şu şekilde ilamı mümkün olabilecektir: Dasein'ın eksistensiyal anlamı *ihtimam-göstermekliktir* (Altıncı Bölüm).

---

a) Burada neşrettiğim kısım itibariyle sadece bunu inceleyeceğiz.
b) Krş. Marburg Üniversitesi'nde 1927 bahar döneminde verdiğim ders ("*Die Grundprobleme der Phänomenologie*").

Birinci Bölüm

Hazırlık Niteliğindeki Dasein Analizi Ödevinin Açığa Çıkartılması

§ 9. Dasein'a İlişkin Analizin Konusu

Analiz ödevinin konusu olan varolan, hep biz[c] kendimiziz. Bu varolanın varlığı *hep benimki*[d]'dir. Söz konusu varolan, kendi varlığıyla bu varolanın varlığında[a] ilişkilenir. Bu varlığın varolanı olarak o, [42] bizatihi kendi varlığına tevdi edilmiştir. Söz konusu varolanın kendine mesele ettiği şey ise hep *varlık*'tır[b]. Dasein'ın bu karakterizasyonundan iki şey çıkarsanabilir:

1. Söz konusu varolanın "özü" onun bir-şey-için-olmasmda[b] yatar. Bu varolanın neliği (*essentia*), tabii bunun hakkında konuşmak mümkünse eğer, kendi varlığından (*existentia*) hareketle kavranılmalıdır. Ontolojik ödev, tam da bu varolanın varlığı için varoluş ismini seçtiğimizde bunun geleneksel *existentia* kavramının ontolojik anlamına sahip olmadığı ve sahip olamayacağını göstermektir. Gelenksel anlamda *existentia*, ontolojik olarak *mevcut-olma* gibisinden bir anlama sahiptir ki, böyle bir varlık minvali, Dasein niteliğindeki söz konusu varolana özsel olarak uygun değildir. Bir karışıklığı önlemek amacıyla her zaman *existentia* ismi için yorumsayıcı bir ifade olan *mevcut-oluş*'u kullanacağız, bir varlık belirlenimi olarak varoluşu ise sadece Dasein'a tahsis edeceğiz.

Dasein'ın "özü" kendi varoluşunda yatar. 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[c] ifade eder.

2. Söz konusu varolanın kendi varlığı içinde kendine *mesele ettiği* varlık hep benimkidir. Bu sebeple ontolojik açıdan Dasein, hiçbir zaman mevcut-olan bir varolan cinsinin durumu ve örneği olarak kavranamaz. Oysa söz konusu varolanlar kendi varlıklarına "kayıtsız"dırlar, daha doğru bakacak olursak onlar, kendi varlıklarına ne kayıtsız

---

c) Yani hep "ben".
d) Fakat bu, tarihsel dünya-içinde-varolmadır.
a) Hangisi? Şurada olarak var olmak ve orada esas itibariyle varlık olarak duradurmak.
b) Ne ise o olarak var olması "gereken"; yazgı!
c) Şurada "hğm" varlığı: *genitivus objectivus*.

ne de kayıtlı kalacak biçimde "var"dırlar. Nitekim Dasein'dan söz edildiğinde –söz konusu varolanın *hep-benimkilik* niteliğine uygun olarak– her zaman *şahıs* zamirini de kullanmak zorundayız: "ben varım", "sen varsın"[d] gibi.

Ve öte yandan Dasein hep şu ya da bu surette benim olarak vardır. Öyle ki, Dasein hangi surette hep benim olduğuna daima önceden karar vermiştir. Bizatihi kendi varlığını kendi varlığı içinde kendine mesele edinen söz konusu varolan, kendi varlığıyla kendi en sahih imkanı olarak ilişkilenir. Dasein hep kendi imkanı olarak *vardır*. O, bu imkana sadece bir mevcut-olan özelliği olarak "sahip" değildir. Ve Dasein özsel olarak hep kendi imkanı olduğu için, bu varolan kendi varlığı içinde kendini "seçebilmekte", kazanabilmekte, kendini kaybedebilmekte ya da hiçbir zaman kazanamamakta veya sadece "görünürde" kazanma *imkanına* sahip olmaktadır. Kendini kaybetmesi ya da kendini henüz kazanmamış olması ancak kendi özüne göre mümkün olan bir *sahihlikle*, yani kendine sahip olarak mümkündür. *Sahihlik* ile *gayrisahihlik* olarak ifade [43] edilen iki varlık hali –söz konusu ifadeler kelimenin tam anlamıyla terminolojiktir– Dasein'ın esasen hep-benimkilikle belirlenmiş olması üzerine temellenmektedir. Dasein'ın gayrisahihliği bu varlığın "daha az" olduğunu ya da "daha düşük" bir varlık derecesine sahip olduğunu imlemez. Bilakis gayrisahihlik Dasein'ı faal, canlı, ilgili olduğu, haz aldığı o kendi tam somutluğu içinde belirliyor bile olabilir.

Dasein'ın yukarıda ana hatları çizilen iki niteliği (yani birincisi "*existentia*"nın *essentia*'dan öncegelimi ve ikincisi hep-benimkilik), söz konusu varolana ilişkin analizin kendine özgü bir fenomenal sahayla karşı karşıya kaldığını tebliğ eder özelliktedir. Söz konusu varolanın varlık minvali sadece dünya içinde mevcut olma değildir ve bu zaten olamaz. Bu sebeple de bu varolanı, bir mevcut olanı önümde mevcut bulma tarzında takdim etmek mümkün değildir. Onun doğru olarak takdimi konusu kendiliğinden o kadar az anlaşılırdır ki, söz konusu varolanın ontolojik analizinin en esaslı bölümlerinden birini bu doğru takdimin belirlenmesi meselesi oluşturmaktadır. Söz konusu varolanın doğru olarak takdim edilmesi işinin emin biçimde icra edilmesi, bu varolanın varlığını esasen kavrayışa getirme imkanını sunacak ya da bunda başarısız olunacaktır. Analiz istediği kadar şimdilik kaydıyla yapılıyor olsun, yine de bizden daima doğru hareket noktasından emin olmamızı talep etmektedir.

d) Yani buradaki hep-benimkilik tevdi olunmuşluğa işaret eder.

Bir varolan olarak Dasein kendini hep *varolduğu* imkanlar içinden belirlediği gibi, aynı zamanda kendi varlığı dahilinde bu varolanı şu veya bu şekilde anlar. Bu, Dasein'ın varoluş konstitüsyonunun formal anlamıdır. Ama burada bizim için, söz konusu varolanın *ontolojik* yorumuna dair bir talimat da bulunmaktadır: Bu varolanın varlık[a] sorunsalı onun varoluşunun eksistensiyalitesinden hareketle geliştirilmelidir. Ancak bu, Dasein'ı somut olarak mümkün olan bir varoluş idesinden hareketle kurgulamak anlamına gelemez. Aksine, analizin başlangıcında Dasein, ayrım koyan belirli bir varoluştan hareketle yorumlanmayacak, ayrım koymayan kendi öncelikleliği ve çoğunluklalığı içinde açığa vurulacaktır. Dasein'ın bu ayrım koymaz hergünkülüğü bir *hiç değil*, söz konusu varolanın müspet bir fenomenal niteliğidir. Bizatihi tüm varoluşlar, bu varlık minvalinden hareketle ve bu varlık minvaline dönerek varolurlar. Dasein'ın bu ayrım koymaz hergünkülüğüne, *vasatilik* diyoruz.

Ve bu vasati hergünkülük, söz konusu varolanın ontik öncelikleliğini oluşturduğundan, geçmişte Dasein'ın açığa çıkarılışı sırasında o hep *atlanmıştır* ve atlanmaya da devam etmektedir. O, ontik olarak en yakın olan ve en iyi bilinen, ontolojik olarak en uzaktaki, en bilinmez olan ve ontolojik önemi daima gözden kaçırılandır. Augustinus "*Quid autem propinquius meipso mihi?*"[1] diye sorduğunda ve "*ego certe* [44] *laboro hic et laboro in meipso; factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii*? diye cevap vermek zorunda kaldığında bu, sadece Dasein'ın ontik ve önontolojik gayrişeffaflığı için değil, söz konusu varolanı fenomenal olarak en yakın varlık minvalinde hem isabet ettirme hem de müspet bir nitelendirmeyle erişime açma şeklindeki ontolojik ödev için daha da fazla geçerli olmaktadır.

Fakat Dasein'ın vasati hergünkülüğü, sırf bir "veçhe" olarak da görülmemelidir. Vasati hergünkülükte ve hatta gayrisahihlik halinde de eksistensiyalitenin yapısı *a priori* olarak yatmaktadır. Onda da Dasein vasati hergünkülük halinde varlıkla ilişkilenerek belirli bir tarzda kendi varlığını mesele ediyordur – *ondan* kaçma ve *onu* unutma halinde bile olsa.

Dasein'ı vasati hergünkülüğü içinde açığa çıkarma, vasati yapıları muğlak bir belirsizlik anlamında veriyor olacak da değildir. Zira ontik olarak vasatilik tarzında *var* olanı, Dasein'ın *sahih* varlığının ontolojik belirlenimlerinden hiçbir farkı olmayan semereli yapılar içinde kavramak gayet mümkündür.

---

a) Daha doğrusu: varlık anlayışının.
1) İtiraflar, Kitap 10, Bölüm 16.

Dasein analizinden yararlanılarak açığa çıkarılan her şey, Dasein'ın varoluş yapısı perspektifinden hareketle elde edilmiş olur. Onlar eksistensiyaliteden hareketle belirlendikleri için Dasein'ın söz konusu varlık karakterlerine *eksistensiyaller* diyoruz. Bunlar, Dasein olarak varolmayan varolanlara özgü varlık belirlenimlerinden (onlara *kategoriler* diyoruz) kesin biçimde ayırt edilmelidir. Burada kategori ifadesi, ontolojik olarak birincil anlamda ele alınmakta ve anlamı bu şekilde sabitlenmektedir. Eskiçağ ontolojisinde varlık tefsirinin örnek zemini dünya içinde karşılaşılan varolanlardı. Söz konusu varolanlara erişim yolu olarak *noein* ya da *logos* sayılmaktaydı. Varolanla burada karşılaşılmaktaydı. Ancak bu varolanın varlığı, ayırt edici bir *legein* (görünür kılma) içinde kavranabilir olmalıydı ki, böylece söz konusu varlık ne olarak var olduğunu ve her varolanda zaten var olduğunu peşinen kavrayabilsin. Varolanın müzakere (*logos*) edilmesi sırasında varlığa hep önceden nutkedilmiş olmamıza *kategoreisthai* denir. Bu öncelikle şu anlama gelir: alenen itham etmek, birisinin yüzüne karşı herkesin önünde bir şey söylemek. Ontolojik olarak kullanıldığında bu terim şu demektir: Bir varolan olarak hep var olduğu şeyi adeta o varolanın yüzüne karşı söylemek, yani herkesin onu kendi varlığı içinde görebilmesini sağlamak. [45] Böyle bir görme içinde görülenlere ve bu sayede görünür kılınanlara *kategoriai* denir. Bunlar, *logos* içinde çeşitli tarzlarda müzakere edilip nutkedilmiş olan varolanların *a priori* belirlenimlerini kapsarlar. Eksistensiyaller ile kategoriler, varlık karakterlerinin iki temel imkanıdır. Onlara tekabül eden varolanlar, birbirinden farklı birer birincil sorgulama tarzını gerekli kılarlar: Çünkü varolanlar ya birer *kim* (varoluş) ya da birer *ne*'dir (en geniş anlamda mevcut olma). Varlık karakterlerinin söz konusu iki hali arasındaki rabıtayı ele almak ancak varlık sorusunun ufku aydınlığa kavuşturulduktan sonra mümkün olabilmektedir.

Daha önce giriş bölümünde Dasein'ın eksistensiyal analizinde ortaya bir ödevin çıktığına işaret edilmiş ve bu ödevin kaçınılmazlığının bizatihi varlık sorusununki kadar ivedi olduğu gösterilmişti: "İnsan nedir" sorusu felsefi olarak müzakere edilecekse eğer, görünür kılınması gereken o asıl *a priori* meydana çıkarılmalıdır. Dasein'ın eksistensiyal analizi her türlü psikoloji, antropoloji ve özellikle biyolojinin *önünde* yer alır. Dasein'a ilişkin söz konusu olası araştırmalardan ayırıp sınırlandırılarak eksistensiyal analizin konusu daha da kesin biçimde ihata edilebilir. Aynı zamanda söz konusu analizin zarureti daha da nüfuz edici biçimde kanıtlanabilir.

§ 10. *Dasein'a İlişkin Analizin Antropoloji, Psikoloji ve Biyolojiden Tefrik Edilmesi*

Araştırma konusunun ana hatları başlangıç niteliğinde ve müspet biçimde çizildikten sonra bile onun dışlayıcı karakterleri önemini korumayı sürdürür (neyin olmaması gerektiğine ilişkin müzakereler kolayca verimsizleşebilse de). Gösterilmesi amaçlanan şey, şimdiye kadar Dasein'ı hedefleyen tüm soru formülasyonları ve araştırmalarının[a] (inceleme nesnesine ilişkin sağladıkları verimliliklerine halel gelmemek üzere) asıl *felsefi* soruna isabet edemedikleri, bu isabetsizliklerinde diretmeleri halinde temelde hedefledikleri şeyi sağlayabilme *imkanına* sahip olduklarını aslında iddia bile etme haklarının olmadığıdır. Eksistensiyal analizin antropoloji, psikoloji ve biyolojiden tefrik edilmesi sadece esasi ontolojik soruya müteallliktir. "Bilim teorik" açıdan anılan disiplinlerin –ama bu disiplinlerin palazlanması için çalışanların "bilimsellikleri" değil– bilimsel yapıları günümüzde artık tamamıyla şüphe götürür olduğu ve ontolojik sorunsaldan neşet etmesi gereken yepyeni güdülere gerek duyulduğu için söz konusu sınırlandırmalar zaten mecburen yetersiz kalmaktadır.

O halde tarihbilimsel cihetle eksistensiyal analizin meramı şu şekilde açıklığa kavuşturulabilir: [46] 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 mukabil 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.

Fakat analizin meramının böyle bir tarihbilimsel örneklendirmeyle ortaya konulması aynı zamanda yanıltıcıdır: Analizin ilk ödevlerinden biri, peşinen verili bir ben ve özneyi hareket noktası kabul etmenin Dasein'ın fenomenal muhtevasına temelden isabet ettiremediğini kanıtlamak olacaktır. Ontik açıdan canla başla "ruh cevheri"ne ya da "bilincin şeyleştirilmesi"ne karşı savunmaya geçilmiş olsa da, her türlü "özne" idesi, *ontolojik* olarak *subjectum*'u (*hupokeimenon*'u) hareket noktası kabul etmeye devam eder, meğer ki önceden ontolojik bir temel belirlenimle izale edilmiş olsun. Öznenin, ruhun, bilincin, tinin, kişinin şeyleştirilmemiş *varlığından müspet* olarak ne anlaşılması gerektiğini sorabilmek için bizatihi nesneliğin ontolojik menşeinin tanıtlanmaya ihtiyacı vardır. Söz konusu isimlerin hepsi de belirli, "biçimlendirilebilir" fenomen sahalarını ifade etseler de kullanımları, bu şekilde ifade edilen

a) Bunlar hiç de Dasein'ı hedef almıyorlardı.

varolanın varlığına ilişkin soru sorma konusunda daima tuhaf bir kanaatkarlıkla el ele gitmiştir. Hep biz kendimiz olan varolanın isimlendirilmesinde söz konusu isimlerin yanı sıra "yaşama" ve "insan" ifadelerinden de kaçmıyor olmamız, bu sebeple, terminoloji seçmekte başımıza buyruk davrandığımız anlamına gelmez.

Öte yandan bilimsel açıdan ciddi olan her türlü "yaşama felsefesi"nin –bu sözcük bitki botaniği demek gibi bir şeydir– eğilimini doğru anlarsak, burada açıkça ifade edilmemiş de olsa, Dasein'ın[a] varlığını kavrama eğilimi görünür olur. Ancak dikkat çekici olan, ki bu onun en temel noksanıdır[b], bir varlık minvali olarak bizatihi "yaşama"nın burada ontolojik bir mesele haline getirilmemesidir.

W. Dilthey'ın araştırmaları, "yaşama"ya ilişkin o daimi sorgulama sayesinde hareket kazanmaktadır. O, yapı ve gelişim rabıtalarından hareketle söz konusu "yaşama"nın "serencamlar"ını, yaşamanın bütününden gelerek anlamaya çalışmaktadır. Dilthey'ın "tinbilimsel psikoloji"sinde felsefi açıdan önemli olan, birtakım psişik element ve atomları cihet olarak belirlemeden, ruh yaşamına ilişkin parçaları birleştirme yoluna gitmemesi veya "yaşamın tamamı"nı ve "geştaltlar"ı hedeflemesi değil, tüm bunları yaparken her şeyden *önce* "yaşama" sorusu sayesinde doğru yola çıkmış olmasıdır. Elbette tam da burada [47] Dilthey'm konu ettiği sorunsalın ve bunu ifade etmek için kullanmak zorunda kaldığı terminolojinin sınırları en bariz biçimde kendini gösterir. Bu sınırlar, Dilthey ile Bergson'un yanı sıra onlar tarafından belirlenen tüm "kişilikçilik" akımları ve tüm felsefi antropoloji eğilimleri için ortaktır. Öte yandan çok daha radikal ve şeffaf olan kişiliğin fenomenolojik yorumu bile Dasein'ın varlığı sorusunun boyutlarına varamamaktadır. Kişiliğin yorumunda soru sorma, incelemeyi icra etme ve dünyagörüşsel cihet bakımından onlar

---

a) Hayır!

b) Sadece bir noksan da değil, hakikate ilişkin soru tamamıyla ve özü itibariyle yetersiz.

1) E. Husserl'in "kişiliğe" ilişkin incelemeleri henüz yayımlanmamıştır. Ancak söz konusu sorunsalın temel cihetı "Philosophie als strenge Wissenschaft" (*Logos* I, 1910, s. 319) isimli denemesinde kendisini belli etmektedir. Bu denemenin asıl hareket noktası, "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie"nin (*Husserliana* IV) ikinci kısmıdır, ki bunun birinci kısmı (krş. bu Yıllık, c. I, 1913) "saf bilinç" sorunsalını her türlü gerçeklik konstitüsyonu araştırmalarının zemini olarak tanıtmaktadır. İkinci kısımda konstitüsyon çözümlemeleri toplam üç bölümde icra edilmektedir: 1. *Die Konstitution der materiellen Natur*. 2. *Die Konstitution der animalischen Natur*. 3. *Die Konstitution der geistigen Welt (die personalistische Einstellung im Gegensatz zur naturalistischen)*. Husserl incelemesine şu sözlerle başlar: "Dilthey ... hedef belirleyen sorunları, yapılması gereken işin yönlerini görmüş olsa da sorunları nihai olarak formüle edememiş ve yöntemsel olarak güvenilir çözümlere henüz ulaşamamıştır". Husserl bu konudaki söz konusu ilk çalışmalarından sonra sorunların peşine daha nüfuz edici biçimde düşmüş ve Freiburg Üniversitesi'ndeki dersleri sırasında bu konudaki önemli bulgularını dile getirmiştir. [*Heidegger'in buraya koyduğu derkenar şöyle: Fakat burada arzulanan ve elde edilen bakımından her şey hedefi ve sonucu itibariyle tamamen farklı.*]

birbirlerinden farklı olsalar da Husserl[1] ile Scheler'in yorumları, menfi tarafları açısından birbirleriyle aslında uyum içindedir. Zira onlar "kişi olarak *var* olma" sorusunu artık sormazlar. Örnek olarak Scheler'in yorumlarını seçmiş olmamızın iki nedeni vardır: Onun yazılarına ulaşmak hem kolaydır[1] hem de Scheler, edimlerin spesifik varlığından her türlü "psişik" şeyleri ayırıp sınırlandırarak kişi olarak var olmayı açıkça vurgulayıp belirlemiştir. Scheler'e göre kişi hiçbir zaman bir nesne ya da töz olarak düşünülmemelidir, kişi "daha ziyade dolayımsız biçimde yaşanan serencam birliğidir, – o, dolayımsız olarak yaşananın ardında ya da dışında bulunan düşünsel bir nesne değildir".[2] Kişi nesnesel tözsel bir varlık değildir. Ayrıca kişinin varlığı, belli yasaları izleyen akıl edimlerinin bir öznesi olarak tarif edilerek de açığa çıkmış olamaz.

Kişi ne bir nesne, ne bir töz, ne bir objedir. Bununla, Husserl'in[3] kişinin birliği [48] için doğa nesnelerine göre özsel olarak farklı bir konsitüsyon talep etmeyi ima etmesiyle aynı şey vurgulanmaktadır. Kişi için söylediklerini Scheler edimler için de dile getirmektedir: "Edim hiçbir zaman bir obje de değildir; çünkü edimlerin varlığının özünde bizatihi icra edilmeleri sırasında yaşanmaları ve refleksiyonda verili olmaları vardır".[4] Edimler gayripsişik şeylerdir. Kişinin özünde yönelimsel edimlerin icrasında varolması yatar, yani kişi özsel olarak bir obje *değildir*. Her türlü psişik objeleştirme, yani her türlü edimi psişik bir şey olarak kavrama, kişisizleştirmeyle özdeştir. Kişi, bir anlam birliğiyle rabıtası kurulan yönelimsel edimlerin icracısı olarak verilidir. Yani psişik varlığın kişi olarak var olmayla hiçbir ilgisi yoktur. Edimler icra edilir, kişi bir edim icracısıdır. Peki, ama "icra etme"nin ontolojik anlamı nedir, kişinin varlık minvali müspet ontolojik bakımdan nasıl belirlenmelidir? Söz konusu olan kritik soru, burada durup kalamaz. Soru bir bütün olarak insanın (bedensel-ruhsal-tinsel birlik olarak kavramaya alışık olduğumuz insanın) varlığına ilişkindir. Öte yandan beden, ruh, tin, belirli incelemeler yapmak maksadıyla tematik olarak birbirlerinden ayrılabilir fenomen sahalarını ifade ediyor olabilirler ve bunların ontolojik belirsizlikleri belirli sınırlar dahilinde önemsiz olabilir. Ancak insanın varlığına ilişkin soruda bu beden, ruh, tin gibi varlık türlerinin birbirleriyle toplanarak hesaplanması mümkün değildir, kaldı ki onları daha belirlemek bile gerekecektir. Ve hatta böyle bir tarzda ilerleyen bir ontolojik deneme için,

1) Krş. bu Yıllık, c. I, 2 (1913) ve II (1916), özellikle Krş. s. 242 vd.
2) *A.g.y.*, II, s. 243.
3) Krş. *Logos* I, a.g.y.
4) *A.g.y.*, s. 246.

bütünün varlığına ilişkin bir ide önceden varsayılmış olmalıdır. Oysa Dasein'ın varlığına ilişkin esas sorunun önünü kapayan ya da onu yanlış yola saptıran şey, onu sürekli olarak Eskiçağ-Hıristiyan antropolojisini cihet alarak belirlemek olmuştur ki, kişilikçilik ve yaşama felsefesi bile söz konusu antropolojinin yetersiz ontolojik temellerini görmezden gelmektedir. Geleneksel antropoloji şunları içerir:

1. İnsanın tanımı: *zoon logon ekhon*'un *animal rationale*, yani akıl sahibi canlı olarak yorumlanması. Burada *zoon*'un varlık minvali, bir mevcut oluş ve vukubuluş anlamındadır. *Logos* ise hem varlık minvali, hem de bu şekilde biraraya getirilmiş olan varolan açısından karanlıkta kalan daha üst bir ihsan kabul edilir.

2. İnsan varlığı ve özünün belirlenişinde başvurulan öteki rehber *teolojiktir*: *kai eipen ho theos: Poiesomen anthropon kat' eikona hemeteran kai kath' homoiosin; faciamus hominem ad imaginem nostram et similitudinem nostram.*[1] Hıristiyani-teolojik [49] antropoloji buradan hareketle ve Eskiçağ'ın tanımını da devralarak insan dediğimiz varolana ilişkin belirli bir tefsir elde eder. Burada hem Tanrı'nın varlığı ve hem de *ens finitum*'un varlığı ontolojik olarak Eskiçağ ontolojisinin araçlarıyla yorumlanmaktadır. Söz konusu Hıristiyani tanım, Yeniçağ içinde teolojiksizleştirilmiştir. Ama "aşkınlık" idesi, yani insanın kendini aşan bir şey olduğu fikri, kökleri Hıristiyan dogmatiğine dayanan bir düşüncedir ki, onun da insan varlığını hep ontolojik bir sorun olarak ele aldığını söylemek pek mümkün olamaz. İnsanın bir akıl sahibi varlıktan daha fazla bir şey olduğunu savunan aşkınlık idesinin etkileri çeşitli yol ve biçimlerle görülmüştür. Bu idenin menşeini şu alıntılarla göstermek mümkündür: "*His praeclaris dotibus excelluit prima conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, iudicium, non modo ad terrenae vitae gubernationem suppeterent, sed quibus* transscenderet *usque ad Deum et aeternam felicitatem.*"[2] "Also auch der mensch ... sin *ufsehen hat* uf Gott und sin wort, zeigt er klarlich an, daß er siner natur etwas Gott näher anerborn, etwas mee *nachschlägt*, etwas *zuzugs zu* jm hat, das alles on zwyfel allein daraus flüßt, daß er nach der *bildnuß* Gottes geschaffen ist."[3]

Geleneksel antropoloji için önemli olan bu menşeler (yani Yunani tanımlamalar ile teolojinin rehberliği), "insan" adındaki varolanın özünün belirlenimi esnasında onun varlığına ilişkin sorunun unutulmuş kaldığını, söz konusu varlığın daha çok diğer yaratılmış nesneler gibi *mevcut-*

1) *Yaratılış* I, 26.
2) Calvin, **Institutio** I, 15, § 8.
3) Zwingli, *Von klarheit und gewüsse des worts Gottes.* (Deutsche Schriften I, 58).

olma anlamında "kendiliğinden anlaşılan" olarak kavrandığını gösterir. Söz konusu iki rehber, Yeniçağ antropolojisinde *res cogitans*, bilinç, serencam rabıtası gibi yöntemsel varsayımlardan hareket ederek bunlarla birbirine dolanmıştır. Ancak söz konusu *cogitationes*'ler de ontolojik olarak belirlenmemiş kaldıkları ya da yine açıkça belirtilmeden "kendiliğinden anlaşılır", "verili" bir şey olarak ele alındıkları takdirde ve onların "varlığı" bir soru teşkil etmediği sürece antropolojik sorunsalın kritik ontolojik temelleri belirlenmemiş olarak kalmaya devam eder.

Aynı şey hiç de azımsanmayacak şekilde "*psikoloji*" için geçerlidir ki, onun antropolojik eğilimleri günümüzde oldukça barizdir. Noksan olan ontolojik temelin üstesinden, antropoloji ile psikolojiyi genel *biyoloji* üzerine bina ederek de gelmek mümkün değildir. Mümkün olan kavrama ve tefsir etme düzeni içinde bir "yaşamabilimi" olan biyoloji temellerini Dasein'ın ontolojisinde bulur [50], ama sadece burada değil. Yaşama bizatihi bir varlık minvalidir, ama özü gereği ona erişim Dasein içinde mümkündür. Yaşamın ontolojisi, olumsuzlayan bir yorum yoluyla icra olunur; o, sadece-ve-sadece-yaşama'nın olabilmesi için ne olması gerektiğini belirler. Yaşama ne saf bir mevcut-oluş, ne de aynı zamanda Dasein'dır. Öte yandan Dasein'ı ontolojik olarak belirlemek için onu yaşama olarak ele almak mümkün değildir – (ontolojik olarak belirlenmemiş olarak) ve hem de bunun ötesinde başka bir şey olarak.

Biz kendimiz olan söz konusu varolanın varlık minvaline ilişkin soruya antropoloji, psikoloji ve biyolojide sarih ve ontolojik olarak yeterli biçimde temellendirilmiş bir yanıtın verilmeyişine işaret edildiğinde, bu disiplinlerin müspet çalışmaları hakkında bir yargıya varılmış olunmaz ama. Öte yandan söz konusu ontolojik temellerin, empirik malzemelerden sonradan hipotetik yoldan çıkarsanamayacakları, aksine sırf empirik malzeme *toplandığında* bile bunların "burada var" olduklarının tekrar tekrar bilincine varılması gerektiği hatırlanmalıdır. Müspet araştırmaların bu temelleri görmemeleri ve bunları kendiliğinden anlaşılır kabul etmeleri, söz konusu temellerin birer temel olmadıklarının kanıtı olmayıp, bunların müspet bilimde geliştirilen herhangi bir tezin savunabileceğinden çok daha radikal bir anlamda sorunsal oluşturdukları açıkça ortada durmaktadır.[1]

1) Fakat *a priori*'nin izhar edilmesi "*a priorici*" bir kurgulama değildir. Çünkü E. Husserl sayesinde tüm sahih felsefi "empiri"nın anlamını anlamakla kalmadık, ayrıca bunun için gerekli olan aletleri nasıl kullanacağımızı da öğrendik. "*A priori*cilik" kendini anlayan tüm bilimsel felsefelerin yöntemidir. Bunun kurgulamayla bir ilgisi olmadığından, *a priori*'nin incelenişi, fenomenal zeminin doğru biçimde hazırlanmasına gerek duyar. O halde Dasein analitiği için hazır tutulması gereken en yakın ufuk, onun vasati hergünkülüğünde bulunacaktır.

§ 11. Eksistensiyal Analitik ve İlkel Dasein'ın Yorumu. "Doğal Dünya Kavramı"nın Elde Edilmesindeki Zorluklar

Dasein'ın kendi hergünkülüğü içinde yorumlanışı, hakkındaki bilgilerin antropoloji tarafından sağlanabildiği ilkel bir Dasein aşamasının tasvir edilmesiyle özdeş değildir. *Hergünkülük ilkellikle örtüşmez.* Dasein gelişmiş ve ayrımlaşmış bir kültür içinde hareket ederken ve hatta tam da bu kültür içindeyken bile hergünkülük daha ziyade Dasein'ın [51] bir varlık hali olur. Öte yandan ilkel Dasein da kendi hergünkü-olmayan varlık imkanına ve *kendi* spesifik hergünkülüğüne sahiptir. Dasein analizini "ilkel halkların yaşamları"nı cihet alarak yürütmek, yöntemsel açıdan müspet bir anlama sahip olabilir, çünkü "ilkel fenomenler" söz konusu Dasein'ın ileri giden bir öztefsir olmaması dolayısıyla çoğu kez daha açık ve basittir. İlkel Dasein "fenomenler" (önfenomenolojik anlamda alındığında) içine daha asli biçimde massedildiğinden çoğu kere daha dolayımsız bir dile gelişe sahiptir. Bizim açımızdan bakıldığında beceriksiz ve kaba görünen terminolojileri, fenomenlerin ontolojik yapılarının hakiki biçimde dışarıya çıkarılışında müspet olarak yararlı olabilir.

Fakat ilkellere ilişkin bilgileri bize şimdiye kadar etnoloji sağlamıştır. Ve bu da malzemenin "kaydı", gözden geçirilmesi ve işlenişi sırasında bizatihi insan Dasein'ına ilişkin belirli önkavramlar ve tefsirler içinde hareket eder. Etnoloğun beraberinde getirdiği hergünkü psikoloji ve hatta bilimsel psikoloji ve sosyolojinin araştırılacak fenomenlere uygun erişim imkanının, bu fenomenleri uygun biçimde tefsir etme ve nakletme imkanı sunmak açısından bilimsel bir garanti sunup sunmadığı kesin değildir. Burada da durum, daha önce adından söz edilen disiplinlerdeki gibidir. Etnoloji de Dasein'ın bir rehber olarak yeterli bir analizini kendiliğinden varsayar. Fakat müspet bilimler felsefenin ontolojik çalışmalarını ne "bekleyebildikleri", ne de beklemek zorunda oldukları için, araştırmaların gidişatı bir "ilerleme" değil, ontik olarak keşfedilenin *tekerrürü* ve ontolojik açıdan daha şeffaf ve saf hale getirilmesi olacaktır.[1]

---

1) Son zamanlarda E. Cassirer, mitsel düşünceyi felsefi yorumlamanın konusu haline getirmiştir (krş. **Philosophie der symbolischen Formen**. *Zweiter Teil: Das mythische Denken*. 1925). Bu inceleme sayesinde etnolojik araştırmaların eline daha kapsamlı rehberler sunulmaktadır. Felsefi sorunsal açısından bakıldığındaysa söz konusu yorumun temellerinin yeterli derecede şeffaf olup olmadıkları, özellikle de Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki arkitektoniğin ve bunun sistematik içeriğinin böyle bir ödev için taslak sunabilme imkanına sahip olup olmadığı, yoksa burada yeni ve daha asli bir hareket noktasına gerek olup olmadığı sorusu açıkta kalmaktadır. Husserl tarafından izhar edilen fenomenolojik ufuklara işaret eden sayfa 16'daki dipnottan da görülebileceği gibi Cassirer, böyle bir ödevi mümkün görmektedir. 1923 yılı aralık ayında "*Hamburgische Ortsgruppe der Kantgesellschaft*"ta yaptığı "*Aufgaben und Wege der phänomenologischen Forschung*" başlıklı bir konuşmada, yazarın Cassirer'le yürüttüğü bir sohbet sırasında, anılan konuşmada ana hatları sunulan varoluşsal analitik talebi konusunda bir fikirbirliği oluştuğu görülmüştür.

[52] Ontolojik sorunsalın ontik araştırmalardan formal olarak ayrılıp sınırlandırılması ne kadar kolay olsa da, Dasein'ın eksistensiyal analizinin icrası ve özellikle de *hareket noktasının* belirlenmesi pek sorunsuz olmamaktadır. Dasein'ın eksistensiyal analizi ödevinin içinde, felsefeyi uzun zamandır huzursuz eden[a] bir noksanlık saklı olup, felsefe bu noksanlığı gidermede sürekli başarısız olmaktadır: *"doğal dünya kavramı" idesinin geliştirilmesi.* Bu ödeve sonuç getirici şekilde yaklaşma açısından günümüzün çeşitli ve uzak kültürleri ve Dasein biçimleri hakkındaki bilgi zenginliği pek faydalı gibi gözükmektedir. Ama bu sadece görünürde böyledir. Zira esasen böylesi bir bilgi bolluğu bizi asıl sorunu takdir edememeye teşvik eder. Her şeyi birbiriyle karşılaştırma ve sınıflandırma senkretizmi, sahih bir özbilgiyi kendiliğinden sunan bir şey değildir. Pek çok olana bir cetvel sayesinde hakim olma imkanı, orada tertip edilmiş olanlar hakkında hakiki bir kavrayışın güvencesini vermez. Tertibin sahih ilkesi kendine özgü bir keyfiyete sahiptir ki, bunu tertip etmeyle bulmak, hiç mümkün olmayıp, tertip etme sırasında o zaten varsayılıdır. Bu sebeple dünya imgelerinin tertibinde bizatihi ve açıktan açığa bir dünya idesine gerek vardır. Ve eğer bizatihi "dünya" Dasein'ın bir temellendireniyse, dünya fenomeninin kavramsal olarak geliştirilmesi için Dasein'ın temel yapılarına vakıf olmak gerekir.

Bu bölümdeki müspet nitelendirme ve menfi mülahazaların maksadı, bundan sonra yapılacak olan yorumlamanın eğilimine ve soru soruşuna ilişkin kavrayışı doğru bir güzergaha koymaktır. Mevcut müspet disiplinlerin desteklenmesinde ontolojinin katkısı ancak dolaylı yoldan olabilir. Ontolojinin kendi başına bir maksadı olsa da, tüm bilimsel arayışların tahrik noktası, varolanlar hakkında bilgi sahibi olmanın ötesinde olan varlığa ilişkin sorudur aslında.

İkinci Bölüm
Dasein'ın Temel Konstitüsyonu Olarak Esasen Dünya-İçinde-Varolma

§ 12. Bizatihi İçinde-Var-Olma Cihetinden Hareketle Dünya-İçinde-Varolmanın Öntaslağı

Hazırlık niteliğindeki mülahazalarımızla beraber (§ 9), ilerleyen incelememiz için emniyetli bir ışık sunabilecek ve de söz konusu incele-

a) Hiç de değil! Zira dünya-kavramı henüz kavranılmış değildir.

memizde kendi yapısal somutluklarına kavuşacak olan bazı varlık karakterlerini ayırt etmiş olduk. Dasein kendini kendi varlığı [53] içinde anlamak suretiyle bu varlığa rabıtalanan bir varolandır. Böylece formal varoluş kavramını ifade etmiş oluruz. Dasein varolmaktadır. Öte yandan Dasein, hep ben kendim olan bir varolandır. Varolmakta olan Dasein'a sahihliğin ve gayrisahihliğin imkan şartı olarak hep-benimkilik aittir. Dasein hep bu hallerin birisinde ya da onlara ilişkin modal bir kayıtsızlık içinde varolmaktadır.

Fakat Dasein'ın söz konusu varlık belirlenimleri *a priori* olarak varlık konstitüsyonunun zemini üzerinde görülmeli ve anlaşılmalıdır ki, buna *dünya-içinde-varolma* diyoruz. Dasein analitiğinin doğru hareket noktası söz konusu konstitüsyonun tefsirinden ibarettir.

Birleşik bir ifade olan "dünya-içinde-varolma" ifadesinin terkip biçimi bile onun *birliksel* bir fenomeni temsil ettiğini göstermektedir. Bu birincil bulgu bir bütün olarak görülmelidir. Birleştirilebilir parçalara ayrımlaştırılamama durumu, söz konusu konsitüsyonun muhtelif konstitütif yapısal etmenlerden meydana geldiğini dışlamaz. Öyle ki, bu ifadeyle tebliğ edilen fenomenal bulgu, gerçekten de üçlü bir perspektifi sunmaktadır. Öncesel olarak fenomen bütününü sıkı biçimde elde tutmak suretiyle şunlar ortaya konulabilir:

1. "*Dünya-içinde*"lik. Bu etmene ilişkin olarak, "dünya"nın ontolojik yapısının soruşturulması ve bizatihi *dünyasallık* idesinin belirlenmesi ödevi ortaya çıkar (bkz. bu ayrımdaki Üçüncü Bölüm).

2. Hep dünya-içinde-varolma suretiyle var olan *varolan*. Burada aranılan, "kim?" diye soruşturduğumuzdur. Fenomenolojik serimleme yoluyla Dasein'ın vasati hergünkülüğü içinde kimin var olduğu belirlilik kazanacaktır (bkz. bu ayrımdaki Dördüncü Bölüm).

3. Bizatihi *içinde-var-olmak*. İçindeliğin bizatihi ontolojik konstitüsyonu açığa çıkartılacaktır (bkz. bu ayrımdaki Beşinci Bölüm). Bu konstitüsyon etmenlerinden birini öne çıkarmak ötekilerini de birlikte öne çıkarmak demektir. Bu şu demektir: Fenomenin hep bütününü görmek. Dünya-içinde-varolma, Dasein'ın *a priori* olarak zaruri bir konstitüsyonu olsa da onun varlığını tam olarak belirlemek için hiç de yeterli değildir. Öne çıkartılan üç fenomenin tematik olarak tek tek analizi sayesinde içinde-var-olmak diye ifade edilen konstitüsyon etmeninin cihet kabilindeki nitelendirilişi burada denenecektir.

İçinde-var-olmak ne demektedir? Bu ifadeyi öncelikle "dünya" içinde-var-olmak şeklinde tamamlıyor ve bu içinde-var-olmak'ı [54] "...'nın-içinde-var-olmak" olarak anlama eğiliminde oluyoruz. Bu te-

rimle, başka bir varolan "içinde" var olan bir varolanın varlık minvali dile getirilmektedir (bardak "içindeki" su, dolap "içindeki" elbise gibi). "İçinde" ifadesiyle bir mekan "içinde" belirli bir uzanıma sahip iki varolanın söz konusu mekan içindeki yerlerine izafeten birbiriyle olan varlık ilintisini anlıyoruz. Su ile bardağın, elbise ile dolabın her ikisi de aynı surette mekan "içinde" ve bir yerdedir. Bu varlık ilintisini daha da örneklendirmek mümkündür: Derslik içindeki sıra, üniversite içindeki derslik, kent içindeki üniversite vs., ta ki "kainat içindeki" sıraya kadar. Birbirlerinin "içinde" olmaklıkları belirlenebilir olan bu varolanların hepsi de dünya "dahilinde" karşılaşılan nesnelerin mevcut-olmaklığı diye ifade edilen varlık minvaline sahiptirler. Bir mevcut-olan "içinde" mevcut-olma, aynı varlık minvaline sahip bir şeyle beraber-mevcut-olma (belirli bir yer ilintisi anlamında), bizim *kategoriyal* dediğimiz ontolojik karakterlerdir. Bunlar varlık minvali Dasein olmayan varolanlara aittirler.

Öte yandan içinde-var-olmak Dasein'ın bir varlık konstitüsyonunu nitelendirmekte olup, bir *eksistensiyaldir*. Fakat bu durumda, bedensel bir nesnenin (insan bedeninin) mevcut bir varolanın "içinde" mevcut-olduğunu düşünmek mümkün değildir. İçinde-var-olmak mevcut olanların mekansal bir "iç içeliğini" nitelendirmez, çünkü asli olarak "içinde", sözü edilen türden bir mekansal ilişki değildir.[1] Almanca'da "*in*" sözcüğü *innan*'dan, ikamet etmekten, *habitare*'den, eğleşmekten gelmektedir; "*an*" ise alışkın olmak, aşina olmak, iyi halde bulundurmak anlamındadır; *habito* ve *diligo* anlamında *colo* imlenimine sahiptir. Bu imlenimdeki bir içinde-var-olmak'ı olan bu varolanı hep ben kendim olan varolan olarak nitelendirmiştik. "*Bin*" ifadesi de "*bei*" ile rabıtalıdır; öte yandan "*ich bin*" şu demektir: Ben şöyle ve böyle aşina olduğum dünyada, şurada veya burada eğleşirim, burada ikamet ederim. "*Ich bin*"in mastar hali olarak *sein*[a], eksistensiyal anlamda şurada veya burada ikamet etmek, şuna veya buna aşina olmak demektir. *O halde içinde-var-olmak, özsel konstitüsyonu dünya-içinde-varolma olan Dasein'ın*[b] *varlığının formal eksistensiyal ifadesidir.*

Daha ayrıntılı olarak tefsir edilmesi gereken dünyaya massedilme anlamındaki dünya "beraberinde var olmak", içinde-var-olmakta temellenen bir eksistensiyaldir. Dasein'ın fenomenal içeriğine uygun varlık kavramlarını dile getirmemiz gerektiği ve söz konusu yapı, eskiden kal-

1) Krş. Jakob Grimm, Kleinere Schriften, c. 7, s. 247.

a) "*sein*" "*ist*"in de mastar halidir: varolanlara "*ist*" deriz.

b) Fakat esas itibariyle varlığın değil veya bizatihi varlığın kendisinin değil – esas itibariyle.

ma ontolojik kategorilerle esasen kavranamaz olduğu için ve buradaki analizlerde amaç, Dasein'ın asli varlık yapısını *görmek* olduğundan [55] söz konusu "beraberinde var olmak" da daha yakına taşınıp ayrıntılarıyla gözler önüne serilmek durumundadır. Bu amaçla aynı dil araçlarıyla ifade edilen ama ontolojik bakımdan özsel olarak başka (yani kategoriyal) olan bir varlık ilintisine göre ayırt etme yoluna bir kez daha başvuracağız. Kolayca silinebilecek fundamental ontolojik farkların, gözümüzde bu şekilde fenomenal olarak canlandırılışları, "kendiliğinden anlaşılabilir" şeyleri de müzakere etmek pahasına, *sarahaten* yapılmalıdır. Oysa ontolojik analitiğin şu anki durumu, söz konusu kendiliğinden anlaşılabilir şeyleri "kavrama" konusunda hiç de yeterli olamadığımızı ve bunları kendi varlık anlamları içinde tefsir edemediğimizi ve uygun yapı kavramlarının emin olabildiğimiz kalıplarına bile sahip olamadığımızı göstermektedir.

Bir eksistensiyal olarak dünya "beraberinde var olmak", hiçbir zaman vukubulan nesnelerle birlikte-mevcut-olmak anlamına gelmez. İsmi "Dasein" olan bir varolanın, ismi "dünya" olan diğer bir varolanla "yan yanalığı" diye bir şey yoktur. İki mevcut olanın birlikteliğini dilsel olarak ifade ederken bazen şu formları kullanırız: "Masa kapının 'yakınında'dır", "sandalye duvarla 'temas' eder". Titiz biçimde ele alınacak olursa burada "temas"tan söz etmek hiç mümkün değildir ve bunun sebebi, daha yakından incelendiğinde, duvarla sandalye arasında daima küçük bir aralığın kalması değildir. İsterse bu aralık sıfır olsun, sandalye esasen duvarla temas edemez. Temas etmenin koşulu, sandalye "için" duvarın *karşılaşılabilir* olmasıdır. Dünya içinde bir varolanın başka bir varolanla temas edebilmesi için onun yaradılışı gereği içinde-var-olma varlık minvaline sahip olması gerekir, bunun için burada-var-olmaklığıyla dünya gibisinden bir şey onunla birlikte keşfedilmiş olmalı ve varolan diye bir şey kendi mevcut-olmaklığı içinde erişilebilir olmak üzere buradan hareketle onunla temas etmek suretiyle kendini açabilmelidir. Dünya içinde mevcut olan ve üstüne üstlük bizatihi *dünyasız* olan iki varolanın birbiriyle "temas" etmesi mümkün değildir, çünkü onlar ötekilerle "beraber" "var" olamazlar. Burada kullanılan "üstüne üstlük dünyasız olan" ifadesi unutulmamalıdır, çünkü dünyasız olmayan varolanlar da (örneğin bizatihi Dasein) dünya "içinde" mevcuttur ya da daha kesin bir ifadeyle: belirli bir hakla ve belirli sınırlar dahilinde sadece bir mevcut olan olarak *telakki edilebilir*. Bunun için içinde-var-olmanın eksistensiyal konstitüsyonunu tamamen göz ardı etmek ya da buna hiç bakmamak gerekir. "Dasein"ı bir mev-

cut olan ve sadece mevcut olarak telakki etme imkanı ile Dasein'ın *kendine has* "mevcut olmak" tarzı birbiriyle karıştırılmamalıdır. Söz konusu mevcut olmaya, spesifik Dasein yapılarını göz ardı ederek değil, bunların peşinen anlaşılmasıyla erişmek mümkündür. Dasein en zati varlığını [56] bir tür "olgusal mevcut olma" olarak anlar. Yine de bir olgu olan zati Dasein'ın "olgusallığı", bir taşın olgusal olarak vukubulmasından ontolojik olarak temelden farklıdır. Dasein olgusunun olgusallığına (ki her Dasein hep böyle var olur) *faktisite* diyoruz. Söz konusu varlık belirleniminin bizatihi karmaşık yapısının bir *mesele olarak* kavranabilmesi, ancak Dasein'ın eksistensiyal temel konstitüsyonlarını peşinen açığa çıkarmakla mümkündür. Faktisite kavramı, "dünya içinde" bir varolanın, kendi dünyası içinde karşılaştığı varolanların varlıklarıyla kendini kendi "kaderi" içinde bağlanmış bir dünya-içinde-varolma olarak anlayabilmeyi kapsar.

Şimdilik yapılması gereken, bir eksistensiyal olarak içinde-var-olmak ile bir kategori olarak mevcut olanların kendi aralarındaki "içindelik" konusundaki ontolojik farkı görebilmektir. İçinde-var-olmayı bu şekilde ayırt ederken Dasein'ın her türlü "mekansallık"tan mahrum olduğunu iddia etmiyoruz. Aksine: Dasein'ın zati bir "mekan-içinde-varolmak"ı vardır ama bu *ancak bizatihi dünya-içinde-varolmak temelinde mümkündür*. Bu sebeple de içinde-var-olmayı ontolojik olarak vazıh kılabilmek için, ontik bir karakterizasyona başvurulamaz. Yani şu denilemez: Bir dünya içinde-var-olmak tinsel bir niteliktir ve insanın "mekansallığı" onun aynı zamanda cismaniliği üzerine "temellenen" bedenselliğinin bir tabiat özelliğidir. Bu durumda yine birleşik bir tinsel nesnenin bir cismani nesneyle "birlikte-mevcut-olma"sı durumuyla karşı karşıya kalınır ve bu birleşik varolanın bizatihi varlığı iyice karanlıkta kalır. Dünya-içinde-varolmayı Dasein özünün bir yapısı olarak anladığımız takdirde ancak, Dasein'ın eksistensiyal mekansallığına vakıf olunabilir. Bu bizi, söz konusu yapıyı görememe ya da evvelinden çizip atma tehlikesinden korur ki, söz konusu çizip atma tehlikesi, insanın öncelikle tinsel bir nesne ve ondan sonra bir mekan "içine" yerleştirilmiş bir nesne olduğuna ilişkin safdil fikirden hareket eden ontolojik değil "metafiziksel" bir güdülemeye dayanır.

Dasein'ın dünya-içinde-varolmaklığı, Dasein'ın kendi faktisitesi yüzünden içinde-var-olmanın belirli tarzları içine saçılmış ve hatta parçalanmıştır. İçinde-var-olmanın bu tür tarzlarının çokça olmasına örnek göstermek anlamında şunları sayabiliriz: bir şeyle uğraşıyor olmak, bir şey üretmek, bir şeyi işlemek ve iyi halde bulundurmak, bir şeyi kullan-

mak, bir şeyden vazgeçmek ya da bir şeyi kaybetmek, girişimde bulunmak, isteğini yerine getirtmek, bilgi almak, soruşturmak, gözetlemek, tartışmak, [57] belirlemek... Söz konusu içinde-var-olma tarzlarının varlık minvali (karakteri ileride daha ayrıntılı biçimde belirlenecek olan) *ilgilenmedir. Olumsuzlayan* haller de ilgilenmenin tarzları arasında sayılır: yapmama, fırsat kaçırma, vazgeçme, dinlenme gibi. Tüm bu haller, ilgilenmenin kendi imkanlarına "sadece şu kadarı" şeklinde tatbik olunur. "İlgilenme" teriminin ilk önce önbilimsel bir anlamı vardır ve şunu ifade edebilmektedir: bir şeyi icra etmek, yerine getirmek, "temize çıkartmak". Bu ifade şu anlama da gelebilmektedir: "bir şeyler temin etmek" anlamında kendisiyle ilgilenmek. Ayrıca bu ifadeyi oldukça karakteristik bir biçimde daha kullanırız: herhangi bir girişimin başarısızlığını bekleyip ilgilenerek ona yaklaşmak. Burada "ilgilenme" endişe etmek gibi bir anlama sahiptir. Onun söz konusu önbilimsel ontik anlamlarına karşılık, mevcut incelemede "ilgilenme" ifadesi, dünya-içinde-varolmanın bir imkanının varlığını isimlendirmede kullanılan ontolojik bir terimdir (bir eksistensiyaldir). Bu ismin seçilmesinin sebebi, Dasein'ın öncelikle ve büyük oranda ekonomik ve "pratik" olduğu düşüncesi değil, bizatihi Dasein'ın varlığı olarak *ihtimam-göstermekliği* görünür kılmaya çalışmamızdır. Keza bu ifade, ontolojik bir yapı kavramı olarak anlaşılmalıdır (bkz. bu ayrımdaki Altıncı Bölüm). Bu ifadenin her bir Dasein'da ontik olarak mevcut olan "meşakkat", "melankoli" ve "hayat dertleri" kavramlarıyla hiçbir ilgisi yoktur. Bunların (ve aynı şekilde "kedersizlik" ve "neşe"nin) ontik olarak mümkün olabilmesi, Dasein'ın *ontolojik* anlamda ihtimam-göstermeklik olmasından ileri gelir. Dasein'a özü gereği dünya-içinde-varolmak ait olduğu için onun dünyaya yönelik varlığı özü gereği ihtimam-göstermeklik[a] olabilmektedir.

Buraya kadar anlatılanlardan anlaşıldığına göre içinde-var-olmak, Dasein'ın bazen sahip olup bazen sahip olmadığı, *onsuz* da *var* olabildiği bir "niteliği" değildir. İnsan hem "var" hem de buna ek olarak bir de ara sıra kullandığı bir "dünya"yla varlık ilintisine sahip değildir. Dasein hiçbir zaman "öncelikle" içinde-var-olmaktan-münezzeh olup ara sıra dünyayla bir "ilişki" kurma hevesini besleyen bir varolan değildir. Dünyayla bu türden ilişkilerin kurulabiliyor olması, ancak dünya-içinde-varolmak olarak Dasein'ın ne ise öyle olduğu gibi olması *yüzünden* mümkündür. Zira bu varlık konstitüsyonu, Dasein karakterine sahip bir varolan dışında bir varolanın daha mevcut olması ve Dasein'ın

a) İnsan-olmaklık ile şurada-olmaklık burada özdeş tutulmuştur.

onunla yüz yüze gelmesiyle meydana gelmez. Öteki varolanın Dasein'la "yüz yüze gelebilmesi", bir *dünya* dahilinde onun kendiliğinden kendini gösterebilmesiyle mümkündür.

Günümüzde sıkça kullanılan "insan çevre sahibidir" lafı, söz konusu "sahip olmak" ifadesi ayrıntılı olarak belirlenmediği takdirde, ontolojik bakımdan boş bir ifade olarak kalmaya mahkumdur. Bir imkan olarak "sahip olmak", [58] içinde-var-olmanın eksistensiyal konstitüsyonu üzerine temellenmektedir. İşbu özü yüzünden söz konusu tarza sahip olan bir varolan olarak Dasein, çevresi içinde karşılaştığı varolanları sarahaten keşfedebilir, onun hakkında malumat sahibi olabilir, onun üzerinde tasarruf edebilir, "dünya"ya *sahip* olabilir. Ontik açıdan malumu ilam demek olan "çevre sahibi olmak" lafı, ontolojik açıdan bir sorundur. Bu sorunu çözmek için daha önce Dasein'ın varlığını ontolojik olarak yeterli ölçüde belirlemiş olmamız gerekir. Biyoloji alanında –özellikle de K. E. von Baer'den beri– söz konusu varlık konstitüsyonundan yararlanılıyor olması, bunun felsefice kullanımının "biyolojizme" delalet ettiği anlamına gelmez. Zira müspet bir bilim olarak biyoloji de bu yapıyı bulup belirleyemez – biyoloji söz konusu yapıyı önceden varsaymak ve sürekli olarak ondan istifade etmek[a] durumundadır çünkü. Bu yapının biyolojinin tematik nesnesinin *a priori*'si olarak felsefece açıktan açığa ele alınması da onun peşinen bir Dasein yapısı olarak kavranmış olmasını şart koşar. Bu şekilde kavranmış olan söz konusu ontolojik yapıyı cihet kabul ederek "yaşama"nın varlık konstitüsyonu kendi olumsuzlanımlarıyla *a priori* olarak ihata edilebilir. Ancak hem ontik hem de ontolojik bakımdan ihtimam-göstermeklik olarak dünya-içinde-varolmanın önceliği vardır. İşte bu yapıyı temellendirici yorumlama, Dasein analitiğinde yapılmaktadır.

Fakat söz konusu varlık konstitüsyonuna ilişkin şu ana kadar yapılan belirlemeler salt olumsuz ifadelerden oluşmuyor mu? Şimdiye kadar, fundamental olduğu iddia edilen içinde-var-olmanın ne *olmadığını* işittik. Gerçekten de öyle. Ancak söz konusu olumsuz karakterizasyonun öne çıkmış olması bir tesadüf değildir. Bu durum, söz konusu fenomenin kendi spesifikliğini kanıtlamaktadır ve bu sebeple de sahih, bizatihi fenomene uygun anlamda olumlu demek olmaktadır. Dünya-içinde-varolmanın fenomenolojik serimlenişi tüm tanınmaz hale getiriş ve üzerini örtmelerin reddi karakterine sahiptir, *çünkü* bu fenomen daima her bir Dasein'da belirli bir surette zaten bizatihi "görülmektedir". Bu böyle-

a) Peki, burada "dünya"dan bahsetmeye hakkımız var mıdır? Sadece çevre! Çevre "verir", biz "alırız". Şurada-varolmaklık hiçbir zaman bir dünyaya "sahip" değildir.

dir, *çünkü* Dasein, kendi varlık anlayışı bakımından kendi varlığıyla hep izhar edilmiş olduğu için, Dasein'ın bir temel konstitüsyonunu oluşturmaktadır. Fakat söz konusu fenomen genellikle zaten temelden yanlış yorumlanmış veya ontolojik olarak yetersiz biçimde tefsir edilmiştir[b]. Bizatihi tüm bu "belirli bir surette görebilme ama yine de genellikle yanlış yorumlama"lar, Dasein'ın söz konusu varlık konstitüsyonu üzerine temellenirler. Dasein kendisini –ve kendi dünya-içinde-varolmasım– ontolojik olarak önce kendisi *olmayan* ama kendi dünyası "dahilinde" karşılaştığı *bir* varolan ve onun varlığı olarak anlar.[c]

Söz konusu varlık konstitüsyonu bizatihi Dasein'da ve Dasein için zaten hep bir şekilde tanışık olandır. Şimdi bu bilinecekse eğer, böyle bir [59] ödevdeki sarahaten *bilme*, *kendini* temel almak durumundadır – "ruh"un dünyayla olan ilişkisine baş örnek olması bakımından dünyayı bilme olarak. Bu sebeple dünyayı bilme (*noein*) ya da "dünya"yı (*logos*) nutuk ve istişare etme dünya-içinde-varolmanın birincil hali işlevine sahip olduğu halde bunun böyle olduğu bizatihi kavranılmamaktadır. Söz konusu varlık yapısı ontolojik olarak erişim dışı kaldığı halde ontik olarak bir varolan (dünya) ile bir başka varolan (ruh) arasındaki bir "ilişki" olarak tecrübe edildiğinden ve varlık öncelikle dünya içinde varolanlar olarak varolanlara ontolojik tutunma içinde anlaşıldığından, adı geçen varolanlar arasındaki ilişki bu varolanların temeli üzerinde ve onların varlıkları anlamında (yani mevcut olma olarak) kavranmaya çalışılagelmiştir. Dünya-içinde-varolma –önfenomenolojik olarak tecrübe edilip bilinmesine rağmen– ontolojik açıdan uygun olmayan bir yoldan tefsir edildiğinde *görünmez* olur. Böyle bir durumda Dasein'ın konstitüsyonu sadece –ve artık bir kendiliğinden anlaşılan olarak– söz konusu uygunsuz tefsirin kalıpları içinde bilinir olur. Bu şekilde söz konusu konstitüsyon, epistemolojik sorunların ya da "bilgi metafiziği"nin "aşikar" hareket noktası haline geliverir. Öyle ya, bir "süje"nin bir "obje"ye (ve tersi) refere etmesinden daha aşikar olan ne vardır? Söz konusu "süje-obje-ilişkisi" bir koşul olarak konulmalıdır. Fakat bu koşul, faktisitesi içinde tartışılmaz olsa da salt bu sebeple oldukça büyük bir musibet halini almaktadır, eğer ontolojik zarureti ve özellikle de ontolojik anlamı karanlıkta bırakılırsa.

Dünyayı bilme genellikle ve özellikle içinde-var-olma fenomenine baş örnek olarak gösterilmiştir (yalnızca epistemolojide değil). Oysa burada pratik davranış, "*gayri*teorik" ve "ateorik" davranış olarak anlaşıl-

b) Çok doğru! Çünkü varlıksal bakımdan *var* değildir ki o!
c) Bu geriye doğru yapılmış bir yorumdur.

maktadır. Bilmeye ilişkin bu öncelik, kendi en zati varlık minvalimizi anlamamızı engellediğinden dünyayı anlama perspektifinden dünya-içinde-varolmak daha keskin biçimde gözler önüne serilecek ve içinde-var-olmanın eksistensiyal bir "hali" olarak bizatihi görünür kılınacaktır.

§ 13. *İçinde-Var-Olmanın Temellenmiş Bir Hal Yardımıyla Örneklendirilmesi. Dünyayı Bilme*

Dünya-içinde-varolmak sadece bizatihi olarak değil, özellikle de hergünkülük hali içinde Dasein'ın tercihen hareket ettiği bir temel konstitüsyonsa eğer, o zaman ontik olarak zaten daima tecrübe ediliyor olmalıdır. Böyle bir durumda, topyekun bir gizlenmişliği anlamak mümkün olamazdı, [60] özellikle de Dasein'ın kendi varlık anlayışına sahip olması nedeniyle (bu varlık anlayışı istediği kadar belirsiz bir işleve sahip görünse bile). Fakat bizatihi "dünyayı anlama fenomeni"ni kavradığımız anda o, "dışsal", formal bir tefsir oluvermiş olur. Bunun göstergesi, günümüzde bilmenin hala "süje ile obje arasındaki ilişki" olarak belirlenmeye devam edilmesidir ki, bu belirleme, "hakikat" içerdiği kadar boşluk da içermektedir. Oysa süje ile obje, Dasein ve dünyayla[a] örtüşmez.

İçinde-var-olma birincil olarak *bilerek* dünya-içinde-varolmadan hareketle belirlenmeye çalışılsa da burada yapılacak ilk iş, bilmenin dünya içinde ve dünyaya yönelik bir varlığın fenomenal karakteristiği olarak ortaya konulması olmalıdır. Bu varlık ilintisi üzerinde akıl yürütüldüğünde, bilinen bir varolan peşinen verili olur ve bu varolana doğa denir. Oysa bu varolanda bizatihi bilmeyi görmek mümkün değildir. Bilmek "var" ise eğer, sadece bilmekte olan varolana aittir. Ama bu varolanda da (yani bir nesne olarak insanda) bilmek mevcut değildir. Öyle ya da böyle, bilmeyi bedensel nitelikler gibi dışsal olarak belirlemek mümkün değildir. Bilmek söz konusu varolana ait olduğu halde dışsal bir tabiat özelliği değilse eğer, o zaman "içte" olmalıdır. Bilmenin evvela ve sahih olarak "içte" olduğu ve hatta fiziksel ve psişik varolanların varlık minvaliyle hiçbir ilgisi olmadığı konusu giderek daha açık biçimde sabitlendikçe, bilmenin özü sorusu ile süje ve obje ilişkisinin aydınlığa kavuşturulması konusunda daha az önşartlardan hareket edildiğine inanılır. Ancak bu durumda bir sorun oluşabilir. Bu sorunu şu soru oluşturur: Söz konusu bilen süje, kendi iç "alem"inden nasıl dışarı çı-

a) Hiç de değil! İkisini biraraya getirmekle reddedici olan bile ölümcül bir duruma düşüvermiştir.

kar ve "başka ve dış" bir aleme varır; bizatihi bilmenin nesnesi nasıl olabilir; başka bir aleme atlama durumuyla karşılaşmamak için süjenin sonuçta nesneyi bilmesi için nesneyi nasıl düşünmeliyiz? Çok değişik biçimlerde karşılaşılan bu yaklaşımın tamamında bilen süjenin varlık minvali sorusu sorulmaz, oysa söz konusu süjenin varlık tarzı, onun bilmesi üzerine müzakere edildiğinde sürekli olarak ve zımnen konu edinilmiş olmaktadır. Süjenin içliğinin ve "iç aleminin" bir "kutu" ya da "mahfaza" olarak düşünülmemesi gerektiği sürekli olarak vurgulanan bir gerçektir. Ancak bilmenin öncelikle dahil olduğu içkinliğin "iç"liğinin müspet olarak ne anlama geldiği ve bilmenin "içte var oluş"unun varlık karakterinin süjenin varlık minvali üzerine nasıl temellendiği konusunda sessizlik egemendir. Söz konusu iç alem nasıl tefsir edilmiş olursa olsun, sadece bilmenin bu iç alemden nasıl "dışa" eriştiği [61] ve "aşkınlık" kazandığı sorusunu sormakla yetiniliyorsa, bu tür muammalara neden olan bilmenin ne ve nasıl olduğu bizatihi açığa kavuşturulmadan onun bir sorunsal olarak kabul edildiği ortaya çıkmış olur.

Bu hareket noktasında, bilgi fenomeninin en geçici mahiyetteki konulaştırmalarında bile zımnen dile getirilmiş olana kör kalınmaktadır: Bilme dünya-içinde-varolmak olarak Dasein'm bir varlık halidir. O, ontik temellenmesini bu varlık konstitüsyonunda bulur. Fenomenal bir bulgu olan *bilme dünya-içinde-varolmanın bir varlık minvalidir* bulgusuna karşı şunları iddia etmek isteyenler olabilir: Böyle bir bilgi yorumuyla bilgi meselesi mahvedilmiş olmaz mı; eğer bilmenin zaten kendi dünyasında olduğu *varsayılırsa* (oysa süjenin aşkınlığıyla dünyaya varılacaktı), soru sormanın anlamı kalır mı? Bu son soruda yine karşımıza fenomenal olarak gösterilmemiş olan yapıcı "bakış açısı" çıkmaktadır. Ancak bu durumu görmezden gelerek şunu soruyoruz: Bilme fenomeninin ve bilenin varlık minvalinin bizatihi kendisinin dışında hangi kritere göre bir bilgi sorununun *olup olmadığına* ve *hangi anlamda olduğuna* karar verilebilir ki?

Bilmenin fenomenal bulgusunda bizatihi görünenin ne olduğunu sorduğumuzda, şunun elde edildiği görülmektedir: Bilmenin bizatihi kendisi öncesel olarak Dasein'ın varlığını özsel olarak meydana getiren dünyayla-zaten-beraber-var-olmak üzerine temellenir. Söz konusu zaten-beraber-var-olmak, öncelikle ve sadece salt mevcut olana sabit biçimde gözünü dikip bakmak değildir. İlgilenme olarak dünya-içinde-varolma, ilgilenilen dünyaca *teshir veya meftun edilmiştir*. Mevcut olanın gözetlenerek belirlenmesi anlamında bilmenin mümkün olabilmesi için öncesel olarak dünyayla ilgilenerek yapıp ettiklerimizden *geri kalmaya*

gerek vardır. İlgilenme; vücuda getirme, elle çalışma ve benzerlerinden imtina ederken, kendini içinde-var-olmanın geriye kalan tek haline, yani ...*-ile-beraberce-öylesine-bulunmak*'a gireriz. Böylece karşılaşılanı açıklıkla seyredebilmek, ancak dünyaya yönelik olup da dünya içinde karşılaşılan varolanı salt *görünüşüyle* (*eidos*) karşılaştıran bu varlık minvalinin *temeli üzerinde* ve söz konusu varlık minvalinin bir hali *olarak* mümkündür.[a] Söz konusu *yönelen* seyretme, mevcut olana belirli bir seyir yöneltmedir, ona bakış odaklamadır. Bu seyretme, karşılaşılan varolandan peşinen bir "nokta-i nazarı" iktibas etmektedir. Böylesi bir seyretme dünya içindeki varolanda müstakil bir eğleşme halini alır. Mevcut olanın *algılanışı*, her türlü elle çalışma ve kullanımdan imtina etme demek olan böyle bir "*eğleşme*"de [62] icra olunur. Algılamanın icra minvali, bir şeye bir şey olarak *nutketme* ve *müzakere* etmedir. En geniş anlamıyla, böyle bir tefsirin zemini üzerindeyken algılama bir *belirlemeye* dönüşür. Algılanıp belirlenenler, önermeler halinde ifade edilebilmekte, böylece *ifadeler* olarak saklanıp muhafaza edilebilmektedirler. Bir şeye dair ifadenin algılsal muhafazası bizatihi dünya-içinde-varolmanın bir tarzıdır ve bir süjenin kendine bir tasavvur edindiği ve bu şekilde alımlanarak "içeride" saklandığı, fakat gerçeklikle nasıl "örtüştüğü" sorusunun ara sıra ortaya çıktığı bir "süreç" olarak yorumlanmamalıdır.

Bir şeye yönelme ve kavramada Dasein genellikle içine kapalı olduğu kendi iç aleminden öncelikle dışarıya çıkıyor değildir. Aksine Dasein, birincil varlık minvaline göre zaten daima hep keşfedilmiş olan dünyada karşılaşılan bir varolanda "dışarıda"dır. Ve bilinecek olan varolanda belirleyici eğleşme, iç alemin terkedilişi olmayıp, objede "dışarıda-var-olmak"tadır. Yani Dasein esas anlamıyla "içeride"dir, başka bir deyişle dünya-içinde-varolma olarak bilen bizatihi onun kendisidir. 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*. Varolanın salt varlık rabıtasını "sırf" bilmek, onu "sadece" tasavvur etmek, hakkında "sadece" "düşünmek" ile *ilksel* kavrama sırasında dış dünyada varolanda bulunmak arasında hiçbir fark yoktur. Daha önce bilinen bir şeye ilişkin her türlü varlık ilişkisinin silinmiş olduğu bir şeyi unutmak ve yine aynı şekilde tüm aldanmalar ve yanılgılar dahi *asli içinde-var-olmanın bir modifikasyonu olarak* kavranmalıdır.

---

a) Bir şeyden nazarı dikkatimizi çevirmekle bir şeye bakmak kendiliğinden gerçekleşmez – çünkü bunun kendi menşei vardır ve zaruri neticesi söz konusu nazarı çevirmektir. Temaşanın kendine has asliyeti bulunmaktadır. Oysa *eidos*'a nazar yöneltmek kendine has bir bakışı talep eder.

Dünya-içinde-varolmada dünyayı bilmenin meydana getirici hallerine ilişkin gösterilen temellendirme rabıtası şunu açıklığa kavuşturmuştur: Bilme sırasında Dasein, hep Dasein'da keşfedilmiş olan dünyaya ilişkin yeni bir *varlık duruşu* kazanır. Bu yeni varlık imkanı, müstakil biçimde gelişebilir, bir ödev halini alabilir ve bir bilim olarak dünya-içinde-varolmanın liderliğini ele geçirebilir. Fakat bilme evvela ne süjenin dünyayla ortak bir "*commercium*"unu *yaratır*, ne de bu, dünyanın süjeye nüfuz etmesiyle *meydana gelir*. Bilmek, Dasein'ın dünya-içinde-varolması üzerine temellenmiş bir halidir. Bu sebeple temel konstitüsyon olan dünya-içinde-varolmak *öncesel* bir yorumlanışa gerek duyar.

[63]

Üçüncü Bölüm
Dünyanın Dünyasallığı

§ 14. Esas Olarak Dünyanın Dünyasallığı İdesi

Dünya-içinde-varolmanın ne olduğunu ilk önce, onun bir yapı etmeni olan "dünya" sayesinde görünür kılacağız. Bu ödevin yerine getirilmesi kolay ve malumu ilam gibi göründüğü için buna gerek olmadığı düşüncesi egemen olmaya devam etmektedir. "Dünya"yı bir fenomen olarak tarif etmek ne demektir? Dünya içindeki "varolan"larda görünür olanı görünür kılmaktır. Buna ilişkin ilk adım, dünya "içinde" bulunanları tek tek saymaktır: evler, ağaçlar, insanlar, dağlar, yıldızlar. Biz bu varolanların "görünümünü" *tasvir edebilir* ve onları ve onlarla vukubulanları *anlatabiliriz*. Ama açıktır ki bu, fenomenolojik açıdan herhangi bir ilgisi olmayan önfenomenolojik bir "girişim" olarak kalacaktır. Çünkü tasvirimiz varolanlara yapışık kalmaktadır. O, ontiktir. Oysa aradığımız varlıktır. Keza fenomenolojik anlamda "fenomen", formal olarak, kendisini varlık olarak ve varlık yapısı olarak gösteren, diye belirlenmişti.

O halde "dünya"yı fenomenolojik olarak tasvir etmek, şu anlama gelecektir: Dünya içinde mevcut olan varolanın varlığını serimlemek ve onu kavramsal-kategoriyal olarak sabitlemek. Dünya içinde varolanlar; nesneler, doğa nesneleri ile "değer atfedilmiş" nesnelerdir. Onların nesnelikleri, meselenin özünü oluşturmaktır; ve "değer atfedilmiş" nesnelerin nesnelikleri doğa nesneliğine dayandığından, doğa nesnelerinin varlığı, yani bizatihi doğa, birincil konuyu oluşturmaktadır. Doğa nes-

nelerinin (tözlerin) her şeyi temellendiren varlık karakteri tözselliktir. Tözselliğin ontolojik anlamını ne oluşturmaktadır? İşte bu soruyla araştırmamızı, sarih bir soru seyrine sokmuş oluruz.

Peki ama, burada "dünya"ya ilişkin ontolojik bir soru mu sormuş oluruz? Yukarıda ana hatları çizilen mesele, kuşkusuz ki ontolojiktir. Doğanın varlığı en saf biçimde açığa çıkartılsa ve matematiksel doğabilimlerinde bu varolana ilişkin verilen temel önermelerle boy ölçüşebilse de böyle bir ontoloji hiçbir zaman "dünya" fenomenine isabet edemez. Çünkü bizatihi doğa da, dünya içinde karşılaşılan ve çeşitli yol ve merhalelerden geçilerek keşfedilebilir olan bir varolandır.

O zaman Dasein'ın öncelikle ve çoğunlukla eğleştiği varolanlara, yani "değer atfedilmiş" nesnelere mi münhasıran yönelmemiz gerekir? İçinde yaşadığımız dünyayı "sahih" olarak gösterenler onlar değil mi? Belki [64] de onlar "dünya" gibisinden bir şeyi gerçekten de çok daha nüfuz edici biçimde gösteriyorlardır. Ama bu nesneler de dünya "içinde" varolanlardan başka bir şey değildirler.

Dünya içinde varolanın ne ontik tasviri, ne de bu varolanın varlığının ontolojik yorumu bizatihi "dünya" fenomenine isabet edebilir. "Objektif varlık"a yönelik her iki erişim yolunda "dünya", zaten ve farklı tarzlarda "varsayılmıştır".

Neticede adı geçen varolanın bir belirlenimi olarak "dünya"yı dile getirme esasen hiç mi mümkün değildir? Oysa bu varolana dünya içinde diyoruz. Yoksa "dünya" Dasein'ın bir varlık karakteri midir? Ve öyleyse her Dasein "peşinen" kendi dünyasına mı sahiptir? Böyle bir durumda "dünya" "sübjektif" bir şey haline gelmez mi? Bu durumda "içinde" *var olduğumuz* "ortak" bir dünya nasıl mümkün olabilecektir? Ve eğer "dünya"ya ilişkin soru soruluyorsa, *hangi* dünya kastedilmiş olunmaktadır? Ne bu, ne de şu dünya: Kastedilen *esasen dünyanın dünyasallığıdır*. Bu fenomenle hangi yoldan karşılaşabiliriz?

"Dünyasallık" ontolojik bir kavram olup, dünya-içinde-varolmanın meydana getirici etmeninin yapısını kastetmektedir. Biz bunu Dasein'ın eksistensiyal belirlenimi olarak biliyoruz. Buna göre dünyasallık, bizatihi bir eksistensiyaldir. Ontolojik olarak "dünya"ya ilişkin soru sorduğumuzda, Dasein analitiğinin tematik alanını hiç de terk ediyor değiliz. Zira "dünya", Dasein *olmayan bir* varolanın belirlenimi olmayıp bizatihi Dasein'ın bir karakteridir. Bu, "dünya" fenomenini inceleme yolunun, dünya içinde varolandan ve onun varlığından geçmek zorunluluğuna engel oluşturmaz. Dünyanın fenomenolojik olarak "tasvir" edilmesi ödevi, hiç de gün ışığına çıkmış durumda değildir. Bu sebeple onu

yeterli ölçüde belirlemek bile, öze inen birtakım ontolojik açıklamalara gerek duyacaktır.

"Dünya" sözcüğünün yukarıda ele alınış biçimi ve sık sık kullanılıyor oluşu, onun çokanlamlılığını gözler önüne sermektedir. Söz konusu çokanlamlılığı açarak, çeşitli anlamların işaret ettiği fenomenler ve onların rabıtası ortaya konulabilir:

1. Dünya ontik bir kavram olarak kullanılmaktadır ve bu durumda dünya içinde mevcut olabilen varolanların tamamı anlamına gelir.

2. Dünya ontolojik bir terim görevini görür ve yukarıda birinci maddede ifade edilen varolanların varlığı anlamına gelir. Bu anlamda "dünya", bir varolan çokluğunu kapsayan sahanın ismi olur; örneğin matematikçi "dünya"sı dendiğinde buradaki dünya [65] matematikteki olası şeylerin sahasını imlemiş olur.

3. Öte yandan dünya, ontik bir anlamda anlaşılabilir, ama bu kez Dasein'ın özü gereği olmadığı ve dünya içinde karşılaşılan bir varolan olarak değil de olgusal Dasein'ın kendisi olarak "yaşadığı" bir "*içindelik*" olarak. Burada dünya önontolojik yaşamsal bir anlama sahiptir. Ancak burada da yine çeşitli imkanlar bulunmaktadır: Dünya "kamusal" bizdünyasını ya da "zati" ve en yakın (evimizi) çevreleyen-dünyayı imler.

4. Nihayet dünya ontolojik-eksistensiyal bir kavram olan *dünyasallığı* ifade eder. Dünyasallığın bizatihi kendisi, özel "dünyaların" ilgili yapı bütününe göre modifiye edilebilir olup, kendi içinde dünyasallığın *a priori*'sini kapsar. Dünya ifadesini terminolojik olarak yukarıda üçüncü maddede tespit edilen anlamı için ayırıp kullanıyoruz. Dünyayı birinci anlamında kullandığımızda, bu durumu söz konusu ismi tırnak içine alarak belirteceğiz.

Buna göre "dünyasal" diye modifiye ettiğimiz ifade de Dasein'ın bir varlık minvali anlamına gelir, dünya "içinde" mevcut olan bir varolanın ise asla değil. Bunlara, dünyaya-ait[a] veya dünya-içinde diyoruz.

Günümüze kadarki ontolojiye bir göz attığımızda, Dasein'ın dünya-içinde-varolma konstitüsyonunun gözden kaçırılmış olmasıyla dünyasallık fenomeninin *atlanmış* olmasının el ele gittiği görülmektedir. Bunun yerine dünya, dünya içinde mevcut olan ve fakat öncelikle hiç de keşfedilmemiş olan varolanın varlığından, yani doğadan[b] hareketle yorumlanmaya çalışılmaktadır. Ontolojik-kategoriyal bakımdan anlaşıldığında doğa, dünya içinde mümkün varolanların varlığının bir sınır durumudur. Dasein böyle bir anlama sahip bir varolan olarak doğayı, ken-

a) Şurada-varolmaklık tam da *dünyayı-işiticidir*.
b) Burada "doğa", Yeniçağ fiziği bağlamında Kantçı anlamda ele alınmıştır.

di dünya-içinde-var-oluşunun sadece belirli bir hali içindeyken keşfedebilir. Bu bilme, dünyanın belirli bir dünyasızlaştırılması karakterine sahiptir. Oysa dünya içinde karşılaşılan belirli bir varolanın varlık yapılarının kategoriyal tecessümü olarak "doğa", *dünyasallığı* asla anlaşılır kılamaz[c]. Ayrıca romantizm akımının kullandığı doğa kavramı anlamındaki bir "doğa" fenomeni de ancak dünya kavramından, yani Dasein'ın analizinden hareketle ontolojik olarak kavranabilir.

Dünyanın dünyasallığının ontolojik analitiği sorunu açısından bakıldığında, geleneksel ontoloji –tabii böyle bir meselenin bulunduğunu görüyorsa eğer– bir çıkmaz içindedir. Öte taraftan Dasein'ın dünyasallığına ve onun dünyasallaşmasının imkan ve türlerine ilişkin yorumlama, varlık minvali dünyayı anlama olan Dasein'ın ontik ve ontolojik olarak neden [66] dünyasallık fenomenini atladığını göstermesi gerekecektir. Aynı zamanda bu atlama olgusunda dünyasallık fenomenine erişim sağlamak için söz konusu atlamaya engel olacak doğru bir fenomenal başlangıca kavuşmak üzere özel tertibatlara gerek duyulduğunun işareti de yatmaktadır.

Buna ilişkin yöntemsel talimat daha önce ortaya çıkartılmıştı. Hem dünya-içinde-varolma ve hem de dünya, vasati hergünkülüğün çizdiği ufuk içinde Dasein'ın kendisine *en yakın* varlık minvali olarak analizimizin konusunu oluşturacaktır. Hergünkü dünya-içinde-varolma takip edilecek ve fenomenal açıdan buna dayanılarak dünya gibisinden bir şey gözle görülür hale gelecektir.

Hergünkü Dasein'ın kendisine en yakın dünyası *çevreleyen-dünya*'dır. İncelememiz vasati dünya-içinde-varolmanın bu eksistensiyal karakterinden hareket ederek esasen dünyasallık idesine ulaşacaktır. Çevreleyen-dünyanın dünyasallığı (çevreleyen-dünyasallığı) öncelikle karşılaşılan *çevreleyen-dünya* içindeki varolanın ontolojik yorumundan geçilerek bulunacaktır. Çevreleyen-dünya ifadesindeki "çevreleyen" sözcüğü mekansallığa işaret eder. Ancak çevreleyen-dünya açısından temellendirici olan "çepeçevrelik" birincil olarak "mekansal" bir anlama sahip değildir. Çevreleyen-dünyaya şüphe götürmez biçimde ait olan mekan karakteri daha ziyade öncelikle dünyasallık yapısından hareketle açığa kavuşturulmalıdır. § 12'de işaret edilen Dasein'ın mekansallığı, fenomenal olarak buradan kalkılarak kendini görünür kılmaktadır. Oysa ontoloji, mekansallıktan hareket ederek "dünya"nın varlığını *res extensa* olarak yorumlamaya kalkışmıştır. "Dünya"ya dair böylesi bir

c) Tam da tersi!

ontolojinin en uç eğilimi (ne ontik ne de ontolojik olarak Dasein'la örtüşen *res cogitans*'ın tam zıt cihetinden hareketle) Descartes'ta görülmektedir. Dünyasallığa dair burada girişilen analiz, söz konusu ontolojik eğilimden ayrılıp sınırlandırılarak gözde canlandırılabilir. Bu üç aşamada gerçekleştirilecektir: A. Çevreleyen-dünyasallığın ve esas itibariyle dünyasallığın analizi. B. Dünyasallık analizimizin Descartes'taki "dünya" ontolojisine göre tarif edilerek tefriki. C. Çevreleyen-dünyanın çevreselliği ve Dasein'ın "mekansallığı".

A. Çevreleyen-Dünyasallığın ve Esas İtibariyle Dünyasallığın Analizi

§ 15. Çevreleyen-Dünyada Karşılaşılan Varolanın Varlığı

En yakınımızda karşılaşılan varolanın varlığının fenomenolojik serimlenişi, hergünkü dünya-içinde-varolmanın (buna dünya *içinde* ve dünya *içindeki* varolanla *münasebeti olmak* da diyoruz) [67] rehberliğinde gerçekleştirilecektir. Münasebeti olmak, ilgilenmenin pek çok tarz ve suretlerinde zaten dağınık durumdadır. Daha önce de gösterilmiş olduğu gibi münasebeti olmanın en yakın minvali, sadece salt algılayan bilme değil, kendi zati "bilgisine" sahip olan elle çalışarak ve kullanarak ilgilenmedir. Fenomenolojik soru, öncelikle böyle bir ilgilenme içinde karşılaşılan varolanın varlığına ilişkindir. Burada bizden talep edilen görmeyi emniyete almak için öncelikle yönteme dair bir ön açıklamaya gerek vardır.

Varlığın izhar edilip açığa çıkartılmasında varolan hem ön konu, hem de ortak konudur. Asıl konuysa varlıktır. Şimdiki analizin sahası içinde ön konu olarak varolan, çevreleyen-dünyasallığı içinde ilgilenmeyle kendini gösterendir. Söz konusu varolan, teorik "dünya" bilgisinin nesnesi olmayıp kullanılan, vücuda getirilen ve sair olandır. Bu şekilde karşılaşılan bir varolan olarak o, ön konusal anlamda bir "bilmenin" bakışına dahil olur ki, bu fenomenolojik olarak birincil biçimde varlığa bakar ve varlığın böylece konulaştırılmasından hareketle ilgili varolanı ortak konuya dahil etmiş olur. Buna göre söz konusu fenomenolojik tefsir, varolanın varolan tabiat özellikleri olmayıp, onun varlık yapısının belirlenmesidir. Varlık incelemesi olarak ise, hep Dasein'a ait olan ve varolanla her münasebet içinde olmada "canlı" olan varlık anlayışının müstakil ve sarih icrasıdır. Fenomenolojik ön konusal varolanlara (yani incelememizde: kullanılan, vücuda geti-

rilmekte olanlara), kendini böylesi bir ilgilenmenin yerine koyma yolu yardımıyla erişilebilmektedir. Aslına bakılırsa kendini bir şeyin yerine koymak demek yanıltıcıdır; çünkü ilgilenme, münasebette bulunmanın bu varlık minvalinin içine kendimizi önce yerleştirmemizi gerektirmiyor. Hergünkü Dasein zaten daima bu tarzda *vardır*, örneğin kapıyı açarak kapı kolunu kullanmış olurum. Oysa bu şekilde karşılaşılan varolana fenomenolojik erişim daha ziyade kendini iteleyerek sıkıştıran ve beraber gelen, böylesi bir "ilgilenme" fenomeninin ve bununla beraber özellikle de ilgilenme *sırasında* kendisi için bizatihi *nasıl* karşılaştığı önemli olan varolanın esasen üzerini örten tefsir eğilimlerinin kenara itilmesiyle sağlanmaktadır. Bu sinsi hataları, şu inceleyici soruyu sorarak iyice ortaya çıkartabiliriz: Hangi varolan önkonu olacak ve önfenomenolojik zemin olarak tayin edilecektir?

Genellikle şu yanıt verilir: nesneler. Oysa kendiliğinden anlaşılır olduğu düşünülen bu yanıt yüzünden belki de aranan önfenomenal zemine isabet ettirme şansımız hiç yoktur. Çünkü varolanı "nesne" (*res*) olarak dile getirmede [68] açıkça ifade edilmeyen ve önceden davranan bir ontolojik karakteristik yatmaktadır. Böylesi bir varolandan hareket edip varlığa ilişkin soruya geçen bir analiz, nesnelik ve gerçeklikle yüz yüze gelir. Böylece ontolojik açığa çıkarış tözsellik, maddesellik, uzanım, yan yanalık... gibi varlık karakterlerine ulaşır. Oysa ilgilenme sırasında karşılaşılan varolan, bu varlıkta da önontolojik olarak öncelikle saklıdır. Nesnelerin "en yakın olarak verili" varolanlar olarak isimlendirilmesi ontolojik bakımdan bir hatadır, ontik açıdan başka bir şey kastedilmiş olsa da. Esas olarak neyin kastedilmiş olduğu belirlenmemiş olarak kalmaktadır. Ya da bu "nesneleri" "değer atfedilmiş" nesneler olarak karakterize etme yoluna gidilir. Ontolojik açıdan değer neyi ifade eder? Söz konusu "atfetme" ve "atfedilmiş olma" kategoriyal olarak nasıl kavranılmalıdır? Değer atfedilmiş olma yapısının karanlığını bir an için göz ardı ettiğimizi varsaysak bile, böylece ilgilenerek münasebette bulunma sırasında karşılaşılanın fenomenal varlık karakterine isabet edilmiş olunur mu?

Yunanlılar "nesneler" için uygun bir terime sahiptiler: *pragmata*, yani ilgilenerek münasebette bulunma (*praksis*) sırasında yapıp edilen, ilgilenilen şey. Ama onlar *pragmata*'nın spesifik "pragmatik" karakterini ontolojik açıdan bilerek karanlıkta bırakmışlar ve onları "peşinen" "salt nesneler"[a] olarak belirlemişlerdir. İlgilenme sırasında karşılaşılan varo-

a) Neden? *eidos – morphe – hule*! Ama *tekhne*'den, yani "sanatsal" tefsirden! Eğer *morphe eidos*, *idea* değilse!

lana *gereç* diyoruz. Münasebet içinde olurken mevcut bulunanlar söz gelimi yazma gereci, dikiş gereci, çalışma gereci, taşıma gereci, ölçüm gerecidir. Gerecin varlık minvalini açığa çıkartmak ise şimdiki ödevimizdir. Bu ödev gereci, gereç kılanın (yani gereçselliğin) ne olduğunun önceden çevrelenmesinin rehberliğinde gerçekleştirilecektir.

Aslına bakıldığına tek *bir* gereç asla "var" değildir. Gerecin varlığına hep daima içinde gereçlerin bulunup, var olabildiği bir gereç bütünü aittir. Özsel açıdan gereç "bir şey için şey"dir. İşe yararlılık, yardımı dokunurluk, kullanılabilirlik, elverişlilik gibi "bir-şey-içinlik"ler gereç bütününü meydana getirirler. "Bir-şey-içinlik"in yapısında bir şeyin bir şeyi *imlemesi* yatar. Bu isimle gösterilen fenomen, ancak sonraki analizlerde kendi ontolojik oluşumu içinde görünür kılınabilecektir. Şimdilik amaç, bir imleme çokluğunu fenomenal olarak göz önüne getirebilmektir. Kendi gereçselliğine uygun olarak gereç, her zaman öteki gerece ilişkin aidiyet *içinde* vardır: yazma gereci; divit, mürekkep, kağıt, altlık, masa, lamba, mobilya, pencere, kapılar, oda gibi. Bu "nesneler", asla kendilerini öncelikle kendileri gibi gösterip, sonra da gerçek nesnelerin birer toplamı olarak örneğin bu odayı dolduruyor değildir. En yakın olarak karşılaşılan (konusal olarak kavranmamış olsa da) odadır ve bu, geometrik mekansal anlamda "dört duvarla çevrelenmiş olan" değil, bir ikamet gereci anlamındadır. Bundan hareketle "donanım" kendini gösterir [69], donanım içinde de ilgili "tikel" gereçler. Ama tüm bunlardan *önce* hep bir gereç bütünlüğü zaten keşfedilmiş durumdadır.

Gerecin her zaman kendisine uygun olan ve kendini kendi varlığı bakımından ancak böylelikle sahici biçimde gösterebilen söz konusu münasebet içinde olma (örneğin çekiçle vurma), varolanı konusal olarak mevcut bir nesne olarak *kavrayamadığı* gibi, onu kullanmak onun bizatihi gereç yapısının bilgisine sahip olduğumuz anlamına da gelmez. Çekiçle vurmak çekicin gereç karakterine ilişkin ayrıca bir bilgiye sahip olmak demek değildir. Bizler çekiçle vurarak, bundan daha uygun olmayan bir tarzda kendimize çekici maletmiş oluruz. Kullanarak münasabet içinde olmakla ilgilenme, kendisini ilgili gereç için temellendiren bir-şey-içinliğin emrine teslim olur; çekiç nesnesine ne kadar az gözümüzü 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. Öte yandan bizatihi çekiçle vurmak, çekicin spesifik "elverişliliğini" keşfeder. Gerecin, kendisinden ve kendi içinden hareketle kendini açımladığı varlık minvaline *el-altında-olmaklık* diyoruz. Gereç *bu* "bizatihi-kendisinde-

var-olmak"lığa sahip olduğu için (çünkü gereç, başka şeylere ilaveten ayrıca bir mevcut olan değildir), en geniş anlamda elverişli olup üzerinde tasarruf edilebilir durumdadır. Nesnenin şu ve bu tabiat özelliklerine sahip "görünümünü", pür dikkat onu-sadece-*seyrederek* el-altında-olan olarak keşfetmek mümkün değildir. Nesnelere yönelen salt "teorik" seyredici bakış, el-altında-olanları anlamaktan yoksundur. Öte yandan kullanıcı-elle-çalışıcı münasebet içinde olma ise kör olmayıp, elle çalışmaya rehberlik eden ve ona spesifik güveni bahşeden kendine özgü bir görme minvaline sahiptir. Gereçle münasebet içinde olma, "bir-şey-içinliğin" imleme çokluğuna tabi olur. Böyle bir tabi olmanın bakışı *bir-şey-için-bakış*'tır.

"Pratik" davranış, bakışsızlık anlamında "ateorik" değildir ve teorik davranıştan farkı ise, sadece bir tarafta seyredilip bakılıyor olunması, diğer taraftaysa *davranılıyor* olmasından ve kör kalmamak için davranışın teorik bilgiyi kullanmasından da ibaret değildir. Nasıl ki, davranış *kendi* bakışına sahipse, seyredip bakma da asli olarak bir ilgilenmedir. Teorik davranış bir-şey-için-bakışı-olmayan sadece-seyretmedir. Bir-şey-için-bakışı-olmayan olduğu için seyretme, kuralsız olmayıp kendine külliyat oluşturacak şekilde bir *yöntem* geliştirir.

El-altında-olan ne esasen teorik olarak kavranmıştır, ne de kendisi öncelikle bir-şey-içinlik için bir-şey-içinsel olarak konu oluşturmaktadır. En yakın el-altında-olanın özgünlüğü, tam da sahih olarak el-altında-olabilmek için kendi el-altında-oluşu içinde kendini bir anlamda geri çekiyor olmasıdır. Hergünkü münasebet içinde olmanın öncelikle eğleştiği şeyler, bizatihi çalışma gerecinin kendisi değil, [70] birincil olarak ilgilenilen ve bu sebeple de el-altında-olan eserdir, vücuda getirilecek olandır. Eser, içinde gereçle karşılaşılan imleme bütününü bünyesinde taşır.

Örneğin çekiç, planya, iğnenin *ne-içinliği* olarak vücuda getirilecek eserin varlık minvali de kendi açısından bir gereçtir. Vücuda getirilecek olan ayakkabı giyilmek (ayak gereci), imal edilen saat ise zamanın okunması içindir. İlgilenerek münasebet içinde olmada yaygın olarak karşılaşılan eser –üzerinde çalışılmakta olan şey– kendine özsel biçimde ait olan kullanılırlığı içinde hep *kendi* kullanılırlığının ne-içinliğinin de onunla birlikte karşılaşılmasını sağlar. Öte yandan ısmarlanan eser de sadece onun kullanım zemini üzerinde ve kullanım sayesinde keşfedilen varolanın imleme rabıtası içinde var olur.

Vücuda getirilecek eser sadece bir şey için kullanılmak üzere olmayıp, bizatihi vücuda getirme de, bir şeyin bir şey *için* kullanımı demektir. Zira eserde, aynı zamanda, "malzemeleri" imleme de yatmaktadır.

Eser deriyi, ipliği, çivileri vs. imler. Deri ise hayvan derisinden imal edilir. Bunlar başkalarınca yetiştirilen hayvanlardan elde edilir. Ancak dünya içinde, özel amaçla yetiştirilmeyen hayvanlar da vardır ve bunlarda da söz konusu varolan bir bakıma kendi kendini imal etmektedir. Öyleyse çevreleyen-dünyada kendi başına vücuda getirilmeye muhtaç olmayıp, daima mevcut olan varolanlar da erişimimize açıktır. Çekiç, pense, çivi; bunlar bizatihi kendi kendilerini imlerler: çünkü onlar çelik, demir, maden filizi, kaya, tahtadan meydana gelirler. Kullanılan gerecin "doğası" (yani doğa ürünleri perspektifinden "doğası") onun kullanımıyla birlikte keşfedilir.

Ancak burada doğa, salt mevcut olan olarak anlaşılmaması gerektiği kadar, *doğa kudreti* olarak da anlaşılmamalıdır. Orman koruluk, dağ taş ocağı, ırmak su gücüdür, rüzgarsa "yelkenleri şişiren" rüzgar. Keşfedilen "çevreleyen-dünya"yla birlikte, keşfedilen "doğa"yla da karşılaşılır. Onun mevcut olan halindeki varlık minvalinden sarfı nazar edilebilse de kendisi ancak kendi saf mevcutluğu içinde keşfedilip belirlenebilmektedir. Ama bu söz konusu doğa keşfi sırasında doğa yine de "işleyip çalışan", üzerimize gelen, bir manzara olarak bizi büyüleyen olarak saklı kalmaktadır. Zira botanikçinin bitkileri, tarla kenarındaki çiçekler değildir ya da bir nehrin "kaynağının" coğrafi olarak belirlenmesi onun "derinlerdeki kaynağı" değildir.

Vücuda getirilen eser, sadece kullanımının ne-içinliğini ve terkibinin muhtevasını imliyor değildir. Basit el işçiliğiyle ilgili durumlarda bile eser, onu taşıyanı ve kullananı imler. Eser adeta onun bedeninin bir parçası olur [71], eserin oluşum süreci içinde o "var" olur. Kitlesel ürünlerin vücuda getirilişinde bile bu temellendirici imleme eksik değildir; sadece belirlenmemiştir, yani herhangi bir şeye işaret eder, dolayısıyla vasattır. Demek ki, eserle birlikte sadece el-altında-olan bir varolan değil, ilgilenme sırasında eseri el-altında-olana dönüşen ve varlık minvali insan olan varolanla da karşılaşılır. Bununla birlikte, içinde onu hem üzerlerinde taşıyanların ve tüketenlerin yaşadığı, hem de bizim kendimizin olan bir dünyayla karşılaşılır. Hep ilgilenedurduğumuz eserler, sadece işlik 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, belediyece işletilen sokak ışıkları karanlığa, yani gün ışığının spesifik var ve yokluğuna, bir başka deyişle "güneşin durumuna" işaret eder. Saatler hep evren sis-

teminin belirli bir konstelasyonuna işaret etmektedir. Saate baktığımızda açıkça dile getirmesek de "güneşin durumundan" yararlanırız, keza resmi astronomik zaman ölçüm düzenlemeleri de buna göre yapılmaktadır. Göze çarpmayan el-altında-olan saat gerecinin öncelikle kullanımı sırasında çevreleyen-dünya-doğası birlikte-el-altında olur. En yakın eser-dünyasında söz konusu ilgilenerek massedilmenin keşif işlevinin özünde, massedilmenin minvaline göre eserle (yani onun temellendirici imlemeleriyle) birlikte gelen dünya içindeki varolanın çeşitli sarahat dereceleri ve bir-şey-için-bakışa sahip içine sızmaların çeşitli tarzlarıyla keşfedilebilir olması yatmaktadır.

Söz konusu varolanın varlık minvali el-altında-olmaklıktır. Ancak bunun sadece bir telakki etme karakteri[a] olarak anlaşılmaması gerekir. Çünkü öncelikle karşılaşılan "varolana" bu tür "veçhelerin" layık görülmesi, öncelikle bizatihi mevcut olan bir dünya-maddesinin bu şekilde "sübjektif olarak renklendirilmesi" gibisinden bir şey yoktur. Bu yöndeki bir yorumlama, varolanın daha önce salt mevcut olan olarak anlaşılıp keşfedilmiş olması gerektiğini ve "dünyayla" keşfeden ve onu temellük eden münasebet içinde olmanın sonucu olarak öncegelime ve sevk ve idareye sahip olması gerektiğini gözden kaçırmaktadır. Ama zaten bu durum, dünya-içinde-var-olanın *temellenmiş* bir hali diye daha önce göstermiş olduğumuz bilmenin ontolojik anlamına da terstir. Bu ilgilenme sırasında el-altında-olan *vasıtasıyla* salt mevcut olanın meydana çıkarılışına ulaşılabilir. *El-altında-olmaklık "kendinde olduğu gibi" olan varolanın ontolojik-kategoriyal belirlenimidir.* Ama el-altında-olanlar sadece mevcut olanlar sebebiyle "var" değil midir? Diyelim ki, bu tezi kabul ettik. Bundan, el-altında-olmaklığın ontolojik olarak mevcut olma üzerine temellendiği sonucu çıkar mı?

[72] Daha derine inen ontolojik bir yorumda, el-altında-olmaklık dünya içinde öncelikle keşfedilen varolanın varlık minvali olarak değer kazansa ve hatta salt mevcut olmaya göre asliliği kanıtlanabilse de, şu ana kadar açığa çıkartılmış olanlar yardımıyla, dünya fenomenine ilişkin az da olsa bir ontolojik anlama sağlanmış olur mu? Söz konusu dünya içinde varolanı yorumlarken dünyayı daima önceden "varsaydık". Oysa bu varolanları biraraya getirmekle, ceman "dünya" gibi bir şey elde edilmiş olunmuyor. Bu varolanın varlığından hareket edip de dünya fenomeninin serimlenişine giden bir yol var mı ki?[1]

---

a) Ama aslında sadece karşılaşma karakteridir.

1) Bu eserin yazarı, çevreleyen-dünya analitiğini ve esas olarak Dasein'ın "faktisitesinin hermenötiği"ni 1919/20 kış döneminden beri pek çok kere derslerinde ele almış olduğuna işaret etmek ister.

§ 16. *Çevreleyen-Dünyanın Kendini Dünya-İçindeki-Varolanda Belli Eden Dünyevi Niteliği*

Dünya kendi başına dünya-içindeki bir varolan olmadığı halde, varolanı o kadar çok belirlemektedir ki, keşfedilen varolanın kendi varlığı içinde kendini göstermesi ve onunla karşılaşılması ancak dünya "oldukça" mümkün olabilmektedir. Peki ama, dünya nasıl "olmaktadır"? Eğer Dasein ontik olarak dünya-içinde-varolmakla temellenmişse ve kendi varlığına özsel olarak kendine ilişkin bir varlık anlayışı (istediği kadar belirsiz olsa da) aitse, o zaman Dasein'a dünyaya ilişkin açık ontolojik vukufiyetlere sahip olmayan ve sahip olması da aslında gerekmeyen bir anlayış, yani önontolojik bir anlayış ait olmaz mı? İlgilenerek dünya-içinde-varolma için dünya içinde karşılaşılan varolan, yani onun dünya-içinde-olmaklığı dünya gibisinden bir şeyi görünür kılmıyor mu? Bu fenomen önfenomenolojik bir bakış sahasına girmiyor mu, zaten hep böyle konusal ontolojik bir yorumu talep etmeyen bir bakış sahası içinde değil mi? Bizatihi Dasein'da, el-altında-olan gereçle massedilme dairesinde ilgilenilerek dünya içindeki varolanla *birlikte* onun bir tür dünyasını aydınlığa kavuşturacak bir varlık imkanı var mıdır?

Dasein'ın bu tür varlık imkanlarını ilgilenerek münasebet içinde olmayla gösterebilirsek eğer, bu şekilde aydınlığa kavuşan fenomenlerin peşinden gidip, onları adeta "teslim alabileceğimiz" ve kendinde görünen yapılarını sorgulayabileceğimiz bir yol önümüzde açılmış olacaktır.

[73] Dünya-içinde-varolmanın hergünkülüğüne, ilgilenmenin halleri de aittir. Bunlar ilgilenilen varolanla şu veya bu şekilde karşılaşmamızı sağlarlar ki, dünya içinde olanın dünyevi niteliği bu şekilde açığa çıkar. Örneğin en yakın el-altında-olan varolanın, ilgilenme sırasında kullanışsız, belirli bir kullanım için uygunsuz olduğunu anlayabilecek bir karşılaştırma yaşanabilir. Çalışma gerecinin bozuk olduğu veya kullanılan malzemenin uygun olmadığı ortaya çıkabilir. Burada *gereç* daima ve her durumda el-altında-olan olarak vardır. Kullanışsızlığı keşfeden, seyrederek tespit edilen birtakım nitelikler değil, kullanarak münasebette olmanın bir-şey-için-bakışıdır. Kullanışsızlığın bu şekilde keşfedilmesi sırasında gereç göze çarpar. *Göze çarpma* el-altında-olan gereci, belirli bir el-altında-olmayış içinde takdim eder. Ama bunda şu da yatar: kullanışsız olan öylece yatık kalır – şu ve bu görünüme sahip olup bu görünüme sahip bir el-atında-olanlık olarak kendini daima mevcut olan bir gereç nesnesi olarak gösterse de. Buradaki gereçte salt mevcut olma kendini bildirdiği anda, kendini yeniden ilgilenilen el-altında-olmaklığına, yani tamir edilmek üzere olana geri çekmektedir.

Kullanışsız olanın söz konusu mevcut olmaklığı, onu henüz el-altında-olmaklıktan tümüyle mahrum bırakmaz, çünkü *böyle* mevcut olan gereç, öylece vukubulan bir nesne değildir henüz. Gerecin bozukluğu henüz yalın bir nesne başkalaşımı olmayıp, bir mevcut olanda sadece vukubulan nitelik değişimidir.

İlgilenerek münasebet içinde oluş, zaten hep el-altında-olan *dahilindeki* kullanılamaz olanlara münhasıran rastlıyor olmayıp; noksan olanı, yani "elverişli" olmadığı gibi "el altında" olmayanı da bulmaktadır. Bu tür bir eksiklik duyma, yine bir el-altında-olmayanı mevcut bulma olarak el-altında-olanı bir tür sadece-mevcut-olma içinde keşfeder. El-altında-olmayanı farkına varma sırasında el-altında-olan *zorla ilişme* haline girer. Noksanlığın hissedilişi ne kadar acilse, onun el-altında-olmayışı ne kadar esaslıysa, el-altında-olan da bize zorla ilişir ve adeta el-altında-olma karakterini kaybediyor gibi olur. O, noksan olan olmaksızın yerinden oynatılamayan bir salt mevcut olan olarak karşımıza çıkar. İlgilenmenin olumsuzlayan bir hali olarak hiçbir fikri olmadan onun karşısında kala kalmak, bir el-altında-olanın sadece-öylesine-mevcut-oluşunu keşfeder.

İlgilenilen dünyayla münasebet içinde olmada el-altında-olmayanla yalnızca kullanılamaz olan ya da tümden noksan olan anlamında değil, tam da noksan *olmadığı* ve kullanılamaz *olmadığı* halde ilgilenme sırasında "engel olan" olan el-altında-olmayan olarak karşılaşılabilir. İlgilenmenin geri dönemediği, "zamanımın" olmadığı şey buraya-ait-olmayan, tamamlanmamış olan tarzında bir el-altında-*olmayandır*. [74] Böylesi bir el-altında-olmayan, rahatsız eder ve öncelikle ve en yakın ilgilenilecek olanın *ayak diremesini* görünür kılar. Bu ayak direme sayesinde, el-altında-olanın mevcut olmaklığı kendini yeni bir tarzda görünür kılar: halen mevcut olarak bulunan ve halledilmeyi bekleyenin varlığı olarak.

Göze çarpma, zorla ilişme ve ayak direme halleri, el-altında-olanda mevcut olma karakterini meydana çıkarma işlevine sahiptir. Ancak burada el-altında-olan halihazırda yalnızca bir mevcut olan olarak *gözetlenmez* veya gözünü dikip ona bakılmaz. Kendini açığa çıkaran mevcut olmaklık, burada halen gerecin el-altında-olmaklığına bağlı durumdadır. Bu ise kendi üzerini, henüz yalın bir nesne olacak şekilde örtmüş değildir. Burada gereç, üzerimizden atmak istediğimiz bir "şey" anlamına kavuşur. Fakat böyle bir üzerimizden atma eğilimindeyse el-altında-olan kendini halen direngen mevcut olmaklığı içindeki el-altında-olan olarak gösterir.

Peki ama, el-altında-olanın kendi mevcut olmaklığını açığa çıkarttığı bu modifiye yollar aracılığıyla karşılaşılıyor olunmasına işaret etmemizin, *dünya fenomeninin* aydınlatılması açısından amacı nedir? Aslında söz konusu modifikasyonu analiz ederken hala dünya içinde olanın varlığında duruyoruzdur. Oysa böyle yapmakla, dünya fenomenine henüz yaklaşmış olmayız. Ama yine de onu henüz kavramasak da, bu fenomeni görüş alanımıza dahil edebilecek bir imkana kavuşmuş oluruz.

El-altında-olan; göze çarpma, zorla ilişme ve ayak direme sırasında el-altında-olmaklığının bir tür kaybına uğrar. Ama bu el-altında-olanla münasebet içinde olmakla bile el-altında-olmaklığı (konusal olmasa da) anlamış oluruz. Bu öylece ortadan kaybolup gitmez, kullanılamaz olanın göze çarpması onun vedalaşması gibidir. El-altında-olmaklık bu esnada bir kez daha kendini gösterirken tam da burada el-altında-olanın dünyevi niteliği kendini gösterir.

Gereç olarak el-altında-olanın varlık yapısı imlemelerle belirlenmiştir. En yakın "nesnelerin" özgün ve kendiliğinden anlaşılır "bizatihiliği" ile, o nesneleri kullandığı halde dikkatini açıkça buna yöneltmemiş olan ve kullanımına yaramayanlarla da karşı karşıya gelebilen ilgilenme sırasında karşılaşılır. Bir gereç kullanılamazdır – bu ifadede şu yatar: bir-şey-içinliğin bu-şey-içinliğe yönelik temellendirici imlemesi bozulmuştur. İmlemelerin kendisi dikkate alınmamış olup onlar, ilgilenilerek teslim oluş içinde "buradadırlar". Ancak imleme, *imlemenin bozulmasında* veya şunun ya da bunun için kullanılmazlıkta açıklığa kavuşur. Ontolojik yapısı değil de, çalışma gerecinin bozulmuş olması dikkatini çeken bir-şey-için-bakış için ontik olarak sarahat kazanır. İlgili bir-şey-içinliğe imlemenin bir-şey-için-bakışsal olarak uyandırılışında [75] bir-şey-içinliğin hem kendisi ve hem de bununla birlikte iş rabıtası, "işliğin" tamamı (ilgilenmenin içinde daima bulunduğu yer olarak) bakışımızın içine girmiş olur. Gereç rabıtası daha önce hiç görülmemiş bir şey olarak değil, bir-şey-için-bakışta daima öncesel olarak görülen bir bütün olarak birden bire parlar. Bu bütünle birlikte dünya, kendini bildiriverir.

Aynı şekilde, her gün hazır olduğu için aşina olduğumuz ve bu sebeple de dikkatimizi celbetmemiş olan bir el-altında-olanın noksanlığı, bir-şey-için-bakış içinde keşfettiğimiz imleme rabıtasındaki bir *kırılmadır*. Bu durumda bir-şey-için-bakış boşa gitmiş olur ve noksan olanın *ne için* ve *ne ile* el-altında-olduğu ancak şimdi görülür. Yine burada çevreleyen-dünya kendini bildirir. Bu şekilde birden bire parlayan, bizatihi el altında-olanlar içindeki bir el-altında-olan değildir, el-altında-olan

gereci temellendiren bir *mevcut olan* ise zaten hiç değildir. O, tüm tespit ve seyretmelerden önce "buradadır". Hep varolanlara yöneldiği takdirde bizatihi bir-şey-için-bakışın erişimine açıktır, ama bir-şey-için-bakış için hep izhar edilmiş olmaktadır. "İzhar etme" ve "izhar edilmişlik" bundan sonra terminolojik olarak kullanılacaktır ve "açmak" veya "açılmışlık" anlamını imleyecektir. Bu durumda "izhar etme", "çıkarsama yoluyla dolaylı olarak elde etme" demek olmayacaktır.

Dünyanın el-altında-olanlardan "meydana gelmediği" bir ilgilenmenin yorumlayan hallerinde, dünyanın, birden bire parlamasının yanı sıra el-altında-olanın dünyasızlaşması da onunla el ele gider. Zaten bu, onda sadece-mevcut-olmanın açığa çıkışından anlaşılmaktadır. "Çevreleyen-dünya"yla ilgili hergünkü ilgilenme sırasında el-altında-olan gereç, kendi "bizatihi-var-olması"yla karşılaşabilmesi için, içinde çevreleyen-dünyanın "birden bire parladığı" imlemeler ve imleme bütünleri hem çevreleyen-dünya için ve hem de bir-şey-için-olmayan-bakışsal "konusal" kavrayış için konusal olmayan olarak kalmak zorundadır. Dünyanın *kendini-bildirmemesi*, el-altında-olanın göze çarpmayışlığından kendini sıyırmama imkanının koşuludur. Ve bu varolanın bizatihi-var-olmasının fenomenal yapısı bunun üzerine temellenmektedir.

Göze çarpmama, zorla ilişmeme ve ayak dirememe gibi olumsuzlayan ifadeler, en yakın el-altında-olanın varlığının müspet fenomenal karakterlerini dile getirirler. Söz konusu "olumsuzlama ekleri", bizatihi-var-olmayla tasavvur ettiğimiz ve karakteristik olarak "öncelikle" mevcut olana, konusal olarak tespit edilebilir olana atfettiğimiz el-altında-olanın bizatihi-kendisinde-tutma karakterini ifade eder. Mevcut olanı birincil olarak ve münhasıran cihet kabul etmek suretiyle "bizatihiliği" ontolojik olarak aydınlığa kavuşturmak asla mümkün değildir. Eğer "bizatihilik"ten söz etmek, ontolojik [76] açıdan kayda değer olacaksa, bu konuda ister istemez bir tefsirde bulunmak gerekecektir. Çoğunlukla varlığın bizatihiliğine, ontik şeyler tamamıyla empatik olarak istinat edilir ve bunda fenomenal açıdan haklılık payı da vardır. Ancak söz konusu *ontik* istinat ediş, böylesi bir istinat etmeyle verildiği sanılan *ontolojik* ifade iddiasını yerine getirmiş olmaz. Şu ana kadarki analiz, dünya içinde varolanın bizatihi-var-olmasının sadece dünya fenomeni zemini üzerinde ontolojik olarak kavranabilir olduğunu zaten açık kılmaktadır.

Dünya belirli bir tarzda birden bire parlayabiliyorsa eğer, onun esasen ve öncelikle izhar edilmiş olması gerekir. Bir-şey-için-bakışa sahip ilgilenmenin dünya içinde el-altında-olana erişebiliyor olması sayesin-

de dünya, zaten hep önceden izhar edilmiş olmaktadır. Buna göre dünya, bir varolan olarak Dasein'ın hep zaten onun "içinde" var *olduğu*, her sarih varolmaya çalışmayla ancak ona geri dönebileceği bir şeydir.

Şimdiye kadarki yorumlarımızda, dünya-içinde-varolma şunu ifade ediyordu: Gereç bütününün el-altında-olmaklığı için temellendirici olan imlemeler bütünü içine, konusal olmayan bir-şey-için-bakışa sahip massedilme. Temelde ilgilenme, zaten hep dünyayla aşina olma bakımından ne ise öyle vardır. Bu aşinalık içinde Dasein, kendini dünya içinde karşılaşılanlarda kaybedebilir ve bunlarca teshir edilmiş olabilir. Dasein'ın aşina olduğu şey nedir, dünya içindekilerin dünyevi niteliği neden birden bire parlayabilir? Daha yakından bakıldığında, bir-şey-için-bakışın içinde "hareket ettiği" ve olası kırılmaları varolanın mevcut olmaklığını ileriye ittiği imleme bütünü nasıl anlaşılabilir?

Dünyasallık fenomeninin *ve dünyasallık meselesinin* çalışılmasını amaçlayan bu soruların yanıtlanabilmesi için, ortaya atılan soruların yöneldiği yapıların rabıtasının daha somut bir analitiğine gerek vardır.

§ 17. İmlenim ve İm

El-altında-olanın ("gereç"in) varlık yapısına ilişkin şimdilik kaydıyla yapılan yorumda, imleme fenomeni görünür kılınmıştı, ama bu o kadar taslakvari biçimde olmuştu ki, işaret edilen fenomenin ontolojik menşeinin açıklığa kavuşturulmasının gerektiği hemen vurgulanmıştı. Ayrıca imlenimin ve imlenim bütününün, dünyasallığı bir şekilde temellendirdiği ortaya çıkmıştı. Şimdiye kadar dünyayı çevreleyen-dünyada el-altında-olanlarla ilgilenmenin belirli tarzları içinde ve onun el-altında-olmaklığı *ile birlikte* parladığını görmekteydik. Oysa dünya içinde varolanın varlığına ilişkin anlayışın içine nüfuz ettikçe, [77] dünya fenomeninin açığa çıkartılması için gerekli olan fenomenal zemin genişleyecek ve daha emin hale gelecektir.

Yine hareket noktası olarak, el-altında-olanın varlığını alıyor ve bu sefer bizatihi *imlenim* fenomenini daha keskin biçimde kavramaya çalışıyoruz. Bu amaçla, "imlenimlerin" çeşitli anlamlarda görülebildiği kendine has bir gerecin ontolojik analizini yapmayı deneyeceğiz. Böyle bir "gerece" örnek özellikle *imlerdir*. Bu sözcük pek çok şeyin isimlendirilmesinde kullanılır: Çok sayıda im *türleri* olduğu gibi, bir şey için im olmak *evrensel ilişki türü* olarak da formalize edilebilmekte ve böylece im yapısının kendisi esasen tüm varolanların "karakterizasyonu" için ontolojik bir rehber halini alabilmektedir.

İmler öncelikle bizatihi birer gereçtir. Onun spesifik gereç karakteri bir şeyleri *imliyor* olmasıdır. Bu tür imler yol işaretleri, sınır taşları, denizcilikte kullanılan fırtına küreleri, sinyaller, bayraklar, matem imleri ve benzerleridir. İmlemeyi imlenimin bir "türü" olarak belirlemek mümkündür. Aşırı formal anlamda ele alındığında imleme, bir *ilişkilendirme* demektir. Ancak ilişkilendirme im, sembol, ifade ve anlam şeklinde farklılaşan imlenim "türlerinin" cins işlevini görmemektedir. İlişkilendirme formal bir belirlenimdir ve her konu içeriğinde ve varlık türünde görülen herhangi bir rabıta türü üzerinden "formalleştirme" yoluyla doğrudan okunabilmektedir.[1]

Her imlenim bir ilişkidir, ama her ilişki bir imlenim değildir. Her "imleyiş" bir imlenimdir, ama her imlenim bir imleyiş değildir. Bunun altında aynı zamanda şu da yatar: Her "imleyiş" bir ilişkidir, ama her ilişkilendirme bir imleme değildir. Bununla ilişkilendirmenin formal-genel karakteri gün ışığına çıkmış olur: İmlenim, im ve hatta anlam fenomenlerinin incelenmesinde ilişkilendirmenin karakterizasyonuna gidilerek hiçbir şey kazanılmış[a] olmaz. Ve hatta sonunda, bizatihi "ilişkilendirme"nin formal-genel karakteri *yüzünden* onun ontolojik menşeinin zaten bir imlenimde bulunduğunu bile göstermek zorunda kalacağız.

Mevcut analizimizin, imlenim fenomeninden ayrı bir imin yorumuyla sınırlı kalması, bu sınırlar dahilinde tüm [78] olası imler çokluğunun hakkını vermeye kalkışmamız, incelememizi imkansız hale getirir. İmler arasında imleyişleri hep farklı olan belirtiler, alametler, olmuş şeylerin izleri, hatırlama imleri, alameti farikalar vardır (neyin böyle bir im olarak kullanıldığını hiç dikkate almıyoruz bile). Bu "imler"den şunları ayırt etmek gerekir: iz, artık, anıt, belge, karine, sembol, ifade, görünüm, anlam. Bu fenomenler, formal ilişki karakterlerinin zemini üzerinde kolayca formalleştirilebilir; biz bugün böylesi bir "ilişkilendirme"nin rehberliğinde her türlü varolanı, o çok sevimli form ve içerik şemasındaki gibi aslında hiçbir şeyi dile getirmediğinden onu her zaman "doğru" olan bir "yoruma" tabi tutma eğilimi içinde bulunuyoruz.

Bir ime misal olarak, daha ileriki analizlerimizde de örnek olarak kullanılabilecek bir şeyi seçeceğiz. Şöyle ki: Son zamanlarda motorlu araçlara, elle döndürülebilen kırmızı bir ok yerleştirilmiştir. Örneğin bu okun konumu, aracın bir kavşakta hangi yöne gideceğini imler.

---

1) Krş. E. Husserl, **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie**, işbu Yıllık'ın birinci bölümü, c. 1, § 10 vd.; ayrıca daha önce: **Logische Untersuchungen**, c. 1, bölüm 11. – İm ve anlam konusundaki çözümlemeler için krş. *a.g.y.* c. 2, "*Erste Untersuchung*".

a) Mantıkbilimin iddia imkanlarını delillendirebilmek bakımdan fundamentaldir.

Okun konumu araç sürücüsü tarafından ayarlanır. Bu im, araç sürücüsünün ilgilenmesiyle (aracı sürmek) sınırlı olmayan el-altında-olan bir gereçtir. Araçta bulunmayanlar da –hatta özellikle onlar– bu gereçten yararlanırlar: yol kenarına kaçma ya da durup bekleme tarzında. Söz konusu im, trafik araçlarıyla trafik kurallarının oluşturduğu gereç rabıtası bütünü içinde dünya içinde el-altında-olandır. Bir gereç olarak bu imleyiş, gereci imlemeyle temellenmiştir. O, bir-şey-için karakterine sahiptir, özgün kullanışı imlemek içindir. İmin söz konusu imleyişini, "imlenim" olarak ele almak mümkündür. Ama burada şuna dikkat edilmesi gerekir: İmleyiş olarak bu "imlenim", bir gereç olarak imin ontolojik yapısı demek değildir.

İmleyiş olarak "imlenim", gerecin daha ziyade bir şey için kullanılabilirliğinin varlık yapısında temellenir. Ama bu, bir varolanı bir ime dönüştürmez. Örneğin "çekiç" gereci de işe yararlılığıyla temellenmiştir, ama o, bu çekici bir ime dönüştürmez. İmleyiş, "imlenimin" bir işe yararlılığının ne-içinliğinin ontik somutlaşmasıdır ve bir gereci bu iş için belirler. "İşe yararlılık" imlenimi ise gereç *olarak* gerecin ontolojik-kategoriyal belliliğidir. İşe yararlılığın ne-içinliğinin imleyişle somutlaşması, bizatihi gereç konstitüsyonu bakımından bir tesadüf değildir. Bu im örneğinde bile işe yararlılık olarak imlenim ile imleyiş olarak imlenim arasındaki fark kaba hatlarıyla görünebilmektedir. İkisi o kadar az rastlaşır ki, onların birliği [79] ancak belirli bir gereç türünün somutlaşmasını mümkün kılar. Bir gereç konstitüsyonu olarak imlenimin imleyişten esastan farklı olması ne kadar kesinse, imin hep çevreleyendünyada el-altında-olan gereç bütününün varlık minvaliyle ve onun dünyevi niteliğiyle kendine özgü ve hatta ayırt edici bir ilişkisinin olduğu da şüphesizdir. İmleyiş gereci, ilgilenerek münasebette olma esnasında *mümtaz* bir kullanıma sahiptir. Ancak bu olguyu sadece belirtmekle yetinmek ontolojik açıdan mümkün değildir. Zira söz konusu mümtazlığın temeli ve anlamı açığa kavuşturulmak zorundadır.

İmin imleyişi ne demektir? İmleyiş gereciyle uygun münasebette bulunma minvalini belirlediğimiz takdirde bu sorunun yanıtını elde edebiliriz. Bu sırada onun el-altında-olmaklığı da kavranabilir hale gelmelidir. İmlere uygun düşen yapıp etme hangisidir? Yukarıda belirtilen örneği (yani oku) cihet kabul ettiğimizde şu söylenmelidir: Karşılaşılan ime uygun davranış (varolma), oku taşıdığı halde üzerimize gelen araca bakarak "kenara çekilme" ya da "durma"dır. Bir yön seçme olarak kenara çekilme, Dasein'ın dünya-içinde-varolmasına özsel olarak aittir. Dasein her zaman bir şekilde yönelmiştir ve bir yer-

lere doğru gider haldedir; durmak ve beklemek söz konusu yönelimli "bir-yerlere-doğru-gider-halde-olma"nın sadece sınır durumlarıdır. İm spesifik "mekansal" bir dünya-içinde-varolmaya hitap eder. İme, mevcut olan bir imleme nesnesi olarak gözümüzü dikip öylece bakarak onu esasen "kavramamız" mümkün *değildir*. Okun imlediği yönü gözümüzle izlesek ve okun imlediği bölgede bulunan bir şeye baksak bile imle esasen karşılaşmış olmayız. İm, yönlendirmesini izleyen bir-şey-için-bakış içinde ilgili çevreleyen-dünyanın çevreselliğini sarih bir "kapsamlı-bakışa" kavuşturacak şekilde ilgilenerek münasebette olmanın bir-şey-için-bakışına hitap eder. Bir-şey-için-bakışın kapsamlı-bakışı, el-altında-olanı *kavramaz*; daha ziyade çevreleyen-dünya içinde bir cihet kazanır. Gereç tecrübesinin bir başka imkanı, ok ile araca ait bir gereç olarak karşılaşılmasında yatar; burada okun spesifik gereç karakterinin keşfedilmiş olmasına gerek yoktur; onun neyi ve nasıl imleyeceği burada tamamıyla belirsiz kalabilir ve yine de burada karşılaşılan yalın bir nesne olmaz. Nesne tecrübesi, çoğu kere tam da belirlenmemiş olan bir gereç çokluğunu en yakınımızda mevcut bulduğumuz halde yine de kendi *belliliğine* gereksinim duyar.

Yukarıda betimlenen minvaldeki imler, el-altında-olanlarla karşılaşmamızı sağlarlar, daha doğrusu ilgilenerek münasebette olma, kendine bir cihet bulup bunu emniyete alacak şekilde el-altında-olanlar rabıtasını erişime açar. İm [80], bir nesnenin başka bir nesneyi imleyici ilişki içinde olması demek olmayıp, *bir gereç bütününü sarih biçimde bir-şey-için-bakışa yükselten ve bununla birlikte el-altında-olanın dünyevi niteliğinin kendini bildirmesini sağlayan bir gereçtir*. Belirti ve alametlerde "gelecek olan" "kendini gösterir", ama zaten mevcut olana eklenecek olan bir mevcut olacak şey anlamında değil sadece; "gelecek olan", kendimizi ona hazırladığımızdır ya da başka bir şeylerle alakadar olduğumuz için ona "hazır olmadığımızdır". Olmuş şeylerin izlerinden giderken, vukubulmuş ve cereyan etmiş olanlar bir-şey-için-bakış içinde erişime açılır. Hatırlama imleri şu an "neyle ilgilenildiğini" hatırlatarak buna işaret ederler. İmler daima "neyin içinde" yaşanıldığını, ilgilenmenin nerede eğleştiğini, ilintilerinin ne olduğunu birincil olarak gösterirler.

İmlerin kendine özgü gereç karakteri "im tesis etme" sırasında daha da belirginleşir. İm tesis etme, bir el-altında-olan sayesinde her an ilgili çevreleyen-dünyayı bir-şey-için-bakışa bildirebilme imkanının el-altında-olduğu bir-şey-için-bakışa sahip bir ön-görme içinde ve buradan hareketle gerçekleşir. Dünya içinde en yakın el-altında-olanın varlığına

yukarıda betimlenen bizatihi-kendisinde-tutucu dışa-çıkmama karakteri aittir. Bu sebeple, çevreleyen-dünya içinde bir-şey-için-bakışa sahip münasebette olma, gereç karakteriyle el-altında-olanın *göze çarptırılması* "işini" üstlenen el-altında-olan bir gerece gereksinim duyar. Bu sebeple, böylesi bir gerecin (imlerin) vücuda getirilişi, onların göze çarpıcı oluşuna dikkat etmelidir. Ancak imler göze çarpıcı olsalar da bunlar tesadüfen mevcut olanlar olarak bırakılmazlar, kolay erişim sağlama amacıyla belirli bir tarzda "oluşturulurlar".

İm tesis etme, hiç daha önce el-altında-olmamış bir gerecin vücuda getirilmesi şeklinde gerçekleştirilecektir, diye bir zorunluluk yoktur. İm daha önce el-altında-olanın *bir-im-olarak-kabul-görmesi* şeklinde de oluşabilir. Bu hale sahip bir im tesis etme işi çok daha asli bir anlamı açımlar niteliktedir. İmleme bir el-altında-olan gereç bütününün ve genel olarak çevreleyen-dünyanın bir-şey-için-bakış cihetine sahip üzerinde tasarruf edilebilirliğini temin ettiği gibi, im etme işini öncelikle keşfetmek bile lazım gelebilir. İm olarak kabul gören, ancak el-altında-olmaklığıyla erişilebilir olur. Örneğin tarımcılıkta güney rüzgarı yağmuru imleyen "sayıldığında", bu "sayma" ya da bu varolana "ilişik olan değer", bizatihi mevcut olana (hava akımına) ve belirli bir coğrafi yöne yapılan bir ilave değildir. Sadece bir güney rüzgarı olarak mevcut olmasıyla ona meteorolojik açıdan erişilebilirse de güney rüzgarı *asla öncelikle* mevcut olup da sonra bazen bir alamete sahip olma işlevini [81] kazanmaz. Daha ziyade tarımcılığın hesap edici tarzdaki bir-şey-için-bakışı güney rüzgarını tam da kendi varlığı içinde keşfeder.

Ama, diye karşılık verilecektir, *neyin* im olarak kabul göreceği daha önce kendisinde erişilmiş ve im tesis etmeden önce kavranılmış olmalı değil midir? İmin esasen herhangi bir tarzda mevcut bulunmuş olması gerektiği doğrudur. Ancak yine de asıl soru, bu öncesel karşılaşmada varolanın *nasıl* keşfedildiğidir: Has bir mevcut olan nesne olarak mı, yoksa anlaşılmamış bir gereç, şimdiye kadar onunla "ne yapılacağı bilinmeyen" ve bu sebeple bir-şey-için-bakışa kendini kapayan bir el-altında-olan olarak mı? *Burada da, el-altında-olanların bir-şey-için-bakış açısından henüz keşfedilmemiş olan gereç karakterlerini sadece mevcut olanın kavranılması için verili olan yalın bir nesnelik olarak yorumlayamayız.*

İmlerin hergünkü münasebet içinde olma sırasındaki el-altında-oluşları ve imlere ait olup çeşitli amaç ve tarzlarda vücuda getirilebilecek olan göze çarpıcılıkları, en yakın el-altında-olanın temellendirici göze çarpmamalığının, karinesini teşkil ediyor değildir. Çünkü bizatihi

im, kendi göze çarpıcılığını, hergünkülük içinde "kendiliğinden anlaşılır olan" el-altında-olan gereç bütününün (örneğin bir hatırlatma imi olarak "mendili düğümlemek") göze çarpmamalığından almaktadır. Bunun göstereceği şey, hergünkülüğün bir-şey-için-bakışı içinde ilgilenmemizi gerektirecek olandır. Bu im pek çok ve çeşitli şeyi imleyebilir. Böylesi bir imle imlenebilecek olan şeylerin genişliği, anlaşılabilirlik ve kullanım darlığına karşılık gelmektedir. Bir im, genellikle onu "tesis eden kişi" için el-altında-olması gerekse de, bazen bu kişi için bile erişilemez olabilmekte ve bu sebeple birincisinin bir-şey-için-bakışa sahip olası kullanılabilirliğini hatırlatacak ikinci bir ime daha gerek duyulabilmektedir. Böylece bir im olarak kullanılamaz olan düğme, im karakterini kaybetmeyip en yakın el-altında-olanın huzursuz edici zorla ilişmekliğine sahip oluverir.

İmlerin hergünkü ilgilenmeler sırasındaki mümtaz rolünü, bizatihi dünyayı anlama için ilkel Dasein'ın "imleri" bolca kullanıyor olmasını (fetiş ve sihir gibi) örnek olarak ortaya koymaya çalışabiliriz. Böylesi bir im kullanımını temelleyen im tesis etme işinin teorik amaç ve teorik spekülasyon yoluyla yapılmadığı kesindir. İmin kullanımı burada tamamıyla "dolayımsız" bir dünya-içinde-varolmanın sınırları içinde kalmaktadır. Oysa daha yakından bakıldığında fetiş ile sihrin yorumu için im idesini rehber almanın [82] yetmediği, ilkel dünyada karşılaşılan varolanın "el-altında-olma" türünü kavramada başarısız olacağı görülecektir. İm fenomeni perspektifinden bakıldığında şöyle bir yorumda bulunulabilir: İlkel insan için im imlenenle örtüşür. İmin bizatihi kendisi imlenenin yerine geçebilmektedir, sadece ikame etme anlamında değil, bizatihi imin imlenen olarak *var* olması söz konusudur. İmin imlenenle bu tuhaf örtüşmesinin sebebi, im nesnesinin belirli bir "objeleştirmeye" maruz kalmış olması, salt nesne olarak tecrübe edilmesi ve imlenenle birlikte mevcut olanın aynı varlık bölgesine nakledilmiş olması değildir. "Örtüşme", daha önce birbirinden yalıtılmış olanların teşhis edilmesi değil, imin neyin imi olması bakımından henüz-serbest-kalamamış-olmasıdır. Böylesi bir im kullanımı, halen imlenenin varlığı içine massedilmiş durumdadır. Buradan bizatihi bir imin kopup ayrılması henüz mümkün değildir. Örtüşme, bir ilk objeleştirmeye temelleniyor değildir, aksine böyle bir temellenmenin noksan olması yüzündendir. Ama bu şu demektir: Burada imler henüz birer gereç olarak keşfedilmediği gibi, sonuç olarak dünya içinde "el-altında-olan" da, esasen gereç varlık minvaline sahip değildir. Belki bu ontolojik rehber de (el-altında-olmaklık ile gereç) ilkel dünyanın yorumlanması açısından hiç-

bir etkiye sahip olmayabilir, ama nesneliğin ontolojisinin hiçbir etkiye sahip olamayacağı kesindir. İlkel Dasein ve genel olarak ilkel dünya için bir varlık anlayışı temellendiriciyse, o zaman dünyasallığın (ya da verili bir fenomenal rabıta içinde "bir şey *henüz olmamıştır* ya da *artık değildir*" biçimindeki tüm ontolojik ifadelerin *olmayandan* hareket eden *müspet* bir fenomenal anlam kazanacak şekilde modifiye edilebilen bir fenomenin) "formal" idesini açığa çıkartıcı bir çalışmaya acilen ihtiyaç duyuluyor demektir.

Yukarıdaki im yorumu, sadece imlenimin karakterizasyonu için fenomenal bir desteği sağlamakla sınırlıydı. İm ile imlenim arasında üçlü bir ilişki vardır: 1. Bir işe yararlılığın ne-içinliğinin olası somutluğu olarak imleyiş, esasen gereç yapısı üzerine, bir-şey-içinlik (imlenim) üzerine temellenmiştir. 2. Bir el-altında-olanın gereç karakteri olarak imin imleyişi bir gereç bütününe, bir imlenim rabıtasına aittir. 3. İm sadece başka gereçle el-altında-olan değildir, çevreleyen-dünya onun el-altında-olmaklığıyla hep bir-şey-için-bakışa sarahaten erişilebilir olur. *İm, belirli bir gereç olarak, aynı zamanda el-altında-olmaklığın, imlenim bütünlüğünün ve dünyasallığın ontolojik yapısını tebliğ eden ontik bir el-altında-olandır.* Bir-şey-için-bakışla ilgilendiğimiz çevreleyen-dünya içine kök salmış olan bu el-altında-olanın [83] üstünlüğü işte burada yatar. Bu sebeple imlenimin kendisi, eğer imin ontolojik temelini oluşturacaksa, bir im olarak kavranamaz. İmlenim bir el-altında-olanın ontik belliliği değildir, çünkü el-altında-olmaklığı zaten kendisi temellendirmektedir. İmlenim hangi anlamda el-altında-olanın ontolojik "koşuludur" ve hangi açıdan böyle bir ontolojik temel olarak aynı zamanda dünyasallığı temellendiricidir?

§ 18. *İlintililik ve İmlenimsellik. Dünyanın Dünyasallığı*

El-altında-olanlarla dünya içinde karşılaşılmaktadır. Buna göre, bu varolanın el-altında-olmaklık olan varlığı, dünyayla ve dünyasallıkla ontolojik bir ilişki içindedir. Dünya bütün el-altında-olanlar bakımından hep "şuradadır". Tüm karşılaşılanlarda dünya tematik olmasa da öncesel olarak keşfedilmiştir[a]. Ama dünya, çevreleyen-dünyayla münasebet içinde olmanın belirli tarzları içinde birden bire parlayabilmektedir de. El-altında-olanların el-altında-olmaları, dünya içinden çıkmaktadır. Dünya el-altında-olanları nasıl karşılaşılabilir kılmaktadır? Şimdiye kadar yaptığımız analiz şunu göstermişti: dünya içinde

a) Açıklığa taşınmıştır.

karşılaşılanlar, ilgilenen bir-şey-için-bakışa (hesaba katmaya) kendi varlıkları içinde serbest bırakılmaktadırlar. Bu öncesel serbest bırakma ne demektir ve dünyanın ontolojik müstesnalığı olarak nasıl anlaşılmalıdır? Dünyanın dünyasallığına ilişkin soru bizi ne gibi sorunlarla karşı karşıya bırakmaktadır?

El-altında-olanın gereç konstitüsyonu imlenim olarak ortaya konulmuştu. Dünya bu varlık minvaline sahip varolanı kendi varlığı açısından nasıl serbest bırakmaktadır, bu varolanla neden en yakın olarak karşılaşılmaktadır? Belirli imlenimler olarak işe yararlılık, kullanılabilirlik ve benzerlerini ifade etmiştik. İşe yararlılığın ne-içinliğiyle kullanılabilirliğin neyeliği hep imlenimin olası somutlaşmalarının hatlarını önceden çizmektedir. Oysa imin "imleyişi", örneğin çekiçle "darbe vurulması" varolanın nitelikleri değildir. Hatta bu isim, nesnelerin olası belliliğinin ontolojik yapısını imliyorsa eğer, onlara nitelik bile denilemez. El-altında-olanlar olsa olsa münasip olma veya olmamalara sahiptir ve "nitelikleri" bunlar içine adeta bağlanmış gibidir (bir el-altında-olanın olası varlık türü olarak mevcut olmanın el-altında-olmaklıkta bağlanmış olması gibi). Oysa bir gereç konstitüsyonu olarak işe yararlık (imlenim), bir varolanın münasipliği de demek değildir; o, münasip olmalarla belirlenebiliyor olma imkanının varlıksal koşuludur çünkü. O halde imlenim neyi ifade etmektedir? El-altında-olanın varlığı imlenim yapısına sahiptir – bu şu demektir: Bizatihi kendinde [84] *imlenilmişlik* karakterine sahiptir. Varolanlar ne ise öyle varolurlarken bir şeye imlenilmiş olarak keşfedilirler. Varolanın kendisi *ile* bir şey *arasında* bir ilinti söz konusudur. El-altında-olanın varlık karakteri *ilintililiktir*. İlintililikte şu yatar: bir şey ile bir şey arasında ilinti olması. "... ile ... arasında" ilişkisi imlenim terimiyle ifade edilecektir.

İlintililiğe hep öncelikle serbest bırakılmış olan dünya-içinde varolanın varlığı ilintililiktir. Bir varolan olarak varolanın hep bir ilintililiği vardır. Bu varolanın varlığının *ontolojik* belirlenimi "... ile ... arasında" bir ilintililiğin olması olup, bu o varolana dair ontik bir ifade değildir. İlintililiğin hangi hususta oluşu işe yararlılığın ne-içinliği, kullanılabilirliğin ne-ileliğidir. İşe yararlılığın ne-içinliğinin de bir ilintililiği olabilir; örneğin çekiç dediğimiz bu el-altında-olan *ile* darbe indirmek arasında bir ilinti vardır, şu varolan ile sağlamlaştırma arasında bir ilinti vardır, şu varolan ile yağmura karşı korunma arasında bir ilinti vardır; şu varolan Dasein'ın ikameti uğruna "vardır", yani kendi varlığının bir imkanı için vardır. Bir el-altında-olanla *hangi* ilintililiğin olduğu, ilinti-

lilik bütünü tarafından önceden çizilmiştir. Örneğin bir işlikte bulunan el-altında-olanların el-altında-olmaklığını temellendiren ilintililik bütünü, tekil gereçten "önce"dir, aynısı tüm aletleri ve mallarıyla bir çiftlik için de geçerlidir. Ancak bizatihi ilintililik bütününün kendisi, neticede artık herhangi bir ilintililiğin *olmadığı*, varlık türü dünya-içinde el-altında-olan bir varolan olmayan bir ne-içinliğe dayanmaktadır. Bu, varlığı dünya-içinde-var-olan olarak belirlenen, varlık konstitüsyonuna bizatihi dünyasallık ait olan bir varolandır. Söz konusu birincil ne-içinlik bir ilintililiğin olası neyliğine ait olan bir bu-şey-içinlik değildir. Birincil "ne-içinlik" bir bir-şey-uğrunalıktır. Ama "uğrunalık", daima, kendi varolmasında özsel olarak kendi varlığını *mesele* edinen *Dasein*'ın varlığına racidir. Burada gösterilen ve ilintililiğin yapısından esas ve biricik bir-şey-uğrunalık olarak Dasein'ın bizatihi varlığına götüren bu rabıta, şimdilik daha ayrıntılı olarak takip edilmeyecektir. Çünkü bundan önce "ilintilendirme", dünyasallık fenomenini *belliliğe* kavuşturacak biçimde ve bununla ilgili sorunları ortaya koyabilecek şekilde ve yeteri ölçüde açıklığa kavuşturulmalıdır.

Ontik anlamda ilintilendirme şu demektir: olgusal bir ilgilenme dahilinde bir el-altında-olanı şu ve bu şekilde ilintileyerek *nasıl* ise ve *öyle olması için* öylece kendi *haline* bırakmak[a]. "Haline bırakma"nın bu ontik anlamını [85] esas itibariyle ontolojik olarak kavrıyoruz. Bununla, dünya-içinde en yakın el-altında-olanın öncesel serbest bırakılışının anlamını yorumluyoruz. Öncesel olarak "haline" bırakmak, bir şeyi önce varlığına kavuşturup vücuda getirmek demek olmayıp, zaten hep "varolanı" kendi el-altında-olmaklığı içinde keşfetmek ve bu varlığın varolanı olarak karşılaştırmaktır. Bu "apriorik" ilintilendirme, el-altında-olanla karşılaşılabilme imkanının şartıdır, ki karşılaşılan varolanla bu şekilde ontik olarak münasebette bulunan Dasein, ontik anlamda onu ilintilendirebilmektedir. Oysa ontolojik anlamda ilintilendirme, *her* el-altında-olanın bir el-altında-olan olarak serbest bırakılışıyla ilgilidir, ister ontik anlamda kendi haline bırakılmış olsun, isterse daha ziyade ontik olarak tam da kendi haline *bırakılmamış* olsun, isterse de öncelikle ve çoğunlukla ilgilenilmiş, olduğu gibi "haline" bırakılmayıp da tertip, tashih, tahrip edilen bir keşfedilen varolan olsun.

İlintililik açısından serbest bırakılan zaten-hep-ilintilendirilmiş-olma[a], Dasein'ın bizatihi varlık minvalini nitelendiren bir *a priorik nok-*

a) Varlığa-bırakmak. Krş. "*Vom Wesen der Wahrheit*", ki burada varlığa-bırakmak esas itibariyle ve *her türlü* varolan için çok geniş anlamda ele alınmıştır.
a) Yani kendi hakikati içinde mevcut olmasını sağlama.

sansızlık.[b] Ontolojik anlamdaki ilintilendirme, varolanın, çevreleyen-dünya içindeki el-altında-olmaklığına önceden serbest bırakılışıdır. İlintilendirmenin hangi hususta olduğundan hareketle ilintililiğin neileliği serbest bırakılmaktadır. Onunla ilgilenirken, onunla tam da bu el-altında-olan olarak karşılaşılır. Şayet ona haddizatında bir *varolan* kendisini gösteriyorsa, yani eğer o kendi varlığı içinde keşfedilmişse, hep zaten çevreleyen-dünya içinde el-altında-olandır. Bu yüzden o, "öncelikle" ilkin mevcut olan "dünya maddesi" değildir.

El-altında-olanın varlığı olarak bizatihi ilintililik, hep ilintililik bütününün önceden keşfedilmişliğinin zemini üzerinde keşfedilmektedir. Demek ki, keşfedilmiş ilintililikte, yani karşılaşılan el-altında-olanda, daha önce el-altında-olanın dünyevi niteliği dediğimiz şey önceden keşfedilmiş olarak yatar. Söz konusu önceden keşfedilmiş ilintililik bütünü, bünyesinde, ontolojik bir dünya ilişkisini saklamaktadır. Varolanı ilintililik bütününe serbest bırakan ilintilendirme, neye serbest bırakacaksa onu bir şekilde izhar etmiş olmalıdır. Çevreleyen-dünya içinde el-altında-olanın serbest bırakıldığı şey –ki bu, her şeyden önce dünya içinde bir varolan *olarak* erişilebilmesi için lazımdır– keşfedilen bu varlık minvalindeki varolan olarak bizatihi kavranamaz. Bundan böyle *keşfedilmişliği* tüm Dasein'sal *olmayan* varolanların varlık imkanı olarak tanımlarken o, öz olarak keşfedilemez olmaktadır.

Peki, çevreleyen-dünya içinde el-altında-olanın öncelikle serbest bırakıldığı şey öncesel olarak izhar edilmiş olmalı, ne demektir? Dasein'ın varlığına varlık anlayışı aittir. Anlayışın kendisi bir şeyi anlamadadır. [86] Eğer Dasein'a özsel olarak dünya-içinde-varolma varlık minvali denk düşüyorsa, o zaman, onun varlık anlayışının özsel muhtevasına dünya-içinde-varolma anlayışı da ait demektir. Çevreleyen-dünya içinde karşılaşılanın neye yönelik serbest bırakıldığının öncesel olarak izhar edilmesi, varolan olarak Dasein'ın zaten hep ilintili olduğu dünyayı anlamaktan başka bir şey değildir.

Bir şeyi bir şeyle öncesel olarak ilintilendirme, ilintililiğin hangi hususta ve ne-ile olduğu gibi bir şeylerin anlayışına dayanmaktadır. Bun-

b) Aynı pasajda "öncesel serbest bırakma"dan söz ediliyor – yani genel anlamda ifade edildiğinde, varlığın varolanın olası açıklığına serbest bırakılışı anlamında. Buradaki ontolojik anlamı itibariyle "öncesel" sözcüğü, Latince'de *a priori*, Yunanca'da *proteron te phusei* (Aristoteles, Fizik, A 1) demektir. Daha da açık olarak: Metafizik, E 1025 b 29: *to ti en einai* – "ne idiyse o olmaklık", "zaten öyle olmaklık", mevcudiyet, noksansızlık. Yunanca'daki *einai* fiilinin noksansız (geçmiş, *Perfekt*) bir hali bulunmadığı için burada *en einai* olarak ifade edilmektedir. Fakat bu, ontik bakımdan mazide kalan, eskilerde yer alan, varolanın neliğini sorduğumuzda geçmişteki bir duruma delalet eden bir ifade değildir. *A priorik* noksansızlık demek yerine, ontolojik veya transendental noksansızlık da diyebilirdik (bkz. "*Kants Lehre vom Schematismus*").

lar ve diğer dayandıkları şeyler, örneğin ilintililiğin ne-ile olduğuna dair bu-şey-içinliği, yani tüm ne-içinliklerin nihayetinde gelip dayandığı bir-şey-uğrunalık, hepsi de bir ölçüde anlaşılabilirlik içinde öncesel olarak izhar edilmiş olmalıdır. Ve peki, Dasein'ın önontolojik olarak kendini dünya-içinde-varolma olarak anladığı şey nedir? Adı geçen ilişki rabıtasını anlarken Dasein, o-şey-uğruna kendi olduğu, sarahaten ya da gayri-sarahaten yakaladığı, zati ya da gayrizati varlık imkanından kendini bir bir-şey-içinliğe imler. Bu imleme, bir ilintilendirmenin olası hangi-hususta oluşu bakımından bir bir-şey-içinliğin hatlarını önceden çizmektedir ki o, yapısı gereği bir şeyi bir şey *ile* ilintilendirmektedir. Dasein kendini hep belirli bir bir-şey-uğrunalık içinden hareketle imlendirmekte ve bunu bir ilintililiğin ne-içinliğiyle yapmaktadır. Başka bir deyişle, kendisi var olduğu müddetçe Dasein, bir varolanın bir el-altında-olan olarak karşılaşılmasını sağlamaktadır. Dasein'ın kendi imlendirme hali içinde kendini öncelikle *ne-içinde* anlıyorsa o, varolanlarla öncesel olarak karşılaşmamızı sağlayan *nereye-yöneliklik* olmaktadır. *Varolanlarla ilintililik varlık minvali içinde karşılaşmamızı sağlayanın nereye-yönelikliliğinin kendini imlendirici anlayışının ne-içindeliğine dünya fenomeni diyoruz.* Dasein'ın kendini imlendirdiği yapı, dünyanın *dünyasallığını* oluşturandır.

Dasein bu surette kendini hep anladığı ne-içindeliği sayesinde asli olarak hep aşinalık içinde olmaktadır. Fakat dünyaya aşinalık bizden, dünyayı tesis eden rabıtalardan meydana gelen bir dünyaya dair zorunlu bir teorik şeffaflık talep ediyor değildir. Ancak söz konusu rabıtaların açıklıkla ontolojik-eksistensiyal bir yoruma tabi tutulabilme imkanı, Dasein için tesis edici olan dünyayla-aşina-olma üzerine temellenmektedir. Ve o da Dasein'ın varlık anlayışını oluşturanlardan biridir. Eğer Dasein kendi varlığına dair asli bir yorumda bulunmayı ve bu yorumun imkanını ve hatta varlığın anlamına ilişkin yorumu kendine en büyük görev olarak verdiyse, söz konusu imkan, açıklıkla kavranıp yakalanabilir olacaktır.

Ancak, buraya kadarki analizlerimiz sayesinde, dünya ve dünyasallık gibisinden bir şeyleri içinde arayacağımız ufku meydana çıkarmış oluruz sadece. [87] Daha da ileriye giden bir etüt için, öncelikle Dasein'ın kendini imlendirmesinin ontolojik bakımdan nasıl ele alınması gerektiğini daha ayrıntılı biçimde ortaya koymamız gerekmektedir.

İleride daha derinlikli biçimde analiz edeceğimiz *anlama* fenomeni (bkz. § 31), yukarıda işaret ettiğimiz rabıtaları öncesel bir açımlanmışlık içinde tutmaktadır. Aşina olduğumuz bu kendimizi-içinde-tutma sayesinde o, bunu bizim için *önde* tutar. Onun kendini imlendirişi bu ön-

de tutuş içinde hareket eder. Başka bir deyişle anlama, söz konusu rabıtalar sayesinde ve onların dahilinde kalarak kendini imlendirmektedir. Söz konusu rabıtaların irtibat karakterine *imlemek* diyoruz. Söz konusu rabıtalara aşina olan Dasein kendini onlarla "imlemektedir". Böylelikle Dasein, kendi varlığını ve varlık imkanını kendi dünya-içinde-varolması bakımından asli olarak anlamasını sağlar. Öte yandan bir-şey-uğrunalık, bir-şey-içinliğe işaret etmektedir. Bu da bir ilintilendirmeye, o da ilintililiğin ne-ileliğine işaret etmektedir. İşte söz konusu rabıtalar kendi içlerinde asli bir bütünlük olarak birbirlerine kenetlenmiş durumdadırlar. Onlar, Dasein'ın kendini öncesel olarak kendi dünya-içinde-varolması dahilinde anlamasını sağlayan imleyişler olarak ne ise öylelerdir. Söz konusu imleyişlerin rabıta bütününe biz *imlenimsellik* diyoruz. İmlenimselliktir ki, Dasein'ın[a] hep kendisi olarak var olduğu dünyanın yapısını meydana getirir. *Dasein, imlenimsellik ile aşina olduğu için, varlık minvali ilintililik (el-altında-olmaklık) olup, belirli bir dünya içinde karşılaşılan ve bu sayede kendi bizatihiliğini açığa vurabilen varolanların keşfedilebilirliğinin ontik imkan koşulunu oluşturmaktadır.* Böyle bir hal içindeki Dasein hep kendisi olarak var olmaktadır. Onun varlığıyla zaten, el-altında-olanların birbirleriyle olan irtibatı özsel olarak keşfedilmiş olmaktadır. – Dasein *var* olduğu müddetçe, kendini[b], karşılaşılabilir bir "dünyaya" tabi kılmış olmaktadır. Başka bir deyişle, özü itibariyle Dasein'ın varlığına *tabi-olmaklık* aittir.

Öte yandan Dasein'ın hep aşina olduğu imlenimselliğin kendisi, anlayan Dasein'ın tefsir edici Dasein olarak "imlenim" gibisinden şeyleri açımlayabilmesinin ontolojik imkan koşulunu içinde taşımaktadır ki, örneğin kelime ve dilin var olabilme imkanı de zaten bunlar üzerine temellenmektedir[c].

Açımlanmış imlenimsellik, Dasein'ın eksistensiyal konstitüsyonu olarak (yani Dasein'ın dünya-içinde-varolması içinde), ilintililik bütününün keşfedilebilirliğinin ontik imkan koşulunu oluşturmaktadır.

El-altında-olanın varlığını ilintililik olarak belirlemiş, hatta bizatihi dünyasallığı bile bir imlenim rabıtası olarak tespit etmiş durumdayız. Peki bu durumda, dünya-içindeki varolanların "tözsel varlıkları" basit bir ilişkiler sistemi içinde eriyip kaybolmuyor mu? Ayrıca, ilişki dediklerimizin aslında [88] "düşüncemizde" bulunduklarından hareketle,

a) İnsanın içinde mevcut olduğu şurada-varolmaklık.
b) Fakat bir öznenin bensel fiili davranışı olarak değil. Daha ziyade: Dasein ile varlık.
c) Doğru değil. Dil depolanmış bir şey değildir, hakikatin şuradalık olarak asli özü itibariyle *var* olmasıdır.

dünya-içindeki varolanları "saf düşünce" haline getirerek eritip yok etmiş olmuyor muyuz?

İçinde hareket ettiğimiz inceleme sahamızın kapsamında, ontoloji meselesine dair birkaç kez altını çizdiğimiz şu yapı ve boyut farklarını esas itibariyle birbirinden hep ayırt etmemiz gerektiğini bir kez daha vurgulamakta yarar vardır: 1. En yakınımızda olarak karşılaştığımız dünya-içindeki varolanların (el-altında-olanların) varlığı; 2. Öncelikle karşılaştığımız varolandan hareketle başlı başına bir keşfedici süreçten geçilerek mevcut bulup belirlediğimiz varolanın *kendisinin* varlığı (mevcut-oluş); 3. Dünya-içindeki varolanların (dünyanın dünyasallığının[a]) esas itibariyle keşfedilebilir oluşunun ontik imkan koşulu. Son olarak dile getirdiğimiz ayrım, dünya-içinde-varolmanın (bir başka deyişle Dasein'ın) *eksistensiyal* bir belirlenimidir. Öte yandan ilk iki varlık kavramı birer *kategori* olup, Dasein'sal olmayan bir varlığa sahip olan varolanlara dairdir. İmlenimsellik olarak dünyasallığı tesis eden imlenim rabıtasına formal olarak ilişki sistemi dememiz mümkündür. Fakat bu türden formalizasyonların, fenomenleri son derece tesviye ettiğini, böylelikle onların sahih fenomenal muhtevalarının yitirildiğini unutmamak gerekir, özellikle de imlenimselliğin bünyesinde barındırdığı son derece "basit" rabıtalar söz konusuysa eğer. Bir ilintililiğin bir-şey-içinliği, bir-şey-uğrunalığı ve ne-ileliği şeklinde ifade edilen "ilişkiler" ve "ilişkilendirmeler", fenomenal muhtevaları bakımından herhangi bir matematiksel fonksiyonizasyona ayak diremektedirler. Keza onların, belirli bir "düşünce" dahilinde tespit edildiği için düşünülmüş şeyler olduklarını söylememiz de mümkün değildir. Kısaca onlar, ilgilenici bir-şey-için-bakışın bizatihi eğleştiği rabıtalardır. Dünyasallığı tesis eden bu "ilişkiler sistemi", dünya-içindeki el-altında-olanların varlığını hiç de eritip yok etmemektedir. Zira ancak dünyanın dünyasallığı zemini üzerinde bir varolanın "tözsel" "bizatihiliği" keşfedilebilir duruma gelmektedir. Ve dünya-içindeki varolanlarla karşılaşılabilme imkanı olduğu içindir ki, söz konusu varolanın sahası içinde bulunan salt mevcut-olana erişim sağlama şansı doğabilmektedir. Bahse konu varolan, salt-mevcut-olmaklığının zemini üzerinde kendi "nitelikleri" bakımından matematiksel olarak "fonksiyon kavramları" ile belirlenebilmektedir. Ontolojik bakımdan bu türden fonksiyon kavramları, varlıkları saf tözsellik karakterine sahip olan varolanlarla irtibatlı olarak mümkün olabilmektedir. Yani fonksiyon kavramları, daima formalize edilmiş töz kavramları olarak mümkündürler.

a) Daha iyi bir ifade: Dünyanın eylemesi.

Analizimize devam etmeden önce, dünyasallığın spesifik ontoloji meselesini çok daha keskin biçimde ayırt edebilmemiz için, dünyasallık fenomeninin yorumunu uçtaki bir tezat örnek üzerinden daha da açmamız gerekmektedir.

[89]

B. Descartes'ın Dünya Yorumuna Karşı Dünyasallık Analizimizin Ayırt Edilerek Ortaya Konulması

Yürüttüğümüz inceleme kapsamında, dünya kavramını ve bu fenomenin bünyesinde bulunan yapıları teminat altına almak ancak peyder pey olabilecek bir şeydir. Dünyanın yorumu, öncelikle dünya-içindeki bir varolanı hareket noktası aldığı ve ardından dünya fenomeninden sarfı nazar ettiği için, söz konusu hareket noktasını, belki de en aşırı icra minvaliyle ontolojik bakımdan açıklığa kavuşturmaya çalışacağız. Bu amaçla, Descartes'ın "dünya" ontolojisinin ana hatlarını kısaca sunmakla yetinmeyip, onun koşullarını sorgulayacağız ve şimdiye kadar elde ettiğimiz bulgular ışığında onu karakterize etmeye çalışacağız. Böyle bir irdelemeyle, hem Descartes'tan önceki, hem de Descartes'ı takip eden dünyaya dair yorumların dayandığı ontolojik "temellerin" esasen nasıl da tartışılmaksızın veri kabul edilmiş olduğunu göstereceğiz.

Descartes dünyanın ontolojik temel belirlenimini *extensio*'da bulmaktadır. Uzanım, mekansallığı tesis eden niteliklerden biri olduğuna ve hatta Descartes'a göre onunla özdeş olduğuna göre; öte yandan mekansallık şu veya bu anlamda dünya için tesis edici kaldığı için, kartezyen "dünya" ontolojisinin irdelenişi, hem çevreleyen-dünyayı hem de bizatihi Dasein'ın mekansallığını müspet biçimde ortaya koyabilmemize yarayan menfi bir destek sağlıyor olmaktadır. Dolayısıyla Descartes'ın geliştirmiş olduğu ontolojisi bakımından üç konuyu ele alacağız: 1. "Dünyanın" *res extensa* olarak belirlenimi (§ 19); 2. Söz konusu ontolojik belirlenimin temelleri (§ 20); 3. Kartezyen "dünya" ontolojisinin hermenötik bakımdan tartışılması (§ 21). Aşağıdaki etütlerin ayrıntılı temellendirilişinin, ancak "*cogito sum*"un fenomenolojik yapı bozumuyla mümkün olabileceğini unutmamak gerekir (bkz. İkinci Kısım, İkinci Ayrım).

§ 19. "Dünya"nın Res Extensa Olarak Belirlenimi

Descartes *res cogitans* olarak "*ego cogito*"yu "*res corporea*"dan ayırt etmektedir. Bu ayrım, bundan sonraki bütün "doğa ve tin" şeklindeki

ontolojik ayrımları belirleyici olmuştur. Bu karşıtlık, ontik bakımdan pek çok içeriksel varyasyonlar halinde sabitlenmiş olsa da, onun ontolojik temellerinin ve karşıtlığı oluşturan öğelerin bizatihi kendilerinin aydınlığa kavuşturulmamış olmasının kökeni, en başta Descartes'ın ortaya koyduğu bu ayrıma dayanmaktadır. Descartes bu varolanların varlığını hangi varlık anlayışı dahilinde belirlemiştir? Bizatihi varolan bir varolanın varlığını ifade eden terim *substantia*'dır. Bu terim, bazen töz anlamındaki varolanın *varlığını*, [90] (yani *tözselliği*), bazen de bizatihi varolanın kendisini (yani *tözü*) ifade etmektedir. *Substantia*'nın bu ikili anlamı (ki Eskiçağ'da *ousia*[a] kavramı da aynı ikililiğe sahipti) hiç de tesadüfi değildir.

Res corporea'nın ontolojik belirlenimi, bizden, tözün (yani bir töz olması bakımından bu varolanın tözselliğinin) anlamının açığa çıkartılmasını talep etmektedir. *Res corporea*'nın sahih kendinde-var-olmaklığını tayin eden şey nedir? Bir tözü kendinde (yani tözselliği bakımından) kavramak nasıl mümkündür? *Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed una tamen est cuiusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referentur.*[1] Buna göre tözler, "yüklemleri" aracılığıyla erişilir olmaktadırlar. Her töz, müstesna bir niteliğe sahiptir ve belirli bir tözün tözselliğinin özü bu nitelikten okunabilmektedir. Peki, *res corporea* için söz konusu nitelik hangisidir? *Nempe* extensio *in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit.*[2] Buna göre cismani tözün sahih varlığı; uzunluk, genişlik ve derinlik denilen uzanımlar olup, biz ona "dünya" deriz. *Extensio*'ya söz konusu müstesna niteliği veren nedir? *Nam omne aliud quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit.*[3] Uzanım, bahse konu olan varolanın *asıl* varlık konstitüsyonudur. Buna göre, öteki varlık belirlenimleri, kendileri ne iseler öyle "var" olabilmeleri için, uzanımın önceden "var" olması gerekir. Yani uzanım, cismani nesneye birincil olarak "tayin" edilmiş olmalıdır. Dolayısıyla hem uzanımın, hem de uzanımla karakterize edilen "dünya"nın tözselliğinin delillendirilmesi, söz konusu tözün bütün diğer belirlenimlerinin (özellikle de *divisio*, *figura*, *motus*) *extensio*'nun *modus*'ları olarak kavranılmaları bakımından icra edilmektedir. Diğer taraftan *extensio sine figura vel motu* olarak anlaşılır kalmaktadır.

---

a) Evet ve özellikle de *on*; *to on*: 1. varolan (varolanlık), 2. bizatihi varolan.

1) Principia, I, no. 53, s. 25 (Oeuvres, der. Adam-Tannery, c. VIII).

2) A.g.y.

3) A.g.y.

Böylece bir cismani nesne, toplam uzanımını muhafaza ettiği halde çeşitli boyutlara dağılabilmekte ve onunla pek çok şekilde karşılaşılsa bile o aynı nesneyi temsil edebilmektedir. *Atque unum et idem corpus, retinendo suam eandem quantitatem, pluribus diversis modis potest extendi: nunc scilicet magis secundum longitudinem, minusque secundum latitudinem vel profunditatem, ac paulo post e contra magis secundum latitudinem, et minus secundum longitudinem.*[1]

[91] Şekil, *extensio*'nun bir *modus*'udur, keza hareket de öyledir. Çünkü *motus*'un kavranabilmesi için, *si de nullo nisi locali cogitemus, ac de vi a qua excitatur non inquiramus.*[2] Eğer hareket *res corporea*'nın varolan bir niteliğiyse, o halde, onun kendi varlığı içinde tecrübe edilebilir olması için o, söz konusu varolanın varlığından, yani *extensio*'dan hareketle (bir başka deyişle salt yer değişimi olarak) kavranılması gerekir. Bahse konu varolanın *varlığının* belirlenimi bakımından örneğin "kuvvet" gibisinden bir şeyin etkisi ise yoktur. Öte yandan *durities* (sertlik), *pondus* (ağırlık), *color* (renk) gibi belirlenimleri maddeden çekip alsak bile madde, ne ise o olarak kalmayı sürdürür. Söz konusu belirlenimler, onun sahih varlığını tayin etmezler çünkü. Bunlar var oldukları müddetçe, *extensio*'nun *modus*'ları olarak kaldıkları görülmektedir. Descartes bunu, "sertlik" örneğinden hareketle ayrıntılı biçimde göstermeye çalışmaktadır: *Nam, quantum ad duritiem, nihil aliud de illa sensus nobis indicat, quam partes durorum corporum resistere motui manuum nostrarum, com in illas incurrunt. Si enim, quotiescunque manus nostrae versus aliquam partem moventur, corpora omnia ibi existentia recederent eadem celeritate qua illae accedunt, nullam unquam duritiem sentiremus. Nec ullo modo potest intelligi, corpora quae sic recederent, idcirco naturam corporis esse amissura; nec proinde ipsa in duritie consistit.*[3] Sertlik dokunmakla tecrübe edilir. Dokunma duyumuz, bize sertlik hakkında ne "söylemektedir"? Sert nesnenin unsurları, elimizin hareketine (örneğin onu itmeye çalışma hareketimize) "direnirler". Oysa sert (yani inkıyat etmeyen) cisimlerin, belirli bir süratle yer değiştirdiklerini; bu yer değiştirme süratinin ise, cisme "doğru davranan" elimizin hareket hızıyla aynı olduğunu varsaydığımızda, elimiz cisme hiçbir zaman temas etmeyecek, dolayısıyla da sertlik tecrübe edilemeyeceğinden asla sertlik diye bir şey *var* olmayacaktır. Ancak söz konusu sürate sahip olduğu için inkıyat eden cisimlerin neden kendi cisim-olmaklıkla-

1) A.g.y., no. 64, s. 31.
2) A.g.y., no. 65, s. 32.
3) A.g.y., II, no. 4, s. 42.

rından bir şeyler kaybettiklerini anlamak burada asla mümkün olamamaktadır. Sürat değişimi "sertlik" gibisinden bir şeyi olanaksız kıldığı halde süratli cisimler yine de cisim-olmaklıklarını muhafaza ediyorlarsa bundan, sertliğin, söz konusu varolanların varlığına ait olmadığı anlamı çıkar. *Eademque ratione ostendi potest, et pondus, et colorem, et alias omnes eiusmodi qualitates, quae in materia corporea sintiuntur, ex ea tolli posse, ipsa integra remanente; unde sequitur, a nulla ex illis eius [*yani *extensionis] naturam dependere.*[1] Buna göre, *res corporea*'nın varlığını tayin eden şey *extensio*'dur; *omnimodo divisibile, figurabile et mobile*'dir: bölünebilirliğin, şekillendirilebilirliğin ve hareketliliğin her türlü minvaline göre değişebilendir; *capax* [92] *mutationum*'dur: bütün bu değişimler içinde sabit kalandır (*remanet*). Bir cismani nesnede, yukarıdaki anlamda *daimi kalıma* denk gelen şey, cismani nesnedeki sahih varolandır; öyle ki, söz konusu tözün tözselliği işte tam da onunla nitelenir.

§ 20. *"Dünya"nın Ontolojik Belirleniminin Temelleri*

Res extensa'nın ontolojik karakteristiğinin neşet ettiği varlık düşüncesi tözselliktir. *Per* substantiam *nihil aliud intelligere possumus, quam rem ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum.* Töz dendiğinde, *var olabilmek* için başka herhangi bir varolana ihtiyaç duymayan ve bu suretle olduğu gibi *var olan*'ı anlamaktan başka çaremiz yoktur.[2] Başka deyişle, bir "töz"ün varlığı, muhtaçsızlıkla karakterize edilmektedir. Kendi varlığı bakımından başka bir varolana esasen muhtaç olmayan bir şey, töz düşüncesinin sahih anlamını tatmin etmiş olur – işbu varolan, *ens perfectissimum*'dur. *Substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus.*[3] Burada "Tanrı", *ens perfectissimum* olarak anlaşıldığında, salt ontolojik bir terim olmaktadır. Tanrı kavramıyla birlikte yine "doğal olarak" anlaşılan şey olan muhtaçsızlık da, böylelikle tözselliğin tesis edici unsurunun ontolojik tefsirini mümkün kılmaktadır. *Alias vero omnes (res), non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus.*[4] Bütün varolanlar (eğer Tanrı değillerse), en geniş anlamıyla yaratılmaya ve muhafaza edilmeye muhtaçtırlar. Demek ki, bir mevcut-olanı oluşturacak şekilde yaratılma ya da yaratılmaya muhtaç olmama, "varlık"ın anlaşılmasını tayin eden ufku oluşturmaktadır. Tanrı olmayan her varolan bir *ens creatum*'dur. Varlıkları bakımından

1) A.g.y., II, no. 4, s. 42.
2) A.g.y., no. 51, s. 24.
3) A.g.y., no. 51, s. 24.
4) A.g.y., no. 51, s. 24.

bu iki varolan arasında "sonsuz" bir fark olmasına rağmen hem yaratılmış olana, hem de yaratana birer *varolan diyoruz*. Demek ki, varlık kavramını o kadar geniş biçimde kullanıyoruz ki, böylece onun anlamı "sonsuz" bir farkı bile kapsar hale geliyor. Bu yüzden, haklı olarak, yaratılmış varolanlara da töz diyebiliriz. İşbu varolan, Tanrı'ya kıyasla yaratılma ve muhafaza edilmeye muhtaçsa da, yaratılmış varolanlar mıntıkası içinde (yani *ens creatum* anlamında "dünya"da) öyle varolanlar vardir ki, örneğin insanlar, bunlar yaratılmaya dair yaratma ve muhafaza edilmeye kıyasla "başka bir varolana muhtaç değildirler". İşte bu tözler ikiye ayrılır: *res cogitans* ile *res extensa*.

[93] Buna göre, biri sonsuz, diğer ikisi sonlu olan söz konusu üç tözde "*ortak bulunan*" varlık, *anlamı* bakımından aydınlığa kavuşturulduğu takdirde, ayırt edici *proprietas*'ı *extensio* olan tözün varlığı, ontolojik bakımdan esas itibariyle belirlenebilir hale gelecektir. Oysa *nomen substantiae non convenit Deo et illis* univoce, *ut dici solet in Scholis, hoc est ... quae Deo et creaturis sit communis.*[2] Böylelikle Descartes, Ortaçağ ontolojisini sıkça meşgul eden bir meseleye temas etmiş olur: Varlığın anlamı, hakkında o an söz edilen varolanı nasıl imlemektedir? "Tanrı vardır" ve "dünya vardır" ifadelerini kullanarak varlığı dile getirmiş oluruz. Fakat buradaki "vardır" sözcüğü, söz konusu iki varolanı eşanlamlı (*sunonumos, univoce*)[a] olarak kastetmiş olamaz, çünkü bu iki varolan arasında özellikle varlıkları bakımından *sonsuz* bir fark vardır. Eğer "vardır"ın imlediği şey yeknesak bir anlama sahip olsaydı, o zaman yaratılan, yaratılmayan diye kastedilmiş veya yaratılmamış olan, yaratılmış olana indirilmiş olurdu. Öte yandan "varlık", salt aynı olan bir isim de değildir, çünkü yukarıdaki iki durumda da "varlık" anlaşılabilen bir şeydir. Skolastikte "varlık" imleminin müspet anlamı, yeknesak anlamlı ya da sadece eşit isimli imlemeye karşın "andırımsal" imleme olarak anlaşılır olmuştur. Aristoteles'ten hareketle (ki hem onda, hem de hareket noktası açısından esasen Yunanlıların ontolojisinde söz konusu sorun önceden hazırlanmış bulunmaktaydı), analojinin çeşitli minvalleri sabitlenmiş ve buna göre varlığın imleme işlevini ele almaları bakımından farklı "okullar" ortaya çıkmıştı. Dolayısıyla Descartes, söz konusu sorunun ontolojik ele alınışı bakımından Skolastiğin epey gerisinde kalmakta, hatta sorunun kendisinden kaçındığı görülmektedir.[2] *Nulla eius [substantiae] no-*

1) A.g.y., no. 51, s. 24.

a) Sürekli devam eden bir imlenimle.

2) Bununla ilgili olarak krş. Thomae de Vio Caietani Cardinalis, Opuscula omnia, Lyon: 1580, Kitap 3, Risale 5: *de nominum analogia*, s. 211-219.

minis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis.[1] Bu kaçınma, şu anlama gelmektedir: Descartes, tözsellik düşüncesinin ardında yatan varlığın anlamını ve bu imlemenin "genellik" karakterini tartışmaz. Bizatihi varlığın ne demek olduğunu, Eskiçağ ontolojisi kadar Ortaçağ ontolojisi de soruşturmamıştır çünkü. Dolayısıyla varlığın imleme minvali gibisinden bir sorunun onları bir yere götürmemesine şaşırılmaması gerekir. Zira böyle bir soru, varlığın anlamını açığa çıkartmamakta ve onun "neyi" imlediğini irdelememektedir. Varlığın anlamı açığa çıkartılmamıştır, çünkü o "besbelli" olarak kabul edilmiştir.[b]

[94] Descartes, tözselliğe ilişkin ontolojik bir tartışmadan sadece kaçınmadığı gibi, bizatihi tözün (yani tözün tözselliğinin) her şeyden önce tözün kendisine erişilmez olduğunu açıkça vurgulamaktadır da. *Verumtamem non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit.*[2] "Varlık"ın bizatihi kendisi bize "tesir" etmediği için onu müşahade etmemiz imkansızdır. "Varlık gerçek bir yüklem değildir"[a], demektedir Kant buna, Descartes'ın önermesini yineleyerek. Böylece, varlığı halis bir sorunsal haline getirme imkanından prensipte vazgeçilmiş olunmakta ve töze ilişkin yukarıda ana hatları çizilen belirlemelerin sağlanacağı bir çıkış yolu bulunmaya çalışılmaktadır. Gerçekten de bir *varolan olarak* "varlık"a erişmek mümkün olmadığından varlık, ilgili varolanın varolan belirlenimleri (yüklemleri) aracılığıyla ifade edilir olmaktadır. Fakat bu yüklemler, alelade belirlemeler değildir: Onlar, açıkça olmadığı halde aslında önceden varsayılmış olan varlığın ve tözselliğin anlamını en saf biçimde tatmin eden yüklemler olmalıdır. *Res corporea* olarak *substantia finita*'da onun birincil olarak zorunlu olan "temliki" *extensio*'dur. *Quin et facilius intelligimus substantiam extensam, vel substantiam cogitantem, quam substantiam solam, omisso eo quod cogitet vel sit extensa.*[3] Çünkü tözsellik *ratione tantum*'dur, yani gerçeklikten[b] koparılıp çıkarılamaz ve bizatihi tözsel varolanın kendisi gibi gözönünde mevcut bulunamaz.

Böylece "dünya"nın *res extensa* olarak belirleniminin ontolojik temelleri belirgin hale gelmiş olur: varlık anlamı bakımından hem açığa kavuşturulmamış olan, hem de açığa kavuşturulamaz ilan edilen tözsellik düşüncesi, bu ontolojik temeli oluşturmaktadır ki bu, ilgili tözün en

1) Descartes, **Principia**, I, no. 51, s. 24.
b) ve kendini anlaşılırlık durumunda teskin etmiştir.
2) A.g.y., no. 52, s. 25.
a) "Reel", yani eşyaya dair, neye, yani bizi şu veya bu şekilde ilgilendiren.
3) A.g.y., no. 63, s. 31.
b) Nelik içeriği bakımından.

mümtaz tözsel niteliği dolayımıyla izhar edilmeye çalışılmaktadır. Öte yandan tözün, tözsel bir varolanla temsil edilmesi, bu terimin çiftanlamlılığının da temelini oluşturmaktadır. Kastedilen tözsellik olduğu halde, tözün varolan bir tabiat özelliğinden hareketle anlaşılmaya çalışılmaktadır. Ama burada ontolojik olanın temeline ontik olan bir şey yerleştirilmeye çalışılmaktadır. Bu sebeple de *substantia* ifadesi bazen ontolojik, bazen ontik, çoğunlukla da birbirine geçen ontik-ontolojik bir anlamda işlev görmektedir. Oysa buradaki cüzi anlam farkının ardında, temel varlık meselesinin[c] halledilmemişliği saklıdır. Varlık sorusunun çalışılması, *uygun minvallere* başvurmak suretiyle söz konusu çiftanlamlılıkların "izini takip etmeyi" bizden talep eder. Böyle bir şeye kalkışan birisi, "salt sözcük anlamları" ile "meşgul olmak"la yetinemez. Tersine o, [95] "eşyanın kendisi"nin en asli sorunsalına yönelmeye cüret edip, bu tür "nüansları" tesviye etmeye gayret göstermelidir.

§ 21. *Kartezyen "Dünya" Ontolojisinin Hermenötik Bakımdan Tartışılması*

Karşımıza şu kritik soru çıkmaktadır: "Dünya" hakkındaki işbu ontoloji dünya fenomenini sahiden aramakta mıdır, yoksa aramamakta mıdır? Eğer aramıyorsa, en azından dünya-içindeki bir varolanı, kendi dünyevi niteliğini kendi üzerinde görünür kılacak kadar belirlemekte midir? *Her iki soruyu da "hayır" ile yanıtlamamız gerekir.* Zira Descartes'ın *extensio* terimiyle ontolojik bakımdan ilkesel biçimde kavramaya çalıştığı varolan, öncelikle dünya-içinde el-altında-olan bir varolandan geçilmek suretiyle keşfedilebilir olan bir şeydir. Bu doğru olsa da ve hatta *bahse konu* belirli dünya-içindeki varolanın (yani doğanın) ontolojik karakterizasyonu (hem tözsellik düşüncesi, hem de tözselliğin tanımına dahil edilen *existit* ile *ad existendum*'un anlamı) bizi karanlığa sevkediyor olsa da; Tanrı, ben veya "dünya"nın radikal biçimde tefrik edilmesine dayanan bir ontoloji sayesinde "dünya"ya dair ontolojik sorunun bir şekilde ifadesi ve ilerletilmesi belki de mümkün olabilir. Fakat eğer böyle bir imkan bulunmuyorsa, o zaman Descartes'ın dünyayı ontolojik bakımdan yanlış belirlemekle kalmadığını, onun yorum ve temellerinin de hem dünya fenomenini, hem de öncelikle dünya-içinde olan varolanın varlığını *atladığını* açıkça kanıtlamak gerekecektir.

Dünyasallık sorununun açığa çıkartılması sırasında (§ 14), işbu fenomene münasip erişimin kazanılmasının ne kadar önemli olduğuna

c) Ontolojik ayrım.

işaret edilmişti. O halde, Kartezyen yaklaşımın eleştirel müzakeresi bakımından şu soruyu sormamız gerekecektir: Descartes, bir yandan "dünya"nın varlığı, diğer yandansa varlığını *extensio* olarak sabitlediği *söz konusu* varolanı aynı kabul ederken, işbu varolana münasip erişim minvali olması bakımından Dasein'ın hangi varlık minvalini ele almış olmaktadır? İşbu varolana yönelik tek ve hakiki erişim, bilmedir (*intellectio*), özellikle de matematiksel-fiziksel bilgi anlamında bilmedir. Matematiksel bilgi, varolanı öyle kavrar ki, bu kavrama minvaliyle kavranılan varolanın varlığına sahip olduğumuzdan emin olabileceğimiz savunulur. Buna göre, varlık minvali bakımından, ancak matematiksel bilgi sayesinde erişilebilir olan bir varlığa sahip olanların, sahih anlamda *var* oldukları dahi düşünülmüştür. Bu varolan *her daim ne ise o olarak var olan* bir varolandır. Bu yüzden, [96] dünyada tecrübe edilen varolanlarda bu, onların sahih varlığını tayin etmektedir. Buradan da onların *daimi baki* karakterine sahip olduğu gösterilebilmektedir (*remanens capax mutationum* olarak). Başka bir deyişle, sahih olarak *var* olan, her daim baki olandır. İşte matematik bunların bilgisini sunar. Buna göre, matematik *aracılığıyla* varolanlarda erişilebilir olanlar, varolanların varlığını tayin ederler. Başka bir deyişle, tözsellik kavramına sarıp sarmalanmış olan belirli bir varlık düşüncesinden ve *bu şekilde* varolanları bilmeye matuf bir bilgi düşüncesinden hareketle "dünya"ya kendi varlığı adeta dikte edilmektedir. Descartes dünya-içindeki varolanın varlık minvalini söz konusu varolanla verili kabul etmediği gibi, menşeinin örtüsü kaldırılmamış ve meşruiyeti açıklığa kavuşturulmamış bir varlık düşüncesini (varlık = daimi mevcut-oluş) temel almakta ve bu surette dünyaya adeta kendi "sahih" varlığını dayatmaktadır. Oysa ki, dünyanın ontolojisini birincil olarak belirleyeni[a], tesadüfi olarak pek değerli kabul edilmiş olan belirli bir bilime (yani matematiğe) dayandırmak mümkün değildir. Aksine, matematiksel bilgiyi fevkalade anlamda tatmin edecek olan, varlığı daimi mevcut-oluş olarak kabul eden ontolojik cihetin kavranılışıdır. Böylece Descartes, felsefi olarak, geleneksel ontolojinin sonuçlarını Yeniçağ matematiksel fiziğine ve onun transendental temellerine açıkça nakletmiş olmaktadır.

Böylelikle Descartes, dünya-içinde varolana münasip erişim sorusunu sormak zorunda bile değildir artık. Zira geleneksel ontolojinin kesintisiz hakimiyeti sürdüğünden, sahih varolanın hakiki kavranış minvali de zaten önceden karara bağlanmış olmaktadır. Buna göre, söz ko-

a) Yani bizatihi matematiksel olanı cihet alarak, *mathema* ile *on*.

nusu minval *noein*'dir, yani en geniş anlamında "görü"dür. *Dianoein* ("düşünme") ise onun temellendirilmiş bir icra şeklidir sadece. İşte bu ilkesel ontolojik cihetten hareketle Descartes, geriye imkan olarak kalan, varolanın seyre dayalı müşahade edici erişim minvalini "eleştirmekle" yetinmektedir: *intellectio*'ya karşı *sensatio* (*aisthesis*).

Descartes varolanın, kendini bizatihi sahih varlığıyla öncelikle göstermediğinin pekala farkındadır. Örneğin "öncelikle" verili olan şu veya bu renge, tada, sertliğe, soğukluğa, çınlayışa sahip olan bu balmumu bir nesnedir. Ama onlar (ve hatta duyularımızın sunduğu her şey), ontolojik bakımdan kayda değer değildir. *Satis erit, si advertamus sensuum perceptiones non referri, nisi ad istam corporis humani cum mente coniunctionem, et nobis quidem ordinarie exhibere, quid ad illam externa corpora prodesse possint aut nocere.*[1] Duyularımız, varolanların kendi varlıklarının bilgisini vermez bize. Duyularımızın sunduğu yegane şey, "dışsal" dünya-içindeki nesnelerin beden sahibi insan varlığı bakımından yararlılığı [97] ya da zararlılığıdır. *Nos non docent, qualia [corpora] in seipsis existant:*[2] Duyularımız bize, bizatihi varlıkları içindeki varolanlar hakkında hiçbir malumat vermemektedir. *Quod agentes, percipiemus naturam materiae, sive corporis in universum spectati, non consistere in eo quod sit res dura, vel ponderosa, vel colorata, vel alio aliquo modo sensus afficiens: sed tantum in eo quod sit res extensa in longum, latum et profundum.*[3]

Kendini duyularımız aracılığıyla gösterenin, özgün varlık minvali içinde kendini takdim edebilmesini sağlamak ve hatta onun belirlenimini yapmak hususunda Descartes başarısız olmuştur. Bunun nedeni ise, sertlik ve direncin tecrübesine ilişkin onun sunduğu yorumun eleştirel analizi sırasında gayet net biçimde anlaşılmıştı (bkz. § 19).

Buna göre sertlik, direnç olarak kavranmaktadır. Ama ne direnç, ne de sertlik bizatihi tecrübe edilen ve böylesi bir tecrübe sayesinde belirlenebilen olarak fenomenal anlamda kavranmamaktadır. Descartes'a göre direnç şöyle bir şey demektir: yerinden oynamamak, yer değişimine maruz kalmamak. Bu durumda, bir nesnenin direnç göstermesi demek, yerini değiştiren başka bir nesneye kıyasla belirli bir yerde kalakalmak ya da öyle bir süratle yer değiştirmek ki, bu sayede öteki nesne onu "yakalamasın". Oysa sertlik tecrübesini bu şekilde yorumlamakla, duyusal müşahade edişin varlık minvali ve dolayısıyla bu müşahade ediş sırasında karşılaşılan varolanın kendi varlığı içinde kavranılma im-

1) A.g.y., II, no. 3, s. 41.
2) A.g.y., II, no. 3, s. 41.
3) A.g.y., II, no. 4, s. 42.

kanı büsbütün ortadan kaldırılmış olur. Yani Descartes, bir şeyi müşahade etme varlık minvalini, kendisinin bilebildiği yegane varlık minvaline nakletmektedir. Böylece, bir şeyi müşahade etmek, mevcut-olan iki *res extensa*'nın belirli bir yanyana-mevcut-oluşuna dönüşür. Bu iki şeyin birbirlerine göre hareket ilişkisi bizatihi *extensio* halinde olup, bu, cismani nesnenin birincil olarak mevcut-oluşunu karakterize etmektedir. Aslında, dokunma davranışının olası "ikmali", dokunulabilir olanla müstesna bir "yakınlık" gerektirir. Ama bu, dokunma ile dokunma sırasında kendini beyan eden sertliğin, ontolojik bakımdan, iki cismani nesnenin farklı hızlarından müteşekkil olduğu anlamına gelmez. Çünkü varlık minvali Dasein olan bir varolan ya da en azından herhangi bir canlı yoksa, sertlik ve direnç kendini asla gösteremez.

Böylece Descartes açısından, dünya-içindeki varolanlara olası *erişim yollarının* müzakeresi, bizatihi bu varolanın belirli bir mıntıkasına bakılıp okunan bir varlık düşüncesinin hakimiyeti altına girmektedir.

[98] Varlığı baki mevcut-oluş olarak gören düşünce, dünya-içindeki varolanın varlığını aşırı biçimde belirlemek ve onu bizatihi dünyanın kendisiyle özdeşleştirmekle kalmaz, Dasein'm tutumlarının ontolojik bakımdan münasip bir bakış açısı içine alınabilmesini de engeller. Böylece, tüm duyusal ve akli müşahade edişlerin temellendirilmiş karakterini görebilmenin ve onu dünya-içinde-varolmanın bir imkanı olarak anlamanın bütün yolları tıkanmış olur. Oysa Descartes, "Dasein"ın varlığını (ki dünya-içinde-varolma onun bir temel konstitüsyonudur), aynen *res exstensa*'nın varlığındaki gibi bir töz olarak kavramaktadır.

Peki ama, yukarıdaki eleştirel müzakereler, ilk önce Descartes'a bir ödev dayatıp, sonra da onun bu ödevi (ki o, Descartes'ın ufkunun tamamıyla dışındadır) halledip yerine getiremediğini "kanıtlamak" gibisinden bir garipliği taşımıyor mu? Öyle ya, Descartes, dünya fenomenini ve dolayısıyla dünya-içinde-olmaklık gibisinden bir şeyi kesinlikle bilmediği halde, belirli bir dünya-içinde varolanı ve onun varlığının dünyayla olan özdeşliğini nasıl bilecektir?

İlkelere yönelik hesaplaşmalara girişildiğinde, bu hesaplaşma, sadece doksografik olarak sabitlenebilen tezlerle sınırlı kalmamalı, sorunsalın tematik meylini de cihet kabul etmelidir (bu, alelade bir kavrayışın ötesine geçemese bile). Zira Descartes'ın *res cogitans* ve *res extensa*'yla birlikte "ben ve dünya" sorununu *sadece dile getirmekle* yetinmeyip, onunla ilgili radikal bir çözümü iddia ettiğini, "Meditasyonlar"da açıklıkla görmek mümkündür (özellikle bkz. birinci ve altıncı meditasyon). Yukarıdaki müzakereler, şunları yeterince gösterebilmiş olmalı: Descar-

tes'ın, herhangi bir müspet eleştiriye layık olmayan bir geleneğe bağlı kalan ontolojik temel yönelimi, Dasein'ın asli ontolojik sorunsalını açığa çıkartma şansını elinden almış, dünya fenomenine yönelen bakışını engellemiş ve "dünya"nın ontolojisini, belirli bir dünya-içindeki varolanın ontolojisine duhul ettirmek durumunda bırakmıştır.

Buna karşı şöyle bir söz söylenebilir: Gerçekten de "dünya" sorunu, hatta çevreleyen-dünyada yakından karşılaşılan varolanın varlığı meselesi örtük kalmış olabilir. Ama yine de Descartes; varlığıyla diğer bütün varolanları temellendiren, dünya-içindeki varolanların *esası* olan maddi doğanın[a] ontolojik karakterizasyonunun temelini atmamış mıdır? Dünya-içindeki gerçekliğin öteki katmanları, söz konusu temel katman üzerine bina edilmemiş midir? Uzanım sahibi nesnenin bizatihi kendisinde, ilk bakışta birer nitelik olarak kendilerini gösteren, ama "esas olarak" bizatihi *extensio*'nun niceliksel modifikasyonları olan belirlenimler temellenmektedirler. [99] Kendileri de indirgenebilir olan işbu nitelikler üzerine ise güzel, güzel değil, münasip, münasip değil, kullanılabilir, kullanılamaz gibisinden özgün nitelikler dayandırılmaktadır. Birincil olarak nesneliği cihet kabul etmek durumunda olduğumuzdan söz konusu nitelikleri, nicelleştirilemez değer yüklemleri olarak kavramak zorunluluğu ortaya çıkar ki, bunlar da, ilk önce sadece maddi bir nesne olan bir şeye "iyi" damgasını vurur. Böylesi bir katmanlaştırmadan geçilerek, ontolojik karakterizasyon "el-altındaki gereç" olan varolana varmaktadır. Demek ki, "dünya"ya ilişkin Kartezyen analiz ancak, yakınsal el-altında-olanın yapısının sağlam inşasını mümkün kılabilmektedir. Sanki doğa nesnesi, kolayca ikmal edilerek eksiksiz bir kullanım nesnesine dönüştürülebilir gibi gelmektedir.

Peki ama, özgün bir sorun olan "dünya" sorununu bir an için gözardı ettiğimizde, dünya-içinde yakınsal olarak karşılaşılanın varlığına ontolojik bakımdan bu şekilde erişmek mümkün olabilmekte midir? Maddi nesnelik dediğimizde, belirli bir varlığı (nesnenin daimi mevcut-oluşunu) zımnen varsaymış olmuyor muyuz? Varolanı sonradan gelen değer yüklemleriyle teçhiz etmekle onun ontolojik ikmalini sağlayamayız. Aksine, bizatihi söz konusu değer nitelikleri de, varlık minvali nesne olan belirli bir varolanın ontik belirlenimleri olarak kalmaktadırlar. Değer yüklemlerinin eklenmesi, iyi olan şeylerin varlığı hakkında hiçbir yeni malumat vermez bize. *Aksine, varlık minvali halis mevcut-oluş olmayı yine varsaymaktan ileriye gitmemiş oluruz.* Değerler,

a) Husserl'in "ontolojiyi" bina edişinin eleştirisi! Aslında buradaki Descartes eleştirisi tamamen bu amaçla buraya konulmuştur!

bir nesnenin *mevcut-olan* belirlenimleridir. Nihayetinde değerler, kendi ontolojik menşeini, temel katman olarak nesnenin gerçekliğini önceleyici çıkış noktası kabul etmekte bulurlar. Önfenomenolojik tecrübe bile bize, nesne olduğu zannedilen varolanda, nesnelik kavramıyla tam olarak anlaşılamayan bir şeylerin bulunduğunu gösterir. O halde nesne olarak varolanın ikmal edilmeye ihtiyacı vardır. Başka bir deyişle: Değerlerin varlığı ya da onların "geçerliliği" (ki Lotze, bunları "teyit etme" halleri olarak ele alıyordu) ontolojik bakımdan ne demektir? Değerlerin nesnelere "yapışık oluşu" ontolojik bakımdan ne demektir? İşbu belirlenimler karanlıkta kaldığı müddetçe, kullanım nesnesinin doğa nesnesinden hareketle yeniden inşası ontolojik bakımdan şüphe götürür bir girişim olacaktır (kaldı ki, biz burada, söz konusu tartışmaların, asıl sorunsalı prensipte ters yüz ettiğini gözardı ediyoruz). Bundan başka; önce "derisi yüzülmüş olan" kullanım nesnesinin söz konusu yeniden inşası, *bu işlem sırasında bütünlüğü yeniden vücuda getirilmeye çalışılan fenomene öncesel müspet bakışa her zaman için gereksinim duymaz mı*? En zati varlık konstitüsyonu önceden münasip biçimde belirtik hale getirilmedikçe, söz konusu yeniden inşa faaliyeti plansızca icra edilen bir girişim olmayacak mıdır? "Dünya"nın geleneksel ontolojisinin işbu yeniden inşa ve "ikmali", netice itibariyle, gereç el-altındalığına ve ilintililik bütününe ilişkin yukarıdaki analizlerin hareket noktası olan yine aynı *varolana* varmadığı müddetçe [100], söz konusu varolanın *varlığının* gerçekten de açıklığa kavuşturulduğu veya sadece *sorunsallaştırıldığı* görüntüsünün ötesine gidilememektedir. Nasıl ki Descartes, *proprietas* olarak *extensio*'yu belirlerken tözün varlığına isabet etmemişse, "değersel" tabiat özelliklerine sığınmak da el-altında-olmaklık olarak varlığa bakışımızı açamaz, onu ontolojik bakımdan bir tema haline ise hiç getiremez.

Descartes dünyaya ilişkin soruyu daraltıp, onu yakınsal erişilebilir dünya-içindeki varolan olarak doğa nesneliği sorusuyla sınırlandırmakla durumu daha da vahim hale getirmiştir. Böylelikle o, bir varolana ilişkin ontik anlamda en kesin bilginin, bu türden bir bilgiyle keşfedilen varolanın birincil varlığına erişme yolu olduğu zannını güçlendirmiştir. Ama artık görülmelidir ki, nesne ontolojisinin izlediği bütün "ikmal" tedbirleri de prensip itibariyle Descartes'ta gördüğümüz dogmatik zemin üzerinde hareket etmektedir.

Dünyanın ve en yakınımızda karşılaştığımız bir varolanın atlanmasının tesadüfi olmadığına, bunun basit bir düzeltmeyle üstesinden gelinebilecek bir hata olmadığına, aksine bizatihi Dasein'ın özsel varlık

minvaline dayandığına daha önce işaret etmiştik (§ 14). Söz konusu sorunsal çerçevesi içinde yapılacak olan bir Dasein analizi, Dasein'ın en önemli ana yapılarını şeffaf hale getirdiğinde; esasen varlık kavramı ile onun mümkün anlaşılırlık[a] ufku tayin edildiğinde ve böylece el-altında-olmaklık ile mevcut-oluş ontolojik bakımdan asli biçimde anlaşılabildiğinde, Kartezyen dünya ontolojisinin (yani günümüzde halen yaygın olan ontolojinin) yukarıdaki eleştirisi, felsefi bakımdan meşruluğunu kazanabilecektir.

Bu maksatla şunların gösterilmesi şarttır (krş. Birinci Kısım, Üçüncü Ayrım):

1. Bizce kritik olan ontolojik geleneğimizin başlangıcında (yani özellikle Parmenides'te) neden dünya fenomeni atlanmıştır? Bu atlamşın hep tekrar edilmiş olmasının nedeni ne?
2. Atlanmış olan fenomeninin yerini ontolojik tema olarak neden dünya-içindeki varolanlar almıştır?
3. Neden işbu varolanlar öncelikle "doğa"da bulunmaktadır?
4. Böylesi bir dünya ontolojisi söz konusu olduğunda zorunlu görülen ikmaller neden değer fenomenine başvurularak yapılmaya çalışılmaktadır?

[101] Descartes'a ilişkin yukarıdaki etütler, şunun idrakini sağlamak üzere icra edilmişti: Dünyadaki nesnelerden hareket etmek görünürde en doğal yol olarak kabul edilmektedir. Oysa dünya, Dasein ve dünya-içindeki varolanların en yakın ontolojik konstitüsyonlarıyla fenomenal bakımdan karşılaşma zemininin elde edilebilmesi için ne dünyadaki nesnelerden hareket etmek, ne de varolanlara ilişkin sözüm ona kesin bilgileri cihet almak başarı sağlamaktadır.

Dünya-içindeki varolanları tesis eden etmenlerden birinin bariz biçimde mekansallık olduğunu yeniden hatırlayalım. Böylelikle Kartezyen "dünya" analizini "kurtarmak" belki de mümkün olabilecektir. Çünkü Descartes, *res corporea*'ların bütün belirlenimleri için geçerli olan *praesuppositum*'un *extensio* olduğunu radikal biçimde ortaya koyarak, içeriğini Kant'ın daha derinlemesine olarak tespit ettiği bir *a priori* anlayışını hazırlamış olmaktadır. Bir bakıma *extensio* analizi, uzanımsal varolanın varlığının açıkça yorumlanılmamış olunması ihmalini belirli sınırlar dahilinde mazur gösterebilmektedir. Fakat ne yazık ki, "dünya"nın temel belirlenimi olarak *extensio*'yu koymak, fenomenal bakımdan meşru sayılabilse de, ona rücu ederek ne dünyanın mekansallığı, ne

a) Tam da öyle! Fakat "anlaşılırlık", tasarım olarak anlamaya ve o da ekstatik zamansallığa işaret etmektedir.

çevreleyen-dünyada karşılaşılan varolanın yakınsal olarak keşfedilen mekansallığı, ne de bizatihi Dasein'ın mekansallığı ontolojik bakımdan kavranılabilir.

C. Çevreleyen-Dünyanın Çevreselliği ile Dasein'ın Mekansallığı

İçinde-var-olmanın ilk öntaslağı çıkartılırken (krş. § 12), Dasein'ı, içindelik olarak ifade ettiğimiz bir mekan içinde var olma minvaline karşı tahdit etmemiz gerekmişti. Bu şu demektir: Bizatihi kendisi uzanımsal olan bir varolan, uzanımlı bir şeyin uzanımsal sınırlarınca ihata edilmiştir. Bir şey içindeki varolan ile onu ihata eden şeyin ikisi de mekan içinde mevcutturlar. Öte yandan Dasein'ın bir mekansal mahfaza içinde bulunduğunu reddettiğimizde, bundan Dasein'a dair her türlü mekansallığın prensipte dışlandığı anlamı çıkartılmamalıdır. Aksine, böylelikle Dasein'a özsel olarak ait olan mekansallığa bakış yolumuz açılmış olmaktadır. Şimdi yapılması gereken, bunun ortaya konulmasıdır. Fakat *dünya*-içinde varolan da mekan içinde olduğundan, onun mekansallığı dünyayla ontolojik bir rabıta içinde bulunacaktır[a]. Dolayısıyla yapılması gereken, mekanın ne anlamda dünyanın bir bileşeni olduğunu belirlemektir (zaten biz onu, dünya-içinde-varolmanın yapı momenti olarak karakterize etmiştik). Özellikle gösterilmesi gereken, çevreleyen-dünyanın çevreselliğinin, yani çevreleyen-dünyada karşılaşılan varolanın özgün mekansallığının dünyanın dünyasallığı [102] üzerine nasıl temellendiğidir (yani dünyanın, bizatihi mekan içinde mevcut olmadığı gösterilmelidir). Dasein'ın mekansallığı ile dünyanın mekan belirlenimliği hakkındaki aşağıdaki inceleme, dünya-içindeki mekanda el-altında-olanın analizinden hareket edecektir. Etüdümüz üç aşamadan geçecektir: 1. Dünya-içinde el-altında-olanın mekansallığı (§ 22); 2. Dünya-içinde-varolmanın mekansallığı (§ 23); 3. Dasein'ın mekansallığı ve mekan (§ 24).

§ 22. Dünya-İçinde El-Altında-Olanın Mekansallığı

Mekan dünyayı tesis ediyorsa (ki, bunun nasıl olduğunu henüz belirlemedik), dünya-içinde varolanın varlığına ilişkin yukarıdaki ontolojik karakterizasyon sırasında onu mekan-içinde olarak ele almak zorunda olmamıza şaşırmamak gerekir. Şu ana kadar, el-altında-olanın söz konusu mekansallığı fenomenal bakımdan açıkça kavranmamış olup, me-

a) Demek ki, dünya da mekansalmış.

kansallık, el-altında-olanın varlık yapısıyla kenetlenişi dahilinde henüz tam açığa çıkartılmamıştır. Şimdiki ödevimiz bunu yapmak olacaktır.

El-altında-olanın karakterizasyonu sırasında, onun mekansallığına ne ölçüde rastlanılmıştı? Söz konusu karakterizasyon sırasında, *yakınsal* olarak el-altında-olandan söz edilmişti. Yakınsal ifadesi iki şeyi dile getirmektedir: Ötekilere kıyasla hep *önce* işbu varolanla karşılaşılıyor olunmasının yanı sıra, bu varolanın "yakınımızda bulunan" demek olması. Başka bir deyişle, hergünkü münasebetlerimiz sırasında el-altında-olanlar *yakınlık* karakterine sahiptirler. Daha dikkatle bakıldığında, bir gerecin söz konusu yakınlığına, o gerecin varlığını ifade eden terimin (yani "el-altında-olan" teriminin) zaten işaret ettiği görülmektedir. Çünkü "el-altında" olan bir varolan, bize şu ya da bu yakınlıkta bulunmakta olup, onun işbu yakınlığı, bizimle onun arasındaki mesafelerin ölçülmesiyle belirlenmiş değildir. Söz konusu yakınlık, bir-şey-için-bakış içinde "hesap edici" suretle elle çalışma ve kullanma sırasında ortaya çıkmaktadır. İlgilenme sırasındaki bir-şey-için-bakış, bu tarzda yakın olanı, aynı zamanda yön bakımından da sabitlemektedir (yani söz konusu gerece her an uzanıp erişebileceğimiz yönü açısından). İşbu gerecin söz konusu yönelimli yakınlığı, onun şurada veya burada mevcut-olmak bakımından mekanda bir pozisyon işgal etmesi demek değildir. Aksine, gereç demek, özsel bakımdan onun bir yere takılıp asılmış, kondurulmuş, kurulmuş, hazırlanmış olması demektir. Her gereç kendi *yerinde* bulunur. Aksi takdirde "yerinde değildir", ki bu da herhangi bir mekansal konum içinde salt mevcut olmaktan prensipte farklı bir şeydir. İşbu gerecin, şu ya da bu iş için kullanılan bir gereç olması bakımından sahip olduğu yer, çevreleyen-dünyada el-altında-olan gereçlerin rabıtasının birbirine yönelimli yerlerinin oluşturduğu bütünden hareketle belirlenmektedir. Fakat hem bu yer, hem de yerlerin oluşturduğu çokluk, nesnelerin tesadüfi mevcut-oluşunun neredeliği olarak yorumlanmamalıdır. Çünkü yer, belirli bir gerecin sahip olduğu *bir-yere-ait-oluşun* "oradadır"lığı ve "buradadır"lığıdır. Fiilen bir-yere-ait-oluş, el-altında-olanın gereç karakterine tekabül etmektedir. Bir [103] başka deyişle, söz konusu gerecin ilintisel olarak bir gereç bütününe aidiyetine karşılık gelmektedir. Fakat bir gereç bütünü içine yerleştirilebilmek bakımından bir-yere-ait-oluşun imkan koşulu, genel olarak "nereye"lik üzerine kuruludur. Çünkü gereç rabıtasına bir yer bütününün tayin edilmesi işbu "nereye"lik dahilinde gerçekleşir. Bir şeyle ilgilenme sırasındaki münasebetlerde bir-şey-için-bakış dahilinde tuttuğumuz olası gereçsel bir-yere-ait-oluşun "nereye"liğine *havali* diyoruz.

Örneğin "havalisinde bulunmak", sadece "şu veya bu istikamette olmak" demek olmayıp, özellikle şu veya bu istikametteki muhitte bulunmak demektir. Yeri teşkil eden unsurlar istikamet ve uzaklık (yakınlık uzaklığın bir halidir sadece) olduğuna göre yer, zaten bir havaliye ve bu havali içine yönelmiş olmaktadır. Eğer bir-şey-için-bakış içinde hazır bulunan gereç bütünlüğündeki yerler bulunabilecek ve işbu yerlere ilişkin tarifler verilebilecekse, evvela havali gibisinden bir şeyin keşfedilmiş olması gerekir. El-altında-olanların yer çokluğunun söz konusu havalisel yönelimi, çevreleyen-dünya içinde yakınsal olarak karşılaşılan varolanın çevreselliğini, yani onların bizim-çevremizde-bulunuşunu tayin etmektedir. Önce üç boyutlu olası yerler çokluğu var da, daha sonra buranın içi mevcut-olan nesnelerle doldurduluyor değildir – asla. Bu noktada, mekanın söz konusu boyutluluğu, el-altında-olanın mekansallığının ardında gizlidir henüz. Çünkü "yukarısı" dendiğinde "tavanda", "aşağısı" dendiğinde "yerde", "arkası" dendiğinde "kapının orada" anlaşılmaktadır ilk önce. Başka bir deyişle; bütün neredelikler, hergünkü münasebetlerimizin yol ve yordamlarıyla keşfedilmekte ve bir-şey-için-bakışla yorumlanmaktadır – keza bunlar, gözetleyici mekan ölçümüyle belirlenip kayda geçirilmiş değildirler.

Havaliler mevcut-olan nesnelerin biraraya gelmesiyle oluşmaz. Aksine, havaliler her bir yerin zaten bizatihi kendisinde el-altındadır. Yerlerin kendileri, ilgilenmenin bir-şey-için-bakışı içinde el-altında-olanlara tayin edilmekte ya da öylece mevcut bulunmaktadır. Zaten baştan itibaren bir-şey-için-bakışlı dünya-içinde-var-olmanın tekabül ettiği kalımlı el-altında-olanlar, bu sebeple hep bir yere sahiptirler. Onların el-altında-oluşunun neredeliği, ilgilenmeye tekabül etmekte ve öteki el-altında-olanlara yönelim göstermektedir. Örneğin ışığı ve ısısı hergünkü kullanımımız içinde olan güneş, bize bahşettikleri bu şeylerin değişen kullanılabilirliğinden hareketle bir-şey-için-bakışta keşfedilen kendi müstesna yerlerine sahip olmaktadır: gün doğumu, öğle güneşi, gün batımı, gece yarısı. Değişen minvallerle de olsa, hep eşit bir ritme sahip bu kalımlı el-altında-olanın sahip olduğu yerler, böylelikle onların dahilindeki havalilerin vurgulu "ilam"larına dönüşür. Halihazırda herhangi bir coğrafi anlama sahip olmaları gerekmeyen işbu gökyüzü havalileri, belirli yerlerle donatılabilecek havalilerin her türlü özel biçimlendirilişinin önceleyici neredelikleri olurlar. Örneğin bir binanın güneş gören ve görmeyen yüzü var olup, binadaki "odaların" dağılımı bunlara yönelik [104] olarak yapılır. Oda içindeki "mefruşat" da, sahip olduğu gereç karakterine bağlı olarak, yine aynı yönelime göre dü-

zenlenmektedir. Bir başka örnek: Kiliseler ve mezarlar güneşin doğuş ve batış yönüne göre düzenlenmiş olup, bunlar bizatihi Dasein'ın dünya içindeki en zati varlık imkanları bakımından onu belirleyen yaşam ve ölümün havalileridir. Kendi varoluşu esnasında kendi varlığını söz konusu eden Dasein'ın ilgilenmeleri, şu veya bu önemli ilintinin yer aldığı havalileri önceleyici biçimde keşfetmektedir. Havalilerin önceleyici biçimde keşfedilmesi, ilintililik bütünü tarafından beraberce belirlenmiş olup, bu sayede el-altında-olanlar birer karşılaşılan olarak serbest bırakılmaktadırlar.

Şu veya bu havalinin önceleyici el-altında-olmaklığı, el-altında-varolanın varlığında gördüğümüz aşinalığa kıyasla çok daha asli bir *dikkat-çekmez aşinalık karakterine* sahiptir. Fakat onun görünür hale gelebilmesi için, el-altında-olanları bir-şey-için-bakışsal biçimde keşfederek onların dikkat-çeker hale gelmeleri lazımdır – özellikle de ilgilenmenin muallel halleri olarak. Bir şeyi *kendi* yerinde bulamamak, o yerin havaliliğinin ilk kez açıkça erişime açılabilmesine neden olmaktadır çünkü. Bir-şey-için-bakışsal dünya-içinde-varolma içinde gereç bütününün mekansallığı olarak keşfedilen mekan, aslında, bir varolanın yeri olarak bizatihi o varolana ait bulunmaktadır. Yalın mekan ise hala bir perde arkasında saklıdır. Mekan pek çok yere bölünüp ayrışmıştır[a]. Fakat söz konusu mekansallık, mekansal olarak el-altında-olanların dünyasal ilintililik bütünü nedeniyle kendine has bir birliğe sahiptir. Zira "çevreleyen-dünya", önceden verili bir mekana göre kendini tefriş ediyor değildir. Aksine onun spesifik dünyasallığı, sahip olduğu imlenimselliği sayesinde, bir-şey-için-bakışsal olarak tayin edilmiş olan yerlerin kendine has bütünlüğünün ilintisel rabıtasını eklemlemektedir. Şu veya bu dünya, ona ait bulunan mekanın mekansallığını keşfetmektedir hep. Demek ki, el-altında-olanlarla kendilerine ait çevreleyen-dünyalarının mekanı içinde karşılaşabiliyor olmamız, bizatihi Dasein'ın kendi dünya-içinde-varoluşu itibariyle "mekansal" olması yüzünden ontik olarak mümkün olabilmektedir.

§ 23. *Dünya-İçinde-Varolmanın Mekansallığı*

Dasein'a mekansallık atfettiğimiz takdirde, söz konusu "mekan içinde var olma"yı, Dasein'ın varlık minvalinden hareketle kavramak durumunda kalırız. Özü itibariyle mevcut-olma olmayan Dasein'ın mekansallığı, ne "dünya mekanı" içindeki bir pozisyonda mevcut bu-

a) Hayır. Aksine, tam da yerlerin kendine özgü ve parçalanmamış birliği söz konusudur!

lunma, ne de el-altında-olanların kendi yerlerinde bulunmaları demektir. Çünkü bunların her ikisi de, dünya-içinde karşılaşılan varolanların birer varlık minvalidir. Fakat Dasein, dünya-içinde ilgilenilen varolanlarla ilgilenici-aşina meşgul olma anlamında dünya "içinde" vardır. Bu itibarla Dasein'a şu veya bu surette bir mekansallık ait ise, o zaman bu, sadece [105] söz konusu içinde-var-olmaklık sayesinde mümkün olabilmektedir. Onun mekansallığı ise, *mesafe-kaldırmaklık* ve *istikamet* karakterlerini haizdir.

Dasein'ın dünya-içinde-varoluşunun bir varlık minvali olan mesafe-kaldırmaklık, uzaklık (yakınlık) ya da mesafe demek değildir. Biz, mesafe-kaldırmaklık ifadesini son derece aktif ve transitif bir imlemeye sahip olacak şekilde kullanıyoruz. Mesafe-kaldırmaklık Dasein'ın öyle bir varlık konstitüsyonunu imlemektedir ki, bir şeyleri uzaklaştırmak (uzak bir yerlere koymak) onun sadece belirli bir fiili halini teşkil etmektedir. Mesafe-kaldırmak belirli bir mesafenin[a] ortadan kaldırılması demektir. Yani mesafe-kaldırmak bir şeyleri yakınlaştırmak demektir. Dasein özü gereği mesafe-kaldırıcıdır. Ne ise öylece var olan bir varolan olarak Dasein, varolanları yakına[b] taşıyan ve onlarla karşılaşmayı sağlayandır. Mesafe-kaldırmaklık uzaklığı keşfeder. Hem uzaklık, hem de mesafe, Dasein'sal olmayan varolanların birer kategoriyal belirlenimidir ama. Oysa mesafe-kaldırmaklığı bir eksistensiyal olarak tespit etmemiz gerekmektedir. Mesafe-kaldırmak sayesinde Dasein, varolanları keşfettiği için, dünya-içinde varolanlar öteki "uzaklık" ve mesafeler bakımından erişilebilir hale gelirler. Ne iki nokta arasında, ne de esas itibariyle iki eşya arasında bir mesafe olabilmektedir, çünkü bu varolanların hiçbirisinin varlık minvalinde mesafe-kaldırmaklık diye bir şey bulunmamaktadır. Mesafe-kaldırmalık[c] sayesinde mevcut bulunan ve böylece ölçülebilir bir uzaklığa kavuşabilenlerdir onlar.

Mesafe-kaldırma öncelikle ve çoğunlukla bir-şey-için-bakışsal yakınlaştırmadır – temin etme, hazır hale getirme, el altına taşıma olarak yakınımıza taşımadır. Öte yandan varolanları salt bilgisel olarak keşfetmenin bazı minvalleri de yakınlaştırma karakterine sahiptirler. *Özü gereği Dasein'da bir yakınlaştırma eğilimi bulunmaktadır.*[d] İster istemez bir parçası haline geldiğimiz günümüzün sürat çılgınlığı mesela, mesafeleri aşma gayretimize işaret etmektedir. Keza radyo sayesin-

a) Mesafenin-kaldırılacağı mesafe nereden neşet etmektedir?
b) Yakınlık ve *mevcut oluş*. Mesafenin büyüklüğü özü itibariyle önemli değildir.
c) Mesafe-kaldırmaklık yakınlaştırmadan da katidir.
d) Ne bakımdan ve niçin? Sürekli mevcut olma olarak varlık önceliğe sahiptir, huzura-getirmeklik.

de Dasein bugün, şurada varoluşu bakımından kapsamı henüz tam olarak çözülemeyen bir "dünyasal" mesafeleri kaldırma sürecini yaşamakta, bunu ise hergünkü çevreleyen-dünyanın dairesini genişletip onu yok etme tarikiyle yapmaktadır.

Mesafe-kaldırma belirli bir el-altında-olanın belirli bir Dasein'a göre uzaklığının açıkça tahmin edilmesi demek değildir. Çünkü mesafe-kaldırmaklık asla bir uzaklık olarak telakki edilmemektedir. Eğer bir uzaklık tahmin edilecekse bu, hergünkü Dasein'ın eğleştiği belirli mesafelere izafeten yapılmaktadır. Sayısal açıdan söz konusu tahminler kesin olmayabilir ve farklılıklar gösterebilir, ama yine de uzaklık tahmini, Dasein'ın hergünkülüğü içinde *kendine has* ve tümüyle anlaşılır bir *belirlenime* sahiptir. Şöyle deriz mesela: şuraya kadar kolayca yürüyebilirsin, hemen şuracıkta, "taş atımı" uzaklığında. Söz konusu ölçüler, sadece mesafe "ölçmek" için söylenmiş şeyler değildir. Zira bu şekilde tahmin edilen mesafelerin [106], ilgilenici bir-şey-için-bakışsal biçimde yakınına varabileceğimiz bir varolana ait oldukları ifade edilmeye çalışılmaktadır esasen. Çok daha kesin bir ölçü kullanıp, "oradaki ev buradan yarım saat uzaklıkta" dediğimizde mesela, yine de tahmini bir uzaklıktan bahsediyor oluruz. Zira "yarım saat" aslında 30 dakika demek değildir, yani niceliksel bir uzanım anlamındaki bir "uzunluğu" olan bir süre değildir. Başka bir deyişle bu süre, hep alışık olduğumuz hergünkü "ilgilenmelerimizin" bağlamından hareketle tefsir edilmektedir. Keza mesafeler ("resmi" olarak hesaplanmış ölçüler bulunsa bile), öncelikle hep bir-şey-için-bakışsal tahminlerdir aslında. Bu tür tahminlerle mesafesi-kaldırılanlar hep el-altında-olanlar olduğundan onlar, kendine has dünya-içinde karakterlerine sahip olmaya devam ederler. Mesela buna, uzaktaki varolanlara vasıl olma yollarının her gün birbirinden farklı uzunluklara sahip olabilmesi durumu da aittir. Çünkü çevreleyen-dünya içindeki el-altında-olanlar, Dasein'dan kopup onu aşmış "ebedi bir gözlemci" için mevcut değildirler. Onlar, Dasein'ın bir-şey-için-bakışsal ilgilenici hergünkülüğü içinde karşılaşılanlardır. Bir yere vasıl olmak üzere yola koyulan Dasein, mevcut-olan bir cismani nesne olarak belirli bir mekansal uzunluğu katediyor, "kilometreleri yiyip tüketiyor" değildir. Çünkü yakınlaşma ve mesafe-kaldırma, yakınlaşılana ve mesafesi-kaldırılana yönelik olarak var olmadır. "Nesnel" bakımdan uzun bir yol, bazen "nesnel" bakımdan kısa bir yoldan daha kısa gibi gelebilmektedir (çünkü bu, zor bir vazifeye giden bir yol olabilir ve bu yüzden sonsuz uzunlukta gelebilir). *Fakat tam da söz konusu "gibi gelmelerde" şu veya bu dünya sahih olarak el-altında-olmaya başlar.* Mevcut-olan nesne-

lerin birbirine olan nesnel uzaklıkları, dünya-içindeki el-altında-olanların mesafe ve yakınlıklarıyla hiçbir surette örtüşmemektedir. Nesnel uzaklıkları kesin biçimde biliyor olabiliriz. Fakat bu bilgi kör kalmaya mahkumdur, eğer çevreleyen-dünyanın bir-şey-için-bakışsal keşfedici yakınlaştırma işlevini icra edemiyorsa. Böyle bir durumda uzaklık bilgisi, mesafe ölçümü yapmayan ilgilenici bir varlığın "umursadığı" bir dünya için söz konusu olur.

"Doğayı" peşinen cihet alma ve nesnelerin "nesnel" olarak ölçülen uzaklıklarını veri kabul etme yaklaşımı yüzünden, yukarıdaki tarzdaki bir mesafe tefsir ve tahminlerini "öznel" diye nitelendirme eğilimi hasıl olur herkeste. Oysa böyle bir "öznellik", belki de dünya "gerçekliğinin" en gerçeğini keşfedendir. Böyle bir öznelliğin, "bizatihi" farklı olan bir varolana dair "öznel" keyfilikle ve öznelci "telakkilerle" hiçbir alakası yoktur. *Hergünkü Dasein'ın bir-şey-için-bakışsal mesafe-kaldırmaklığı, "hakiki dünyanın" bizatihiliğini, bir başka deyişle, varolmak suretiyle Dasein'ın hep yanıbaşında yer aldığı varolanın bizatihiliğini keşfedebilmektedir.*

Mesafeleri birincil olarak ve hatta münhasıran ölçülebilir uzaklık kabul etmek, içinde-var-olmaklığın asli mekansallığının üzerini perdelemektedir ne yazık ki. Zira bize "en yakın" olduğu düşünülen, bazen "bize göre" en az mesafede olan olmayabilmektedir. Bize "en yakın" olan, [107] vasati bir uzanma, elle tutma ve gözle görme uzaklığı içinde mesafesi-kaldırılmış olanlardır. Dasein özü gereği mekansal olduğu ve bunu mesafe-kaldırmaklık minvaliyle icra ettiği için, varolanlarla meşguliyetini hep kendine belirli bir hareket payı bıraktığı mesafesi-kaldırılmış "çevreleyen-dünya" içinde tutar. Bu nedenledir ki, uzaklık itibariyle "en yakında" olanı çoğunlukla görmez ve duymaz. Esasen görmek ve duymak, erişim kapsamları yüzünden uzakları yakınlaştıran duyularımız değildirler. Aksine Dasein, mesafe-kaldırıcı olduğundan çoğunlukla bu iki duyuya başvurmaktadır. Mesela gözlük takan birisi için gözlük, "burnunun üzerinde" olduğu için ona en yakın durandır. Ama yine de kullanılan bu gereç, gözlük takan için karşı duvarda asılı duran bir resimden belki de çok daha uzakta bulunmaktadır. Söz konusu gerecin yakınlığı o kadar azdır ki aslında, çoğunlukla el altında bulunmuyormuş gibi bile gelebilmektedir. Görme gereci veya telefon ahizesindeki kulaklık bölümü, öncelikle el-altında-olanlarm daha önce hatlarını çizdiğimiz dikkat-çekmezlik niteliğine sahiptir. Aynı şey, bir tür yürüme gereci olan yollar için de geçerlidir. Attığımız her adımla yola temas ederiz, bu nedenle de sanki bize en yakın ve el-al-

tında-olanların en gerçekçisi gibi gelir. Bedenimizin belirli noktalarına (ayak tabanlarımıza) değip geçmektedir yollar. Ama yine de yol, "sokakta" karşılaştığımız yirmi adım "ötedeki" arkadaşımızdan çok daha uzak gibi gelmektedir bize. Çevreleyen-dünya içinde öncelikle el-altında-olanın yakınlık ve uzaklığı hakkında esas itibariyle bir-şey-için-bakışsal ilgilenişimiz karar vermektedir. Bir-şey-için-bakışsal ilgilenişimizin peşinen eğleştiği şeyler, bizim için en yakında olanlar olup, mesafe-kaldırmaklığımızı sevk ve idare etmektedir.

İlgilenmeleri sırasında Dasein, bir şeyi kendine yakınlaştırdığında bu, o şeyi mekanın bir noktası üzerinde tespit etmek ve böylelikle bedenimizin herhangi bir noktasından en az uzaklıkta olacak duruma getirmek demek değildir. Yakınlaştırmak şu demektir: bir-şey-için-bakışsal olarak öncelikle el-altında-olanın dairesi içine getirmek. Yakınlaştırma bedene raptolunmuş ben-nesnesini değil, ilgilenici dünya-içinde-varolmayı (yani onda hep öncelikle karşılaşılanları) cihet almaktadır. Bu yüzdendir ki, Dasein'ın mekansallığı, bir cismani nesnenin mevcut bulunduğu yerin belirtilmesi gibi belirlenmemektedir. Biz de bazen Dasein'ın hep kendi yerini işgal ettiğinden bahsediyoruz. Fakat söz konusu "işgal", bir muhit içindeki yerde bulunan bir el-altındaki-olandan esas itibariyle çok farklıdır. Bir yeri işgal etmek, çevreleyen-dünyasal el-altında-olanın mesafesini-kaldırmak suretiyle onu bir-şey-için-bakışsal muhit içine taşıma olarak kavranılmalıdır. Dasein kendi buradalığını, çevreleyen-dünyasal oradalıktan hareketle anlamaktadır. Burada dediğimizde, mevcut-olanın neredeliğini soruyor değiliz. Burada dediğimizde, mesafe-kaldırıcı var oluşun tam da bu mesafe-kaldırmaklıkla hangi hususta varolduğuna işaret etmiş oluyoruz. Sahip olduğu mekansallığı itibariyle Dasein, öncelikle hiç burada değil, hep oradadır. Oradan kalkıp gelir ve kendi şuradalığına geri döner. Bu da [108] onun kendi bir şeylere yönelik ilgilenici varlığını orada el-altında-olandan hareketle tefsir etmekle olur. Bütün bunlar, içinde-var-olmaklığın mesafe-kaldırmaklık yapısının kendine has bir fenomenal özelliğiyle tam olarak açıklığa çıkmaktadır.

Dünya-içinde-varolan olarak Dasein, özü itibariyle mesafe-kaldırmaklık içinde eğleşmektedir. Söz konusu mesafe-kaldırmaklığı, yani el-altında-olanın kendisine olan uzaklığını, Dasein asla *kesip atamamaktadır*. Bir el-altında-olanın Dasein'dan olan uzaklığını Dasein bir mesafe olarak mevcut bulabilir, eğer onu belirli bir nesneyle ilişkilendirmek suretiyle belirliyorsa. Bu durumda söz konusu nesne, kendi yerinde bulunmak suretiyle mevcut-olan olarak düşünülür ve Dasein da sözü edi-

len noktada yerini alır. Dasein bahse konu mesafe aralığını daha sonra aşabilmektedir, fakat bu, anılan mesafenin bizatihi mesafesini-kaldırmakla olmaktadır. Dasein kendine has mesafe-kaldırmaklığını, yine de kesip atmamıştır ama burada. Dasein'ın yaptığı şey, mesafeyi alıp götürmüş olması ve her daim alıp götürüyor olmasıdır – *çünkü Dasein, özü gereği mesafe-kaldırıcı, yani mekansal olarak var olur*. Dasein kendi mesafe-kaldırmaklığının dairesi içinde hiçbir zaman başı boş biçimde dolanamaz, yapabileceği sadece onu değiştirmek olacaktır. Dasein bir-şey-için-bakışsal mekan keşfi minvali içinde mekansaldır. Öyle ki, bu şekilde mekansal olarak karşılaşılan varolanla hep mesafe-kaldırıcı biçimde irtibat içine girmektedir.

Öte yandan Dasein, mesafe-kaldırıcı içinde-var-olmaklık olarak aynı zamanda *istikamet* karakterine de sahiptir. Her yakınlaştırma, peşinen bir yönü, bir muhit içindeki bir istikameti seçmiş olmak demektir. Mesafesi-kaldırılanlar bu istikametten gelerek yakınlaştırılmakta ve ardından, işgal ettikleri yerleri bakımına mevcut bulunur hale getirilmektedirler. Bir-şey-için-bakışsal ilgilenme, belirli bir istikamete sahip olan mesafe-kaldırmadır. Söz konusu ilgilenme içinde (yani bizatihi Dasein'ın dünya-içinde-varolması içinde) belirli bir "im" ihtiyacı hasıl olmaktadır. İşte im dediğimiz gereçler, istikametleri açıkça ve kolaylıkla gösterme görevini üstlenirler. İmler bir-şey-için-bakışsal olarak kullanılan muhitleri sarih olarak açık tutarlar: bir-yere-ait-olmaklığın, bir-yere-gitmenin, bir-yere-getirmenin ve bir-yere-taşımanın nereyeliğini yani. Eğer Dasein *var* ise, o zaman, istikamet-veren-mesafe-kaldıran bir Dasein olarak zaten hep keşfetmiş bulunduğu muhitine de sahip olmaktadır. İstikamet ile mesafe-kaldırmaklık, dünya-içinde-varolmanın varlık halleri olup, ilgilenmenin *bir-şey-için-bakışı tarafından* peşinen sevk ve idare edilirler.

Söz konusu istikametten, sağ ve sol olarak adlandırdığımız sabit yönler neşet etmektedir. Dasein mesafe-kaldırmaklığını hep beraberinde taşıdığı gibi, söz konusu yönleri de beraberinde taşımaktadır. Dasein bir "bedene" sahip olarak kendini mekanlaştırmaktadır. Bu, burada ne yazık ki ele alamayacağımız bir meseleyi beraberinde getirmektedir. İşte söz konusu mekanlaştırma, sağ ve sol yönleri de bedene raptetmektedir. Bu nedenledir ki, el-altında-olanlar ve bedenimiz üzerinde kullanılan şeyler (elimizin bütün hareketlerini takip edecek olan eldivenler mesela), sağ ve sol yönlere sahip olmak durumundadırlar. Öte yandan elimizde tuttuğumuz [109] ve hareketlerine elimizle yön verdiğimiz el aletleri ise, elimizin spesifik "elsel" hareketlerine raptedilmiş olmazlar.

İşte bu yüzden çekiçlerin sağ ve sol tarafı bulunmamaktadır, onları elimizle kullanıyor olsak bile.

Mesafe-kaldırmaklığa ait olan istikametin, dünya-içinde-varolmayla temellendirilmiş olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Sağ ve sol yön, "öznel" şeyler değildir, öznenin belirli bir hissine sahip olduğu şeyler ise hiç değildir. Sağ ve sol, zaten hep el-altında-olan bir dünyaya duhul eden yönelimliliğin istikametleridir. Oysa "sahip olduğum her iki yönümün birbirinden farklı olduğuna ilişkin salt hissimle"[1] dünyada yönümü bulabilmem asla mümkün olamazdı. Böyle bir farka ilişkin "salt his" sahibi olan özne fikri, sadece öznenin hakiki konstitüsyonunu dikkatten kaçıran kurgulanmış bir tasarımdır aslında. Çünkü eğer Dasein, dünya içindeki istikametini şaşırmamak üzere söz konusu "salt hisse" güvense bile, söz konusu tasarım, Dasein'ın zaten hep bir dünya içinde var olduğunu, *var olmak zorunda olduğunu* gözden kaçırmaktadır. Zaten bunu, istikametini bulma fenomenini açıklığa taşımak isteyen Kant'ın seçtiği örnekten de görmek mümkündür.

Varsayalım ki, bana yabancı olmayan bir odaya girmişim. İçerisi kapkaranlık. Ben yokken odadaki mefruşatın yeri değiştirilmiş. Daha önce sağda duran her şey şimdi solda duruyor olsun. Eğer yönümü şaşırmayacaksam, her iki yönümün "birbirinden farklı olduğuna ilişkin salt hissimle" bunu yapamam. İstikametimi bulabilmem için belirli bir nesneyi elimle kavramam gerekecektir. Kant laf arasında, "onun yerini hafızamda tutmuş" olmalıyım diyor. Ama bu aslında şu demek değil midir: istikametimi bulabilmem için, zaten hep "bilindik" olan bir dünya[a] içinde ve onu temel alarak hareket etmem gerekmektedir. Başka bir deyişle, Dasein'a belirli bir dünyanın gereç rabıtası önceden verilmiş olmak zorundadır. Benim zaten bir dünya içinde bulunuyor olmam, sağ ve sol yön hissim kadar önem taşıyan bir istikamet bulma koşuludur. Dasein'ın söz konusu varlık konstitüsyonunun kendiliğinden anlaşılır olması, onun ontolojik bakımdan tesis edici olan rolünü görmezden gelmemizi haklı gösteremez. Aslında Kant bunu görmezden geliyor değildir. Aynı şekilde Dasein'a ilişkin diğer herhangi bir yorum da bunu görmezden gelmemektedir. Fakat söz konusu konstitüsyondan sürekli olarak yararlanıyor olmamız, onu münasip bir ontolojik irdelemeye tabi tutmamamıza engel olmamalıdır. Aksine, böyle bir irdeleme bizden tam manasıyla talep edilmektedir. Söz gelimi, be-

1) I. Kant, **Was heißt: Sich im Denken orientieren?** (1786), *WW. (Akad. Ausgabe)*, c. 8, s. 131-147.

a) Bilindik aidiyetten hareketle – önceden muhafaza ettiğim ve *ona göre* değiştirdiğim.

nin "hafızasında" bir şeylerin bulunduğunu söyleyen psikolojik yorum, dünya-içinde-varolma dediğimiz eksistensiyal konstitüsyonu ifade etmektedir aslında. Fakat Kant söz konusu yapıyı görememiş olduğu içindir ki, olası bir istikamet bulma konstitüsyonunun eksiksiz rabıtasını tam olarak bilememiştir. Sağ ve sol istikamete sahip olmak, [110] esas itibariyle Dasein'm özü gereği yönelmişliğe sahip olması üzerine temellenmektedir. Bu da özü gereği dünya-içinde-varolma tarafından beraberce belirlenmiştir. Ama Kant'ın burada yapmaya çalıştığı şey, istikamet bulmanın tematik yorumunu sunmak değildi. Onun göstermeye çalıştığı şey, her istikamet bulmanın bir "öznel ilkeye" ihtiyaç duyduğunu ortaya koymaktı sadece. Ama burada "öznel" dediğinde o, aslında *a priori* demek istemiştir. Mamafih sağ ve sola yönelimliliğin *a priori*'si, dünya-içinde-varolmanm "öznel" *a priori*'si üzerine temellenmektedir. Bunun ise, peşinen dünyasız kabul edilen bir özneyle sınırlandırılan bir belirlenimle hiçbir ilgisi yoktur.

İçinde-var-olmaklığı tesis eden birer karakter olan mesafe-kaldırmaklık ile istikamet, Dasein'ın mekansallığını belirlemektedir. Dasein ilgilenici-bir-şey-için-bakışsal biçimde keşfedilen dünya-içindeki mekanda var olmaktadır. İşte dünya-içinde el-altında-olanlarla ve dünya-içinde-varolmanın mekansallığıyla ilgili olarak şu ana kadar yürüttüğümüz mekansalhk irdelemesi, dünyanın mekansallığı fenomenini ortaya koyup çalışabilme koşullarını bize sağlamış ve ontolojik bir mesele olan mekan meselesini ortaya koyabilmemizi temin etmiş olmaktadır.

24. Dasein'ın Mekansallığı ve Mekan

Dünya-içinde-varolan olarak Dasein, zaten hep şu veya bu "dünyayı" keşfetmiş durumdadır. Dünyanın dünyasallığı üzerine temellenmiş olan söz konusu keşfetmeyi, daha önce, bir varolanın kendi ilintililik bütününe serbest bırakılışı olarak karakterize etmiştik. İşbu serbest bırakıcı ilintilendirme, bir-şey-için-bakışsal kendini imlendirme minvali içinde cereyan etmektedir ki, bu da, imlenimselliğin önceleyici anlayışı üzerine temellenmektedir. Şimdi ise şunu göstermiş olduk: bir-şey-için-bakışsal dünya-içinde-varolma esasen mekansaldır. Dasein mesafeyi-kaldırmaklık ile istikamet minvalleri sayesinde mekansal olabildiği içindir ki, çevreleyen-dünyadaki el-altında-olanlarla kendi mekansallıkları içinde karşılaşabilmektedir. Demek ki, bir ilintililik bütünlüğünün serbest bırakılması ile bir muhit içindeki mesafe-kaldırıcı-istikamet-kazandırıcı ilintilendirme (yani el-altında-ola-

nın mekansal bir-yere-ait-olmaklığının serbest bırakılması) eşit dereceyle aslidir. Bir başka deyişle, ilgilenici içinde-var-olmaklık olarak Dasein'ın aşina olduğu imlenimsellik, mekanın özü gereği birlikte-açımlanmışlığını temellendirmektedir.

Dünyanın dünyasallığı sayesinde açımlanan mekan, üç boyutun salt çokluğu niteliğine sahip değildir henüz. Çünkü söz konusu en yakın açımlanmışlık içinde mekan, sadece metrik yer düzeni ve konum belirleniminin salt ne-içindeliği olarak halihazırda mahrem kalmaktadır. Mekanın, önceleyici olarak, Dasein içinde nereye-yönelik-olarak keşfedilmiş olduğunu, daha önce muhit fenomeni sayesinde göstermiştik. Buna göre o, el-altında-olan gereç rabıtasının olası bir yere ait oluşunun nereyeliğidir. Söz konusu el-altında-olanla, istikamet kazandırıcı mesafe-kaldırma, yani [111] ona bir yer tayin etme sayesinde karşılaşılabilmektedir. Söz konusu bir-yere-ait-olmaklık, dünya için tesis edici olan imlenimsellikle belirlenmekte ve olası nereyelik dahilinde şurayayı veya burayayı eklemlemektedir. Esas itibariyle nereyeliğin ana hatları, ilgilenmenin bir-şey-uğrunalığı tarafından tespit edilen imleme bütünü sayesinde çizilmiş olmaktadır. El-altında-olanın *neyle* bir el-altında-olan olarak karşılaştığı, hep bir muhit ilintisine sahip olmaktadır. Çevreleyen-dünyasal el-altında-olanın varlığını tayin eden ilintililik bütününe muhitsel mekan-ilintisi de aittir. Bu mekan-ilintisinin temeli üzerinde el-altında-olanlar, şekil ve yön bakımından bulunur ve belirlenebilir hale gelebilmektedir. İlgilenici bir-şey-için-bakışın şeffaflık derecesine bağlı olarak, Dasein'ın fiili varlığı sayesinde dünya-içindeki el-altında-olanın mesafesi-kaldırılmakta ve ona bir istikamet kazandırılmaktadır.

Dünya-içinde-varolma açısından tesis edici olan dünya-içindeki varolanlarla karşılaşılma, bir bakıma "mekan-sunma"dır. Söz konusu "mekan-sunma" (ki, biz ona *mekanlaştırma* da diyoruz), el-altında-olanın kendi mekansallığına serbest bırakılışıdır aslında. İlintilendirmelerle belirlenmiş olası bir yer bütünlüğünün keşfedici sunuluşu olarak söz konusu mekanlaştırma, şu veya bu fiili istikamet kazanma halini mümkün kılmaktadır. Dünyayla bir-şey-için-bakışsal ilgilenme olarak Dasein'a, kendi dünya-içinde-varoluşu bakımından mekanlaştırma (bu bir eksistensiyaldir) ait olduğu içindir ki o, bir şeylerin yerlerini değiştirebilmekte, onları ortadan kaldırabilmekte veya onlara "yer tayin edebilmektedir". Ama bu esnada, ne hep önceleyici biçimde keşfedilen muhit, ne de esas itibariyle şu veya bu mekansallık açıkça nazarı dikkatimizi celbetmektedir. Çünkü o, bir-şey-için-bakışsal ilgilenmeyle ortaya çı-

kardığımız el-altında-olanın dikkat-çekmezliği içinde zaten hep huzurumuzda bulunmaktadır. Zira dünya-içinde-varolma sayesinde mekan, öncelikle söz konusu mekansallık içinde keşfedilmektedir. Böylelikle keşfedilen mekansallığın zemini üzerinde mekan, bizatihi bilgimizin erişimine açılabilmektedir.

Mekan ne öznededir, ne de dünya mekan içindedir. Mekan daha ziyade dünya "içindedir" (Dasein için tesis edici olan dünya-içinde-varolma bir mekanı açımlamışsa eğer). Mekan bir öznenin içinde bulunmaz. Keza bir özne, "sanki" bir mekan içinde bulunuyormuş gibi dünyayı temaşa ediyor da değildir. Ontolojik bakımdan doğru biçimde anlaşılmış bir "özne" (yani Dasein), asli bir anlamda mekansaldır çünkü. Ve Dasein, yukarıda tarif edildiği şekilde mekansal olduğu içindir ki, mekan kendini bir *a priori* olarak gösterebilmektedir. Bu terim, öncelikle halen dünyasız olan ve daha sonra kendi içinden bir mekanı dışarıya fırlatan bir özneye önceleyici bir ait oluşu ifade ediyor değildir. Burada *a priori*'likten bahsederken şunu demeye çalışıyoruz: Bir el-altında-olanla şu veya bu çevreleyen-dünyasal karşılaşma sırasında mekanla da (bir muhit) olarak karşılaşmanın önceleyiciliği.

Öncelikle bir-şey-için-bakışsal biçimde karşılaşılanların mekansallığı, [112] bizatihi bir-şey-için-bakış bakımından da tematize edilebilmekte ve hesap etme ve ölçme ödevi haline gelebilmektedir (örneğin ev inşasında veya jeodezi işlerinde). Çoğunlukla bir-şey-için-bakışsal olan söz konusu çevreleyen-dünya-mekansallığı tematizasyonlarında mekan, az çok bizatihi olarak nazarı dikkate taşınıyor olmaktadır. Kendini bu şekilde tezahür ettiren mekan takip altına alınabilmekte, ama bu esnada daha önce biricik olan mekana erişim imkanı, yani bir-şey-için-bakışsal hesap etme, elden kaçırılmaktadır. Mekanın "formal temaşası", mekansal ilişkilerin salt imkanlarını keşfedebilmektedir. Burada saf ve homojen mekana dair bir mertebe sıradüzeni bulunmaktadır. Bu sıradüzen, mekansal formların salt morfolojisinden, *analysis situs*'a ve oradan da mekana ilişkin salt metrik bilimlere kadar gitmektedir. Fakat söz konusu rabıtaları irdeleme işi buradaki incelememizin görevi değildir.[1] Burada yapmaya çalıştığımız şey, söz konusu mesele dahilinde onun ontolojik zeminini tespit etmek ve böylece salt mekanın tematik keşif ve çalışılmasının nereden hareket edeceğini gösterebilmek olmuştur.

Herhangi bir bir-şey-için-bakışa sahip olmayan, sadece temaşa ederek keşfetmeye dayalı olan bir mekan keşfi anlayışı, çevreleyen-dünyasal mu-

1) Bu konuyla ilgili olarak krş. O. Becker, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen*, bu Yıllık, c. 6 (1923), s. 385 vd.

hitleri nötralize ederek onları birer salt boyut haline getirmektedir. Oysa böylelikle, hem yerin kendisi ve hem de el-altında-olan gerecin bir-şey-için-bakışsal biçimde istikamet kazanmış bulunan yer bütünlüğü, herhangi bir cisim için geçerli olan yer çokluğuna indirgenivermektedir. Dünya-içindeki el-altında-olanların mekansallığı, bu itibarla kendi ilintililik karakterini kaybedivermektedir. Dünya spesifik bir-şey-içinliğini kaybetmekte, çevreleyen-dünya ise doğa-dünyasına dönüşüvermektedir. El-altında-olan gereç bütünü olarak "dünya" mekansallaştırılarak, sadece mevcut-olan uzanımlı cisimlerin salt biraradalığı haline getirilmektedir. Homojen doğa-mekanı kendini sadece karşılaşılabilir varolanlara ilişkin bir keşif minvaliyle gösterebilmekte, o da, el-altında-olanların dünyaya-dairliğinin spesifik olarak *dünyasızlaştırılmasıyla* mümkün olabilmektedir.

Dünya-içindeki-varoluşuna münasip biçimde Dasein'a, hep zaten (her ne kadar tematik olmasa da) keşfedilmiş olan mekan önceden verilmektedir. Oysa bizatihi mekan, saf mekan-olmaklığı itibariyle içinde taşıdığı imkanları bakımından öncelikle henüz mahrem kalmaktadır. Mekanın özü gereği kendini *bir dünya içinde tezahür* ettiriyor olması, onun varlık minvali hakkında henüz bir karara vardıramaz bizi. Çünkü mekan, bizzat mekansal bir el-altında-olan veya mevcut-olan varlık minvaline sahip olmak zorunda değildir. Mekanın varlığı, Dasein'ın varlık minvaline de sahip değildir. Mekanın varlığını *res extensa*'nın varlık minvalinden hareketle kavrayamıyor olmamız, bizi onun fenomenolojik bakımdan [113] söz konusu *res*'in bir "fenomeni" olduğu ve varlığı bakımından ondan farksız bulunduğu sonucuna götüremeyeceği gibi, mekanın varlığını *res cogitans*'ınkiyle aynı kabul etmemiz ve onu sadece "öznel" olarak kavramamız gerektiği sonucuna da götürememektedir – söz konusu öznenin *varlığına* ilişkin sorgulanmaya değer hususları ise daha nazarı dikkate bile taşımıyoruz!

Mekanın varlığının yorumuna dair günümüzde bile halen devam eden mahcubiyet, mekanın konusal içeriğini yeterince bilmiyor olmamızdan kaynaklanıyor değildir. Söz konusu mahcubiyetin nedeni, esas itibariyle varlığın imkanlarının neler olduğu ve onun ontolojik ve kavramsal yorumu konusunda yeterince şeffaflık sağlayamamış olmamızdır. Ontolojik mekan meselesini anlayabilmemiz bakımından kritik olan şey, mekanın varlığına ilişkin soruyu, tesadüfen hazır bulduğumuz ve üstelik pek de ham olan varlık kavramlarından kurtarabilme ve mekanın varlığı meselesini bizatihi fenomenin kendisi bakımından ve çeşitli fenomenal mekansallıklar itibariyle varlığın imkanlarını açıklığa kavuşturabilme istikametine taşıyabilmektir.

Dünya-içindeki varolanların varlığına ilişkin yegane ontolojik belirlenimi (hatta birincil ontolojik belirlenimi) mekan fenomeninde bulabilmemiz mümkün değildir. Keza mekan, dünya fenomenini tesis ediyor bile değildir. Çünkü mekan, ancak dünyaya rücu ederek kavranabilecek bir şeydir. Mekanı erişimimize açmak, çevreleyen-dünyayı dünyasızlaştırmakla da olmaz. Çünkü mekansallığı ancak dünya zemini üzerinden keşfetmemiz mümkün olabilmektedir. Öyle ki, Dasein'ın temel konstitüsyonu dünya-içinde-varolmak olduğu için onun özünde mekansallık vardır. Bu nedenle de mekan dünyayı onunla *birlikte* tesis etmektedir.

Dördüncü Bölüm
Birlikte-Olma ve Kendi-Olma Olarak Dünya-İçinde-Varolma. "Herkes"

Dünyanın dünyasallığına ilişkin analitik, sürekli olarak dünya-içinde-varolma fenomeninin tümünü dikkatimize taşıdığı halde, onun tesis edici etmenlerinin tamamı aynı fenomenal netlikle bizatihi dünya fenomeninin kendisi kadar açığa çıkarılamamıştı. İlk olarak dünya-içinde el-altında-olanlardan geçilerek dünyanın ontolojik yorumuna gidilmiş olmasının nedeni, Dasein'ın kendi hergünkülüğü dahilinde (ki o bu bakımdan hep tema olarak kalır) esasen belirli bir dünya içinde olmasının yanı sıra onun dünyayla hakim bir varlık minvali üzerinden ilişkide olmasıdır. Dasein öncelikle ve çoğunlukla kendi dünyası tarafından teshir edilmiştir. Dünya içine massedilme diye ifade edilen bu varlık minvali, ayrıca onun temelinde yatan ve genel olarak içinde-var-olmak denilen ve şu soruyla peşinden gideceğimiz [114] fenomeni özsel olarak belirleyendir: Hergünkülük içinde Dasein olan *kimdir*? Dasein'ın bütün varlık yapıları, dolayısıyla söz konusu "kimdir?" sorusuna cevap veren fenomenin kendisi de, onun varlığının minvalleridir. Onun ontolojik karakterizasyonu eksistensiyal bir karakterizasyondur. Bu yüzden, Dasein'ın hergünkülüğünün daha geniş bir fenomenal sahası dikkate taşınmak isteniyorsa soru doğru biçimde öne sürülmeli ve izlenecek yolun hatları önceden doğru biçimde çizilmelidir. Söz konusu "kimdir?" sorusuna verilecek cevabı oluşturacak fenomenin istikametini izleyerek yapılacak bir tahkikat, Dasein'ın dünya-içinde-varolma ile aynı derecede asli olan şu iki yapısına kavuşturacaktır bizi: *birlikte-olma* ile *birlik-*

te-Dasein. Hergünkü kendi-olmanın hali, bu varlık minvali üzerine dayanmaktadır. Onun açık hale getirilmesiyle hergünkülüğün "öznesi" diyebileceğimiz şey, yani *herkes* görünür kılınacaktır. Vasati Dasein'ın "kim" olduğuna ilişkin bölüm, bu nedenle şu yapıya sahip olacaktır: 1. Dasein'ın kim olduğuna ilişkin eksistensiyal sorunun çıkış noktası (§ 25); 2. Başkalarının birlikte-Dasein'ı ile hergünkü birlikte-olma (§ 26); 3. Hergünkü kendi-olma ile herkes (§ 27).

§ 25. Dasein'ın Kim Olduğuna İlişkin Eksistensiyal Sorunun Çıkış Noktası

Söz konusu varolanın (Dasein'ın) kim olduğuna ilişkin sorunun cevabı, Dasein'ın temel belirleniminin formal ilamı (bkz. § 9) sayesinde görünürde verilmiş gibidir. Buna göre Dasein, hep ben kendim olandır, varlık hep benim kendiminkidir. Ama aslında bu belirlenim, sadece *ontolojik* bir konstitüsyonu *ilam* eder, o kadar. Zira aynı zamanda, söz konusu varolanın bir başkası değil de bir ben olduğuna dair *ontik* (ve fakat ham) bir bildirimi de içerir. "Kimdir?" sorusu, bizzat benin kendisinden, "özne"den, "kendi"nden hareketle cevaplandırılmaktadır. Davranış ve serencamların değişimleri sırasında özdeş kalarak kendini muhafaza eden ve söz konusu çokluklara kendini müteallik edendir "kimdir?" sorusunun cevabındaki. Biz onu ontolojik olarak anlarken, onu kapalı bir bölge içinde ve bu bölge için hep zaten ve sürekli mevcut-olan olarak, yani mümtaz anlamda temel alınan, *subjectum* olarak anlarız. Çoklu başkalığın içindeki aynılık olarak o, nitelik bakımından *kendidir*. İster ruh tözü, isterse bilincin şeyliği ve kişinin nesneliği reddedilsin veya ontolojik bakımdan onun varlığı açıkça ifade edilmiş olsun ya da olmasın, o hep mevcut-olma anlamına sahip olmaktadır. Tözsellik, söz konusu "kimdir?" sorusunun cevaplandırılmasında, ondan hareket edilen varolanın belirlenimi için ontolojik rehber niteliğini taşımaktadır. Dolayısıyla Dasein, öyle olduğu açıkça dile getirilmemiş de olsa peşinen bir mevcut-olan olarak kavranılmış olmaktadır. Öyle ya da böyle [115] onun varlığının belirlenmemişliği her zaman bu varlık anlamına delalet etmektedir. Oysa mevcut-olma, Dasein'sal olmayan bir varolanın varlık minvalidir.

Dasein'ın hep ben olduğunu ifade ederkenki ontik besbellilik, bu şekilde "verili" olanın ontolojik yorumlanış yolunun hiçbir yanlış anlaşılmaya imkan tanımayacak biçimde önceden çizilmiş olduğu zannına yol açmamalıdır. Hatta yukarıdaki ifadenin ontik içeriğinin, hergünkü Da-

sein'ın fenomenal envanterini münasip biçimde yansıtıp yansıtmadığı dahi kuşkuludur. Hergünkü Dasein kimdir sorusuna verilen cevabın, tam da bizatihi ben *değil* olması pek muhtemeldir.

Ontik-ontolojik ifadelerin ediniminde öncelik, varolanın bizatihi varlık minvalinin fenomenal gösterimi olacaksa ve en besbelli ve eskiden beri mutat olan cevaplardan ve bu cevaplardan çekip çıkarılan mesele formülasyonlarından imtina edilecekse, o zaman Dasein'ın şimdi formüle edilecek soru bakımından fenomenolojik yorumlanışı, bahse konu sorunsalın çarpıtılmasına karşı koruma altına alınmalıdır.

Peki ama bir sorunsalın çıkış noktasının, bahse konu tematik alanın apaçık verilerine bağlı kalmaması demek, her türlü salim yöntembilim kurallarına ters düşmek demek değil midir? Ve benin veri olmasından kuşku duyulamaz başka ne vardır? Ve söz konusu verili oluş, bize şöyle bir talimatta bulunmaz mı: onun asli olarak ortaya çıkarılması amacıyla bütün diğer "verili" olanlardan sarfı nazar edilmelidir (varolan bir "dünya"dan değil sadece, öteki "ben"lerin varlığından da)? Belki de benin yalın, formal, düşünümsel müşahadesi demek olan bu veriliş minvali sahiden de apaçıktır. Böyle bir içgörü, müstakil fenomenolojik bir sorunsala erişim kapısını dahi açabilir ki, bunun esas, çerçevelendirici anlamı "bilincin formal fenomenolojisi"dir.

Burada izlenen fiili Dasein'ın eksistensiyal analitiği bağlamında, benin yukarıdaki tarzda verili olmasının Dasein'ı kendi hergünkülüğü içinde açımlayıp açımlamadığı, hatta bunun esasen mümkün olup olmadığı sorusu ortaya çıkmaktadır. Dasein'a erişimin, edimlerdeki ben üzerine yalın ve müşahade edici bir düşünüm üzerinden gitmesi gerektiği sahiden *a priori* bir besbellilik midir? Yoksa eksistensiyal analitik bakımından Dasein'ın söz konusu "kendini veriş" minvali bir yoldan çıkarma, hem de Dasein'ın bizatihi varlığı üzerinde temellenen bir yoldan çıkarma mıdır? Belki de Dasein'a en yakından seslenildiğinde bize hep "bu benim" diyecek, ama aslında en hararetli olduğunda tam da kendisi "olmayacak"? Peki ya Dasein'ın öncelikle ve çoğunlukla bizatihi *kendisi olmamasının* nedeni [116] hep benimki olan Dasein'ın konstitüsyonun ta kendisine dayanıyorsa? Ya yukarıdaki çıkış noktasından (Dasein'a benin verili olması ve onu takip eden öztefsir) hareket eden bir eksistensiyal analitik böylelikle adeta bir tuzağa düşüyorsa? Ya yalın olarak verili olanla erişilenin belirlenimine ilişkin ontolojik ufkun esasen belirlenmemiş kaldığı ortaya çıkarsa? Bahse konu varolanın hep "ben" olduğunu söylemek ontik bakımdan meşru olabilir belki. Oysa bu tür ifadelerden yararlanan bir ontolojik analitik, bunlara ilişkin temelli çe-

kinceler ortaya koymalıdır. Buradaki "ben", ilgili fenomenal varlık bağdaşımı içinde belki de kendisinin "tersi" olduğunu meydana vuran bir şeyin bağlayıcı olmayan *formal ilamı* anlamında anlaşılmalıdır. Dolayısıyla "ben-değil" dendiğinde de, özü gereği "benlik"ten mahrum olan bir varolandan bahsediliyor değildir. Bu durumda bizatihi "ben"in belirli bir varlık minvalinden, örneğin kendini kaybetmişlikten[a], söz ediliyor olunmaktadır.

"Kimdir?" sorusunu fenomenal bakımdan layıkıyla cevaplayabilmek amacıyla benin formal verili oluşunu çıkış noktası almak, aslında Dasein'ın buraya kadarki müspet yorumu tarafından yasaklanmaktadır. Zira dünya-içinde-varolma açığa kavuşturulurken görülmüştür ki, dünyasız ne bir "var" vardır, ne de sade bir özne verilidir. Ve sonuç itibariyle, yalıtılmış bir ben de ötekiler olmadan verili değildir.[1] Fakat eğer "ötekiler" esasen dünya-içinde-varolmak bakımından *birlikte var* iseler, bu fenomenal tespit bizi böylelikle "verili" olanın *ontolojik* yapısını besbelli ve başka incelemeye gerek duymaz kabul etmeye yeltendirmemelidir. Görevimiz bahse konu birlikte-Dasein'ın minvalini bize en yakın hergünkülük içinde fenomenal olarak görünür kılmak ve ontolojik bakımdan layıkıyla yorumlamaktır.

Nasıl ki, dünya-içinde varolanın kendinde-varlığının ontik besbelliliği bizi bahse konu varlığın anlamını ontolojik bakımdan besbelli olduğu zannına saptırtıp, dünya fenomenini görmezden gelmemize neden oluyorsa, Dasein'ın hep benimki olduğuna ilişkin ontik besbellilik de ona ait olan ontolojik sorunsalı yoldan çıkartma ihtimalini bünyesinde barındırmaktadır. *Başlangıçta* Dasein'ın kim olduğu sadece *ontolojik* bir sorun olmakla kalmamakta, *ontik* bakımdan da üstü örtülü olmaya devam etmektedir.

[117] Peki bu durumda "kimdir?" sorusuna eksistensiyal-analitik bir cevap verme girişimi tümüyle rehbersiz mi kalacaktır? Hiç de değil. Keza daha yukarıda (§ 9 ile 12) Dasein'ın varlık konstitüsyonuna ilişkin sunulan formal ilamlar içinden şimdiye kadar ele alınanlar da bize bir rehber olamayacaktır. Rehberimiz, Dasein'ın "cevherinin" onun varoluşu üzerine dayandığı bulgusudur. *Eğer "ben" Dasein'ın cevhersel bir belirlenmişliğiyse, o zaman onu eksistensiyal olarak yorumlamak gerekecektir.* Bu durumda "kimdir?" sorusu, Dasein'ın belirli bir varlık minva-

a) Yahut tam da sahici bir kendilik, melun benselliğe karşı olarak.

1) Krş. Scheler'in fenomenolojik gösterimleri: M. Scheler, Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefuhle, 1913, Ek s. 118 vd.; ayrıca bu başlıkla yayımlanan ikinci basımı: Wesen und Formen der Sympathie, 1923, s. 244 vd.

linin fenomenal gösterimi yoluyla cevaplanabilir olacaktır. Eğer Dasein hep varolarak kendi kendiliğini varolabiliyorsa, o zaman hem kendinin özduruşu, hem de onun olası "öz-olmayan-duruşu", bahse konu sorunsala layıkıyla erişim sağlayabilmek bakımından eksistensiyal-ontolojik bir soru formülasyonunu gerekli kılacaktır.

Fakat kendiyi, "sadece" bahse konu varolanın herhangi bir varlık minvali olarak kavradığımızda, Dasein'ın asıl "çekirdeği" elimizden kaçmış olmaz mı? Bu türden endişeler, soruşturulan varolanın varlık minvalinin aslında mevcut-olan olduğu (vakıa olarak karşılaşılan cismani bir şeyin katılığından sarfı nazar edilse de) gibisinden sapkın bir ön zandan beslenir. Halbuki insanın "*tözü*", ruhla bedenin sentezi olan tin değil *varoluştur*.

§ 26. Başkalarının Birlikte-Dasein'ı ile Hergünkü Birlikte-Olma

Hergünkü Dasein'ın kim olduğuna dair sorunun cevabı, Dasein'ın öncelikle ve çoğunlukla içinde bulunduğu *asıl* varlık minvalinin analiziyle elde edilecektir. İncelememiz Dasein'ın temel konstitüsyonu olup Dasein'ın varlığının her bir halinin onunla birlikte belirlendiği dünya-içinde-varolmayı cihet almaktadır. Dünyaya ilişkin yukarıdaki açıklamaların dünya-içinde-varolmanın diğer yapısal öğelerini de dikkate taşıdığını haklı olarak dile getirmiştik. Bu durumda "kimdir?" sorusunu cevaplama yordamı önceden belli bir tarzda hazırlanmış olmaktadır.

En yakın çevreleyen-dünyanın (örneğin bir zanaatçının avadanlık-dünyasının) "tasvir" edilişi, çalışılırken kullanılan gereç üzerinden "eser" için belirlenmiş olan diğer gereçlerle "birlikte-karşılaşıldığını" göstermişti. Söz konusu el-altında-olanın varlık minvalinde, yani ilintililiğinde, üzerlerine "cuk oturacağı" olası taşıyıcılara özsel bir imlemede bulunma yatmaktadır. Aynı şekilde, kullanılan malzeme, bu malzemenin müstahsiliyle ya da "tedarikçisiyle" iyi ya da kötü "hizmet veren" olarak karşılaşılmasını sağlamaktadır. Örneğin [118] "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. El-altında-olup çevreleyen-dünyanın gereç rabıtası içinde "karşılaşılan" başkaları, zannedildiği gibi, evvela sadece mevcut-olan bir nesneye ait olan ve daha sonraları düşünce yoluyla onlara ilave edilenler değildir.

Aksine bu "nesneler", başkaları için el-altında-oldukları dünyadan hareketle karşılaşılanlardır ki, bahse konu dünya zaten peşinen hep benimkidir. Şimdiye kadar yürütülen analizde, dünya-içinde karşılaşılanların muhiti önce el-altında-olan gerece ya da mevcut-olan doğaya göre, bir başka deyişle, Dasein'sal nitelikte olmayan varolanlara göre sınırlandırılmıştı. Böyle bir sınırlandırma, hem bahse konu olanı açık hale getirme işini basitleştirmek hedefi yüzünden, hem de dünya-içinde karşılaşılan başka Dasein'ların varlık minvalinin el-altında-olmaklık ile mevcut-olmaklıktan farklı olması nedeniyle şarttı. Oysa Dasein'ın dünyası, sadece gereç ve nesnelerden esasen farklı olmasının yanı sıra, kendi varlık minvali bakımından bir *Dasein olarak* dünya-içinde-varolmak suretiyle dünyanın "içinde" olan ve bu dünyanın içinde olarak dünya-içinde karşılaşılan bir varolanı serbest bırakarak meydana çıkarandır. Bahse konu varolan ne bir mevcut-olan, ne de bir el-altında-olan olup, serbest bırakarak meydana çıkarıcı olan Dasein'ın bizatihi kendisi gibidir – *o hem kendi başına vardır, hem de diğerleriyle birlikte.* Eğer dünyayı illa ki dünya-içinde varolanlarla özdeşleştireceksek, "dünyanın" da Dasein demek olduğunu söylemek durumunda kalırız.

Demek ki, *başkaları* ile karşılaşmanın karakterizasyonunu dahi yaparken, yine hep bizatihi *kendi* Dasein'ım cihet alınmaktadır. Peki ama o da "benin" tefrik ve yalıtımından hareket etmiyor mu ki? Yani yalıtılmış olan özneden başkalarına bir geçiş aranmıyor mu? Bu tip bir yanlış anlamayı önlemek için, burada "başkalarından" ne anlamda bahsedildiğine dikkat etmek gerekir. "Başkaları" dendiğinde, benim dışımdaki bütün herkes ya da bir benin diğerlerine göre ayrılarak ortaya çıkışı kastediliyor değildir. Başkaları dendiğinde söylenmek istenen, bizatihi kendimin kendimi çoğunlukla onlardan tefrik *edemediğim*, onlar içinde hemhal olduğum haldir. Başkalarıyla söz konusu hemvaroluş, belli bir dünya içinde "birlikte"-mevcut-olmak gibisinden ontolojik bir niteliğe sahip değildir. "Birlikte" dendiğinde, Dasein'sal bir nitelikten, "hem" dendiğindeyse dünya-içinde-varoluşun bir-şey-için-bakışa sahip ilgilenmenin varlıksal aynılığından bahsedilmektedir. Dolayısıyla "birlikte" ile "hem", kategoriyal değil *eksistensiyal* olarak anlaşılmak zorundadır. 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.

[119] Başkalarıyla karşılaşma, öncelikle mevcut-olan kendi öznemin, dünyada ayrıca yer alan öteki öznelerden önceleyici biçimde tefrik

edici biçimde kavranması yoluyla cereyan etmediği gibi, birincil olarak nazarı dikkati kendine çevirip bundan hareketle şu veya bu farkın tespit edilmesi de söz konusu değildir. Başkalarıyla karşılaşma, ilgilenici bir-şey-için-bakışa sahip Dasein'ın özsel olarak eğleştiği *dünyadan* hareketle gerçekleşir. Başkalarının mevcut-oluşuna dair son derece sokulgan olan teorik uydurmalara dayanan "açıklamalara" karşılık, başkalarıyla çevreleyen-dünya içinde karşılaşıldığına ilişkin yukarıda sunulan fenomenal vaka tespitine sıkı sıkıya sarılmak gerekir. Hatta Dasein'ın bu en yakın ve elementar dünyasal karşılaşma minvali o kadar ileriye gitmektedir ki, *kendi* Dasein'ım "serencamlarından" ve "edim merkezlerinden" sarfı nazar ederek ve hatta onları "görmezden gelerek" *öncelikle* kendini "mevcut bulmaktadır". Dasein'ın "bizatihi kendini" bulup buluşturması öncelikle onun yapıp ettikleri, ihtiyaç duydukları, intizar ettikleri, mani oldukları kapsamında cereyan eder -- yani kendini öncelikle *ilgilendiği* çevreleyen-dünyadaki el-altında-olanlarda bulur.

Ve hatta Dasein bizzat kendisinden "işte buradaki ben" olarak bahsettiğinde bile, söz konusu mahalli şahıs belirlenimi Dasein'ın eksistensiyal mekansallığından hareketle anlaşılmak durumundadır. Daha önce bahse konu mekansallığı yorumlarken (§ 23), dile getirilen "işte buradaki ben"in bir nesne olarak benin üzerinde bulunduğu mümtaz bir nokta anlamına gelmediğini, Dasein'ın ilgilenme olarak eğleştiği el-altında-olan dünyanın oradalığının içinde-var-olmaklığı olarak anlaşılması gerektiğini ifade etmiştik.

W. von Humboldt[1] bazı dillere işaret etmiştir ki, bunlarda "ben", "bura" olarak; "sen", "şura" olarak ve "o", "ora" diye ifade edilmekte, başka bir deyişle gramer bakımından bu dillerde şahıs zamirleri yer zarflarıyla gösterilmektedir. Yer ifade eden sözcüklerin asli anlamının ne olup olmadığı, yani zarf mı yoksa zamir mi olduğu tartışmalıdır. Oysa yer zarflarının Dasein olarak ben ile rabıtalı olduğu dikkate alınacak olursa söz konusu tartışmanın temeli ortadan kalkar. Çünkü "bura", "ora" ve "şura"; dünya-içinde belirli mekansal konuşlarda mevcut-olan varolanların salt yer belirlenimleri demek değildir birincil olarak. Onlar Dasein'ın asli mekansallığının karakterleridir. Muhtemel yer zarfları birer Dasein belirlenimi olup, birincil olarak kategoriyal değil eksistensiyal anlama sahiptir. Fakat onlar birer zamir de değildir, çünkü anlamları yer zarflarıyla şahıs zamirlerini tefrik etmekten önce gelir. Ama bahse konu ifadelerin sahih mekansal Dasein anlamı şunu belgelemek-

1) *Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen* (1829). Gesammelte Schriften (Prusya Bilimler Akademisi edisyonu.) c. 6, 1. Kısım, s. 304-330.

tedir: Teorik olarak dosdoğru [120] olan bir Dasein tefsiri, onu dolayımsız olarak kendi mekansal dünyasında, başka bir deyişle, ilgilenilen dünyada mesafe-kaldırıcı ve istikamet-kazandırıcı biçimde "beraberinde var olmak" olarak görür. Kendi dünyasına massedilmiş olan Dasein "bura" dediğinde, kendine değil fakat kendinden ötedeki ve bir-şey-için-bakışlı el-altında-olan "ora"ya sesleniyor olsa da, esasen eksistensiyal mekansallık içindeki *kendini* söylemiş olur.

Dasein kendini öncelikle ve çoğunlukla kendi dünyasından hareketle anlar. Oysa başkalarının birlikte-Dasein'ıyla çoğunlukla dünya-içinde el-altında-olandan hareketle karşılaşılır. Fakat başkaları kendi Dasein'ları bakımından tema ediliyor olsalar bile, onlarla mevcut-olan birer nesne-kişi olarak karşılaşılmayıp, onlarla "iş yaparlarken", yani birincil olarak kendi dünya-içinde-varoluşları içinde rast gelinmektedir. Başkasını "aylaklık yaparken" bile görsek, onu asla mevcut-olan bir nesne-insan olarak kavramayız, çünkü "aylaklık yapmak" da eksistensiyal bir varlık halidir: ilgilenmeksizin ve çevreleyen-bakış yöneltmeksizin her yerde, dolayısıyla da hiçbir yerde öylesine bulunuyor olmak. Demek ki, başkalarıyla dünya içinde kendi birlikte-Dasein'larımızdan hareketle karşılaşılmaktadır.

Ama "Dasein" ifadesi, bahse konu bu varolanın "öncelikle" başkalarıyla ilişkilenmemişlik içinde var olduğunu, bilahare başkalarıyla da "birlikte" olabildiğini dile getirmiyor mu ki? Ancak birlikte-Dasein terimini, varolmakta olan başkalarının dünya-içinde serbest bırakılarak meydana çıkabildikleri o varlığı adlandırmak için kullandığımız gözden kaçmamalıdır. Başkalarının birlikte-Dasein'ı bir Dasein için ve dolayısıyla birlikte-Dasein'lar için sadece dünya-içinde açımlanabilmektedir, çünkü Dasein öz olarak bizatihi birlikte-olmadır. Fenomenolojik bir ifade olan "Dasein öz olarak birlikte-olmadır" ifadesi, eksistensiyal-ontolojik bir anlama sahiptir. Bu ifade, benim kendimin olgusal olarak tek başına mevcut olamayacağına, benim türümde başkalarının da yer aldıklarına ilişkin ontik bir belirlenim de değildir. Eğer Dasein'ın dünya-içinde-varolmasının öz olarak birlikte-olmayla tesis edildiğini söyleyen önerme yukarıdaki anlamda olsaydı, o zaman birlikte-olma, Dasein'ın kendi içinden ve varlık minvalinden hareketle ona uygun düşen eksistensiyal bir belirlenim olmaz, başkalarının yer almaları halinde zuhur ediveren bir tabiat özelliği olurdu. Oysa birlikte-olma, bir başkasının fiilen mevcut olmaması ve algılanmaması durumunda da Dasein'ı eksistensiyal olarak belirlemektedir. Dasein'ın yalnızlığı bile dünya içinde birlikte-olmadır. Başkasının *hazır bulunmaması* bir birlikte-olma *içinde* ve bir bir-

likte-olma *için* mümkün olabilmektedir. Yalnızlık birlikte-olmanın muallel halidir ve onun mümkün olması buna kanıttır. Öte yandan fiili yalnızlık, "yanı başımda" ikinci bir insan numunesinin (ve hatta on insan numunesinin) hazır bulunup yer almasıyla ortadan kaldırılacak bir şey değildir. Onlar ve hatta daha fazlası mevcut olsalar dahi Dasein yalnız olabilir. Dolayısıyla birlikte-olmak ile hep-beraber-olmaklığın olgusallığı [121] çok sayıda "özne"nin birarada yer almaklığı üzerine temellenmiş değildir. Öte yandan çok "içinde" yalnız olmak, bahse konu çoğunluğun varlığı bakımından onların sadece öylece mevcut bulunduklarını da ifade ediyor değildir. "Onlar arasında" varolurken de onlar benimle birlikte vardırlar ve onların birlikte-Dasein'larıyla kayıtsızlık ve yabancılık hali içinde karşılaşılmaktadır. Mahrum olmak ve "kayıp olmak" birer birlikte-Dasein halleri olup, birlikte-olma olarak Dasein, başkalarının Dasein'ını kendi dünyası içinde karşılaşma fırsatı tanıdığı için mümkün olabilmektedir. Birlikte-olma hep kendi Dasein'ımın bir belirlenimidir. Birlikte-Dasein ise, Dasein'ın dünyası aracılığıyla birlikte-olmaya serbest bırakılarak meydana çıkarıldığı takdirde başkalarının Dasein'ı nitelendirir. Kendi Dasein'ımın özünün yapısı birlikte-olma olduğundan, başkalarıyla karşılaşmak birlikte-Dasein olarak olur.

Eğer dünya-içinde-varolma açısından birlikte-olma eksistensiyal bakımdan tesis edici oluyorsa, onu, dünya-içinde el-altında-olanla bir-şey-için-bakışa sahip münasebette bulunmadaki gibi (ki biz buna önceleyici bir hamleyle ilgilenme demiştik), *ihtimam-göstermeklik* fenomeninden hareketle yorumlamak gerekir. Daha önce Dasein'ın varlığının esasen ihtimam-göstermeklik olduğunu belirlemiştik (bkz. Birinci Ayrım, Altıncı Bölüm). Birlikte-olma dünya-içinde karşılaşılan varolanlara *yönelik varlık* şeklindeki bir varlık minvaline sahipse de (tıpkı ilgilenme gibi), birlikte-olma ilgilenmenin varlık karakterine sahip olamamaktadır. Fakat Dasein'ın birlikte-olma olarak ilişki kurduğu varolan, el-altında-olan gereç cinsinden bir varlık minvaline değil bizzat Dasein minvaline sahiptir. Söz konusu varolan ilgilenilen olmayıp, *itina-göstermeklik* içinde yer alır.

Giyim kuşam veya yiyecek içecek "temin" etmenin yanı sıra hasta bedene bakmak da itina-göstermekliğe dahildir. Fakat biz bu ifadeyi, ilgilenmede olduğu gibi bir eksistensiyal terim olarak anlıyoruz. Örneğin olgusal toplumsal bir müessese olarak "sosyal yardımlaşma", Dasein'ın varlık konstitüsyonunun birlikte-olmak olduğu gerçeği üzerine temellenmektedir. Onun fiili zarureti, Dasein'ın öncelikle ve çoğunlukla itina-göstermekliğin muallel olma halleri içinde bulunmasından ileri gel-

mektedir. Birbiri-için-olmak, birbirine-muhalif-olmak, kimsesiz-olmak, selamsız-sabahsız-geçip-gitmek, birbirinin-umurunda-olmamak, bütün bunlar itina-göstermekliğin olası suretleridir. Özellikle son iki örnekle ifade edilen muallel olma ve kayıtsız olma halleri, hergünkü ve vasati hep-beraber-olmaklığı nitelendiren örneklerdir. Burada da söz konusu varlık halleri, başkalarının hergünkü dünya-içindeki birlikte-Dasein'ında olduğu gibi, her gün ilgilenilen gereçlerin el-altında-olmaklığının da sahip olduğu dikkat-çekmezlik ve besbellilik karakterini sergilemektedir. Hep-beraber-olmaklığın bu kayıtsızlık halleri yüzünden, yapılmaya çalışılan ontolojik yorum, bahse konu varlığı öncelikle birkaç öznenin pür mevcut-oluşu olarak yorumlama yoluna kolayca sapabilmektedir. Bunlar aynı varlık minvalinin az çok varyasyonlarıymış gibi görünse de ontolojik bakımdan, şu veya bu nesnelerin "kayıtsızca" birlikte-vukubulmaları ile [122] birbirinin-umurunda-olmaksızın hep-beraber-olan varolanlar arasında öz olarak bir fark bulunmaktadır.

Müspet halleri bakımından itina-göstermeklik iki uç imkana sahiptir. Başkasının "ihtimam-göstermeklik"ini bir bakıma kendi üzerine alabilir ve böylece ilgilenme sırasında kendini onun yerine koyabilir, yani onun *yerine atlar*. Böyle bir itina-göstermeklik başkasının ilgilenmesi gereken şeyi kendi üzerine devralır. Bu durumda bahse konu olan başkası, kendi yerinden edilir, ona geri adım attırılır ve ilgilenmesi gereken şey hazır bulunan bir şey olarak daha sonra kendisine devredilir veya ilgilenme yükünden tamamıyla ibra edilir. Böylesi bir itina-göstermekliğe maruz kalan başkası muhtaç ve mahkum hale gelebilir ki, söz konusu tahakküm zımni ve hatta mahkumdan mahfuz bile olabilir. Başkasının yerine atlayan, onun "ihtimam-göstermekliğini" devralan bu itina-göstermeklik, hep-beraber-olmaklığı geniş çapta belirlemekte ve çoğunlukla el-altında-olanla ilgilenmeye ilişkin olmaktadır.

Öte yandan öyle bir itina-göstermeklik imkanı daha vardır ki, burada başkasının yerine atlanmamakta, daha ziyade onun varoluşuna-dair varlık imkanının önüne-sıçranmaktadır. Maksat onun "ihtimam-göstermekliğini" devralmak değil, tam tersi, ilk kez olacak şekilde ona ihtimam-göstermekliğini sahih olarak iade edebilmektir. Özsel olarak sahih ihtimam-göstermekliği (yani başkasının varoluşunu ilgilendirip de ilgilendiği şeyin *neliği* üzerinde durmaksızın) ilgilendiren bu itina-göstermeklik sayesinde başkası, kendi ihtimam-göstermekliği *içinde* kendini şeffaf ve *serbest* kılabilmektedir.

Böylelikle itina-göstermeklik, Dasein'ın bir varlık konstitüsyonu olarak kendini göstermiş olmaktadır. Dasein'ın varlık konstitüsyonu

çeşitli imkanlara sahip olarak hem onun ilgilenilen dünyasındaki varlığıyla, hem de Dasein'ın kendisine dair sahih varlığıyla raptedilmiştir. Hep-beraber-olmak, çoğunlukla ve hatta her zaman bahse konu varlık içinde beraberce ilgilenilenler üzerine temellenmektedir. Böyle bir temelden (yani aynı şeyleri yapıp etmekten) neşet eden bir hep-beraber-olmaklık çoğunlukla dışsal sınırlar dahilinde seyretmekle kalmaz, mesafelilik ve ihtiyatlılık halini de alır. Aynı davanın bir ucundan tutanların hep-beraber-olmaklığı çoğu kez sadece itimatsızlıktan beslenmektedir. Oysa aynı davaya ortaklaşa biçimde canı gönülden hizmet etmek, her seferinde kendi Dasein'ımızı kavrayıp ele geçirmek demektir. İşte böyle bir *sahih* bağlaşma, başkasını kendi özgürlüğüne serbest bırakan gerçek konusallığı mümkün kılabilmektedir.

Hergünkü hep-beraber-olmaklık itina-göstermekliğin söz konusu iki ucu arasında (yani yerine atlayıcı hakim olucu ile önüne sıçrayıcı özgürleştirici itina-göstermeklik arasında) cereyan etmekte olup, pek çok karma suretler gösterir ki, bunların tasvir ve sınıflandırılışı bu incelemenin sınırlarını aşar niteliktedir.

[123] Nasıl ki, el-altında-olanı keşfetme tarzı olan ilgilenmeye *bir-şey-için-bakış* ait ise, itina-göstermekliğe de *kayırıcı-bakış* ile *müsamahakar-bakış* yol göstermektedir. İtina-göstermeklikte olduğu gibi ikisi de muallel ve kayıtsızlık hallerine sahip olabilir ve sonunda *kayırıcı-bakışsızlık* ile üstünkörülüğe kadar varabilir ki, bunlar da kayıtsızlık tarafından yönlendirilmektedir.

Dünya sadece el-altında-olanları dünya-içinde karşılaşılan varolanlar olarak serbest bırakıp meydana çıkarmakla kalmaz, Dasein'ı ve birlikte-Dasein içindeki başkalarını da serbest bırakır. Çevreleyen-dünya bakımından serbest bırakılıp meydana çıkarılan bu varolan, kendi zati varlık anlamı bakımından, başkaları için karşılaşarak birlikte var olduğu bir dünya içinde-var-olmaktadır. Dünyasallık daha önce (§ 18) imlenimselliğin imlenim bütünü olarak yorumlanmıştı. Söz konusu imlenimsellikle anlayarak önceleyici aşinalık içinde bulunan Dasein, el-altında-olanları ilintililikleri içinde keşfedilenler olarak karşılaşılır kılmaktadır. İmlenimselliğin imleme bağdaşımı, Dasein'ın kendi zati varlığına yönelik olan varlığı içine raptedilmiştir. Böylece Dasein, özsel olarak herhangi bir ilintililiğe sahip olmaz ve dolayısıyla Dasein'ın kendinin öyleliği *uğruna* var olduğu bir varlık olması mümkünleşir.

Yukarıda yaptığımız analiz şunu göstermiştir: Dasein kendi varlığını hep kendi varlığı bakımından konu ettiği için Dasein'ın varlığına başkalarıyla birlikte-olma da aittir. Dolayısıyla birlikte-olma bakımından Da-

sein, öz olarak başkaları uğruna "var"dır. Bunu, eksistensiyal bir öz-ifade olarak anlamak gerekir. Zira şu veya bu fiili Dasein yüzünü başkalarına *çevirmese*, onlara ihtiyacı olmadığını düşünse veya onlardan feragat etse bile, o yine de birlikte-olma sureti içinde *var* olmaktadır. Başkalarının eksistensiyal uğrunalığı demek olan birlikte-olma içinde başkaları zaten kendi Dasein'ları bakımından açımlanmış olmaktadırlar. Birlikte-olmayla birlikte önceleyici biçimde tesis edilmiş olan başkalarının açımlanmışlığı, bu yüzden imlenimselliği (yani dünyasallığı) de oluşturmakta ve eksistensiyal uğrunalık içinde raptedilmiş olmaktadır. Dasein'ın özü gereği zaten hep içinde var olduğu dünyanın dünyasallığının bu şekilde tesis edilmiş olması, çevreleyen-dünya içinde el-altında-olanları öylesine karşılaşılır kılar ki, onunla birlikte başkalarının birlikte-Dasein'ı da çevreleyen-bakışa sahip ilgilenme içinde karşılaşılır olur. Başkalarıyla serbestçe dolanıp duran ve başka nesnelerin yanı sıra bulunan mevcut-olan özneler olarak öncelikle karşılaşılmıyor olmasının sebebi dünyanın dünyasallık yapısı içinde yatmaktadır. İşte bu nedenle başkaları, çevreleyen-dünya içindeki ilgilenilen varlığı bakımından dünyadaki el-altında-olanlar içinden kendilerini gösteriyor olmaktadır.

Başkalarının birlikte-Dasein'ının açımlanmışlığı birlikte-olma'ya aittir, ifadesinden şu anlaşılmalıdır: Dasein'ın varlığı birlikte-olma da demek olduğundan, onun varlık anlayışı içinde başkalarını bilme de yatmaktadır. Genel olarak bütün bilmelerde olduğu gibi bu bilme de şunu veya bunu bilmekten neşet eden bir malumat olmayıp, bizatihi bilgi ve malumatı mümkün kılan bir asli eksistensiyal [124] varlık minvalidir. Birbirini bilip tanıma, bilmeyi asli olarak mümkün kılan birlikte-olma üzerine temellenmiştir. Birbirini bilip tanıma, öncelikle birlikte-olunan dünya-içinde-varolmanın en yakın varlık minvali olan anlayarak tanıma içinde gerçekleşir. Bu da Dasein'ın başkalarıyla birlikte çevreleyen-dünya içinde bir-şey-için-bakışla mevcut bularak ilgilendiklerinin bilgisidir. İlgilenilenlerden hareketle ve onları anlayarak itina-gösterici ilgilenme bilinmiş olur. Dolayısıyla başkası, öncelikle ilgilenilen itina-göstermeklik içinde açımlanmış olur.

Oysa öncelikle ve genellikle itina-göstermeklik muallel halde veya en azından kayıtsızlık halinde (selamsız-sabahsız-geçip-gitmenin kayıtsızlığı içinde) bulunduğundan, en yakın ve özsel birbirini bilip tanıma için tanışmaya ihtiyaç duyulmaktadır. Ve ayrıca birbirini bilip tanıma; candan olmama, içe kapanma ve tebdil gibi yollardan kaybolup giderse, başkasına yakınlaşmak veya onun "ardını görebilmek" için hep-beraber-olmaklık özel bazı yollara ihtiyaç duyacaktır.

Nasıl ki, kendini açarak sunmak ya da kapayarak gizlemek hep-beraber-olmaklığın ilgili varlık minvali üzerine temelleniyor ve hatta bunun ta kendisi olarak *var* oluyor ise, başkasının sarih biçimde itina-gösterilerek açımlanışı da onunla birincil olarak birlikte-olmak dışında neşet edip gelişememektedir. Başkasının söz konusu açımlanışı teorik-psikolojik değil *tematiktir*. Oysa böyle bir açımlanış, "başkaların iç dünyası" tanıma gibi teorik bir sorunsala kolayca dönüşmekte ve hemen dikkat çekmektedir. Böylece fenomenal bakımdan kendini "öncelikle" tanıyıp bilen hep-beraber-olmaklığın bir minvali olarak ortaya çıkaran şey, aynı zamanda, başkasının varlığını mümkün kılan ve onu tesis eden "başlangıçsal" ve asli bir şeye dönüşüvermektedir. İşte pek de isabetli olmayan "*duygudaşlık*" sözcüğüyle ifade edilen bu fenomen, üstüne üstlük ontolojik bakımdan, öncelikle tek başına verili olan zati öznemle yine öncelikle ama bu sefer tamamıyla kapalı olan öteki özne arasındaki köprü vazifesini görecektir.

Başkalarına yönelen varlık, mevcut-olan nesnelere yönelik varlığa göre ontolojik bakımdan farklıdır. "Başka" varolanların varlık minvali de bizatihi Dasein'dır çünkü. Dolayısıyla başkalarıyla varlık ile başkalarına yönelik varlığın ardında, bir Dasein ile başka bir Dasein arasındaki varlık ilintisi yatmaktadır. Fakat, diyesi geliyor insanın, bahse konu ilinti zaten kendi Dasein'ım için tesis edici değil midir? Dasein'ım kendi Dasein'ı hakkında zaten bir varlık anlayışına sahip değil mi ve kendi Dasein'ıyla bu şekilde ilişki kurmuyor mu? Bu durumda, başkalarıyla kurulan varlık ilintisi, bizatihi kendi varlığımın "başka bir varlığa" yansıtılışı gibi görünmektedir. Böylece başkası, bizatihi kendimin "sureti" olup çıkmaktadır.

Oysa kendiliğinden anlaşılır gibi gelen bu akıl yürütmenin kaypak zemin üzerine dayandığını görmek zor değildir. Bahse konu argümantasyona temel alınan önkoşul (Dasein'ın kendine [125] yönelen varlığının başkasına yönelen varlık olduğu iddiası), doğru değildir. Bu önkoşul meşruluğu bakımından kendi içinde aşikarlığını kanıtlamadığı sürece, Dasein'ın kendisiyle olan ilişkisinin başkasını başkası olarak nasıl açımladığı meselesi hayret uyandırıcı olmaya devam edecektir.

Başkalarına yönelik varlık, müstakil ve indirgenilemez bir varlık rabıtası olmakla kalmaz, birlikte-olma olarak zaten Dasein'ın varlığıyla birlikte var olur. Birlikte-olmaya dayanan birbirini canı gönülden ve karşılıklı olarak bilip tanımanın çoğunlukla kendi Dasein'ımın bizzat kendini ne kadar bilip tanıdığına bağlı olduğu inkar edilemez olsa da bu durum, aslında başkalarıyla özü gereği birlikte-olmanın kendini ne ölçüde şeffaf kıldığını ve tebdil edip etmediğini dile getirmektedir sadece.

Bunun olabilmesi içinse, dünya-içinde-varolma olarak Dasein'ın zaten hep başkalarıyla birlikte var olması gerekir. Dolayısıyla birlikte-olmayı tesis eden "duygudaşlık" değildir, tersine, duygudaşlık ancak birlikte-olma temeli üzerinde mümkün olup, onun hakim muallel hali yüzünden zaten kaçınılmazlık güdüsünü taşımaktadır.

Genel olarak bilme gibi "duygudaşlık" da asli eksistensiyal bir fenomen değildir. Fakat bu, onunla ilgili artık herhangi bir sorunun kalmadığı anlamına gelmez. Duygudaşlığın özgün hermenötiği yapılarak şunların açığa çıkartılması gerekir: Dasein'ın çeşitli varlık imkanları hep-beraber-olmaklığı ve ona dayanan birbirini bilip tanımayı nasıl yanlış yola sokup tıkamaktadır? Bu yüzden sahici "bilip tanıma" nasıl bastırılıp kapatılmakta ve dolayısıyla Dasein bunu ikame eden şeylere nasıl sığınmaktadır? Zira bahse konu müspet eksistensiyal koşulun mümkün olabilmesi için başkasını doğru biçimde bilip tanımak bir önkoşuldur. Buraya kadarki analiz şunları göstermiştir: Birlikte-olma dünya-içinde-varolmanın eksistensiyal bir unsurudur. Birlikte-Dasein kendini, dünya-içinde karşılaşılan varolanların zati varlık minvali olarak göstermiştir. Dasein *var* olduğu takdirde varlık minvali olarak hep-beraber-olmaklık minvaline sahiptir. Fakat hep-beraber-olmaklık, çok sayıda "öznenin" yer alış toplamının yekunu olarak kavranılamaz. Bir miktar "öznenin" mevcut bulunması diye bir şeyin mümkün olabilmesi için, öncelikle birlikte-Dasein'ları ile karşılaşılan başkalarının olsa olsa birer "rakam" olarak ele alınıyor olmaları gerekir. Böylesi bir miktar-özne, belirli bir hep-beraber-olmaklık ve birbiri-için-olmaklık sayesinde açığa çıkabilmektedir. İşbu "kayırıcı-bakışsız" birlikte-olma, başkalarıyla "hesap edici" olurken aslında onları cidden "hesaba katmaz" veya onlarla "hukukunun olmasını" istemez.

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. Peki ama, hergünkü hep-beraber-olmaklığın varlığını bu şekilde devralan *kimdir*?

[126]

§ 27. *Hergünkü Kendi-Olma ile Herkes*

Birlikte-olmaya ilişkin yukarıdaki analizin *ontolojik* bakımdan ağırlığı olan sonucu şu idrake dayanır: Kendi Dasein'ımın ve başkalarının

Dasein'ının "özne karakteri" eksistensiyal olarak, yani belirli var olma tarzlarına göre belirlenmiştir. Başkalarıyla, çevreleyen-dünya içindeki ilgilenmeler bakımından onlar ne iseler öylece karşılaşılmaktadır. Başkaları yapıp ettikleri bakımından *vardırlar*.

Başkalarıyla birlikte, başkaları için ve başkalarına karşı girişilen bütün ilgilenmelerin altında daima başkalarıyla olan farkın yarattığı endişe yatar. Bu endişe ya söz konusu farkı tesviye etme, ya başkalarının gerisinde kalan kendi Dasein'ının bu farkı kapatma ya da başkalarına göre önde olan Dasein'ın başkalarını geride tutma endişesidir. Hep-beraber-olunurken söz konusu mesafenin yarattığı endişeden huzursuz olunur (bundan haberdar olunulmasa bile). Eksistensiyal olarak ifade edilecek olursa: Hep-beraber-olmaklık *mesafelilik* karakterine sahiptir. Söz konusu varlık minvali hergünkü Dasein bakımından ne kadar az dikkat çekiciyse, etkisi de o kadar inatçı ve aslidir.

Ama birlikte-olmaya ait bu mesafeliliğin içinde şu da vardır: Hergünkü hep-beraber-olmaklık içindeki Dasein başkalarının *tabiyeti* altındadır. *Var* olan o değildir; artık başkaları onun varlığını üzerine almıştır. Dasein'ın hergünkü varlık olanakları başkalarının tenezzülüne kalmış durumundadır. Oysa bahse konu başkaları, *belirli olan* başkaları da değildir. Aksine, her başkası bir başkasının yerini alabilmektedir. Burada önemli olan, birlikte-olma yüzünden Dasein tarafından farkında olunmayarak zaten devralınan o başkalarının göze batmayan hakimiyetidir. Böylelikle Dasein'ın kendisi de o başkalarına ait olmakta ve iktidarlarını kuvvetlendirmektedir. Dasein onlara "başkaları" diyerek bunlara olan özsel aidiyetini gizleyip kapatmaya çalışsa da bahse konu başkaları, hergünkü hep-beraber-olmaklık içinde öncelikle ve çoğunlukla "*hazır bulunanlar*"dır. Başkaları kim? diye sorulduğunda, şu veya bu, diye cevap verilememektedir. Dasein'ın kendisi de değildir bu. Belirli bir sayısı olmadığı gibi herkesin toplamı da değildir. Kim bunlar, diye sorulduğunda cevap, geçişsiz ve nötr bir *herkes*'tir.

Daha önce, en yakın çevreleyen-dünya içinde umumi "çevreleyen-dünya"nın nasıl el-altında-olduğu ve ilgilenmelere kendiliğinden nasıl konu olduğu gösterilmişti. Umumi toplu taşıma araçları kullanılırken ya da habercilik araçlarından (gazete) yararlanılırken herkes herkes gibi olmaktadır. Böyle bir hep-beraber-olmaklık, kendi Dasein'ımı "başkaları"nın varlık minvali içinde tamamıyla halledip eritir. Böylelikle 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 [127] 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 herkestir (fakat ceman yekun da değildir). Hergünkülüğün varlık minvalini tayin eden herkestir.

Herkesin kendine özgü var olma tarzı vardır. Birlikte-olmanın belirli bir eğilimi vardı ve biz ona mesafelilik demiştik. Bu mesafelilik, bizatihi hep-beraber-olmaklığın *vasatlığını* temin etmeklik üzerine dayanmaktadır. Vasatlık, herkesin eksistensiyal bir karakteridir. Herkesin varlığı özü gereği vasatlığa dayanır. Bu yüzden herkesin olgusal vasatlığı münasip olanın, kabul görüp görmeyenin, başarıya layık görülüp görülmeyenin cereyanı içinde akıp gider. Neye cesaret edip edilemeyeceğinin sınırlarını önceden çizen bu vasatlık, öne fırlayacak her istisnaya karşı müteyakkızdır. Her önce gelim sessizce bastırılmaktadır. Asli olan her şey bir gecede çoktan bilinir hale getirilerek carileştirilir. Mücadelelerle kazanılan her şey aleladeleşir. Bütün gizemler kudretini kaybeder. Ve böylece vasatlığın endişesi, Dasein'ın özüne ait bir başka eğilimi daha ortaya çıkarmış olur: Biz buna bütün varlık imkanlarının *tesviyesi* diyoruz.

Herkesin varlık tarzı olan mesafelilik, vasatlık ve tesviye bizim "kamu" diye bildiğimiz şeyi teşkil eder. Kamu öncelikle bütün dünya ve Dasein yorumlarını düzenler ve bunu yaparken de her zaman haklı çıkar. Kamunun "nesne" ile müstesna ve birincil bir varlık ilintisi olduğu veya Dasein hakkında kendisine sarih biçimde tevdi edilmiş bir şeffaflığa sahip olduğu için değildir bütün bunlar. Kamu bütün bunları, "eşya" üzerine gidip nüfuz etmemesi, her türlü seviye ve sahicilik farklarına karşı duyarsız olması sebebiyle yapabilmektedir. Kamu her şeyi kararlarak üzerini örter ve örttüğü bu şeyleri en iyi bilinen ve herkesin erişimine açık diye sunar.

Herkes her yerde hazır ve nazır olsa da birden bire ortadan gizlice kaçıp gider, özellikle Dasein'ın karar alması gereken durumlarda bu böyle olur. Fakat herkes her türlü yargı ve kararı önceden tayin etmiş olduğundan, ilgili Dasein'ın sorumluluğunu onun kendi üzerinden alıp götürür. "Herkesin" hep herkese atıfta bulunabilmesi gibi bir lüksü vardır. Her şeyin kolaylıkla sorumluluğunu üstlenebilir, çünkü gerektiğinde hesap verilmesi gereken hiç kimse ortada olmayacaktır. Yapan hep "herkestir", ama yine de "kimse değildi" denilebilmektedir. Dasein'ın hergünkülüğü içinde neredeyse her şey, kimse değil demek zorunda kaldıklarımız tarafından yapılagelmektedir.

Böylece herkes, hergünkülük içindeki Dasein'ı *ibra* etmiş olur. Sadece bu da değil. Varlığı ibra ederek herkes, Dasein'a [128] kolaylık da sağlamış olur, tabii eğer Dasein'da bir hafife alma ve kolaya kaçma eğilimi varsa. Herkes söz konusu varlık ibrası yoluyla ilgili Dasein'a sürekli olarak kolaylık sağlayarak, kendi inatçı hakimiyetine sahip çıkıp onu sağlamlaştırmaktadır da.

Herkes başkasıdır ve kimse kendi değil. Hergünkü Dasein kim diye sorulduğunda cevap *herkes*'tir. Herkes, Dasein'ın beraber-olmaklık içinde zaten kendini hep teslim ettiği *hiç kimse*'dir.

Hergünkü beraber-olmaklığın yukarıda ortaya konulan varlık karakterleri içinde (ki bunlar mesafelilik, vasatlık, tesviye, kamu, varlık ibrası ile kolaylık sağlamadır), Dasein'ın en yakın "sabitliği" yatmaktadır. Söz konusu sabitlik, bir şeyin devamlı mevcut-oluşuyla ilgili olmayıp, Dasein'ın birlikte-olma varlık minvaliyle ilgilidir. Kendi Dasein'ımın ve başkasının kendiliği, yukarıda sayılan haller içinde henüz kendini bulmuş veya kaybetmiş değildir. Bahse konu var olma tarzı, Dasein'ın olgusallığının tenkisi anlamına gelmemektedir. Keza hiç kimse olarak herkes de hiçlik demek değildir. Aksine, bahse konu varlık minvali içindeki Dasein bir *ens realissimum*'dur (eğer "gerçek", Dasein'sal varlık olarak anlaşılacak olursa).

Mamafih genel bakımdan Dasein gibi herkes de bir mevcut-olan değildir. Herkes alenen davrandıkları ölçüde anlaşılamaz ve gizlenmiş hale gelseler de hiçleşmezler. Tarafsız ontik-ontolojik "bakış" bize onu, hergünkülüğün en "gerçek öznesi" olarak açığa vurur. Örneğin mevcut-olan bir taşa eriştiğimiz gibi herkese erişemiyor olmamız, herkesin varlık minvali hakkında herhangi bir hükme vardıramaz. Dolayısıyla herkesin "aslında" bir hiç olduğu yönünde alelacele bir karara varılmamalıdır. Aynı şekilde söz konusu fenomenin, birçok öznenin biraradamevcut-olmaklığının bilahare cemmedilmiş sonucu diye "ilan" edilmesiyle ontolojik bir yorumda bulunulduğunu düşünmek de doğru değildir. Aksine, varlık kavramlarının çalışılması, reddedemeyeceğimiz bu fenomenleri kendine rehber kabul etmek durumunda kalacaktır.

Öte yandan herkes, pek çok öznenin üzerinde dolanan bir "evrensel özne" de değildir. Böyle bir tasavvur, "öznelerin" varlığını Dasein'sal olarak anlamadığımızda ortaya çıkabilir. Bu durumda özneler, karşılaşılan cinsin fiilen mevcut-olan durumları olarak öne sürülmüş olurlar. Böyle bir öne sürmede, sadece tek bir ontolojik olanak geriye kalır: Durum olmayan her şey cins ve tür bakımından anlaşılmaktadır. Oysa herkes; şu veya bu Dasein'ın cinsi [129] olmadığı gibi, bahse konu varo-

landa kalıcı bir tabiat özelliği olarak da mevcut değildir. Geleneksel mantığın bu fenomenler söz konusu olduğunda iflas etmesi şaşırtıcı değildir, çünkü mantığın temelleri mevcut-olanın fevkalade ham bir ontolojisi üzerine dayanmaktadır. Dolayısıyla geleneksel mantığı bir dizi düzeltme ve genişletmelerle esnek hale getirmek esasen mümkün değildir. Mantığın söz konusu "tinbilimsel" reformları, ontolojik karmaşayı daha da artırmaktadır.

"Herkes" bir eksistensiyaldir ve asli bir fenomen olarak Dasein'ın müspet konstitüsyonuna aittir. Öte yandan herkesin kendisi, Dasein'sal somutlukları bakımından çeşitli olanaklara sahiptir. Herkes hakimiyetinin nüfuz ediciliği ve sarihliği tarih içinde değişebilmektedir mesela.

Hergünkü Dasein'ın benliğine *herkes-benliği* denir. Bu, *sahih benlikten*, yani bizzat kavranıp ele geçirilen benlikten farklıdır. Herkes-benliği olarak Dasein, herkes içine *saçılmış* olup, henüz kendini bulmak zorundadır. Bizim, en yakın karşılaşılan dünya içinde ilgilenilen massedilme olarak bildiğimiz bu "özneyi" nitelendiren varlık minvali işte bu saçılmışlıktır. Ve eğer Dasein kendine herkes-benliği suretinde aşina ise, bu şu anlama da gelir: Dünyanın ve dünya-içinde-varolmanın en yakın tefsiri herkes tarafından önceden çiziliyor olmaktadır. Dasein'ın hergünkü bir-şey-uğrunalığı demek olan herkes-benliği, imlenimselliğin imleme bağdaşımını da dile getirmektedir. Dasein'ın dünyası; karşılaşılan varolanı, herkesin aşina olduğu bir ilintililik bütününe göre serbest bırakmaktadır. Bunun sınırları, herkesin vasatlığınca tayin edilmiştir. Fiili Dasein *öncelikle* vasati biçimde keşfedilen birlikte-dünya içinde vardır. "Ben" *öncelikle* ben olarak "var" değilim, eğer beni kendi benliğim olarak düşünecek olursam: Ben herkes tarzı içindeki bir başkasıyım. Bunun içinden ve bu olarak "kendime" öncelikle "verili" olmuş olurum. Dasein öncelikle herkestir ve çoğunlukla da öyle kalır. Dasein dünyayı bizzat keşfedip kendine yakınlaştırdığında ve kendi sahih varlığını kendisine açımladığında, bahse konu olan bu "dünya" keşfi ve Dasein açımlanışı, daimi örtülülüğün ve karartılışların ortadan kaldırılışı, Dasein'ın kendi kendini sürgüleyip kapattığı tanınmazlıkların kırılışı şeklinde olur.

Böylece, hergünkü hep-beraber-oluşta kim hep-beraber-olur sorusunun cevabı, birlikte-olmanın yorumu ve herkes içinde kendi olma olarak verilmiş bulunmaktadır. Buradaki etütler, Dasein'ın temel konstitüsyonuna ilişkin somut bir anlayışı da sağlamış olmaktadır. Keza dünya-içinde-varoluş, onun hergünkülüğü ve vasatlığı içinde görünür kılınmıştır.

[130] Hergünkü Dasein, kendi varlığının önontolojik tefsirini, en yakın varlık minvali olan herkesin varlık minvalinden sağlamaktadır. Ontolojik yorum da öncelikle bu tefsir eğilimini izlemekte, Dasein'ı dünyadan hareketle anlamakta ve onu, dünya-içindeki bir varolan olarak karşısında mevcut bulmaktadır. Sadece bu da değil: Varolan bu "öznelerin" ondan hareketle anlaşıldığı varlığın anlamı bile Dasein'ın "en yakın" ontolojisi kapsamında "dünya"dan neşet edilerek önceden verili halde olmaktadır. Fakat dünya içine böylece massolunarak bizatihi dünya fenomeni atlanmış olmaktadır. Dolayısıyla onun yerini dünya-içindeki mevcut-olanlar, yani nesneler alıverir. Bu yüzden de *birliktе-şurada-var-olan* varolanların varlığı mevcut-olmaklık olarak kavranılmaya başlanır. En yakın hergünkü dünya-içinde-varoluş gibisinden müspet bir fenomenin gösterimi sayesinde, söz konusu varlık konstitüsyonunun ontolojik yorumu sırasında yapılan hatanın kökleri idrak edilir hale gelmiştir. *Kendini öncelikle hataya ve kapalılığa sürükleyen, hergünkü varlık minvali içindeki Dasein'ın ta kendisidir.*

Hergünkü hep-beraber-olmaklığın varlığı, ontolojik bakımdan pür mevcut-oluşa yaklaşıyor gibi görünse de, ondan prensipte tamamıyla farklıdır. Bu yüzden sahih kendiliğin varlığını mevcut-olmaklık olarak kavramak hiç mümkün değildir. *Sahih kendi-olmaklık*, öznenin herkesten sıyrılmış olağanüstü hali üzerine dayanıyor değildir. *O, öz olarak bir eksistensiyal olan herkesin varoluşa-dair modifiye edilmesine dayanır.*

Bu durumda, sahih olarak varolan benliğin kendiliği ile serencam çokluğu içinde akıp giden benin özdeşliğini birbirinden ayıran ontolojik bir berzah söz konusu olmaktadır.

Beşinci Bölüm
Bizatihi Olarak İçinde-Var-Olmak

§ 28. İçinde-Var-Olmaya Dair Tematik Analizin Ödevi

Dasein'a ilişkin hazırlık aşamasındaki eksistensiyal analitiğin kılavuzluk edici teması, bahse konu varolanın temel konstitüsyonu olan dünya-içinde-varolmadır. Onun bir sonraki hedefi, Dasein'ın varlığının birliksel asli yapısının fenomenal biçimde gün yüzüne çıkartılmasıdır. Dasein'ın "var olma" imkan ve tarzları ontolojik bakımdan buradan belirlenmektedir. Dünya-içinde-varolmanın fenomenal karakterizasyonu,

şimdiye kadar sadece dünyanın yapı momenti ile söz konusu varolanın hergünkülük içinde kim olduğuna ilişkin soruya yönelmişti. Fakat Dasein'ın hazırlık niteliğindeki fundamental analitiğinin [131] ilk alametlerini ortaya koyarken, bizatihi içinde-var-olmak hakkında daha önce cihet kabilinden bir incelemede bulunulmuş[1] ve dünyayı bilme gibisinden somut bir hal üzerinden tanıtılmıştı.[2]

Taşıyıcı bu yapı momentinin önceden ele alınmış olmasının sebebi, ilgili tek tek momentlerin analizini daha baştan itibaren yapı bütününe yönelik kesintisiz bir önbakış dairesi içine almak ve söz konusu birliksel fenomeni parçalayacak girişimlerin önüne geçmekti. Artık ödevimiz, dünya ve kim sorusu üzerine yapılan somut analizlerden elde ettiklerimizi muhafaza ederek bunları içinde-var-olmak fenomenine geri döndürmektir. İçinde-var-olmayı nüfuz edici biçimde etüt ederek hem dünya-içinde-varolmanın yapı bütünü fenomenolojik bakışın önüne yeniden ve daha emniyetli biçimde taşınacak, hem de bizatihi Dasein'ın asli varlığının (yani ihtimam-göstermekliğin) kavranılışına giden yol açılmış olacaktır.

Peki ama, varlığın özünden gelen rabıtaları olan dünyada varolmak (ilgilenme), birlikte-olmak (itina-göstermeklik) ile kendi-olmak (kim) dışında dünya-içinde-varolma üzerinden gidilerek daha başka neler dikkate taşınabilir ki? Tek bir olanak kalıyor, o da, analizimizi ilgilenme ve bir-şey-için-bakışın varyasyonlarını (itina-göstermeklik ile kayırıcı-bakış) karşılaştırmalı karakterizasyonlara giderek genişletmek ve mümkün olan bütün dünya-içindeki varolanların varlığını daha keskin biçimde tasrih ederek Dasein'ı Dasein'sal olmayan varolanlardan ayırt etmektir. Bu yönde henüz halledilmemiş ödevler bulunduğu kesindir. Şimdiye dek ortaya çıkarılanların pek çok açıdan tamamlanmaya ihtiyacı vardır, özellikle de felsefi antropolojinin eksistensiyal *a priori*'sinin bütünlüklü çalışılması bakımından. Fakat buradaki incelemenin hedefi bu değildir. *Zira bu inceleme fundamental ontolojik bir amaca sahiptir.* Böylece içinde-var-olmayı tematik olarak sorguladığımızda bu fenomenin asliliğini, onu başka fenomenlerden çıkarsayarak yok ediyor, yani münasip olmayan bir analize giderek onu çözüyor olmayacağız. Fakat asli olan bir şeyin başka bir şeyden çıkarsanamazlığı, onu teşkil eden varlık karakterlerinin çokluğunu ortadan kaldırmaz. Bu tür varlık karakterleri kendilerini gösteriyorsa eğer, onların hepsi de eksistensiyal bakımdan aynı derecede asli olmaktadır. Tesis edici moment-

1) Krş. § 12, s. 52 vd.
2) Krş. § 13, s. 59-63.

lerin *eşit derecede asli* olma fenomeni, ontoloji tarafından çoğu kere ihmal edilmiştir, çünkü her şeyin menşeinin ispatına çalışılırken zaptedilemeyen bir yöntemsel eğilim yüzünden tekil bir "asli zemin" üzerine odaklanıp kalınmıştır hep.

[132] Bizatihi olarak içinde-var-olmanın fenomenal karakteristiğini yapabilmek için bakışımızın istikameti ne olmalıdır? Bunu cevaplayabilmek için şunu hatırlayalım: Bahse konu fenomeni ilam ederken, fenomenolojik bakışımıza şunlar emanet edilmişti: İçinde-var-olmak herhangi bir mevcut-olanın başka bir mevcut-olanın içinde olması demek olan mevcut-oluşsal içindelikten farklıdır; içinde-var-olmak "dünya"nın mevcut-olması hasebiyle başlattığı bir mevcut-olan öznenin tabiat özelliği değildir; içinde-var-olmak daha ziyade, bahse konu varolanın özü gereği olan kendi varlık tarzıdır. Peki ama bu fenomen, mevcut-olan özne ile mevcut-olan nesne *arasındaki* bir *commercium*'dan başka ne olabilir? Bunu bu şekilde tefsir etmekle fenomenal mevcudiyete biraz daha yaklaşılmış olunur, eğer bu ifadeyle şu denilmek isteniyorsa: Bahse konu "aradalığın" varlığını *Dasein var eder*. Fakat söz konusu "aradalığı" cihet kabul etmek yine de yanıltıcı olacaktır. Çünkü bahse konu aradalığın bizatihi neyin arasında "var" olduğunu belirlediğimiz için farkında olmaksızın bu varolanı ontolojik bakımdan belirlenimsiz tutmuş oluruz. Burada "aradalık", iki mevcut-olanın *convenientia*'sı olarak kavranmış olmaktadır. Fakat bunu önceden çıkış noktası olarak koymak, bahse konu fenomeni *parçaladığı* gibi, onun bu parçalarını biraraya getirerek birleştirmek de ümitsizcedir. Zira burada eksik olan sadece "harç" değildir, parçalanmış (ya da hiç meydana vurulmamış) olan o birleştirmenin yapılacağı "şema"nın ta kendisidir. Ontolojik bakımdan kritik olan, öncelikle bahse konu fenomenin parçalanmasını önlemek, yani onun müspet fenomenolojik mevcudiyetini emniyete almaktır. Bunun için büyük bir zahmete girişmek zorunda olmamız tek bir şeyi gösterir: Ontik bakımdan kendiliğinden anlaşılır olan bir şey, "bilgi sorunsalı"nın geleneksel ele alma minvalini izleyen ontolojik bir irdelemede neredeyse fark edilemeyecek kadar tanınmaz hale gelmektedir.

Özü gereği dünya-içinde-varolma ile tesis olan bir varolan hep bizzat "şura" olarak *vardır*. Alışık olunan sözcük anlamıyla "şura"; "bura" ve "ora"ya işaret etmektedir. Bir "işte buradaki ben"in "buralığı" daima el-altında-olan bir "ora"dan hareketle bilinmektedir (ona yönelik mesafe-kaldırıcı–doğrultu-kazandırıcı–ilgilenici varlığı anlamında). Kendi "yer"ini belirleyen Dasein'ın eksistensiyal mekansallığı bizatihi

dünya-içinde-varolma üzerine temellenmektedir. Oradalık dünya-*içinde* karşılaşılan bir varolanın belirlenimidir. "Bura" ve "ora" ancak "şura" içinde, başka bir ifadeyle "şura"nın varlığı içinde mekansallığı açımlamış olan bir varolan olarak mümkündür. Böyle bir varolan kendi en zati varlığı içinde kapalı-olmamaklık karakterini taşır. "Şura" ifadesi de işte bu özsel açımlanmışlığı dile getirir. Onun sayesinde bu varolan (yani Dasein), dünyanın şurada-var-olmaklığıyla bir bütün oluşturarak bizzat "şurada" olur.

[133] İnsandaki *lumen naturale*'den bahseden ontik figüratif söz, aslında söz konusu varolanın eksistensiyal-ontolojik yapısından başka bir şeyi dile getirmez: İnsanın var olma tarzı kendi buradalığı olarak *var* olmaktır. "Aydınlanmış" demek, dünya-içinde-varolmak *olarak* insanın bizzat açıklıkta[a] olması, başka bir varolan üzerinden değil bizzat kendinin kayramı olarak *var*[b] olması demektir. Sadece eksistensiyal olarak böylece açıklıkta olan bir varolan, mevcut-olanlara aydınlıkta erişebilir, karanlıktakilerse saklı kalır. Dasein kendi şuradalığını kendi hamurunda taşır. Ondan mahrum olsaydı sadece olgusal olarak var olmamakla kalmayacak, öyle bir öze sahip bir varolan bile olamayacaktı. *Dasein bizzat kendi açımlanmışlığı olarak vardır*[c].

İşbu varlığın konstitüsyonunu meydana çıkarmamız gerekiyor. Fakat eğer bahse konu varolanın özü varoluş ise, eksistensiyal bir önerme olan "Dasein bizzat kendi açımlanmışlığı olarak *vardır*" cümlesi aynı zamanda şu da demek olacaktır: Bahse konu varolanın kendi varlığı içinde söz konusu ettiği varlık, kendi "şuradalığı" olarak var olmaktır. Dolayısıyla açımlanmışlığın varlığının birincil konstitüsyonunu karakterize etmenin yanı sıra, analizimizin devamında bahse konu varolanın *hergünkü* şuradalık olarak var olduğu varlık minvalinin de yorumlanması gerekecektir.

Bizatihi içinde-var-olmanın (yani şuradalığın varlığının) açık hale getirilmesi görevini üzerine alan bu bölüm iki fasla ayrılmıştır: A. Şuradalığın eksistensiyal konstitüsyonu. B. Şuradalığın hergünkü varlığı ve Dasein'ın düşkünlüğü.

Şurada var olmanın eşit derecede asli iki tesis edici minvalinin *bulunuş* ile *anlama* olduğu görülecektir. Onlara ilişkin analizin zaruri fenomenal doğrulanışı, hem somut ve hem de daha sonra karşılaşılacak bir sorunsal bakımından önemli olacak olan belirli bir halin yorumuyla

a) *aletheia* – açıklık – kayran, ışık, ışıldama.
b) Fakat onu oluşturmaz.
c) Dasein varolmaktadır ve sadece o varolmaktadır. Demek ki, varoluş, şuradalığın açıklığına çıkılarak açık olmak demektir: *Ek-sistenz*.

sağlanacaktır. Zira bulunuş ile anlamanın, eşit derecede asli olarak *konuşma* tarafından belirlenmiş olduğu görülecektir.

Buna göre A faslında (şuradalığın eksistensiyal konstitüsyonu) şunlar ele alınacaktır: Bulunuş olarak şurada-var-olma (§ 29); bulunuşun bir hali olarak korku (§ 30); anlama olarak şurada-var-olma (§ 31); anlama ve tefsir (§ 32); tefsirin türemiş bir hali olarak ifade (§ 33); şurada-var-olma, söz ve dil (§ 34).

Şurada-var-olmanın varlık karakterlerine ilişkin yapacağımız analiz eksistensiyal bir analizdir. Bu şu demektir: Bahse konu karakterler bir mevcut-olanın nitelikleri olmayıp, birer özsel eksistensiyal var olma tarzlarıdır. Dolayısıyla onların hergünkülük içindeki varlık minvalleri de meydana çıkarılmalıdır.

Dolayısıyla B faslında (şuradalığın hergünkü varlığı ve Dasein'ın düşkünlüğü), tesis edici olan söz fenomenine uygun olarak, anlamanın içinde yatan bakışın ve ona ait tefsirin [134] (yani tabirin), şuradalığın hergünkü varlığının eksistensiyal halleri olarak nasıl çözümleneceği ele alınacaktır: Lakırtı (§ 35); merak (§ 36); müphemiyet (§ 37). Bu fenomenler sayesinde şuradalığın varlığının bir temel türü görünür hale gelir ki, biz bunu *düşkünlük* olarak yorumlayacağız. Bahse konu "düşüş" eksistensiyal bakımdan kendine has bir teessüre sahiptir (§ 38).

A. Şuradalığın Eksistensiyal Konstitüsyonu

§ 29. *Bulunuş Olarak Şurada-Var-Olma*

Bulunuş terimini kullanarak *ontolojik* bakımdan ilam etmeye çalıştığımız şey, *ontik* bakımdan aslında en iyi bilinen ve en hergünkü olandır: haletiruhiye, keyif. Ruh hallerinin psikolojisine kaymadan (ki o da aslında daha el değmemiş bir konudur), bahse konu fenomeni fundamental bir eksistensiyal olarak görmek ve yapısının taslağını çıkarmak gerekir.

Hergünkü ilgilenmelerin yarattığı huzurlu itidal bir yanda, diğer yanda bahse konu ilgilenmelerin tutuk memnuniyetsizliği, ondan buna ve bundan ona kayıp gitmeler, keyifsizliğe sürçmeler ontolojik bakımdan bir hiç demek değildir – söz konusu fenomenler Dasein'ın sözüm ona en kayıtsız kalınacak anlık halleri olarak dikkate alınmıyor kalsalar bile. Haletiruhiyenin bozulabilmesi ve birdenbire değişebilmesi sadece şunu ifade eder: Dasein zaten hep bir ruh hali içindedir. Haletiruhiyenin çoğu kere inatçı, çıkıntısız ve kurşun gibi bozuk oluşu da (bunu ke-

yifsizlikle karıştırmamak lazım) yine bir hiç demek değildir, çünkü tam da öyleyken Dasein kendinden bıkmış haldedir. Keyifsizlik içinde olunduğundaysa, şuradalığın varlığı kendini bir yük[a] olarak belli eder. Nedeniyse *bilinmez*. Ve Dasein bu tür şeyleri bilemez, çünkü Dasein'ın kendi varlığıyla karşı karşıya geldiği şuradalık olan haletiruhiyenin asli açımlanışıyla karşılaştırıldığında bilmenin açımlama imkanları pek kısa kalmaktadır. Öte yandan olumlu bir haletiruhiye ise varlığın bariz yükünü sırtımızdan kaldırabilmektedir. Fakat bu haletiruhiye imkanı, yükü kaldırıcı olduğu halde aslında bir bakıma Dasein'ın yük olma niteliğini açımlar bize yine. Haletiruhiye "halin niceliği"ni bariz kılar. İşte bu "halin niceliği" içinde keyif, varlığı kendi "şuradalığına" taşır.

Haletiruhiye-içinde-olmaklık içindeyken Dasein, haletiruhiye bakımından Dasein'ın kendi varlığı içine tevdi olunduğu *tam da şu* varolan olarak, yani varolarak var olmak durumunda olduğu varlık olarak zaten hep açımlanmış durumdadır. Açımlanmış olmak, bilmek demek değildir ama. Ve tam da en kayıtsız ve en dişe dokunmayan hergünkülük içindeyken Dasein'ın varlığı çıplak bir "öylelik ve olmaklık" halinde kabuğunu kırıp meydana çıkabilir. Salt "öylelik" kendini gösterirken, nereden ve nereye soruları karanlıkta kalıverir. Dasein'ın yine hergün benzeri haletiruhiyelere "teslim" olmaması, [135] yani onların açımlanışını kovalamaması ve kendini açımlanmış olanın karşısına taşımaması, şuradalığın varlığının kendi öyleliği içinde haletiruhiye bakımından açımlanıyor olmasının fenomenal vaka tespiti *aleyhine* bir kanıt oluşturmadığı gibi, aksine bunun delilidir. Çoğunlukla Dasein haletiruhiye içinde açımlanan varlıktan *ontik* ve varoluşa-dair olarak kaçınmaktadır. Bunun *ontolojik*-eksistensiyal anlamı şudur: Tam da umursamadığı haletiruhiyeler içindeyken Dasein, şuradalığa tevdi edilmişliğini meydana çıkarmaktadır. Yani bizatihi kaçınma halindeyken şuradalık *açımlanır*.

Nereden ve nereye sorusu bakımından gizlenmiş, ama kendi bakımından alabildiğince açık biçimde açımlanmış olan Dasein'ın söz konusu varlık karakterine, yani "öylelik" haline, Dasein'ın kendi şuradalığına *fırlatılmışlığı* diyoruz. Böylece Dasein, dünya-içinde-varolma olarak şurada var olmaktadır. Fırlatılmışlık ifadesi, *tevdi olunmuşluğun faktisitesine* işaret etmektedir. Dasein'ın bulunuşu içinde açımlanan bahse konu "öylelik ve olmaklık", mevcut-oluşa ait olan olgusallığı ontolojik-kategoriyal biçimde ifade eden bir "öyle" demek değildir. Zira o, sadece bakışı yöneltici bir tespit etmeyle erişilebilir olmaktadır. Oysa bulu-

a) "Yük": taşınması-gereken. İnsan Dasein'a tevdi edilmiştir, ona maledilmiştir. Taşımak: bizatihi varlığa aidiyeti devralmak.

nuş içinde açımlanan öylelik, dünya-içinde-varolmak suretiyle var olan *tam da bu* varolanın eksistensiyal belirlenimi olarak kavranılmalıdır. *Faktisite bir mevcut-olanın* factum brutum *olgusallığı demek olmayıp, Dasein'ın varoluşunda bulunduğu halde öncelikle kenara itilen bir varlık karakteridir.* Faktisitedeki öylelik asla seyretmek suretiyle önümüzde mevcut bulunabilecek bir şey değildir.

Dasein karakterindeki bir varolan, kendini (ister belirtik biçimde ister değil) kendi fırlatılmışlığı içinde bulmakla kendi şuradalığını var etmektedir. Bulunuş içindeyken Dasein, zaten hep kendi kendisiyle karşı karşıya gelmiş olmakta, kendisini zaten hep peşinen bulmuş olmaktadır – ama algısal kendi-önünde-mevcut-olma olarak değil ve fakat haletiruhiyeye sahip bir kendini bulma olarak. Dasein kendi varlığına tevdi edilmiş bir varolan olarak kendini zaten hep bulduklarına da tevdi edilmiş bulmaktadır – bu öyle bir bulmadır ki, öyle doğrudan aramaktan değil, daha ziyade bir kaçıştan neşet etmektedir. Haletiruhiye, fırlatılmışlığı ona bakış yöneltmek suretiyle değil, ona yüzünü dönmek veya ondan yüzünü çevirmek suretiyle açımlar. Ve çoğunlukla Dasein, bizzat açımlanan yük olma karakterine yüzünü dönmezken, yine yüksek bir haletiruhiyeyle kuş gibi hafif olmaya ise en az yüzünü çevirir. Bahse konu yüzünü çevirme (bu her ne demek ise) daima bulunuş suretiyledir.

Haletiruhiyenin *neyi* açımladığını ve *nasıl* açımladığını fenomenal bakımdan tümüyle yanlış takdir etmemek için, belirli bir haletiruhiye içindeki Dasein'ın "toptan" haberdar olduğu, bildiği ve inandığı şeyleri haletiruhiye sayesinde açımlananlarla asla birleştirmemek [136] lazımdır. Dasein "nereye" gittiğine dair inancından "emin" olsa da veya akılcı aydınlanma gereği nereden geldiğini bildiğini zannetse de şöyle bir fenomenal vaka tespitinde bulunabiliriz: Haletiruhiyesi Dasein'ı kendi şuradalığının öyleliğiyle karşı karşıya getirirken; şuradalığının öyleliği insafsızca sürüp giden bir muamma iken Dasein, gözlerini ona dikerek kalmaktadır. Bulunuşun "apaçıklığını" pür mevcut-olanın teorik bilgisinin apodiktik kesinliğiyle boy ölçüştürerek aşağılara indirmeye çalışmak eksistensiyal-ontolojik bakımdan tamamıyla haksız bir girişimdir. Fakat fenomenleri tahrif *ederek* onları akıldışılık sığınağına sürmek de aynı derecede yanlıştır. Akılcılığın mukabili olan akıldışıcılık, akılcılığın kör kaldığı şeylerden bahsederken aslında şaşı bakıyor olmaktadır.

Bir Dasein'ın kendi haletiruhiyesine bilerek ve isteyerek fiilen hakim olabiliyor olması, ona hakim olması gerektiği ve buna zorunda olması, varolmanın belirli imkanları dahilinde istemenin ve bilmenin önceliğine delalet ediyor olabilir. Fakat bu durum, haletiruhiyenin ontolojik

bakımdan Dasein'ın asli bir varlık minvali olduğunu inkar etmeye ayartmamalıdır bizi. Çünkü haletiruhiye içindeki Dasein, her türlü bilme ve istemenin *öncesinde* ve onların açımlama kapsamının *üzeri* ve *ötesinde* bizzat açımlanıyor olmaktadır. Üstelik haletiruhiyeye hakim olmak, herhangi bir haletiruhiyeye sahip olmaksızın gerçekleşmez, aksine hep belirli bir karşı haletiruhiyeden hareketle olur. Böylece, bulunuşun *birinci* ontolojik öz karakteri olarak şunu elde etmiş oluruz: *Bulunuş, Dasein'ı kendi fırlatılmışlığı içinde açımlar ve bunu öncelikle ve çoğunlukla kaçınıcı yüz çevirme yordamıyla yapar.*

Sırf bunlara bakılınca bile görülüyor ki bulunuş, herhangi bir ruhsal durumun mevcut oluşundan çok başka ve uzak bir şeydir. Ayrıca bulunuş, dönüp bakıcı ve geriye dönücü bir kavrama karakterine de sahip değildir. Zira her türlü içkin refleksiyonun birtakım "serencamlar" mevcut bulabilmesi, şuradalığın zaten bulunuş içinde açımlanmış olmasından ileri gelmektedir. "Yalın bir haletiruhiye" şuradalığı daha asli biçimde açımlar ve fakat herhangi bir algılama *yokluğuna* kıyasla şuradalığı buna mütekabil inatçı biçimde de *kapar*.

Bunu bize *keyifsizlik* güzel biçimde göstermektedir. Bu haldeyken Dasein, kendisine karşı körelir, ilgilenilen çevreleyen-dünya bir perde ardına gizlenir, ilgilenmenin bir-şey-için-bakışı yanıltılır. Bulunuş üzerinde o kadar az refleksiyon yapılmıştır ki, böylece Dasein tam da bu feda ve teslim edilmişlik içinde ilgilenilen "dünya"ya gafil avlanmış olur. Haletiruhiye bizi gafil avlar. O ne "dışarıdan" ne de "içeriden" gelir. Dünya-içinde-varolmanın bir sureti olarak yine ondan neşet ederek yükselir. Ve böylece bulunuşu, "içimizin" refleksiyona dayalı kavranışına karşı menfi biçimde ayırıp sınıflandırmaktan sıyrılıp, onun açımlayıcı olmayan karakterini de [137] müspet olarak idrak etmeye varmış oluruz. *Haletiruhiye dünya-içinde-varolmayı bir bütün olarak zaten hep açımlamış olduğu için, kendimizi bir şeylere yöneltebilmeyi her şeyden önce mümkün kılabilmektedir.* Dolayısıyla keyif, öncelikle ruhsal olana müteallik olmadığı gibi onun içindeki bir hal de değildir. O, esrarengiz biçimde buradan dışarıya taşıp nesne ve kişilere sirayet etmez. İşte burada, bulunuşun *ikinci* öz karakteri kendisini görünür kılar. Bulunuş dünyanın *eşit derecede asli açımlanmışlıklarının* (yani birlikte-Dasein ile varoluşun) eksistensiyal bir temel türüdür, zira o, özü gereği dünya-içinde-varolmadır.

Bulunuşun açığa çıkarılan bahse konu iki öz belirlenimlerinin (fırlatılmışlığın açımlanışı ile dünya-içinde-varolma bütününün ilgili açımlanmışlıkları) yanı sıra *üçüncü* bir belirlenimi daha dikkate almak

gerekmektedir. Bu üçüncü belirlenim, dünyanın dünyasallığını daha nüfuz edici biçimde anlamamıza özellikle katkıda bulunacaktır. Daha önce[1] şunları söylemiştik: Peşinen açımlanan dünya, dünya-içinde olanlarla karşılaşmamızı sağlar. Dünyanın söz konusu önceleyici, içinde-var-olmaklığa ait açımlanmışlığı, bulunuş tarafından ortaklaşa biçimde tesis edilmiştir. Karşılaşmayı sağlama, birincil olarak *bir-şey-için-bakışsal* olup sadece duyumsama ya da gözetleme demek değildir. Bir-şey-için-bakışsal ilgilenici karşılaşmayı sağlama (bulunuştan hareketle artık çok daha keskin biçimde görülebiliyor bu), müteessir olma karakterine sahiptir. El-altında-olanın işe yaramazlığı, mukavim oluşu ve tehditkarlığı yüzünden müteessir olma, ontolojik bakımdan sadece şöyle mümkündür: Bizatihi içinde-var-olmak eksistensiyal bakımdan öyle peşinen belirlenmiştir ki, ancak bu surette dünya-içinde karşılaşılanlar onun *umurunda* olabilmektedir. İşbu umurunda-olmaklık, bulunuş üzerine dayanmakta ve yine bulunuş olarak dünyayı örneğin tehdit edilebilirlik bakımından açımlamış olmaktadır. Sadece korku veya korkusuzluk bulunuşu içinde olanlar, çevreleyen-dünyadaki el-altında-olanların tehditkar olmasını keşfedebilmektedir. Bulunuşun haletiruhiye-içinde-olmaklığı, Dasein'ın dünyaya-açık-olmaklığını eksistensiyal olarak tesis eder.

"Hisler" varlık minvali bulunuşsal dünya-içinde-varolmak olan bir varolana ontolojik bakımdan ait oldukları için Dasein, mütehassis olabilmekte ve "hislenebilmektedir" ki, böylelikle dokunaklılık kendini örneğin heyecan içinde gösterebilmektedir. Heyecan gibisinden bir şey en sert tazyik ve mukavemet altında dahi ortaya çıkamaz ve mukavemet özü bakımından keşfedilmemiş kalırdı, eğer bulunuşsal dünya-içinde-varolma, hatları haletiruhiyelerle peşinen çizilmiş olan dünya-içindeki varolanların umurunda-olmaklığına tabi olmasaydı. *Eksistensiyal açıdan bakıldığında bulunuşta dünyaya açımlayıcı bir tabi-olmaklık yatmaktadır ki, ancak bu dünyadan* [138] *hareketle umurunda-olunanlarla karşılaşılabilmektedir.* Gerçekten de, *ontolojik* açıdan bakıldığında dünyayı birincil olarak keşfetme işini "yalın haletiruhiyeye" temlik etmek gerekir. Zira salt seyir (bir mevcut-olanın varlığının en iç çeperlerine nüfuz ediyor olsa bile) örneğin tehditkar olmak gibisinden bir şeyi asla keşfedemeyecektir.

Birincil olarak açımlayıcı bulunuş üzerine dayanan hergünkü çevreleyen-bakışın kendince yanılması, ileri giderek çoğunlukla yanıltılmaya teslim olması, mutlak "dünya" bilgisi idesiyle kıyaslandığında

1) Krş. § 18, s. 83 vd.

tam bir *me on*'dur. Oysa yanıltılabilirliğin eksistensiyal müspetliği, ontolojik bakımdan haksız olan bu değerlendirmeler yüzünden takdir edilememektedir. Zira dünyaya, tam da sabit olmayan ve haletiruhiye bakımından titrek bir bakışla bakıldığında, el-altında-olanlar kendi spesifik dünyasallıkları içinde görülebilir olmaktadır. Zaten bahse konu dünyasallıklarının bir günü asla diğer bir günlerine uymaz. Teorik bakış, dünyayı daima pür mevcut-olanın tekdüzeliğine düzlemiş olur. Ama yine de bu tekdüzelik içinde, saf belirlemeyle keşfedilebilecek olanların yepyeni çokluğu yatmaktadır. Oysa en pür *theoria*'da dahi bir miktar haletiruhiye bulunur. Yani artık sadece öylece mevcut-olanı seyrederken bile onun pür görünüşü, *rhastone* ile *diagoge* içinde huzurlu bir hazır bulunma halinde olduğumuzda bize uzanır.[1] – Ancak bilgisel belirlenimin eksistensiyal-ontolojik konstitüsyonunun dünya-içinde-varolmamn bulunuşu içinde teşhir edilmiş olmasını, bilimi ontik olarak "duygulara" teslim etme denemesi olarak görmek yanlış olur.

Yürütmekte olduğumuz incelemenin sorunsalı kapsamı içinde bulunuşun farklı halleri ile onu temellendirme bağdaşımlarını ne yazık ki, yorumlayamayacağız. Ontik bakımdan heyecan ve duygu fenomenleri çoktandır biliniyor, felsefede ise zaten hep gözetleniyordu. Bu yüzden, heyecanlara ilişkin nakledilen ilk sistematik yorumun "psikoloji" çerçevesi içinde ele alınmaması bizi şaşırtmamalıdır: Zira Aristoteles *pathe*'leri "Retorik"in ikinci kitabında incelemiştir. Zaten "Retorik"i, hep-beraber-olmaklığın hergünkülüğünün ilk sistematik hermenötiği olarak kavramak lazımdır, retorik kavramını geleneksel olarak "ders konusu" gibisinden bir şey olarak kabul eden yaklaşıma ters olarak. Herkesin varlık minvali olan kamu (bkz. § 27), esasen bir haletiruhiye-içinde-olmaklığa sahip olmakla kalmadığı gibi, özü gereği hem haletiruhiyeye ihtiyaç duyar, hem de onu kendisi için "hazırlar". Hatip hem kamuya hitap eder, hem de kamudan hareketle konuşur. [139] Bu yüzden de o, haletiruhiye imkanlarının idrakinde olmak durumundadır, onları doğru surette uyandırıp yönlendirebilmek için.

Heyecanlara ilişkin yorumlamaların Stoa'da da sürdürülmesi ve Patristik ve Skolastik teoloji aracılığıyla bunların Yeniçağ'a nakledilişi hikayesi gayet iyi bilinmektedir. Fakat heyecanların esasına dair ontolojik yorumun Aristoteles'ten bu yana neredeyse tek bir adım ilerleyememiş olması dikkat çekmemiştir bir türlü. Tam tersi: Heyecan ve duygular,

1) Krş. Aristoteles, Metafizik, A 2, 982 b 22 vd.

tematik olarak psişik fenomenlere dahil edilmiş, tasavvur etme ile istemenin yanı sıra psişik fenomenlerin üçüncü sınıfı olarak böylece işlev görmeye başlamıştır. Dolayısıyla onlar refakat edici fenomenler düzeyine düşüvermiştir.

Bahse konu fenomenlere yönelik daha serbest bir bakış sağlayabilmiş olmak, fenomenolojik araştırmaların bir başarısıdır. Sadece bu da değil; Augustinus ile Pascal'in[1] bazı fikirlerinden hareketle Scheler söz konusu sorunsalı, "tasavvur edici" ve "alakadar olucu" edimler arasındaki temellendirme rabıtalarına yöneltmiştir. Fakat burada da yine edim fenomeninin eksistensiyal-ontolojik temelleri karanlıkta bırakılmıştır.

Bulunuş Dasein'ı fırlatılmışlığı ve kendi varlığı sayesinde zaten hep açımlanmış bulunan dünyaya tabi-olmaklığı içinde açımlamakla kalmaz. Bulunuşun bizatihi kendisi, onun "dünya"ya teslim edilmişliğinin ve umurunda olmuşluğunun (ki burada kendisinden belli bir surette kaçınmaktadır) eksistensiyal varlık minvalidir. Bahse konu kaçınmanın eksistensiyal konstitüsyonu, düşkünlük fenomeniyle bariz kılınacaktır.

Bulunuş Dasein'ın kendi şuradalığı olarak var olduğu bir eksistensiyal temel türdür. Bulunuş ontolojik bakımdan Dasein'ı karakterize etmekle kalmaz, açımlayıcılık zemini üzerinde eksistensiyal analitik bakımından esas itibariyle yöntemsel bir öneme de sahiptir. Bu da her türlü ontolojik yorumda olduğu üzere, sadece peşinen açımlanmış varolanları varlıkları bakımından adeta yoklayabilmektedir. Bu yüzden Dasein hakkında malumat sahibi olabilmek için bahse konu analitik, Dasein'ın müstesna ve en geniş kapsamlı açımlanış [140] imkanlarına bağlı kalacaktır. Fenomenolojik yorum, Dasein'a asli açımlama imkanını tanımalı ve onu aynı zamanda adeta kendi başına tefsir edebilmesini sağlamalıdır. Açımlananın fenomenal içeriğini kavram düzeyine çıkartabilmek adına bahse konu açımlama sırasında fenomenolojik yorum sadece refakat edici kalmaktadır.

Daha sonra, Dasein'ın eksistensiyal-ontolojik bakımdan önemli bir temel-bulunuşu olan havfı yorumlayacağımızı da dikkate alarak (bkz. § 40), bulunuş fenomenini, belirli bir hal olan *korku* üzerinden giderek daha somut biçimde açığa çıkarmaya çalışacağız.

---

1) Krş. **Pensées**, *a.g.y.*, s. 185: *Et de là vient qu'au lieu qu'en parlant des choses humaines on dit qu'il faut les connaître avant que de les aimer, ce qui a passé en proverbe, les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaître, et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité, dont ils ont fait une de leurs plus utiles sentences.* Bununla ilgili olarak ayrıca krş. Augustinus, **Opera** (Migne, P. L., c. 8), **Contra Faustum**, *Kitap 18, Bölüm 18: non intratur in veritatem, nisi per charitatem.*

§ 30. *Bulunuşun Bir Hali Olarak Korku*[1]

Korku fenomenine üç cepheden bakılabilir: Biz buna göre neden korkulduğunu, korkmanın kendisini ve esasen ne hakkında korkulduğunu analiz edeceğiz. Söz konusu olanaklı ve birarada olan bu cepheler tesadüfi değildir. Zira bulunuşun yapısı, esasen onlarla ortaya çıkar. Analizin tamamlanabilmesi için ayrıca, onların çeşitli yapı momentlerini alakadar eden korkunun olası modifikasyonlarına işaret edilecektir.

Neden korkulduğu (yani "korkunç" olan) daima dünya-içinde karşılaşılan ve varlık minvali el-altında-olan, mevcut-olan ya da birlikte-Dasein olan bir şeydir. Çoklukla ve çoğunlukla "korkunç" olabilen varolanlar hakkında ontik bir takrirde bulunacak değiliz. Zira korkunç olanı kendi korkunçluğu içinde fenomenal olarak belirlemek lazım gelmektedir. Korkmada karşılaştığımız korkunçluğa bizatihi ne ait olmaktadır? Neden korkulduğu, tehditkarlık karakterine sahiptir. Buna pek çok şey dahildir: 1. Karşılaşılanın ilintililik türü fenalık olup o, kendini bir ilintililik rabıtası içinde gösterir. 2. Bahse konu fenalık, belirli bir tealluk etme dairesini hedef almakta olup, ayrıca bizatihi kendisi de böyle belirlenmiş olduğundan belirli bir havaliden gelmektedir. 3. Havalinin kendisi ile bu havaliden çıkagelene "tekinsiz" denir. 4. Fena olan, bir tehdit aşamasındayken bile henüz hakim olunacak yakınlıkta değilse dahi bize yanaşan niteliğine sahiptir. Böylesi bir yanaşma içinde fenalık intişar eder ve tehdit karakterine burada sahip olur. 5. İşbu yanaşma, yakın içindeki bir yanaşmadır. En yüksek derece fena olabilen ve sürekli olarak yakına gelip de aslında uzakta olan, fenalığı bakımından gizli kalır. Yakında olanın yanaşması olarak fenalık tehditkardır – isabet eder de, etmez de. [141] Yanaşma sırasında söz konusu "olabilir de, olamaz da" hali iyice belirir. Bu çok korkunç, deriz artık. 6. Bunda şu yatar: Yakında olanın yanaşması olarak fenalık, vaki olmama ile geçip gitmenin meydana vurulan imkanını beraberinde taşır ki, bu, korkmayı ne azaltır, ne de bitirir, aksine onu daha da artırır.

Korkmanın bizatihi kendisi, yukarıdaki şekilde karakterize edilen tehditkar olanın umurunda olucu biçimde serbest bırakılmasıdır. Yani evvela müstakbel bir kötülüğün (*malum futurum*) varlığı tespit edilir ve ardından bundan korkulur, diye bir durum söz konusu değildir. Ama korkmanın kendisi de yanaşanı öncelikle teyit eden değildir, aksine yanaşanı korkunçluğu içinde öncelikle keşfedendir. Böylece korkma korkarak ve dikkatini açıkça buna yönelterek korkunçluğu "açıklığa" ka-

1) Krş. Aristoteles, **Retorik**, B 5, 1382 a 20 – 1383 b 11.

vuşturur. Bir-şey-için-bakış korkunç olanı görür, çünkü o, korku bulunuşu içinde vardır. Bulunuş içindeki dünya-içinde-varolmanın saklı duran imkanı olarak korkma (buna "korkuyor-olmaklık" diyoruz), dünyayı peşinen öylesine açımlamıştır ki, böylece ondan hareketle korkunç olanlar bize yanaşabilmektedir. Yanaşabilmenin bizatihi kendisi, dünya-içinde-varolmanın özü gereği eksistensiyal mekansallığı tarafından serbest bırakılmıştır.

Korku *ne hakkında* korkmaktadır? Korku, korkan varolanın (yani Dasein'ın) kendisi hakkında korkmaktadır. Kendi varlığı içinde kendisini mesele eden varolanlar korkabilir sadece. Korkmak bahse konu varolanı tehlikeye düşmüşlüğü, bizatihi kendisine temlik edilmişliği içinde açımlar. Korku daima Dasein'ı kendi şuradalığı içindeki varlığı bakımından meydana vurur, belirtik olma dereceleri farklı farklı olsa da. Örneğin yerimiz yurdumuzdan korktuğumuzda, daha yukarıda korkunun nedenine ilişkin sunduğumuz belirlenimlerin aksine bir örnek vermiş olmayız. Çünkü dünya-içinde-varolma olarak Dasein, zaten hep ilgilenme içindeki bir var olmadır. Dasein öncelikle ve çoğunlukla *neyle* ilgileniyorsa oradan hareketle *var* olmaktadır. Bunun tehlikeye düşmesi, beraberinde var olmanın tehdit edilmesi demektir. Korku Dasein'ı öncelikle olumsuzlayan bir surette açımlar. Şaşırtır ve "kafa karışması"na neden olur. Aynı zamanda korku, tehlikeye düşmüş olan içinde-var-olmaklığın tehlikeye düştüğünü göstererek bizi ona kapar. Nihayetinde korku yatışınca Dasein, kafasını yeniden toplamak zorunda kalır.

Bir şeylerden korkmak olarak korkma, eşit derecede asli olarak dünya-içindeki varolanı daima kendi tehditkarlığı içinde; içinde-var-olmaklığı ise tehdit-edilmişliği içinde (ister olumsuzlayıcı, isterse olumlayıcı olsun) açımlar. Öyleyse korku, bulunuşun bir halidir.

Korkmak başkalarına ilişkin de olabilir. Bu durumda, başkaları için korkmaktan söz edilir. Ama birileri için korkmak, başkasının kendi korkusunu üzerimize devralamaz. Bu zaten imkansız bir şeydir, çünkü başkası *için* biz korkarken o başkasının korkuyor olması gerekmez. Hatta başkası için en çok korktuğumuz durumlar, tam da *o başkasının korkmaması* ve tehditkar [142] olan üzerine pervasızca koşması durumlarıdır. Birileri için korkmak, başkalarıyla birlikte-bulunuşun bir suretiyse de başkalarıyla-birlikte-korkmak ve hatta hep-beraber-korkmak zorunluluğunu taşımaz. Öyle ki, başkaları için korktuğumuz halde kendimiz için korkmuyor bile olabiliriz. Fakat aslında daha yakından bakıldığında, başkaları için korkmak aslında *kendim*-için-korkmaktır. Burada "endişe ettiğimiz" şey; başkalarıyla olan bir-

likte-oluşumuzdur, ondan koparılma endişemizdir. Korkunç olan, korkuda paydaş olanı doğrudan hedef almaz. Başkası için korkarken, kendimizi bir şekilde onunla ilgilendirmeyiz ama yine de birlikte-Dasein'ın tesir ediciliği içinde korkulduğundan onunla beraberce ilgilenmiş oluruz. Dolayısıyla başkaları için korkma, olsa olsa tesiri azaltılmış bir kendim-için-korkma demek değildir. Burada söz konusu olan, "his tonları"nın dereceleri olmayıp eksistensiyal hallerdir. Başkaları için korkmak, "sahiden" bir korku olmadığı için spesifik sahiciliğini kaybediyor da değildir.

Korku fenomeninin bütününü oluşturan tesis edici momentler çeşit çeşittir. Bu yüzden korkmanın birbirinden farklı varlık olanakları ortaya çıkar. Tehditkar olanın karşılaşma yapısında, yakındakinin yakınlaşması bulunur. Tehditkar olan bir şey, "henüz değil ama her an olabilir" durumundayken ilgilenilen dünya-içinde-varolmanın içine apansızın düşüverdiğinde korkumuz *dehşete* dönüşür. Dolayısıyla tehditkar olan şeyler şu şekilde tefrik edilir: Bir yandan tehdit edici şeyin en yakına yakınlaşması, diğer yandansa yakınlaşmanın karşılaşma minvalinin bizatihi kendisi, yani apansızlık. Dehşetin nedeni, öncelikle bildik ve tanıdık bir şeydir. Fakat eğer tehdit edici olan, tümüyle aşina olmama karakterine sahipse korku *ürpermeye* dönüşür. Ve eğer tehdit edici olanla ürpertici olma karakteri içinde karşılaşılıyorsa ve aynı zamanda karşılaşma karakteri dehşet vericiyse (yani apansızsa), o zaman korku *donakalmaya* dönüşür. Korkunun diğer varyasyonları arasında utangaçlık, çekingenlik, tedirginlik, şaşkınlık da vardır. Korkunun bütün modifikasyonları, kendimin-bulunuş imkanları olduğundan, dünya-içinde-varolma olarak Dasein'ın "korku içinde" olduğuna işaret edilegelmektedir. Bahse konu "korkuyor-olmaklık"; ontik anlamda olgusal ve "tikel" bir istidat olarak anlaşılmamalıdır. Aksine o, esasen Dasein'ın özsel bulunuşunun eksistensiyal imkanı olarak anlaşılmalıdır (ama o, onun yegane imkanı da değildir).

§ 31. Anlama Olarak Şurada-Var-Olma

"Şuradalığın" varlığının kendini bulundurduğu eksistensiyal yapılardan *birisi* de bulunuştur. Bahse konu bu varlık, onunla eşit derecede asli olarak, *anlamayı* da tesis eder. Bulunuş hep bir anlayış iledir, fakat özelliği onu örtbas etmesidir. Anlamak daima bir haletiruhiyeyledir. [143] Bunu fundamental bir eksistensiyal[a] olarak yorumluyor-

a) Fundamental-ontolojik, yani varlığın hakikat ilintisinden hareketle.

sak eğer, bahse konu fenomeni Dasein'ın *varlığının* temel hali olarak kavradığımızı göstermek içindir. Pek çok olası bilgi türlerinden sadece *biri* olarak "anlamak"tan söz edildiğinde ise (örneğin "izahat"tan ayırt edilerek), onu şuradalığın varlığını birincil olarak ve esasen beraberce tesis eden söz konusu anlamanın eksistensiyal türevi olarak yorumlamamız lazım gelecektir.

Buraya kadar yürüttüğümüz incelememizde, bahse konu asli anlamaya zaten rastlamıştık, ama onu temamıza açık biçimde henüz dahil etmemiştik. Dasein kendi şuradalığını varolmak suretiyle var eder, dediğimizde şunu demek istiyoruz: Dünya "şurada" vardır; onun *şurada-var-oluşu* içinde-var-olmaklıkladır. Ve bu da yine "şurada"dır, Dasein'ın bir-şey-uğruna var olduğu şey olarak. Varolarak var olunan dünya-içinde-varoluş, bizzat bir-şey-uğrunalık içinde açımlanmış olur. Bu açımlanmışlığa daha önce anlama demiştik zaten.[1] Bir-şey-uğrunalığı anlamak içinde, ona dayanan imlenimsellik de onunla birlikte açımlanmış olur. Anlamanın açımlanmışlığı, eşit derecede asli olarak bir-şey-uğrunalık ve imlenimselliğin açımlanmışlığı demek olduğundan, dünya-içinde-varolmanın tümünü ilgilendirir. İmlenimsellik dünyanın neyse ona doğru açımlandığı şeyin kendisidir. Bir-şey-uğrunalık *ile* imlenimsellik Dasein içinde açımlanmıştır, ifadesi şu anlama gelir: Dasein dünya-içinde-varolma olarak kendini dert ve konu edinen bir varolandır.

Ontik söz etmeler sırasında bazen "bir şeyi anlamak" ifadesini "bir şeyleri idare edebilmek", "altından kalkabilmek", "becerebilmek" anlamında kullanırız. Bir eksistensiyal olarak anlama; yapabildiğimiz şeyin neliği olarak değil, varolma olarak varlıktır. Anlamada, eksistensiyal olarak, Dasein'ın var-olabilirlik varlık minvali yatmaktadır. Dasein başka şeylere ilaveten şunu ya da bunu olabilme imkanına sahip bir mevcut-olan olmayıp, birincil olarak mümkün-olmaklıktır. Dasein hep imkanları dahilinde ve olabilirlikler içinde vardır. Dasein'ın özsel mümkün-olmaklığı, daha önce karakterize ettiğimiz "dünya"yla ilgilenme suretlerini, başkalarına itina-göstermekliği, bunların hepsine ve kendisine ilişkin varlık imkanlarını, kendi uğrunalığını ilgilendirir. Dasein'ın hep eksistensiyal olarak var ettiği mümkün-olmaklığı; hem içi boş mantıkbilimsel olasılıktan, hem de mevcut-olan bir şeyin olumsallığından (şunun veya bunun "başa gelebilmesi" anlamında) farklıdır. Mevcut-oluşun modal bir kategorisi olarak mümkün-olmaklık; henüz *gerçekleşmemiş* olan, *asla zorunlu olmayan* demektir. Dolayısıyla *sadece* mümkün

1) Krş. § 18, s. 85 vd.

olanı karakterize eder. Ontolojik bakımdan o, gerçeklik ve zorunluluktan daha düşük bir seviyededir. Oysa bir eksistensiyal olarak mümkün-olmaklık, [144] Dasein'ın en asli ve nihai müspet ontolojik belirlenimi olup, esasen eksistensiyalitede olduğu gibi öncelikle sadece bir sorunsal olarak hazırlanabilmektedir. Onu esasen görmemizi sağlayacak fenomenal zemini, açımlayıcı varlık imkanı olan anlama sağlayacaktır.

Bir eksistensiyal olarak imkan, "keyfiliğin kayıtsızlığı" (*libertas indifferentiae*) anlamında desteksiz bir var-olabilirlik demek değildir. Özü gereği bulunuş içinde olan Dasein, zaten hep belirli imkanların içine düşüvermiştir. İçinde *var* olduğu var-olabilirliği yüzünden başka olabilirliklerin kaçıp gitmesine neden olmuştur. Dasein hep varlığının imkanlarına dönük olarak onları yakalamaya çalışırken, onlar bu süreç sırasında sapıp gidebilmektedirler. Ama bu, şu demektir: Dasein kendisine tevdi edilmiş olan bir mümkün-olmaklıktır; o baştan başa *fırlatılmış imkandır*. Dasein en zati varlık *imkanına* serbest kalma olanağıdır. Dasein kendi var-olabilirliğini çeşitli olası suret ve dereceler içinde kendisine şeffaf kılmaktadır.

Anlamak öylesi bir var-olabilirliğin varlığıdır ki, bu var-olabilirlik asla henüz-mevcut-değilin muallaklığı demek olmayıp, özü gereği asla bir mevcut-olan olmayanın Dasein'ın varlığıyla birlikte varoluş anlamında "*var*" olmasıdır. Dasein öyle bir surette vardır ki, şöyle ya da böyle olarak var olmayı ya anlamış ya da anlamamıştır. Böylesi bir anlama içindeki Dasein, kendi *halini*, yani varlık olanaklarını "bilir". Bu "bilgi", içkin bir öz-duyumsamadan neşet etmeyerek, şuradalığın varlığına aittir ki, o da özü gereği anlamaktır. Ve Dasein anlamak suretiyle kendi şuradalığı olarak var olduğu *için* yoldan *çıkabilmekte* ve kendini *bilememektedir*. Anlamak bulunuşsal olduğu için eksistensiyal olarak fırlatılmışlığa teslim olduğundan, Dasein zaten hep yoldan çıkmıştır ve kendini bilmemektedir. Bu yüzden Dasein, kendi varlık olanakları içinde kendini kendi imkanları içinde yeniden bulma imkanına tevdi edilmiş olmaktadır.

Anlamak bizatihi Dasein'ın zati varlık imkanının eksistensiyal varlığıdır. Söz konusu varlık, kendi varlığının var oluşunun ne olduğunu kendinde açımlamaktadır. İşte bu yüzden bahse konu eksistensiyalin yapısını daha keskin biçimde kavramak bundan sonraki görevimiz olacaktır.

Açımlamak olarak anlama, dünya-içinde-varolmanın daima temel konstitüsyonunun bütününü ilgilendirir. Varlık olanağı olarak içinde-var-olmaklık, hep dünya-içinde-var-olma-olanağıdır. Dünya olarak dünya sadece olanaklı imlenimsellikler olarak açımlanmış olmakla kalmaz,

dünya-içinde olanın serbest bırakılışı da bahse konu varolanı *kendi* imkanlarına serbest bırakır. El-altında-olanların el-altında-olmaklıkları onların işe yarama *imkanı*, kullanılabilme *imkanı*, fena olma *imkanı* içinde keşfedilir. Öte yandan ilintililik bütününün, el-altında-olanların oluşturduğu rabıtaların kategoriyal *imkan* bütünü olduğu meydana çıkmaktadır. Ve ayrıca, çokluk içindeki mevcut-olanların "birliği" demek olan doğanın [145] keşfedilebilirliği de sadece kendi açımlanma *imkanının* zemini üzerinde mümkündür. Doğanın varlığına ilişkin sorunun, onun "*imkan* koşulları"nı hedef alıyor olması bir tesadüf müdür? Bu tür soruşturmalar ne üzerine temellenmektedir? Bahse konu soru, kaçınılmaz olarak kendisi bakımından da soruşturulmak durumundadır: Dasein'sal olmayan varolanların varlığını anlamak için onların imkan koşullarını açımlamak zorunda olmamızın *nedeni nedir*? Belki de Kant bu tür şeyleri haklı olarak peşinen varsayıyordur. Fakat bu tür varsayımların haklılığını delillendirmeksizin onları öylece bırakmak da imkansızdır.

Acaba anlama (onunla açımlanabilir olanların her türlü özsel boyutları dahil) neden hep imkanlara nüfuz etmektedir? Çünkü anlamanın bizatihi kendisi öyle bir eksistensiyal yapıya sahiptir ki, biz ona *tasarım* diyoruz. Tasarım Dasein'ın varlığını hem kendi bir-şey-uğrunalığına, hem de kendi ilgili dünyasının dünyasallığı olan imlenimselliğine asli şekilde tasarlar. Anlamanın tasarım karakteri, dünya-içinde-varolmayı kendi şuradalığının açımlanmışlığı bakımından varlık imkanının şuradalığı olarak tesis eder. Tasarım fiili varlık imkanının hareket sahasının eksistensiyal varlık konstitüsyonudur. Dasein fırlatılmış olduğundan, tasarlama varlık minvaline de fırlatılmış demektir. Tasarlamanın, üzerinde düşünülmüş bir plana (Dasein'ın kendi varlığını ona göre tertip ettiği plana) kendini ilişkilendirmekle bir ilgisi yoktur. Dasein olarak Dasein zaten kendini hep tasarlamıştır ve var olduğu müddetçe de tasarlayıcı olmaktadır. Dasein var olduğu müddetçe kendini imkan olarak anlar ve anlayacaktır. Öte yandan anlamanın tasarım karakteri şunu da dile getirmektedir: Dasein tasarladığı şeyleri (yani imkanları) bizatihi tematik olarak kavramaz. Çünkü böylesi bir kavrayış, tasarlanan şeyin imkan karakterini onun elinden alır, onu verili, niyetlendirilmiş bir kalıcılık seviyesine düşürür. Oysa tasarlayış içinde tasarım, imkanı imkan olarak tasarlar ve onun o şekilde *var* olagelmesini sağlar. Tasarım olarak anlama, Dasein'ın kendi imkanlarını birer imkan olarak yaşayıp kendini *var* ettiği varlık minvalidir.

Dasein'ı bir mevcut-olan olarak kendi mevcudiyeti bakımından kayıt altına almak isteseydik eğer (ki bunu yapmak mümkün değildir), o

zaman, tasarım eksistensiyaliyle tesis edilen varlık minvalinden hareketle Dasein'ın, aslında olduğundan çok daha "fazlası" olduğunu söyleyecektik. Fakat Dasein, fiilen olduğundan asla daha fazlası değildir, çünkü onun faktisitesine özsel olarak varlık imkanı da aittir. Öte yandan mümkün-olmaklık olarak Dasein, asla daha azı da demek değildir, çünkü kendi varlık imkanı bakımından *henüz* var *etmedikleri*, aslında eksistensiyal bakımından zaten *vardır*. Ve sadece şuradalığın varlığı, anlamak tarafından ve onun tasarım karakteri tarafından tesis edildiği için (yani olmaklığı veya olmamaklığı bakımından *var* olduğu için) Dasein kendi kendine anlayış içinde şöyle seslenebilir: "Ne isen o ol!"[a]

[146] Tasarım her zaman dünya-içinde-varolmanın açımlanma bütünüyle ilgilidir. Varlık imkanı olarak anlamanın kendisi de kendi imkanlarına sahip olup, imkan dahilinde özsel olarak açımlanabilir olanların dairesi içinde önceden çizilen bir hududa sahiptir. Anlama kendisini birincil olarak dünyanın açımlanmışlığına *adayabilir*, yani Dasein öncelikle ve çoğunlukla kendini kendi dünyasından hareketle anlayabilir. Ama öte yandan anlama, kendini birincil olarak bir-şey-uğrunalığa da atayabilir, yani Dasein kendisi[a] olarak varolabilir. Anlama ya sahihtir (yani kendi benliğinden kendisi olarak neşet edebilir) ya da gayrisahih. Buradaki "gayri" ifadesi, Dasein'ın kendi benliğinden kopup "sadece" dünyayı anladığı anlamına gelmez. Çünkü dünya, dünya-içinde-varolma olarak Dasein'ın kendi benliğine aittir zaten. Anlama sahih ve gayrisahih olabileceği gibi sahici ve gayrisahici de *olabilir*. Varlık imkanı olarak anlama, baştan sona imkan tarafından nüfuz edilmiştir. Anlamanın söz konusu temel imkanlarından birine kendini adaması, diğerlerini iptal etmez. *Zira anlama, Dasein'ın dünya-içinde-varolma olarak açımlanmışlığının tamamını ilgilendirdiğinden, anlamanın kendini adayışı, bir bütün olarak tasarlamanın eksistensiyal bir modifikasyonu olmaktadır.* Dünyayı anlama içinde, içinde-var-olmak da her zaman birlikte anlaşılmış olur. Bizatihi varoluşu anlamak demek, dünyayı da anlamak demektir hep.

Dasein, fiili Dasein olarak kendi varlık imkanını anlamanın hep şu veya bu imkanına adamıştır kendini.

Anlamak tasarım karakteri içinde eksistensiyal bakımdan Dasein'ın *bakışı* dediğimiz bir şey meydana gelmektedir. Şuradalığın açımlanmışlığıyla eksistensiyal olarak var olan bakış ile Dasein eşit derecede asli *olup* daha önce hatlarını çizdiğimiz varlığının temel suretlerin-

a) Peki ama, "sen" kimsin? Kendini *serbest* bırakıp ortaya fırlayansındır – ne *olacaksan* osundur.
a) Ama özne veya birey yahut kişi olarak değil.

den ilgilenmenin bir-şey-için-bakışı ile itina-göstermekliğin kayırıcı-bakışı bakımından bizatihi varlığa bakış demektir ki, Dasein zaten bu varlık uğruna ne ise öyle var olmaktadır. Birincil olarak ve tamamıyla varoluşa odaklanan bakışa *içinden-geçen-bakış* diyoruz. Biz bu terimi, doğru biçimde anlaşılan "kendini bilme"yi ifade etmek için kullanıyoruz. Bundan amaç; kendini bilmenin, bir benlik noktasının duyumsal olarak tespit edilip temaşa edilmesi olmadığını, aksine dünya-içinde-varolmanın özsel konstitüsyon momentlerinin *içinden geçen* bir bakışla onun tüm açımlanmışlığının anlayarak kavranması olduğunu göstermektir. Varolan varolanların "kendilerini" bakıp görmeleri için, eşit derecede asli olan dünyada var oluşlarını (yani başkalarıyla birlikte-oluşlarını) kendi varoluşlarının tesis edici momenti olarak görüp saydam kılmaları gerekir.

Öbür taraftan, Dasein'ın kendine yönelik içinden-geçmeyen-bakışı sadece ve birincil olarak "benmerkezli" kendini aldatmalara dayanmakla kalmaz, aynı ölçüde, dünyayı bilmemeye de dayanır.

[147] Tabii, "bakış" ifadesini yanlış anlaşılmaya karşı korumak gerekecektir. Bahse konu bakış, şuradalığın açımlanmışlığını nitelendirdiğimiz açıklıkta oluşa karşılık gelmektedir. "Görmek" bedensel gözümüzle duyumsamak demek olmadığı gibi, bir mevcut-olanı mevcut-oluşu bakımından pür duyumsamasız biçimde müşahede etmek de değildir. Bakışın eksistensiyal anlamı açısından görmenin *sadece* şu hususiyetinden yararlanılmıştır: Bakış, onun için erişilebilir olan varolanın bizatihi kendinde örtüsüz biçimde karşılaşılmasını sağlar. Aslında bunu, "duyularımızın" her biri, kendi sahici keşif sahalarının içinde kaldıkları müddetçe zaten sağlamaktadırlar. Fakat felsefe geleneğinin başından beri "görme", birincil olarak varolana *ve varlığa* erişme minvali olarak cihet kabul edilmiştir. Onunla ilgili rabıtayı koruyabilmek için, bakmak ile görmek o kadar formalize edilebilir ki, böylece evrensel bir terim elde edilmiş olur ve onunla, varolanlar ile varlığa her erişim genel olarak erişim diye karakterize edilebilir.

Bütün bakışların birincil olarak anlama üzerine temellendiğini göstermek suretiyle (buna göre, ilgilenmenin bir-şey-için-bakışı *aklıselim* olarak anlamadır), noetik bakımdan mevcut-olanın geleneksel ontolojik önceliğine karşılık gelen pür temaşanın önceliğini onun elinden almış oluruz. "Görü" ve "düşünme"[a]; ikisi de anlamanın zaten uzak türevleridir. Öte yandan fenomenolojik "özgörü" de eksistensiyal anlama

a) Burada *dianoia* anlamında, düşünme gücü; fakat aklederek anlama anlamında "idrak" değil.

üzerine temellenir. Görmenin bu türü hakkında bir karara varabilmek için, öncelikle varlığın ve varlık yapısının belirtik kavramları elde edilmiş olmalıdır (fenomenlerin fenomenolojik anlamda fenomen sayılabilmeleri ancak böyle mümkündür).

Şuradalığın anlama içindeki açımlanmışlığı, bizatihi Dasein'ın varlık imkanının bir minvalidir. Dasein'ın varlığının hem bir-şey-uğrunalığa, hem de imlenimselliğe (dünyaya) tasarlanmış oluşunun içinde esasen[b] varlığın açımlanmışlığı yatmaktadır. İmkanlara tasarlanmak, varlık anlayışını önceden ele almış olmak demektir. Varlık tasarım içinde anlaşılır[c], ama ontolojik olarak kavranmaz. Varlık minvali dünya-içinde-varolmanın özsel tasarımı olan varolanların kendi varlığının temellendiricisi varlık anlayışıdır. Daha önce[1] dogmatik olarak ortaya koyduklarımız, şimdi varlığın konsitüsyonuyla delillendirilmiş olmaktadır. Burada Dasein, anlama olarak kendi şuradalığını var etmektedir.. Fakat bu incelemenin tamamının sınırları içinde, bahse konu varlık anlayışının eksistensiyal anlamının tatmin edici biçimde aydınlatılması ancak temporal varlık yorumunun zemini üzerinde mümkün olabilecektir.

[148] Birer eksistensiyal olarak bulunuş ve anlama, dünya-içinde-varolmanın asli açımlanmışlığını karakterize etmektedir. Dasein haletiruhiye-içinde-olmak suretiyle içinden hareket edeceği imkanları "görmektedir". Söz konusu imkanların tasarlanarak açımlanması sırasında Dasein zaten hep bir haletiruhiye sergiler. En zati varlık imkanının tasarlanışı, şuradalığa fırlatılmışlık olgusuna tevdi edilmiştir. Peki ama, şuradalığın varlığının eksistensiyal konstitüsyonu açık hale getirilirken (fırlatılmış tasarlama anlamında), Dasein'ın varlığı daha da esrarengiz hale mi getirilmiş olunuyor? Gerçekten de öyle. Her şeyden önce, bahsedilen varlığın esrarengizliğini bütün hatlarıyla meydana çıkartmamız gerekiyor. Ama bunun sonunda, "çözümü" bakımından tam anlamıyla başarısızlığa uğramalı ve ardından fırlatılmış-tasarlanmış dünya-içinde-varolmanın varlığına ilişkin soruyu bir kez daha sormalıyız.

Bulunuşsal anlamanın en azından hergünkü varlık minvalini, şuradalığın tam açımlanmışlığını fenomenal bakımdan yeterli ölçüde görüş alanımıza taşıyabilmek için, bahsedilen eksistensiyalleri somut biçimde çalışmak gerekmektedir.

---

b) Onun içinde nasıl "yatmaktadır" ve varlık burada ne demektir?
c) Fakat bu, şu demek değildir: Varlık tasarımın lütfuyla "var"dır.
1) Krş. § 4, s. 11 vd.

§ 32. *Anlama ve Tefsir*

Anlama olarak Dasein, kendi varlığını imkanlarına göre tasarlar. İşbu anlayarak *imkanlara göre var olma*, Dasein'a açımlanmışlık olarak geri döndüğünden, ona varlık imkanı denir. Anlamanın tasarlanımı kendini teşekkül ettirme gibi bir zati imkana sahiptir. Anlamanın teşekkülüne *tefsir* diyoruz. Tefsirle birlikte anlama, anladığı şeyi anlayarak kendine maleder. Tefsirle birlikte anlama başka bir şeye dönüşmez, kendisi olur. Tefsir eksistensiyal bakımdan anlama üzerine temellenir, tersi değil. Tefsir anlaşılmış olanın tasdiken ilamı demek olmayıp, anlama sırasında tasarlanan imkanların çalışılması demektir. Hergünkü Dasein'a ilişkin hazırlık niteliğindeki işbu analizler kapsamında, tefsir fenomenini dünyayı anlamak üzerinden takip edeceğiz, bir başka deyişle, gayrisahih anlama üzerinden ve özellikle de sahici olma hali içinde konuyu ele alacağız.

Dünyayı anlama içinde açımlanan imlenimsellikten hareketle el-altında-olanlarla ilgilenerek varolma, karşılaşılanlarla hangi ilintililiğin olabileceğini anlaşılır kılar. Bir-şey-için-bakış keşfeder. Bu şu demektir: Zaten anlaşılmış olan dünya tefsir edilir. El-altında-olanlar *açık biçimde* anlayan bakış içine girer. Bütün hazırlamalar, tanzim etmeler, tamir etmeler, ıslah etmeler, ikmal etmeler öyle bir [149] surette icra edilir ki, bir-şey-için-bakışta el-altında-olanlar kendi bir-şey-içinlikleriyle teşrih edilir ve bu surette bakışımıza taşınan teşrih edilmişlikleri bakımından onlarla ilgilenilir. Bir-şey-için-bakışla bir-şey-içinlikleri bakımından teşrih edilenlerin (yani *açık biçimde* anlaşılanların) kendileri *bir-şey-için-bir-şey* yapısına sahiptir. Şu veya bu el-altında-olanın ne için olduğuna dair bir-şey-için-bakışsal soruya, bir-şey-için-bakışsal tefsir edici yanıt verilir: şunun veya bunun için gibi. Ne-içinliğin bildirimi, gelişi güzel bir şeyin ifade edilmesi demek olmayıp, sorunun yanıtında *ne ise* ifade edilenin *o şekilde* ele alınması gerektiğini belirler. Anlamada açımlanana, yani anlaşılana, zaten daima öylesine erişilir ki, onda kendisinin "ne içinliği" açık biçimde meydana çıkıverir. Anlaşılanın açık biçimde oluşunun yapısı "ne içinlik" tarafından oluşturulup, tefsiri tesis eder. Çevreleyen-dünyasal el-altında-olanlarla bir-şey-için-bakışsal ve tefsir edici münasebette oluş, şuradakinin *ne içinliğini* masa, kapı, araba, köprü diye "gördüğünde", bir-şey-için-bakışsal biçimde tefsir edilen bu şeyin belirleyici bir *ifade* içinde teşrih edilmesine gerek kalmaz. El-altında-olanlara dair her türlü önyüklemsel yalın görüş, zaten bizatihi kendinde olarak anlamasal-tefsir edicidir. Ama zaten böylesi bir "ne içinliğin" olmayışı pür duyumsamanın yalınlığını

meydana getirmez mi? Bu bakışla görülenler zaten hep anlamasal-tefsir edicidir. Onlar, içinde imleme rabıtalarının (bir-şey-içinliğin) açık biçimde oluşunu taşır ki, bunlar da yalın biçimde karşılaşılanların anlaşıldıkları ilintililik bütününe aittirler. Anlaşılanın dile getirilişi, varolanın "bir-şey-için-bir-şey"in rehberliğinde tefsir edici biçimde yakınlaştırılışı içinde olup, onun hakkında tematik olarak ifadede bulunmaktan *önce* gelir. Tematik ifade ediş içinde "ne içinlik" öncelikle meydana çıkıyor değildir. Burada ifade edilen, ifade edilişi sadece o şekilde mümkün olan, telaffuz edilebilirliği sadece öyle olandır. Yalın bir temaşa edişte, açık bir ifadede bulunulmuyor olabilir. Ama bu, yalın görüşte telaffuz edici tefsirin ve hatta ne içinlik yapısının olamayacağı sonucunu doğurmaz. En yakınımızdaki nesnelerle şöyle veya böyle meşgul olurkenki yalın görüş, tefsir yapısını o kadar asli biçimde içinde taşır ki, bir şeyi *ne içinliği olmaksızın* kavramak için bir tür tutum değişimi gerekir. Başka bir deyişle, bir şeyin sadece-öylece-karşımdabulunuşu, *artık-anlayamama demek olan* saf dikiz edişte var olur. Ne içinlikten münezzeh söz konusu kavrayış, *yalın* anlamasal görmenin bir yoksunluk hali olduğu halde, bundan daha asli değildir ve hatta ondan türemiştir. "Ne içinliğin" ontik bakımdan dile getirilmiyor oluşunu, onun anlamanın *apriorik* eksistensiyal konstitüsyonu olduğunu gözden kaçırmamak gerekir.

Fakat eğer el-altında-olan gereçlere ilişkin her duyumsama zaten anlamasal-tefsir edici ise ve bir-şey-için-bakışla bir-şeyi-bir-şey-olarak karşılaştırıyorsa, [150] bu durum şu anlama gelmez mi: İlk önce pür mevcut-olan tecrübe edilir, ondan sonra onun örneğin kapı *içinliği*, bina *içinliği* mi kavranır? Oysa böyle bir anlayış, tefsirin spesifik açımlama işlevini yanlış anlamak demek olurdu. Çünkü tefsir, çıplak biçimde mevcut-olana belirli bir "anlam" yükleyip ona bir değer yapıştırıyor değildir. Aksine, bizatihi dünya-içinde karşılaşılanlar zaten hep dünyayı anlama içinde açımlanmış olan bir ilintililiğe sahip olup, bu ilintililik tefsir aracılığıyla açığa taşınır.

El-altında-olanlar hep ilintililik bütünü içinden hareketle anlaşılır. Bahsedilen ilintililik bütünü, tematik bir tefsirle açıkça kavranmış olmak zorunda da değildir. Bu bütün, sözü edilen tematik tefsire uğramış olsa bile daha sonra, ayırtsız kavrayış seviyesine yeniden iner. Ve tam da bu haldeyken hergünkü bir-şey-için-bakışsal tefsirin özsel temelini oluşturur. Bu da, her defasında *ön-sahiplik* üzerine temellenir. Kavrayışın kendine maledilmesi demek olan ön-sahiplik, daha önce kavranmış olan bir ilintililik bütünü içinde anlamasal var olma dairesinde hareket

eder. Kavranıp da henüz bir örtü içinde olanın kendine maledilmesi, örtüyü kaldırırken bunu hep belirli bir cepheden yapar. Bahsedilen cephe, kavranılanın hangi istikamette tefsir edileceğinin perspektifi olmaktadır. Dolayısıyla tefsir, her defasında bir *ön-görme* üzerine temellenir ki, o da, ön-sahiplik içine alınana belirli bir tefsir edilebilirlik bakımından "yanaşır". Önsahiplik içinde tutulan ve "ön-görme" içinde hedeflenen anlaşılanlar, tefsir yardımıyla kavranılır hale gelir. Tefsirin kendi, tefsir edilecek varolana ait olan kavramları onun kendisinden çekip çıkartabileceği gibi, bahsedilen varolanın kendi varlık minvali dolayısıyla direniş gösterdiği bazı kavramlar içine de zorlanarak sokulabilir. Durum hangisi olursa olsun tefsir, hep nihai biçimde veya bazı çekincelerle belirli kavramlar üzerinde karar kılmış olmaktadır; yani tefsir belirli bir *ön-kavrama* üzerine temellenir.

Bir-şeyin-bir-şey olarak tefsir edilmesi özsel olarak ön-sahiplik, ön-görme ve ön-kavrama ile temellenir. Tefsir önceden verili olanın asla önkoşulsuz bir kavrayışı değildir. Örneğin tefsirin özel somutlaşması demek olan kati metin yorumu, çoğunlukla "şurada yazılı olana" kendini istinat ettiğini savunsa da, öncelikle "şurada yazılı olan", aslında tefsir edenin kendiliğinden anlaşılan, üzerinde tartışma yapılmayan bir ön-zannıdır. Bu ön-zan, zaten zorunlu olarak her tefsirin çıkış noktası olup, tefsir sırasında hep "sabit" olanın (yani ön-sahipliğin, ön-görmenin ve ön-kavramanın) önceden verilişi içinde bulunmaktadır.

Bahsedilen "ön-"ün karakteri nedir, nasıl kavranmalıdır? Ondan formal bir "*a priori*" olarak bahsetmekle iş bitmiş mi olmaktadır? Acaba bu yapı, Dasein'ın fundamental eksistensiyali olarak belirgin kıldığımız anlamaya neden [151] maledilmiştir? Tefsir edilene maledilmiş olan "ne içinlik" yapısı ile ilişkisi nedir? Açıkça anlaşılıyor ki, bu fenomeni "parçalara" ayırmak mümkün değildir. Peki ama, asli bir analize varılamayacak anlamına mı gelir bu? Bu ve benzeri fenomenleri birer "katiyet" olarak mı kabul etmemiz gerekir? Eğer öyleyse, bunun neden böyle olduğunu da sormamız gerekmez mi? Yoksa anlamanın ön-yapısı ile tefsirin ne-içinlik-yapısı tasarım fenomeniyle eksistensiyal-ontolojik bir rabıta içinde midir? Ve bu durum, Dasein'ın asli bir varlık konstitüsyonuna mı işaret etmektedir?

Dile getirilen soruları cevaplamadan önce (ki buraya kadarki hazırlıklarımız bunun için kesinlikle yeterli olmayacaktır), anlamanın ön-yapısı ile tefsirin ne-içinlik-yapısı olarak görünür kılınanın bizatihi birliksel bir fenomen olup olmadığını incelememiz gerekmektedir. Oysa felsefe meseleleri bağlamında bunlardan bol bol yararlanıldığı halde, bu

kadar evrensel biçimde kullanılan bu yapıları ontolojik bakımdan açık hale getirme işinin asliyetine uygun olup olmadığı hiç ele alınmamıştır.

Anlamanın tasarımı sırasında varolanlar kendi imkanları bakımından açımlanırlar. İmkan karakterine hep, anlaşılan varolanın varlık minvali karşılık gelir. Dünya-içindeki varolanın kendisi, dünyaya yönelik olarak tasarımlanır, bir başka deyişle imlenimsellik bütününe (ki dünya-içinde-varolma olarak ilgilenmenin kendini peşinen sabitlediği imleme rabıtaları bunun içinde yer alır) yönelik olarak tasarımlanır. Eğer dünya-içindeki varolanlar Dasein'ın varlığı tarafından keşfedilirse, yani anlamaya taşınırsa, onların *anlamlı* olduğunu söyleriz. Ama titizlenerek baktığımızda, burada anlaşılanın anlamın kendisinin değil varolan ya da varlık olduğu görülecektir. Anlam ise bir şeylerin anlaşılma dairesidir. Anlamasal açımlama içinde dile getirilebilir olana anlam diyoruz. *Anlamın kavramı*, anlamasal tefsirin dile getirdiği şeylere zorunlu olarak ait olanların formal çatkısını kapsamaktadır. *Anlam tasarımın ön-sahiplik, ön-görme ve ön-kavrama ile yapılandırılmış olan nereye-yönelikliğidir ki, ondan hareketle bir şey bir şey olarak anlaşılır olur.* Anlama ile tefsir, şuradalığın varlığının eksistensiyal konstitüsyonuysa eğer, o zaman anlam, anlamaya ait olan açımlanmışlığın formal-eksistensiyal çatkısı olarak kavranılmalıdır. Anlam Dasein'ın bir eksistensiyalidir. Anlam varolana yapışmış bir nitelik, varolanın "ardında" yatan ya da "muallakta" asılı kalmış bir şey değildir. Dasein'ın anlama "sahip" olabilmesi için, dünya-içinde-varoluşun açımlanmışlığının, onun içinde keşfedilebilir olan varolanca "tam hale getirilebilir" olması gerekir. *Dolayısıyla sadece Dasein anlamlı ya da anlamsız olur.* Bu şu demektir: Dasein'ın bizatihi kendi varlığı ve onunla açımlanan varolanlar, anlayış içinde kendine maledilebilir veya anlayışsızlık içinde bundan mahrum kılınabilir.

[152] "Anlam" kavramının esasen ontolojik-eksistensiyal olan bu yorumunu elde sabit tuttuğumuzda, varlık minvali Dasein'sal olmayan bütün varolanları *anlamsız*, üstelik anlam gibisinden bir şeye sahip değil olarak kavramak zorunda kalırız. Burada "anlamsız" ifadesi bir değer atfetmek için değil, ontolojik bir belirlenimi dile getirmek için kullanılmaktadır. *Ve sadece anlamsız olanlar batıl olabilir.* Ayrıca Dasein'lar aracılığıyla karşılaşılan mevcut-olanlar, bir bakıma Dasein'ın varlığına karşı gelebilmektedirler, örneğin ansızın çıkagelen ve yıkıp döken doğa olayları gibi.

Öte yandan eğer biz varlığın anlamına ilişkin esas soruyu soruyorsak, o zaman bu incelememiz, varlığın ardında yatanlar hakkında derin

anlamlar arayan ve kara kara düşünen bir girişim olamayacaktır. Aksine, Dasein'ın anlaşılabilirliği içinde dikelip gelen varlığın bizatihi kendisini soruşturuyoruz burada. Varlığın anlamı, asla varolanla veya varolanın taşıyıcı "zemini" olarak varlıkla bir karşıtlık içinde bulunamaz. Çünkü "zemin" sadece anlam olarak erişilebilen olan bir şeydir, bir manasızlığın dipsizlik zemini olsa bile.

Şuradalığım açımlanmışlığı olarak anlama, daima dünya-içinde-varolmanın bütünüyle alakalıdır. Dünyaya dair her anlama içinde varoluş da onunla birlikte anlaşılmış olur (ve tersi). Her türlü tefsir, ayrıca, hatları belli olan bir ön-yapı içinde hareket eder. Anlayışa yataklık etmesi beklenen her tefsir, tefsir edilecek olanı zaten önceden anlamış olmalıdır. Bu olgunun çoktan beridir farkına varılmış olduğu halde, bu sadece anlama ile tefsirin türetilmiş suretleri demek olan filolojik yorumlamalar sırasında ciddiye alınmıştır. Filolojik yorumlamalar, bilimsel bilgi dairesi içinde yer alır. Bu ve benzeri bilgiler, temellendirilmiş teşhir edişin katiyetine gerek duyar. Bilimsel kanıt, ödevi gereği, kanıtlayacağı şeyi önceden varsayamaz. Peki öyleyse, eğer tefsir, zaten anlaşılmış olan dahilinde hareket ediyor ve oradan besleniyorsa, o zaman, nasıl olacak da birtakım bilimsel sonuçlar ortaya çıkarabilecek ve bunu, kısır döngü içinde dolanmadan yapabilecek? Üstelik önceden var sayılan söz konusu anlayışın, sıradan bir insan ve dünya malumatı içinde hareket ediyor olması nasıl bir etki yaratacaktır? Mantıkbilimin en elementar kurallarına göre *kısır döngü* bir *circulus vitiosus*'tur. Ama bununla, tarihbilimsel tefsir işi, *a priori* olarak kati bilgi sahasının dışına itilmiş olmaktadır. Anlamadaki kısır döngü olgusunu ortadan kaldırmadıkça tarihbilim, daha az kati olan bilgi imkanlarıyla idare etmek durumundadır. Fakat genellikle, bahse konu eksikliğin "nesnelerinin" "tinsel önemi" haiz olduğu söylenerek onun bununla bir nebze ikame edilmesine izin verilmektedir. Ama aslında daha ideal olanı (tarih yazıcıların kendi görüşü de bu yöndedir), kısır döngüyü mümkünse önleyebilmek ve güya doğa bilgisinde olduğu gibi gözlemcinin bakış açısından bağımsız bir tarihbilim yaratabilme ümidini beslemektir.

[153] *Fakat kısır döngüyü bir* vitiosum *olarak görmek ve onu önleme yollarını aramak, hatta onun kaçınılmaz bir kusur olduğunu "hissetmek", anlamayı baştan sona yanlış anlamak demektir.* Zira amaç, anlama ile tefsiri belirli bir bilgi idealine yaklaştırmak değildir. Zaten bahsedilen bilgi ideali de anlamanın yoz türü olsa da o, mevcut-olanın kavranışına dair gayet meşru olan görevini izlerken, kendi özsel anlaşılmazlığı yüzünden yolunu kaybetmiş durumda olmaktadır. Olası tefsirlerin temel

koşullarını gerçekleştirmek, daha ziyade, onun kendi özsel icra koşullarını daha önceden takdir etmekten geçer. Burada kritik olan, kısır döngüden çıkmak değil, doğru surette dahil olmaktır. Anlamanın bu kısır döngüsü, içinde herhangi bir bilgi türünün dolandığı bir çember olmayıp, bizatihi Dasein'ın eksistensiyal ön-yapısının ifadesidir. Bahsedilen kısır döngü, bir *vitiosum* seviyesine (tahammül edilen bile olsa) çekilmemelidir. Zira onda, en asli bilmeye götüren müspet bir imkan gizlidir. Tabii bunun için anlamanın; birinci, daimi ve nihai görevinin ön-sahiplik, ön-görme ile ön-kavrama bakımından akla esen fikirler ile avama mahsus kavramlar tarafından idare edilmemesi gerektiğini, çalışırken eşyanın kendisinden gelerek bilimsel temayı teminat altına alması gerektiğini bilmek gerekir. Eksistensiyal anlamı bakımından anlama, Dasein'ın varlık imkanının bizatihi kendisi olduğundan, tarihbilimsel bilginin ontolojik varsayımları, en kesin bilimlerin katiyet idesini esasen aşmaktadır. Keza matematik, tarihbilimden esasen daha kati olmayıp, onun kendisi için ehemmiyetli olan eksistensiyal temeller dairesi sadece çok daha dar tutulmuştur.

Anlamadaki "kısır döngü", anlamın yapısına aittir. Bu fenomen de Dasein'ın eksistensiyal konstitüsyonuna (yani tefsir edici anlamaya) kök salmıştır. Dünya-içinde-varolma olarak kendi varlığını[a] bahis konusu eden varolanlar, ontolojik bakımdan bir kısır döngü yapısına sahiptir. Fakat ontolojik olarak "kısır döngü"nün mevcut-olmaklık (mevcudiyet) varlık minvaline ait olduğuna dikkat edecek olursak, Dasein gibisinden bir şeyi ontolojik olarak bu fenomenle karakterize etmeye çalışmaktan esasen kaçınmamız gerekecektir.

§ 33. *Tefsirin Türemiş Bir Hali Olarak İfade*

Her türlü tefsir, anlama üzerine temellenir. Tefsir sırasında hem bizatihi eklemlenenin kendisine, hem de anlama sırasında ona esasen eklemlenilebilir olanların hatları önceden çizilenlere anlam diyoruz. İfade ("yargı") [154] anlama üzerine temellendiğine ve tefsirin türetilmiş bir icra biçimi olduğuna göre, o *da* bir anlama "sahiptir". Fakat anlamı, yargıda bulunmanın yanı sıra yargıda "bulunan" olarak tanımlamak mümkün değildir. Söz konusu bağlam içinde, ifade denilen şeyi açık biçimde analiz etmenin birden fazla hedef ve amacı olacaktır.

a) Buradaki "kendi varlığı", bizatihi varlık anlayışı tarafından belirlenmiştir, yani mevcut oluşun kayranında duradurmayla belirlenmiştir. Burada ne bizatihi kayran, ne de bizatihi mevcut oluş bir tasavvur teması olmaktadır.

Öncelikle "ifade"nin yardımıyla, anlama ile tefsir için konstitütif bir yapı olan "ne-için"liğin ne surette modifiye edilebilir olduğunu açığa çıkarmak mümkün olabilmektedir. Böylelikle anlama ile tefsir gün ışığına çok daha keskin biçimde çıkacaktır. Dahası, ifadenin analizi, fundamental ontolojik meselemiz çerçevesi içinde müstesna bir yere sahiptir, çünkü Eskiçağ ontolojisinin en kritik başlangıç aşamasında *logos*, sahih varolana erişim sağlayan ve bahsedilen varolanın varlığını belirleme işlevi gören yegane rehber sayılmıştır. Nihayet ifade, eski zamanlardan beri *hakikatin* birincil ve sahih "yeri" olarak görülmüştür. Söz konusu fenomen, varlık sorunuyla o kadar içli dışlıdır ki, buradaki incelememizi sürdürdüğümüzde zorunlu olarak hakikat sorunuyla karşılaşılacaktır. Hatta bahsedilen fenomen, her ne kadar açık biçimde olmasa da, hakikat sorununun boyutu içinde yer almaktadır. İfadenin analizi, bu sorunsalı da hazır hale getirecektir.

Bundan sonraki sayfalarda *ifade* terimine üç imlem atfediyor olacağız. Bunların üçü de bahsedilen fenomenin kendisinden neşet ettiği gibi, kendi aralarında ilişkili olup, oluşturdukları bütünle ifadenin eksiksiz yapısını ihata etmektedirler.

1. Birincil olarak ifade *gösterim* demektir. Bununla, *logos*'un asli anlamı olan *apophansis*'i sabitlemiş oluruz: Varolanları kendilerinden hareketle görünür kılmak. "Çekiç çok ağır" ifadesinde, bakışımız için keşfedilen şey "anlam" değil, el-altında-olmaklık minvaline sahip bir varolandır. Söz konusu varolan elle tutulabilecek ve "gözle görülebilecek" mesafede olmasa bile, yukarıdaki gösterim varolanın kendisine dair olup, onun salt tasavvuru hakkında değildir (ne "sadece tasavvur edilen" bir şeydir, ne de ifade edenin psişik bir hali ya da bahsedilen varolana dair tasavvurudur).

2. İfade ile *predikasyon* adeta aynı şey demektir. Bir "özne"nin "yüklemi" "ifade" edilir. Özne yüklem tarafından *belirlenir*. İfadenin söz konusu imleminde ifade edilen şey, yüklem değil "çekicin kendisi"dir. Öte yandan ifade eden, yani belirleyen ise "çok ağır" ifadesinde yatar. İfadenin bu ikinci imlemine sahip olan ifade edilen şey (yani bizatihi belirlenen şey), [155] söz konusu terimin birinci imlemine göre ifade edilene kıyasla içerik bakımından daraltılmış durumdadır. Bir predikasyon her ne olursa olsun aslında hep bir gösterimdir. İfadenin ikinci imlemi, birincisinde temellenmiştir. Predike edici eklemlemenin unsurları (özne – yüklem) gösterim içinden neşet etmektedir. Belirleme, keşfi öncelikle sağlıyor değil, dikkate taşıma hali olarak bakışı öncelikle bizatihi kendini-gösterene (çekice) *sınırlandırıyordur*. Görmeyi bu şekil-

de açık hale getiren *sınırlandırma*, bariz olanı böylelikle kendi belirlenmişliği içinde *açık hale* getirmektedir. Zaten bariz olan bakımından (çekicin çok ağır olması) ele alındığında belirleme, evvela bir adım geri atar: "Özne-konumlandırması" yoluyla bahse konu varolan "şuradaki çekiç" olarak daraltılır. Bu daraltım icra edildikten sonra, bariz olan şey kendi belirlenebilir belirlenimi *içinde* görünür kılınmış olur. Özne-konumlandırması, yüklem-konumlandırması ve bunların birarada-konumlandırılmaları kelimenin katı anlamıyla tamamen "apofantik"tir.

3. İfade *muhabere*, haber etme demektir. Muhabere olarak ifade, birinci ve ikinci imlemdeki ifadeyle doğrudan ilişkilidir. Muhabere olarak ifade, belirlemek suretiyle dikkate taşınanın birlikte-görülmesini-sağlama demektir. Birlikte-görülmeyi-sağlama, belirlenmişliği dikkate taşınmış olan varolanı başkalarıyla birlikte paylaşmak demektir. "Paylaşılan" şey, dikkate taşınanın hep birlikte görünen *bir-şeye-doğru-varlığıdır*. Söz konusu varlığın dünya-içinde-varolma (yani dikkate taşınanla karşılaşılan şu dünya) olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Böyle eksistensiyal biçimde anlaşılan birlikte-paylaşma olarak ifadeye dile-getirilmişlik de aittir. Muhabere edilerek ifade olunanlar, hem ifade eden, hem de başkaları tarafından "paylaşılabilmekte", bunun için dikkate taşınıp belirlenen varolanın bizatihi elle tutulur ve gözle görülebilir bir yakınlığa taşınmasına gerek kalmamaktadır. Bu durumla ifade edilenler, "başkalarına-sözlü-olarak-nakledilebilir" olmaktadır. Görerek hep-birlikte-paylaşma dairesi böylece genişlemiş olur. Ama aynı zamanda, başkalarına-sözlü-olarak-nakletme sırasında dikkate taşınanlar gizlenmeye de maruz kalabilir. Ama yine de tevatürden kaynaklanan bilgi ve tanıma varolanın hep kendisini hedeflemektedir, yoksa o varolanın ağızdan ağıza dolaşan "geçerli anlamı"nı "olumluyor" değildir. Yani tevatür de bir dünya-içinde-varolma ve duyulana-yönelik-varlıktır.

Günümüzde ağırlıklı olarak "geçerlilik" fenomenini kendine cihet alan "yargı" teorisini burada ayrıntılı biçimde ele alacak değiliz. Lotze'den bu yana daha geriye taşınması imkansız olan "asli fenomen" diye tanıtılan bahse konu "geçerlilik" fenomenindeki pek çok şüphe götürür unsura işaret etmekle yetineceğiz. Ama ona biçilen bu rol, ontolojik bakımdan aydınlığa kavuşturulmamış olmaktan kaynaklanmaktadır. Bu put sözcük çevresine konuşlanan [156] söz konusu "sorunsal" da bir o kadar gayrişeffaftır. Zira geçerlilik, yargının içeriğine karşılık gelen *gerçekliğin "formu"* demektir (eğer yargının içeriği, yargının sürecinin değişken olan "psişik" kısmına göre değişmeden kalıyorsa). Risalemizin giriş kısmında, genel olarak varlık sorusunun

mevcut durumu karakterize edilmişti. Buna göre, "ideal varlık" olarak "geçerliliğin", özel ontolojik açıklığı haiz biçimde müstesna bir yere sahip olması gayet tabii beklenemez. Öte taraftan geçerlilik, yargının geçerli anlamının geçerliliği de demektir (yargının kastedilen "nesnesi" bakımından). Bu durumda geçerlilik, bir şeyin "*nesnel meriyetine*" ve hatta nesnellik imlemine doğru kaymaktadır. Böylece, varolan *için* geçerli olup da bahsedilen varolanda "zamana tabi olmaksızın" geçerli olan anlam, geçerlilik kapsamı dahilinde akli yargıda bulunan herkes *için* de geçerli oluvermektedir. Yani bu durumda geçerlilik artık *bağlayıcılık*, "umumi meriyet" demek olmaktadır. Ve üstelik "eleştirel" bilgi teoricileri işe karıştıklarında (ki onlara göre özne, "sahih" olarak, nesneye erişecek kadar "dışarıya uzanamamaktadır"), nesnenin geçerliliği (nesnellik) olarak meriyet, hakiki (!) anlamın geçerli mevcudiyeti üzerine temellendirilir olmaktadır. "Geçerli olmanın" ortaya konulan bu üç imlemleri (yani ideal olanların varlık tarzları, nesnellik ile meriyet), hem bizatihi gayrişeffaftır, hem de hep birbirine karışmaktadır. Oysa metodik dikkat, bu türden ışıltılı kavramları yoruma rehber seçmemeyi salık verir. Biz anlamın kavramını peşinen "yargının içeriği"nin imlemiyle sınırlandırmıyor, anlama içinde açımlanabilir ve tefsir içinde dile getirilebilir olanla esasen görünür hale gelen, hatları çizili eksistensiyal fenomeni anlıyoruz.

"İfade"nin analiz ettiğimiz bu üç imlemini fenomenin bütünü bakımından birleştirici bakış içinde toparladığımızda şu tanıma ulaşırız: *İfade muhabere edici ve belirleyici dikkate taşımadır.* Geriye şöyle bir soru kalıyor: Ne hakla ifadeyi tefsirin hali olarak ele alabiliyoruz? Eğer ifade gerçekten de böyle bir şeyse, o zaman onda, tefsirin özsel yapılarını tekrar görmemiz gerekir. İfadenin dikkate taşıma işi, anlama sırasında zaten açımlanmış olanın veya bir-şey-için-bakışla keşfedilenin temeli üzerinde icra edilmektedir. İfade birincil olarak, varolanları esasen kendiliğinden açımlayabilen desteksiz bir davranış tarzı değildir ama. Aksine, ifade zaten hep dünya-içinde-varolma zemini üzerine dayanmaktadır. Dünyayı bilmeye dair daha önce[1] gösterdiklerimiz, [157] ifade için de aynen geçerlidir. İfade de, esasen açımlanmış olanın ön-sahipliğine ihtiyaç duyar ve onu belirlemek suretiyle açığa çıkarır. Bir şeyleri çıkış noktası olarak belirlemek, ifade edilecek olana doğrultulmuş bir bakış yöneltimi de demektir çünkü. Verili varolana dair bakış nereye yönelik odaklanıyorsa, belirlemenin icrası sırasında bu, onu belirleyen işlevini görmektedir. Öte yandan ifade ön-

1) Krş. § 13, s. 59 vd.

görmeye de gerek duyar. Ayırt ve tahsis edilen yüklemin varolan içinde açık biçimdeki kapanımşlığının bizatihi gevşetilip yumuşatılması bu ön-görme içinde gerçekleşir. Belirleyici muhabere olarak ifadeye, dikkate taşınanın imlemesel dile getirilişi de ait olup, belirli bir terminoloji içinde hareket eder: Çekiç ağırdır, demek gibi mesela. Ağır olmaklık çekice aittir. Çekiç ağır olma niteliğine sahiptir. İfade içinde hep bulunan ön-kavrama çoğu kere göze çarpmaz. Çünkü dil, kendi içinde zaten önceden teşekkül etmiş bir terminolojiyi barındırır. Dolayısıyla ifade, esasen tefsirde olduğu gibi, eksistensiyal temellerini zorunlu olarak ön-sahiplik, ön-görme ile ön-kavramada bulur.

Peki, ifade ne açından tefsirin *türemiş* hali olmaktadır? Mantıkbilimde normal vakalar arasında sayılıp, "en basit" ifade fenomenleri için örnek işlevi gören ifadenin sınır vakalarına başvurarak, onun bu modifikasyonunu dikkate taşıyabiliriz. Mantıkbilimin kategorik ifade önermeleriyle kendine tema edindikleri (örneğin "bu çekiç ağırdır"), her türlü analizin öncesinde zaten hep "mantıken" anlaşılanlar arasında sayılır. Önermenin "anlamı" zaten önceden varsayılır: Bu çekiç nesnesi ağır olmak niteliğine sahiptir. Oysa ilgilenilen bir-şey-için-bakışta bu gibi ifadeler "öncelikle" bulunmaz. Ama onun da bazı spesifik tefsir suretleri vardır ki, bunlar anılan "teorik yargı" ile ilgili olarak şu şekilde dile getirilebilmektedirler: "bu çekiç çok ağır" ve hatta "ağır bu" veya "öbür çekici ver!" gibi. Tefsirin asli icrası, teorik bir ifade önermesinde bulunarak değil, uygun olmayan avadanlığı bir-şey-için-bakışsal–ilgilenilen tarzda kaldırıp kenara koymak ya da değiştirmek şeklinde olur. Bu sırada "onun lafı bile edilmez". Sözün sarfedilmiyor olması, tefsirde bulunulmuyor diye algılanmamalıdır. Öte yandan bir-şey-için-bakışsal tarzda *dile getirilen* tefsir, yukarıda tanımladığımız anlamda ifade demek zorunda da değildir. *Hangi eksistensiyal-ontolojik modifikasyonlar sayesinde bir-şey-için-bakışsal tefsirden*[a] *ifade neşet eder*?

Ön-sahiplik içinde tutulan varolan (örneğin çekiç), öncelikle bir gereç olarak el-altında-olmaktadır. Bu varolan, [158] bir ifadenin "objesi" haline geldiği anda, ifadenin bu çıkış noktasında her şeyden önce ön-sahiplik bakımından ani bir değişim meydana gelir. Meşgul oluşun (icra edişin) *el-altında-olan ne-ileliği*, dikkate taşıyıcı ifadenin "*ne-hakkında*lığına" dönüşür. Ön-görme, el-altında-olandaki mevcut-olanı hedef tutar. Ancak el-altında-olanlar, yönelen-bakış *yüzünden* ve yönelen-bakış *için* el-altında-olanlar olarak perdelenirler. El-altında-olmaklığı per-

a) Tefsirin modifikasyonu sayesinde ifadeyi ne minvalde icra edebiliriz?

deleyen bu mevcut-olmaklığın keşfedilip açığa çıkartılmasıyla, karşılaşılan mevcut-olan şöyle-ve-böyle-mevcut-olması bakımından belirlenir. İşte ancak bu noktada *nitelikler* dediklerimize erişim yolları açılır. İfadenin mevcut-olanı belirlediği *neliği*, bizatihi mevcut-olanın kendi *içinden* çekip çıkartılır. Yani tefsirin ne-içinlik-yapısı burada bir modifikasyona uğrar. Anlaşılanı kendine mal etme işlevi bakımından "ne içinlik" bu noktadan sonra ilintililik bütününe uzanmaz ama. Böylece artık o, imleme rabıtalarını dile getirme imkanları bakımından imlenimsellikten (ki çevreleyen-dünyasallığı imlenimsellik tesis etmektedir) tamamıyla koparılmış olur. "Ne içinlik", öylece mevcut-olanın tesviye edici seviyesine düşürülmüş olur. Bir başka deyişle o, mevcut-olanın belirleyici sadece-görünür-kılma yapısına düşürülür. Bir-şey-için-bakışsal tefsirin asli "ne içinliğinin", mevcut-olanın belirlenişini ne içinliğe düzleştirmesi, ifadenin bir üstünlüğüdür. İfade sadece bu yolla pür bakışsal teşhir imkanını kazanır.

Görüleceği gibi; ifade, ontolojik menşeini anlamasal tefsirde bulduğunu inkar etmemektedir. Bir-şey-için-bakışsal anlamasal tefsirin (*hermeneia*) asli "ne içinliğine" eksistensiyal-*hermenötik* "ne içinlik" diyor ve bunu ifadenin *apofantik* "ne içinliğinden" ayırt ediyoruz.

İlgilenilen anlama içine tamamıyla sarmalanmış olan tefsir ile onun aşırı karşı durumu olan bir mevcut-olana dair teorik ifade arasında pek çok ara kademe bulunmaktadır: Çevreleyen-dünyadaki hadiseler hakkındaki ifadeler; el-altında-olanların tasvirleri; "durum raporları"; bir "vaka tespitinin" kayıt altında alınıp sabitlenmesi; bir hal ve keyfiyetin betimlenmesi; bir vakanın rivayet edilmesi gibi. Söz konusu "cümleleri", anlamlarını özsel olarak ters yüz etmeksizin kolayca teorik ifade önermelerine geri taşımak mümkün değildir. Hem bahsi geçenlerin, hem de ifade önermelerinin "menşei" bir-şey-için-bakışsal tefsirde bulunmaktadır.

Logos'un yapısı hakkındaki bilgimiz ilerledikçe, apofantik "ne içinliğin" bu fenomeninin şu veya bu şekilde bakışımız içine girivermesi kaçınılmazdır. Onun öncelikle görünme minvali tesadüfi olmayıp, onun peşi sıra giden mantıkbilim tarihi içindeki etkisi de boşa çıkmamıştır.

[159] Felsefi etütler bakımından *logos* bizatihi bir varolan olup, Eskiçağ ontolojisinin takip ettiği cihet bakımından bir mevcut-olan kabul edilmiştir. Öncelikle mevcut-olanlar (yani bir nesne gibi önümüzde mevcut bulunanlar); sözcükler ve onların kendini ifade ettiği sözcük dizileridir. Bu şekilde mevcut-olan *logos*'un yapısını kendilerine konu edinen bu ilk arayışlar, çok sayıda sözcüğün *bir-arada-mevcut-olmaklı-*

ğı ile karşılaşmışlardır. Söz konusu bir-aradalığın birliğini sağlayan nedir? Platon'un da bildiği üzere, bu birliği sağlayan şey, *logos*'un daima *logos tinos* olmasıdır. *Logos* içinde açığa taşınan varolanlar bakımından sözcükler, *tek* bir sözcük bütünü oluşturacak şekilde biraraya getirilirler. Oysa Aristoteles çok daha radikal bir bakışa sahiptir: Her *logos* aynı zamanda hem bir *sunthesis*, hem de *diairesis*'tir; ya o (örneğin "müspet yargı"da olduğu gibi) ya da öbürü ("menfi yargı"da gibi) değil. İster olumlayıcı, isterse de yalanlayıcı; ister doğru, ister yanlış olsun, her ifade eşit derecede asli olarak hem *sunthesis ve hem de diairesis*'tir. Her gösterim hem biraraya getirme, hem de teşrih etmedir. Fakat Aristoteles, bu analitik sorunun peşini getiremediği için onu sorunlaştıramamıştır: Çünkü asıl sorun, *logos*'un yapısı içinde yer alan hangi fenomenin, bir ifadenin hem *sunthesis* ve hem de *diairesis* olarak nitelendirilmesine izin verdiğinin ve hatta bunu talep ettiğinin sorgulanmasıdır?

"Birleştirme" ile "ayrıştırma" olarak ifade edilen formal yapılarla söylemeye çalışılan, daha doğrusu, onların birliği aracılığıyla fenomenal bakımdan isabet ettirilmek istenilen şey, "bir-şey-için-bir-şey" fenomenidir. Bu yapı doğrultusunda bir şey, bir şeye dair olarak anlaşılmaktadır. Yani bir şey, başka bir şeyi de kendine alarak anlaşılmaktadır. Bunun için, bahse konu *anlamasal* yüz yüze getirme, biraraya getirileni aynı zamanda *tefsir edici* ifadede bulunma sayesinde teşrih de etmektedir. "Ne içinlik" fenomeni perdelenmiş kalıyorsa (özellikle de eksistensiyal menşei olan hermenötik "ne içinliği" perdelenmişse), o zaman Aristoteles'in fenomenolojik bir çıkış noktasına sahip olan *logos*'a ilişkin analizi dışsal bir "yargı teorisi" seviyesine düşüverir ki, buna göre, yargıda bulunma, tasavvur ve kavramları sadece birleştirme veya ayrıştırma demek olmaktadır.

Öte yandan birleştirme ile ayrıştırmayı biraz daha formalleştirerek onlara "ilişkilendirme" de diyebiliriz. Mantıksal açıdan yargılar, bir "koordine etmeler" sistemine inhilal ettirilerek "hesaplama" nesnesine dönüştürülür, ontolojik yorumlamalarda bulunulacak bir temaya değil. *Sunthesis* ile *diairesis*'in (hatta yargıdaki her türlü "ilişkilerin") analitik olarak anlaşılmasının mümkün olup olmaması, esas itibariyle ontolojik meselemizin ilgili keyfiyetiyle sıkı sıkıya bağlantılıdır.

Bahsedilen meselenin *logos*'un yorumlanmasına etkisinin ve öte yandan "yargı" kavramının tuhaf bir geri dönüş hareketiyle ontolojik sorunsala etki edişinin ne kadar derin olduğu, *copula* fenomeninde çok çarpıcı biçimde görülmektedir. Söz konusu "bağ", öncelikle sentez yapısının [160] kendiliğinden anlaşılır olarak varsayıldığını ve halen ha-

kim olan yorumsal işleve sahip olmaya devam ettiğini göstermektedir. Fakat eğer "ilişki" ile "birleştirme"nin formal karakterlerinin fenomenal bakımdan *logos*'un inceleme konusu olan yapı analizine herhangi bir katkısı yoksa, o zaman netice olarak *copula* terimiyle ifade edilen fenomenin de bağ veya birleştirmeyle bir ilgisi olamayacaktır. Ve eğer ifade ile varlık anlayışı, Dasein'ın birer eksistensiyal varlık imkanıysa, o zaman "var" ve onun yorumu (ister dilsel olarak ayrıca dile getirilmiş olsun, isterse bir fiil eki olarak gösterilsin), eksistensiyal analitiğin sorunlar rabıtasına dahil olacaktır. Keza varlık sorusunu çalışırken (bkz. Birinci Ayrım, Üçüncü Bölüm), söz konusu özgün varlık fenomeniyle *logos* dahilinde yeniden karşılaşılacaktır.

Buraya kadar, ifadenin tefsir ile anlamadan türemiş olduğunun, başka bir deyişle, *logos*'un "mantığının" kökünün Dasein'ın eksistensiyal analitiğinde yattığının kanıtını belirgin kılmaya çalıştık. *Logos*'un ontolojik bakımdan halen yetersiz biçimde yorumlanmış olduğunu bilmek, Eskiçağ ontolojisinden neşet eden yöntemsel zeminin de ne kadar gayri asli olduğunu idrak etmemize neden olmaktadır. Öyle ki, *logos* mevcut-olan olarak tecrübe edilegelmiş, bu şekilde yorumlanmış ve *logos*'la açımlanan varolanın da aynı zamanda mevcut-olmaklık anlamına sahip olduğu söylenegelmiştir. Oysa varlığın bu anlamı, öteki varlık imkanlarına karşı kayıtsız ve ayırt edilemez durumda olduğundan varlık, formal bir-şey-olarak-var-olma anlamı içinde eriyip gitmekte ve ikisi arasında pür mıntıkasal bir tefrike gidilememektedir.[a]

§ 34. Şurada-Var-Olma ile Söz. Dil

Şuradalığın varlığını, başka bir deyişle, dünya-içinde-varolmanın açımlanmışlığını tesis eden fundamental eksistensiyaller bulunuş ile anlamadır. Anlama tefsir etme imkanını taşır kendi içinde. Bu ise anlaşılanı kendine maledebilmek demektir. Bulunuş ile anlama eşit derecede asli oldukları takdirde belirli bir anlayış içinde olurlar. Dolayısıyla ona belirli bir tefsir edilebilirlik de uygun düşmektedir. İfade örneğini kullanarak tefsirin aşırı türevlerinden birini gözler önüne sermiştik. İfadenin üçüncü imlemi olan muhabereyi (haber etmeyi) açığa kavuştururken, kasten henüz dikkate almadığımız söylemek ile konuşmak kavramlarına ulaşmıştık. Dili *ancak şimdi* temalaştırıyor olmamız şunu göstermektedir: Bu fenomenin kökleri, Dasein'ın açımlanmışlığının eksistensiyal konstitüsyonunda yatmaktadır. *Dilin eksistensiyal-ontolojik te-*

a) Husserl.

melini söz oluşturur. [161] Buraya dek bulunuş, anlama, tefsir ve ifadeyi yorumlarken zaten söz konusu fenomenden hep yararlandıysak da, tematik analizimizde onu adeta bir kenara itmiştik.

Eksistensiyal bakımdan söz, bulunuş ve anlamayla eşit derecede aslidir. Anlaşılabilirlik, kendine maledici tefsirde bulunmadan önce zaten eklemlenmiş bir durumdadır. Söz anlaşılabilirliğin dile gelişidir. Dolayısıyla söz tefsir ile ifadenin temelini oluşturur. Tefsirde ve hatta daha asli olması bakımından söz etme sırasında dile getirilebilene anlam demiştik. Sözlü dile getirmeler sırasında bizatihi eklemlenenlere imlem bütünü diyoruz. İmlem bütününü imlemlere ayrıştırmak mümkündür. İmlemler dile getirilebilir olanların dile getirilenleri oldukları için hep anlam sahibidirler. Eğer söz (yani şuradalığın anlaşılabilirliğinin dile gelişi), açımlanmışlığın asli eksistensiyaliyse ve bu da birincil olarak dünya-içinde-varolmayla tesis ediliyorsa, o zaman söz de özsel olarak özgün *dünyasal* bir varlık minvaline sahip olmalıdır. Dünya-içinde-varolmanın bulunuşsal anlaşılabilirliği *kendini sözle dile getirir.* Anlaşılabilirliğin imlem bütünü *sözcüklere dökülür.* İmlemlere sözcükler hasıl olur. Ve fakat sözcük-nesnelerine imlemler eşlenmez.

Sözün açıkça-dile-getirilmişliğine dil diyoruz. Bahse konu bu sözcük bütünü (ki onun içindeyken söz kendine has "dünyasal" anlamını bulur), bir dünya-içinde varolan olarak adeta el-altında-olanlar gibi karşımızda mevcut bulunur. Dili mevcut-olan sözcük-nesnelere ayrıştırmak mümkündür. Söz eksistensiyal olarak dildir, çünkü varolanın açımlanmışlığını imlem bakımından dile getirirken, bahse konu varolan hem fırlatılmış, hem de "dünyaya" tabi olan dünya-içinde-varolma varlık minvaline sahip olmaktadır.[a]

Dasein'ın açımlanmışlığının eksistensiyal konstitüsyonu olarak söz, onun varoluşu bakımından tesis edicidir. Sözlü konuşmaya birer imkan olarak *duymak* ve *sükut* da aittir. Varoluşun eksistensiyalitesi bakımından sözün tesis edici işlevi tam da bu fenomenler sayesinde özellikle açıklık kazanmaktadır. Fakat her şeyden önce, bizatihi sözün yapısı ortaya çıkarılmalıdır.

Söz etme, örneğin birlikte-olmanın da ait olduğu dünya-içinde-varolmanın anlaşılabilirliğinin "imleyici" eklemlenişidir. Söz etme; ilgilenilen hep-beraber-olmaklığın hep belirli bir sureti içinde bulunur. Hep-beraber-olmaklık sırasında örneğin şöyle söz edilir: kabul etme, reddetme, davet etme, ikaz etme, müzakere etme, istişare etme, iltimas etme; ve ayrıca "beyanatta bulunma" ve "nutuk verme" suretiyle söz etme.

a) Dil bakımından fırlatılmışlık özseldir.

Söz etme, bir şeyler hakkında söz etmedir. Sözün *ne-hakkındalığı*, belirleyici bir ifadede bulunma teması [162] karakterine sahip olmak zorunda değildir ve zaten çoğunlukla da böyle olmaz. Zira bir emir de bir şey için emirdir. Bir dileğin de ne-hakkındalığı vardır. İltimas etmek ne-hakkımdalıktan yoksun değildir. Dolayısıyla söz, bu yapı momentine zorunlu olarak sahiptir, çünkü dünya-içinde-varolmanın açımlanmışlığını birlikte tesis etmekte ve kendi yapısı Dasein'ın söz konusu temel konstitüsyonunca önceden şekillendirilmiş olmaktadır. Sözün hakkında-söz-ettiği şeye, daima belirli bir cepheden ve belirli sınırlar dahilinde "hitap" edilmektedir. Her sözün ardında bizatihi hakkında-söz-edilen vardır, başka bir deyişle ilgili dilek, soru veya hasbihal etmelerde bizatihi dile getirilenin kendisi vardır. Sözün kendini muhabere etmesi bunlar sayesinde olur.

Daha önceki analizlerimizde de gösterilmiş olduğu gibi *muhabere* fenomeni, ontolojik bakımdan daha geniş bir anlam içinde anlaşılmalıdır. İfade edici "muhabere", örneğin haberdar etmek, esasen eksistensiyal olarak kavradığımız muhaberenin özel bir halidir. Çünkü anlamasal hep-beraber-olmaklığın dile getirilişi onun dahilinde tesis olunur. Birlikte-bulunuş ile birlikte-olma anlayışının "tefrikini" o icra eder. Muhabere asla bazı serencamların birisinden diğerine taşınması (örneğin bir öznenin kendi içindeki fikir ve dileklerin başka bir öznenin içine taşınması) demek değildir. Birlikte-Dasein özü gereği zaten birlikte-bulunuş ve birlikte-anlamak içinde açığa çıkmaktadır. Söz esnasında birlikte-olma "sarih" olarak *paylaşılır*, yani o zaten *vardır* ama henüz paylaşılmamıştır, henüz kavranıp kendine mal edilmemiştir.

Bir şeyler üzerine söz etme, hem söz edilirken kendini muhabere eder, hem de *kendini-dile-getirmek* niteliğine sahip olur. Dasein kendini sözle *dile getirir*. Zira Dasein öncelikle kendini "içerideki" olarak dışarıya kapattığı için değil, dünya-içinde-varolma olarak zaten anlayarak "dışarıda" olduğu için kendini sözle dile getirir. Dile getirme zaten dışarıda-olmaklıktır[a], bir başka deyişle, bulunuşun (haletiruhiyenin) şu veya bu suretidir. Daha önce göstermiş olduğumuz gibi bulunuş, içinde-var-olmaklığın tam açımlanmışlığını ilgilendirmektedir. Örneğin bulunuşsal içinde-var-olmaklığın sözsel beyanının dilsel belirtimi tonlama, ton geçişi, sözün temposu ve "konuşma minvali"nde yatmaktadır. Bulunuşun eksistensiyal imkanının (yani varoluşun açımlanışının) muhaberesi, "nazmedici" sözün özgün hedefi olabilmektedir mesela.

a) Şuradalık; açık bir muhit içine dışarıya-yerleştirilmişlik.

Dünya-içinde-varolmanın bulunuşsal anlaşılabilirliğinin imlemsel eklemlenişine söz diyoruz. Tesis edici momentleri olarak söze şunlar aittir: sözün ne-hakkındalığı (hakkında-söz-edilen), sözü edilenin bizatihi kendisi, muhabere ve beyan. Bütün bunlar, empirik olarak dilde parça parça bulunan nitelikler olmayıp, Dasein'ın varlık konstitüsyonuna kök salmış olan eksistensiyal [163] karakterlerdir. Ancak bu şekilde dil diye bir şey ontolojik bakımdan mümkün olabilmektedir. Fakat belirli söz söylemelerin fiili konuşma biçimlerinde yukarıdaki momentlerden bazıları bulunmadığı gibi, bazıları da hiç fark edilememektedir. Bahsedilen momentlerin çoğunlukla "sözcüklerle" ifade *edilemiyor olması*, belirli bir söz söyleme minvalinin belirtiminden ibarettir aslında. Oysa her söz, eğer söz olarak var ise, bahsedilen yapıların bütünü içinde yer almak zorundadır.

"Dilin özünü" kavrama denemeleri, hep şu ya da bu momenti cihet kabul etmiş ve dili "tabir", "sembolik form", "ifade" olarak muhabere, serencam "beyanı" veya yaşamın "şekillendirilmesi" rehberliğinde ele almışlardır. Keza dilin tam olarak yeterli bir tanımına varmak için bahse konu edilen çeşitli belirleme parçalarını senkretistik biçimde toparlamak da işe yaramayacaktır. Oysa burada kritik olan, söz yapısının ontolojik-eksistensiyal bütününü Dasein'ın analitiği temeli üzerinde meydana çıkartmaktır.

Sözün anlama ve anlaşılabilirlikle olan ilişkisi, bizatihi söze ait olan bir eksistensiyal imkan yardımıyla çok daha açıklık kazanmaktadır: duymak. Bir şeyi "doğru" duymadığımız takdirde "anlamadım" demeniz tesadüf değildir. Zira duymak, söz söyleme açısından tesis edicidir. Nasıl ki, dilsel beyan söze dayanıyorsa, işitsel müşahede etme de duymaya dayanır. Bir şeyleri duymak, Dasein'ın başkaları için birlikte-oluşunun eksistensiyal açık oluşu demektir. Hatta duymak, Dasein'ın kendi zati varlık imkanına birincil ve sahih olarak açık oluşunu dahi tesis etmektedir: Bu, her Dasein'ın kendi içinde taşıdığı dost bir sesi duyması şeklinde olur. Dasein anladığı için duyabilmektedir. Başkalarıyla birlikte anlamasal dünya-içinde-varolma olarak Dasein, birlikte-Dasein'a ve kendine "kulak verdiği" gibi, bu kulak veriyor-olmaklığa bizatihi ait olmaktadır. Birlikte-olmanın içinde teşekkül ettiği birbirini-duymaklık şu olası suretlere sahiptir: takip etmek, eşlik etmek; olumsuzlayan haller olarak da duymamak, karşı çıkmak, karşı koymak, yüz çevirmek.

Eksistensiyal bakımdan birincil olan bahse konu duyabilmekliğin temeli üzerinde *kulak kabartmak* gibisinden bir şey mümkün olabilmektedir örneğin. Kulak kabartmak psikolojinin "öncelikle" duymak

diye belirlediklerine kıyasla (ton hissi ile ses algısı) fenomenal bakımdan çok daha aslidir. Kulak kabartma da anlamasal duymanın varlık minvaline sahiptir. Zira bizler, asla "öncelikle" birtakım sedalar veya ses kompleksleri duymayız. Duyduklarımız hep araba gıcırtısı, motorsiklet patırtısı gibisindendir: uygun adım yürüyen askerler, şimal rüzgarı, ağaçkakanın taktak sesi, ateşin çatır çatır yanması.

[164] Bir "pür seda" "duyabilmek" için oldukça yapay ve karmaşık bir tutum gereklidir. Öncelikle motorsiklet ve araba sesleri duyuyor olmamız, dünya-içinde-varolmak olarak Dasein'ın hep dünya-içindeki el-altında-olanlarla *birlikte bulunduğunun* fenomenal karinesidir. Bir başka deyişle, öncelikle "duyular" karmaşası var da daha sonra bunlar şekillendiriliyor ve bu sayede öznenin üzerine basıp bir "dünyaya" varmak üzere sıçrayabileceği bir sıçrama tahtası oluşturuluyor diye bir şey yoktur. Özü gereği anlamasal olan Dasein öncelikle anladıklarıyla birlikte bulunur.

Öte yandan başkasının sözünü açık seçik biçimde duyarken de öncelikle söyleneni anlıyoruz. Daha doğru bir deyişle, söz ne hakkındaysa onda başkasıyla birlikteyizdir her şeyden önce. Oysa öncelikle beyanı içeren dile getirişi duyuyor *değiliz*. Hatta konuşmanın zor anlaşılır olduğu durumlarda ya da bir yabancı dilde bile öncelikle duyduğumuz şeyler, *anlaşılması zor* sözcüklerdir, ses verilerinin çokluğu değil.

Sözün ne-hakkındalığına dair "doğal" duyma içindeyken aynı zamanda onun söylenmişlik minvalini ("diksiyonu") duyabilmekteysek de, bunu yapabilmek için konuşulanı yine peşinen birlikte-anlamak gerekecektir. Çünkü ancak bu şekilde, söylenmişliğin nasıllığının sözün tematik ne-hakkındalığına uygunluğunu tartmak mümkün olabilmektedir.

Aynı şekilde bir şeye yanıt olması bakımından karşı söz, öncelikle birlikte-olma içindeki anlamayla "paylaşılan" sözün ne-hakkındalığından doğrudan neşet etmektedir.

Birisinin kulak kabartabilmesi için, söz söyleme ve duyma diye ifade edilen eksistensiyal imkanların verili olması gerekir. "Duymayıp" da "hissetmek" zorunda olanlar, aslında belki de bu yüzden pekala kulak kabartabilmektedirler. Kulak misafiri olmak, duymasal anlamanın olumsuzlayan bir halidir. Söz söyleme ve duyma anlama üzerine dayanır. Anlama ise ne bol söz söylemeyle, ne de hararetle kulak misafiri olmakla olur. Zira anlayan zaten duyabilendir.

Söz söylemenin başka bir özsel imkanı da yine aynı eksistensiyal temele sahiptir: *sükut*. Hep-beraber-söyleşmek sırasında sükut edenler,

"anlayışlılığı" belki de daha sahih biçimde gösterenlerdir, yani onlar, sözcükleri bitmek tükenmek bilmeyenlere kıyasla daha geniş bir anlayış geliştirebilenlerdir. Bir şey hakkında çok konuşularak onun hakkında daha geniş bir anlayış serdedilmiş olunmaz. Aksine: Çok konuşma perdeler ve anlaşılacak olanı sözde sarihliğe taşır, yani önemsizliğin anlayışsızlığına götürür. Öte yandan sükut etmek, ketum olmak demek değildir. Zira ketum "konuşma" eğilimindedir. Ketum sükut edebileceğini [165] kanıtlama şansına sahip olamadığı gibi, böyle bir şanstan tamamıyla yoksundur da. Ketumda olduğu gibi, doğası gereği az konuşma alışkanlığına sahip olan birisi de sükut ettiğini ve edebildiğini gösterebilme imkanından mahrumdur. Asla bir şey söylemeyen birisi, belirli bir anda sükut edebilme kabiliyetinde değildir. Sadece sahici söz söyleme içinde sahih sükut mümkündür. Sükut edebilmek için, Dasein'ın söyleyecek[a] bir şeyleri olması lazımdır, yani o, kendisine ilişkin sahih ve zengin bir açımlanmışlığa sahip olmalıdır. Ancak bu durumda ketumiyet, bir açımlayıcılığa sahip olur ve "lakırtıyı" mağlup eder. Söz söylemenin bir hali olarak ketumiyet Dasein'ın anlaşılabilirliğini asli biçimde dile getirdiği içindir ki, sahici duyabilmeklik ile şeffaf hep-beraber-olmaklık ondan neşet etmektedir.

Şuradalığın varlığı (yani bulunuş ve anlama) bakımından söz, tesis edici olduğundan ve Dasein dünya-içinde-varolmak demek olduğundan, söz söyleyen bir içinde-var-olmaklık olarak Dasein zaten kendini hep dile getiriyor olmaktadır. Dasein dile sahiptir. Hergünkü varoluşlarını çoğunlukla hep-beraber-söyleşmek üzerine kuran ve bakıp görebilen "gözlere" sahip olan Yunanlılar'ın, Dasein'ın hem önfelsefi hem de felsefi tefsiri bakımından insanın özünü *zoon logon ekhon*[b] olarak belirlemiş olmaları bir tesadüf müdür? İnsana ilişkin bu tanımın daha sonraları *animal rationale* ("akıl sahibi canlı") olarak tefsir edilmiş olması, esasen "yanlış" değilse de, Dasein'a dair bu tanımın içinden çekip çıkartıldığı fenomenal zemin bu yüzden bütünüyle perdelenmiş olmaktadır. İnsan söz söyleyen bir varolan olarak kendini aleniyete taşır, yani kendini gösterir. Bu, onun sesli beyanda bulunma imkanını kendine malettiği anlamına gelmez. Şu anlama gelir: Bahse konu varolan; dünyayı ve bizatihi Dasein'ı keşfetmek suretiyle var olmaktadır. Yunanlılarda dile karşılık gelen bir sözcük bulunmamaktadır. Onlar bu fenomeni "öncelikle" söz söyleme olarak anlıyorlardı çünkü. Fakat fel-

a) Peki, söylenecek-olana (varlığa) ne olacaktır?
b) "Cemmedici" olarak insan, varlığa cemmolunma – varolanın açıklığında mevcut olma (bu ise geri planda kalmaktadır).

sefi tefekkür bakımından *logos* çoğunlukla ifadede bulunma şeklinde dikkatlere taşınmış olduğundan, sözün şekil ve terkibinin temel yapılarının çalışılması hep *söz konusu logos* anlayışının rehberliğinde gerçekleşmiştir ne yazık ki. Gramer bilimi, kendi temelini söz konusu *logos*'un "mantığında" aramıştır. Oysa o, mevcut-olanların ontolojisine dayanıyordu. Daha sonraları gelişen dilbilime aktarılan ve esasen günümüzde bile hakim olan "imleme kategorileri"nin temel envanteri; sözü, ifadede bulunma olarak cihet kabul etmeye devam etmektedir. Fakat bu fenomeni, bir eksistensiyalin esas asliliği ve şümullüğü içinde ele aldığımızda, dilbilimi ontolojik bakımdan çok daha asli olan temeller üzerine taşıma zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Gramer biliminin mantıktan *kurtulabilmesi* için, sözün *a priori* temel yapılarına dair *önceden müspet* bir esas anlayışa ihtiyaç vardır. [166] Fakat bize nakledilerek gelmiş olan şeyleri tashih ve ikmal ederek bunu gerçekleştirmekse mümkün değildir. Bunu dikkate alarak, esasen anlaşılabilir olanların tamamının olası imlemesel eklemlendirilişinin temel yapılarının neler olabileceği sorgulanmalıdır – sadece teorik bakışla bilinen ve önermeler halinde ifade edilen dünya-içindeki varolanların değil. Mümkün olduğunca çok ve birbirinden farklı dilleri kapsamlı biçimde karşılaştırarak kendiliğinden bir imlembilime varmak da imkansızdır. Yine aynı şekilde, W. von Humboldt'un dili sorunsallaştırdığı felsefi ufkunu devralmak da yeterli olamamaktadır. Zira imlembilimin kökleri Dasein'ın ontolojisine dayanmaktadır. Onun ikbali veya bozulması söz konusu ontolojinin akıbetine bağlıdır.[1]

Önünde sonunda felsefi araştırmalar, dile hangi varlık minvalinin isabet ettiği hakkında nihayet karar vermek zorunda kalacaklardır. Dil dünya-içinde el-altında-olan bir gereç midir, yoksa Dasein'ın varlık minvaline mi sahiptir, yoksa ikisi de değil midir? Dilin varlığı ne suretledir ki, "ölü" olabilmektedir? Bir dilin serpilmesi veya bozulması ontolojik bakımdan ne demektir? Bizler bir dilbilime sahipsek de, onun kendine tema edindiği varolanın varlığı halen karanlıklar içindedir. Hatta onunla ilgili inceleyici sorunun içinde bulunduğu ufuk bile halen kapalıdır. İmlemlerin öncelikle ve çoğunlukla "dünyasal" olması, dünyanın imlenimselliği aracılığıyla hatlarının önceden çizilmiş olması ve hatta onların ağırlıklı olarak "mekansal" olması bir tesadüf müdür? Yoksa bu "olgu" eksistensiyal-ontolojik bakımdan zorunlu mudur? Eğer öyleyse neden? "Şeylerin kendisini" soruşturabilmek ve onları

1) İmlembilim hakkında bkz. E. Husserl, **Logische Untersuchungen**, c. 2, 1. ve 4. ila 6. İnceleme. Bu sorunsalın daha radikal bir ele alınışı için krş. **Ideen I**, *a.g.e.*, § 123 vd., s. 255 vd.

kavramları açıklığa kavuşturulmuş bir mesele seviyesine yükseltebilmek için felsefi araştırmalar artık "dil felsefesini" terk etmelidir.

Dile ilişkin yukarıdaki yorumlar, bu fenomenin Dasein'ın varlık konstitüsyonu dahilindeki ontolojik "yerini" ortaya koymaktan ve aşağıdaki analizlere hazırlık oluşturmaktan ileriye gitmemektedir. Aşağıdaki analizler, sözün öteki fenomenlerle olan ilişkilerini ve fundamental varlık minvalini kendine rehber edinerek Dasein'ın hergünkülüğünü ontolojik bakımdan daha asli biçimde dikkate taşıma niyetindedir.

B. Şuradalığın Hergünkü Varlığı ve Dasein'ın Düşkünlüğü

Dünya-içinde-varolmanın açımlanmışlığının eksistensiyal yapılarına rücu edince, buraya kadarki yorumlarımız Dasein'ın hergünkülüğünü bir bakıma gözden kaybetmiş oldu. Analizlerimiz [167] tematik olarak çizilmiş olan fenomenal ufkunu yeniden geri kazanmak zorundadır. Artık şöyle bir soru başgöstermiştir: Eğer Dasein hergünkü varlığını herkes minvali içinde tutuyorsa, bu durumda dünya-içinde-varolmanın açımlanmışlığının eksistensiyal karakterleri neler olacaktır? Bu durumda onun özgün bir bulunuşu, özel bir anlayışı, sözü ve tefsiri var mıdır? Dasein'ın öncelikle ve çoğunlukla herkes içinde massedildiğini ve herkes tarafından sahiplenildiğini yeniden hatırladığımızda, yukarıdaki soruların cevaplandırılmasının çok daha acil bir hal alacağı ortadadır. Dünya-içinde-varolmaya fırlatılmış olan Dasein, aslında öncelikle herkes kamusuna fırlatılmış değil midir? Peki söz konusu kamu, herkesin özgün bir açımlanmışlığından başka bir şey demek değil midir?

Eğer anlamayı, birincil olarak Dasein'ın varlık-imkanı diye kavramak durumundaysak, o zaman herkes anlayışı ve tefsirine dair analizlere bakarak, herkes olarak Dasein'ın hangi varlık olanaklarını açımlayıp kendine mal ettiğini görmek mümkün olabilecektir. Keza bu olanakların bizatihi kendileri, hergünkülüğün özsel varlık eğilimini de açığa çıkartıcı olacaktır. Ve neticede onlar, ontolojik bakımdan yeterli derecede açıklığa kavuşturulunca, Dasein'ın asli bir varlık minvalini gün ışığına çıkartacaklardır. Böylece işaret edilen fırlatılmışlık fenomeni, buradan hareketle kendi eksistensiyal somutluğu içinde ortaya konulabilir olacaktır.

Öncelikle yapılması gereken, herkesin açımlanmışlığını (yani söz, bakış ve tefsirin hergünkü varlık minvalini) belirli fenomenler üzerinden görünür kılmaktır. Bununla ilgili olarak şu açıklamayı yapmak ge-

reklidir: Aşağıdaki yorumlar saf ontolojik bir amaca hizmet etmekte olup, hergünkü Dasein'ın ahlaktan dem vuran bir eleştirisi olmadığı gibi, bir "kültür felsefesi" yapma emelini gütmekten de pek uzaktır.

§ 35. Lakırtı

Buradaki "lakırtı" ifadesi, sakil bir anlamda kullanılmayacaktır. Terminolojik bakımdan lakırtı, hergünkü Dasein'ın varlık minvallerinden olan anlama ve tefsiri tesis eden müspet bir fenomeni imler. Söz; çoğunlukla kendini dile getirmektedir ve zaten hep kendini dile getirmiş olmaktadır. Söz dildir. Keza dile getirilenlerde hep anlayış ve tefsir bulunur. Dile getirilmişlik olarak dil, Dasein anlayışının bir tefsir manzumesini içinde taşır. Bahse konu tefsir manzumesi, tıpkı dilde olduğu gibi, sadece mevcut-olmakla kalmaz. Onun varlığı da bizatihi Dasein'saldır. Dasein öncelikle ve çoğunlukla ve belirli sınırlar içinde dile tevdi edilmiş durumdadır. Bahse konu tefsir manzumesi, vasati anlamanın ve ona ait bulunuşun [168] olanaklarını düzenleyip tevzi eder. Dile getirilmişlik, onun eklemlenmiş anlam rabıtaları bütünü içinde, açımlanmış dünyanın anlayışını sakladığı gibi, bununla eşit derecede asli olarak, başkalarıyla birlikte-Dasein'ı anlamayı, keza Dasein'ın hep kendi içinde-var-olmaklığını anlamayı da içinde barındırır. Dile getirilmişlik dairesinde böylelikle emanet edilmiş olan anlayış, bahse konu varolanın ulaştığı ve nakledildiği keşfedilmişliğini ilgilendirdiği gibi, ilgili varlık anlayışını ve yeni tefsirlerde bulunabilmesini ve ayrıca yeni kavramsal dile getirilişlerin eldeki imkan ve ufuklarını da ilgilendirmektedir. Dasein'ın bahse konu tefsir edilmişlik olgusuna işaret edip konuyu orada bırakmaktan ziyade, sözün dile gelmişliğinin ve dile gelişinin eksistensiyal varlık minvalini sorgulamak durumundayız. Eğer söz bir mevcut-olan olarak kavranılamıyorsa, o zaman onun varlığı nedir? Dasein'ın hergünkü varlık minvaliyle ilgili olarak bu durumda ne söylenebilir?

Kendini-dile-getiren söze muhabere denir. Onun varlık eğilimi, sözün hakkında-söz-edileniyle açımlanmış olan varlığa, o sözü duyanı paydar kılmaktır.

Kendini-dile-getirme sırasında konuşulan dilde zaten bulunan vasati anlaşılabilirlik yüzünden, muhabere edilen söz, sözü duyanın o sözün ne-hakkındalığı üzerine kendini asli bir anlayışsal varlığa katması gerekmeksizin anlaşılabilmektedir. Anlaşılan şey, hakkında söz edilen varolanın aslında kendisi değil, sadece bizatihi konuşulan şeyin kendisidir. Anlaşılan budur, üstelik sözün ne-hakkındalığı da böylece aşağı yu-

karı anlaşılmış olur. *Aynı* şeylerden bahsedebiliyor olmak, dile getirileni hep birlikte *aynı* vasatilik içinde anlıyor olmaktan ileri gelir.

Duyma ve anlama kendini, hakkında sözü edilene önceleyici biçimde kenetlemiştir. Muhabere, hakkında söz edilen varolanın birincil varlık rabıtasını "pay" ediyor değildir. Aksine; hep-beraber-olmaklık, hakkında söz edilenin hep-beraber-söyleşilmesi ve ilgilenilmesi içinde hareket eder. Örneğin sözün sahiciliği, konuya uygunluğu ve anlaşılması; söylenmişlik, nutuk ve dile getirmeyle ikame edilmektedir. Ve söz, üzerinde konuşulan varolanla birincil varlık rabıtasını kaybettiğinden veya zaten kazanmamış olduğundan, kendisini muhabere ederken bahse konu varolanı kendisine asli biçimde maletmemekte ve daha ziyade *gevezelik* ve *dedikodu yapmak* suretiyle kendini aktarmaktadır. Hakkında konuşulanın bizatihi kendisi, artık daha geniş daireler çizmeye başlamakta ve egemen bir karaktere kavuşmaktadır. Bu böyledir, çünkü herkes öyle demektedir, deniyor olur artık. İşte lakırtı, tam da bu gevezelik ve dedikodu yapma içinde tesis olunur. Bu yüzden zaten başlangıçta sağlam bir zemin üzerinde durmuyor olmaklığımız artık tümüyle zeminsizlik seviyesine düşmektedir. Bu durum, sadece sözsel gevezelikle sınırlı olmayıp, yazılı alana da sirayet ederek [169] kendini "çalakalemlik" olarak yaygınlaştırmaktadır. Buradan doğan dedikodu, bir tevatüre dayanıyor değildir. Çünkü o, okunulanlardan beslenmektedir. Okurun vasati anlayışı, neyin asli olarak çekip çıkarıldığının ve kazanıldığının, neyin dedikoduya dayandığının *asla* ayrımına *varamaz*. Dahası vasati anlayış, böylesi bir ayrımı istemeyecek ve hatta bu ayrıma ihtiyaç bile duymayacaktır, çünkü vasati anlayış zaten her şeyi anlamış olmak demektir.

Lakırtının zeminsizliği, onun kamuya malolma yollarını tıkamaz ve hatta bunu kolaylaştırır. Lakırtı, konuları önceden kendimize maletmek zorunda kalmadan her şeyi anlama olanağı sunar. Bizi böylesi bir kendine maletme sürecinde başarısızlığa düşme tehlikesinden koruyan da yine bizzat lakırtıdır. Herkesin yapabileceği lakırtı, sahih anlama görevinden bizi koparmakla yetinmediği gibi, kayıtsız bir anlaşılabilirlik yaratarak her şeyi açıklığa taşımaktadır.

Dasein'ın özsel varlık konstitüsyonuna ait olan ve onun açımlanmışlığını birlikte oluşturan söz, lakırtıya dönüşme imkanına sahiptir. Lakırtı olarak söz, dünya-içinde-varolmayı eklemlenmiş bir anlayış içinde açık tutmayarak onu kapatır ve dünya-içindeki varolanların üzerini örter. Bunun olabilmesi için bir aldatma kastını taşıyor olmak gerekmez. Zira lakırtının varlık minvalinde, bir şeyi *bilinçli olarak*

başka bir şeymiş gibi *göstermek* yoktur. Zeminsiz dayanaksız söz söyleme ve bunu başkalarına nakletme zaten yeter de artar, açımlanmanın kapanmaya dönüşmesi için. Çünkü söylenen söz, öncelikle hep "söyleyici", yani keşfedici olarak anlaşılmaktadır. Dolayısıyla lakırtı, tabiatı icabı (hakkında konuşulanın zeminine inmeyi *ihmal ettiği* için) bir örtmedir.

Hakkında konuşulanın sözde anlayışına vardıran lakırtı, bu sözdelik yüzünden her türlü yeni soru ve hesaplaşmayı engellediği, kendine has biçimde bastırdığı ve geride bıraktığı için durum daha da vahim bir hale gelir.

Lakırtının bahse konu tefsir manzumesi Dasein'da hep yerleşik bulunmaktadır. Pek çok şeyi öncelikle bu suretle öğreniriz mesela. Yine pek çok şey de böylesi bir vasati anlayışın ötesine pek geçemez ama. Dasein'ın öncelikle içine doğup büyüdüğü söz konusu hergünkü tefsir manzumesinden kurtulması asla mümkün değildir. Bütün sahih anlama, tefsir etme ve muhabere etmeler, yeniden keşifler ve yeni baştan kendine maletmeler bu hergünkü tefsir manzumesi içinde, ondan hareketle ve ona karşı olarak icra edilmektedir. Bahse konu tefsir manzumesi tarafından dokunulmamış ve ayartılmamış olup da sınırsız bir "dünyanın" içinde duran ve burada karşılaştıklarının öylece seyrine dalabilen bir Dasein hiçbir zaman olmamıştır. Ve hatta kamusal tefsir manzumesinin hakimiyeti o kadar yaygındır ki, keyif olanaklarını [170] (bir başka deyişle, dünyanın Dasein'ın umurunda olma temel minvallerini) bile peşinen karara bağlamış durumdadır. Herkes, bulunuşun hatlarını önceden çizip, neyin nasıl "göründüğünü" belirlemektedir.

Bahsedilen surette kapayıcı olan lakırtı, kökünden kopartılmış Dasein anlayışının varlık minvalidir bu yüzden. Fakat bu, herhangi bir mevcut-olanda bir mevcut-olan durum suretinde bulunmaz. Bu varlık minvali, kökünden daimi olarak koparılmış olduğu için eksistensiyal bakımdan kökünden koparılmış olmaktadır. Ontolojik olarak bu şu demektedir: Kendini lakırtı içinde tutan Dasein, dünya-içinde-varolma hasebiyle dünyaya, birlikte-Dasein'a ve bizatihi içinde-var-olmaklığa ilişkin birincil ve asli varlık rabıtasından koparılmış olur. Kendini böylece muallakta tutan Dasein, bu suretle yine de hep bir "dünyada", başkalarıyla birlikte ve bizatihi kendisiyle birlikte olmaya devam eder. Bahse konu ontolojik konstitüsyon içinde kendi şuradalığı olarak, kendi "dünya-içinde-varolma" olarak *var* olabilenler açımlanmışlığı bulunuşsal-anlayışsal söz tarafından tesis edilen varolanlardır. Ve bunlardır sadece, varlık imkanı söz konusu kökünden koparılmışlık olabilen ki bu,

Dasein'ın var olmaması demek olmayıp, onun en hergünkü ve inatçı "realitesidir".

Vasati tefsir manzumesinin besbelliliği ve kendine duyduğu güven yüzündendir ki, onun koruyucu şemsiyesi altındaki Dasein, bizatihi muallaklığın tekinsizliğinde gizli kalabilmekte ve giderek artan zeminsizliğe doğru akıp gidebilmektedir.

§ 36. *Merak*

Esas itibariyle şuradalığın anlaşılmasında ve açımlanmışlığının analizinde *lumen naturale*'ye işaret edilmişti. Bu bağlamda içinde-var-olmaklığın açımlanmışlığına Dasein'ın *kayranı* denilmişti. Bakış gibisinden bir şey ancak bu kayran içinde mümkündür. Dasein'ın kendi özsel varlık imkanları dolayısıyla ilişkilenebildiği varolanları sahici biçimde kendine maledebilmesi için bakış, Dasein'sal bütün açımlamaların (anlamanın) temel minvali olarak kavranılmalıdır.

Bakışın temel konstitüsyonu, hergünkülüğün "görmeye" ilişkin kendine özgü bir varlık eğiliminde göstermektedir kendini. Biz bunu *merak* terimiyle ifade ediyoruz. Merak karakteristik biçimde sadece görmeyle sınırlı olmayıp, dünyayla kendine has bir karşılaşmayı sağlama eğilimini de dile getirmektedir. Biz bu fenomeni, esasen eksistensiyal-ontolojik bağlam içinde yorumlayacağız – oysa bilgi cihet alınsaydı konu çok daraltılmış olurdu ki o, çok erken dönemlerde (ve Yunan felsefesinde hiç de tesadüfi olmayan biçimde) "görme zevki" olarak kavranmıştı. Aristoteles'in ontolojiye ilişkin risalelerinin derlendiği külliyatın ilk risalesi [171] şu cümleyle başlamaktadır: *pantes anthropoi tou eidenai oregontai phusei.*[1] İnsanın varlığında özsel olarak görmeye dair ihtimam-göstermeklik yatar. Böylelikle, varolanlara ve onların varlığına ilişkin bilimsel araştırmanın menşeini Dasein'm bahse konu varlık minvalinden hareketle açığa çıkarmaya çalışan incelemeye giriş yapılmaktadır. Bilimin eksistensiyal bakımdan ortaya çıkışına ilişkin Yunanlılar'ın ortaya koyduğu bu yorum hiç de tesadüfi değildir. Bu yorum dahilinde, Parmenides'in şu önermesiyle hatları önceden çizilen bir anlayış açıklık kazanmaktadır: *to gar auto noein estin te kai einai.* Varlık pür seyirsel müşahede etmede kendini gösterendir ve sadece bu görüş varlığı keşfedebilir. Asli ve sahici hakikat pür müşahede etmede yatar. İşte bu tez, bundan böyle Batı felsefesinin temeli kalmaya devam etmiştir. Mesela Hegel diyalektiği ancak onun dahilinde saikini bulabilmekte ve ancak onun zemini üzerinde mümkün olabilmektedir.

1) Metafizik, A 1, 980 a 21.

"Görmenin" tuhaf önceliğinin özellikle Augustinus farkına varmıştı, *concupiscentia* üzerine yaptığı yorumlar bağlamında.[1] *Ad oculus enim videre proprie pertinet*; görme sahih olarak gözlere aittir. *Utimur autem hoc verbo etiam in ceteris sensibus cum eos ad cognoscendum intendimus.* Ama biz bu "görme" sözcüğünü diğer duyularımız için de kullanırız – bilgi edinmek için kendimizi onlara kattığımızda. *Neque enim dicimus: audi quid rutilet; aut, olefac quam niteat; aut, gusta quam splendeat; aut, palpa quam fulgeat: videri enim dicuntur haec omnia.* Çünkü biz şöyle demeyiz: nasıl parıldadığını bir duy; ya da nasıl parıldadığını bir kokla; ya da nasıl ışık saçtığını bir tat; ya da nasıl ışıldadığına bir dokun. Bütün bunlarda biz şöyle deriz: *gör.* Bütün bunları gördüğümüzü söyleriz. *Dicimus autem non solum, vide quid luceat, quod soli oculi sentire possunt*; fakat sadece şunu da demekle yetinmeyiz: nasıl ışıldadığını bir gör, sadece gözlerimizin duyumsadıkları için; *sed etiam, vide quid sonet; vide quid oleat, vide quid sapiat, vide quam durum sit.* Keza şöyle deriz: sesi gör, kokuyu gör, tadı gör, katılığı gör. *Ideoque generalis experientia sensuum concupiscentia sicut dictum est oculorum vocatur, quia videndi officium in quo primatum oculi tenent, etiam ceteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant.* Bu sebeple duyularımızla tecrübe ettiklerimize esasen "görme zevki" denir, çünkü konu bilmek olduğunda diğer duyularımız da belirli bir benzerlikten hareketle görme yetisini kendilerine malederler. Bu yetimiz bakımından gözlerimiz üstündür.

[172] Acaba bu yalmca-müşahede-etme eğilimi nedir? Dasein'ın hangi eksistensiyal konstitüsyonu merak fenomeni sayesinde anlaşılır olmaktadır?

Dünya-içinde-varolma öncelikle ilgilenilen dünyada massedilir. İlgilenme, el-altında-olanı keşfeden bir-şey-için-bakışın rehberliğinde yürür ve onun keşfedilmişliğinde muhafaza edilir. Her türlü talim ve icraatların hareket güzergahı, icra araçları, fırsat kollamaları ve uygun anları bir-şey-için-bakışça sunulur. İlgilenme huzura erebilir: dinlenmek için icraatlara ara vermek ya da sona erdirmek anlamında. Huzur içindeyken ilgilenme yok olmaz ve fakat bir-şey-için-bakış serbest kalır, o artık eser-dünyasına bağlı değildir. Dinlenme sırasında ihtimam-göstermeklik, serbest kalan bir-şey-için-bakışa katılır. Eser-dünyasının bir-şey-için-bakışsal keşfi, mesafe-kaldırmaklık varlık karakterine sahiptir. Serbest kalan bir-şey-için-bakışın, yakınlaştırmakla ilgileneceği hiçbir

1) İtiraflar, Kitap 10, Bölüm 35!

şeyi el-altında kalmamıştır artık. O, özü gereği mesafe-kaldırıcı olduğundan, kendine yeni mesafe-kaldırma imkanları buluverir: Bu şu demektir; en yakın el-altında-olandan uzaklaşıp, uzak ve yabancı bir dünyaya eğilim gösterir. Artık ihtimam-göstermeklik, "dünya"yı sadece *görünüşü* bakımından görerek onda huzur içinde bulunma imkanlarıyla ilgilenme haline dönüşür. Dasein uzakları aramaya başlar, ama onu sadece görünüşü bakımından kendi yakınına taşıyabilmek için. Artık Dasein, dünyanın sadece görünüşüyle sürüklenip gider. Bu öyle bir varlık minvalidir ki, burada Dasein, kendi dünya-içinde-varolmaklığından kurtulmak, en yakın hergünkü el-altında-olandan kurtulmak ister ve sadece bunlarla ilgilenir.

Serbest kalan merak, öyle bir görme türüyle ilgilenir ki, amacı görüleni anlamak (yani onunla hemhal bir varlığa kavuşmak) değildir artık, zira burada amaç *sadece* görmektir. Yeni olanı arayıp bulmak, sonra da ondan yine başka yenilere sıçramaktır amaç. Bu bakışın ihtimam-göstermekliği, kavramak ve hakikat içinde bilerek var olmak değil, kendini dünyaya teslim etmek imkanlarıdır. Dolayısıyla merak, en yakın olanda olup da kendine has bir *bulunmama* niteliğine sahiptir. Yine bu yüzden, gözetleyici bulunmanın huzurunu arıyor olmayıp, hep daha yeniyi ve karşılaşmalar içinde fokurdayan heyecan ve huzursuzluğu aramaktadır. Bulunmama içindeki merak, daimi bir imkan olan *oyalanma* ile ilgilenir. Merakın, varolanı hayranlıkla gözetlemek demek olan *thaumazein*'le hiçbir alakası yoktur bu yüzden. Hayran-olmaklık dolayımıyla anlaşılmayanın katına varmak gibisinden bir derdi yoktur onun. Zira merak, öyle bir bilgi sağlar ki, bu sadece bilmek için sağlanmış bir bilgiden ileriye gidemez. Öte yandan merakı tesis eden iki moment olan ilgilenilen çevreleyen-dünyada bulunmama ile yeni imkanlar içinde oyalanma, bahse konu fenomenin [173] üçüncü öz karakterini temellendirmektedir. Biz ona *tevakkufsuzluk* diyoruz. Merak hem her yerin, hem de hiçbir yerin sakinidir. Dünya-içinde-varolmanın bu hali, hergünkü Dasein'ın kendini kökünden sürekli kopardığı yeni bir varlık minvalini açığa çıkarmaktadır.

Lakırtı merakın tarikine de hükmeder. Nelerin okunup görülmesi gerektiğini söyler. Merakın her-yerde-ama-aslında-hiçbir-yerde-olmaklığı lakırtıya emanettir. Söz ve bakışın bu iki hergünkü varlık hali, kökünden koparma eğilimleri bakımından sadece yan yana mevcut-olan iki ayrı hal olmayıp, bu varlık minvallerinin *biri* mecburen *diğerini* de beraberinde getirmektedir. Hiçbir şeyin kapalı kalamayacağı merak ile hiçbir şeyin anlaşılmaz kalamayacağı lakırtı, bu şekilde varolan Dase-

in'a sözüm ona sahici bir "capcanlı hayat" teminatını verir. Oysa bu sözüm onalıkla birlikte, hergünkü Dasein'ın açımlanmışlığını karakterize eden üçüncü bir fenomen daha kendini gösterecektir.

§ 37. Müphemiyet

Hergünkü hep-beraber-olmaklık sırasında karşılaşılanlar arasında, herkesin erişimine açık olup hakkında yine herkesin her şeyi söyleyebildiği şeyler vardır. Ama çok geçmeden nelerin sahici anlama içinde açımlandığı, nelerin ise açımlanmadığı hakkında karar veremez bir duruma düşeriz. İşte bu müphemiyet sadece dünyayı değil, bizatihi hep-beraber-olmaklığın kendisini ve hatta Dasein'ın kendi varlığını sarıp sarmalamaktadır.

Her şeyler sahici biçimde anlaşılmış, kavranılmış ve dile getirilmiş gibi görünse de aslında durum öyle değildir. Veya öyle görünmediği halde aslında sahici biçimde anlaşılmış, kavranmış ve dile getirilmiştir. Müphemiyet sadece kullanarak ve tasarrufta bulunarak erişilebilir olanlar üzerinde tasarruf etme veya onları sevk ve idare etme için geçerli olan hal değildir. Zira varlık imkanı olarak anlamanın yanı sıra Dasein'ın tasarım minvali ile imkan takdimleri içinde de müphemiyet tespit edilebilmektedir. Hal ve gidiş hakkında herkes birşeyler bilir ve söyler, hatta bununla da kalmayarak yapılması gerekenler, ihmal edilip de "aslında" hayata geçirilmesi gerekenler hakkında nasıl konuşulması gerektiğini dahi bilir herkes. Başkalarının tahmin ve hissettiklerini diğer herkes de zaten peşinen tahmin ve hissetmiş olmaktadır. Söz konusu iz üstünde olma, ki tevatürden hareket eder (zira sahici biçimde bir "iz üstünde olanlar" onun hakkında konuşmazlar), müphemiyetin Dasein'a takdim ettiği imkanların en karışık gibi duran suretidir. Bu suretle müphemiyet Dasein imkanlarını daha kuvve aşamasındayken boğup bitirir.

Diyelim ki *herkesin* tahmin ve hissettiği bir şey günün birinde hakikaten gerçekleşti. İşte tam da burada müphemiyet, gerçekleşen şeye yönelik alakanın [174] anında sönmesi için elinden geleni yapacaktır. Çünkü söz konusu alaka sadece merak ve lakırtı minvali içinde gerçekleşir, yani bağlayıcı olmayan o beraberce-tahmin-etme imkanı verili olduğu müddetçe olur. İz üstünde olunduğu müddetçe beraberce-iştirak etmek, tahmin edilen şey gerçekleşmeye başladığı anda ona sadakati iptal eder. Zira onun sayesinde Dasein, hep bizzat kendine dönmeye zorlanır. Lakırtı ile merak iktidarını kaybeder. Ve fakat hemen intikam almaya başlar bile. Hep birlikte tahmin edilenlerin gerçekleşmesi husu-

sunda lakırtı, hemen şöyle bir tespitte bulunuverir: Onu herkes yapabilirdi, çünkü herkes onu tahmin etmişti zaten. Hatta sonunda lakırtı hezeyana dönüşünce, tahmin edip de hep talep ettiklerinin artık *gerçekten de* gerçekleşmesini isteyecektir. Çünkü böylece onun elinden daha çok tahminde bulunma fırsatı alınmış olunmaktadır.

Fakat Dasein'ın bir şeyleri yaratmanın ketumiyeti içine dalıverdiği ve hatta sahici biçimde akamete uğradığı zaman dilimi, lakırtıdakine ("hızlı yaşamaya") kıyasla bambaşka, kamusal bakımdan çok daha yavaş olduğu için, bahse konu lakırtı çoktan başka başka ve hep yeni şeylere varmış olmaktadır. Daha önce tahmin yürütülüp de zamanı içinde gerçekleştirilmiş olanlar, en yeni olanlara kıyasla çoktan geç kalmış olurlar. Kendi müphemiyetleriyle lakırtı ve merak, sahici ve yeni yaratımların ortaya çıkışıyla birlikte kamu için çoktan eskimiş sayılmalarına neden olurlar. Perdeleyici lakırtı ve "umumi" alaka, etkisini kaybedip yok olduktan sonradır ki ancak, sahici ve yeni yaratımlar kendi müspet imkanlarını meydana çıkarılabilmektedirler.

Kamusal tefsir manzumelerinin müphemiyeti; hakkında peşinen söz edilenleri ve ortaya konan meraklı tahminleri sahih gerçekleşmeler olarak sunmakta ve böylelikle asıl gerçekleşme ve faaliyetleri bir tür zeyil ve ehemmiyetsizlik olarak damgalamaktadır. Dolayısıyla Dasein'ın herkeslik içinde kazandığı anlayış, kendi tasarımları söz konusu olduğunda onu hep sahici varlık imkanları *yolundan saptıracaktır*. Dasein hep müphem biçimde "şuradadır", bir başka deyişle, hep-beraber-olmaklığın kamusal açımlanmışlığı *içindedir*. Oysa en patırtılı lakırtı ile en sivri merak tam da burada (herşeyin ve fakat aslında hiçbir şeyin gerçekleşmediği o hergünkü alanda) "meşguliyeti" canlı tutmaktadır.

Bahse konu bu müphemiyet, merakın eline hep aradıklarını sunmakta ve lakırtıya öyle bir zevahir kazandırmaktadır ki, sanki onda her şey artık karara bağlanmış gibi görünmektedir.

Dünya-içinde-varolmanın açımlanmışlığının söz konusu varlık minvali, bizatihi hep-beraber-olmaklığın kendisine de nüfuz etmiş durumdadır. Zira başkaları, öncelikle onlar hakkında duyduklarımızla, konuşulanlarla ve bilinenlerle "şurada" olurlar. Asli hep-beraber-olmaklığın arasına öncelikle lakırtı girmektedir. Herkes ilk önce ve öncelikle [175] başkalarını gözetler, onların davranışlarını ve söyleyeceklerini izler. Herkes içindeki hep-beraber-olmaklık asla bitmiş kapanmış, kayıtsız bir yanyanalık olmayıp; tansiyonlu, müphem bir birbirini-gözetleme, birbirini gizliden gizliye dinlemedir. Zira aslında, birbiri-içinlik kisvesi altında birbirine-karşı-olmaklık temsil olunur.

Oysa dikkatlerden kaçmamalıdır ki müphemiyet, tanınmaz hale getirme ve çarpıtmaya yönelik açık bir taammütten neşet etmediği gibi, tikel Dasein'lar tarafından da meydana çıkarılmaz. Zira müphemiyet, bir dünya içine *fırlatılmış* hep-beraber-olma yüzünden zaten hep-beraber-olmaklık içinde yatmaktadır. Fakat tam da kamusallığı nedeniyle mahremdir o. Ve bu yüzden de *herkes*, onların oluşturduğu tefsir manzumesinin bahse konu varlık minvalinin bu yorumunun isabetli olmadığını savunacaktır. Söz konusu fenomenlerin açık hale getirilişi sırasında herkesin onayını beklemek bu sebeple bir yanlış anlamadan ibarettir.

Lakırtı, merak ve müphemiyet fenomenleri öyle bir surette açığa çıkarılmıştır ki, böylelikle onların kendi aralarında da bir varlık rabıtası bulunduğu kendini belli etmiştir. Şimdi yapılması gereken, bu varlık rabıtasının varlık minvalini eksistensiyal-ontolojik bakımdan yakalamaktır. Zira hergünkü varlığın temel türü, Dasein'a ilişkin buraya kadar elde ettiğimiz varlık yapılarının ufku dahilinde anlaşılmalıdır.

§ 38. Düşkünlük ve Fırlatılmışlık

Lakırtı, merak ile müphemiyet, Dasein'ın hergünkü "şuradalığını" ve dünya-içinde-varoluş minvalini karakterize eder. Birer eksistensiyal belirlenim olan bu karakterler, Dasein'daki birer mevcut-olan olmayıp, onun varlığını oluşturanlar arasındadır. Bu karakterler dahilinde ve onların varlıksal rabıtası içinde, adına Dasein'ın *düşkünlüğü* dediğimiz hergünkü varlığın bir temel türü kendini belirgin kılar.

Herhangi bir menfi değerlendirmeyi içermeyen bu terim aslında şunu imlemektedir: Dasein öncelikle ve çoğunlukla ilgilendiği "dünyanın" *nezdindedir*. Bir şeyler nezdinde massedilmiş olma karakteriyle herkesin meydana getirdiği kamunun içinde zayi olma karakteri söz konusu edilmektedir. Sahih kendi-olma imkanından Dasein öncelikle hep düşmüş ve böylelikle "dünyaya" düşkün olmaktadır. "Dünyaya" düşkünlük; lakırtı, merak ve müphemiyet aracılığıyla hep-beraber-olmaklık içinde massedilmiş olmak demektir. Daha önce adına Dasein'ın gayrisahihliği dediğimiz şey,[1] buradaki düşkünlük yorumuyla [176] daha keskin bir belirlenime kavuşmuş olur. Gayrisahih veya sahih olmayan dendiğinde, bundan asla "gerçekte değil" anlamı çıkartılamaz. Öyle olsaydı eğer, Dasein bu varlık hali içindeyken kendi varlığını esasen kaybetmiş olurdu. Keza gayrisahihlik, artık-dünya-içinde-varolmamak gibisinden de bir şey anlamına gelmez. Zira tam da

1) Krş. § 9, s. 42 vd.

gayrisahihlik, müstesna bir dünya-içinde-varolma örneğini oluşturur. Bu öyle bir varolmadır ki, burada Dasein hem "dünyaya" hem de başkalarıyla birlikte-Dasein'a tümüyle meftundur. Burada bahsedilen kendi-gibi-olmama, özü gereği ilgilendiği dünya içinde massolan varolanın *müspet* imkanı işlevini görmektedir. İşte söz konusu *var-olmayış*, Dasein'ın çoğunlukla içinde bulunduğu en yakın varlık minvali olarak anlaşılmalıdır.

Öte yandan Dasein'ın düşkünlüğünü, çok daha saf ve yüksek bir "asli durumdan" aşağıya "düşüş" olarak da anlamamak gerekir. Zira söz konusu asli durumla ilgili olarak ne ontik bir tecrübeye sahibiz, ne de ontolojik bakımdan bu hususta herhangi bir yorum imkanımız veya rehberimiz bulunmaktadır.

Fiilen dünya-içinde-varolan Dasein kendi düşkünlüğü yüzünden *kendisinden* zaten düşmüş olmaktadır. Ama Dasein, kendi varlığını ifa ederken karşı karşıya geldiği veya gelmediği bir varolana düşkün değildir. Dasein *dünyaya* düşkündür ve bu dünya onun kendi varlığına aittir. Düşkünlük bizatihi Dasein'ın eksistensiyal bir belirlenimi olup, onun bir mevcut-olan olup olmadığı, "türediği" varolanlarla mevcut ilişkiler kurup kurmadığı veya bazı varolanlarla bilahare bir *commercium* içine düşüp düşmediği hakkında hiçbir şey söylemez.

Keza düşkünlüğün fena veya müessif bir ontik nitelik olduğunu, insanlık medeniyetinin daha ileri bir aşamasında ondan bir gün kurtulunacağını savunmak da düşkünlüğün ontolojik-eksistensiyal yapısını yanlış anlamak demek olacaktır.

Ne Dasein'ın temel konstitüsyonu olması bakımından dünya-içinde-varolmaya ilişkin ilk atfımızda, ne de onun tesis edici yapı momentlerine dair karakterizasyonlarımızda varlık *konstitüsyonu* analizinin haricinde düşkünlüğün varlık minvalini fenomenal bakımdan dikkate almıştık. İçinde-var-olmaklığın olanaklı temel türleri olan ilgilenme ile itina-göstermekliği tasvir ettiysek de, bu suretlerin hergünkü varlık minvallerine yönelik soru müzakere edilmeden kalmıştı. Şu da kendini göstermişti ki, içinde-var-olmaklık sadece gözetleyici veya faaliyette bulunucu bir karşısında durma, yani bir özne ile nesnenin birliktemevcut-oluşu da değildir. Ama yine de şöyle bir görünüm doğmuş gibi: Sanki dünya-içinde-varolma adeta rijit bir çatkı işlevi görmekte ve Dasein'ın kendi dünyasına dair olanaklı tutumlarına, bu "çatkı" içinde yol alıp gidilirken, varlıksal olarak temas edilmiyormuş izlenimi doğmaktadır. Oysa zannedilen bu "çatkının" kendisi dahi Dasein'ın varlık minvalini oluşturmaktadır. Dolayısıyla dünya-içinde-varolmanın *ek-*

sistensiyal bir hali, düşkünlük fenomeni sayesinde kendini tevsik ediyor olmaktadır.

[177] Lakırtı Dasein'ı hem kendi dünyasına, hem ötekilere ve hem de kendine yönelik anlayışsal bir varoluşa açımlıyor olsa da, bahse konu yönelimli varoluş, zeminsiz bir muallaklık haline sahiptir. Merak ise şunu, bunu, her şeyi açımlıyor olsa da, söz konusu içinde-var-olmaklık hem her yerde, hem de hiçbir yerdedir. Ve müphemiyet de hiçbir şeyin Dasein'ın kavrayışından mahfuz olmamasını sağlıyor olsa da, dünya-içinde-varolmayı kökünden koparılmış her-yerde-ve-fakat-hiçbir-yerde olarak örtbas eder.

Hergünkü dünya-içinde-varolmanın varlık minvalinin görünür hale geldiği söz konusu fenomenlerin ontolojik olarak açıklığa kavuşturulmasıyla ancak, Dasein'ın temel konstitüsyonunu eksistensiyal bakımdan layıkıyla belirleyebilir duruma geliriz. Düşkünlüğün "teessürü", bize onun hangi yapıya sahip olduğunu göstermektedir acaba?

Lakırtı ve onun içinde saklı olan kamusal tefsir manzumesi, hep-beraber-olmaklık içinde tesis olunmaktadır. Lakırtı hep-beraber-olmaklıktan kopup ayrılan bir mahsul olmadığı gibi, kendi başına dünya dahilinde mevcut da değildir. Bu cümleden olmak üzere lakırtıyı, özü gereği hiçkimseye ait olmadığı için "esasen" hiçbir şey olmayan ve "gerçekte" sadece konuşan münferit Dasein'da vuku bulan bir "tümellik" içinde ortadan kaldırmak da mümkün değildir. Keza lakırtı, hep-beraber-olmaklığın varlık minvalinin bizatihi kendisi olup, Dasein'a "dışarıdan" nüfuz eden belirli durumlar sayesinde meydana geliyor değildir. Ama eğer Dasein lakırtı ve kamusal tefsir manzumesi dahilinde herkes içinde kaybolma ve zeminsizliğe düşme imkanını kendi kendine önceden veriyorsa, o zaman bunun anlamı şudur: Dasein kendini düşkünlüğe ayartma zeminini hep kendi kendine sağlamaktadır. Dünya-içinde-varolma bizatihi *ayartıcıdır*.

Bu surette bizzat kendinin ayartıcısı olan Dasein, hakkındaki kamusal tefsir manzumeleri yüzünden de kendi düşkünlüğüne iyice raptoluverir. Kendi varlığının imkan teminatını, sahiciliğini ve dolu-doluluğunu güvence altına aldığını zanneden Dasein'ın açımlanmışlığıysa, lakırtı ile müphemiyet, yani her şeyi görüp geçirmişlik ve anlamışlığın hazır bulunan ve hakim olan sözümona açımlanmışlığına dönüşüverir. Onların kendinden emin oluşları ve kararlılıklarıysa, kendi bulunuşsal anlayışımız açısından giderek artan bir muhtaçsızlık yaratarak onu yayar. Herkesin dopdolu ve sahici "yaşamı", Dasein'ı sözüm ona besleyip sevk ederken, aslında onu *teşkin* edici hale gelir. Böylece Dasein için her şey

"tam yolunda", bütün kapılar da ardına kadar açık olur. Düşkün dünya-içinde-varolma kendi kendini ayartıcı olduğu kadar *teskin edicidir* de.

Ancak bahse konu gayrisahih teskin, Dasein'ı kesatlığa ve avareliğe ayartmayıp, onu zaptedilemez bir "meşguliyet" içine sürükler. Bu yüzden "dünyaya" düşkünlük [178] müsekkin değildir. Aksine, ayartıcı olan bu teskin, Dasein'ın düşkünlüğünü daha da *ağırlaştırır*. Dasein'ın tefsiri noktai nazarından şöyle bir görüş belirivermektedir: Buna göre sanki, en yabancı kültürleri anlamak ve bunları kendi kültürüyle "sentezlemek", Dasein'ın kendisi hakkında eksiksiz ve tam bir aydınlanışa ulaştıracakmış gibidir. Oysa ki, çok çeşitli bir merak ve dur durak bilmeyen bir her şeyi bilme, evrensel Dasein anlayışı vehmini doğurmaktadır. Zira temelde, yine burada aslında *neyin* anlaşılması gerektiği belirlenmemiş ve sorgulanmamış kalmaktadır: Anlayışın bizatihi bir varlık imkanı olduğu ve en *zati* Dasein'ımızda serbest kalması gerektiği anlaşılamamaktadır. Dasein bu teskin edilmiş, kendini her şeyle kıyaslayıp "anladığı" karşılaştırma içinde öyle bir yabancılaşmaya doğru sürüklenmektedir ki, burada en zati varlık imkanı örtülüp gizlenmeye başlar. Düşkün dünya-içinde-varolma hem ayartıcı-teskin edicidir, hem de *yabancılaştırıcı*.

Öte yandan söz konusu yabancılaşma, Dasein'ın fiilen kendinden koparılması anlamına gelmez. Aksine, Dasein öyle bir varlık minvaline sürüklenir ki, burada en abartılı "kendini ayrıştırmaya" girişir, her türlü tabir etme imkanlarını dener ve sonunda meydana çıkarttığı "karakteroloji" ve "tipolojiler" bile uçsuz bucaksız hale gelir. Fakat Dasein'a kendi sahihlik ve imkanını (sahici bir akamete uğramayı dahi) *kapayan* söz konusu yabancılaşma, onu bizzat kendisi olmayan bir varolana teslim etmez ama. Tersine, Dasein'ı kendi gayrisahihliğine, yani yine *kendi* olası varlık minvaline sıkıştırır. Düşkünlüğün ayartıcı-teskin edici yabancılaşması öyle bir teessüre sahiptir ki, bu teessürde Dasein bizzat kendi kendine *dolanıverir*.

Yukarıda dikkate taşınan ayartma, teskin etme, yabancılaşma ve kendi kendine dolanma (dolanıverme) fenomenleri düşkünlüğün spesifik bir varlık minvalini karakterize etmektedir. Dasein'ın kendi varlığı içindeki bahse konu "teessürüne" *sukut* diyoruz. Böylelikle Dasein, kendinden çıkıp yine kendine sukut etmekte, gayrisahih hergünkülüğün zeminsizlik ve butlanına düşüvermektedir. Oysa bu sukut, kamusal tefsir manzumesi yüzünden Dasein'ın kendisinden saklı kalmakta ve hatta "terfi" ve "somut yaşam" olarak dahi tefsir edilebilmektedir.

Bahse konu sukutun hareket minvali, herkes içindeki gayrisahih varlığın hem zeminsizliğine doğrudur ve hem de bu zeminsizlik içindedir.

Böylelikle anlayış, sahih imkanlar tasarlamaktan sürekli olarak geri atıp koparılmakta ve her şeye sahip olmak ya da ulaşmış olmak gibisinden bir teskin edilmiş sözümonalık içine sürüklenilmektedir. Dasein sahihlikten sürekli olarak koparıldığı halde hep sanki sahihliği yaşıyormuş gibidir, ayrıca devamlı olarak onlar içine sürükleniverir: İşte bahis konusu düşkünlüğün teessürü bu yüzden *hercümerç* olarak karakterize edilir.

[179] Düşkünlük dünya-içinde-varolmayı sadece eksistensiyal olarak belirlemekle kalmaz. Çünkü hercümerç, aynı zamanda fırlatılmışlığın fırlatma ve teessür karakterini de meydana çıkarmaktadır ki bu, Dasein'ın bulunuşu içinde kendi kendini ona zorla kabul ettirebilmektedir. Fırlatılmışlık sadece "olup bitmiş bir olgu" olmayıp, henüz tamamlanmamış bir vakadır. Fırlatılmışlığın faktisitesine ait olan bir başka husus da, Dasein ne ise o olduğu *müddetçe* fırlatılmışlık içinde olması ve herkesin gayrisahihlik hercümercinin içine çekilmekte oluşudur. Faktisitenin fenomenal olarak görünür hale geldiği fırlatılmışlık, varlığını kendi varlığı içinde söz konusu eden Dasein'a aittir. Dasein fiilen varolmaktadır.

Peki ama, düşkünlüğe dair buradaki açıklamalarımız, varoluşun formal idesini ilam eden belirlememizin yoksa tam da *aleyhine* mi gidiyor? Şöyle ki: Dasein'ı kendi varlığı içinde var olma imkanım *söz konusu eden* bir varolan olarak kavramamız mümkün mü, eğer tam da bu varolan kendi hergünkülüğü içinde *kendini kaybediyor* ve düşkünlük içinde *kendinden uzaklaşarak* "yaşıyor" ise? Oysa Dasein'ı yalıtılmış bir ben-öznesi olarak, kendinden uzaklaşabilen bir nokta-benlik olarak ileriye sürecek olursak ancak, onun dünyaya düşkünlüğünü kendi eksistensiyalitesi *aleyhine* fenomenal bir "kanıt" olarak kullanabiliriz. Fakat bu durumda dünya bir nesne olur. Dünyaya düşkünlük de ontolojik bakımdan yeniden tefsir edilerek dünya-içinde varolanlar suretindeki bir mevcut olma olarak anlaşılır. Oysa Dasein'ın varlığını, yukarıda dikkate taşıdığımız üzere *dünya-içinde-varolmanın* konstitüsyonu dahilinde ele aldığımızda, bahse konu *içinde-var-olmaklığın varlık minvali* olarak düşkünlüğün tam da Dasein'ın eksistensiyalitesine *dair* en elementar kanıtı teşkil ettiği aşikar olacaktır. Düşkünlükte söz konusu olan, *dünya-içinde-varolma-imkanından* başka bir şey değildir – ama gayrisahihlik hali içinde. Dasein anlamasal-bulunuşsal dünya-içinde-varolmayı kendisi için söz konusu etmesi *yüzünden* düşkün *olabilmektedir*. Diğer taraftan *sahih* varoluş, düşkün hergünkülüğün üstünde bir yerlerde askıda duran bir şey olmayıp, eksistensiyal bakımdan sadece onun modifiye edilerek yakalanması demektir.

Öte yandan bahse konu düşkünlük fenomeni, Dasein'ın dişe dokunmayan veçhelerini tamamlayan ve söz konusu varolanın ontik olarak

mevcut bir niteliği olan "karanlık yüzünü" yansıtıyor da değildir. Zira düşkünlük Dasein'ın bizatihi *özsel* bir ontolojik yapısını açığa çıkartmaktadır ki, bu onun ne karanlık yüzünü belirlemekte, ne de onun gün yüzünü kendi hergünkülüğü içinde tesis etmektedir.

Bu yüzden söz konusu eksistensiyal-ontolojik yorum, "insan doğasının çürümüşlüğüne" dair ontik bir ifadede de bulunuyor değildir. Bunun sebebi, ihtiyacımız olan kanıtların elimizde bulunmayışı değildir. Çünkü bahse konu meselemiz, [180] çürümüşlük ve çürümemişliğe ilişkin ifadede bulunmanın bile *öncesinde* yer alır. Düşkünlük ontolojik bir teessür kavramıdır. Bu yüzden de burada insanın "günah içinde boğulmuşluk" ya da *status corruptionis* içinde mi, yoksa *status integritatis* içinde mi, yahut bir ara evre olan *status gratiae* içinde mi olduğuna ilişkin ontik bir hüküm kesilmemektedir. Ama şöyle veya böyle, ifadede bulundukları ve dünya-içinde-varolmak olarak Dasein'dan bahsettikleri takdirde hem iman, hem de "dünya görüşü" denilenler, yukarıda meydana çıkartılan eksistensiyal yapılara mutlaka geri döneceklerdir; şu koşulla ki, serdettikleri ifadeler aynı zamanda *kavramsal* anlaşılabilirlik iddiasına da sahip olmalıdır.

Bu bölümün rehber sorusu şuradalığın varlığına ilişkindi. Bölümün teması ise Dasein'a özsel olarak ait olan açımlanmışlığın ontolojik konstitüsyonuydu. Açımlanmışlığın varlığı bulunuş, anlama ve sözden müteşekkildir. Açımlanmışlığın hergünkü varlık minvali lakırtı, merak ve müphemiyet tarafından karakterize olunmaktadır. Bunlar ise düşünkünlüğün teessürünü gösterir nitelikte olup ayartma, teskin, yabancılaşma ve kendi kendine dolanıverme özsel karakterlerine sahiptirler.

Yukarıdaki analizle birlikte Dasein'ın eksistensiyal konstitüsyon bütünü ana hatlarıyla açığa çıkartılmış ve Dasein'ın varlığını ihtimam-göstermeklik olarak "icmalen" yorumlayabilmek için gerekli olan fenomenal zemin böylece kazanılmış olmaktadır.

Altıncı Bölüm
Dasein'ın Varlığı Olarak İhtimam-Göstermeklik

§ 39. Dasein'ın Yapı Bütününün Asli Bütünlüğü Sorusu

Dünya-içinde-varolma aslen ve devamlı olarak *bütün* bir yapıdır. Önceki bölümlerde (Birinci Ayrım, İkinci ila Beşinci Bölüm), dünya-

içinde-varolma daima bir bütün olarak ele alınmış ve bu temel üzerinden gidilerek onun tesis edici momentleri fenomenal bakımdan açıklığa kavuşturulmuştu. Başlangıçta[1] bu fenomenin bütününe yöneltilmiş olan önbakış, genel öntaslak sunmanın getirdiği boşluğu ortadan kaldırmıştı. Ama bu sefer de, hem yapı bütününün hem de onun hergünkü varlık minvalinin konstitüsyon *çeşitliliği*, bizatihi bütüne yönelik fenomenolojik bakışın *birliğini* kolayca çarpıtıp bozabilecek duruma gelmiştir. Oysa tam da bu bakışın önü mümkün olduğunca açılmalı ve hazır hale gelişi teminat altına alınmalıdır, çünkü artık [181] Dasein'ın hazırlık niteliğindeki fundamental analizinin esasen varmaya çalıştığı asıl soru sorulabilecektir: *Meydana çıkarılan yapı bütününün bütünlüğü eksistensiyal-ontolojik bakımdan nasıl belirlenmelidir*?

Dasein fiilen varolmaktadır. Burada sorulan şey, eksistensiyalite ile faktisitenin ontolojik birliğidir, bir başka deyişle faktisitenin eksistensiyaliteye özsel olarak aidiyeti meselesidir. Kendine özsel olarak ait olan belirli bir bulunuşu yüzünden Dasein öyle bir varlık minvaline sahiptir ki, onunla kendi kendisinin karşısına taşınır ve fırlatılmışlığı içinde kendi kendisini onda açımlar. Fırlatılmışlık ise hep kendi imkanlarını bizzat *var* eden bir varolanın varlık minvalidir. Bunu yaparken kendini hem bu imkanlar dahilinde, hem de onlardan hareketle anlar (kendini onlara yönelik tasarlar). Hem el-altında-olanlarda var olmanın, hem de başkalarıyla birlikte-olmanın eşit derecede asli olarak ait olduğu dünya-içinde-varolma her daim kendi uğruna vardır. Oysa bizatihi benlik, öncelikle ve çoğunlukla gayrisahih olarak vardır, yani bir herkes-benliğidir. Dünya-içinde-varolmak zaten hep düşkündür. Buna göre *Dasein'ın vasati hergünkülüğünü; düşkün-açımlanan ve fırlatılan-tasarlanan dünya-içinde-varolma olarak, öte yandan Dasein'ı da, kendi varlığı dahilinde "dünyada" ve ötekilerle birlikte-varolma esnasında kendi en zati varlık imkanını söz konusu eden,* diye belirlemek mümkündür.

Dasein'ın hergünkülüğünün söz konusu yapı bütününü kendi bütünlüğü içinde kavramak mümkün olabilecek midir? Dasein'ın varlığını birliksel biçimde dışarıya çıkarıp buradan hareketle dikkate taşınan yapıların özsel eşit derecede asliliğini anlaşılır kılmak ve bunları onlara ait eksistensiyal modifikasyon imkanlarıyla birlikte anlamak mümkün müdür? Bahse konu varlığı, eksistensiyal analitiğin şu ana kadarki çıkış noktasının zemini üzerinde fenomenal olarak elde etme yolu var mıdır?

1) Krş. § 12, s. 52.vd.

Şu menfi belirleme kuşku götürmez: Yapı bütününün bütünlüğüne, eldeki öğelerin birbirine yamanmasıyla fenomenal bakımdan erişmek mümkün değildir. Zira bunun için bir nazım plana gerek olurdu. Bizatihi yapı bütününü ontolojik olarak taşıyan Dasein'ın varlığını erişilebilir kılmak için, bahse konu bütünün *içinden geçen* bir nüfuz edici bakış gereklidir. Bu bakışın aslen birliksel bir fenomene *yönelik* olması gerektiği gibi, bu fenomen zaten ayrıca bütünün içinde yatıyor olmalıdır. Böylelikle her bir yapı momenti, yapısal imkanı dahilinde ontolojik bakımdan temellendirilmiş olmalıdır. Bu sebeple "icmal edici" yorumumuz, şu ana kadar elde edilenlerin toplanıp birbirine iliştirilmesiyle yapılamaz. Zira Dasein'ın eksistensiyal temel karakterine ilişkin soru, herhangi bir mevcut olanın varlığına ilişkin sorudan özsel olarak farklıdır. Hem ontik hem de ontolojik olarak dünya-içindeki varolanlara yönelip kalan hergünkü çevreleyen-dünyasal tecrübe, Dasein'ı ontolojik analiz için ontik olarak asli biçimde sunma şansından yoksundur. Yine aynı şekilde, serencamların içkin algısı, ontolojik [182] bakımdan yeterli bir rehberden yoksun bulunmaktadır. Öte yandan Dasein'ın varlığını şu veya bu insan idesinden de türetmemeliyiz. Dasein'a ilişkin şu ana kadarki yorumlardan hareketle, Dasein'a ontik-ontolojik erişim için, yine onun *kendisinden neşet eden* yegane layık yolun hangisi olduğuna dair bir şeyler çıkarsanabilir mi?

Dasein'ın ontolojik yapısında varlık anlayışı yatmaktadır. Dasein var olmak suretiyle kendini kendi varlığı içinde kendine açımlamaktadır. Söz konusu açımlanmışlığın varlık minvalini tesis edenlerse bulunuş ve anlamadır. Acaba Dasein'ın öyle bir anlamasal bulunuşu var mıdır ki, onda kendini müstesna biçimde kendine açımlayabilsin?

Eğer Dasein'ın eksistensiyal analitiği kendi fundamental ontolojik işlevi hakkında esasen açıklığa sahip olmayı sürdürecekse, o zaman şimdilik kaydıyla oluşturulan ödevinin (yani Dasein'ın varlığının ortaya konuluşunun) üstesinden gelebilmesi için, bizzat Dasein'ın kendisinde yatan *en geniş* ve *en asli* açımlanış imkanlarından birini arayıp bulmalıdır. Dasein'ın kendini kendisinin karşısına taşıyan bahse konu açımlanış tarzı öyle olmalıdır ki, burada bizatihi Dasein bir nevi *basitleştirilmiş* tarzda erişilebilir olabilmelidir. Ayrıca bu suretle açımlananda, aramakta olduğumuz yapı bütünü de elementar biçimde gün yüzüne çıkmalıdır.

Analizimizi yukarıdaki yöntemsel gereği tatmin eden bir bulunuş olan *havf* fenomenine dayandıracağız. Bahse konu bu temel-bulunuşun ortaya çıkartılışı ve onun sayesinde açımlananın bizatihi ontolojik ka-

rakteristiği düşkünlük fenomeninden hareket ederken havfı, daha önce onunla ilintili olarak analiz ettiğimiz korku fenomenine göre tahdit etmek durumunda kalacağız. Dasein'ın bir varlık imkanı olan havf ve onunla birlikte açımlanan Dasein'ın kendisi, Dasein'ın asli varlık bütünlüğünün belirtik çerçevesinin fenomenal zeminini sağlamaktadır. Dasein'ın varlığı kendini *ihtimam-göstermeklik* olarak göstermektedir. Bu eksistensiyal temel fenomenin ontolojik biçimde çalışılması için, onu ihtimam-göstermeklikle özdeşleştirebileceğimiz benzeri bir fenomene göre tahdit ve tefrik etmemiz gerekecektir. Bahse konu benzer fenomenler irade, emel, meyil ve iştahtır. İhtimam-göstermekliği bunlardan türetmek mümkün değildir, çünkü bizatihi onlar ihtimam-göstermeklik üzerine temellenirler.

Dasein'ın ontolojik bakımdan ihtimam-göstermeklik olarak yorumlanmasıyla elde edilenler, her türlü ontolojik analizde olduğu gibi önontolojik varlık anlayışıyla ve hatta varolanlara ilişkin ontik malumatla erişilebilir olandan çok farklı ve uzaktır. Sıradan zihin açısından ontik olarak yegane en iyi bilinen karşısında, ontolojik olarak bilinenin yadırganıyor olması şaşırtıcı olmamalıdır. Ama yine de [183] bizim burada Dasein'ı ontolojik bakımdan ihtimam-göstermeklik olarak yorumlamaya kalkıştığımızda kullandığımız ontik hareket noktasının zorlama, teorik bakımdansa kurmaca olduğu düşünülebilir. Aynı şekilde, bahse konu hareket noktamızın geleneksel ve alışıldık insan tanımını zorla iptal ettiği de düşünülebilir. İşte bu sebeple, Dasein'ı eksistensiyal bakımdan neden ihtimam-göstermeklik olarak yorumladığımızı önontolojik açıdan doğrulama ihtiyacı hasıl olmaktadır. Bu doğrulama, Dasein'ın çok eski çağlarda kendini ilk kez ifade etmeye başlar başlamaz, yine kendini ihtimam-göstermeklik (*cura*) olarak tefsir ettiğinin ispatı üzerine dayanacaktır.

İhtimam-göstermeklik fenomenine kadar giden Dasein analitiğimiz, fundamental-ontolojik sorunsalı (yani *esas itibariyle varlığın anlamına ilişkin soruyu*) hazırlayıcı niteliktedir. Bu şekilde elde edilenden, eksistensiyal-apriorik antropolojinin özel vazifesinin ötesine geçen bir bakışa dikkat çekebilmek için, rehber niteliğindeki varlık sorusuyla yakın bir rabıta içinde bulunan *söz konusu* fenomenleri çok daha nüfuz edici biçimde ele almamız gerekmektedir. Bu fenomenlerden ilki, daha önce açığa çıkardığımız şu iki varlık tarzlarıdır: Dasein'sal nitelikte olmayan dünya-içindeki varolanları belirleyen el-altında-olmaklık ile bizatihi mevcut-olmaklık. Bugüne kadar ontolojiyi kendine mesele edinenler, varlığı birincil olarak mevcut-olmaklık ("gerçeklik", "dünya"-gerçekli-

ği) anlamında ele aldıkları, Dasein'ın varlığını ise ontolojik bakımdan belirsiz bıraktıkları için bizlerin, ihtimam-göstermeklik, dünyasallık, el-altında-olmaklık ile mevcut-olmaklık (gerçeklik) arasındaki ontolojik rabıtayı öncelikle müzakere etmemiz gerekecektir. Bu ise *gerçeklik* kavramını daha keskin biçimde belirlememize ve söz konusu ideyi cihet kabul eden gerçekçilik ve idealizmin epistemolojik soru formülasyonlarını tartışmamıza yol açacaktır.

Varolanlar; onların açımlandıkları, keşfedildikleri ve belirlendikleri tecrübe, malumat ve kavranışlardan bağımsız olarak *vardırlar*. Fakat varlığın "var" olabilmesi için, kendi varlıklarına esasen varlık anlayışı gibisinden bir şeylerin ait olduğu varolanları anlamak[a] gerekir. Bu sebeple varlık, belki kavranılamamış olabilir ama asla tümüyle anlaşılamamış olamaz. Ontolojik sorunsal bağlamında çok eski zamanlardan beri *varlık ile hakikat* hep biraraya getirilmiş ve hatta özdeş kabul edilmiştir. Tam da bununla varlık ile anlayış[b] arasındaki zorunlu rabıta, asli sebepleri gizli kalmış olabilse de, belgelenmiş olmaktadır. Bu sebeple, varlık sorusunu layıkıyla hazırlayabilmek için *hakikat* fenomeninin ontolojik bakımdan açıklığa kavuşturulmasına ihtiyaç vardır. Bu ise, öncelikle yukarıdaki yorumumuzla açımlanmışlık ile keşif ve tefsir ile ifade fenomenlerinden elde ettiklerimizin zemini üzerinde icra olunacaktır.

[184] Buna göre Dasein'ın hazırlık niteliğindeki fundamental analizi şu konularla sonuca bağlanacaktır: Dasein'ın müstesna bir açımlanmışlığı olarak havf denilen temel-bulunuş (§ 40); İhtimam-göstermeklik olarak Dasein'ın varlığı (§ 41); Dasein'ın eksistensiyal bakımdan ihtimam-göstermeklik olarak yorumlanışının Dasein'ın önontolojik öztefsirinden hareketle doğrulanışı (§ 42); Dasein, dünyasallık ve gerçeklik (§ 43); Dasein, açımlanmışlık ve hakikat (§ 44).

§ 40. Dasein'ın Müstesna Bir Açımlanmışlığı Olarak Havf Denilen Temel-Bulunuş

Dasein'ın bir varlık imkanı bize, Dasein'ın bir varolan olan kendisi hakkında bazı ontik "malumatlar" verecektir. Ancak malumat, Dasein'a ait olan ve bulunuş ile anlama üzerine dayanan açımlanmışlık içinde mümkündür. Peki ama havf, ne ölçüde müstesna bir bulunuştur? Havf içindeyken Dasein, en zati varlığı sayesinde nasıl kendi kendisinin kar-

a) Fakat bu anlama, bir işitmedir. Bu, asla şu demek değildir: "varlık" sadece "özneldir". Aksine: varlık (varolanların varlığı olarak) ayrım olarak (fırlatılmışlığın) fırlatılışı "içindeki" Dasein'dır.

b) Yani: varlık ile Dasein.

şısına taşınmaktadır ve bu suretle havfla açımlanan varolan bizatihi kendi varlığı içinde fenomenolojik olarak nasıl belirlenir ya da en azından söz konusu belirleme layıkıyla nasıl hazırlanabilir olmaktadır?

Yapı bütününün bütünlüğünün varlığına dühul edebilmek maksadıyla, düşkünlükle ilgili olarak yürüttüğümüz son somut analizlerden hareket edeceğiz. Dasein'ın hem herkes içinde ve hem de ilgilenilen "dünyada" massoluşu, onun sahih kendi-gibi-var-olabilme-imkanı olarak kendinden *kaçışı* gibisinden bir şeyi açığa çıkarmaktadır. Oysa Dasein'ın *kendinden* ve kendi sahihliğinden kaçma fenomeni, aşağıdaki inceleme için fenomenal bir zemin olarak kullanılma yararlılığına sanki hiç de sahip değilmiş gibi görünmektedir. Zira tam da bu kaçış sırasında Dasein kendini kendisinin karşısına *çıkarmıyor* mudur? Düşkünlüğün en zati niteliğine uygun olarak kendinden yüz çevirme, Dasein'ı kendinden *başka bir yerlere* itmiyor mudur? Fakat bu ve benzeri fenomenleri incelerken, ontik-varoluşa-dair karakterizasyon ile ontolojik-eksistensiyal yorumu birbirine karıştırmamak ya da ikincisinin birincisi için sahip olduğu müspet fenomenal temelleri gözden kaçırmamak gerekir.

Varoluşa-dair bir yaklaşımdan gelerek bakıldığında düşkünlük, kendi-olmanın sahihliğini örtüp kapar ve bir kenara iter. Oysa bu kapalılık, açımlanmışlığın *yoksunluk* halinden başka bir şey değildir. Dasein'ın kaçışı *kendisinden* kaçıştır ve bahse konu açımlanmışlık kendisini fenomenal olarak burada açımlar. Tam da kendinden kaçış yüzünden Dasein kendi "peşine" düşer. Yani Dasein kendisine ontolojik bakımdan özsel olarak ait olan açımlanmışlık sayesinde esasen kendisiyle karşı karşıya kaldığı takdirde kendinden *kaçabilmektedir*. [185] Bahse konu düşkün yüz çevirme sırasındaki kaçışın nedeni, elbette ki *kavranılmış olmaz*, hatta ona doğru yüzünü döndürerek dahi tecrübe edilemez. Fakat tam da *ondan* yüz çevirdiğimiz zaman "şurada" açımlanmış olmaktadır. Varoluşa-dair-ontik yüz çevirme, sahip olduğu açımlanmışlık karakteri yüzünden kaçışın eksistensiyal-ontolojik nedenini fenomenal olarak bizatihi kavrama imkanını sunabilmektedir. Yüz çevirmenin altında yatan ontik "kendinden uzaklaşma" sayesinde fenomenolojik bakımdan yorumlayıcı bir yüzünü dönmeye gidilerek kaçışın nedeni anlaşılabilecek ve kavramsallaştırılabilecektir.

Öyleyse analizimiz için düşkünlük fenomenini cihet kabul etmekle, ilksel olarak onda açımlanan Dasein hakkında bir şeyler tecrübe edememek gibi bir çıkmaza girmiş olmayız. Aksine: Yorumumuz tam da bu sayede Dasein'a dair yapay bir kendini kavramaya teslim olmaktan kur-

tulmaktadır. Buradaki yorum, Dasein'ın bizzat ontik olarak açımladığının açık hale getirilişidir. Bulunuşsal bir anlama içinde hareket edip, yorumlayıcı bir takipte bulunarak Dasein'ın varlığına dühul etme imkanı, irdelenecek fenomenin asliliğine bağlı olarak artacaktır. Bu imkan yöntemsel bakımdan açımlayıcı bulunuş işlevini görecektir. Havfın bunu sağlayan bir fenomen olduğunu söylemek ise halihazırda sadece bir iddiadan ibarettir.

Ancak havfın analizini yapabilmek bakımından tamamıyla hazırlıksız da değiliz. Mamafih onun ontolojik açıdan korkuyla nasıl bir rabıta içinde bulunduğu henüz karanlıktır. İkisi arasında ontolojik bir akrabalığın bulunduğu ise aşikardır. Bunun bir işareti her iki fenomenin çoğunlukla birbirinden ayırt edilmeyişi olgusudur: Çoğunlukla korkuya havf denmekte, havf karakterine sahip olanaysa korku denilegelmektedir. Bu yüzden adım adım havf fenomenine dühul etmeye çalışacağız.

Dasein'ın herkese ve ilgilenilen "dünyaya" düşkünlüğüne kendinden "kaçış" demiştik. Fakat bütün geri çekilme ve yüz çevirmelere kısaca kaçış diyemeyiz. Çünkü bir açımlanandan korkuyla geri çekilmek, korku üzerine dayanır mesela. Bahse konu geri çekilinen şey, tehditkar olandır ve kaçış karakterine sahiptir. Korkunun bir bulunuş olarak yorumlanması bize şunu göstermiş idi: Korkunun nedeni hep dünya-içinde bir şeylerdir, belirli bir yerden gelmektedir, yakında olup yaklaşandır, gerçekleşmeyebilen fena bir varolandır. Düşkünlükte ise Dasein kendi kendinden yüzünü çevirir. O halde söz konusu geri çekilmenin nedeni esasen tehditkarlık karakterine sahip olmalıdır. Oysa o, geri çekilen bir varolan şeklinde bir varlık minvaline sahip bir varolandır, yani bizzat Dasein'ın kendisidir. Dolayısıyla söz konusu geri çekilmenin nedeni, "korkunç" bir şey olarak kavranılamaz, çünkü böylesi şeylerle daima dünya-içindeki varolanlar olarak karşılaşılır. "Korkunç" olabilecek yegane [186] şey bizatihi tehditin kendisidir ve o, korku içinde keşfedilendir. Tehdit hep dünya-içindeki varolanlardan gelmektedir.

Bu sebeple düşkünlük için kendinden yüz çevirme bir kaçış değildir aslında. Çünkü kaçış, dünya-içindeki bir varolandan korkma üzerine dayanır. Böyle bir dayanağa sahip kaçış karakteri, onun dünya-içindeki varolana *yüzünü dönerek* massolunma içindeyken çok daha az tatbik edilebilir niteliktedir. *Düşkünlük içinde yüz çevirme, daha ziyade havf üzerine dayanır ki, havf da bizatihi korkuyu mümkün kılar.*

Dasein'ın kendinden düşkünlük içinde kaçışı hakkındaki sözlerimizin anlaşılabilmesi için, bu varolanın temel konstitüsyonu olan dünya-içinde-varolmayı yeniden hatırlatmakta yarar vardır. *Havfın nedeni biza-*

tihi dünya-içinde-varolmaktır. Peki, havfın nedeni, korkunun nedeninden fenomenal bakımdan nasıl ayırt edilmektedir? Havfın nedeni dünya-içinde bir varolan değildir. Bu yüzden de onunla özsel bir ilintililik içinde olamaz. Buradaki tehdit belirli bir fenalık karakterine sahip değildir. Tehdit edilene, özel bir fiili varlık imkanı olmaklığıyla belirli bir cepheden gelinerek isabet edilemez. Havfın nedeni tümüyle belirsizdir. Bu belirsizlik, hangi dünya-içindeki varolanın tehditkar olduğunu fiilen muallakta bıraktığı gibi, dünya-içindeki bu varolanın esasen "ehemmiyetli" olmadığını da ifade eder. Dünya içinde el-altında-olan ve mevcut-olan hiçbir şey, havfın nedeni olma işlevini göremez. El-altında-olanların ve mevcut-olanların dünya-içinde keşfedilen ilintililik bütünü bizatihi kayda değer değildir. Söz konusu ilintililik bütünü kendi içinde sönüp gider. Dünya artık tamamıyla imlenimsellik karakterinden arınır. Havf içindeyken şunlar ve bunların belirli bir tehdit ilintisi oluşturma imkanı ortadan kalkar.

Bu sebeple havf, tehditkar olanın yaklaşacağı belirli "buradan" ve "şuradan" gibi yönleri "görmez". Tehditkar olanın *hiçbir yerde oluşudur* havfın nedenini karakterize eden. Havf neden havf içinde olduğunu "bilmez". Ancak buradaki "hiçbir yerde" oluş, hiçbir şey demek değildir. Zira tam da hiçbir yerde oluş, esasen onun havalisini temellendirir, yani özsel olarak mekansal olan içinde-var-olmaklık bakımından dünyanın açımlanmışlığını temellendirir. Aynı sebepten ötürü tehditkar olan, belirli bir yönden gelerek yakınlığın yakınına gelemez, o hep "şuradadır" – ama yine de hiçbir yerdedir. O kadar yakınımızdadır ki, içimizi sıkar ve nefesimizi daraltır – ama yine de hiçbir yerdedir.

Havfın nedeni bağlamında "hiçbir şey değildir ve hiçbir yerde değildir" hali kendini açımlar. Dünya-içindeki hiçin ve hiçbir şeyin ayak diremesi, [187] fenomenal olarak şu demektir: *Havfın nedeni bizatihi dünyanın kendisidir*. Kendini hiçle ve hiçbir yerde açığa çıkaran topyekun ehemmiyetsizlik, dünyevi gaiplik anlamına gelmeyip, dünya-içindeki varolanın bizatihi ehemmiyetten öylesine yoksun olması demektir ki, dünya-içinde olanın söz konusu *ehemmiyetsizliğinin* temeli üzerindeki dünya, kendi dünyalığını işte tam da bu esnada kendini ona biricik biçimde iliştirir.

İçimizi daraltıp sıkan şu veya bu değildir, hatta bütün mevcut-olanların ceman toplamı da değildir. Bizi daraltan el-altında-olanların *imkanı*, yani dünyanın bizatihi kendisidir. Havf dindiğinde, hergünkü sözler devreye girer: "aslında hiçbir şey değildi". Aslında bu söz, ontik olarak onun *neliğine* çok iyi isabet etmektedir. Çünkü hergünkü sözler, el-altında-olanlarla ilgilenme ve bunlar hakkında söz etme üzerine gider. Dola-

yısıyla havfın nedeni, dünya-içindeki el-altında-olanlarla hiç ilgili değildir. Fakat sadece hergünkü bir-şey-için-bakışsal sözlerin anladığı bu el-altında-olanların hiçi, topyekun bir hiçlik demek değildir. Zira el-altında-olmaklığın bu hiçliği, en asli "bir şeye"[a], yani *dünyaya* dayanır. Dünya ise ontolojik bakımdan Dasein'ın dünya-içinde-varolmak olan varlığına özsel olarak aittir. Dolayısıyla havfın nedeni olarak hiçliğin, yani bizatihi dünyanın kendisinin olduğu meydana çıkıyorsa, bunun anlamı şudur: *Havfın nedeni bizatihi dünya-içinde-varolmanın kendisidir*[b].

Havf duyma, dünyayı dünya olarak asli biçimde ve doğrudan açımlar. Bu, dünya-içindeki varolanlardan evvela düşünce düzeyinde sarfı nazar ederek katışıksız bir dünyayı düşünmekle ve havfın buna göre ortaya çıkmasıyla olmamaktadır. Aksine havf, bulunuşun bir hali olarak her şeyden önce *dünyayı dünya olarak* açımlamaktadır. Ama bu, dünyanın dünyasallığının havf içinde kavranıldığı anlamına gelmemektedir.

Havf sadece şunun veya bunun karşısında havf duymak değil, bir bulunuş olması sebebiyle aynı zamanda *şunun veya bunun için* havf duymaktır. Havfın nedeni, Dasein'ın *belirli* bir varlık minval ve imkanı değildir. Zira tehdit bizatihi belirsizdir ve bu sebeple şu veya bu fiili somut varlık imkanına tehditkar biçimde nüfuz edebilmesi mümkün değildir. Havfın nedeni bizatihi dünya-içinde-varolmanın kendisidir. Havf içindeyken çevreleyen-dünyasal el-altında-olanlar, hatta dünya-içindeki varolanların tamamı garpeder. Artık "dünya" hiçbir şey sunamaz olur, aynı şekilde başkalarının birlikte-Dasein'ları da. Böylece havf, Dasein'ın kendini düşkün biçimde "dünyadan" ve umumi tefsir manzumesinden hareketle anlayabilme imkanını onun elinden alır. Havf Dasein'ı havfının nedenine geri fırlatır: Dasein'ın sahih dünya-içinde-varolma-imkanına. Havf Dasein'ı münferitleştirerek onu kendi zati dünya-içinde-varoluşuna taşır ve anlamasal olarak özsel biçimde imkanlar üzerine tasarlatır. Havf içinde olmanın nedeni [188] dolayısıyla havf, Dasein'ı *mümkün-olmaklık olarak* açımlamaktadır, zira sadece Dasein kendinden hareket eden fertlerden müteşekkil olarak münferitlik içinde var olabilmektedir.

Havf Dasein'da en zati varlık imkanına *doğru var olmayı*, yani kendi-kendini-seçmenin ve kendi-kendini-yakalamanın serbestliği *için hür olmayı* açımlar. Havf Dasein'ı varlığının sahihliği *için hür olmaya* (*pro-*

a) Demek ki, burada "nihilizm" hiç söz konusu olamamaktadır.
b) Bizatihi varlığı belirleyen olarak; esas itibariyle beklenilmeyen ve icra edilmeyen – yabancı gelen.

pensio in ...) taşır ki, o zaten hep öyledir. Ve aynı zamanda tam da bu o varlıktır ki, Dasein dünya-içinde-varolmak olarak ona tevdi edilmiştir.

Havfın niçinin havfın nedeni olduğu açığa çıkmış olmaktadır böylelikle: dünya-içinde-varolmak. Havfın nedeni ile niçininin aynı oluşu, bizatihi havf içinde olma için de geçerlidir. Çünkü havf içinde olmak, bulunuş olması bakımından dünya-içinde-varolmanın bir temel suretidir. *Açımlama ile açımlananın eksistensiyal aynılığı (burada dünya dünya olarak, içinde-var-olmaklık da münferitleşmiş, saf ve fırlatılmış varlık imkanı olarak açımlanmış olmaktadır), havf fenomeni sayesinde müstesna bir bulunuşu buradaki yorumumuzun teması olarak sağladığımızı göstermektedir.* Havf böylece Dasein'ı "*solus ipse*" olarak münferitleştirmekte ve açımlamaktadır. Fakat söz konusu eksistensiyal "solipsizm", dünyasız bir karşılaşmanın masumane boşluğu içinde yer alan yalıtılmış bir özne nesnesini varsaymak anlamına gelmez. Aksine burada Dasein, ekstrem anlamda kendi dünyasıyla bir dünya olarak ve bu suretle de kendisiyle dünya-içinde-varolmak olarak karşılaşır.

Bir temel bulunuş olarak havfın böyle bir açımlama minvaline sahip olduğunu yine hergünkü Dasein tefsiri ve sözleri en tarafsız biçimde tevsik etmektedir. Daha önce demiştik ki, bulunuş "afiyetimizi" açımlar. Havf içindeyken ise "*tekinsizlik*" içinde oluruz. Öncelikle burada, Dasein'ın havf içindeyken ne içinde olduğunun kendine has belirsizliği dile gelmiş olur: hiç ve hiçbir yer. Ama tekinsizlik aynı zamanda içinde-kimse-bulunmayan da demektir. Dasein'ın temel konstitüsyonuna ilişkin başlangıç niteliğindeki bazı fenomenal ilamlarda bulunurken, içinde-var-olmaklığın eksistensiyal anlamını "içindeliğin" kategoriyal imleminden ayırt etmiş ve içinde-var-olmaklığı bir yerlerde ikamet etmek veya bir şeylerle aşina olmak olarak belirlemiştik.[1] İçinde-var-olmaklığın bu karakterini daha sonra somutlaştırarak herkesin hergünkü kamusallığı fenomeni aracılığıyla ortaya koymuştuk. Herkesin hergünkü kamusallığı, teskin edilmiş kendine güven duymayı, kendiliğinden anlaşılan bir "içinde birilerinin bulunuşunu" [189] Dasein'ın vasati hergünkülüğü içine taşır.[2] Oysa havf, Dasein'ı "dünyaya" düşkün massolunmuşluğundan çekip çıkarır. Böylelikle onun hergünkü aşinalığı bir anda çöker. Dasein münferitleşir, ama bunu dünya-içinde-varolmak *olarak* yapar. Böylece içinde-var-olmaklık, bir eksistensiyal "hal" olan *içinde-kimsenin-olmamaklığına* dönüşüverir. İşte "tekinsizlikten" bahsettiğimizde tam da bundan söz ediyor olmaktayız.

1) Krş. § 12, s. 53 vd.
2) Krş. § 27, s. 126 vd.

Böylece artık, bir kaçış olarak düşkünlükte nelerden kaçıldığı fenomenal olarak görülebilir hale gelmektedir. Düşkün kaçış, dünya-içindeki varolanlardan *uzaklaşan* bir kaçış değildir, aksine tam da bu varolanlarla ilgilenme, onlar içinde kaybolma, teskin edilmiş aşinalık içinde barınabilme yordamıyla *uzanan* bir kaçıştır. Kamunun kimsesine *uzanan* düşkün kaçış, içinde-kimsenin-olmamaklığından, yani tekinsizlikten (ki o, fırlatılmış Dasein'ın dünya-içinde-varolmaklık olarak kendine tevdi edilmiş bulunan varlığında yer alır) *uzaklaşan* bir kaçıştır. Bahse konu tekinsizlik, Dasein'ın peşini asla bırakmaz ve onlar içindeki hergünkü kaybolmuşluğunu örtük de olsa tehdit eder. Aslında söz konusu tehdit, hergünkü ilgilenmeler sırasında tamamiyle emniyette ve ihtiyaçsızlık içinde olmayla fiilen kol kola bile gidebilir. Bu yüzden havf, en diş e dokunmayan durumlarda bile ortaya çıkıverebilmektedir. Bunun için, örneğin kendimizi çoğunlukla daha çabuk tekinsiz hissettiğimiz karanlık ortamlara bile gerek yoktur. Karanlık ortamlarda "hiçbir şeyin" gözle görünmezliği daha da aşikar olur, oysa tam da buralarda dünya *halen* ve *daha da sırnaşırcasına* "şuradadır".

Dasein'ın tekinsizliğini eksistensiyal-ontolojik bakımdan tehdit olarak yorumlarken (tehdit Dasein'a bizzat Dasein'dan gelerek isabet etmektedir), tekinsizliğin fiili havf sırasında zaten hep bu anlamda anlaşılageldiğini iddia etmiş olmuyoruz. Dasein'ın tekinsizliğini anladığı hergünkü hali; düşkün, içinde-kimsenin-olmadığı "perdeleyici" yüz çevirmedir. Söz konusu kaçışın hergünkülüğü fenomenal olarak şunu göstermektedir ama: Dünya-içinde-varolmanın özsel Dasein konstitüsyonuna havf bir temel bulunuş olarak aittir. Dünya-içinde-varolma ise bir eksistensiyal olduğundan, asla mevcut-olan cinsinden değildir ve hep fiili Dasein'ın, yani bulunuşun bir hali olarak *vardır*. Teskin edilmiş aşinalık içinde dünya-içinde-varolmak, Dasein'ın tekinsizliğinin bir halidir, tersinin değil. *Eksistensiyal-ontolojik bakımdan içinde-kimsenin-olmayışlığı*[a] *çok daha asli bir fenomen olup, bunu böyle kavramak lazımdır.*

Ve havf dünya-içinde-varolmayı gizliden gizliye zaten hep belirliyor olduğundan, dünya-içinde-varolma "dünyada" ilgilenilen-bulunuşsal varlık olarak korkuya kapılabilmektedir. Korku "dünyaya" düşkün, gayrisahih ve bizzat kendine kapalı kalmış havftan başka bir şey değildir.

[190] Bu yüzden de fiiliyatta tekinsizliğin haletiruhiyesi varoluşadair bakımdan çoğunlukla anlaşılmaz kalmaktadır. Üstelik düşkünlüğün ve kamunun hakimiyeti yüzünden "sahih" bir havf da nadiren yaşanır. Çoğu kere havfın sebebi "fizyolojiktir". Söz konusu olgu, faktisi-

a) (özleyimlememe).

tesi bakımından ontolojik bir sorun olup, sadece ontik müsebbibi ve icra biçimi açısından da sınırlı değildir. Havfa fizyolojik olarak neden olabilmek, Dasein'ın varlığının temelinde havf içinde olabilmenin yatmasıyla mümkündür.

Sahih havfın varoluşa-dair olgusuna göre, bahsedilen fenomeni esas itibariyle eksistensiyal-ontolojik konstitüsyonu ve işlevi bakımından yorumlamaya çalışma denemelerine pek rastlanılmış değildir. Bunun sebepleri arasında, Dasein'ın eksistensiyal analitiğinin genel olarak ihmal edilmiş, ama özellikle de bulunuş fenomeninin bilinememiş olması bulunmaktadır.[1] Havf fenomeninin fiilen nadiren yaşanması, onun eksistensiyal analitiğimiz bakımından *esas itibariyle* münasip olan yöntemsel bir işlev görmesine engel değildir. Tam tersi: Dasein herkesin kamusal tefsiri yüzünden çoğunlukla kendi sahihliği bakımından kendine kapalı olduğu için söz konusu temel bulunuşun nadir bir fenomen oluşu onun Dasein'ı asli anlamda açımlayabilir nitelikte olduğuna işaret etmektedir.

Her türlü bulunuşun özüne, daima noksansız bir dünya-içinde-varolmayı tesis eden tüm momentleri (yani dünya, içinde-var-olmak, kendilik) bakımından "açımlama" ait olduğu şüphesiz ise de sadece havfta müstesna bir açımlama [191] imkanı bulunmaktadır, çünkü havf münferitleştiricidir. Bahse konu münferitleştirme Dasein'ı kendi düşkünlüğünden çekip çıkartarak ona sahihlik ile gayrisahihliği kendi varlığının imkanları olarak açımlar. Dasein'ın bu temel imkanları (ki bunlar hep benim[a] kendi imkanlarımdır) havf içinde tam da kendi oldukları gibi ortaya çıkarlar ki böylece, Dasein'ın öncelikle ve çoğunlukla dört elle sarıldığı dünya-içindeki varolanların tebdiline baştan hiç girilmemiş olunur.

---

1) Havf ile korku fenomenlerinin (her ne kadar yine birbirinden ayırt edilmemiş olarak bırakılmışsa da) hem ontik, hem de belirli sınırlar içinde ontolojik bakımdan Hıristiyan teolojisinin nazarı dikkatini çekmiş olması bir tesadüf değildir. Çoğunlukla da bunun, Tanrı karşısındaki insanın varlığına ilişkin antropolojik sorunun ağırlık kazandığı ve bununla ilgili soruların formülasyonunda iman, günah, sevgi ve pişmanlık gibi fenomenlerin öne çıktığı zamanlarda cereyan ettiği görülmektedir. Krş. Augustinus'un tefsir metinleri ve mektuplarında sıkça ele aldığı *timor castus* ve *servilis* öğretisi. Genel olarak korku hakkında Krş. *De diversis quaestionibus octoginta tribus qu. 33: de metu, qu. 34: utrum non aliud amandum sit, quam metu carere, qu. 35: quid amandum sit.* (Migne, ***Patrologia Latina***, c. 40: **Augustinus**, c. 6, s. 22 vd.)

Luther korku fenomenini *poenitentia* ile *contritio* ilişkisine dair geleneksel yorumların dışında Yaratılış hakkındaki şerhinde ele almışsa da bunu kavramsal düzeyde değil ama özellikle heyecan uyandırıcı biçimde yapmıştır: Krş. **Enarrationes in genesin, Bölüm 3, WW.** (Erl. Ausg.), *Exegetica opera latina*, Kitap 1, s. 177 vd.

Havf fenomeninin analizi meselesinde en derine inen S. Kierkegaard olmuştur. O da yine asli günah meselesinin "psikolojik" bakımdan açığa çıkartılması bağlamında konuyu teolojik olarak ele almıştır. Krş. **Havf Kavramı (1844)**, ***Gesammelte Werke*** (Diederichs), c. 5.

a) Egoistik değil, aksine: devralıcı fırlatılmış olan olarak.

Acaba havfın bu eksistensiyal yorumu sayesinde, Dasein'ın yapı bütününün varlık bütününe dair rehber niteliğini haiz sorumuzun cevaplandırılmasına ilişkin fenomenal zemini ne kadar kazanmış olduk?

§ 41. İhtimam-Göstermeklik Olarak Dasein'ın Varlığı

Yapı bütününün bütünlüğünü ontolojik bakımdan kavrayabilmek maksadıyla ilk önce şunu sormamız gerek: Havf fenomeniyle ve bu fenomen içinde açımlananlar, bütüne yönelik arayıcı bakışımızın söz konusu verileri içinde tamamlanmasını sağlamak suretiyle, Dasein bütününü fenomenal olarak eşit derecede asli biçimde sunabilecekler mi? Havfın içinde yatanların toplam envanteri, şöylesi bir formal sayımla kayıt altına alınabilmektedir: Havf duyma, bir bulunuş olduğundan dünya-içinde-varolmanın bir minvalidir; havfın nedeni, fırlatılmış dünya-içinde-varolmadır; havfın ne hakkındalığı, dünya-içinde-varolma-imkanıdır. Buna göre havf fenomeninin tamamı, Dasein'ı bize fiilen varolan dünya-içinde-varolma olarak göstermektedir. Bahse konu varolanın fundamental ontolojik karakterleri eksistensiyalite, faktisite ve düşkünlüktür. Söz konusu eksistensiyal belirlemeler, bir kompozite ait öğelerin parçaları değildir, zira onların hiçbirisi noksan kalamaz. Saydığımız bu belirlemeler, asli bir rabıta örgüsü içinde olup, yapı bütününün aranılan bütünlüğünü temin ederler. Dasein'ın anılan varlık belirlemelerinin birliği içinde ancak, onun varlığı bizatihi ontolojik olarak kavranılabilir olur. Peki, bu birliği bizatihi nasıl karakterize edeceğiz?

Dasein öyle bir varolandır ki, kendi kendisini yine kendi varlığı içinde bizzat mevzu eder. Buradaki "bizzat mevzu eder" ifadesinin, varlığın, anlamak denilen konstitüsyonu içinde açığa kavuşturulmuş ve en zati varlık imkanına kendini tasarlayıcı biçimde yöneltmiş olduğu görülmüştü. Kendi varlığı içinde Dasein, zaten kendini hep kendi imkanlarıyla birlikte bir yerlere yerleştirmektedir. En zati varlık imkanı *için* hür olmak ve böylelikle sahihlik ve gayrisahihlik imkanı adına hür olmak kendini asli, elemanter bir somutlaşma içinde gösterir: havf. Fakat ontolojik bakımdan, en zati varlık imkanına yönelik var olma şu demektir: Dasein kendi varlığı içinde hep kendini *öncelemektedir*. [192] Dasein hep "kendisinin ilerisindedir"; kendisi *olmayan* öteki varolanlara nispeten değil, kendisi olduğu varlık imkanının varlığı olarak. Özsel olan bu "kendini mevzu etme"nin varlık yapısına Dasein'ın *kendini-öncelemesi* diyoruz.

Söz konusu yapı, Dasein konstitüsyonunun bütününü ilgilendirmektedir ama. Kendini-önceleme dünyasız bir "özne" içindeki yalıtıl-

mış bir eğilim anlamına gelmeyip, dünya-içinde-varolmayı karakterize eder. Dünya-içinde-varolmaya ise kendi kendine tevdi edilmişlik ve bu sebeple de hep *belirli bir dünya* içine fırlatılmışlık aittir. Dasein'ın kendi kendine temlik edilmişliği, asli bir somutluk olarak havfta kendini gösterir. Daha tam bir ifadeyle, kendini-önceleme şu demek olacaktır: *bir-dünya-içinde-zaten-var-olarak-kendini-öncelemek*. Özü gereği üniter olan bu yapıyı fenomenal olarak gördüğümüz anda, daha evvel dünyasallığın analizinde ortaya çıkardığımız şeyler daha da netleşecektir. Daha evvel şunları ortaya çıkarmıştık: Dünyasallığı tesis eden imlenimselliğin imlenim bütünü, bir bir-şey-uğrunalık kapsamı içinde "sabitlenmiştir". İmlenim bütününün ve "bir-şey-içinliğin" türlü rabıtalarının Dasein'ın mevzu ettiği şeyle kenetlenmesi, mevcut olan bir "dünyadaki" nesnelerin şu veya bu özneyle kaynaşması demek olmayacaktır. Daha ziyade bu kenetlenme, aslen bir bütün olan Dasein'ın konstitüsyonunun fenomenal bir ifadesidir. Burada artık, Dasein'ın bütünlüğü belirtik biçimde ayırt edilmekte ve buna zaten-var-olarak-kendini-önceleme denilmektedir. Başka bir deyişle: Varoluş daima fiilidir. Eksistensiyalite özsel olarak faktisiteyle belirlenmiştir.

Ve aynı zamanda: Dasein'ın fiili varoluşu; dünya-içinde-varolma içine fırlatılmış olmanın belirsiz bir genelliği ve kayıtsızlığı demek olmayıp, her daim ilgilenilen dünya içine de massedilmişliktir. Bir şeylere düşkün olarak var olunurken, açıkça ya da kapalı olarak, anlaşılmış veya anlaşılmamış olarak, tekinsizlikten kaçış kendini bildirmektedir. Herkes kamusallığı, her türlü aşina olmamaklığı örtbas ettiği için bahsedilen tekinsizliğin üzeri çoğunlukla belirtisiz bir havfla örtülü kalır. Bir-dünya-içinde-zaten-var-olarak-kendini-önceleme içinde özsel olarak birlikte saklı olan şey, dünya-içinde ilgilenilen el-altında-olanların *beraberinde* düşkünce *var* olmayı da içinde saklı tutar.

Dolayısıyla Dasein'ın ontolojik yapı bütününün formal eksistensiyal bütünlüğü şöyle bir yapı içinde kavranmalıdır: Dasein'ın varlığı şu demektir: (bir-dünya-)içinde-zaten-var-olarak-kendini-önceleme olarak (dünya-içinde karşılaşılan varolanların) beraberinde var olmak. İşte bu var olma, saf bir ontolojik-eksistensiyal olarak kullanılmakta olan *ihtimam-göstermeklik* kavramının anlam içeriğini doldurmaktadır. Tasa veya tasasızlık gibisinden ontik manadaki her türlü varlık eğilimleri bu anlamın dışındadır.

[193] Dünya-içinde-varolmak özsel olarak ihtimam-göstermeklik olduğu için, yukarıdaki analizlerde el-altında-olanlarla beraber var olmayı ilgilenme, dünya-içinde karşılaşılan başkalarının birlikte-Da-

sein'ını da itina-göstermeklik olarak kavramak mümkün olabilmiştir. Bir şeylerle beraber var olmak ilgilenmedir, çünkü o, içinde-var-olmaklığın bir minvali olarak onun temel yapısı olan ihtimam-göstermeklik tarafından belirlenmektedir. Demek ki, ihtimam-göstermeklik sadece eksistensiyaliteyi karakterize etmekle kalmaz (faktisite ve düşkünlükten sıyrılmış olarak), söz konusu varlık belirlemelerinin birliğini de kuşatır. Bu yüzden ihtimam-göstermeklik, bir benin kendine yönelik birincil olarak ve sadece yalıtılmış bir davranışını ifade etmez. İlgilenme ve itina-göstermeklikle analoji kurularak oluşturulan "kendine-ihtimam-göstermeklik" ifadesi, bu sebeple sadece bir totolojiden ibarettir. Zira ihtimam-göstermeklik, benin kendisine yönelik özgün bir davranışını ifade ediyor olamaz, çünkü zaten o, ontolojik bakımdan kendini-önceleme ile karakterize edilmektedir. Ayrıca bu belirleme içinde, ihtimam-göstermekliğin diğer iki yapısal momenti olan bir-şeylerin-zaten-içinde-varolmak ile beraber-varolmak *birlikte tayin edilmiş olmaktadır*.

En zati varlık imkanı adına var olmak demek olan kendini-öncelemede, sahih eksistensiyal imkanlar *için hür olma* imkanının eksistensiyal-ontolojik koşulu yatar. Varlık imkanı, Dasein'ın hep bir-şey-uğruna var olduğu, yani fiilen var olduğu şeydir. Fakat söz konusu varlık imkanı için var olma da bizatihi bu hürriyet tarafından belirlendiğinden, Dasein kendi imkanlarıyla *ister istemez ilişkilenebilir* ve örneğin sahih olarak var *olmayabilir*. Zaten Dasein, fiilen öncelikle ve çoğunlukla bu minvalde vardır. Böylelikle sahih bir-şey-uğrunalık kavranılmayarak bir kenarda kaldığı gibi, kendi kendisinin varlık imkanının tasarımı da herkesin tasarrufuna tevdi edilmiş olur. Dolayısıyla burada ifade edilen kendini-öncelemedeki "kendi", her seferinde herkes-benliğinin benliği anlamına gelir. Yani gayrisahihlik içindeyken bile Dasein, özsel olarak kendini-öncelemektedir; tıpkı Dasein'ın kendinden düşkünce kaçışının bile bahse konu varolanın *kendini mevzu ettiği o* varlık konstitüsyonunu bize göstermesi gibi.

İhtimam-göstermekliğin bahsettiğimiz asli yapı bütününü oluşturması sebebiyle, eksistensiyal-apriorik bakımdan Dasein'ın her türlü, yani zaten her zaman *içinde* bulunduğu, fiili "davranış" ve "durumlarından" "öncedir". Bu sebeple söz konusu fenomen, "pratik" davranışın teorik davranışa göre önceliğini ifade ediyor değildir. Bir mevcut olanın sadece nazari olarak belirlenişi bile ihtimam-göstermeklik karakterine sahiptir, bir "siyasi eylemde" bulunmak veya dinlenmek maksadıyla eğlenmek de öyle. Buna göre "teori" ile "pratik", varlığını ihtimam-göster-

meklik olarak belirlemek zorunda olduğumuz işbu varolanın aslında birer varlık minvalidir.

Dolayısıyla, özsel bakımdan parçalarına ayrılamaz bir bütünlüğü olan ihtimam-göstermeklik fenomenini; arzu ve dilek veya iştah ve meyil gibi özel edim veya [194] dürtülere indirgeme ya da bu öğelerden biraraya getirme denemesi başarısız olmak durumundadır.

Arzu ve dilek, Dasein'da ontolojik bakımdan zorunlu olarak ihtimam-göstermeklikten neşet etmektedir. Bunlar ontolojik bakımdan kayıtsız, kendi varlık anlamı bakımından tümüyle belirsiz "akışlar" dahilinde mevcut olan serencamlar değildirler. Aynı şey meyil ve iştah için de geçerlidir. Onlar da, tabii eğer Dasein'da saf biçimde gösterilebildikleri takdirde, ihtimam-göstermeklik üzerine temellenirler. Ama bu, iştah ve meylin, sadece "yaşamakta" olan varolanları ontolojik bakımdan tesis ettiği anlamına gelmez. Fakat "yaşamanın" ontolojik temel konstitüsyonu başlı başına bir mesele olup, Dasein'ın ontolojisinden hareketle sadece indirgemeci bir ayıklamayla serimlenebilir niteliktedir.

İhtimam-göstermeklik yukarıda sayılan fenomenlerden ontolojik bakımdan "önce" olsa da, söz konusu fenomenler, belirli sınırlar içinde kalınarak münasip biçimde "tasvir" edilebilmektedir. Bunun için onların ontolojik ufuklarını tam olarak görünür kılmak ve hatta bu ufku bilmek bile gerekmemektedir. Dasein'ın tematik bakımdan ne eksiksiz bir ontolojisi olan, ne de somut bir antropoloji olamayan bu fundamental-ontolojik incelememiz açısından, bahse konu fenomenlerin ihtimam-göstermeklik üzerinde eksistensiyal olarak nasıl temellendiğine ilişkin yereceğimiz bazı işaretler yeterli olacaktır herhalde.

Varlık imkanıdır, Dasein'ın bir-şey-uğruna var olduğu. O da bizatihi dünya-içinde-varolma varlık minvaline sahiptir. Buna göre dünya-içinde-varolma, dünya-içindeki varolanlarla olan irtibatı ontolojik bakımdan temellendirmektedir. İhtimam-göstermeklik hep (onun yoksunluk halleri olarak) ilgilenme ve itina-göstermeklik olarak vardır. Arzu söz konusu olduğunda; anlaşılmış, yani kendini kendi olanaklarına yönelik olarak tasarlamış olan bir varolan, onlarla ilgilenilmeyi ya da itina-göstermeyi mevzu ederek onları kendi varlığına taşımaktadır. Zaten bu yüzden arzuya hep bir arzulanan aittir, çünkü arzulanan da bizatihi bir-şey-uğrunalık içinden hareketle belirlenmiştir. Arzunun ontolojik olanağı bakımından tesis edici olan şunlardır: esasen bir-şey-uğrunalığın öncelikle açımlanmış olması (kendini-önceleme), ilgilenileceklerin açımlanmış olması (zaten-beraber-varolunanın zarfı olarak dünya) ile Dasein'ın "arzulanan" varolanın bir imkanına, kendinin var-

lık imkanı olarak, kendini anlamasal biçimde tasarlaması. Demek ki, arzu fenomeninde dahi, ihtimam-göstermekliğin temelde yatan bütünlüğü belirmektedir.

Dasein'ın anlamasal olarak kendini tasarlaması fiilen gerçekleştiği için, bu tasarlama hep keşfedilmiş bir dünyada cereyan eder. Dasein kendi olanaklarını bu dünyadan temin ederken bunu öncelikle herkesin ifade ettiği tefsir manzumesinden hareketle yapar. Bu yüzden söz konusu tefsir, seçmekte özgür olduğumuz olanakları peşinen tanışık olunanın, ulaşılabilir olanın, yapılabilir olanın, yakışık olanın ve münasip olanın sınırları içine sıkıştırıvermiştir. Dasein'ın imkanlarının öncelikle her gün hazır bulunanlar mertebesinde tesviye edilmesi, aynı zamanda [195] bu imkanların bağlanmasını da sağlamaktadır. İlgilenmenin vasati hergünkülüğü, sunduğu imkanlar bakımından böylece körleşince, kendini "gerçek" olana bırakarak sükunete kavuşur. Oysa bu sükunet, ilgilenmenin geniş bir meşguliyetler ağına dönüşmesine mani değildir, aksine tam da onu uyandırır niteliktedir. O halde burada arzulama, yeni müspet olanaklara yönelme olmayıp, hazır olanların "taktik" gereği değiştirilerek sanki bir şeyler yaşanıp icra ediliyormuş imajını yansıtır hale gelmesidir.

Herkesin öncülüğünde beliren teskin edilmiş "arzu", varlık imkanına yönelik var olmayı silip yok etmez; zira o, onun bir modifikasyonudur sadece. Bu durumda imkanlara yönelik varlık, kendini çoğunlukla sadece *dilek* olarak gösterir. Dilek tutan Dasein, kendi varlığını imkanlara yönelik olarak tasarlarken, ilgilenmeleri sırasında bunlar esasen ele alınıp kavranılmadığı gibi, aslında onların tamamlanması ne düşünülmekte, ne de beklenilmektedir. Tam aksine: Sadece dileme halindeki kendini-öncelemenin hakimiyeti, örneğin fiili imkanları anlamamayı da beraberinde getirmektedir. Bir başka deyişle, dünyası birincil olarak dilek dünyası üzerinden tasarlanmış bir dünya-içinde-varoluş, kendini hazır bulunanlara teslim edip kaybetmiş ve dayanağından yoksun kalmış demektir. Oysa hazır bulunanlar yegane el-altında-olanlar olduklarından, dilemenin çerçevesi içinde bulunanlar da asla tatminkar olamamaktadır. Dilek, anlamasal kendini-tasarlamanın eksistensiyal bir modifikasyonudur. Onun fırlatılmışlığa düşkünlüğü yüzünden de söz konusu imkanların sadece *peşine takılmış* olunmaktadır. Böylesi bir peşine takılma, imkanları örtüp *kitler*. Dilek halindeki peşine takılma içinde "şurada" olanlarsa "gerçek dünya" haline gelivermektedir. Dilek ontolojik bakımdan ihtimam-göstermekliği önceden varsaymaktadır.

Bir şeylerin peşine takılındığında, bir-şeylerin-zaten-içinde-olmanın önceliği vardır. Bir-şeyler-içinde-zaten-var-olarak-kendini-öncelemek de buna uygun olarak modifiye edilivermektedir. Düşkün biçimde peşine takılma, Dasein'ın bir *meylini* açığa çıkarır: İçinde hep var olduğu dünya tarafından "yaşandırılma" meyli. Bu meyil, istihdaf karakterine sahiptir. Kendini-önceleme artık kendini kaybetmiş ve "zaten-hep-sadece-beraber-olmak" halini almıştır. Meyildeki "bir-şeye-doğruluk", meylin peşine takıldığı şeyin cazibesine kapılmak demektir. Dasein bir meylin adeta içine battığında, ortada sadece bir meyil mevcut olmamakta, aksine ihtimam-göstermekliğin tüm yapısında bir modifikasyon meydana gelmektedir. Bu sayede gözleri kamaşan Dasein, bütün imkanlarını meylinin hizmetine sunuvermektedir.

Öte yandan "yaşama" *dürtüsü*, tahrikini kendi beraberinde getiren bir "bir-şeye-doğruluktur". Bu bir "ne pahasına olursa olsun bir-şeye-doğruluktur". Bu dürtü öteki imkanları dışlamaya çalışır. Burada da gayrisahih bir kendini-önceleme vardır, her ne kadar dürtünün baskınına uğramak bizatihi dürtenden kaynaklansa da. Bu dürtü ilgili bulunuş ve anlayışın üstünden geçip gidebilmektedir. Fakat Dasein [196] bu durumda, hakim olmanın ve idare etmenin diğer tutumlarının üzerine eklendiği "salt dürtü" değildir sadece, olamaz da zaten. Aksine Dasein, tüm dünya-içinde-varolmanın bir modifikasyonu olarak zaten hep ihtimam-göstermekliktir.

Salt dürtü içindeyken bile ihtimam-göstermeklikten hala kurtulmuş olunmamaktadır. Oysa dürtü, Dasein'ın darlığını yine kendinden hareketle ontolojik bakımdan mümkün kılandır. Oysa meyilde ihtimam-göstermeklik de hep kendisine bağlanmış bulunmaktadır. Meyil ile dürtü, kökünü Dasein'ın fırlatılmışlığında bulan imkanlardır. "Yaşama" dürtüsü, yok edilmeme dürtüsüdür; dünya tarafından "yaşandırılma" meyli, ortadan kaldırılmama meylidir. Ama her ikisi de, ontolojik bakımdan sadece ve sadece ihtimam-göstermeklik üzerine bina edildikleri için, yine ihtimam-göstermeklik tarafından sahih biçimde ontik varoluşa-dair olarak modifiye edilebilmektedir.

"İhtimam-göstermeklik" ifadesi, eksistensiyal-ontolojik bir temel fenomen anlamında kullanılmaktadır. Ama o, yapısı itibarıyla *basit değildir*. İhtimam-göstermeklik yapısının ontolojik olarak elementar bütünlüğü, ontik bir "asli öğeye" indirgenemez, varlığın varolanlardan çıkılarak "açıklanamadığı" gibi. Sonunda görülecektir ki; hem esasen varlık idesi, hem de Dasein'ın varlığı hiç de "basit" değildir. İhtimam-göstermekliği, kendini-önceleme, bir-şeylerin-zaten-içinde-varolma ve bera-

ber-varolma olarak belirlerken açıkça görülmüştür ki, bu fenomen de yapısal olarak kendi içinde *eklemlenmiş* bir yapıdadır. Peki o zaman bu, ihtimam-göstermekliğin yapı çokluğunun birlik ve bütünlüğünü ontolojik olarak taşıyan *çok daha asli bir fenomeni* meydana çıkarmak üzere ontolojik soruşturmamızı daha da ileriye götürmemiz gerektiğinin fenomenal belirtisi değil midir? İncelememizin bu soruyu takip etmesinden önce, esas itibariyle varlığın anlamına ilişkin fundamental-ontolojik soruyla ilgili olarak şu ana kadar yorumladıklarımıza geri dönüp bakmamız ve onları daha kati biçimde kendimize maletmemiz gerekir. Fakat bundan da önce, bahse konu bu yorumda, ontolojik bakımdan "yeni" olanın ontik bakımdan aslında oldukça eski olduğunu göstermeliyiz. Zira Dasein'ın varlığını ihtimam-göstermeklik olarak açık hale getirirken, onu uydurma bir fikir içine zorlamış olmuyor, ontik-varoluşa-dair olarak zaten açımlanmış bulunanın eksistensiyal olarak kavramsallaştırılmasına gitmiş oluyoruz.

§ 42. *Dasein'ın Eksistensiyal Bakımdan İhtimam-Göstermeklik Olarak Yorumlanışının Dasein'ın Önontolojik Öztefsirinden Hareketle Doğrulanışı*

Dasein'ın varlığının ihtimam-göstermeklik olduğunu açığa çıkaran yukarıdaki yorumlar, hep kendimiz olan ve adına "insan" dediğimiz varolan için [197] uygun *ontolojik* temelleri elde etmek kastıyla yapılmıştı. Bu sebeple analizimizin, insan hakkındaki geleneksel tanımlamaların sunduğu ve fakat ontolojik bakımdan açığa kavuşmamış ve esasen şüphe götürür olanları öncelikle çıkış noktası kabul etmesi ve onların istikametinden hareket etmesi gerekmişti. Bahsedilen geleneksel anlayışla kıyaslandığında eksistensiyal-ontolojik yorumumuz tuhaf gelebilir, özellikle de "ihtimam-göstermekliği" sadece ontik olarak anlayan ve ona "tasa" ve "sıkıntı" diyen bir gelenek göz önüne alındığında. İşte bu yüzden, yorumumuza dair önontolojik bir belgeyi ileriye süreceğiz (ama tabii onun da kanıtlama gücü "sadece tarihsel" olmasından ileri gelmektedir).

Fakat şunu unutmamalıyız: İleriye süreceğimiz belgede Dasein, kendi kendini "asli" olarak ifade etmektedir. Burada teorik yorumlar belirleyici olmadığı gibi, böyle bir kasıt da zaten yoktur. Yine unutmamalıyız ki, Dasein'ın varlığı tarihsellik ile karakterize edilmektedir (fakat bunu, önce ontolojik bakımdan ispat etmemiz gerekecektir). *Eğer* Dasein, kendi varlığının temelinde "tarihsel" ise, o zaman Dase-

in'ın kendi tarihi içinden çıkıp gelen, o tarihe rücu eden ve dahası *her türlü* bilimden önce gelen bir ifade, özel bir ağırlığa sahip olacaktır (ama bu tabii ki pür ontolojik bir ağırlık olamayacaktır). Dasein'ın kendisinde yatan varlık anlayışı, kendini önontolojik biçimde ifade etmektedir. Aşağıdaki belge, eksistensiyal yorumumuzun uydurma olmadığını belirgin kılacak ve onun bir ontolojik "kurgulama" olarak zemininin ve onunla birlikte elementar hatlarının önceden çizili bulunduğunu gösterecektir.

Dasein'ın "ihtimam-göstermeklik" olduğuna ilişkin aşağıdaki öztefsir, kadim bir öyküncede saklanmıştır:[1]

Cura cum fluvium transiret, videt cretosum lutum
sustulitque cogitabunda atque coepit fingere.
dum deliberat quid iam fecisset, Jovis intervenit.
rogat eum Cura ut det illi spiritum, et facile impetrat.
cui cum vellet Cura nomen ex sese ipsa imponere,
Jovis prohibuit suumque nomen ei dandum esse dictitat.
dum Cura et Jovis disceptant, Tellus surrexit simul
suumque nomen esse volt cui corpus praebuerit suum.
[198] *sumpserunt Saturnum iudicem, is sic aecus iudicat:*
'tu Jovis quia spiritum dedisti, in morte spiritum,
tuque Tellus, quia dedisti corpus, corpus recipito,
Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit.
sed quae nunc de nomine eius vobis controversia est,
homo vocetur, quia videtur esse factus ex humo.'

"Bir keresinde '*Cura*' bir ırmağı gerçerken killi bir toprak gördü: düşündü taşındı, ondan bir parça aldı ve şekillendirmeye başladı. Yarattığı şey üzerine tefekkür edip dururken, Jüpiter yanaştı ona. '*Cura*' Jüpiter'e rica ederek şekillendirdiği kil parçasına ruh katmasını diledi. Jüpiter bunu seve seve yaptı. Fakat yarattıkları bu şeye '*Cura*', kendi adını vermek isteyince Jüpiter bunu yasakladı ve ona Jüpiter adının verilmesini istedi. '*Cura*' ile Jüpiter hangi adı vereceklerinin münaka-

1) Dasein'ın eksistensiyal-ontolojik bakımdan ihtimam-göstermeklik olarak yorumlanışına ilişkin bu önontolojik belgeye yazar, K. Burdach'ın makalesinde rastlamıştır: "Faust und die Sorge", *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* I (1923), s. 1 vd. Burada Burdach, Hyginus'un 220'nci öyküncesi olarak nakledilen bu *Cura* öyküncesini Goethe'nin Herder'den devraldığını ve "Faust"unun ikinci bölümü için elden geçirdiğini göstermektedir. Özellikle krş. s. 40 vd. – Yukarıdaki metin şuradan alınmıştır: F. Bücheler, *Rheinisches Museum*, C. 41 (1886), s. 5. Çeviri için krş.: Burdach, *a.g.e.*, s. 41 vd.

şasını yaparken, Toprak (*Tellus*) da dikeldi ve yaratılan bu şeye kendi adının verilmesi gerektiğini arzuladı, çünkü ona kendi bedeninden bir parça sunmuştu. Münakaşacılar kendilerine hakem olarak Satürn'ü seçtiler. Ve Satürn adil görünen şu hükmü verdi: 'Sen Jüpiter, ona ruhunu verdiğinden, o öldüğünde ruhuna; sen Toprak, bedenini hediye ettiğinden, onun bedenine sahip olacaksın. Fakat bu yaratığı ilk önce '*Cura*' şekillendirdiği için, yaşamaya devam ettiği müddetçe 'ihtimam-göstermeklik' onun sahibi olsun. Fakat onun adıyla ilgili olarak münakaşa ettiğinizden, bundan böyle onun adı '*homo*' olsun, çünkü o '*humus*'tan (topraktan) yapıldı."

Bu önontolojik belge, insan Dasein'ına "yaşamaya devam ettiği müddetçe" "ihtimam-göstermekliğin" sahip olduğunu göstermesiyle değil sadece, insanı beden (toprak) ve ruhtan mürekkep gören bildik anlayış bağlamında "ihtimam-göstermekliği" öne çıkarması bakımından da özel bir anlam kazanmaktadır. *Cura* prima *finxit*: Bahsedilen varolan, kendi varlığının "menşeini" ihtimam-göstermeklikte bulmaktadır. *Cura teneat, quamdiu vixerit*: Bahsedilen varolan, bu menşeden serbest bırakılmamakta, aksine onda sabit tutulmaktadır, onun hakimiyeti altındadır, bu varolan "dünyada olduğu müddetçe". "Dünya-içinde-varolma"nın varlıksal kalıbı "ihtimam-göstermekliktir". Bahsedilen varolan, adını (*homo*) kendi varlığı nazarından değil, neden meydana geldiği (*humus*) bakımından almaktadır. Bu yaratığın "asli" varlığının ne olduğu konusu, kararın Satürn'e ("zaman") bırakılmasıyla görülmektedir.[1] İnsanın bu öyküncede ifade edilen [199] önontolojik öz belirlenimi, insanın *dünyadaki zamansal misafirliğine* hakim olan bahse konu varlık minvalini daha baştan itibaren nazarı dikkate taşımaktadır.

Ontik bir kavram olan "*cura*"nın sergilediği anlam tarihi, Dasein'ın daha başka temel yapılarını bile açığa çıkarıcı niteliktedir. Bu bağlamda Burdach,[2] "*cura*" teriminin ikili anlamına dikkat çekmektedir. Buna göre *cura* sadece "havfi himmet" demek değil, aynı zamanda "dikkatlilik" ve "adanma" da demektir. Örneğin Seneca en son mektubunda şunları yazmaktadır (ep. 124): "Varolan dört tabiat (ağaç, hayvan, insan, Tanrı) içinde yegane akıl sahibi olan son ikisi Tanrı'nın ölüm-

1) Krş. Herder'in "*Das Kind der Sorge*" başlıklı şiiri (Suphan XXIX, 75).

2) A.g.e., s. 49. Daha Stoa zamanlarında *merimna* anlamca sabitlenmiş bir terim haline gelmiş olup, Yeni Ahit'te yeniden karşımıza çıkmaktadır, özellikle de Vulgata'da *sollicitudo* olarak. – Dasein'ın yukarıdaki eksistensiyal analitiğinde "ihtimam-göstermekliği" izleyen bakış açısı, yazarın Augustinusçu (yani Yunan-Hıristiyan) antropolojiyi Aristoteles ontolojisinin vardığı esas temelleri bakımından yorumlamaya çalıştığı sıralarda ortaya çıkmıştır.

süz, insanınsa ölümlü olması bakımından birbirinden ayrılır. Bir'in yani Tanrı'nın iyi'si kendi tabiatıyla; ötekisinin, yani insanınkiyse, ihtimam-göstermeklik (*cura*) ile tamlanır: *unius bonum natura perficit, dei scilicet, alterius cura, hominis.*"

İnsanın *perfectio*'su, yani en zati imkanlarına hür olma (tasarım) içinde olabileceği neyse onu olması, "ihtimam-göstermekliğin" bir "eseridir". Ayrıca eşit derecede asli olarak bahse konu varolanın temel minvalini de belirlemektedir ki, ilgilendiği dünyaya buna göre teslim olmuş olmaktadır (fırlatılmışlık). "*Cura*"nın "ikili anlamı"; fırlatılmış tasarımın özsel ikili yapısının *tek bir* temel konstitüsyonunu ifade etmektedir.

Ontik tefsirlerle kıyaslandığında eksistensiyal-ontolojik yorumun sadece teorik-ontik bir genelleme olduğunu söylemek mümkün değildir. Böyle bir şey olsaydı sadece şunu demiş olurduk: ontik bakımdan insanın bütün tutumları "kaygı dolu" olup, bir şeylere "adanma" tarafından idare edilmektedir. Oysa buradaki "genelleme" *apriorik-ontolojiktir*. Burada anlatılmak istenen, sürekli ortaya çıkan ontik nitelikler değil, zaten hep temelde yatan bir varlık konstitüsyonudur. Bahse konu varolanı ontik bakımdan *cura* olarak ifade edebilmemizi ontolojik olarak mümkün kılan işte tam da budur. "Yaşama kaygısı" ile "adanma"nın eksistensiyal imkan koşulunu; asli, yani ontolojik anlamda ihtimam-göstermeklik olarak kavramak durumundayız.

Öte yandan ihtimam-göstermeklik fenomeni ile bütün fundamental eksistensiyallerin transendental "genelliği", [200] *her türlü* ontik-dünya-görüşsel Dasein tefsirinin üzerinde (Dasein'ı ister "yaşam kaygısı" ve hacet, isterse de tersi olarak anlasın) hareket ettiği zeminin genişliğine de sahiptir.

Eksistensiyal yapıların ontik olarak bize zorlanan "boşluk" ve "genelliği", *kendine münhasır* ontolojik bir belirlenime ve doluluğa sahiptir. Bu yüzden Dasein konstitüsyonunun bizatihi bütünlüğü, kendi birliği içinde basit olmayıp yapısal bir eklemlenişe sahiptir. O da, eksistensiyal bir kavram olan ihtimam-göstermeklikte ifadesini bulur.

Dasein'ın ontolojik yorumu, bu varolanın "ihtimam-göstermeklik" denilen önontolojik öztefsirini *eksistensiyal bir kavram olan* ihtimam-göstermekliğe taşımıştır. Fakat Dasein analitiği, antropolojinin ontolojik temellendirilişini hedefliyor değildir. Amaç fundamental-ontolojiktir. İşte tam da bu (her ne kadar açıkça dile getirilmediyse de), şu ana kadarki etütlerimizin gidişatını, fenomenlerin seçimini ve analizimizin ileriye atılma hudutlarını belirlemektedir. Oysa varlığın anlamına ilişkin rehber niteliğindeki sorumuz ve bu sorunun işlenişi bakımından

araştırmamız, şu ana kadar elde edilenleri şimdi *açık açık* teminat altına almak durumundadır. Fakat böyle bir şeyi, irdelediklerimizi zahiren hülasa ederek sağlamak mümkün değildir. Yapılması gereken şey, eksistensiyal analitiğimizin henüz başındayken kabaca işaret ettiğimiz üzere, şu ana kadar elde ettiklerimiz yardımıyla daha nüfuz edici bir mesele anlayışına doğru yükselmektir.

§ 43. Dasein, Dünyasallık ve Gerçeklik

Varlığın anlamına ilişkin soru, ancak ve ancak varlık anlayışı gibisinden bir şey *var* ise olanaklı olabilir. Adına Dasein dediğimiz varolanın varlık minvaline varlık anlayışı da aittir. Bahse konu varolanın tasrihi ne kadar münasip ve asli tarzda yapılabilirse, fundamental-ontolojik meselemizi çalışırken hedefe doğru atacağımız adımlardan da o kadar emin olabiliriz.

Dasein'ın hazırlık niteliğindeki eksistensiyal analitiğiyle ilgili ödevleri izlerken anlama, anlam ve tefsirin yorumu hasıl olmuştu. Ayrıca Dasein'ın açımlanmışlığının analizi göstermişti ki Dasein, kendi temel konstitüsyonu olan dünya-içinde-varolmaya uygun olarak dünya, içinde-var-olmaklık ve kendilik bakımından açımlanmışlık sayesinde onunla eşit derece asli biçimde meydana vurulmuştur. Bunda şu da yatmaktadır: Bahse konu varolanın varlığı, şu veya bu şekilde zaten hep anlaşılmış olmaktadır – ontolojik bakımdan münasip biçimde kavranmamış olsa da. [201] Bu önontolojik varlık anlayışı, Dasein'da özsel olarak açımlanmış olan bütün varolanları kuşatıyor olsa da, varlık anlayışının kendisi çeşitli varlık hallerine tekabül edecek şekilde kendini halihazırda ifade etmiş olmamaktadır.

Öte yandan anlamayla ilgili yorumlarımız göstermişti ki anlama, öncelikle ve çoğunlukla kendini düşkünlük varlık minvali kapsamında "dünya"yı anlamaya havale etmiştir. İster ontik tecrübeler, isterse de ontolojik anlayış söz konusu olsun, varlık tefsiri kendine öncelikle dünya-içinde varolanların[a] varlığını cihet kabul etmektedir. Bu meyanda, en yakınlarımızdaki el-altında-olanın varlığı atlanarak varolan, öncelikle mevcut nesneler rabıtası (*res*) olarak kavranmaktadır. Bu noktada *varlık*, *gerçeklik* anlamını kazanıverir.[1] Böylelikle varlığın temel belirlenimi tözsellik olur. Varlık anlayışının söz konusu nakline uygun olarak, Dasein'ın ontolojik anlayışı da bahsedilen varlık kavramının uf-

a) Şunları birbirinden ayırt etmek gerekir: *phusis*, *idea*, *ousia*, *substantia*, *res*, nesnellik, mevcut-olmaklık.

1) Krş. Yukarıda s. 89 vd. ile s. 100.

ku içine giriverir. Buna göre *Dasein* da, öteki varolanlar gibi *gerçekten mevcut olan* olur. Böylece *esas itibariyle varlık* da *gerçeklik*[b] anlamına geliverir. Demek ki gerçeklik kavramı, ontolojik mesele kapsamında kendine has bir önceliğe sahiptir. Tam da bu yüzden, sahici bir eksistensiyal Dasein analitiğine giden yolun önü, hatta dünya-içinde yakınsal el-altında-olanların varlığına yönelik bakışın önü kapanıvermiş olur. Neticede bu durum, varlık meselesini esasen münharif bir seyre mecbur eder. Üstelik diğer varlık halleri de gerçeklik durumuna göre menfi ve yoksun hallere dönüşüverir.

İşte bütün bu sebeplerden dolayı, sadece Dasein'ın analitiği değil, esas itibariyle varlığın anlamına ilişkin sorunun çalışılması da, varlığı gerçeklik anlamında kendine cihet alan tek taraflı yoldan kurtarılmak zorundadır. Bunun için şunları ispata mecburuz: Gerçeklik pek çok varlık minvallerinden *sadece biri değil*, ontolojik bakımdan Dasein, dünya ve el-altında-olmaklıkla belirli bir temellendirme rabıtası içindedir. Bu ispat; *gerçeklik meselesi*, koşulları ve sınırlarının esastan müzakere edilmesini gerekli kılmaktadır.

"Gerçeklik meselesi" başlığı altında aslında çeşitli sorular birbirine karışmış durumdadır: 1. Görünüşte "bilinçaşan" olan varolanın esasen *var olup olmadığı* sorusu; 2. "Harici dünya"nın bahse konu gerçekliğinin layıkıyla *kanıtlanabilir olup olmadığı* sorusu; 3. Bahsedilen bu varolan gerçekse eğer, onun kendi bizatihi-kendinde-var-olmaklığı içinde bilinip bilinemeyeceği sorusu; 4. İşbu varolanın (gerçekliğin) anlamının esasen neyi imleyip imlemediği sorusu. Gerçeklik meselesinin aşağıdaki müzakere edilişi, fundamental-ontolojik [202] soruyu dikkate aldığımızda şu üç şeyi ele alacaktır: a) Varlık meselesi ile "harici dünya"nın kanıtlanabilirliği meselesi olarak gerçeklik; b) Ontolojik bir mesele olarak gerçeklik; c) Gerçeklik ve ihtimam-göstermeklik.

a) Varlık Meselesi ile "Harici Dünya"nın Kanıtlanabilirliği Meselesi Olarak Gerçeklik

Gerçekliğe ilişkin yukarıda saydığımız sorular içinde mertebe bakımından birincisi ontolojik olanıdır, yani gerçekliğin esasen neyi imleyip imlemediği sorusudur. Fakat elimizin altında pür bir sorunsal ve tam bir yöntem bulunmadığı sürece, bahsedilen soru (açık biçimde sorulup sorulamayacağını bu noktada henüz bilmiyoruz), ister istemez

b) "Realite" olarak "gerçeklik" ve "şeylik" olarak da *realitas*. Kant'ın "nesnel gerçeklik" kavramına göre ara konumdadır.

"harici dünya meselesi"nin irdelenişiyle iç içe geçmek durumundadır. Zira gerçekliğin analizi, gerçek olanlara münasip bir erişim yolunun zemini üzerinde olanaklıdır ancak. Ve gerçek olanın kavranış minvali olarak da, eskiden beri, görüsel bilme kabul görmüştür. Buna göre gerçek olan, ruhun veya bilincin tutumu olarak "var"dır. Gerçekliğe bizatihilik ve bağımsızlık karakterleri ait olduğu takdirde, gerçekliğin anlamına yönelik soru, gerçek olanın "bilinçten" bağımsız olup olamayacağı ya da bilincin gerçeklik "alemine" aşkınlığının olanaklı olup olmadığı sorusuyla kenetleniverir. Gerçekliği ontolojik bakımdan layıkıyla analiz edebilme olanağı, bağımsızlık ve aşkınlığın *neye göre* olduğunun *bizatihi* kendi *varlığı* bakımından açıklığa kavuşturulup kavuşturulamadığına bağlıdır. Bahsedilen aşmanın varlık minvali de zaten ancak bu şekilde ontolojik olarak kavranılabilir olur. Son olarak da, gerçek olana birincil erişim minvali teminat altına alınmış olmalıdır, bu maksatla, bilmeye söz konusu işlevin yüklenip yüklenemeyeceği sorusu karara bağlanmak zorundadır.

Gerçekliğe ilişkin bu ontolojik sualin olanaklı olup olmadığına *karar vermeden önce* yapılması gereken araştırmalar, yukarıda sunduğumuz eksistensiyal analitikle yerine getirilmiş bulunmaktadır. Buna göre bilmek, gerçek olana erişim sağlayan bir *temellenmiş* haldir. Gerçek olana, özsel bakımdan sadece dünya-içindeki varolan olarak erişilebilmektedir. Bu tip varolanlara erişimin ontolojik temellenişi, Dasein'ın temel konstitüsyonu olan dünya-içinde-varolma üzerindendir. Onun çok daha asli olan varlık konstitüsyonuysa ihtimam-göstermekliktir (kendini-öncelemek – bir-dünya-içinde-zaten-var-olmak – dünya-içindeki varolanlarda var olmak olarak).

Dünyanın esasen var olup olmadığı, dünyanın varlığının kanıtlanabilir olup olmadığı sorusu, dünya-içinde-varolan olan *Dasein*'ın sorduğu bir soru olarak anlamsızdır – bunu ondan başkası kim sorabilir ki zaten? Üstelik bu soru çiftanlamlılıkla maluldur. Çünkü burada hem içinde-var-olmaklığın zarfı olarak dünyadan, hem de dünya-içindeki varolan olarak veya ilgilenilen massetmenin [203] hangi-hususlığı olarak "dünya"dan bahsedilerek bunlar birbiriyle karıştırılmakta, hatta birbirinden ayırt bile edilmemektedir. Oysa dünya, Dasein'ın *varlığıyla birlikte* özsel olarak açımlanmaktadır; "dünya" dünyanın açımlanmışlığıyla zaten hep keşfedilegelmektedir. Fakat tam da gerçek olanlar ya da mevcut olanlar anlamındaki dünya-içindeki varolanlar örtülü kalmış olabilmektedirler. Öyle de olsa, gerçek olanlar da zaten açımlanmış olan bir dünyanın zemini üzerinde keşfedilebilir-

dirler. Ve ancak böyle bir zemin üzerindeki gerçek olanlar halihazırda *örtülü* kalabilmektedirler. "Harici dünya"nın "gerçekliğine" ilişkin soruyu soranlar, bizatihi *dünya fenomenini* önceden açığa kavuşturmadan bunu sormaktadırlar. Zira "harici *dünya* meselesi" kendine hep dünya-içinde varolanları (nesne ve eşyayı) cihet kabul edegelmektedirler. Neticede bu tip irdelemeler ontolojik bakımdan neredeyse içinden çıkılamayacak bir meseleye dönüşüverir.

Soruların birbirine dolanmış olması, kanıtlanılacak olanın kanıtlananla ve kanıtlarla karıştırılmış olması, özellikle Kant'ın "İdealizmin Çürütülmesi"nde kendini belli etmektedir.[1] Burada Kant, herhangi bir şüpheye mahal vermeyecek biçimde "bizim dışımızdaki nesnelerin varlığı"na dair kanıtın halen verilmemiş olmasını "felsefenin ve genel insan aklının skandalı" olarak nitelendirmektedir.[2] Sonuç olarak kendisi şöyle bir kanıtı sunar ve bunu şu "doktriner tez"in temellendirilişi olarak icra eder: "Kendi varlığımın salt ve fakat empirik olarak belirli olan bilinci, benim dışımdaki eşyanın mekan içindeki varlığını kanıtlamaktadır."[3]

Öncelikle açıkça belirtmeliyim ki, Kant burada "kendi varlığım" terimini, buradaki incelemede "mevcut-olan" diye ifade ettiğimiz varlık minvali için kullanmaktadır. Dolayısıyla Kant, "kendi varlığımın bilinci" dediğinde, Descartesvari anlamda kendi mevcut oluşunun bilincinden söz etmektedir aslında. Başka bir deyişle, "kendi varlığım" terimi burada hem bilincin mevcudiyeti, hem de eşyanın mevcudiyeti anlamındadır.

Bu yüzden, "benim dışımdaki eşyanın varlığı"na ilişkin Kant'ın kanıtı, zamanın özüne eşit derecede asli olarak ait olan değişim ile değişmezliğe dayanmaktadır. Kendi mevcut oluşum, yani tasavvur çokluğunun verili iç mevcudiyeti anlamındaki mevcut oluşum, mevcut olan bir değişim demektir. Oysa zamanda belirlilik, değişmeksizin mevcut olan bir şeyi varsaymak zorundadır. Bu ise "içimde" olamaz, "çünkü zaman içindeki kendi varlığım, tam da bahsedilen bu değişmez tarafından öncelikle belirlenir olmaktadır."[4] Buna göre, "içimdeki" mevcut değişimi [204] empirik olarak sabitlediğinden, buna koşut olarak mecburen "dışımdaki" bir mevcut değişmezi de sabitlemiş olur. İşte bu değişmez, "içimdeki" değişimin mevcut oluşunun imkan

1) Krş. Saf Aklın Eleştirisi, 2. Basım, s. 274 vd. Ayrıca krş. ikinci basımın önsözünde yer alan açıklayıcı düzeltmeler, s. XXXIX, dipnot. Ayrıca krş.: "Saf Aklın Paralogizmleri", *a.g.e.*, s. 399 vd., özellikle s. 412.
2) *A.g.e.*, Önsöz, dipnot.
3) *A.g.e.*, s. 275.
4) *A.g.e.*, s. 275.

koşulunu oluşturur. Tasavvurların zaman-içinde-varoluşu tecrübesi eşit derecede asli olarak hem "içimdeki" değişimi, hem de "dışımdaki" değişmezliği sabitlemektedir.

Yukarıdaki kanıtın nedensel bir çıkarım olmadığı gözden kaçmamalıdır, bu yüzden de nedensel çıkarımlar gibi haleldar değildir. Burada Kant, zamansal olarak varolanlar fikrinden hareketle "ontolojik bir kanıt" sunmaktadır. İlk bakışta Kant'ın, yalıtılmış biçimde mevcut olan Kartezyen özne yaklaşımını terk ettiği zannedilebilir. Ama bu bir zandır sadece. Çünkü Kant'ın "benim dışımdaki eşyanın varlığı"na dair bir kanıt beklentisi içinde olması zaten, onun, meselenin nirengi noktasını öznede, "içimde", bulmak istediğini göstermektedir. Bu yüzden de kanıtlamayı yaparken, "içimdeki" empirik olarak verili değişimden hareket etmektedir. Çünkü kanıtı taşıyacak olan "zaman", sadece "içimde" tecrübe edilebilmektedir. O da, "dışımdaki"ne yönelik kanıtlayıcı sıçrayışın dayanağını oluşturmaktadır. Ayrıca Kant şunu da vurgulamaktadır: "Doğrudan tecrübe edilerek kendi varlığımızın dışında bir varlığı kanıtlayamayacağımızı ifade eden sorunlu [idealizm], makuldür ve sağlam felsefi düşünce minvaline de uygundur; çünkü, yeterli bir kanıt yoksa nihai bir yargıya izin verilemez."[1]

Yalıtılmış özne ile içsel tecrübenin ontik önceliğini terk etsek bile, Descartes'ın pozisyonunu ontolojik bakımdan korumuş oluruz. Kant'ın kanıtladığı şey (kanıtı ile dayanağının meşruluğunu şimdilik kaydıyla kabul edelim), değişen ve değişmeyen varolanların zorunlu olarak birarada mevcut oluşudur. İki mevcut olanın birbiriyle müsavi bir mertebeye getirilmesi bile, özne ile nesnenin birarada mevcut olduğunu ifade etmez. Böyle bir şey kanıtlanmış olsa bile, ontolojik açıdan kritik olan şey örtülü kalmaya devam eder: "Özne"nin, yani Dasein'ın temel konstitüsyonu olarak dünya-içinde-varolma. *Fiziksel olanla psişik olanın birarada mevcut oluşu, dünya-içinde-varolma fenomeninden ontik ve ontolojik bakımdan tamamen farklıdır.*

Kant "içimdeki" ile "dışımdaki"nin farkını ve *beraberliğini* önceden varsaymaktadır – bunu yapmakta fiilen haklı olsa da, sunduğu kanıt, yönelimi bakımından haksızdır. Öte yandan değişen ile değişmeyenin birarada mevcut oluşuyla ilgili olarak [205] zamanın rehberliğinde tespit edilenlerin, ayrıca "içimdeki" ile "dışımdaki"nin beraberliği için de geçerli olduğu ispatlanmış değildir. Sunulan kanıtta varsayılan "iç" ve "dış"ın farklılık ve beraberlik bütünü görülebilmiş olsaydı, söz konusu

1) *A.g.e.*, s. 274/275.

varsayımla neyin varsayılmış olduğu ontolojik bakımdan kavranmış olacaktı ve "benim dışımdaki eşyanın varlığı"na dair kanıtın henüz verilmediği ve fakat bunun zorunlu olarak verilmesi gerektiği şartı kendiliğinden ortadan kalkacaktı.

"Felsefenin skandalı" bahse konu kanıtın halihazırda verilmemiş olması değil, *durmadan bu tip kanıtların beklenmesi ve denenmesidir aslında*. Böylesi beklenti, maksat ve talepler ontolojik olarak yeterli olmayan bir yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. Bu yetersiz yaklaşıma göre "dünya" *ondan* bağımsız ve "dışta" bir mevcut olana *göre* kanıtlanmalıdır. Oysa burada yetersiz olan kanıtlar değil, kanıtlayan ve kanıt arayan varolanın varlık minvalinin *gereği gibi belirlenmiş olmamasıdır*. Bu sebepledir ki, iki varolanın zorunlu birarada mevcut oluşunu kanıtlayarak dünya-içinde-varolan olan Dasein hakkında bir şeyler kanıtlandığı ya da kanıtlanabilir olduğu zanmı ortaya çıkmaktadır. Doğru olarak anlaşılmış bir Dasein, bu türden kanıtlara direnir, çünkü ardı sıra gelen kanıtların yapay olarak tanıtlamayı zorunlu gördüğü şeyler onun varlığında zaten hep *vardır*.

Kendi dışımızdaki şeylerin mevcudiyetini kanıtlamanın olanaksızlığından dem vurup bu şeylere "sadece *inanmak* gerektiğini"[1] çıkarsamakla da meselenin çarpıklığını aşmış olmayız. Çünkü yine esasen ve ideal olarak böylesi bir kanıtın verilebilir olduğunu varsaymaya devam etmiş oluruz. "Harici dünyanın gerçekliğine inanmak" suretiyle kendimizi sınırlandırdığımızda bile, meseleye münasebetsiz bir yaklaşım gösterdiğimizi teyit etmiş oluruz, çünkü böylelikle, bahsedilen inanca kendi "hakkını" açıkça iade ederiz. Burada da yine esasen bir kanıtlama talebinde bulunmuş oluruz, her ne kadar kati bir kanıtlamaya girmeyen başka bir yola başvurulmuş gibi olunsa da.[2]

[206] "Harici dünyanın" özne tarafından varsayıldığına ve hatta onu farkında olmayarak hep varsaydığına dayanacak bile olsak, yalıtılmış bir özneyi yapıcı olarak öne sürmeye devam etmiş oluruz. Böylelikle ne dünya-içinde-varolma fenomenine isabet etmiş, ne de fiziksel olanla psişik olanın birarada mevcut oluşunu kanıtlamış oluruz. Bu türden varsayımları öne sürdüğümüzde, Dasein hep "geç kalmış" olur, çünkü

---

1) *A.g.e.*, *Önsöz*, dipnot.

2) Krş. W. Dilthey, "*Beitrage zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realitat der Außenwelt und seinem Recht*" (1890), Gesammelte Schriften, c. 5/1, s. 90 vd.

Bu makalenin hemen başında Dilthey, yanlış anlaşılmaya mahal vermeyecek biçimde şunları söylemektedir: "Zira eğer insan için genel geçer bir hakikat var olacaksa, ilk önce Descartes tarafından verilmiş olan yönteme göre düşünce, dışsal gerçekliğe rağmen bilincin verilerinden hareket ederek kendine bir yol bulmak zorundadır", *a.g.e.*, s. 90.

o bir varolan olarak söz konusu varsayımı icra ettiğinde (zaten başkası da mümkün değildir), *bir varolan olarak* zaten hep bir dünya içinde var oluyor demektir. Her türlü Dasein'sal varsayım ve tutumdan "önce gelen", varlık minvali ihtimam-göstermeklik olan varlık konstitüsyonunun "*a priori*"sidir çünkü.

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. Bu bağlamda dünya-içinde-varolmak daha baştan itibaren telakki, zan, kesinlik ve inanç mertebesine getirilir ki, bu tutum zaten aslında hep dünya-içinde-varolmanın temellenmiş bir halinden ibarettir.

Harici dünyanın mevcut olup olmadığı ve bunun kanıtlanabilir olup olmadığı sorusu bağlamındaki "gerçeklik meselesinin" imkansız olduğu böylece ortaya çıkmıştır. Sonuçları bakımından halledilemez çıkmazlara yol açtığı için değil, bahse konu meselede tema oluşturan varolanın bizatihi kendisinin böylesi bir soru formülasyonunu bir bakıma reddettiği için. Kanıtlanması gereken, "harici dünyanın" mevcut olup olmadığı ve nasıl mevcut olduğu değildir çünkü. Gösterilmesi gereken, dünya-içinde-varolma olarak Dasein'ın "harici dünyayı" öncelikle "epistemolojik bakımdan" neden butlana terk ettiği ve bunu takiben kanıtlama yollarına sapıp onu neden diriltmeye çalıştığıdır. Bunun sebebi Dasein'ın düşkünlüğünde ve birincil varlık anlayışının buradan hareket ederek varlığı mevcut-olmaya havale etmesinde aranmalıdır. Bahse konu ontolojik cihet içinde sorunun formülasyonu "eleştirel" ise eğer, onun öncelikle ve biricik olarak emin olabildiği mevcut-olan diye salt "içi" bulup görecektir. Asli fenomen olan dünya-içinde-varolmayı paramparça ettikten sonra arta kalanların zemini üzerinde, yani yalıtılmış öznede, "dünya" ile raptedilme sürecini icra etmekten başka bir çaresi kalmayacaktır.

"Gerçeklik meselesini" çözme denemelerinin çeşitliliği, onun realizm ile idealizm varyasyonları içinde ve onları bağdaştırma yollarıyla da geliştirilmiştir. Bütün bu yolları, buradaki incelememiz kapsamında ayrıntılı biçimde müzakere etmek mümkün değil. Bütün bunlarda [207] bir nebze sahici soruşturma özü saklı olsa da, şu veya bu doğrunun birbiriyle hesaplanıp toplanması sayesinde meseleye sağlam bir çözüm bulunabileceğini ümit etmek de bir o kadar yanlıştır. Şunu idrak etmek gerekir ki, çeşitli epistemolojik akımlar, ortaya koydukları epistemolojiler yüzünden,

hataya düşmüş değildirler. Düştükleri hata, Dasein'ın eksistensiyal analitiğini ihmal etmeleri yüzünden, meseleyi fenomenal açıdan teminat altına alabilecekleri zemini kazanamamış olmalarıdır. Ayrıca bu *zemini*, müteakiben özne ve bilinç kavramlarını[a] fenomenolojik bakımdan tashih ederek temin etmek de mümkün değildir. Zira böyle yapılsa bile, gayrimünasip *soru formülasyonunu* ortadan kaldırmak yine de imkansız olur.

Dünya-içinde-varolma olarak Dasein'la birlikte dünya-içindeki varolanlar zaten hep açımlanmış olurlar. Bu eksistensiyal-ontolojik ifadenin, harici dünyanın gerçekten mevcut olduğunu öne süren *realizmin* ana teziyle mutabık kaldığı zannedilebilir. Sahiden de, bu eksistensiyal ifademiz, dünya-içindeki varolanların mevcut oluşlarını inkar etmediği takdirde, netice bakımından (en azından doksografik olarak) realizm teziyle uyum halindedir. Fakat esas olarak bu ifade her türlü realizmden şu bakımdan farklıdır ki, realizm "dünya"nın gerçekliğini hem kantılanmaya muhtaç, hem de kanıtlanabilir addetmektedir. Oysa bunların her ikisi de eksistensiyal ifademizde olumsuzlanmaktadır. Bahse konu ifademizi realizmden tümüyle ayıransa, realizmin ontolojik bakımdan sergilediği anlayışsızlıktır. Zira realizm, gerçekliği gerçek şeyler arasındaki ontik ve gerçek etkileşim rabıtaları sayesinde izah etmeye çalışmaktadır.

Oysa realizme karşılık *idealizm*, her ne kadar neticeleri bakımından ona zıt[b] ve kabul edilemez olsa da, esasen önemli bir önceliğe sahiptir, meğer ki, "psikolojik" idealizm şekline bürünüp kendi kendisini yanlış anlamasın. İdealizm varlık ile gerçekliğin sadece "bilinç içinde" var olduğunu vurguladığında, varlığın varolanlarla izah edilemeyeceği anlayışını da açığa çıkarmış olur aslında. Ama idealizm *tam da burada* bir varlık anlayışının söz konusu olduğunu, bahse konu varlık anlayışının ontolojik bakımdan *ne* demek olduğunu, bunun nasıl mümkün olduğunu ve Dasein'ın varlık konstitüsyonuna ait[c] olup olmadığını açıklığa kavuşturmadığı takdirde, gerçekliğin yorumunu bir boşluk üzerine bina etmekten başka bir şey yapmış olmaz. Varlığın varolanlar yardımıyla izah edilmesinin imkansızlığı, gerçekliğinse sadece varlık anlayışı içinde mümkün olabilmesi, yine de bilincin varlığını yani bizatihi *res cogitans*'ı soruşturma vazifesinden bizi muaf tutamaz. İdealizm ile savunulan tezin varacağı netice, bizatihi bilincin ontolojik analizinin vazgeçilebilecek veya aşılabilecek bir ön ödev ola-

a) Şurada-varolmaklığa dühul etme.
b) Yani eksistensiyal-ontolojik tecrübeye.
c) Fakat Dasein, bizatihi varlığın özüne aittir.

rak kalması olacaktır. Varlık "bilinç içinde" var olabildiği, yani Dasein içinde anlaşılabilir olduğu içindir ki Dasein; bağımsızlık, "bizatihi kendindelik" gibi varlık karakterlerini, hatta esasen gerçekliği anlayabilmekte ve [208] kavramsallaştırabilmektedir. Sadece bu nedenledir ki, "bağımsız" varolanlara dünya-içindeki karşılaşılanlar olarak bir-şey-için-bakışsal biçimde erişilebilmektedir.

İdealizm terimi, varlığın asla varolanlar sayesinde izah[a] edilemeyeceğini, onun her bir varolan için zaten hep "transendental olan" olduğu anlayışını temsil ediyorsa eğer, o zaman idealizm, felsefi sorunsallaştırmaların yegane ve doğru imkanını oluşturuyor demektir. Böyle bir durumda Aristoteles de en az Kant kadar idealist olacaktır. Ama eğer idealizm, her bir varolanı bir özne veya bilince dayandırmak demekse ve bunlar da kendi varlıkları bakımından belirsiz kalacaklar ve olsa olsa "nesnesizdir" denilerek menfi biçimde nitelendirileceklerse, o zaman böyle bir idealizmin saf dillik derecesi bakımından kaba bir realizmden hiçbir farkı kalmayacaktır.

Son olarak gerçeklik meselesini, her türlü "bakış açısal" cihetin *öncesine* yerleştirme olanağı da bulunmaktadır. Bunun için şöyle bir tez öne sürülür: Her özne ne olarak var ise bir nesneye göre vardır ve tersi. Ama burada da yine söz konusu formal çıkış noktasında yer alan korelasyonun öğeleri ile korelasyonun kendisi ontolojik bakımdan belirsiz kalmaktadır. Oysa esas itibariyle buradaki korelasyon bütünü de zorunlu olarak "şöyle ya da böyle" *var olarak* düşünülmekte, yani varlık hakkındaki belirli bir fikirden hareket edilmektedir. Oysa öncelikle eksistensiyal-ontolojik zemin teminat altına alınmış olsaydı (bunun için dünya-içinde-varolma teşhir edilmiş olmalıydı), bahsi geçen korelasyon daha sonra formalleştirilecek ve ontolojik bakımdan kayıtsız bir ilişki olarak bilinebilecekti.

Gerçeklik meselesine "epistemolojik" çözüm getirmeye yönelik gayretlerin açıkça dile getirilmeyen önkoşulları üzerine yapılan yukarıdaki tartışmalar göstermiştir ki, bu mesele, Dasein'ın eksistensiyal analitiğine artık geri çekilmeli ve onun ontolojik bir mesele olduğu anlaşılmalıdır.[1]

---

a) Ontolojik ayrım.

1) Son zamanlarda Scheler'i takiben Nicolai Hartmann, ontolojiyi cihet alan epistemolojisine, bilmenin bir "varlık ilintisi" olduğuna ilişkin tezi temel almıştır. Krş. **Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis**, Genişletilmiş 2. Basım, 1925. – Fenomenolojik başlangıç temelleri birbirinden farklı olduğu halde hem Scheler, hem de Hartmann şunu gözden kaçırmaktadır: Geleneksel temel cihetleri bakımından "ontoloji" Dasein karşısında başarısız kalmakta ve tam da bilme içinde saklı olan söz konusu "varlık ilintisi" (krş. yukarıda s. 59 vd.) bu ontolojinin *esastan* gözden geçirilmesi ve eleştirel bir tashihle sınırlı kalmaması gerektiğini göstermiştir. Varlık ilintisini ontolojik bakımdan açığa kavuşturmaksızın öne sürmek, açıkça dile gelmeyen çok kapsamlı tesirlere neden olmaktadır. Bu durum Hartmann'ı "eleştirel realizme" zorlamakta, bu ise genel hatlarını çizdiği sorunsalının düzeyi bakımından ona yabancı kalmaktadır. Hartmann'ın ontoloji anlayışı hakkında krş. "*Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?*", **Festschrift für Paul Natorp**, 1924, s. 124 vd.

b) Ontolojik Bir Mesele Olarak Gerçeklik

Gerçeklik[a] terimi dünya-içinde mevcut olan varolanın (*res*) varlığını ifade ediyorsa eğer –ki bunun dışında bir şeyi anlamak zaten mümkün değildir– o zaman söz konusu varlık halinin analizi bakımından şu anlama gelecektir: *Dünya-içindeki* varolanları ontolojik bakımdan kavramak, dünya-içinde-olmaklık fenomenini açığa kavuşturmakla olur sadece. Bu ise *dünya* fenomeni üzerine temellenmektedir ki, o da, dünya-içinde-varolmanın özsel yapı momenti olarak Dasein'ın temel konstitüsyonuna aittir. Öte yandan dünya-içinde-varolma, ontolojik bakımdan Dasein'ın varlığının yapı bütününe kenetlenmiş olup, bunu ihtimamgöstermeklik olarak nitelendirmiştik. Bu açığa kavuşturma faaliyetleri sayesinde gerçekliğin analizini mümkün kılacak ufuk ve temeller dile getirilmiş olmaktadır. Bizatihilik karakteri de ontolojik bakımdan zaten ancak bu rabıtalar içinde anlaşılabilir olabilmektedir. Zaten daha önce biz, bahse konu mesele rabıtasını cihet kabul etmiş ve dünya-içindeki varolanların varlığına ilişkin analizlerimizi o şekilde yorumlamıştık.[1]

Eksistensiyal-ontolojik zemini açıklıkla ortaya koymadan da gerçek olanın gerçekliğini fenomenolojik bakımdan nitelendirmek belli sınırlar içinde mümkündür. Bunu Dilthey yukarıda bahsi geçen çalışmasında zaten denemiştir. Buna göre gerçek olanlar dürtü ve istenç içinde tecrübe edilir. Gerçeklik *mukavemettir*, daha doğrusu mukavimliktir. Mukavemet fenomenini analitik biçimde ortaya çıkarmış olması, Dilthey'ın yukarıda bahsi geçen çalışmasının en müspet yönü olup, "tasvir edici ve ayrıştırıcı psikoloji" fikrinin en iyi ve somut doğrulanışıdır. Ama mukavemet fenomeni hakkındaki analizin etkilerinin takibi, epistemolojik gerçeklik meselesinin gerisinde kalır burada. Ne yazık ki Dilthey, "fenomenalite önermesi"ni bilincin varlığının ontolojik yorumuna taşıyamamıştır. "İstenç ve ona ket vurma aynı bilinç dahilinde ortaya çıkar."[2] "Ortaya çıkma" şeklindeki varlık minvali, "dahilinde" olmanın varlık anlamı, bizatihi gerçek olanın bilincinin varlık rabıtası – bütün bunların ontolojik olarak belirlenmeye ihtiyacı vardır. Böyle bir belirlemeye gidilmemiş olması, Dilthey'ın "yaşama"yı (onun "arkasına"

a) Şeylik olarak gerçelik değil ama.

1) Krş. özellikle § 16, s. 72 vd.: *Çevreleyen-Dünyanın Kendini Dünya-İçindeki-Varolanda Belli Eden Dünyevi Niteliği*; § 18, s. 83 vd.: *İlintililik ve İmlenimsellik. Dünyanın Dünyasallığı*; § 29, s. 134 vd.: *Bulunuş Olarak Şurada-Var-Olma.* – Dünya-içindeki varolanların bizatihi-varolması hakkında krş. s. 75 vd.

2) Krş. Beiträge, *a.g.e.*, s. 134.

geçmek tabii mümkün değildir) nihayetinde ontolojik bir kayıtsızlık içinde öylece bırakması yüzündendir. Fakat Dasein'ın ontolojik yorumunda bulunmak demek, ontik olarak [210] başka bir varolana geri dayanmak demek değildir. Dilthey'ın epistemolojik bakımdan çürütülmüş olması, onun analizlerindeki müspetliklerden (ki tam da bunlar o, çürütmelerin anlamadığı şeylerdi) yararlanmamıza engel değildir ama.

Son zamanlarda Scheler'in, Dilthey'ın gerçeklik yorumunu yeniden ele aldığı görülmektedir.[1] Burada Scheler "ihtiyari Dasein teorisi"ni savunmaktadır. Buna göre Dasein, Kantçı anlamda mevcut-olmaklık olarak anlaşılmaktadır. "Objelerin varlığı sadece dürtü ve istenç ilişkilenmişlikleri içinde doğrudan verilidir." Dilthey'ın yaptığı gibi Scheler de gerçekliğin birincil olarak asla düşünce ve kavrama içinde verili olmadığını savunmaktaysa da, bununla kendini sınırlamayarak, bilmenin hükümde bulunmak olmadığını ve bilginin bir "varlık ilintisi" olduğunu ifade etmektedir.

Dilthey'ın dayandığı temellerin ontolojik bakımdan belirlenmemiş olduğuyla ilgili söylediklerimizi esas itibariyle bu teoriyle ilgili olarak da söyleyebiliriz. "Yaşama"nın ontolojik fundamental analizini daha sonra bir tür alt yapı olarak buna ilave etmek de mümkün değildir. Çünkü o; gerçekliğin analizini, mukavimliğin eksiksiz tasrihini ve onların fenomenal önkoşullarını hem taşımakta, hem de koşullandırmaktadır. Mukavemet içinden-geçememektir, öbür-tarafa-geçmeyi-istemenin engellenmesidir. Oysa böylelikle, dürtü ve istencin *istihdaf ettiği* bir şeyler zaten açımlanmış oluvermektedir. Ama söz konusu nereye-yönelikliğin ontik bakımdan belirsiz olduğu, ontolojik bakımdan gözden kaçırılmamalı veya bir hiç olarak telakki edilmemelidir. Mukavemetle karşı karşıya kalan ve sadece "karşı karşıya" kalabilen istihdaf, zaten bizatihi bir ilintililik bütünü *nezdindedir*. Onun keşfedilmişliği ise, imlenimselliğin imlenim bütününün açımlanmışlığı üzerine temellenmektedir. *Mukavemet tecrübesi, yani mukavemet gösterebilenlerin cehdi biçimde keşfedilebilmesi, ontolojik bakımdan sadece dünyanın açımlanmışlığı temeli üzerinde mümkündür.* Demek ki mukavimlik, dünya-içindeki varolanların varlığını karakterize etmektedir. Mukavemet tecrübeleri ise fiilen sadece dünya-içinde karşılaşılan varolanların keşif, kapsam ve istikametlerini belirlemektedir. Bütün bu

1) Krş. Die Formen des Wissens und die Bildung, 1925 Tarihli Sunuş, dn. 24 ve 25. Tashih sırasında şu notu ekliyorum: Scheler çok kısa süre önce yayımladığı "Die Wissensformen und die Gesellschaft" (1926) başlıklı makale derlemesi içinde, uzun zamandır duyurduğu "Erkenntnis und Arbeit" hakkındaki incelemesini sonunda yayımlamış oldu (s. 233 vd.). Bu denemenin altıncı bölümünde (s. 455) Scheler, "ihtiyari Dasein teorisi"ni ayrıntılı biçimde serimlemekte ve bu kapsamda Dilthey'ın çalışmalarını hem takdir etmekte, hem de eleştirmektedir.

tecrübelerin alt alta toplanmasıyla dünyanın açımlanışı sağlanmaz, aksine dünyanın açımlanmışlığı onları zaten varsayar. "Karşı olmak" ve "mukavim olmak" ontolojik imkanları bakımından açımlanmış dünya-içinde-varolma ile taşınmaktadır çünkü.

[211] Öte yandan mukavemet, kendi kendine "tezahür eden" bir dürtü ya da istençle de tecrübe ediliyor değildir. Çünkü bunların ikisi de ihtimam-göstermekliğin birer modifikasyonu olarak kendilerini gösterir. Sadece bu tür bir varlık minvaline sahip varolanlar dünya-içindekilerin mukavimliği gibisinden bir şeyle karşı karşıya kalabilirler. O halde, gerçeklik mukavimlik olarak belirlendiğinde şu iki şeyi hatırdan çıkarmamak gerekir: Birincisi, böylelikle pek çok gerçeklik karakteri içinden sadece *biri* tespit edilmiş olur; ikincisi, mukavimlik için açımlanmış dünyayı zorunlu olarak önceden varsaymak gerekir. Mukavemet "harici dünya"yı, dünya-içindeki varolanlar anlamında karakterize etmektedir, asla dünya anlamında değil. *"Gerçeklik bilinci" de bizatihi dünya-içinde-varolmanın minvallerinden biridir.* Bütün "harici dünya meseleleri" ister istemez söz konusu eksistensiyal temel fenomene gelip çatmaktadır.

Dasein'ın eksistensiyal analitiğinin çıkış noktası olarak "*cogito sum*" kullanılacaksa eğer, onun içeriğini ters yüz etmek yetmeyecek ve ontolojik-fenomenal doğrulanışını yeniden yapmak gerekecektir. Bu durumda ilk ifade şu olacaktır: "*sum*"; ve bu da şu anlamda: ben-bir-dünya-içinde-varım. Yani dünya-içindeki varolanlar nezdindeki varlık minvali olarak varolarak, çeşitli tutumlara (*cogitationes*) dair varlık olanakları içinde "varım". Oysa Descartes buna karşılık şöyle demektedir: *cogitationes* mevcuttur ve onlar içinde dünyasız bir *res cogitans* olarak *ego* da onlarla birlikte mevcuttur.

c) Gerçeklik ve İhtimam-Göstermeklik

Ontolojik bir terim olarak gerçeklik, dünya-içindeki varolanlara mütealliktir. Eğer gerçeklik terimi bahse konu varlık minvalini adlandırmak için kullanılıyorsa, o zaman el-altında-olmaklık ile mevcut-olmaklık gerçekliğin halleri olarak işlev göreceklerdir. Fakat söz konusu sözcüğün geleneksel[a] anlamına hiç dokunmazsak, o zaman gerçeklik, salt nesne mevcudiyeti anlamındaki varlığı imlemeye devam edecektir. Oysa bütün mevcut-olmalar nesne mevcudiyeti şeklinde değildir. Bizi "sarmalayan" "doğa", dünya-içindeki bir varolan olsa da "doğa nesne-

a) Günümüzdeki.

liği" ne el-altında-olmaklık, ne de mevcut-olma şeklindeki bir varlık minvalidir. Bahsi geçen "doğa"nın varlığı her ne şekilde yorumlanırsa yorumlansın, dünya-içindeki varolanların *bütün* varlık halleri ontolojik bakımdan dünyanın dünyasallığı üzerine, böylelikle de dünya-içinde-varolma fenomeni üzerine temellenmiştir. Buradan şöyle bir idrak neşet etmektedir: Gerçeklik dünya-içinde varolanların varlık halleri içinde bir önceliğe sahip olmadığı gibi, söz konusu varlık minvali dünya ve Dasein gibisinden bir şeyleri ontolojik bakımdan layıkıyla karakterize de edememektedir.

Hem ontolojik temellendirme rabıtalarının mertebeleri, hem de olası kategoriyal ve eksistensiyal göstermeler bakımından *gerçeklik, ihtimam-göstermeklik fenomenine işaret etmektedir.* Gerçekliğin [212] ontolojik bakımdan Dasein'ın varlığı üzerine temellenmiş olmasıysa, gerçek olanların bizatihi oldukları gibi olmalarının Dasein'ın var olup olmamasına bağlı olduğu anlamına gelmez.

Mamafih Dasein *var* olduğu müddetçe, yani varlık anlayışının ontik olanağı sürdüğü müddetçe, varlık "vardır". Dasein varolmadığında "bağımsızlık" ve "bizatihilik" de "var" olmayacaktır. Bu durumda onları ne anlamak, ne de anlamamak mümkün olacaktır. Bu durumda dünya-içindeki varolanlar ne keşfedilebilir olacak, ne de mahfuz kalacaktır. *Bu durumda* varolanların ne var oldukları, ne de var olmadıklarından söz edilebilir olacaktır. *Şu anda*, yani varlık anlayışı ile birlikte mevcut-olmaklık anlayışının da var olduğu bir durumdayken biz, *o zaman* varolanların var olmaya devam edeceğini söyleyebiliyoruz.

Yukarıda ana hatları çizilen varlığın (varolanların değil) varlık anlayışına bağımlılığı, başka bir deyişle gerçekliğin (gerçek olanların değil) ihtimam-göstermekliğe bağımlılığı, Dasein'ın bundan sonraki analitiğini eleştirel olmayan ve fakat Dasein'ın yorumu açısından sık sık kendini yorumlara sokan gerçeklik fikrinin rehberliğinden kurtarıp güvenceye almaktadır. Ontolojik bakımdan *müspet* biçimde yorumlanan eksistensiyaliteyi cihet kabul ettiğimiz müddetçe "bilinç" ve "yaşama" hakkındaki analizin fiili icrasına kayıtsızca da olsa herhangi bir gerçeklik anlamının temel alınmamasını böylece temin etmiş oluruz.

Varlık minvali Dasein olan bir varolanın gerçeklik ve tözsellikten hareketle kavranılamaz olduğunu şu tezle ifade etmiştik: *İnsanın tözü varoluştur.* Eksistensiyaliteyi ihtimam-göstermeklik olarak yorumlayıp, onun gerçekliğe nispetle tahdit edilmesi ise eksistensiyal analitiğin sonu demek değildir. Bu tespit, varlığa ilişkin sorunun ve onun olası hallerinin ve bu tür modifikasyonların anlamına ilişkin soruların ne kadar iç

içe geçmiş bir yapıda olduğunu daha da keskin biçimde ortaya çıkarmaktadır: Varlık anlayışı *var* olduğu müddetçe varolanlar birer varolan olarak erişilebilir olmaktadır; varlık minvali Dasein olan varolanlar var olduğu müddetçe varlık anlayışı bir varolan olarak mümkün olmaktadır.

§ 44. Dasein, Açımlanmışlık ve Hakikat

Eskilerden beri felsefe, hakikat ile varlığı birarada[a] tutmuştur. Varolanın varlığının Parmenides eliyle geçekleşen ilk keşfinde varlık, varlığın müşahade edici anlayışı ile "özdeş"leştirilmektedir: *to gar auto noein estin te kai einai.*[1] Aristoteles, *arkhai*'lerin[2] keşif tarihinin ana hatlarını verirken, kendisinden önceki filozofların [213] "eşyanın kendisi" tarafından sevk ve idare edildiklerini ve böylelikle yeni sorular sormak zorunda kaldıklarını vurgulamaktadır: *auto to pragma hodopoiesen autois kai kai sunenagkase zetein.*[3] Aynı olguyu şu sözcüklerle de ifade etmektedir: *anagkazomenos d'akolouthein tois phainomenois*[4] (Parmenides),[5] bizatihi kendinde gösterileni takip etmeye mecbur kalmıştı. Başka bir yerde şunu demektedir: *hup' autes tes aletheias anagkazomenoi*, bizatihi "hakikat" tarafından mecbur edilerek araştırmalarda bulunuyorlardı. Aristoteles bu araştırmalara *philosophein peri tes aletheias*,[6] "hakikat" hakkında "felsefe yapmak" veya *apophainesthai peri tes aletheias*,[7] "hakikat" dairesinde gösterimsel görünür kılış, diyordu. Felsefenin kendisini ise, *episteme tis tes aletheias*,[8] "hakikat" hakkındaki bilim, olarak belirliyordu. Ama aynı zamanda onu; *episteme, he theorei to on he on*[9] olarak, varolanı varolan olarak, yani varlığı varlığı bakımından temaşa eden bir bilim olarak nitelendiriyordu.

Peki burada, "'hakikat' hakkında araştırma yapmak", "hakikat" hakkındaki bilim ne demektir? Bu araştırmalarda "hakikat", bir bilgi ya da yargı teorisi anlamında mı temalaştırılmaktadır? Öyle olmadığı anlaşılıyor, çünkü "hakikat" ile "eşya" veya "kendini görünür kılan" sanki aynı şeyi imliyor. Peki, terminolojik bakımdan "varolan" ile "varlık" aynı şekilde kullanılabiliyorsa, "hakikat" ifadesi neyi imliyor?

---

a) *phusis* zaten *aletheia*'dır, çünkü *kruptesthai philei*.
1) Diels, Fragman 3.
2) Metafizik A.
3) *A.g.e.*, 984 a 18 vd.
4) *A.g.e.*, 986 b 31.
5) *A.g.e.*, 984 b 10.
6) *A.g.e.*, 983 b 2, krş. 988 a 20.
7) *A.g.e.*, 2. Kitap 1, 993 b 17.
8) *A.g.e.*, 993 b 20.
9) *A.g.e.*, 4. Kitap 1, 1003 a 21.

Eğer *hakikat* haklı olarak *varlıkla* asli bir rabıta içindeyse, o zaman hakikat fenomeni fundamental-ontolojik meselenin dairesi[a] içine girivermiş. Ama o halde söz konusu fenomenle, hazırlık niteliğindeki fundamental analizimizde, yani Dasein analitiği kapsamında karşılaşmamız gerekmiyor mu? "Hakikat" Dasein'la ve adına varlık anlayışı dediğimiz onun ontik belirlenimiyle hangi ontik-ontolojik rabıta içindedir? Bu temelden hareketle, varlığın zorunlu olarak hakikatle ve hakikatin varlıkla neden birarada olduğunu göstermek mümkün müdür?

Bu sorulardan kaçınmak olanaksızdır. Varlık gerçekten de hakikatle "birarada olduğundan", hakikat fenomeni, daha önceki analizlerimize konu olmuştu, her ne kadar bu terimi açıkça kullanmamış olduysak da. Oysa şimdi, varlık meselesi daha da sivrilmiş bir hale geldiğine göre, hakikat fenomenini açıkça ihata etmek ve içinde kalan meseleleri sabitlememiz gerekiyor. [214] Bu amaçla, daha önce unsurlarına ayırdıklarımızı yeniden birleştirmek kafi gelmeyecektir. İncelememiz artık yepyeni bir hareket noktasına[a] kavuşacaktır.

Analizimiz *geleneksel hakikat kavramından* hareket edecek ve onun ontolojik temellerini açığa çıkarmaya gayret edecektir (a). *Asli* hakikat fenomeni bahse konu temellerden hareketle görünürleşecektir. Yine buradan hareketle, geleneksel hakikat kavramının *türetilmişliği* açığa çıkarılacaktır (b). Bu inceleme açıkça gösterecektir ki, hakikatin "özüne" ilişkin soruya, hakikatin *varlık minvaline* ilişkin soru da zorunlu olarak ait olmaktadır. Bununla birarada olarak, "hakikat vardır" sözünün ontolojik anlamının açığa kavuşturulmasının, hakikatin "var" olduğunu neden "varsaymak durumunda" olduğumuzun zorunluluk minvalini de ortaya çıkarmamız gerekecektir (c).

a) Geleneksel Hakikat Kavramı ve Ontolojik Temelleri

Hakikatin özü hakkındaki geleneksel telakki ile onun ilk kez tanımlanılışına ilişkin görüşler şu üç tez çevresinde karakterize edilegelmiştir: 1. Hakikat "yerini" ifadede (yargıda) bulur. 2. Hakikatin özü; yargı ile onun nesnesi arasındaki "mutabakatta" yatar. 3. Mantıkbilimin atası Aristoteles, hem hakikatin asli yeri olarak yargıyı tayin etmiş, hem de hakikatin "mutabakat" olarak tanımlanmasını yola koymuştur.

Hakikat kavramının tarihi, ancak ontolojinin tarihi zemini üzerinde temsil edilebilir, fakat bunu burada amaçlamıyoruz. Malum olanlara kasten işaret ederek analitik müzakerelerimize giriş yapacağız.

---

a) Sadece bu da değil, tam olarak ortasına.

a) Şurada-varlığa dühul etmek üzere kullanılacak olan hareket noktasının sahih yeridir burası.

Aristoteles diyor ki: *pathemata tes psukhes ton pragmaton homoiomata*,[1] ruhun "serencamları", yani *noemata* ("tasavvurlar"), nesnelere tekabül etmekliktir. Bu ifade, hiç de hakikatin özüne ilişkin sarih bir tanımlamada bulunmak maksadını taşımadığı halde, daha sonraları hakikatin özünün *adaequatio intellectus et rei* olarak formüle edilmesine sebebiyet vermiştir. Thomas Aquinas[2] bu tanım için İbni Sina'ya atıfta bulunmuş, o da bunu Isaak Israeli'nin "Tanımlamalar Kitabı"ndan (onuncu yüzyıl) devralmıştır. Thomas Aquinas, *adaequatio* (tekabül) yerine *correspondentia* (mukabillik) ve *convenientia* (itilaf) terimlerini de kullanmaktadır.

[215] On dokuzuncu yüzyıldaki Yeni Kantçı epistemoloji, bahse konu hakikat tanımını çoklukla yöntem bakımından geri kalmış safdil bir realizmin ifadesi olarak görmüş ve Kant'ın "Kopernikvari inkılabından" geçmiş bir soru formülasyonuyla bağdaşmaz ilan etmiştir. Fakat onlar, Brentano'nun da dikkat çekmiş olduğu gibi, Kant'ın bahsedilen hakikat kavramına sadık kaldığını, hatta bunu müzakere konusu dahi etmediğini gözden kaçırmaktadırlar: "Mantıkbilimcileri güya köşeye sıkıştırmak için sorulan eski ve ünlü soru ... şuydu: *Hakikat nedir*? Hakikat adının açıklaması olan bilgi ile onun nesnesinin mutabakatı ise burada öylece kabul edilip varsayılmaktadır ...".[3]

"Eğer hakikat bir bilginin onun nesnesiyle mutabakatı ise, o zaman söz konusu nesne başka nesnelerden bununla ayırt edilmelidir; çünkü bir bilginin yanlışlığı, müteallik olduğu nesnesiyle mutabık olup olmadığına bağlıdır, başka nesneler açısından geçerli olabilecek bir içeriğe sahip olsa bile."[4] Ve Transendental Diyalektik'in giriş bölümünde Kant şöyle demektedir: "Hakikat veya zan nesnede değildir, eğer o temaşa ediliyorsa; aksine hakikat veya zan nesneye dair yargıdadır, eğer o akıl ediliyorsa."[5]

Hakikatin "mutabakat", *adaequatio*, *homoiosis* olarak karakterize edilişi epeyce genel ve boştur aslında. Ama yine de söz konusu tefrik edici yüklemin taşıdığı bilginin çeşit çeşit yorumlara tabi tutulmuş olmasına rağmen varlığını korumayı sürdürmüşse, o zaman herhalde onda bir haklılık payı vardır. Şimdi, söz konusu "ilişkinin" temellerini soruşturacağız. *Bahsedilen ilişki bütününde –adaequatio intellectus et rei– açıkça birlikte-varsayılmış olan nedir? Bu birlikte-varsayılanın ontolojik karakteri nedir?*

1) Yorum Üzerine 1, 16 a 6.
2) Krş. Quaest. disp. de veritate, qu. 1, art. 1.
3) Saf Aklın Eleştirisi, B 82.
4) *A.g.e.*, s. 83.
5) *A.g.e.*, s. 350.

"Mutabakat" terimiyle esasen ne demek istenmektedir? Bir şeyin başka bir şeyle mutabık olması, bir şeyin bir başka şeyle ilişki içinde olması şeklinde bir formal karaktere sahiptir. Her mutabakat ve dolayısıyla "hakikat" bir ilişkidir. Fakat her ilişki bir mutabakat değildir. Örneğin bir işaret, işaret edilene *işaret eder*. Yani işaret etme bir ilişki olsa da, işaret ile işaret edilenin mutabakatı değildir. Ve öyle anlaşılıyor ki, her mutabakat, hakikatin tanımında tespit edilmiş olan *convenientia* gibisinden bir anlama da gelmiyor. Örneğin 6 sayısı, 16-10 ile mutabıktır. Sayılar birbirleriyle mutabıktır, [216] yani miktarları bakımından birbirleriyle eşittir. Demek ki eşitlik, mutabakat minvallerinden *biridir*. Ona yapısal bakımdan "yönelik olma" gibisinden bir şey aittir. Peki, *adaequatio*'da yönelinerek ilişkilendirilenle mutabık olan nedir? "Hakikat ilişkisinin" açığa kavuşturulmasında, ilişkinin öğelerinin özellikleri de dikkate alınmak durumundadır. *Intellectus* ile *res* neye yönelik olarak birbiriyle mutabıktır? Onlardan, varlık minvalleri ile özsel içerikleri bakımından mutabık kalabilecekleri bir şeyleri çıkarsamak mümkün olabilecek midir? Diyelim ki, ikisi (*intellectus* ile *res*) birbirine eşit değil, o zaman eşitlik aslında benzerlik mi demek olacaktır? Fakat bilgi, konu neyse onu *olduğu gibi* "vermek" demek değil miydi? "Mutabakat" şu bağıntı karakterine sahiptir: "şöyle gibi". Böyle bir ilişki, *intellectus* ile *res* arasındaki ilişkide ne suretle mümkündür? Bütün bu sorular şunu açığa çıkarmaktadır; hakikat yapısını aydınlığa kavuşturmak maksadıyla bahsedilen ilişki bütününü öylece varsaymak yetmeyecek, söz konusu bütünü bizatihi taşıyan varlık rabıtasının ne olduğu soruşturulmak zorunda olunacaktır.

Peki, bunun için özne-nesne ilişkisi bakımından "epistemoloji" meselesini ortaya sermek mi gerekir, yoksa buradaki analiz "içkin hakikat bilincinin" yorumuyla iktifa ederek özne "dairesi dahilinde" kalabilir mi? Genel içtihata göre, hakiki olan bilgidir. Oysa bilgi, yargıda bulunmak demektir. Yargı söz konusu olduğunda iki şey birbirinden ayırt edilmelidir: *reel* bir psişik süreç olarak yargıda bulunma ile *ideal* içerik olarak hakkında yargıda bulunulan. "Hakikidir" dendiğinde bir şey hakkında ifadede bulunulmuş olunur. Oysa reel psişik süreç ya mevcuttur ya da değil. Demek ki, mutabakat ilişkisini kuran unsur, ideal yargı içeriğidir. Buna göre mutabakat ilişkisi, ideal yargı içeriği ile *hakkında* yargıda bulunulan reel nesne arasındaki rabıtaya dairdir. Peki, sahip olduğu varlık minvali bakımından mutabakat reel midir, yoksa ideal mi yahut hiçbirisi mi? *İdeal varolanlar ile reel mevcut olanlar arasındaki ilişki ontolojik bakımdan nasıl kavranmalıdır*? Böyle bir ilişki yok değildir ve fiilen yargıda bulunurken sadece yargı içeriği ve reel nesne

arasında değil, ideal içerik ve reel yargı icrası arasında da vardır (hatta burada çok daha "mahremdir").

Yoksa reel olan ile ideal olan arasındaki ilişkinin (bu *metheksis*'tir) ontolojik anlamını hiç mi sorgulamamak lazımdır? Çünkü bu ilişkinin *kalıcı bir mevcudiyeti* var olmalıdır. Peki ama, ontolojik olarak kalıcı mevcudiyet ne demektir?

Böyle bir sorunun meşruiyetine ne mani olabilir ki? Bu meselenin iki bin yıldan fazladır bir adım ileriye gidememiş olması bir [217] tesadüf müdür? Yoksa sorudaki tahrifat onun hareket noktasında, yani reel olanla ideal olan ayrımının ontolojik bakımdan açığa kavuşturulmamış olmasında mı yatmaktadır?

Peki, hakkında yargıda bulunulanın "gerçek" olmaklığı yargısı kayırıcı-bakış içinde ele alındığında, reel icra ile ideal içerik arasındaki ayrım esasen haksız mı kalmaktadır? Bilmek ile yargılamak gerçekliği, iki farklı varlık tarz ve "katmanına" bölünüp ayrılmıyor mu? İşbu parçaların biraraya getirilmesiyle bilmenin varlık minvaline asla isabet edilemiyor mu? Yoksa bu ayrıma ayak direttiği için psikolojizm, savunduğu pozisyonunda haklı mı? Oysa o da, düşüncenin düşüncesinin varlık minvalini ontolojik bakımdan ne aydınlatabilmekte, ne de bir mesele olarak bilebilmektedir.

Adaequatio'nun varlık minvalinin ne olduğuna ilişkin soruda, yargının icrası ile yargının içeriği arasına ayrım koymaya geri dönmek irdelemeyi ileriye götürmeyecek, aksine, bilmenin varlık minvalinin açıklığa kavuşturulmasının bizatihi kaçınılmaz olduğunu net biçimde ortaya koyacaktır. Bunun için gerekli olan analiz, bilmeyi karakterize eden hakikat fenomenini de aynı zamanda nazarı dikkat içine taşımaya çalışmalıdır. Bilmek içinde hakikat ne zaman fenomenal bakımdan sarih hale gelir? Bilmenin *hakiki olduğu* kendini gösterdiğinde. İşbu kendini gösterme, onun hakikiliğini temin etmektedir. Buna göre mutabakat ilişkisi, göstermenin fenomenal rabıtası dahilinde görünür hale gelmek durumundadır.

Bir şahsın, sırtı duvara dönük halde olarak şöyle bir hakiki ifadede bulunduğunu kabul edelim: "Duvardaki resim yan duruyor." Bu ifadenin hakikiliği, ifadede bulunan şahsın dönüp duvara bakması ve orada yan duran resmi algılamasıyla kendini gösterecektir. Bu gösterimde gösterilen aslında nedir? İfadenin doğrulamlışının anlamı nedir? Yani "bilgi" ya da "bilinen" ile duvardaki nesne arasındaki mutabakat mı tespit edilmektedir? Hem evet, hem de hayır, çünkü bu, "bilinen" ifadesinin fenomenal bakımdan münasip biçimde yorumlanıp yorumlanmadığına bağlıdır. Resmi algılamadan, onu sadece "tasavvur ederek" yargıda

bulunduğunda, bunu ifade eden şahıs kendini neye müteallik etmektedir? "Tasavvurlara" mı? Tabii ki hayır, eğer tasavvur burada şu anlamda kullanılıyorsa: psişik bir süreç olarak tasavvur. O, tasavvur edilen anlamında da tasavvurlara müteallik değildir, eğer bununla, duvardaki reel nesnenin "resmi" ifade edilmek isteniyorsa. "Sadece tasavvur ederek" ifadede bulunma, daha ziyade, kendi zati anlamı bakımından duvardaki reel resme müteallıktir. Sadece bu söylenmek istenmektedir, başka da bir şey değil. Buna herhangi başka bir şey ilave etmek isteyen her yorum, yani söylenmek istenenin tasavvur edici ifadede esasen bulunduğu gibi, [218] hakkında ifadede bulunulanın fenomenal vaka tespitini tahrif edecektir. İfadede bulunmak, varolan nesnenin bizatihi kendisine yönelik varlık demektir. Peki, algılamayla gösterilen şey nedir? İfadede söylenmek istenilenin, o varolanın *tam da* kendisi olarak *var* olduğudur, başka bir şey değil. Doğrulanılan şey, ifadede bulunanın ifadede bulunulana yönelik varlığının, varolanın gösterimi şeklinde olduğudur; bahse konu varolana yönelik varlık içindeyken *keşfettiği* şeyin *tam da* o varolan olduğudur. Yani burada gösterilen, ifadenin keşfedici-varlığından başka bir şey değildir. Bu süreçte bilmek, gösterim icrası sırasında sadece ve sadece varolanın kendisine müteallik kalmaktadır. Yani bir bakıma doğrulamanın kendisi onun üzerinde cereyan etmektedir. İfade edilmeye çalışılan varolan, kendinde *nasılsa* kendini *öyle* göstermektedir, başka bir deyişle, ifade sırasında gösterilerek keşfedildiği şekilde var olduğu *gibi* kendiliğinde de *öyle* var olmaktadır. Keza burada çeşitli tasavvurlar birbiriyle karşılaştırılıyor değildir, ne birbirleriyle, ne de reel bir nesneye *ilişkin* olarak. Gösterilen şey; bilmek ile obje veya hatta psişik olan ile fiziksel olan arasındaki bir mutabakat değildir. "Bilinç içeriklerinin" kendi aralarındaki mutabakatı da değildir. Gösterilen şey; bizatihi varolanın kendi keşfedilmiş varlığıdır, *kendi* keşfedilmişliği içindeki nasıllığıdır. Onun doğrulanılışı, hakkında ifadede bulunulanın kendisinin *kendini gösterdiği gibi* olmasıyladır. *Doğrulama* şu demektir: *varolanın kendini kendiliği içinde göstermesi*.[1] Doğrulama va-

1) Gösterimin "özdeşleştirme" olarak ele alınması fikri için krş. Husserl, **Logische Untersuchungen**, 2. Basım, c. 2, 2. Bölüm, *Altıncı İnceleme*. *"Apaçıklık ve Hakikat" Üzerine*, a.g.e., § 36-39, s. 115 vd. *Fenomenolojik* hakikat teorisinin mutat serimlemeleri, *eleştirel* Prolegomena'da (c. 1) söylenenlerle sınırlı kalmakta ve Bolzano'nun önermeler öğretisiyle olan ilişkisine dikkat çekmektedir. Öte yandan müspet fenomenolojik yorumlamalar ise, ki bunlar Bolzano'nun teorisinden temelden farklıdır, öylece bir kenarda bırakılır. Fenomenolojik araştırmaların dışında olup da adı geçen incelemeleri müspet biçimde alımlayan tek kişi E. Lask olmuştur. Onun "**Logik der Philosophie**"si (1911), *Altıncı İnceleme*'den ("*Duyusal ve Kategoriyal Görüler Üzerine*", s. 128 vd.), "**Lehre vom Urteil**"i (1912) ise, apaçıklık ve hakikate ilişkin yukarıda işaret edilen bölümlerden ciddi biçimde etkilenmiştir.

rolanın kendini göstermesinin temeli üzerinden icra olunmaktadır. Bunun bu şekilde mümkün olabilmesi; ifadede bulunan ve kendini doğrulayan bilmenin, kendi ontolojik anlamı bakımından kendini bizatihi reel varolana *yönelik keşfedici varlık* içinde bulması yüzündendir.

İfade için "*doğrudur*", denildiğinde bu şu anlama gelir: varolanı onun kendinde keşfeder. O, varolanı keşfedilmişliği içinde ifade eder, onu gösterir, onu "görünür kılar" (*apophansis*). İfadenin *hakiki-olması* (*hakikati*), daima *keşfedici varlık olmak* olarak anlaşılması lazımdır. Demek ki hakikatin; bir varolanın (öznenin) başka bir varolana (nesneye) tekabül etmesi diye tarif edilegelen bilme ve obje [219] arasındaki mutabakat yapısıyla herhangi bir alakası yoktur.

Öte yandan keşfedici varlık olarak hakiki-olma, ancak dünya-içinde-varolmanın zemini üzerinde mümkün olabilmektedir. Dasein'ın bir temel konstitüsyonu olarak görüp bildiğimiz bu fenomen, asli hakikat fenomeninin *temelidir*. Şimdi bunu daha nüfuz edici biçimde tetkik edeceğiz.

b) Asli Hakikat Fenomeni ve Geleneksel Hakikat Kavramının Türetilmişliği

Hakiki-olmak (hakikat), keşfedici varlık olmak demektir. Peki ama bu, son derece keyfi bir hakikat tanımı değil midir? Zira hakikat kavramından mutabakat fikrini çıkarıp atmak, ancak böylesi bir zorlamayla kavramları yeniden belirleme yoluna giderek mümkün olabilir. Üstelik kuşku götürür bu kazanıma varabilmek için de, o eski "güzel" geleneğimizi butlana terk etmemiz gerekmemiş midir? Mamafih *keyfi* gibi görünen bu tanım aslında Eskiçağ felsefesinin görebildiği en eski geleneğin, üzerinde asli olarak kanaat getirdiği ve hatta ön fenomenolojik olarak idrak bile ettiği şeyin *zaruri* yorumunu içermektedir. *Logos*'un *apophansis* olarak hakiki-oluşu, *apophainesthai* minvali içindeki *aletheuein*'dir: varolanı kendi mahfuzluğu içinden çekip çıkarmak ve onu kendi mahfuz olmayışlığı (keşfedilmişliği) içinde görünür kılmak. Daha önce atıfta bulunduğumuz pasajlarda Aristoteles'in *pragma* ve *phainomena* ile eş tuttuğu *aletheia*; "eşyanın kendisi", kendini görünür kılan, *kendi keşfedilmişliğinin nasıllığı içindeki varolan* demektir. *Logos*'tan açık biçimde bahseden *en eski* öğretici felsefi fragmanlar olan Herakleitos'un[1] bir fragmanında, açığa çıkarılan hakikat fenomeninin keşfedilmişlik (mahfuz olmayışlık) olarak kendini göstermesi bir tesadüf mü-

1) Krş. Diels, Fragmente der Vorsokratiker, Herakleitos: *Fragman 1*.

dür? Burada *logos*'la ve onu ifade edip idrak edenler ile idrak etmeyenler karşı karşıya getirilmiştir. Buna göre *logos*, *phrazon hokos ekhei*'dir, yani varolanın nasıl davrandığını tayin ve ifade edendir. Oysa idraksizler, yapıp ettikleri bakımından *lanthanei*, mahfuzluk, içindedirler; onlar *epilanthanontai*'dir, yani nisyanla maluldür, başka bir deyişle, tekrar mahfuzluk içine gark olmuş olanlardır. Demek ki *logos*'a mahfuz olmayış, yani *a-letheia* aittir. Bunun "hakikat" kelimesiyle tercüme edilmesi ve dahası, bu ifadeye ilişkin daha sonraları geliştirilmiş olan teorik kavram belirlemeleri, Yunanlılar'ın sergiledikleri ön felsefi idrak içinde *aletheia*'nın terminolojik kullanımının zeminine "kendiliğinden anlaşılır biçimde" yerleştirdikleri şeyin anlamını perdelemiştir ama.

[220] Bu tür delillere başvururken, sınır tanımayan bir kelime mistisizmine düşmemeye dikkat etmek lazımdır. Fakat yine de felsefenin asıl işinin, Dasein'ın kendini dile getirdiği *en esaslı kelimelerin kudretinin* adi müdrike yüzünden idraksizliğe düşürülüp tesviye edilmesi ve sahte meselelerin kaynağı olmasından koruyup kollamak olduğu unutulmamalıdır.

Daha önce[1] *logos* ve *aletheia* hakkında adeta dogmatik bir yorumla ortaya koyduklarımız, şimdi fenomenal gösterimlerine kavuşmuş oldu. Hakikate ilişkin yukarıda sunulan "tanım", geleneğin *silkelenip üzerimizden atılması* değil, onun asli olarak *temellük edilmesi* demektir: Bahse konu teorinin, asli hakikat fenomeninin zemininden hareket ederek, söz konusu mutabakat fikrine nasıl kaçınılmaz olarak varmak durumunda kaldığını ispat etmeyi başardığımız takdirde bu geleneği daha da fazla temellük edebilmiş oluruz.

Hakikatin keşfedilmişlik ve keşfedici varlık diye "tanımlanması" sadece bir kelime izahatı da değildir; aksine bu tanım, Dasein'ın öncelikle "hakiki" diye ifade ettiğimiz tutumlarının analizinden neşet etmektedir.

Keşfedici varlık olarak hakiki-oluş, Dasein'ın bir varlık minvalidir. Dolayısıyla bu keşfetmeyi bizatihi mümkün kılana, çok daha asli bir anlamda "hakiki" denmesi gerekir mecburen. *Hakikatin en asli fenomenini görünür kılacak olanlar, keşfetmenin bizatihi eksistensiyal-ontolojik temelleridir.*

Keşfetme dünya-içinde-varolmanın bir varlık minvalidir. Dünya-içinde varolanı ise, bir-şey-için-bakışsal ilgilenme veya öylesine-bulunmalı bakışsal ilgilenmeyle keşfederiz. Böylece bu varolan, keşfedilmiş olan olur. O artık "hakikidir", ama ikinci bir anlamda. Zira birinci an-

1) Krş. s. 32 vd.

lamda "hakiki" yani keşfedici olan Dasein'dır. İkinci anlamdaki hakikat; keşfedici varlık (keşif) değil, keşfedilmiş varlıktır (keşfedilmişlik).

Daha önce hem dünyanın dünyasallığının, hem de dünya-içinde varolanın analizini yaparken şunu göstermiştik: Dünya-içinde varolanın keşfedilmişliği, dünyanın açımlanmışlığı üzerine *temellenir*. Açımlanmışlık ise Dasein'ın temel türü olup, kendi şuradalığını ona göre *var* eder. Açımlanmışlık; bulunuş, anlama ve söz ile tesis edilir ve aynı derecede asli olarak dünyayı, içinde-var-olmaklığı ve kendiliği ilgilendirir. İhtimam-göstermekliğin yapısı olan *kendini-önceleme* ile zaten şu ya da bu dünya içinde var olma ve ayrıca dünya-içindeki varolanlarla beraber-varolma, Dasein'ın açımlanmışlığını kendi bünyesinde barındırır. Keşfedilmişlik *onunla* ve *onun sayesinde* var olur, bu yüzden de Dasein'ın açımlanmışlığı sayesinde hakikatin *en asli* [221] fenomenine ulaşılmış olur. Daha önce şuradalığın eksistensiyal konstitüsyonu[1] ile şuradalığın hergünkü varlığı[2] bakımından açığa çıkarıp gösterdiklerimiz, demek ki, aslında hakikatin en asli fenomeninin ta kendisiyle ilgiliymiş. Dasein özü gereği kendi açımlanmışlığı olarak var olduğu, açımlanmış olan olarak açımlayıp keşfettiği müddetçe, özü gereği "hakiki" olarak var oluyor demektir. *Dasein "hakikat içinde" vardır.* Bu ifade ontolojik bir anlama sahiptir. Keza o, Dasein'ın ontik olarak hep veya tek tek "bütün hakikatlere" dahil edildiği anlamında değildir. Burada söylenmek istenilen şey, Dasein'ın eksistensiyal konstitüsyonuna, kendi en zati varlığının açımlanmışlığının ait olduğudur.

Böylelikle daha önce elde edilenlerden hareketle, "Dasein hakikat içinde vardır" cümlesinin eksiksiz eksistensiyal anlamını aşağıdaki belirlemeler yardımıyla sunmak mümkün olacaktır:

1. Dasein'ın varlık konstitüsyonuna özsel olarak *açımlanmışlık esasen* aittir. Açımlanmışlık, ihtimam-göstermeklik fenomeniyle açığa çıkan varlık yapısının bütününü kapsar. İhtimam-göstermekliğe sadece dünya-içinde-varolma değil, dünya-içindeki varolanların beraberinde var olma da aittir. Dasein'ın varlığı ile onun açımlanmışlığı, dünya-içindeki varolanların keşfedilmişliğiyle eşit derecede aslidir.

2. Dasein'ın varlık konstitüsyonuna *fırlatılmışlık* ait olup, bu onun açımlanmışlığının temellendiricisi mahiyetindedir. Fırlatılmışlık sayesinde açığa çıkmaktadır ki, Dasein hep benimki ve şuradaki olarak belirli bir dünyada ve belirli dünya-içindeki varolanların belirli bir dairesi içinde vardır. Açımlanmışlık özsel olarak olgusaldır.

1) Krş. s. 134 vd.
2) Krş. s. 166 vd.

3. Dasein'ın varlık konstitüsyonuna *tasarım* aittir: yani kendi varlık imkanına yönelen açımlayıcı varoluş. Dasein anlamasal bir Dasein olarak "dünyadan" ve ötekilerden hareketle *kendini anlayabileceği* gibi, bunu kendi zati varlık imkanından hareketle de yapabilmektedir. En son ifadede sözünü ettiğimiz imkan, şu anlama gelmektedir: Dasein en zati varlık imkanı içinde ve en zati varlık imkanı olarak kendini kendine açımlar. İşbu *sahih* açımlanmışlık, en asli hakikat fenomenini sahihlik hali içinde gösterir. Dasein'ın kendi varlık imkanı olarak var olabileceği en asli ve hatta en sahih açımlanmışlığına *varoluşun hakikati* diyoruz. O ise ancak, Dasein'ın sahihliğine ilişkin bir analizle kendi eksistensiyal-ontolojik belirlenimine kavuşabilecektir.

4. Dasein'ın varlık konstitüsyonuna *düşkünlük* aittir. Dasein öncelikle ve çoğunlukla kendi "dünyası içinde" zayi olmuştur. [222] Varlık imkanlarının tasarımı olarak anlama, kendini burada kaybetmiştir. Herkes içinde massolunma, kamusal tefsir manzumesinin hakimiyeti anlamına gelmektedir. Keşfedilen ve açımlananlar; lakırtı, merak ve müphemiyet yüzünden tebdil ve kapalılık halindedir. Varolanlara yönelen varlık tam olarak söndürülmemiş olsa da kökünden koparılmıştır. Varolanlar tümden mahfuz değildirler, aksine tam da keşfedilmiştirler, ama aynı zamanda tebdil içindedirler; varolanlar kendilerini gösterirler – fakat zevahir halindedirler. Daha önce keşfedilmiş olanlar, böylece yine tebdil ve mahfuzluk içine geri batarlar. *Aslında Dasein, özsel olarak düşkün olduğu için, kendi varlık konstitüsyonu bakımından "hakikatsizlik" içinde vardır.* Buradaki terim, aynen "düşkün" ifadesinde olduğu gibi, ontolojik anlamda kullanılmıştır. Bu yüzden de onu, eksistensiyal-analitik bakımdan kullanırken her türlü menfi "değerlendirmelerden" uzak tutmak gerekir. Dasein'ın *faktisitesine* kapalılık ve tebdil aittir. "Dasein hakikat içinde vardır" cümlesinin eksiksiz eksistensiyal-ontolojik anlamı, eşit derecede asli olarak şunu da içermektedir: "Dasein hakikatsizlik içinde vardır". Fakat Dasein, açımlanmış olduğu takdirde kapalı da olmaktadır. Dünya-içindeki varolanlar Dasein sayesinde keşfedildiği takdirde, bu türden varolanların dünya-içinde karşılaşılabilenler olarak örtülmüşlüğü (mahfuzluğu) veya tebdili mümkün olabilmektedir.

Bu sebepten dolayı Dasein, daha önce keşfedilmiş olanları da zevahir veya tebdil *ihtimaline karşı* açıklıkla kendine maletmeli ve onların keşfedilmişliğini hep teminat altına almalıdır. Yine aynı şekilde, her türlü yeni keşif de hiçbir zaman tam bir mahfuzluk zemini üzerinde icra edilmeyerek keşfedilmişliğin zevahir halinden hareketle gerçekleşmektedir. Varolanların şöyle veya böyle görünüyor olması demek, on-

ların belirli bir surette zaten keşfedilmiş olmaları veya halihazırda tebdil içinde olmaları demektir.

Hakikati (keşfedilmişliği) varolanlardan hep çekip çıkarmak gerekir. Varolanlar mahfuzluğun içinden sökülüp alınır. Bu sırada gerçekleşen ilgili keşfedilmişlik, bir bakıma hep *aşırmadır* da. Yunanlıların hakikatin özü söz konusu olduğunda *olumsuzlayan* bir ifade (*a-letheia*) kullanmaları tesadüf müdür? Dasein'ın kendini bu şekilde ifade edişi, kendine dair asli bir varlık anlayışını ihbar etmiyor mudur? Yani hakikatsizlik-içinde-varolmanın, dünya-içinde-varolmanın özsel bir belirlenimini oluşturduğunu önontolojik bir anlayış içinde sunmuyor mudur?

Parmenides'e rehberlik eden hakikat tanrıçasının onu iki farklı yolla, birincisi keşfetme, ikincisi mahfuzluk yolu ile karşı karşıya bırakması, olsa olsa şu anlama gelecektir: Dasein zaten hep hakikat ve hakikatsizlik içinde vardır. Keşif yolu, sadece *krinein* [223] *logo*, yani ikisi arasında anlamasal tefrik etme ve biri veya öbürü lehine karar verme dahilinde kazanılır.[1]

Dünya-içinde-varolmanın "hakikat" ve "hakikatsizlik" tarafından belirlenmiş olmasının eksistensiyal-ontolojik koşulu, Dasein'ın[a] *fırlatılmış tasarımı* diye ifade ettiğimiz *o asıl* varlık konstitüsyonunda yatmaktadır. Fırlatılmış tasarım, ihtimam-göstermeklik yapısının bir tesis edenidir.

Hakikat fenomeninin eksistensiyal-ontolojik yorumu bizi şu sonuca götürmüştür: 1. En asli anlamda hakikat, Dasein'ın açımlanmışlığıdır ki ona, dünya-içindeki varolanın keşfedilmişliği de aittir. 2. Dasein eşit derecede asli olarak hem hakikatte, hem de hakikatsizlikte vardır.

Bu önermelerin hakikat fenomeninin geleneksel yorumunun ufku dahilinde tümüyle aşikar hale gelebilmesi[b] için, şunların gösterimi şarttır: 1. Mutabakat olarak anlaşılan hakikatin menşei açımlanmışlık olup, onun belirli bir modifikasyonu dolayımıyla olmaktadır. 2. Açımlanmışlığın varlık minvali yüzünden onun öncelikle türemiş modifikasyonu nazarı dikkat içine girmekte ve hakikat yapısının teorik tasrihini yönlendirmektedir.

İfade ve onun yapısı (apofantik ne-içinlik olarak), tefsirde ve onun yapısında (hermenötik ne-içinlik olarak) ve ayrıca da anlamada (Dase-

1) K. Reinhardt, **Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie**'de (1916), Parmenides'in öğretici şiirindeki söz konusu iki bölümle ilgili çokça tartışılan meselenin rabıtasını ilk kez kavrayıp çözümleyen kişi olmuştur. Ama o da, *aletheia* ile *doksa*'mn ontolojik temelini ve onun zaruretini açıkça ortaya koyamamıştır.

a) Şurada-varolmanın ve bu nedenle de içinde-durmaklığın.

b) Bu şekilde asla olamazlar.

in'ın açımlanmışlığında) temellenmiştir. Fakat hakikat, bu şekilde türemiş olan ifadenin tefrik edici belirlenimi sayılmaktadır. Dolayısıyla ifade hakikatinin kökleri, anlamanın açımlanmışlığına kadar geri gitmektedir.[1] Fakat biz, ifade hakikatinin menşeinin ilamının ötesine gitmeli ve *mutabakat* fenomeninin türemişliğini *bütün açıklığıyla* ortaya koyup göstermeliyiz.

Dünya-içindeki varolanlarla beraber var olma, yani ilgilenme, keşfedicidir. Ama Dasein'ın açımlanmışlığına özsel olarak söz de aittir.[2] Dasein kendini dile getirendir; *kendini* – yani varolanlara yönelen keşfedici varlık olarak dile getirendir. [224] Ve o, keşfettiği varolanlar hakkında kendini ifade şeklinde dile getirmektedir. İfade, varolanları keşfedilmişliklerinin nasıllığı içinde ihbar eder. Muhabereyi müşahade eden Dasein, bu müşahade sırasında keşfeden varlıkla kendisini, üzerinde konuşulan varolana dahil eder. Dile getirilen ifade, kendi ne-hakkındalığı içinde söz konusu varolanın keşfedilmişliğini içerir. O, dile getirilenin içinde muhafaza olur. Dile getirilen, dünya-içinde adeta bir el-altında-olana dönüşür, kabul edilen ve üzerinde yeniden konuşularak başkalarına iletilebilen bir el-altında-olan gibi. Keşfedilmişliğin muhafazası temeli üzerinde, el-altında-olan olarak dile getirilen, kendi üzerinden hareketle varolana bir irtibat sağlar. Dile getirilen de zaten söz konusu varolan hakkındaki bir ifade halini alır. Keşfedilmişlik hep bir şeylerin keşfedilmişliğidir. Tekraren söyleme sırasında bizzat tekraren söyleyen Dasein, üzerinde konuşulan varolanın bizatihi kendisiyle bir varlık ilişkisi içine girer. Fakat bu durumda Dasein, keşfetmenin asli tekerrüründen hem muaftır, hem de kendisini bundan zaten muaf addeder.

Dasein'ın kendisini söz konusu varolanla "ilksel" bir tecrübe içine sokması gerekmediği halde, yine de kendi varlığı dahilinde onunla böylesi bir ilişki içinde kalır. Daha geniş bir çerçeve içinden bakıldığında keşfedilmişlik, sadece kendi keşfetmelerimizle değil, söylenenleri tevatür yoluyla kendimize maletmelerimizle de sağlanmaktadır. Söylenenler içinde massolunma ise, herkesin varlık minvaline aittir. Söylenerek dile getirilen şey, ifade sırasında keşfedilen varolanın varlığını bizatihi devralır. Fakat eğer bu, onun keşfedilmişliği bakımından açıklıkla kendine maledilecekse, o zaman o, şu anlama gelecektir: Söz konusu ifade, keşfedici bir ifade olarak gösterilmelidir. Oysa dile getirilen ifade bir el-altında-olandır, öyle ki, keşfedilmişliği muhafaza eden olarak keşfedilmiş varolana kendi üzerinden sağlanan bir irtibata sa-

1) Krş. § 33, s. 154 vd.: *Tefsirin Türemiş Bir Hali Olarak İfade.*
2) Krş. § 34, s. 160 vd.

hiptir. Bu durumda "onun keşfedici varlığının gösterilmesi" demek, şu anlama gelecektir: keşfedilmişliği muhafaza eden ifadenin söz konusu *varolana olan* irtibatının gösterimi. İfade bir el-altında-olandır. Onun keşfedici olarak irtibat sağladığı varolanı, dünya-içindeki bir el-altında-olan veya mevcut-olandır. İrtibatın kendisi, böylece kendini bir mevcut-olan gibi sunar. Oysa irtibat, ifade içinde muhafaza edilen keşfedilmişliğin daima bir şeylerin keşfedilmişliği olması olgusundan doğar. Bir başka deyişle yargı, "objeler bakımından geçerli olan bir şeyi içerir" (Kant). Oysa irtibat, mevcut-olanlar arasındaki bir ilişkiye kendini tebdil ettiğinden bizatihi mevcut-olma karakterine sahip oluverir. Bir şeylerin keşfedilmişliği böylece, bir mevcut-olanın (dile getirilen ifadenin, mevcut-olana *yönelik olarak*, üzerinde konuşulan varolanın) mevcut-olan münasipliğine dönüşüverir. Ve söz konusu münasiplik artık sadece iki mevcut-olan arasındaki ilişki olarak görülmeye başlanınca, yani ilişkiyi oluşturan öğelerin varlık minvali herhangi bir tefrike gidilmeden sadece birer mevcut-olan olarak anlaşılınca, o zaman söz konusu irtibat, iki mevcut-olan arasında mevcut-olan bir mutabakat olarak kendini gösterecektir.

[225] *Varolanın keşfedilmişliği, ifadenin dile getirilmişliği sayesinde dünya-içinde el-altında-olanın varlık minvaline taşınır. Fakat onun içinde, bir şeylerin keşfedilmişliği olarak mevcut-olanlarla bir irtibat kalmaya devam ederse, keşfedilmişliğin (hakikatin) kendisi, iki mevcut-olan (yani* intellectus *ile* res*) arasında mevcut-olan bir ilişkiye dönüşüverir.*

Dasein'ın açımlanmışlığı içinde temellenmiş olup, eksistensiyal bir fenomen olan keşfedilmişlik; mevcut-olan, halen bünyesinde irtibat karakteri taşıyan ve böylelikle mevcut-olan bir ilişkinin parçalarına ayrılabilen bir hale gelir. Açımlanmışlık olarak hakikat ve keşfeden varlık ile keşfedilen varolan arasındaki ilişki böylece, dünya-içindeki iki mevcut-olanın mutabakatı halindeki hakikate dönüşüverir. Ve böylelikle, geleneksel hakikat kavramının ontolojik bakımdan nasıl türetilmiş olduğunu göstermiş oluruz.

Demek ki, eksistensiyal-ontolojik temellendirme rabıtasının nizamı içinde aslında sonuncu olan, ontik-olgusal bakımdan birinci ve en yakın sayılmıştır. Fakat bu olgu da aslında, kendi zarureti bakımından yine Dasein'ın bizatihi kendi varlık minvali üzerine temellenmiştir. Çünkü ilgilenilen massetme içinde Dasein, kendini dünya-içinde karşılaşılanlarla anlamaktadır. Keşfetmeye ait olan keşfedilmişlik, öncelikle dünya-içinde dile *getirilenler* aracılığıyla hazır bulunur. Fakat burada hakikatle sadece bir mevcut-olan olarak karşılaşılmakla kalınmaz, varlık anlayışı esasen bü-

tün varolanları tümüyle mevcut-olanlar olarak anlamaya başlar. Bundan bir sonraki adım olan ontolojik tefekkür, öncelikle ontik olarak karşılaşılan "hakikat" üzerine odaklanır ve *logos*'u (ifade) *logos tinos* (bir şeyler üzerine ifadede bulunma, bir şeylerin keşfedilmişliği) olarak anladığı halde, söz konusu fenomeni, bir mevcut-olanın kendi mevcut-oluş imkanları bakımından yorumlanışı olarak ele alır. Fakat tam da bu, varlığın anlamıyla esas itibariyle eşit tutulduğu için, hakikatin bahse konu varlık minvali ve onun en yakın olarak karşılaşılan yapısının asli olup olmadığı sorusu, hiçbir surette canlı bir hale *gelememektedir. Öncelikle hakim olan ve bugün bile halen esasen ve açıkça aşılamamış olan Dasein'ın varlık anlayışı, hakikatin asli fenomenini bizzat perdelemektedir.*

Fakat aynı zamanda gözden kaçırılmamalıdır ki; bahse konu en yakın varlık anlayışını ilk kez olarak bilimsel bakımdan geliştiren ve onu hakimiyete taşıyan Yunanlılar, yine de hakikatin asli ve fakat önontolojik anlayışını canlı tutmuşlar ve hatta bunların ontolojisinde yatan örtülülüğe dahi –en azından Aristoteles bunu böyle yapmıştır– direndikleri söylenebilir.[1]

[226] Aristoteles hakikatin asli "yerinin" yargı olduğu tezini asla savunmamıştır. Onun daha ziyade söylediği şey şudur: *Logos*, Dasein'ın bir varlık minvali olup, keşfedici *yahut* örtbas edici olabilir. İşte bu ikili imkan, *logos*'un hakiki-oluşunun ayırt edici özelliğidir. Yani o, *örtbas edici de olabilen* bir tutumdur. Ve Aristoteles, deminki tezi asla iddia etmemiş olduğu için, *logos*'la ilgili hakikat kavramını saf *noein*'e doğru "genişletmek" düşüncesine de asla kapılmamıştır. Bir yandan *aisthesis*'in "hakikati", diğer yandansa "idealarını" temaşa etmek, asli keşfin ta kendisidir. Ve *noein* birincil olarak keşfedici olabildiği içindir ki, *dianoein* olarak *logos* bir keşfedicilik işlevine sahip olabilmektedir.

Hakikatin sahici "yerinin" yargı olduğunu söyleyen tez, kendini haksız yere Aristoteles'e istinat ettiği gibi, içeriği bakımından da hakikatin yapısının takdir edilememesi anlamına gelmektedir. Hakikatin birincil "yeri" ifade değildir. Aksine, bunun *tersi* doğrudur: Keşfedilmişliğin temellük etme hali ve dünya-içinde-varolmanın minvali olarak ifade, Dasein'ın keşfediciliği veya *açımlanmışlığı* üzerine temellenmektedir. İfadenin "yeri" ve ifadelerin doğru ya da yanlış (keşfedici veya örtbas edici) olabilme imkanın ontolojik koşulu en asli "hakikattir".

En asli anlamıyla ele alındığında hakikat, Dasein'ın temel konstitüsyonuna ait olmaktadır. Bu terim bir eksistensiyali imler. Zaten böyle de-

1) Krş. Nikomakhos'a Etik, 6. Kitap, ve Metafizik, 9. Kitap, 10.

mekle, bir yandan hakikatin varlık minvali nedir sorusunun, diğer yandansa "hakikat vardır" varsayımının zaruretinin anlamı nedir sorusunun cevabının ana hatlarını da çizmiş oluyoruz.

c) Hakikatin Varlık Minvali ve Hakikat Varsayımı

Dasein açımlanmışlık tarafından tesis olunduğu için özü gereği hakikat içinde var olmaktadır. Açımlanmışlık Dasein'ın özsel bir varlık minvalidir. *Hakikatin "var olabilmesi", ancak ve sadece Dasein'ın var olmasıyla mümkündür.* Varolanların keşfedilmiş ve açımlanmış *olabilmesi* için, Dasein'ın *var* olması şarttır. Newton yasaları, çelişmezlik önermesi ve aslında her türlü hakikat Dasein *var* ise hakikidir. Önceleri Dasein hiç yokken ve sonraları Dasein hiç var olmayacakken, hakikat yoktu ve olmayacaktır da, çünkü bu durumda o açımlanmışlık, keşif ve keşfedilmişlik olarak var *olamamıştı* ve var *olamayacaktır*. Newton yasaları keşfedilmeden önce onlar "hakiki" değildi; ama bundan, onların daha önce yanlış olduğu, yahut ontik bakımdan keşfedilmişlikleri mümkün olamadığından onların yanlış olacağı sonucu çıkarılmamalıdır. [227] Söz konusu "sınırlandırma", "hakikatlerin" hakiki-oluşunu tenkis etmek de değildir asla.

Newton yasaları, Newton'dan önce ne doğruydu, ne de yanlış. Fakat bu, şu anlama gelmez: Bu yasaları keşfederek onları gösteren varolanlar, bundan öncesinde var değildiler. Yasalar Newton sayesinde hakiki hale geldi, onlar sayesinde Dasein, varolanları bizatihi kendinde erişilebilir kıldı. Varolanların keşfedilmesiyle birlikte onlar, önceleri zaten nasıllarsa kendilerini öyle görünür kılarlar. İşte tam da bu şekilde keşfetmek, "hakikatin" varlık minvali olmaktadır.

"Ebedi hakikatlerin" var olup olmadığı sorusuna, ancak Dasein'ın ezeli-ebedi olarak var olduğu veya var olacağı kanıtlanabildiği takdirde münasip bir cevap verilebilecektir. Böyle bir kanıt henüz verilemediğine göre, bahse konu önerme fantastik bir iddia olarak kalacaktır. Felsefecilerin bu iddiaya genel olarak "inanmaları", onun meşruiyetini sağlayıp artıran bir keyfiyet de değildir ayrıca.

Her türlü hakikat, özü gereği Dasein'sal bir varlık minvaline sahip olduğundan, Dasein'ın varlığıyla izafidir. Peki bu izafiyet, şöyle bir şey mi demektir: Her türlü hakikat "özneldir"? Eğer "öznel", "öznenin keyfine kalmış olmak" diye yorumlanacak olursa, tabii ki hayır. Çünkü keşfetme, sahip olduğu kendi en zati anlamı nedeniyle, ifade etmelerde "öznel" keyfiyeti bir kenara atar ve keşfedici Dasein'ı varolanın bizatihi

kendisiyle karşı karşıya getirir. Ve "hakikat", keşfetme olarak *Dasein'ın bir varlık minvali olduğu için, onun* keyfiyetinden çekip çıkarılabilmesi mümkün olmaktadır. Hakikatin "genel geçerliği" de, sırf Dasein'ın varolanları bizatihi kendinde keşfedebilmesi ve serbest bırakarak onları meydana çıkarabilmesi üzerine dayanmaktadır. İşte ancak bu şekilde bahis konusu varolan, her türlü ifadeyi, yani kendini dikkate taşımayı, yine kendine bağlayabilmektedir. Hakikat bu şekilde doğru olarak anlaşıldığında, onun ontik bakımdan sadece "öznede" mümkün olabilmesi ve onun varlığıyla var olup olmaması, onu etkiler mi hiç?

Hakikatin eksistensiyal bakımdan kavranılan varlık minvalinden hareketle artık hakikat varsayımının anlamı da anlaşılır hale gelmiş olmaktadır. *Hakikatin var olduğunu biz neden varsaymak mecburiyetindeyiz*? "Varsaymak" ne demektir? Buradaki "mecburiyetindeyiz" ve "biz" ifadesi ne demektir? "Hakikatin var olması" ne demektir? Hakikati "biz" varsaymak durumundayız, çünkü "biz", Dasein'ın varlık minvali içinde var olarak, "hakikat içinde" *var* oluruz. Keza biz onu, bizim "dışımızda" ve "üstümüzde" bir şey olarak, diğer "değerler" misalinde olduğu gibi, ona göre bir tutum sergileyebileceğimiz şekilde varsaymıyoruz. Aslında "hakikati" varsayan biz değiliz. Bizim bir şeyler "varsayabilecek" bir durumda *oluşumuzu* ontolojik bakımdan esasen[a] mümkün kılan [228] aslında yine *ondan* başkası değildir. Varsayım gibisinden bir şeyi esasen *mümkün kılan* hakikattir.

"Varsaymak" ne demektir? Bir şeyi, başka bir varolanın varlık zemini olarak anlamak demektir. Bir varolanı onun varlık rabıtaları içinde bu şekilde anlamak, olsa olsa açımlanmışlık zemini üzerinde, yani Dasein'ın keşfediciliği içinde mümkün olabilmektedir. O halde "hakikati" varsaymak demek, onu Dasein'ın bir-şey-uğruna var olduğu şey olarak anlamak demektir. Fakat ihtimam-göstermekliğin varlık konstitüsyonu yüzünden Dasein, hep kendini-önceleyendir. Yani Dasein, kendi varlığında yine kendi en zati varlık imkanını söz konusu eden bir varolandır. Dasein'ın dünya-içinde-varolma olarak varlığına ve varlık imkanına, özsel olarak açımlanmışlık ile keşif aittir. Dasein'ın söz konusu ettiği şey, dünya-içinde-varolma-imkanıdır ve bu kapsamda da dünya-içindeki varolanlarla bir-şey-için-bakışsal keşfedici ilgilenmedir. En asli "varsayma", Dasein'ın ihtimam-göstermeklik olarak varlık konstitüsyonunda, yani kendini-öncelemede yatar. *Dasein'ın kendi varlığına söz konusu özvarsayım ait olduğundan, "biz" de, açımlanmışlıkla belirlenmiş*

a) Esasen hakikatin özü bizi bize-seslenenin önceliğine dahil eder!

olan "kendimizi" varsaymak mecburiyetinde oluruz. Dasein'ın kendi varlığında yatan bu "varsayma", Dasein'sal olmayan varolanları onlar ayrıca varmış gibi varsayıyor değildir, çünkü burada da Dasein yine bizatihi kendine yönelen bir davranış tarzı içindedir. Varsayılan hakikat, yahut onun varlığının belirleneceği "vardır" ifadesi, bizatihi Dasein'ın varlık minvaline ya da varlık anlamına sahiptir. Bahse konu hakikat varsayımını biz "yapmak" mecburiyetindeyiz, çünkü o, zaten "bizim" varlığımızla "yapılmış" *olmaktadır.*

Hakikati varsaymak *mecburiyetindeyiz.* Hakikat Dasein'ın açımlanmışlığı olarak *var* olmak *mecburiyetindedir.* Nasıl ki, Dasein'ın kendisi hep benim ve şunun Dasein'ı olarak var olmak *mecburiyetinde* ise. Bu, özü gereği Dasein'ın dünyaya fırlatılmışlığına ait olan bir şeydir. *Peki Dasein, "varolmak" isteyip istemediği hususunda hiç kendi başına serbestçe karar vermiş midir ve bu konuda hiç kendi başına karar verebilecek midir?* "Bizatihi olarak" ele alındığında, varolanların neden keşfedilmek zorunda olduğu, neden *hakikat* ile *Dasein*'ın var olmak zorunda olduğu hiç de aşikar değildir. Kuşkuculuğun ileri sürdüğü mutat reddiye, yani "hakikatin" varlığını veya bilinebilirliğini inkar etmesi, yarı yolda kalıvermektedir. Kuşkuculuğun formal argümantasyonlarla gösterebildiği yegane şey, olsa olsa şudur: Herhangi bir şey hakkında yargıda bulunulduğunda, hakikat zaten varsayılmış olunmaktadır. Bu da aslında şu belirlemeye işaret eden bir şeydir: "Hakikat" dediğimizde bir ifadede bulunmuş oluruz, her ifade bir göstermedir, her gösterme bizatihi kendi anlamı itibariyle bir keşiftir. Fakat bunun *neden* böyle olmak mecburiyetinin bulunduğu, ifade ile hakikat arasındaki varlık rabıtasının zorunluluğunun ontolojik nedeninin ne olduğu *açığa kavuşturulmaksızın bırakılmış olunmaktadır.* Yine aynı şekilde, hakikatin varlık minvali ile varsaymanın anlamı ve onun Dasein'daki ontolojik temeli de bizatihi karanlıklar içinde kalmaktadır. Ayrıca [229] hiç kimsenin herhangi bir *yargıda* bulunmadığı zamanda bile, esasen Dasein var olduğu müddetçe hakikatin de kendiliğinden varsayılmış olduğu gerçeği takdir edilememiş olur.

Bir kuşkucunun iddialarını çürütmek mümkün değildir; hakikatin anlamını "kanıtlamanın" da mümkün olmadığı gibi. Eğer bir kuşkucu, hakikatin değillemesi peşindeyse ve fakat kendisi bizzat fiilen *var* ise, o zaman o kuşkucunun fikirlerini çürütmeye de zaten *gerek yoktur* aslında. Çünkü o, var olduğu ve kendini bu varlık içinde anladığı müddetçe, giriştiği bu fikri intiharın yeisi içinde kalarak Dasein'ı ve dolayısıyla da hakikati mahvetmiş olmaktadır. Hakikatin bizatihi zorunluluğunu

kanıtlamak mümkün değildir, çünkü Dasein bizatihi kendisi bakımından delillendirilmeye müsait değildir. Nasıl ki, "ebedi hakikatlerin" var olup olmadığı gösterilebilmiş değilse, herhangi bir zamanda "sahici" bir kuşkucunun "var" olup olmadığı da yine gösterilebilmiş değildir – ki kuşkuculuk karşıtı reddiyeler, bu girişimlerine rağmen özünde kuşkuculuk diye bir şeyin var olduğuna inanırlar aslında. "Kuşkuculuk" aleyhtarı formal-diyalektik gafil avlama teşebbüslerinin incir çekirdeğini doldurmayan iddialarının bile kabul edeceğinden sıktır bu belki.

Başka bir deyişle, hem hakikatin varlığına ve hakikat varsayımının zorunluluğuna ilişkin soruda ve hem de bilginin özüne dair soruda bir "ideal özneden" hareket edilegelmiştir. Bunun açıkça dile getirilen veya dile getirilmeden bırakılan saiki, haklı olduğu kadar, ontolojik bakımdan temellendirilmeye ihtiyaç duyan şu talepte yatar: Felsefenin bizatihi konusu "*a priori*'ler" olmalıdır, "empirik olgular" değil. Fakat bu talebi karşılayabilmek için "ideal özneden" hareket etmek acaba yeterli midir? Zira o, *fantastik biçimde idealize edilmiş* bir özne değil midir? Tam da böylesi bir özne kavramından hareket etmekle, sade "olgusal" öznenin, yani Dasein'ın, *a priori*'si ıskalanmış olunmaz mı? Fiili öznenin, yani Dasein'ın faktisitesinin, *a priori*'sine onun hem hakikat, hem de hakikatsizlik içinde eşit derecede asli olarak var olduğu belirlenimi ait değil midir?

"Saf ben" ve "esas olarak bilinç" idesi, "sahici" öznelliğin *a priori*'sini o kadar az içerir ki, Dasein'ın ontolojik karakteri olan faktisiteyi ve onun varlık konstitüsyonunu atlayıp geçer ve hatta bunları göremez bile. "Esas olarak bilinç" idesinin reddiyesi, *a priori*'nin değillemesi demek değildir bu nedenle. Aynı şekilde, idealize edilmiş bir özneden hareket etmek de Dasein'ın olgularca temellendirilmiş *a priori*'liğine kefil olamaz.

"Ebedi hakikatlerin" var olduğunu iddia etmek, yahut Dasein'm fenomenal bakımdan temellendirilmiş "idealitesine" idealize edilmiş mutlak bir özneyi karıştırmak, felsefi sorunsal dairesinden hala daha yeterince radikal biçimde defedilememiş olan Hıristiyan teolojisinin artıklarıdır ne yazık ki.

[230] Hakikatin varlığı, Dasein'la asli bir rabıta içinde bulunmaktadır. Ve Dasein açımlanmışlıkla, yani anlamayla, tesis olunduğundan, varlık gibisinden bir şeyi anlama ya da varlık anlayışı gibisinden bir şeyin olması mümkün olabilmektedir.

Hakikat var olduğu müddetçe varlık –varolan değil– "var" olabilmektedir. Dasein var olduğu müddetçe hakikat de *vardır*. Varlık ile hakikat eşit derecede asli olarak "vardır". Varlık "vardır" ne demektir?

Hani tam da onu bütün diğer varolanlardan ayırt edecektik?[a] Bunu somut olarak sorabilmek için, ilk önce varlığın anlamı ve esas itibariyle varlık anlayışı bütün genişliği içinde açığa kavuşturulmalıdır. Ancak o zaman, *bizatihi varlığa dair olan* bir bilim kavramına, onun imkan ve varyasyonlarına nelerin dahil olduğunu teşrih etmek mümkün olabilecektir. Böylesi bir araştırmadan ve onun hakikatinden ayrı tutulduğu takdirde ancak, *varolanların* keşfi demek olan araştırmalar ve onların hakikati ontolojik bakımdan belirlenebilir olacaktır.

Varlığın anlamına ilişkin sorunun cevabı halen verilmiş değildir. Dasein'ın buraya kadar icra edilen fundamental analizi, bahse konu sorunun çalışılması bakımından elimize neleri vermiştir? İhtimam-göstermeklik fenomeninin açığa çıkartılması yardımıyla, varlığına varlık anlayışı gibisinden bir şeyin ait olduğu bu varolanın varlık konstitüsyonu açıklığa kavuşturulmuştur. Aynı zamanda Dasein'ın varlığı, Dasein'sal olmayan varolanları karakterize eden varlık hallerine göre (el-altında-olmaklık, mevcut-oluş, gerçeklik) tahdit edilmiştir. Ayrıca bizatihi anlamanın kendisi de açığa kavuşturulmuş ve böylece varlık yorumunun anlamasal-tefsir edici prosedürünün yöntemsel şeffaflığı sağlanmıştır.

İhtimam-göstermeklik sayesinde Dasein'ın asli varlık konstitüsyonunu elde ettiysek eğer, o zaman, yine bu zemin üzerinden giderek ihtimam-göstermekliğin içinde yatan varlık anlayışını da dillendirmemiz, yani varlığın anlamını ihata edebilmemiz gerekir. Peki ama, ihtimam-göstermeklik fenomeniyle Dasein'ın en asli eksistensiyal-ontolojik konstitüsyonunu açımlamış *oluyor* muyuz? İhtimam-göstermeklik fenomeninde yatan yapı çokluğunun, fiili Dasein'ın varlığının en asli bütünlüğünü yansıttığı söylenebilir mi? Buraya kadar yaptığımız inceleme, Dasein'ı *bir bütün olarak* nazarı dikkate taşıyabildi mi?

a) Ontolojik ayrım.

İKİNCİ AYRIM

DASEIN VE ZAMANSALLIK

§ 45. *Dasein'ın Hazırlık Niteliğindeki Fundamental Analizinin Neticesi ve Söz Konusu Varolanın Asli Eksistensiyal Yorumu Ödevi*

Dasein'ın hazırlık niteliğindeki analiziyle elde edilen nedir, aranan nedir? *Bulduğumuz*, temamızı oluşturan varolanımızın temel konstitüsyonuydu: dünya-içinde-varolma. Onun özsel yapılarınınsa açımlanmışlık üzerine odaklandığı görülmüştü. Bahse konu yapı bütünün bütünlüğü, kendini ihtimam-göstermeklik olarak açığa çıkarmıştı. Dasein'ın varlığı onda saklıdır. Söz konusu varlığın analizi için kendimize varoluşu rehber edinmiştik. Önceleyici bir hamleyle varoluşu, Dasein'ın özü olarak belirlemiştik.[1] Varoluş terimi, formal ilam bakımından şunu imlemekteydi: Dasein bir anlamasal varlık-imkanı olarak *var* olur ve bu varlık içinde kendini kendi varlığı olarak söz konusu eder. Bu şekilde var olan bu varolan hep ben kendimim. İhtimam-göstermeklik fenomeninin ortaya çıkartılmasıyla varoluşun somut konstitüsyonunun içyüzü kavranabilmiş, bu da onun Dasein'ın faktisitesi ve düşkünlüğüyle eşit derecede asli olan rabıtası içinde icra edilmişti.

Aradığımız ise, esas itibariyle varlığın anlamına ilişkin soruya hangi cevabın verileceği meselesidir. Ama bundan da önce, her türlü ontolojinin bu temel sorusunun[a] radikal biçimde çalışılmasının mümkün olup olmadığını araştırmıştık. Varlık gibisinden bir şeyin öncelikle anlaşılabilir olmasını sağlayan ufkun gün yüzüne çıkarılması ise, esas itibariyle varlık anlayışının (ki o, adına Dasein dediğimiz varolanın bizatihi konstitüsyonuna aittir) imkanının açıklığa kavuşturulması ile aynı anlama gelmektedir.[2] Varlık anlayışını Dasein'ın özsel bir varlık momenti olarak *radikal* biçimde açığa kavuşturabilmek içinse, bahse konu varlığa ait olan o varolanı bizatihi ve varlığı bakımından *asli olarak* yorumlamak şart olacaktır.

---

1) Krş. § 9, s. 41 vd.

a) Fakat bununla "onto-loji" aynı zamanda dönüşüme de uğramaktadır (krş. *Kant und das Problem der Metaphysik*, 4. Bölüm).

2) Krş. § 6, s. 19 vd.; § 21, s. 95 vd.; § 43, s. 201 vd.

Dasein'ı ontolojik bakımdan ihtimam-göstermeklik olarak karakterize ettiğimizde buna, bahse konu varolanın *asli* bir yorumu diyebilir miyiz? Dasein'ın eksistensiyal analizinin asli olup olmadığını hangi ölçüye göre değerlendireceğiz? Peki, bir ontolojik yorumun *asli olmaklığı* esas itibariyle ne anlama gelmektedir?

Bir ontolojik inceleme, bir tefsirin imkan minvallerinden biridir. Biz buna, bir anlayışın çalışılıp temellük edilmesi demiştik.[1] [232] Her tefsir kendi ön-sahipliğine, ön-görmesine ve ön-kavramasına sahiptir. Bu, bir araştırmanın belirtik ödevi olduğu zaman bir yorum haline gelmekteydi. Söz konusu "varsayımların" bütünü, ki biz ona *hermenötik durumlandırma* diyoruz, önceden açığa kavuşturulup emniyet altına alınmalı, o da, açımlanacak "objenin" bir temel deneyimi içinden gelerek ve onun içinde kalarak yapılmalıdır. Bir varolanı, onun zati varlık konstitüsyonu bakımından açığa çıkartmaya matuf bir ontolojik yorum, tematize edilen varolanı bir ilk fenomenal karakteristikle ön-sahipliğe taşımak durumundadır ki, yürütülen analizin daha sonra takip eden bütün adımları onu kendine ölçü alabilsin. Takip eden bu adımlar ise, ilgili varolanın varlık minvaline yönelik olası ön-görmenin rehberliğine ihtiyaç duyar. Bahse konu ön-sahiplik ile ön-görme, bütün varlık yapılarını taşıyacak terminolojinin de hatlarını böylelikle önceden çizmiş olur (ön-kavrama).

Asli bir ontolojik yorum, fenomenal bakımdan layıkıyla teminat altına alınmış bir hermenötik durumlandırmayı bizden talep etmekle kalmaz, ayrıca, tematize edilen varolanın *bütününü* ön-sahipliğe taşıyıp taşımadığını da emniyet altına alması gerekir. Bu cümleden olmak üzere, bahse konu varolanın varlığının ilk öntaslağını, her ne kadar fenomenal bakımdan temellendirilmiş bile olsa, sunmak da yeterli olmayacaktır. Varlığa dair ön-görme, daha ziyade ona ait ve olanaklı olan yapı momentlerinin *birliği* bakımından da ona isabet etmelidir. Ancak böylelikle, bütün bir varolanın varlık bütünlüğü birliğinin anlamına dair soru, fenomenal bir emniyet içinde hareket edilerek sorulup cevaplandırılabilir.

Yukarıda icra ettiğimiz Dasein'ın eksistensiyal analizi böylesi bir hermenötik durumlandırmadan neşet etmiş midir peki? Onun, fundamental-ontolojik bakımdan talep ettiği asli olmaklığı bu şekilde sağlanmış olunmakta mıdır? Elde edilen neticeden –Dasein'ın varlığı ihtimam-göstermekliktir– hareket edilerek bahse konu yapı bütününün asli birliğine dair soruya ilerlememiz mümkün olabilir mi?

1) Krş. § 32, s. 148 vd.

Bu aşamaya kadarki ontolojik prosedürümüze rehberlik etmiş olan bahse konu ön-görme hakkında ne diyebiliriz? Varoluş idesini, bizatihi kendi varlığını söz konusu eden anlamasal varlık imkanı olarak belirlemiştik. Hep *benimki* olan *varlık imkanı*; sahihlik yahut gayrisahihlik ya da bunlarla ilgili modal kayıtsızlık haline açıktır.[1] Halbuki buraya kadarki yorumumuz, vasati hergünkülükten hareket ederek kayıtsız veya gayrisahih varoluşun analiziyle sınırlandırmıştı kendini. Yine de bu yoldan, varoluşun eksistensiyalitesinin somut bir belirlenimini elde etmek mümkün olabilmişti, [233] hatta bunu elde etmek mecburiyetindeydik zaten. Buna rağmen varoluş konstitüsyonunun ontolojik karakterizasyonunda, esas itibariyle bir eksiklik söz konusu olmuştur. Varoluş varlık imkanı demektir – dolayısıyla sahih varlık imkanı da buna dahildir. Sahih varlık imkanının eksistensiyal yapısı varoluş idesinin içine dahil edilmedikçe, *eksistensiyal* bir yoruma rehberlik eden ön-görünün asli olmaklığı noksan kalacaktır.

Peki, buraya kadarki hermenötik durumlandırmanın ön-sahipliğiyle ilgili ne diyebileceğiz? Eksistensiyal analizimiz, hergünkülükten hareket etmek suretiyle Dasein'ın *bütününü* (yani bu varolanın "başından" "sonuna" kadarkiliğini) temamızı oluşturan fenomenolojik bakış içine katmaya mecbur oluşunu ne zaman ve nasıl teminat altına almıştır? Daha önce şunu iddia etmiştik: İhtimam-göstermeklik Dasein'ın konstitüsyonunun yapı bütününün bütünlüğüdür.[2] Fakat bahse konu yorumun daha başlangıç aşamasında, Dasein'ı bir bütün olarak nazarı dikkate taşımaktan vazgeçilmesi gerektiğini söylemek mümkün değil midir? Öyle ya, hergünkülük tam da doğum ile ölüm "arasındaki" varlık demek değil midir? Ve eğer varoluş, Dasein'ın varlığını belirliyorsa ve onun özü varlık imkanıyla birlikte tesis ediliyorsa[a], o zaman Dasein, varolduğu müddetçe, hep *henüz daha var olmamış* olarak varolmalıdır. Özü varolmak olan bir varolan, bütün bir varolan olarak kavranılabilinme ihtimaline özsel olarak direnmektedir o halde. Şu ana kadarki hermenötik durumlandırmamız, bütün bir varolanı kendi "sahipliği" içinde teminat altına almak şöyle dursun, bunun elde edilebilir bir şey olup olmadığını bile gösteremediği gibi, Dasein'ın asli bir ontolojik yorumunun başarısızlığa mahkum olup olmadığını da gösterememiştir – burada mesele, tematize edilen varolanın varlık minvalinin bizatihi kendisidir çünkü.

1) Krş. § 9, s. 41 vd.
2) Krş. § 41, s. 191 vd.
a) Birlikte: *zaten*-var-olmaklık.

Şu kadarı açıkça ortaya çıkmıştır: *Dasein'ın şu ana kadarki eksistensiyal analizi, asli olmak iddiasını taşıyamamaktadır.* Zira bununla ilgili ön-sahiplikte hep Dasein'ın sadece *gayrisahih* varlığı durmuştur – ve hep de *natamam* biçimde. Dasein'ın varlık yorumu, asıl ontolojik meselenin çalışılmasının temeli olarak aslilik kazanacaksa eğer o zaman, evvela Dasein'ın varlığını olası *sahihliği* ve *bütünlüğü* içinde eksistensiyal olarak gün yüzüne taşımamız gerekecektir.

Bu durumda, ön-sahipliğimize Dasein'ın bütünlüğünü koyma ödevi ortaya çıkmaktadır. Fakat bu, şu demektir: Bahse konu varolanın bütün-olma-imkanına ilişkin soruyu önce ortaya koyup, sonra da onu açmak lazımdır. Dasein var olduğu müddetçe, onda hep bir şeyler noksandır; o, şunu veya bunu olabilmektedir ve olmaktadır da. [234] Söz konusu noksanlığa, bizatihi "hitamın" kendisi de aittir. Dünya-içinde-varolmanın "hitamı" ölümdür. Varlık imkanına, yani varoluşa ait olan bu hitam, Dasein'ın olası bütünlüğünü hep tahdit eder ve belirler. Dasein'ın ölümle hitam-oluşunun[a] ve böylelikle bu varolanın bütün-oluşunun, olası bir bütün-*oluş* irdelemesinin içine fenomenal bakımdan münasip biçimde dahil edilebilmesi için, ontolojik bakımdan yeterli, yani eksistensiyal bir ölüm kavramını elde etmiş olmak şarttır. Dasein'sal[b] bakımdan ölüm, sadece varoluşa-dair bir *ölüme yönelik varlık*[c] içinde *vardır*. Bu varlığın eksistensiyal yapısının, Dasein'ın bütün-olma-imkanının ontolojik konstitüsyonu olduğu ileride anlaşılacaktır. Ancak böylelikle, varolan Dasein'ın bütünlüğü eksistensiyal ön-sahipliğe taşınabilecektir. Peki ama, Dasein *sahih* biçimde bir bütün olarak varolabilir mi? Hem, varoluşun sahihliğini nasıl belirleyeceğiz ki? Bunu ancak sahih varoluşu nazarı dikkate taşımakla yapabiliriz. Fakat bunun için gerekli olan kriteri nereden temin edeceğiz? Öyle anlaşılıyor ki, Dasein'ın kendisi, kendi sahih varoluşunun olanak ve minvalini yine kendi varlığı içinde bize sunmak durumundadır, eğer ontik olarak zorla kabul ettirilmiş veya ontolojik olarak icat edilmiş bir şeylere başvurmak istemiyorsak. İleride göreceğimiz gibi, sahih bir varlık imkanının tasdikini bize vicdan vermektedir. Aynen ölüm fenomeninde olduğu gibi, bu Dasein fenomeni de bizden sahici bir eksistensiyal yorumu talep etmektedir. Böyle bir yorum bize şu idraki kazandıracaktır: Dasein'ın sahih varlık imkanı *vicdana-sahip-olmayı-isteme*'de yatmaktadır. Söz konusu varoluşa-dair imkan, kendi varlık anlamı bakımından ölüme yönelik varlığın varoluşa-dair belirlenmişliğine yönelik bir eğilim içindedir.

a) Hitama-yönelik-"varlık".
b) Dasein'ın özü itibariyle düşünüldüğünde.
c) Varlık-değil'in varlığı.

Dasein'ın sahih bütün-olma-imkanının gösterimiyle birlikte eksistensiyal analizimiz, Dasein'ın *asli* varlık konstitüsyonunu teminat altına almış olur. Aynı zamanda da, sahih bütün-olma-imkanının ihtimamgöstermekliğin bir hali olduğu da görünür hale gelir. Böylelikle Dasein'ın varlık anlamının asli bir yorumu için gerekli ve fenomenal açıdan yeterli olan zemini de teminat altına alınmış olur.

Dasein'ın eksistensiyalitesinin asli ontolojik temeli *zamansallıktır*. Dasein'ın varlığının yapı bütününün neden ihtimam-göstermeklik olarak birbirine eklemlenmiş olduğunu ancak zamansallıktan hareket ederek eksistensiyal bakımdan anlayabiliriz. Fakat Dasein'ın varlık anlamının yorumunu tam da bu ispatta durdurarak bırakıp kesmek olmaz. Bahse konu varolanın eksistensiyal-zamansal analizi, somut olarak da doğrulanmalıdır zira. Dasein'ın ontolojik yapılarına ilişkin olarak daha önce elde ettiklerimize geri dönülmeli ve zamansal anlamları bakımından yeniden açığa çıkartılmalıdır. Bu durumda hergünkülüğün, zamansallığın bir hali olduğu açığa çıkacaktır. Dasein'ın hazırlık niteliğindeki fundamental analizini böylelikle tekrar ederek, zamansallık fenomeninin bizatihi kendisini de daha şeffaf hale getirmiş olacağız. Böylece Dasein'ın [235] kendi varlığının temeli itibariyle neden tarihsel olarak var olduğu ve var olabildiğini, *tarihsel olduğu için* de neden tevarih gibisinden bir şeyi geliştirebilmiş olduğunu hemen anlayabiliriz.

Eğer zamansallık, Dasein'ın asli varlık anlamını oluşturuyorsa ve fakat bahse konu varolan kendi varlığı içinde *kendi varlığını söz konusu ediyorsa*, o halde ihtimam-göstermeklik "zamana" ihtiyaç gösterecek ve "zaman ile" muhasebesini yapacaktır. Dasein'ın zamansallığı "zaman muhasebesini" oluşturur. Onun içinde tecrübe edilen "zaman", zamansallığın en yakın fenomenal veçhesidir. Ondan da hergünkü-alelade zaman anlayışı neşet eder. Ve bu da kendini geleneksel zaman kavramı olarak husule getirir.

Dünya-içindeki varolanlarla "onun içinde" karşılaşılan "zamanın" (zaman-içindelik olarak zamanın) menşeinin aydınlatılmasıyla, zamansallığın özsel bir hasıl olma imkanı gün yüzüne çıkacaktır. Böylece zamansallığın çok daha asli bir hasıl oluşunun anlaşılmasının önü açılmış olur. Öyle ki, Dasein'ın varlığı açısından tesis edici olan varlık anlayışı, tam da onun üzerine temellenir. Böylelikle de esas itibariyle varlığın anlamının tasarımını zaman ufku içinde icra etmek[a] mümkün olur.

a) Mevcut olmaklık (vuslat ve özleyim).

Dolayısıyla incelememiz, bu ayrımda şu aşamaları izleyecektir: Dasein'ın olası bütün-oluşu ve ölüme yönelik varlık (Birinci Bölüm); sahih bir varlık-imkanının Dasein'sal bakımdan delillendirilmesi ve kapalılığı-açma-kararlılığı (İkinci Bölüm); Dasein'ın sahih bütün-olma-imkanı ve ihtimam-göstermekliğin ontolojik anlamı olarak zamansallık (Üçüncü Bölüm); zamansallık ve hergünkülük (Dördüncü Bölüm); zamansallık ve tarihsellik (Beşinci Bölüm); zamansallık ve alelade zaman kavramının menşei olarak zaman-içindelik (Altıncı Bölüm).[1]

Birinci Bölüm
Dasein'ın Olası Bütün-Oluşu ve Ölüme Yönelik Varlık

§ 46. Dasein'sal Bütün-Oluşun Ontolojik Bakımdan Kavranıp Belirlenmesinin Görünürdeki İmkansızlığı

Yapmamız gereken, Dasein'a ilişkin yukarıdaki analizin neşet ettiği hermenötik durumlandırmanın yetersizliklerini aşmaktır. [236] Zorunlu olarak elde etmeye gayret gösterdiğimiz ön-sahiplik Dasein'ın bütününden başka bir şey değildir. Bu ön-sahipliğe kayırıcı-bakış içinde kalarak şunu sormak durumundayız: Bahse konu varolana, kendi varoluşu içindeyken onun kendi bütün-oluşu içinde erişilebilir mi, yoksa erişilemez mi? Bir ödev olarak bizden talep edilen bu vazifenin imkansızlığına ilişkin sanki ortada oldukça ağır sebepler varmış gibi görünmektedir, ki bunlar, Dasein'ın bizatihi varlık konstitüsyonunda yatıyormuş gibidir.

Öyle anlaşılıyor ki, Dasein'ın yapı bütününün bütünlüğünü oluşturan ihtimam-göstermeklik ile kendi ontolojik anlamı bakımından bu varolanın olası bütün-oluşu çelişmektedir. Zira ihtimam-göstermekliğin birincil momenti olan "kendini-önceleme" şu demek değil miydi: Dasein hep kendi varlığı uğruna var olmaktadır? "Var olduğu müddetçe", yani hitamına değin Dasein, kendi varlık imkanına müteallikti r. Diyelim Dasein varolmaya halen devam ediyor ama, "önünde"

1) On dokuzuncu yüzyılda S. Kierkegaard, varoluş meselesini varoluşa-dair bir mesele olarak açıkça kavrayabilmiş ve hakkında nüfuz edici biçimde tefekkürde bulunmuştur. Mamafih eksistensiyal sorunsalımıza o kadar yabancı kalmıştır ki, ontolojik bakımdan tümüyle Hegel'in ve onun anladığı şekliyle Antikçağ felsefesinin tabiyeti altında bulunmuştur. Bu yüzden Kierkegaard'ın teorik değil sadece "gönül yükseltici" yazılarından felsefi bakımdan öğreneceğimiz çok daha fazla şey vardır – havf kavramı hakkındaki risalesi istisna. [*Heidegger burada ikinci cümledeki "eksistensiyal" sözcüğüne şu derkenarı düşmüştür:* "Özellikle fundamental-ontolojik olarak, yani esas itibariyle varlık sorusunu hedefleyerek".]

hiçbir şey kalmamış ve "bütün hesaplarım dürmüş." Böyle olsa bile onun varlığı "kendini-önceleme" tarafından belirlenmeye devam eder. Mesela umutsuzluk, Dasein'ı imkanlarından koparıp atmaz. Umutsuzluk bahse konu imkanlara *yönelen varlığın* zati bir halidir sadece. Yine başka bir örnek olması bakımından, "her şeye ama her şeye *hazırlıklı* olmak" da bünyesinde "kendini-öncelemeyi" barındırır. O halde, ihtimam-göstermekliğin söz konusu yapı momenti, herhangi bir müphemiyete yer vermeksizin şu anlama gelmiş olmuyor mu: Dasein'da hep *noksan* bir şeyler vardır, ki onlar, onun kendi varlık imkanı bakımından henüz "gerçekleşmemiş" olduğu şeylerdir? Buna göre, Dasein'ın temel konstitüsyonunun özünde, *daimi tamamlanmamışlık* yatmaktadır. Ayrıca bütünsüzlük, varlık imkanı bakımından bir noksanlığın söz konusu olması demektir.

Fakat Dasein kendi varlığı bakımından artık hiçbir şeyin noksan olmadığı bir "varoluşa" kavuştuğu anda artık-şurada-var-olmamakla eş hale gelmiş olur. Varlık noksanlığının ortadan kaldırılması, Dasein'ın varlığının yok-oluşu demektir. Dasein bir varolan olarak *var* olduğu müddetçe, kendi "tamlığına" asla erişmiş olmaz. Bu tamlığı kazandığındaysa, kazanımı, bizatihi dünya-içindeki-varoluşunu kaybetmeye dönüşür. O zaman da bu, bir *varolan olarak* asla deneyimlenemez olur.

Dasein'ı varolan bir bütün olarak ontik bakımdan tecrübe etmenin ve dolayısıyla onu bütün-oluşu içinde ontolojik olarak belirlemenin imkansızlığının nedeni, *bilgi yetimizin* kusurundan ileri geliyor değildir. Buradaki engel, bahse konu varolanın *varlığından* kaynaklanmaktadır. Bir Dasein'ın her şeyi deneyimleyerek kavradığını tasarladığımızda, öte yandan söz konusu olan varlığın bu tasarlamadaki *gibi var olması* bile mümkün değilse, o zaman onun deneyimlenebilirliği de zaten esasen imkansız olur. Peki bu durumda, ontolojik varlık bütünlüğünü Dasein üzerinden okumaya çalışmak umutsuz bir girişim olarak mı kalacaktır?

Mamafih ihtimam-göstermekliğin özsel bir yapı momenti olan "kendini-öncelemeyi" bu nedenle çizip atamayız. Peki, yukarıdaki çıkarsamaların haklılık payı nedir? Biz aslında sadece formal bir argümantasyona başvurmak suretiyle Dasein bütününün kavranılmasının imkansızlığını çıkarsamış olmadık mı yukarıda? Yoksa [237] farkına varmadan Dasein'ı aslında bir mevcut-olan gibi mi ele aldık ve onun önünde henüz-mevcut-olmayan gibisinden bir şeylerin sürekli olarak gittiğini mi varsaydık? Acaba yürüttüğümüz bu argümantasyon, henüz-var-olmamaklığı ve "öncelemeyi" sahici *eksistensiyal* anlamda kavramış olmakta mıdır? "Hitam" ve "bütünlükten" söz edildiğinde bunlar, Dase-

in'a fenomenal bakımdan layık kavramlar mıdır? "Ölüm" ifadesi biyolojik mi, yoksa eksistensiyal-ontolojik bir imleme mi sahiptir ve münasip biçimde ihata edilmiş midir? Dasein'ı kendi tamlığı içinde erişilebilir kılan bütün imkanları sahiden de sağlayabildik mi?

Kestirme bir yoldan Dasein'ın bütünlüğü meselesini batıl kabul edip onu ilga etmeye çalışmadan önce söz konusu soruların cevaplandırılması şarttır. Dasein'ın bütünlüğüne ilişkin soru hem varoluşa-dair (Dasein'm olası bütün-olma-imkanına ilişkin), hem de eksistensiyaldir ("hitam" ve "bütünlüğün" varlık konstitüsyonuna ilişkin). Şimdiye kadar geride tuttuğumuz bazı varoluş fenomenlerinin müspet analizi burada talep edilmektedir bizden. Bu etütlerin odağında Dasein'sal hitam-oluşun ontolojik karakterizasyonu ile eksistensiyal bir ölüm kavramının kazanılması durmaktadır. Bunlara ilişkin incelemelerimiz şu şekilde eklemlenmiştir: Başkalarının ölümünün deneyimlenebilirliği ve bir bütün olarak Dasein'm kavranılma imkanı (§ 47); noksanlık, hitam ve bütünlük (§ 48); ölümün eksistensiyal analizinin bu fenomenin olası diğer yorumlarından ayrılıp sınırlandırılması (§ 49); ölümün eksistensiyal-ontolojik yapısının öntaslağı (§ 50); ölüme yönelik varlık ve Dasein'ın hergünkülüğü (§ 51); hergünkü ölüme yönelik varlık ve eksiksiz bir eksistensiyal ölüm kavramı (§ 52); ölüme yönelik sahih varlığın eksistensiyal tasarımı (§ 53).

§ 47. *Başkalarının Ölümünün Deneyimlenebilirliği ve Bir Bütün Olarak Dasein'ın Kavranılma İmkanı*

Dasein'ın ölümle tamlığına kavuşması, onun şurada varlığını da kaybetmesi demektir aynı zamanda. Oysa artık-şurada-var-olmamaya geçiş, Dasein'ı tam da bu geçişi deneyimleyebilme ve onu deneyimlenen bir şey olarak anlayabilme imkanından çekip çıkarır. Çünkü böylesi bir şey, ilgili Dasein'a kendi olmaklığı bakımından esirgenmiştir. Bu yüzden başkalarının ölümü çok daha nüfuz edici hale gelir. Böylelikle Dasein'ın sonlanışı sanki çok daha "nesnel" biçimde erişilir olur. Böylece Dasein, hele ki o, özü gereği başkalarıyla birlikte-olma olarak var olduğundan, belli bir ölüm tecrübesi kazanmış olur. Ölümün bu şekilde söz konusu olan "nesnel" verililiği, sanki böylece Dasein'ın bütünlüğünün ontolojik ihatasına imkan tanıyabilecektir.

[238] Dasein'ın birlikte-olma varlık minvalinden hareketle ortaya konmuş olan ve bu yüzden de kendimize oldukça yakın gelen yukarıdaki malumat; başkalarının Dasein'ının sona erişini, Dasein'ın bütünlü-

güne ilişkin analizi ikame edecek bir tema olması bakımından, kendimize koyduğumuz hedefe varabilmemizi sağlayabilecek midir acaba?

Başkalarının Dasein'ı da ölümle kendilerinin tamlığına erişerek artık-dünya-içinde-varolmama anlamındaki bir artık-Dasein-olmamaya dönüşür. Can vermek dünyadan-göç-etmek, dünya-içinde-varolmaklığını kaybetmek, demek değil midir? Ama aslında, can verenin artık-dünya-içinde-varolmamaklığı –aşırı bir manada ele alındığında– karşılaşılan bir cismani nesnenin sadece-öylesine-mevcut-olması anlamında bir varlıktır pekala. Başkalarının can verişine şahit olduğumuzda, varlık minvali Dasein (yahut hayat) olan bir varolanın birden bire artık-Dasein-olmamaya dönüşmesi diyebileceğimiz dikkate şayan bir varlık fenomenini tecrübe etmiş oluruz. Zira Dasein dediğimiz varolanın *hitamı*, onun sırf mevcut-olan olarak varoluşunun *başlangıcıdır*.

Fakat Dasein'ın sadece-öylesine-mevcut-olmaya dönüşmesinin bu yorumu, aslında fenomenal mevcudiyeti ıskalamaktadır; zira geride kalan varolan sırf cismani bir nesne değildir çünkü. Mevcut-olan ceset bile, teorik olarak ele alındığında, mesela anatomik patolojinin bir objesi olabilmekte ve onun kendi konusunu anlama eğilimi, burada yaşam idesini cihet almaya devam etmektedir. Sadece-öylesine-mevcut-olan *cansız* maddi bir nesneden "daha fazla" bir şeydir. Çünkü onunla, canını kaybetmiş bir *canından-olan* olarak karşılaşılmaktadır.

Fakat geride kalanlarla ilgili bu karakterizasyon bile Dasein'sal-fenomenal bulguyu eksiksiz biçimde kapsayamamaktadır.

"Müteveffa" can verenden farklıdır. Çünkü "geride kalanlardan" çekip koparılmış olan olarak o, cenaze töreni, defin ve gömü kültü gibi "ilgilenmelerin" objesi olabilmektedir. Bunun sebebi, sahip olduğu varlık minvali bakımından; ilgilenilebilen, çevreleyen-dünyasal el-altında-olan bir gereçten "daha fazla" bir şey olmasıdır. Onun başında yas tutarak ve onu anarak öylece-bulunan geride kalanlar aslında *onunla birlikte var olmaktadırlar* – onurlandırıcı bir itina-göstermekliğin hali içinde. Bu sebeple, ölüye yönelik varlık ilişkisi, bir el-altında-olanla *ilgilenilen* varlık minvalindeki gibi ele alınamaz.

Ölüyle böylesi bir birlikte-olmada müteveffanın *kendisi* fiilen "şurada" değildir artık. Zira birlikte-olma, aynı dünya içinde hep-beraber-olmak demektir daima. Müteveffa bizim "*dünyamızı*" terk edip onu geride bırakmıştır artık. Fakat geride kalanlar, *bu kendi dünyalarından hareketle onunla birlikte olabilmektedirler*.

Müteveffanın artık-Dasein-olmamaklığı fenomenal bakımdan ne kadar münasip biçimde kavranırsa, ölüyle bu suretteki bir birlikte-ol-

manın, [239] müteveffanın sahih hitam-olmuşluğunu *deneyimleyemediğini* de o kadar açık biçimde görülebilir kılacaktır. Ölüm kendini bir kayıp olarak meydana vursa da, bunu daha ziyade geride kalanlar böyle deneyimleyeceklerdir. İşbu kaybın yaşanması, can verenin "yaşadığı" varlık kaybını bizatihi erişimimize açmış olmayacaktır. Başkalarının can verişini sahici anlamda tecrübe edemeyiz, olsa olsa onların "yanında" oluruz sadece.

Başkaları can verirken onların yanında-olmaklığımız üzerinden onların ölümünü "psikolojik" olarak açıklığa kavuşturmak mümkün ve yapılabilir olsa bile, burada ima edilen var olma sureti (yani hitama-kavuşmak) asla kavranılmış olamaz. Zira buradaki soru; can verenin kendi ölümünün onun *kendi* varlığının bir varlık imkanı olması bakımından taşıdığı ontolojik anlamına dairdir, yoksa müteveffayla geride kalanlar arasındaki birlikte-Dasein ve halen-Dasein olmaklığın minvallerine dair değildir. Dasein'ın hitamı ve bütünlüğüne ilişkin analiz için ölümü başkaları üzerinden tecrübe edilen haliyle tematize etme talimatı, ortaya çıkaracağını zannettiği şeyleri ne ontik, ne de ontolojik bakımdan ortaya çıkarabilir.

Aslında mesele şuna gelip dayanmaktadır: Dasein'ın tamamlanmışlığı ve bütünlüğüne ilişkin ontolojik analizimiz için başkalarının can verişini onunla ikame ederek tematize etmek gibisinden bir öneride bulunulduğunda, Dasein'ın varlık minvalini katiyen takdir edememiş olan bir koşuldan hareket etmiş olduğumuzu rahatlıkla gösterebiliriz. Bu koşul şu zan üzerine oturmaktadır: Bir Dasein başka bir Dasein'ın istediği gibi yerine geçebilir, öyle ki, kendi Dasein'ımızda deneyimleyemediğimiz şeylere başkalarının Dasein'ı üzerinden erişmemiz mümkün olabilmektedir. Peki ama bu koşul, sahiden de o kadar mesnetsiz midir?

Dünya içinde hep-beraber-olmaklığın varlık imkanları arasında, kuşkusuz ki, bir Dasein'ın başka bir Dasein'a *vekalet-edebilirliği* yer almaktadır. Hergünkü ilgilenmeler içinde işbu vekalet-edebilirlikten sıkça ve çeşitli biçimlerde yararlanılmaktadır. Örneğin bir yere gitmek, bir şeyler temin etmek, en yakından ilgilenilen "çevreleyen-dünyanın" dairesi içinde hep vekalet-edilebilir şeylerdir. Dünya-içinde-varolmanın vekalet-edilebilirlik minvallerinin sayısız çokluğu, sadece kamusal hep-beraberliğin epeydir aşınmış halleri için değil, belirli muhitlerle sınırlanmış, belirli meslekler, zümreler ve yaş dönemleri için oluşturulmuş ilgilenme imkanları için de geçerlidir. Fakat bu türden vekaletler, hep "bir şey içinde" veya "bir şey için" vekalet etmek, yani bir şeylerle ilgilenmelerde vekalet etmek demektir. Oysa hergünkü Dasein, kendini

öncelikle ve çoğunlukla ilgilenegeldiklerinden *hareketle* anlar. Neler yapıp ediliyorsa öyle olarak *var* olunur. İşte bu varlık (yani ilgilenilen "dünyada" eğleşen hergünkü hep-beraber-massolunuş) bağlamında vekalet-edilebilirlik sadece bir imkan olmakla kalmaz, hep-beraber-olmaklığın tesis edici öğesi halini alır. [240] İşte tam da *burada*, belirli sınırlar içinde kalmak suretiyle, bir Dasein bir başka Dasein olarak "*var*" olur ve hatta öyle olmalıdır da.

Mamafih Dasein'ın hitama-kavuşmasını tesis eden ve böylelikle ona tamlığını bahşeden o varlık imkanının vekaleti söz konusu olduğunda, adı geçen vekalet imkanı tümüyle başarısızlığa uğrar. *Kimse başkasının canını vermekliğini onun kendi üzerinden alamaz.* Birinin "başkası için ölüme gitmesi" pekala mümkündür. Ama bu, daima şu demektir: "*belirli bir dava uğruna*" kendini başkası için kurban etmek. Fakat bu şekilde, bir şey için can verildiğinde, başkasının kendi ölümünü devralmak hiçbir zaman söz konusu olamaz. Her bir Dasein, kendi canını verişini hep tek başına omuzlamak zorundadır. Ölüm özü gereği hep kendi ölümüm olarak vardır, tabii eğer o "var" ise. Ölüm öyle bir kendine özgü varlık imkanını imler ki, burada kendi Dasein'ımın bizatihi varlığı söz konusu olur. Ontolojik bakımdan ölümün[a] hep-benimkilikle ve varoluş tarafından tesis edilmiş olduğunu can vermede görüyoruz.[1] Can verme bir vaka olmayıp, eksistensiyal bakımdan anlaşılması gereken bir fenomen ve hatta hudutları daha sonra ayrıntılı biçimde çizilecek olan mümtaz bir fenomendir.

Ve fakat can verme olarak "hitam", Dasein'm bütünlüğünü tesis ediyorsa eğer, bu tamlığın varlığını da kendi Dasein'ımın bizatihi eksistensiyal fenomeni olarak kavramamız lazımdır. "Hitamda" ve Dasein'ın onunla tesis edilen bütünlüğünde özü gereği vekalet etme diye bir şey yoktur. Oysa bütünlüğün analizi açısından başkalarının can verişini, ikame edici tema olarak öneren yukarıdaki çıkış yolu, işbu eksistensiyal vaka tespitini göz ardı edip yanılgıya düşmektedir.

Böylece Dasein'ın bütün-oluşunu fenomenal bakımdan münasip biçimde erişime açma denememiz bir kez daha başarısızlığa uğramış oldu. Ama yine de yukarıdaki mülahazalar bütünüyle menfi değildir. Çünkü bu mülahazalar, ilgili fenomenleri her ne kadar ham da olsa kendine cihet almışlardır. Ölüm eksistensiyal bir fenomen olarak ilam edilmiştir. Bu ise incelememizi hep zati Dasein'ımızı salt eksistensiyal bir cihet almaya zorlamaktadır. Dolayısıyla ölümün can verme olarak

a) Ölüm ile Dasein'sal rabıtadır; bizzat ölüm = vuslatı – varışı, ölmek.
1) Krş. § 9, s. 41 vd.

analizi bağlamında elimizde iki olasılık kalmış bulunmaktadır: Ya bu fenomen salt *eksistensiyal* bir kavramlaştırmaya kavuşturulmalı ya da onu ontolojik bakımdan anlama gayretinden vazgeçilmelidir.

Öte yandan, Dasein'ın artık-Dasein-değile geçişini, artık-dünya-içinde-varolmama olarak karakterize ederken, *Dasein*'ın can vermesi anlamındaki dünyadan-göç-etmesi ile sadece-canlı-olanların dünyadan-göç-etmelerinin birbirinden ayırt edilmesi gerektiğini görmüştük. Canlı olanın hitamına terminolojik olarak yok olmak diyoruz. [241] Farkın görünür kılınması için, Dasein'sal hitam ile bir canlının hitamını birbirinden ayırıp sınırlandırmak kaçınılmazdır.[1] Öte yandan can vermeyi fizyolojik-biyolojik olarak telakki etmek de mümkündür. Fakat tıbbi bir kavram olan "eks olmak" ile yok olmak birbirini örtemez.

Ölümün ontolojik kavranış imkanlarıyla ilgili buraya kadarki irdelememizden şu da açıkça görülmektedir ki, varlık minvali farklı olan varolanların bazı alt yapılarının (mevcut-oluş veya canlılık gibi) öne atılıvermesiyle, bahse konu fenomenin yorumunu ve hatta onun ilk münasip *takdimini* dahi alt üst etme tehlikesi ortaya çıkmıştır. Böyle bir şeyin önüne geçebilmek için, ilerleyen analizlerimiz için tesis edici olacak fenomenlerin (ki bunlar hitam ve bütünlüktür), ontolojik bakımdan yeterli bir belirlenime kavuşturulması lazımdır.

§ 48. *Noksanlık, Hitam ve Bütünlük*

Hitam ve bütünlüğün ontolojik karakterizasyonu, buradaki inceleme çerçevesi içinde olsa olsa geçici bir mahiyet taşıyabilir. Onun layıkıyla halledilebilmesi için, esasen hitamın ve esasen bütünlüğün *formal* yapısını gün yüzüne çıkarmak yeterli olmayacaktır çünkü. Aynı zamanda onun olası mıntıkasal, yani deformalize ve hep belirli bir "inceleme konusu olan" varolanla ilişkilenmiş ve onun varlığından hareketle belirlenmiş olan yapısal varyasyonlar yumağını çözüp açmak da gereklidir. Böyle bir ödev ise, varolanlar tümlüğünü mıntıkalarına göre ayırt etmeyi talep eden varlık minvallerinin yeterince sarih ve müspet yorumunu şart koşmaktadır. Bu varlık minvallerini anlayabilmekse, varlık idesinin esas itibariyle açığa kavuşturulmasını talep eder bizden. Hitam ile bütünlüğün ontolojik analizinin layıkıyla halledilememesinin sebebi, ele alınan temanın sadece genişliği yüzünden değil, şu ilkesel zorluktan da ileri gelmektedir: Bahsi geçen ödevin üstesinden gelebilmek için, tam da bu inceleme içinde aranılanın (esa-

1) Krş. § 10, s. 45 vd.

sen varlığın anlamının yani) peşinen bulunmuş ve bilinmiş olarak varsayılması gerekmektedir.

Aşağıdaki etütlerin üzerinde durduğu en önemli konu, hitam ve bütünlüğün "varyasyonları" hakkındadır ki, onlar Dasein'ın birer ontolojik belirlenimi olarak bu varolanın asli yorumuna rehberlik edeceklerdir. Dasein'ın eksistensiyal konstitüsyonuyla ilgili olarak şimdiye kadar açığa çıkardıklarımıza da sürekli olarak dikkat ederek, öncelikle öne çıkan hitam ve bütünlük kavramlarının (bunlar her ne kadar kategoriyal olarak belirsizseler de) Dasein'a ontolojik bakımdan [242] ne derece layık olup olmadıklarına karar vermek durumundayız. Bu türden kavramların toptan reddedilmesinin ötesine gidip, onların spesifik mıntıkalarını müspet biçimde *tayin etmeye* çalışmalıyız. Böylelikle hitam ve bütünlüğün birer eksistensiyal şeklindeki varyasyonlarını anlamamız sağlamlaşmakta ve bu da ölümün ontolojik yorum imkanını teminat altına almaktadır.

Dasein'ın hitamı ve bütünlüğüne ilişkin analizimiz oldukça geniş bir cihete sahip olsa da bu, birer eksistensiyal kavram olan hitam ile bütünlüğün tümdengelim yoluyla çıkarsanacağı anlamına gelemez. Tersine, yapılması gereken, Dasein'ın hitama-kavuşmasının eksistensiyal anlamını yine bizatihi ondan iktibas etmek ve böylesi bir "hitamın" *varolan* bir varolanın *bütün-oluşunu* nasıl tesis ettiğini göstermek olmalıdır.

Ölümle ilgili olarak şu ana kadar irdeleyip elde ettiklerimizi üç tez halinde formüle etmek mümkündür: 1. Var olduğu müddetçe Dasein'a, daha hep olabileceği şu veya bu henüz-olmamışlık aittir – buna daimi noksanlık diyoruz. 2. Hep henüz-hitama-kavuşmamış-olanın hitama-kavuşması (noksanlığın varlıksal olarak ortadan kalkması), artık-Dasein-olmamak karakterine sahiptir. 3. Hitama-kavuşma, şu ya da bu Dasein'ın hiçbir şekilde vekalet ettiremediği bir varlık haline delalet eder.

Ölümle sona eren söz konusu daimi "bütün-olmayışı", Dasein'dan söküp atmak imkansızdır. Peki ama, Dasein var oldukça ona bu henüz-olmamışlığın "ait olduğunu" dile getiren söz konusu fenomenal vaka tespitini *noksanlık* olarak yorumlamak mümkün müdür? Hangi varolanla irtibatlı olarak noksanlıktan söz ediyoruz burada? Bu ifade, bir varolana esasen "ait olan" ve fakat ondan henüz mahrum olan bir şeyi ima ediyor. Mahrum olma olarak noksanlık bir aidiyet üzerine temellenmiştir. Mesela alacaklı olduğumuz bir borcun kapanmasını sağlayan bakiye bizim için noksandır. Noksan olan halihazırda hazır bulunmayandır. Noksanlığın ortadan kaldırılması anlamında "borcun" tediyesine "öde-

me" diyoruz; başka bir deyişle bakiye peş peşe ödenir, böylece henüz-olmamışlık adeta doldurularak tamamlanır ve borçlu olunan meblağ "biraraya" getirilmiş olur. Bu yüzden noksanlık şu demektir: birbirine-ait olanın henüz-birarada-olmayışı. Ontolojik açıdan bakıldığında, halen el-altında-olanlarla aynı varlık minvaline sahip olup da ileride ilave edilecek olan parçaların el-altında-olmayışı söz konusudur burada. Zaten bakiyenin tediyesiyle onların varlık minvali herhangi bir modifikasyona uğramayacaktır. Halihazırdaki birarada-olmayışlık, eksikliklerin peyder pey sağlanmasıyla ortadan kalkmaktadır. *Yani kendisinde noksanlık bulunan varolanların varlık minvali el-altında-olmaklıktır.* Söz konusu biraradalığı, yahut onun üzerine bina edilmiş olan birarada-olmayışlığı *yekun* olarak nitelendiriyoruz.

[243] Mamafih biraradalık haline ait olan bu birarada-olmayışlığın, yani noksanlık olarak mahrum oluşun, ölüm imkanı olarak Dasein'a ait olan henüz-olmayışlığı ontolojik bakımdan belirleyebilmesi katiyen mümkün değildir. Çünkü bahse konu bu varolanın varlık minvali, asla dünya-içindeki el-altında-olan şeklinde değildir. Dasein'ın kendi "seyrini" tamamlayana dek "yaşam seyri" içinde var olduğu varolanların biraradalığı, bir yerlerden bir şekilde el-altında-oluvermiş birtakım varolanların "tedricen" biraraya getirilmesiyle tesis ediliyor değildir ki. Zira Dasein, kendi henüz-olmamışlığı doldurulduğunda esasen *var* olmaya başlayan değildir. Öte yandan öyle olmadığında da, onun halihazırda var olmadığını söyleyemeyiz. Dasein hep öyle varolur ki, ona kendi henüz-olmamışlığı daima *ait kalır*. Peki ama, hem olduğu gibi var olan, hem de ona henüz-olmamışlık ait olan ve fakat varlık minvali Dasein olmak zorunda olmayan başka bir varolan yok mudur?

Mesela şöyle denilebilir: Ayın son çeyreği noksandır ama daha sonra ay tam olacaktır. Buradaki henüz-olmamışlık, karartıcı gölgenin ortadan kalkmasıyla azalacaktır. Zaten ay hep bir bütün olarak mevcut değil midir? Mamafih ay, tam bile olsa onu bir *bütün* olarak asla kavrayamayız, fakat bunu bir kenara bırakalım. Çünkü buradaki henüz-olmamışlık, birbirine ait parçaların henüz birarada-*olmayışı* demek değildir. Buradaki sorun, algılayıcı *kavrayışla* alakalıdır. Öte yandan Dasein'a ait olan henüz-olmamışlık, muvakkaten ve ara sıra kendimizin ve başkalarının deneyimine açık olmamakla kalmaz, esas itibariyle "gerçek" olarak "var" bile değildir. Mesele Dasein'sal henüz-olmamışlığın *kavranılması* değil, onun olası *varlığı* veya *var-olmayışıdır*. Dasein kendisinin henüz var olmadığını *olmak*, yani *var olmak* zorundadır. Dolayısıyla *henüz-olmamışlığın Dasein'sal varlığını* karşılaştırmalı olarak be-

lirleyebilmek için, varlık minvallerine oluşları da ait olan varolanları dikkate almamız gerekecektir.

Örneğin ham meyve zamanla olgunlaşır. Bu sırada, yani meyve olgunlaşırken, henüz var olmayan bir şey ona henüz-mevcut-olmayan olarak katiyen eklemleniyor değildir ama. Zira meyve kendi kendini olgunluğa taşır ve tam da bu kendini olgunluğa taşıma onun bir meyve olarak varlığını karakterize eder. Ona dışarıdan ilave edilen hiçbir şey, onun bir meyve olarak hamlığını ortadan kaldıramadığı gibi, söz konusu varolanın *kendiliğinden* olgunluğa erişmesini sağlayamaz. Hamlığın henüz-olmamışlığı, meyveye eklemlenip onunla birlikte mevcut-olan harici bir ötekiliği ima ediyor değildir. Hamlık meyvenin bizzat kendisini kendine özgü varlık minvali içinde ima eder. Bir el-altında-olan olarak yekunu tam hale gelmemiş olsa da, mahrum kaldığı el-altında-olmayan bakiyeye karşı "kayıtsızdır" aslında meyve. Aslına bakılırsa ona karşı ne kayıtsızdır, ne de kayıtlı. Olgunlaşan meyve, [244] kendinin ötekisi olarak hamlığa karşı hem kayıtsızdır, hem de olgunlaşmak suretiyle hamlık olarak *vardır*. Meyvenin henüz-olmamışlığı onun kendi varlığına dahildir, ama keyfi bir belirlenim olarak değil, onu tesis eden olarak. İşte Dasein da, var olduğu müddetçe buna benzer biçimde vardır, yani *hep kendi henüz-olmamışlığıdır*.[1]

Dasein'ın "bütün-olmayışını" tesis eden sürekli kendini-önceleme, yekun olarak biraraya gelenin noksanlığı olmadığı gibi, henüz-erişilebilir-hale-gelmiş-olmamak da demek değildir. Bahse konu bütün-olmayış, bir Dasein'ın var olduğu varolan olarak var olması gerekendir. Oysa ham meyve karşılaştırması, birtakım benzerlikler taşısa da, bazı özsel farklar da taşımaktadır. Bu farkları dikkate almak demek, son ve hitamla ilgili şu ana kadarki incelemelerimizin belirsizliklerini bilmek demektir.

Meyvenin özgün varlığı olan olgunlaşma, varlık minvali henüz-olmamışlık (hamlık) bakımından formal olarak Dasein'la örtüşse de, yani hem meyve hem de Dasein ileride ihata edilecek manada hep henüz-olmamışlık olarak *var* oldukları halde, "hitam" olarak olgunluk ile "hitam" olarak ölümün, ontolojik hitam yapısı bakımından da birbiriyle örtüştüğü anlamı çıkmaz bundan. Zira meyve olgunlaşmak suretiyle *erginleşir*. Peki ama Dasein'ın eriştiği ölüm bu anlamda bir erginleşme midir? Dasein'ın kendi ölümüyle kendi "seyrini tamamlamış" olduğu

1) Bütün ile yekun, *holon* ile *pan*, *totum* ile *compositum* arasındaki fark Platon ve Aristoteles'ten beri zaten biliniyor. Fakat bununla birlikte, bu tefrik içinde delalet edilen kategoriyal varyasyonların sistematiği henüz *bilinmiş* ve kavramsallaştırılmış olmuyor. Söz konusu edilen yapıları ileriye götüren bir analizin çıkış noktası için krş. E. Husserl, Logische Untersuchungen, c. 2, Üçüncü İnceleme: *Zur Lehre von den Ganzen und Teilen*.

doğrudur. Fakat böylelikle, kendine özgü imkanlarını zorunlu olarak tüketmiş mi olmaktadır? Oysa böylece onun elinden tam da bu imkanlar alınmış olmaz mı? Zira "erginleşmemiş" Dasein da hitama kavuşur. Öte yandan Dasein'ın, kendi ölümüyle olgunlaşması da gerekmez, çünkü hitamından önce de olgunluk sınırını aşmış olabilir. Ama çoğunlukla erginleşmemiş olarak veya dağılıp dökülmüş ve tükenmiş olarak hitama kavuşur Dasein.

Hitam etmek zorunlu olarak kendini erginleştirmek demek değildir. O halde şu soru daha da ivedilik kazanır: *Ölüm esasen hangi anlamda Dasein'ın hitamı olarak kavranmalıdır?*

Öncelikle hitam *bitmek* demektir, ama ontolojik bakımdan özellikle farklı bir anlamda. Mesela yağmur da biter. O artık mevcut değildir. Yol biter. Ama bu sona eriş, yolu ortadan kaldırmaz, yolun bitişi onu tam da bir yol olarak [245] mevcut kılar. Buna göre bitmek anlamında hitam şu anlamlara gelebilir: Mevcut-olmayışa geçmek yahut hitam ederek tam da mevcut oluşa geçmek. Bu son şekliyle hitam etmek ise ya *natamam* bir mevcut-olanı belirler (inşaat halindeki yol bitiverir) ya da bir mevcut-olanın "tamamlanmasını" tesis eder (son fırça darbesiyle tablo tamamlanır mesela).

Fakat tamamlanma olarak hitam, bünyesinde erginliği barındırmaz. Ama erginleşmek isteyenin kendi olası tamamlanmışlığına erişmesi de kaçınılmazdır. Erginlik "tamamlanmışlığın" temellenmiş bir halidir. Bu ise, ancak bir mevcut-olan veya el-altında-olanın belirlenimi olarak mümkündür.

Ortadan kalkma anlamındaki hitam da varolanın varlık minvaline göre kendini modifiye edebilmektedir. Yağmur sona erdi demek, ortadan kalktı demektir. Ekmek bitti demek, tüketildi demektir, el-altında-olan olarak artık hazır değil demektir.

Hitamın bahsi geçen hiçbir hali, Dasein'ın hitamı olarak ölümünü layıkıyla karakterize edememektedir. Zira can vermeyi, yukarıda ele alınan tarzda bir hitam-oluş olarak anlarsak, Dasein'ı bir mevcut-olan yahut el-altında-olan olarak ortaya koymuş oluruz. Oysa ölümle birlikte Dasein ne erginleşir, ne de öylesine ortadan kalkar; ne tamamlanır, ne de bir el-altında-olan olarak tümüyle hazır hale gelir.

Nasıl ki, Dasein var olduğu müddetçe daha ziyade kendi henüz-olmamışlığı olarak *var* ise, işte benzer şekilde o, hep kendi hitamı olarak da *vardır*. Adına ölüm denilen son, Dasein'ın hitam-oluşu değil[a], bu va-

a) Vefat etmek, ölmek olarak ölüm.

rolanın *hitama doğru varlığıdır*. Ölüm Dasein'ı varolduğu andan itibaren devralan bir varlık minvalidir. "Bir insana can geldiği andan itibaren o insan can vermeye de hazır olur."[1]

Hitama doğru varlık olarak hitamın ontolojik sarihliğini, Dasein'ın bu varlık minvalinden hareketle sağlamak gerekir. Ve muhtemelen hitamın eksistensiyal belirlenimini yaptıktan sonra henüz-olmamışlığın varoluşsal varlığını (ki o, "hitamdan" "öncedir") idrak etmek mümkün olabilecektir. Hitama doğru varlığı eksistensiyal bakımdan açığa kavuşturduktan sonra ancak Dasein'ın bütünlüğüne ilişkin sözlerimizin olası anlamını ihata etmemizi sağlayacak yeterli bir zemini elde edebilmiş olacağız; eğer bahse konu bütünlük sahiden de "hitam" olarak ölümle tesis ediliyor olacaksa.

Henüz-olmamışlığı açığa kavuşturmak suretiyle hitamın karakterizasyonunu yapma ve böylelikle Dasein'sal bütünlüğü anlama denememiz [246] sonuçta hedefine ulaşamamıştır. Bu deneme, bir tek şu *menfi* sonucu doğurmuştur: Dasein'ın öylece hep *var* olduğu kendi henüz-olmamışlığı, noksanlık olarak yorumlanmaya karşı ayak diremektedir. Dasein'ın varolarak *var* olduğu hitama *doğru* var olmayı, hitam-oluş olarak belirlemek uygun değildir. Aynı zamanda etüdümüz şunu göstermiş olmalıdır ki, atılan adımlarımızı tümüyle gerisin geriye çevirmek zorundayız. Mesele edindiğimiz fenomenin (henüz-var-olmamaklık, hitam, bütünlük) müspet karakterizasyonunu sağlamak istiyorsak eğer, Dasein'ın varlık konstitüsyonunu sarih biçimde cihet kabul etmemiz gerekir. Söz konusu sarihliğin yanlış yollara düşmemesi için ve onu menfi biçimde güvence altına alabilmek üzere, Dasein'a ontolojik bakımdan ters düşen hitam ve bütünlük yapılarının mıntıkasal aidiyetini idrak etmemiz lazımdır.

Ölümün ve onun hitam karakterinin müspet eksistensiyal analitik yorumunu, Dasein'ın şu ana kadar elde ettiğimiz temel konstitüsyonunun, yani ihtimam-göstermeklik fenomeninin rehberliğinde icra edeceğiz.

§ 49. Ölümün Eksistensiyal Analizinin Bu Fenomenin Olası Diğer Yorumlarından Ayrılıp Sınırlandırılması

Ölümün ontolojik yorumunun[a] sarihliğini şu şekilde güçlendireceğiz: Söz konusu yorumun neleri *sorgulamadığı* ve işbu yorumdan han-

1) Der Ackermann aus Böhmen, haz. A. Bernt ve K. Burdach (*Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung*, haz. K. Burdach, c. 3, 2. Kesim) 1917, 20. Bölüm, s. 46.

a) Yani fundamental-ontolojik olarak.

gi malumat ve talimatları beklemenin boşuna olduğunu açıkça bilincimize taşıyacağız.

En geniş anlamda ölüm, yaşamın[b] bir fenomenidir. Yaşam ise, kendisine dünya-içinde-varolmanın ait olduğu bir varlık minvali olarak anlaşılmalıdır. Onu ontolojik bakımdan sabitleyebilmek için Dasein'ı cihet kabul etmemiz gerekecek, ama olumsuzlayıcı biçimde. Zira Dasein'ı salt yaşam olarak da görmek mümkündür. Biyolojik-fiziyolojik soru formülasyonu bakımından o, hayvan ve bitki alemi diye bildiğimiz varlık mıntıkasına dahildir. Bu sahada yapılan ontik belirlemelerle bitki, hayvan ve insanların ömrü hakkındaki veri ve istatistikler elde edilebilmektedir. Ömür, çoğalma ve büyüme arasındaki ilişkiler de bu sayede görünür hale gelmektedir. Ölümün "türleri", sebepleri, "tertibi" ve minvalleri de bu şekilde araştırılabilmektedir.[1]

Ölümün biyolojik-ontik bakımdan araştırılmasının temelindeyse ontolojik bir mesele yatmaktadır. Sorulması gereken şey, yaşamın ontolojik özünden hareketle ölümün ontolojik özünün nasıl belirlendiğidir. Ölümle [247] ilgili ontik incelemeler, aslında bu konuda zaten peşinen belirli bir karar vermiş gibidirler. Zira yaşam ile ölüm hakkındaki az çok açıklığa kavuşmuş ön kavramlar burada etkindir. İhtiyaç duyulan şey, Dasein ontolojisinin söz konusu hatları önceden belirlemesidir. Yaşamın ontolojisine *takaddüm eden* Dasein'ın ontolojisi dahilindeki ölümün eksistensiyal analizi, Dasein'ın temel bir konstitüsyonunun karakteristiğinin *astı* durumundadır. Canlıların hitamına *yok olma* demiştik. Dasein da kendi fiziyolojik, cansıl ölümüne "sahip olduğu" (ama bu ontik olarak yalıtık değil, asli varlık minvali tarafından birlikte belirlenmiştir), yahut sahiden can vermediği halde hitam ettiği, öte yandan bir Dasein olarak Dasein basitçe yok olmadığı için, işbu ara fenomene biz *vefat* diyeceğiz. *Can verme* ise, Dasein'ın kendi ölümüne *yönelik var* olduğu *varlık olarak minvalinin* terimi olsun. O halde şunu diyebiliriz: Dasein asla yok olmaz. Öte yandan Dasein, ancak can verdiği takdirde vefat edebilir. Vefat etme hakkındaki tıbbi-biyolojik incelemeler, ontolojik bakımdan pekala anlamlı sonuçlar doğurabilir, eğer ölümün eksistensiyal yorumuna ilişkin temel cihetimiz teminat altına alınmışsa. Yoksa esas itibariyle hastalık ile ölümü –tıbbi bakımdan da– birincil olarak birer eksistensiyal fenomen olarak mı kavramak lazımdır?

---

b) Eğer bundan insan yaşamını anlıyorsak, aksi takdirde "dünya" demek lazım.

1) Bununla ilgili kapsamlı bir örnek olarak krş. E. Korschelt, **Lebensdauer, Altern und Tod**, Üçüncü Basım, 1924. Özellikle de zengin kaynakçasına bkz. s. 414 vd.

Ölümün eksistensiyal yorumu, her türlü biyolojinin ve yaşam ontolojisinin evvelinde yer alır. Zaten o, ölümle ilgili her türlü biyografik-tarihsel ve etnolojik-psikolojik araştırmaları temellendirendir. Vefatın "tecrübe edildiği" hal ve suretlerin nitelendirilmesine yönelik bir "can verme" "tipolojisi", ölüm kavramını zaten peşinen varsaymaktadır. Üstelik "can vermenin" psikolojisi, bizatihi can verme hakkında değil, "can verenin" "yaşamı" hakkında malumat vermektedir bize, daha ziyade. Bunlar fiili vefat sırasında veya Dasein'ın başında durulduğunda can veremediğinin veya sahih biçimde can veremediğinin yansımasından ibarettir. Keza ilkellerdeki ölüm anlayışı ve onların ölüm karşısındaki tutumları (sihir ve kült gibi), birincil olarak *Dasein* anlayışını açıklığa çıkartabilmektedir ki, onun yorumu ölümün eksistensiyal analitiğine ve ona tekabül eden ölüm kavramına ihtiyaç duymaktadır.

Öte yandan hitama yönelik varlığın ontolojik analizi, ölüme ilişkin herhangi bir varoluşa-dair mütalaayı öncelememektedir. Zira ölümü Dasein'ın, yani dünya-içinde-varolmanın "hitamı" olarak belirlediğimizde, "ölümden sonra" daha başka, yüce veya düşük bir varlığın mümkün olup olmadığı, Dasein'ın "yaşamaya devam edip etmediği", hatta kendi "yaşamını aşıp" "ölümsüzleşip ölümsüzleşmediği" [248] gibi konularda herhangi bir ontik karara varılmamaktadır. Keza "öte dünya" ve onun olanaklılığı veya "beri dünya" hakkında da ontik bir karara varılmamaktadır, çünkü burada, ölüme yönelik tutumumuza ilişkin "gönül yüceltici" norm ve kurallar sunulmamaktadır. Ölüme dair analizimiz, söz konusu fenomeni ilgili Dasein'ın bir varlık imkanı olarak *o Dasein'a nasıl müdahil olduğu* bakımından yorumlayacak kadar salt "beri düyasaldır". *Ölümden sonra neyin var olup olmadığını* yöntemsel bakımdan anlamlı biçimde ve hakkıyla *sorabilecek* durumda olabilmek için, ölümün ontolojik özünü eksiksiz biçimde kavramış olmamız lazımdır. Esasen böylesi bir sorunun olanaklı bir *teorik* soru olup olmadığını da şimdilik bir karara bağlayamıyoruz. Zira ölümün beri dünyasal ontolojik yorumu, her türlü ontik-öte dünyasal spekülasyonun evvelinde yatar.

Nihayet, "ölümün metafiziği" başlığı altında incelenmeye çalışılanlar da ölümün eksistensiyal analizinin mıntıkası dışındadır. Ölümün "yeryüzüne" ne zaman ve nasıl geldiğine dair sorular, yahut varolanlar tümlüğü içinde elem ve şer kaynağı olarak hangi "anlama" sahip olabileceği veya olması gerektiğine ilişkin sorular, ölümün varlık karakterinin anlaşılmış olmasını zorunlu olarak varsaydığı gibi, varolanlar tümlüğünün ontolojik bütününü ve onun yanı sıra esasen bela ve şerrin ontolojik bakımdan açıklığa kavuşturulmuş olmasını şart koşmaktadır.

Ölümün eksistensiyal analizi; ölümün biyolojisi, psikolojisi, teodizesi ve teolojisine dair sorulara yöntemsel bakımdan takaddüm eder. Ontik açıdan bakıldığında ise eksistensiyal analizimizin sonuçları, ontolojik karakterizasyonların kendine has *formalliğini* ve boşluğunu sergilemektedir. Ama bu durum, bahse konu fenomenin zengin ve karmaşık yapısına bigane kalmamıza neden olmamalıdır. Madem bir mevcut olan olarak Dasein'a asla erişim sağlayamıyoruz (çünkü olanaklılık onun varlık minvaline kendine has surette aittir), o zaman, ölümün ontolojik yapısını kolayca okuyabileceğimizi beklemek de imkansızdır, tabii eğer gerçekten de ölüm Dasein'ın müstesna bir imkanıysa.

Öte yandan analizimiz, tesadüfi ve keyfi olarak uydurulmuş bir ölüm idesine de bağlı kalamaz. Böylesi bir keyfiliğe meydan tanımamak için, "hitamın" Dasein'ın vasati hergünkülüğü içine nüfuz ettiği varlık minvalini evvela ontolojik olarak nitelendirmemiz gerekir. Bu maksatla hergünkülükle ilgili daha önce ortaya çıkardığımız yapıları tam manasıyla gözde canlandırmamız gerekir. Ölümün eksistensiyal analizinde varlığın ölüme yönelik varoluşuna-dair imkanlarının da mevzu ediliyor olması, bütün ontolojik irdelemelerin tabiatında yatar zaten. Bu yüzden eksistensiyal kavram tespitlerimizle birlikte varoluşa-dair yansızlık da birarada yürümelidir; özellikle de Dasein'ın imkan karakterinin en keskin biçimde açığa [249] çıkartılabildiği ölüm söz konusu olduğunda. Eksistensiyal meselemiz, Dasein'ın hitama *yönelik* varlığının ontolojik yapısını ortaya çıkarmaktan başka bir gayeye sahip değildir.[1]

---

1) Hıristiyan teolojisinin geliştirdiği antropolojiler (Paulus'tan Calvin'in *meditatio futurae vitae*'sine kadar), "yaşamı" yorumlarken ölümü de hep dikkate almıştır. – Sahih felsefi eğilimi bakımından hep "yaşam" ontolojisini hedeflemiş olan W. Dilthey da yaşamın ölümle olan rabıtasını göz ardı edememiştir: "Nihayet kendi varlığımızın hissiyatını en derinden ve en genel biçimde belirleyen ilişkiyse yaşamın ölümle olan ilişkisidir; çünkü varoluşumuzun ölümle tahdit edilmiş olması, yaşamı anlama ve kıymetini takdir etme bakımından hep en önemli olandır" (**Das Erlebnis und die Dichtung**, 2. Basım, s. 212). Yakın zamanlarda G. Simmel, "yaşamın" belirlenmesi açısından ölüm fenomenini de açıkça işin içine dahil etmişse de sorunsalı, biyolojik-ontik ile ontolojik-eksistensiyal açıdan net biçimde ayırt etmemiştir (krş. **Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel**, 1918, s. 99-153). – İşbu irdemelemiz açısından *özellikle* karşılaştırmız: K. Jaspers, **Psychologie der Weltanschauungen**, 3. Basım, 1923, s. 229 vd., özellikle s. 259-270. Jaspers ölümü, ortaya koyduğu "sınır durumu" fenomeninin rehberliğinde ele almaktadır ki, onun fundamental önemi her türlü "tutum" ve "dünya resmi" tipolojilerinin üstünde yer almaktadır.

W. Dilthey'ın fikirlerini R. Unger, şu eserinde ele alıp geliştirmiştir: **Herder, Novalis und Kleist. Studien über die Entwicklung des Todesproblems im Denken und Dichten von Sturm und Drang zur Romantik**, 1922. Ortaya attığı sorunun formülasyonu hakkında ilkesel bir tefekkürü Unger şu sunuşunda dile getirmiştir: **Literaturgeschichte als Problemgeschichte. Zur Frage geisteshistorischer Synthese, mit besonderer Beziehung auf W. Dilthey** (*Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. Geisteswiss. Klasse* I. 1. 1924). Unger, "yaşam sorunlarının" daha kökten temellendirilmesi bakımından fenomenolojik araştırmaların önemini açıkça görebilmiştir (*a.g.e.*, s. 17 vd.).

§ 50. Ölümün Eksistensiyal-Ontolojik Yapısının Öntaslağı

Noksanlık, hitam ve bütünlük hakkındaki etütlerimiz, hitama yönelik varlık olarak ölüm fenomenini Dasein'ın temel konstitüsyonundan hareketle yorumlama zorunluluğunu doğurmuştu. Ancak bu şekilde, onun varlık yapısına uygun olarak bizatihi Dasein'da hitama yönelik varlık sayesinde tesis olunan bir bütün-oluşun mümkün olup olmadığı açıklığa kavuşabilir. Dasein'ın temel konstitüsyonu olarak ihtimam-göstermeklik meydana çıkarılmıştı. Bu ifadenin ontolojik anlamı kendini şu "tanımda" göstermişti: (dünya içinde) karşılaşılan varolanlarla beraber-var-olmak suretiyle (bir-dünya-içinde-)zaten-var-olarak-kendini-öncelemek.[1] Böylelikle Dasein'ın varlığının fundamental karakterleri kendini şu şekilde ifade etmiş olmaktadır: kendini-öncelemede [250] varoluş; içinde-zaten-var-olmakta faktisite; beraberinde var olmakta düşkünlük. Eğer ölüm, müstesna bir anlamda Dasein'ın varlığına ait ise, o zaman o (yahut hitama yönelik varlık) işbu karakterlerden hareketle belirlenebilir olmalıdır.

Ama önce yapılması gereken, ölüm fenomeni üzerinden Dasein'ın varoluşu, faktisitesi ve düşkünlüğünün kendini nasıl meydana vurduğunu peşinen gözde canlandırarak onları açıklığa kavuşturmaktır.

Henüz-olmamışlığın ve onunla birlikte en uç henüz-olmamışlığın, yani Dasein'ın hitamının, noksanlık anlamında yorumlanmasını münasip bulmayıp reddetmiştik. Çünkü böyle bir yorum, Dasein'ı ontolojik bakımdan çarpıtarak onu bir mevcut-olan olarak görmekteydi. Hitam-oluş eksistensiyal bakımdan şu demektir: hitama yönelik varlık. Dolayısıyla en uç henüz-olmamışlık, öyle bir şeyin karakterindedir ki, Dasein *ona yönelik bir tutum içinde* olmaktadır. Hitam, Dasein'ın başına gelecek olandır. Ölüm mevcut-olmayan değildir, asgariye indirgenmiş nihai noksanlık da değildir, ölüm daha ziyade bir *başa-gelmedir.*

Fakat bir dünya-içinde-varolan olarak Dasein'ın başına pek çok şey gelebilmektedir. Dolayısıyla başa-gelmeklik karakteri ölümü nitelendirmekte tek başına yeterli değildir. Tam tersine: İşbu yorum da ölümün; başa gelecek, çevreleyen-dünya içinde karşılaşılabilecek bir hadise manasında anlaşılmasına sebep olabilecek bir zanna yol açabilir. Örneğin başa gelecekler arasında fırtına, evimin tadilatı, dostumun varışı sayılabilir. Yani bütün bunlar; mevcut-olan, el-altında-olan veya birlikte-şurada-var olan varolanlardır. Oysa başa gelecek ölüm, bu türden bir varlığa sahip değildir.

1) Krş. § 41, s. 192.

Öte yandan Dasein'ın başına örneğin bir seyahate çıkma, başkalarıyla münakaşa etme, bizatihi kendi olanaklarından feragat etme de gelebilmektedir. Bütün bunlar başkalarıyla birlikte-olma üzerine bina edilmiş zati varlık imkanlarıdır.

Ölüm Dasein'ın hep bizatihi kendisinin üstlenmesi gereken bir varlık imkanıdır. Ölümle birlikte Dasein, bizatihi kendi *en zati* varlık imkanıyla yüz yüze gelir. Bu imkan karşısında Dasein'ın tam da kendi dünya-içinde-varoluşu mevzu bahis oluverir. Dasein için kendi ölümü, artık-şurada-olmama-imkanının olanağıdır. Dasein kendi olma imkanı olarak böylelikle kendisiyle baş başa kaldığında, *tamamen* kendi en zati varlık imkanına atfedilmiş olur. Kendisiyle böylelikle baş başa kalan Dasein, başka Dasein'larla olan bütün irtibatlarından arınır. Onun en zati, irtibatsız imkanı, aynı zamanda onun en uç imkanıdır da. Dasein bir varlık imkanı olarak ölüm imkanını asla atlatamaz. Haddizatında ölüm, Dasein-imkansızlığının imkanıdır. Böylelikle ölümün; *en zati, irtibatsız, atlatılamaz imkan* olduğu açığa çıkmış olur. [251] Bu bakımdan o, *müstesna* bir başa-gelmedir. Onun eksistensiyal imkanı, Dasein'ın kendi kendine özsel olarak açımlanmış olmasına (hem de kendini-öncelemek suretiyle) dayanmaktadır. İhtimam-göstermekliğin bu yapı momenti, ölüme yönelik varlıkta kendi en asli somutluğunu bulur. Böylelikle hitama yönelik varlık, Dasein'ın burada karakterize edilen müstesna imkanına yönelik varlık olarak fenomenal bakımdan daha netlik kazanmaktadır.

Dasein en zati, irtibatsız ve atlatılamaz imkanını bilahare ve kendi varlığının akışı içinde temin ediyor değildir. Aksine, Dasein varolduğu takdirde, zaten bu imkanın içine *fırlatılmış* olmaktadır. Dasein'ın kendi ölümüne tevdi edildiğini ve dolayısıyla onun kendi dünya-içinde-varoluşuna ait olduğunu Dasein öncelikle ve genellikle sarih biçimde bilmediği gibi, bu konuda bir teorik bilgisi de bulunmamaktadır. Ölüme fırlatılmışlık, kendini Dasein'da daha asli ve nüfuz edici biçimde havf denilen bulunuşta açığa çıkarır.[1] Ölüm havfı; en zati, irtibatsız ve atlatılamaz varlık "imkanından" havf duymak demektir. Bu havf, bizatihi dünya-içinde-varolmanın kendisini havf nedeni olarak görür. Işbu havfın ne-hakkındalığı ise, esas itibariyle Dasein'ın var-olabilirliğidir. Fakat ölüm havfını, vefat korkusuyla karıştırmamak gerekir. Ölüm havfı, ferdin "zayıflık" gösterdiği herhangi ve tesadüfi bir haletiruhiyesi değildir. Aksine o, Dasein'ın temel-bulunuşu olup, fırlatılmış varlık olarak Dasein'ın kendi hitamına *yönelik* varolduğunun açımlanmışlığı-

1) Krş. § 40, s. 184 vd.

dır. Böylelikle can vermenin eksistensiyal kavramı açığa çıkmış olur: en zati, irtibatsız ve atlatılamaz varlık imkanına yönelik fırlatılmış varlık. Yine böylece, salt ortadan kalkma veya sadece-yok-olma ve hatta vefatın "yaşantılanması" gibi durumlara karşı yapılması gereken tahdidimiz daha da keskinlik kazanmaktadır.

Hitama yönelik varlık, ara sıra kendini belli eden bir tutumdan neşet ediyor değildir. Aksine o, özsel olarak Dasein'm fırlatılmışlığına ait olup, (haletiruhiyenin) bulunuşu dolayısıyla bu veya şu şekilde açığa çıkmaktadır. Dasein'da kendi en zati hitamına yönelik varlığına ilişkin hakim olan fiili "bilgi" ya da "bilgisizlik", kendini bu varlık içinde tutmanın çeşitli suretlerine işaret eden varoluşa-dair imkanların bir ifadesidir sadece. Fiilen pek çoğumuzun öncelikle ve çoğunlukla ölüm hakkında bir bilgimizin olmaması, ölüme yönelik varlığın "genel olarak" Dasein'a ait olmadığının tanıklığı olarak anlaşılmamalıdır. Aksine bu, Dasein'ın öncelikle ve çoğunlukla kendi en zati ölümüne yönelik varlığını, *ondan* kaçarcasına örttüğüne tanıklık eder. Dasein varolduğu müddetçe can verir, ama bu öncelikle ve çoğunlukla *düşkünlük* suretiyle olur. [252] Zira fiili varoluş, esasen ve kayıtsız bir fırlatılmış dünya-içinde-varolma-imkanı değildir sadece; çünkü o, zaten hep ilgilendiği "dünyaya" massolmuştur da. Bahse konu düşkünlük içindeki beraberinde var olmada, tekinsizlikten kaçış kendini belli eder; yani burada, kendi en zati ölümüne yönelik varlıktan kaçıştır söz konusu olan. Varoluş, faktisite ve düşkünlük hitama yönelik varlığı karakterize etmekte olup, buna göre ölümün eksistensiyal kavramı bakımından tesis edicidir. *Ontolojik imkanı bakımından can verme, ihtimam-göstermeklik*[a] *üzerine dayanmaktadır.*

Eğer ölüme yönelik varlık, asli ve özsel olarak Dasein'ın varlığına ait ise, o zaman o, hergünkülük içinde (önce her ne kadar gayrisahihse de) teşhir edilebilir olmalıdır. Ve hele ki, hitama yönelik varlık, Dasein'ın varoluşa-dair bütünlüğünün eksistensiyal imkanını sağlıyorsa eğer, o zaman burada, şu tezin fenomenal doğrulanışını bulmak mümkün olabilecektir: Dasein'ın yapı bütünü bütünlüğünün ontolojik üstbaşlığına, ihtimam-göstermeklik denir. Bu önermenin eksiksiz fenomenal mazuriyetini sağlamak için, ölüme yönelik varlık ile ihtimam-göstermeklik arasındaki rabıtanın sadece *öntaslağını* çizmek yeterleri olmayacaktır. Yapılması gereken onu, Dasein'ın en yakın *somutlaşımı* (yani hergünkülüğü) içinde görünür kılmaktır.

a) Fakat ihtimam-göstermeklik, varlığın hakikatinden neşet ederek mevcut olmaktadır.

§ 51. Ölüme Yönelik Varlık ve Dasein'ın Hergünkülüğü

Ölüme yönelik hergünkü vasati varlığın ortaya çıkarılması işi, hergünkülükle ilgili olarak daha önce elde ettiğimiz yapıları cihet alacaktır. Ölüme yönelik varlıkta Dasein, müstesna bir varlık imkanı olarak *kendi kendisiyle* ilişki halinde olur. Hergünkülüğün kendiliği herkestir.[1] O, kamusal tefsir manzumesi içinde tesis olurken, kendini lakırtı içinde dile getirir. Dolayısıyla o, hergünkü Dasein'ın kendi ölümüne yönelik varlığını hangi surette tefsir ettiğini açığa çıkaran olmalıdır. Bahse konu tefsirin temelini oluşturan anlayış öyle bir anlayıştır ki, o zaten hep bulunuşsaldır, yani bir haletiruhiye içindedir. Dolayısıyla şunu sormak durumundayız: Herkesin lakırtısı içinde bulunan anlayış, ölüme yönelik varlığı nasıl açımlamıştır? Dasein'ın en zati, irtibatsız ve atlatılamaz imkanıyla herkesin nasıl bir anlamasal ilişkisi vardır? Hangi bulunuş, ölüme tevdi olunmuşluğu herkese açımlamaktadır ve bunu hangi surette yapmaktadır?

Hergünkü hep-beraberliğin kamusallığı, ölümü hep cereyan eden bir rastlama olarak "bilir" ve ona "ölüm hadisesi" der. Şu veya bu [253] yakın dostumuz, yahut uzak bir tanıdığımız "ölür". Her gün ve her saat tanımadıklarımız da "ölür". "Ölümle" dünya-içinde yer alan bilindik bir hadise diye karşılaşılmaktadır. Bu haliyle o, her gün karşılaşılanları karakterize eden dikkat-çekmezlik içinde kalır.[2] Zaten herkesin, işbu hadise için belli bir tefsiri de hazırdır. Onun hakkında dile gelen yahut çoğunlukla bir şey söylenmeyen ve "kaçarca" sarfedilen sözler, aslında şunu demek ister: Sonunda herkes ölecek, fakat şimdilik sıra bizde değil.

"Herkes ölecek" ifadesini analiz ettiğimizde, ölüme yönelik hergünkü varlığın varlık minvali açıkça ortaya çıkacaktır. Bunun gibi sözlerde ölüm, belirsiz bir şey olarak anlaşılır, öncelikle bir yerlerden kopup varması gereken, fakat halihazırda kendimiz açısından *henüz mevcut-olmayan* ve bu yüzden de tehditkar olmayan bir şeydir o. "Herkes ölecek" ifadesi, ölümün adeta sadece bizim dışımızdaki herkesi etkileyecekmiş zannını yaymaktadır. Kamusal Dasein tefsiri şunu demektedir: "herkes ölecek", çünkü böylelikle diğer herkes ve ben kendim, kendimizi şuna inandırırız: tam da ben değil; çünkü bahsi geçen herkes aslında *hiç kimse*. Böylelikle "can verme" bir vukuat düzeyine indirgenir – Dasein'a isabet ettiği halde hiç kimseye şahsen ait olmayan. Eğer lakırtıya müphemiyet diye bir şey aitse, ölüm hakkındaki sözler buna verilebilecek en iyi örnek sayılmalıdır. Özü gereği vekalet edilemez şekilde benimki olan

1) Krş. § 27, s. 126 vd.
2) Krş. § 16, s. 72 vd.

can verme, herkesin karşılaştığı ve kamusal olarak yer alan bir hadiseye dönüşüvermektedir. Burada karakterize edilen söz, ölümden hep cereyan eden bir "hadise" diye söz etmektedir. Bu söz, ölümü zaten hep bir "gerçeklik" olarak yansıtarak onun imkan karakterini, böylelikle de ona ait olan irtibatsızlık ve atlatılamazlık momentlerini tamamıyla örtmektedir. Böylesine bir müphemiyet içindeki Dasein, en zati kendiliğine ait müstesna varlık imkanı bakımından herkes içinde kendini kaybedecek hale gelir. Karşılık olarak herkes ona hak verir ve onun en zati ölümüne yönelik varlığını örtme konusundaki *ayartılışını* artırır.[1]

Ölümden onu örterek kaçınma, hergünkülüğe o kadar inatçı biçimde hakimdir ki, hep-beraber-olma içindeki "en yakınlarımız" dahi, "can vermekte olana" ölümden kurtulacağım ve çok yakında yeniden ilgilendiği dünyasının o sakin hergünkülüğüne geri döneceğini söyleyebilmektedir. Hatta böylesi bir "itina-göstermeklik", "can vereni" böylece "teselli ettiğini" zannetmektedir. Bu ise, onu yeniden Dasein'a geri getirmeye çalışmak olduğu halde, tam da onun en zati irtibatsız varlık imkanını tamamıyla örtmekten başka bir işe yaramamaktadır. Böylelikle herkes, *ölümle ilgili sürekli bir teskin olunmayı* temin etmiş olur. Ama aslında bu, sadece [254] "can verene" değil, onu "teselli edene" de yönelik bir girişimdir. Ve hatta vefat durumunda bile kamunun, ilgilenedurduğu tasasızlığının bu hadise nedeniyle rahatsız edilmemesi ve huzursuzluğa kapılmaması sağlanmaya çalışılmaktadır. Keza başkalarının can vermesi, çoğu kere toplumsal bir zahmet, hatta bir münasebetsizlik sayılmakta, kamunun da bundan korunmasına gayret edilmektedir.[2]

Dasein'ı kendi ölümü karşısında bir kenara iterek teskin etmeye çalışan herkes, esasen ölüm karşısında *herkesin* nasıl bir tutum sergilemesi gerektiğine ilişkin minvallerini sessizce sevk ve idare etmesini de mazur gösterip hürmete layık hale getirir. Keza "ölüm hakkında düşünmek" bile kamunun gözünde ödlekçe bir korku, kendi Dasein'ının emniyetsizlik içinde olması ve dünyadan esrarengiz bir kaçış denemesinde bulunma sayılır. *Herkes ölümden havf duyma cesaretini göstermeyelim diye elinden geleni ardına koymamaktadır.* Herkesin kamusal tefsir manzumesinin hakimiyeti, ölüme yönelik duruşumuzu belirleyecek olan bulunuşumuz hakkında çoktan kararını vermiştir bile. Ölümden havf duyan Dasein, kendisiyle karşı karşıya gelerek kendi atlatılamaz imkanına tevdi olur. Oysa herkes, bu havfı tersine çevirmekte ve onu üzerimize

1) Krş. § 38, s. 177 vd.
2) "İvan İlyiç'in Ölümü" adındaki öyküsünde L. N. Tolstoy, söz konusu "herkes ölecek"in yarattığı sarsılma ve çöküş fenomenini teşhir etmiştir.

gelmekte olan bir hadiseden korkma haline dönüştürmektedir. Korkuya dönüştürülerek müphemleştirilen havf, üstüne üstlük bir zayıflık olarak sunulur ve kendinden emin bir Dasein'ın böyle bir duyguyu asla tanımaması beklenir. Herkesin sessiz emirlerine göre "münasip" olan, yine herkesin öleceği "gerçeği" karşısında kayıtsız bir huzur içinde bulunmaktır. Oysa böylesi bir "üstün" kayıtsızlığı geliştirmek, Dasein'ı kendi en zati irtibatsız varlık imkanına *yabancılaştırmaktadır.*

Halbuki ayartılma, teskin ve yabancılaşma *düşkünlük* varlık minvalini nitelendiren öğelerdir. Ölüme yönelik hergünkü varlık, düşkün bir varlık olup, ölümden *sürekli bir kaçış içindedir.* Hitama *yönelik* varlık, ondan kaçınma haline sahiptir ki bu, mana değiştirici, gayrisahih biçimde anlayıcı ve örtücü bir kaçınmadır. Bizatihi kendi Dasein'ımın zaten hep ölmekte olduğu, yani kendi hitamıma yönelik olarak var olduğu olgusunu, ölümü hergün başkalarının başına gelen bir ölüm hadisesine dönüştürmek suretiyle örtüp saklamakta ve bu hadiseyi olsa olsa, "kendimizin" halen "yaşamakta" olduğunu biraz daha teminat altına aldığı şeklinde göstermektedir. Oysa hergünkü Dasein *ölümden* düşkünce kaçarken de aslında bizatihi herkesin hep *ölüme yönelik varlık* olarak belirlediği şeye tanıklık etmiş olur, açık açık "ölüm hakkında düşünme" işine girişmediğinde bile. *Yani vasati hergünkülük içindeki Dasein bile* [255] *hep o en zati, irtibatsız ve atlatılamaz varlık imkanını söz konusu eder – her ne kadar, varoluşunun bu en uç imkanına karşı gamsız bir kayıtsızlık içindeki ilgilenme hali içinde olsa da.*

Ölüme yönelik hergünkü varlığı ortaya çıkarmak suretiyle şöylesi bir denemeye girişmek üzere yeni bir talimat daha almış olduk aslında: ölüme yönelik düşkün varlığı, yani *onun kendisinden* kaçınan varlığı, daha nüfuz edici biçimde yorumlamak ve böylece hitama yönelik varlığın eksistensiyal kavramını eksiksiz biçimde elde etmek. Fenomenal bakımdan yeterince görünür kıldığımız *kaçışın nedeni* üzerinde durmak suretiyle, kaçınan Dasein'ın kendi ölümünü nasıl anladığını fenomenolojik olarak tasarlamamız mümkün olabilecektir.[1]

§ 52. *Hergünkü Ölüme Yönelik Varlık ve Eksiksiz Bir Eksistensiyal Ölüm Kavramı*

Eksistensiyal öntaslağımızda ölüme yönelik varlık; en zati, irtibatsız ve atlatılamaz varlık imkanına yönelik varlık olarak belirlenmişti. Bu

1) Bu yöntemsel imkanla ilgili olarak havfın analizi bağlamında söylediklerimize bkz.: § 40, s. 184.

imkana varolarak yönelen varlık, kendi varoluşunun düpedüz imkansızlığıyla karşı karşıya getirir kendini. Ölüme yönelik varlığın görünürde bomboş olan bu karakterizasyonunun yanı sıra, bahse konu varlığın somutlaşımı kendini hergünkülük halinde açığa vuruvermişti. Özü gereği düşkünlük eğilimi gösterme özelliğine sahip olan ölüme yönelik varlığın, aslında ölümden onu örtücü bir kaçış demek olduğu ortaya çıkmıştı. Daha evvel irdelememiz, ölümün ontolojik yapısının formal öntaslağını çizdikten sonra hitama yönelik hergünkü varlığın somut analizine doğru ilerlemişti. Şimdi ise ters yoldan gidilecek ve hitama yönelik hergünkü varlığa ilişkin tamamlayıcı yorumlarda bulunularak eksiksiz bir eksistensiyal ölüm kavramı elde edilmeye çalışılacaktır.

Ölüme yönelik hergünkü varlığın tasrihinde, herkesin lakırtısından hareket edilmişti: Gün gelecek herkes ölecek, ama şimdilik yaşıyoruz, deniliyordu hep. Şimdiye kadar sadece "herkes ölecek" üzerinde durmuş ve bu ifadeyi yorumlamaya çalışmıştık. "Gün gelecek herkes ölecek, ama şimdilik değil" diyen hergünkülük, ölümün *kesinliği* gibisinden bir şeyi itiraf etmiş olur. Zira herkesin öleceğinden kimse şüphe etmez. Fakat söz konusu "şüphe etmeme", daha önce karakterize ettiğimiz müstesna imkan anlamında Dasein'a nüfuz ederek ölüme tekabül eden *o* kesinliğin kendisi demek olmayabilir. Hergünkülük ölümün "kesin" olduğunu böylesi bir müphemlik içinde itiraf eder ve fakat orada kalır – ondan sonra da can vermeyi [256] daha da örterek yumuşatır ve ölüme fırlatılmış olmayı böylece daha da kolaylaştırır.

Ölümden onu örtücü biçimde kaçınma, ölümün "kesinliğinden" bu anlamda *sahici biçimde* emin *olamadığı* halde yine de ondan bir şekilde *emin* olmaktadır. Peki ama, "ölümün kesinliği" ne demektir?

Bir varolan kesindir dendiğinde, onun hakiki olduğu ve bir hakikat olarak *kabul edildiği* söylenmek istenir. Fakat hakikat demek, varolanın keşfedilmişliği demektir. Her türlü keşfedilmişlik ise ontolojik bakımdan en asli hakikat olan Dasein'ın açımlanmışlığı üzerine temellenmektedir.[1] Açımlayan-açımlanan ve keşfeden bir varolan olarak Dasein, özü gereği "hakikat içindedir". *Keza kesinlik hakikat üzerine temellenir veya eşit derecede asli olarak ona aittir.* "Hakikat" terimi gibi "kesinlik" ifadesi de ikili anlama sahiptir. Aslen hakikat, aşağı yukarı şu demektir: Dasein'ın bir tutumu olarak açımlayıcı-olma. Bundan çıkarsanan anlamı, varolanın keşfedilmişliğini imler. Dolayısıyla kesinlik, aslen Dasein'ın varlık minvali olarak kesin olma gibi bir anlama sahiptir. Onun başka

1) Krş. § 44, s. 212 vd., özellikle s. 219 vd.

bir türetilmiş anlamındaysa, Dasein'ın kesin olabildiği bir varolan da "kesin" diye ifade edilir.

Kesinliğin bir hali *kanaattir* örneğin. Kanaat belirtildiğinde, keşfedilen (hakiki olan) şeyin kendisinin karinesi sayesinde Dasein, kendisinin onunla olan anlamasal varlığını belirlemiş olur. Bir şeyi hakiki-kabul-etmek, kendini-hakikat-içinde-bulundurmak olarak yeterlidir, eğer o, keşfedilen varlığın bizatihi kendisi üzerine temelleniyor ve bu şekilde keşfedilen varolana yönelen varlık olarak ona münasipliği bakımından kendi kendine şeffaf hale geliyor ise. İhtiyari uydurmalarda yahut bir varolan üzerindeki salt "görüşlerde" ise böylesine bir şey bulunmamaktadır.

Hakıki-kabul-etmenin yeterliliği, ona ait olan hakikilik iddiasıyla ölçülür. Söz konusu hakikilik iddiasının haklılığı, açımlanacak varolanın varlık minvali ve açımlamanın istikametinden ileri gelmektedir. Varolanın farklılığına ve açımlamanın hakim eğilim ve kapsamına bağlı olarak hakikatin minvali ve dolayısıyla kesinliği de değişmektedir. Fakat yürüttüğümüz bu etüt, netice itibariyle müstesna bir *Dasein kesinliğini* temsil eden ölümün kesin oluşunun analiziyle sınırlı kalacaktır.

Hergünkü Dasein, kendi varlığının en zati, irtibatsız ve atlatılamaz imkanını çoğu kere örter. Bu fiili örtme eğilimi, şu tezimizi doğrulamaktadır: Dasein fiili olarak [257] "hakikatsizlik" içinde vardır.[1] Dolayısıyla ölüme yönelik varlığın işbu örtülüşüne ait olan kesinlik, münasip olmayan bir hakiki-kabul-etme olmalıdır. Fakat bu, şüphe anlamında bir kesinsizlik değildir. Münasip olmayan bu kesinlik, kesin olduğu şeyi örtülülük içinde tutar. Eğer "herkes gibi" ölümü, çevreleyen-dünya içinde karşılaşılan bir hadise olarak anlarsak, o zaman bu duruma atıfta bulunan kesinlik, hitama yönelik varlığa aslında isabet edemez.

Herkes diyor ki, "şu" ölümün vaki olacağı kesindir. *Herkes* diyor bunu. Ama yine herkes gözden kaçırıyor ki, ölümün kesin olabilmesi için, hep kendi Dasein'ımız, kendi en zati irtibatsız varlık imkanının kesinliğini bilmelidir. Ölüm kesindir, diyor herkes ve böylece Dasein'a, sanki *kendisinin* kendi ölümünün kesinliğini bildiği zannını uyandırıyor. Peki, bu hergünkü kesin olmaklığın temeli nedir? Öyle anlaşılıyor ki, sadece karşılıklı olarak birbirimizi buna inandırmak değildir bu temel. Zira herkes, başkalarının "can verişini" hergün tecrübe ediyor. Ölüm, inkarı gayrikabil bir "tecrübi vakıadır".

Ölüme yönelik hergünkü varlığın yukarıdaki şekilde temellenmiş olan bu kesinliği Dasein'ın hangi surette anladığını, onun ölüm hak-

1) Krş. § 44, s. 222.

kında eleştirel düzeyde dikkatlice ve dolayısıyla münasip biçimde "düşünmeye" çalıştığında kendini belli etmektedir: Bilindiği kadarıyla bütün insanlar "can verir". Ölüm bütün insanlar için azami derecede olası olduğu halde onu "koşulsuzca" kesin kabul edemeyiz. Katiyetle konuşacak olursak, ölümün "sadece" *empirik* bir kesinliğe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzden o, en yüksek kesinliğin, yani teorik bilginin bazı mıntıkaları içinde ulaşabildiğimiz apodiktik kesinliğin mecburen gerisinde kalacaktır.

Ölümün ve onun başa gelecek oluşunun kesinliğinin bu "eleştirel" belirleniminde de, öncelikle yine hergünkülük için karakteristik olan Dasein'ın varlık minvalini ve ona ait ölüme yönelik varlığı takdir edememe durumu söz konusudur. *Fakat vefatın, "sadece" vukubulan bir hadise olarak empirik bakımdan kesin oluşu, ölümün kesinliği hakkında bir karara vardıramaz bizi.* Ölümün esas itibariyle Dasein'ın nazarı dikkatini celbetmesi bakımından, ölüm hadiselerinin fiili nedeni işlevini görmeleri gerçekten de mümkündür. Fakat yukarıdaki gibi empirik kesinlik anlayışı içinde kaldığı sürece Dasein'ın, ölümü kendi "var" oluşu içinde kalarak kesinliğe kavuşturması mümkün değildir. Her ne kadar Dasein herkesin kamusallığı içinde sanki sadece ölümün işbu "empirik" kesinliği üzerine "konuşuyor" gibiyse de, *aslında* münhasıran ve birincil olarak vukubulan söz konusu ölüm hadiseleri *üzerinde durmakla kalmaz yine de.* Zira *kendi ölümünden kaçınmakta olan* [258] hitama yönelik hergünkü varlık dahi, salt teorik tefekkür içindeyken bile ölümü, hakiki kabul edeceği yere onu kesin kabul etmektedir. Hergünkülük söz konusu "farklılığı" çoğunlukla örtük bırakmaktadır. Kendini onun içinde şeffaf kılmaya cesaret edememektedir. Burada karakterize edilen hergünkü bulunuş içinde, "tedirginlikle" ilgilenilen ve ölümün kesin "olgusu" karşısında görünürde havfsız bir üstünlük içinde olunan hergünkülük, aslında sadece empirik kesinlikten daha "üstün" bir kesinliğin varlığını itiraf etmiş olur. Herkes ölümün kesinliğini *bilir* ve fakat ölümün kesinliği içinde esasen "var" olmaz. Dasein'ın düşkün hergünkülüğü, ölümün kesinliğini bildiği halde bu kesinlik içinde *var* olmaktan kaçınır. Oysa bu kaçınma, bize fenomenal olarak tanıklık etmektedir ki ölüm; en zati, irtibatsız, atlatılamaz ve *kesin* imkan olarak kavramlmalıdır.

Herkes diyor ki, ölüm kesin gelecek, ama şimdilik değil. Oysa buradaki "ama" yüzünden herkes, ölümün kesinliğini inkar etmiş olur. "Şimdilik değil" dendiğindeyse, sadece menfi bir ifadede bulunulmuş olunmaz. Zira burada herkes, kendisiyle ilgili bir tefsirde bulunmuş

olur. Bu tefsirde herkes, Dasein için halen erişilebilir ve ilgilenilebilir olanlara göndermede bulunur. Hergünkülük ilgilenmenin ivediliği içine dühul ederek "ölüm hakkındaki edimsiz" ve bitap düşüncenin zincirlerini kuşanır. Böylelikle ölüm, "bir başka bahara" ötelenir ve bu yapılırken de sözde "genel efkar" referans gösterilir. Böylece herkes, ölümün kesinliğinin kendine özgü olan şeyini, yani *her an mümkün olabilirliğini*, örtüverir. Ölümün kesinliği ile ne-vakitliğinin *belirsizliği* el ele gitmektedir. Ölüme yönelik hergünkü varlık, bu belirsizlikten kaçınmak için ona bir belirlilik kazandırmaya çalışır. Fakat onu belirleme gayreti, vefatın başa geliş vaktini önceden hesaplamak anlamına gelemez. Yani Dasein, bu türden bir belirlilikten kaçar. Kesin olan ölümün belirsizliğini hergünkü ilgilenmelerimiz kendisi için şöyle şekillendirir: Onun önüne en yakınımızdaki gündelik işlerin kontrol edilebilir ivedilik ve imkanlarını set olarak çeker.

Belirsizliğin üzerinin örtülmesi, kesinliğe de isabet eder ama. Böylece ölümün en zati imkan karakteri perdeleniverir: Kesindir ama belirsizdir de; yani her an mümkündür.

Herkesin ölüm üzerine ve ölümün Dasein'a duhul etme suretleri hakkında sarfettiği hergünkü sözlerin eksiksiz yorumu, kesinlik ve belirsizlik karakterlerine vardırmıştır bizi. Böylece ölümün tam eksistensiyal-ontolojik kavramının ana hatlarını şu şekilde belirleyebiliriz: *Dasein'ın hitamı olarak ölüm; Dasein'ın en zati, irtibatsız, kesin ve bu haliyle belirsiz* [259] *ve atlatılamaz imkanıdır. Dasein*'ın hitamı olarak *ölüm*, Dasein'ın varlığı içinde onun hitamına *yönelik* olarak *vardır*.

Hitama yönelik varlığın eksistensiyal yapısının ihata edilişi, Dasein'ın *Dasein olarak bütün* olabileceği varlık minvalinin ortaya çıkarılışına hizmet etmektedir tümüyle. Hergünkü Dasein'ın da kendi hitamına *yönelik* olarak *var* olması, yani kendi ölümüyle sürekli olarak ve fakat "kaçkınca" hesaplaşması bize göstermektedir ki, bütünlüğü tamamlayan ve belirleyen hitam, Dasein'ın kendi vefatıyla ona nihayet ulaştığı bir şey değildir. Ölümüne yönelik olarak varolan Dasein'da, bütün herşeyin önünde bulunan kendisinin en uç henüz-olmamışlığı zaten ona hep dahil edilidir. Bu yüzden Dasein'ın henüz-olmamışlığını noksanlık olarak yorumlarken (üstelik ontolojik bakımdan bu münasip de değildir), formal bir çıkarsama yaparak bunu onun bütünsüzlüğü olarak görmek hiçbir haklılığa sahip değildir. *Kendini-önceleme karakterinden hareketle temin edilen henüz-olmamışlık fenomeni, aynen esasen ihtimamgöstermekliğin yapısında olduğu gibi, olası bir varoluşsal bütün-oluş aleyhine göreve çağrılacak bir üst temyiz makamı değildir. Ayrıca bahse konu*

kendini-öncelemenin, böylesi bir hitama yönelik varlığı esasen mümkün kıldığı da gözden kaçmamalıdır. Hep bizim kendimiz olan varolanın olası bütün-oluşu mesele kabul edilmelidir, haklı olarak bir meseledir, eğer Dasein'ın temel konstitüsyonu olan ihtimam-göstermeklik ile Dasein'ın en uç imkanı olan ölüm "birbirine bağlı" ise.

Mamafih işbu meselenin üzerinde yeteri kadar durulup durulmadığı bir başka sorudur. Ölüme yönelik varlık, ihtimam-göstermeklik üzerine temellenir. Fırlatılmış dünya-içinde-varolan olarak Dasein, zaten hep ölüme tevdi edilmiştir. Dasein kendi ölümüne yönelik olarak var olurken, fiilen ve sürekli olarak can verir, ama eğer kendisi henüz vefat etmemişse. Dasein fiilen can verir, dendiğinde, Dasein'ın kendi ölümüne yönelik varlığı içinde hep şöyle ya da böyle bir karara varmış olduğu da bununla birlikte söylenmek istenmektedir. *Ölümden* hergünkü düşkün kaçınma, ölüme *yönelik gayrisahih bir varlıktır* aslında. Öte yandan gayrisahihliğin temelinde olası sahihlik yatmaktadır.[1] Gayrisahihlik öyle bir varlık minvalidir ki, Dasein kendini ona havale edebilmekte ve çoğunlukla da ona zaten hep havale etmiş olmaktadır. Fakat bu havale edilmişlik, zorunlu ve sürekli olmak mecburiyetinde değildir. Dasein varolduğu için, kendini var olduğu şekilde bir varolan olarak belirler, yani kendinin *var* olduğu ve öylece anladığı bir imkandan hareketle yapar bunu.

Peki, Dasein'ın kendi en zati, irtibatsız ve atlatılamaz, kesin ve böylece belirlenmemiş olan imkanını *sahih olarak anlaması,* [260] yani kendi hitamına yönelik sahih bir varlık içinde bulunması mümkün müdür? Ölüme yönelik söz konusu sahih varlık ortaya çıkarılıp ontolojik bakımdan belirlenmedikçe, hitama yönelik varlığın eksistensiyal yorumunda özsel bir noksanlık bulunacaktır.

Ölüme yönelik sahih varlık, Dasein'ın varoluşa-dair bir imkanını imler. Bu ontik varlık-imkanı ise ontolojik bakımdan olanaklı olmalıdır. Bu imkanın eksistensiyal koşulları nelerdir? Onlara bizatihi erişim nasıl sağlanacaktır?

§ 53. *Ölüme Yönelik Sahih Varlığın Eksistensiyal Tasarımı*

Fiilen Dasein öncelikle ve çoğunlukla ölüme yönelik gayrisahih varlık içinde bulundurur kendini. Peki ama, neticede Dasein kendi hitamına yönelik olarak hiç sahih bir tutum içinde değilse veya işbu sahih varlık kendi anlamı bakımından ötekiler için örtük kalmak durumunday-

1) Dasein'ın gayrisahihliğini şuralarda ele almıştık: § 9, s. 42 vd.; § 27, s. 130 ve özellikle § 38, s. 175 vd.

sa, o zaman ölüme yönelik *sahih* varlığın ontolojik imkanını "nesnel" olarak karakterize etmek nasıl mümkün olacaktır? Sorgulanmaya açık böylesi bir varoluşa-dair varlık-imkanının eksistensiyal olanağını tasarlamaya çalışmak fantastik bir girişim olarak kalmaya mahkum değil midir? Böylesi bir tasarımın uydurma ve keyfi bir kurgulamanın ötesine gidebilmesi için nelere ihtiyaç vardır? İşbu tasarıma yönelik talimatları bizatihi Dasein sağlayabilmekte midir? Söz konusu tasarımın fenomenal mazuriyetini sağlayabilecek sebepleri Dasein'ın kendisinden temin etmek mümkün müdür? Şu anda ortaya attığımız ontolojik ödevin hatlarını, Dasein'ın şimdiye kadarki analizinden çıkarsayabilir ve onu emniyetli bir güzergaha taşıyabilir miyiz?

Ölümün eksistensiyal kavramını daha önce sabitlemiş, dolayısıyla hitama yönelik sahih varlığın olası tutumlarını da onunla birlikte tespit etmiştik. Keza ölüme yönelik gayrisahih varlığı da karakterize etmiş ve ölüme yönelik sahih varlığın nasıl *olamadığına* ilişkin menfi bir öntaslağı sunmuştuk. İşte bu müspet ve menfi talimatlar sayesinde, ölüme yönelik sahih varlığın eksistensiyal binasını tasarlamak artık mümkündür.

Dasein açımlanmışlıkla, yani bulunuşsal anlamayla tesis edilmiştir. Ölüme yönelik *sahih* varlık; en zati, irtibatsız imkanından *kaçınamaz*, işbu kaçış sırasında onu *örtemez* ve onu herkesin anlayışına uygun şekle *dönüştüremez*. Ölüme yönelik sahih varlığın eksistensiyal tasarımı, öyle bir varlığın momentlerini ortaya çıkarmalıdır ki, bahse konu imkana yönelik kaçkınsız ve örtmesiz varlık anlamında ölüm, bu varlık sayesinde tesis edilmek suretiyle anlaşılabilir hale gelsin.

[261] Öncelikle yapılması gereken, ölüme yönelik varlığı bizatihi Dasein'ın *bir imkanına* (yani en müstesna imkanına) *yönelik varlığı* olarak ifade edebilmektir. Bir imkana yönelik, yani mümkün olan bir şeye yönelik varlık, şu demek oluyor mesela: mümkün olabilen bir şeye istihdaf etmek, onun gerçekleşmesini hedeflemek üzere onunla ilgilenmek ve saire. El-altında-olanlar ve mevcut-olanlar sahası içinde sürekli olarak bu türden imkanlarla karşılaşırız: ulaşılabilir olan, hakim olunabilen, icra edilebilir olan ve benzeri şeyler. Mümkün olabilenlere ilgilenilerek istihdaf etmek, mümkün olanın *imkanını* onu hazır hale getirmek suretiyle *yok etme* eğilimini taşımaktadır bünyesinde. El-altında-olan gereçlerle ilgilenilerek (vücuda getirme, hazır hale getirme, yerini değiştirme vs.) onları gerçekleştirmek ise daima izafi bir şeydir, eğer gerçekleştirilmiş olan bu şey tam da bir ilintililik varlık karakterine sahipse. Yani bu şey, gerçekleştirilmiş olduğu halde bir şeyin imkanı olarak gerçek kalır ve bir-şey-içinlikle karakterize olur. Burada yürüttüğü-

müz analizimiz, ilgilenilen istihdaf etme ile imkan arasındaki ilişkinin ne olduğunu açığa çıkarmak içindir sadece: Buradaki konu, mümkün olanın imkanı üzerine ve hatta bizatihi onun imkanlılığı hakkında tematik-teorik bir etütte bulunmak değil, dikkatimizi mümkün olandan *bir-şey-için*-bakışsal biçimde *uzaklaştırarak* esas itibariyle neye-mümkünlüğe odaklanmaktır.

Öyle görünüyor ki, söz konusu edilen ölüme yönelik varlık, onu gerçekleştirme gayesine sahip bir ilgilenme karakterine sahip olamaz. Zira birinci olarak; bir imkan olarak ölüm, olası bir el-altında-olan veya mevcut-olan değil, *Dasein*'ın bir varlık imkanıdır. İkinci olarak; söz konusu imkanın gerçekleşmesini sağlamak demek, vefatın sağlanması demek olurdu. Oysa tam da bu durumda Dasein, ölüme yönelik varoluşsal varlığının zeminini kaybetmektedir.

Demek ki, ölüme yönelik varlık dendiğinde, onun "gerçekleştirilmesi" kastedilmiyor. Keza bu ifade, şu anlama da gelemez: kendi imkanı içindeki hitamın havalisinde eğleşmek. Mesela böylesi bir tutum, "ölüm hakkında düşünmek" sırasında olur. Aslında böyle bir tutum, ölümün ne zaman ve nasıl gerçekleşeceğine ilişkin imkanlar üzerine düşünüp durma sırasında görülür. Ölüm üzerine kara kara düşünmek, ölümün imkan karakterini onun elinden tümüyle almıyor ise de, ölümü başa gelecek bir şey olarak düşünmeyi sürdürmektedir; böyle yaparken de onun gücünü kırar ve ölüm üzerinde hesap edici bir iktidar kurmak ister. Yani buna göre ölüm, bir imkan olsa da, bu imkanı mümkün olduğunca az biçimde sergilemelidir. Oysa ölüme yönelik varlıkta (eğer karakterize ettiğimiz imkanı *bir imkan olarak* anlayıp açımlayacaksak), bahsedilen imkan hafifletilmeden *bir imkan olarak* anlaşılmalı, *bir imkan olarak* geliştirilmeli ve ona yönelik tutumlarda *bir imkan olarak* ona *dayanılabilmelidir*.

Dasein kendi imkanı içindeki imkanlarına hep birer *beklenti* içinde tutum takınır. Mümkün olan bir şeyle, [262] "gerçekleşecek mi, gerçekleşmeyecek mi, sonunda gerçekleşti mi" gibisinden beklentilerle engellenmemiş ve kısıtlanmamış şekilde karşılaşılabilmektedir. Peki ama, beklenti fenomeninin buradaki analizinin varlık minvali, ilgilenmek suretiyle bir şeyleri gayelendirmek, diye ifade ettiğimiz mümkün olanın varlık minvaline zaten isabet etmiyor mu? Bir beklenti, hedeflediği imkanı öylesine anlar ve ona "sahip olur" ki, o imkanın gerçekleşip gerçekleşmediği, ne zaman gerçekleşeceği ve gerçekte nasıl gerçekleşeceği üzerine böylece odaklanır. Yani beklenti, bir imkanın olası gerçekleşmesine öylesine dikkat yöneltmek değil, özsel olarak bu imkanın *ger-*

çekleşmesini beklemek demektir. Demek ki beklentide de, imkandan sıçramak ve gerçek olanı dayanak almak yatar, çünkü beklenti içinde olunan beklenmektedir. Gerçekten hareket ederek ve ona doğru gidilerek imkan, gerçekliğin içine beklenilen biçimde dahil edilir.

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. Böyle bir imkana yönelik varlığa, terminolojik olarak *imkanı öndelemek* diyoruz. Peki ama bu tutum, mümkün olana yaklaşmayı bünyesinde bulundurmaz mı, mümkün olanın bize yakınlığında onun gerçekleşimi peyda olmaz mı? Fakat bu yakınlaşma, gerçek bir şeyleri ilgilenerek hazır hale getirmeye yeltenmez. Zira anlamasal yakınlaşma içinde, mümkün olanın imkanı "giderek artar". *İmkan olarak ölüme yönelik varlığın en yakın yakınlığı, gerçek bir şeyden mümkün olabildiğince uzaktır.* Bu imkan ne kadar açık biçimde anlaşılırsa, anlayışımız bir o kadar saf biçimde imkanın içine ilerler ve *onu esasen varoluşun imkansızlığı olarak anlar.* İmkan olarak ölüm, Dasein'a "gerçekleştirebileceği" ve gerçek bir şey olarak *kendi olabileceği* hiçbir şey sunmaz. Ölüm şu veya bu tutumun, keza varoluşun imkansızlığının imkanıdır. Bu imkanı öndelerken o, "giderek büyür", bir başka deyişle, hiçbir ölçüsü bulunmayan, azı çoğu olmayan, sadece varoluşun ölçüsüz imkansızlığının imkanı olarak kendini açığa çıkarır. Dolayısıyla bu imkan, özü gereği bir şeyin beklentisi içinde olmayı, olası gerçekliğin "resmini çizmeyi" ve bunun üzerine imkanın bizzat kendisini unutabileceği hiçbir şeye sahip değildir. İmkanı öndelemek olarak ölüme yönelik imkan, tam da bu imkanı *mümkün* ve dolayısıyla serbest kılar.

Ölüme yönelik varlık, varlık minvali öndeleme olan *varolanımızın* varlık-imkanını öndelemek demektir. Bu varlık-imkanının öndelenerek açığa çıkarılışı sırasında Dasein, kendi en uç imkanı bakımından kendini kendine açımlar. Fakat kendini en zati varlık-imkanına tasarlamak, şu anlama gelir: bu şekilde açığa çıkarılan varolanın varlığı içinde [263] kendini anlamak: varolmak. Demek ki öndelemek, *en zati* ve en uç varlık-imkanını anlama imkanıdır, yani *sahih* varoluş imkanıdır. Onun ontolojik konstitüsyonu ise, ölümü öndelemenin somut yapısının tam olarak ortaya konulmasıyla görünür hale gelmelidir. Bu yapının fenomenal olarak ihata edilişini nasıl icra edeceğiz? Öyle anlaşılıyor ki, ona ait olması gereken öndeleyen açımlayışın karakterlerini belirlemekle yapacağız bunu. Böylece en zati, irtibatsız, atlatılamaz, kesin ve bu haliyle belirsiz olan imkanın saf anlayışına

kavuşabiliriz. Dikkat edilmesi gereken tek şey, anlama dendiğinde birincil olarak şunun denilmiyor olmasıdır: gözünü belirli bir anlama dikip baka kalmak. Anlama demek, kendini tasarım içinde açığa çıkaran varlık-imkanı içinde kendini anlamak demektir.[1]

Ölüm Dasein'ın *en zati* imkanıdır. Ona yönelik varlık, Dasein'a kendi *en zati* varlık-imkanını açımlar ki, onda esasen Dasein kendi varlığını söz konusu eder. Onda Dasein'a, müstesna biçimde kendi olma imkanı içinde kalarak herkesten kopuk kaldığı, yani öndeleyerek kendini ondan koparabildiği şeyler açığa çıkabilmektedir. Aslında bu "imkanın" anlaşılması ise, herkes-benliğinin hergünkülüğü içine fiilen kaybolmuşluğumuzu tümüyle açığa vurmaktadır.

Bu en zati imkan *irtibatsız* olandır. Öndeleme Dasein'ın şunu anlamasını sağlar: Esasen kendi varlığını söz konusu ettiği bu varlık-imkanı, ancak ve sadece kendisinden hareketle devralınabilir. Ölüm Dasein'a kayıtsız biçimde "ait" olan bir şey değildir, aksine o, onun üzerinde *ferdi* olarak *hak iddia eder*. Öndeleme sırasında anlaşılan ölümün irtibatsızlığı Dasein'ı kendi başına bırakır. Bu kendi-başına-bırakma, "şuradalığın" varoluşunun açımlanma minvallerinden biridir. En zati varlık-imkanımız söz konusu olduğunda, ilgilenilen şeylerde ya da başkalarıyla birlikte-varlıkta bulunmanın kifayetsiz kaldığı bu sayede açıklığa kavuşur. Dasein'ın *sahih olarak kendi* olabilmesi için, ancak ve sadece kendinden hareketle buna imkan tanıması gerekir. İlgilenmenin ve itina-göstermekliğin kifayetsizliği, bu Dasein minvallerinin sahih kendi-olmalarından koparılıp atılması gerektiği anlamına asla gelmez. Zira Dasein konstitüsyonunun özsel yapıları olarak onlar, esasen varoluş imkanının koşulları arasında yer alırlar. Dasein'ın sahih olarak kendi olabilmesi için, bir şeylerle ilgilenmek, birilerine itina-göstermek suretiyle kendini birincil olarak kendi en zati varlık-imkanına tasarlaması gerekir ve fakat kendini herkes-benliğinin imkanına tasarlayarak değil ama. İrtibatsız imkanı öndeleme, öndeleyen bu varolanı [264] kendi en zati varlığını yine kendinden hareketle devralmaya zorlar.

En zati ve irtibatsız olan bu imkan *atlatılamazdır*. Ona yönelik varlık, Dasein'ın kendi varoluşunun en uç imkanı olarak kendinden vazgeçmesi gerekeceğini anlamasını sağlar. Fakat öndeleme, ölüme yönelik gayrisahih varlıkta olduğu gibi atlatılamazlıktan sakınmayıp, kendini *ona hür* bırakır. En zati ölüme *doğru* öndeleyerek hür kalma, tesadüfen yanaşan imkanların kaybolmuşluğundan kendini serbest bırakır; at-

1) Krş. § 31, s. 142 vd.

latılamaz olan imkanların da önünde yer alan fiili imkanlar ancak bu şekilde sahih olarak anlaşılabilir ve tercih edilebilir duruma gelir. Öndeleme varoluşa, en uç imkanı olarak, kendinden vazgeçmeyi açımlar ve böylece erişilmiş olan şu ya da bu varoluş durumuna sabitlenip kalmaktan onu kurtarır. Öndeleme içindeki Dasein bu sayede, kendinin ve anladığı varlık-imkanının gerisine düşmekten, "kendi zaferleri için bile fazla yaşlanmaktan" (Nietzsche) korunmuş olur. *Hitamdan* hareketle belirlenmiş, yani *sonlu* olduğu anlaşılan en zati imkana hür olarak Dasein, böylece kendi sonlu varoluş anlayışından yola çıkarak kendi yerine atlayan başkalarının varoluş imkanlarını bilememe veya yanlış yorumlayarak onu kendi zati imkanına geri çekmeye zorlamaları tehlikesini bertaraf eder – ve böylelikle en zati fiili varoluşa kendini teslim eder. İrtibatsız imkan olarak ölüm, Dasein'ı kendi başına bırakırken ve atlatılamaz olması yüzünden, Dasein'ın birlikte-olma olarak başkalarının varlık-imkanını da anlamasını sağlar. Atlatılamaz imkanı öndeleme, onun önündeki bütün diğer imkanları da açımladığından o, *bütün* Dasein'ın varoluşa-dair önceden ele alınışını mümkün kılar, yani bir *bütün varlık-imkanı* olarak varolmanın imkanını sunar.

En zati, irtibatsız ve atlatılamaz olan bu imkan *kesindir*. Onun kesinliğinden *emin olma* tarzı, ona tekabül eden hakikatten (açımlanmışlıktan) hareketle belirlenmektedir. Fakat ölümün kesin olan imkanı, ölümü öndeleyerek kendi en zati varlık-imkanını kendisi için *mümkün kılmak* suretiyle söz konusu imkanı Dasein'a açımlar. İmkanın açımlanmışlığı, öndeleyici mümkün kılış üzerine temellenir. Bu hakikat içinde bulunma, yani bu şekilde açımlananın kesinliği içinde olma, tam da öndeleme üzerinde hak iddia eder. Ölümün kesinliği, karşılaşılan vefat durumlarının tespitinden hareketle hesap edilebilir bir şey değildir. Zira o, mevcut-olanlar hakikatinin içinde yer alıyor değildir; çünkü mevcut-olanlar hakikati, kendi keşfedilmişliği içinde varolanlarla sadece seyrederek karşılaşma kapsamında onlarla en saf biçimde yüz yüze gelir. Bunun için Dasein, kendini evvela [265] fiili hallere kaptırıp kaybolmuş olmalıdır –ki bu, ihtimam-göstermekliğin kendine has bir ödevi ve imkanı olabilir–, böylece Dasein, saf konusallığı, yani apodiktik apaçıklığın kayıtsızlığını elde edebilir. Eğer ölüme ilişkin kesinlik bu karaktere sahip değilse bu, onun ondan daha düşük bir mertebede olduğu anlamına gelmez: Çünkü ölüm, *mevcut-olanlara dair apaçıklıkların mertebelendirme düzenine zaten ait değildir*.

Ölümü hakiki-kabul-etme –ölüm hep kendiminki olarak *vardır*– dünya-içinde karşılaşılan varolanlara veya formal objelere ait her türlü

kesinliğe kıyasla çok daha farklı bir minval ve asliliğe sahiptir; çünkü o, dünya-içinde-varoluşundan emindir. Böyle olarak o, Dasein'ın belirli *bir* tutumu üzerinde hak iddia etmekle kalmaz, onu kendi varoluşunun eksiksiz sahihliği içinde bizzat talep eder.[1] Öndeleme içindeyken Dasein, kendi en zati varlığından onun atlatılamaz bütünlüğü içinde emin olabilir ancak. Bu yüzden; serencam, benlik ve bilincin dolayımsız verililiğinin apaçıklığı, öndeleme içinde saklı olan kesinliğin gerisinde kalmak durumundadır. Sebebi bunlara eşlik eden kavranış minvalinin yeterince kati olmaması değil, esasen temelde hakiki "kabul etmek" isteyeceklerini *hakiki* (açımlanmış) kabul edemeyeceğindendir: Bizatihi ben *kendim olan* Dasein, ancak ve sadece varlık-imkanı olarak kendimi sahih biçimde öndeleyebilir.

En zati, irtibatsız, atlatılamaz ve kesin olan bu imkan, kesinliği bakımından *belirsizdir*. Öndeleme Dasein'ın bu müstesna imkanının karakterini nasıl açımlar? Öndeleyici anlama, devamlı biçimde mümkün olan ve fakat varoluşunun tam manasıyla imkansızlaşmasının ne zaman olduğunu hep de belirsizlik içinde bulan bu kesin varlık-imkanına kendini nasıl tasarımlamaktadır? Belirsiz kesin ölümü öndeleme sırasında Dasein, bizatihi kendi şuradalığından neşet eden sürekli *tehdite* kendini açar. Hitama yönelik varlık, hem kendini onun içinde tutmak zorundadır, hem de onu perdeleyemez ve bu yüzden kesinliğin belirsizliğini daha ziyade geliştirmek mecburiyetindedir. Bahse konu tehditin sahih açımlanışı eksistensiyal olarak nasıl mümkündür? Bütün anlamalar bulunuşsaldır. Haletiruhiye Dasein'ı kendi "öyleliği"[2] içine fırlatılmışlığıyla karşı karşıya getirir. *Dasein'ın en zati kendi başına bırakılmış varlığından neşet eden sürekli ve asıl tehditi kendine açık tutan bulunuş* [266] *havftır*.[3] Havf içindeki Dasein, kendi varoluşunun mümkün olan imkansızlığının hiçliği *önünde* bulunur. Havf bu şekilde belirlenmiş olan varolanın varlık-imkanı *için* havfeder ve böylece bu en uç imkanı açımlar. Dasein'ın öndelemesi esasen Dasein'ı kendi başına bıraktığı ve söz konusu kendi-başına-bırakılış içinde kendi varlık-imkanının bütünlüğünü kesinleştirdiği için, Dasein'ın bu kendi anlayışına onun zeminden hareketle havf temel bulunuşu ait olur. Ölüme yönelik varlık özü gereği havftır[a]. Bunun şaşmaz ve fakat "sadece" dolaylı tanıklığı, daha önce hatlarını çizmiş olduğumuz ölüme yönelik varlık örneği verir ki, bura-

1) Krş. § 62, s. 305 vd.
2) Krş. § 29, s. 134 vd.
3) Krş. § 40, s. 184 vd.
a) Fakat sadece *havf* da değildir ve hatta salt his olarak havf hiç değildir.

da havf ödlekçe bir korkuya dönüştürülmekte ve bu korkuyu aşarken bile aslında havf karşısındaki ödleklik ilam edilmektedir.

Eksistensiyal olarak tasarlanan sahih ölüme yönelik varlığın karakterizasyonunu şu şekilde özetlememiz mümkündür artık: *Öndeleme Dasein'a, herkes-benliğindeki kaybolmuşluğunu açığa çıkartarak onu, ilgilenici itina-göstermekliğe birincil olarak dayanmaksızın kendi olma imkanıyla karşı karşıya getirir ki bu; tutkulu, herkesin vehimlerinden sıyrılmış, fiili, kendinden emin ve kendini havfeden ölüme yönelik hürriyet demektir.*

Ölüme yönelik varlığa ait olup, Dasein'ın karakterize edilen en uç imkanının eksiksiz muhtevasına dair bütün rabıtalar, onlarla tesis edilmiş olan öndelemeyi söz konusu imkanın mümkün kılınması şeklinde açığa çıkarıp, geliştirip ve tespit edip temerküz eder. Öndelemenin eksistensiyal olarak tasarımlanacak ihatası, ölüme yönelik varoluşa-dair sahih varlığın *ontolojik* imkanını görünür kılmıştır. Ve böylece, Dasein'ın sahih bütün-olma-imkanının imkanı kendini belli eder – *ama bu, yine de sadece ontolojik bir imkandır.* Öndelemeyle ilgili eksistensiyal tasarımımız, daha önce elde ettiğimiz Dasein yapılarına sadık kalmış ve Dasein'ın bir bakıma kendi kendine bu imkana kendini tasarlaması söz konusu olmuşsa da, "muhtevaya dair" bir varoluş ideali emsal gösterilmediği gibi, ona böyle bir şey "hariçten" yüklenmemiştir de. Ama yine de, söz konusu eksistensiyal olarak "mümkün" olan ölüme yönelik varlık, varoluşa-dair bakımdan fantastik bir taleptir. Zira Dasein'ın sahih bütün-olma-imkanının ontolojik imkanı, ona tekabül eden ontik varhk-imkanı Dasein'ın kendisinden hareketle delillendirilmedikçe hiçbir anlama sahip olmayacaktır. Dasein kendini fiilen böylesi bir ölüme yönelik varlığa hiç fırlatır mı? Kendi en zati varlığının zemininden hareketle, öndeleme tarafından belirlenmiş olan böyle bir sahih varlık-imkanını hiç *talep eder mi*?

[267] Bu soruları cevaplandırmadan önce şunu araştırmak lazımdır: Dasein'ın kendi en zati varlık-imkanından hareketle kendi varoluşunun olası *sahihliği* hakkında bir *karine sunması mümkün müdür* ve bu ne surette mümkündür? Yani buna sadece *varoluşa-dair* bakımdan olası demesi değil, kendinden hareketle bunu *talep etmesi* mümkün müdür?

Dasein'ın sahih bütün-oluşuna ve onun eksistensiyal konstitüsyonuna ilişkin muallakta kalan bu sorularımız, Dasein'm kendisinden hareketle delillendirilebilir olası bir varlık sahihliğinin gösterilmesiyle sağlam bir fenomenal zemin üzerine oturabilir ancak. Böyle bir delili ve onunla delillendirileni fenomenolojik olarak açığa çıkarmayı başarılabilirsek, o zaman şu meselenin tekrar ortaya çıktığı görülecektir: *Şimdiye*

kadar sadece ontolojik imkanı bakımından tasarımladığımız ölüme yönelik öndeleme, delillendirilen bir sahih varlık-imkanıyla özsel bir rabıta içinde midir, yoksa değil midir?

İkinci Bölüm
Sahih Bir Varlık-İmkanının Dasein'sal Bakımdan Delillendirilmesi ve Kapalılığı-Açma-Kararlılığı

§ 54. Sahih Bir Varoluşa-Dair İmkanın Delillendirilebilirliği Meselesi

Dasein'ın öyle bir sahih varlık-imkanını arıyoruz ki, onunla Dasein'ın bizatihi kendisi tarafından kendi varoluşuna-dair imkanı delillendirilebilsin. Ama ondan önce, söz konusu delilin bizatihi kendisini bulabilmemiz lazımdır[a]. Eğer o, bizatihi Dasein'ın kendisini yine kendi olası sahih varoluşu içinde "anlayabilmesini sağlayacaksa", o zaman köklerini Dasein'ın varlığında bulacaktır. Dolayısıyla böyle bir delilin fenomenolojik gösterimi, onun menşeinin Dasein'ın varlık konstitüsyonunda bulunduğunu da ispat etmek durumundadır.

Bahse konu delillendirme, sahih bir *kendi-varlık-imkanını* anlaşılır kılmalıdır. Dasein *kimdir?* sorusuna "o kendisidir" ifadesiyle cevap verilmişti.[1] Dasein'ın kendiliğini, formal olarak belirlemiş ve ona *bir varolma tarzıdır* demiştik, yani onun, mevcut-olan bir varolan olmadığını söylemiştik. Dasein kimdir? Çoğunlukla *ben kendim* değil, daha ziyade herkes-benliğidir. Sahih kendi-olmayı, herkesin varoluşa-dair modifikasyonu olarak belirlemek mümkündür ki, bunu eksistensiyal olarak ihata etmek lazımdır.[2] Bu modifikasyonun altında neler yatmaktadır? Onun ontolojik imkan koşulları nelerdir?

[268] Herkes içinde kaybolmuşluk yüzünden Dasein'ın en yakın fiili varlık-imkanı (ilgilenici-itina-gösterici dünya-içinde-varolmanın ödevleri, kuralları, ölçütleri, zarureti ve kapsamı) konusunda zaten hep peşinen bir karar verilmiş olunmaktadır. Bahse konu varlık-imkanlarını fiiliyata dönüştürme işini zaten herkes, Dasein'ın omuzlarından hep almış olmaktadır. Hatta herkes, kendilerinin sükunetle icra ettiği bu omuzlardan alma işini gizlemekte ve Dasein'ın bu imkan-

a) 1) Bizatihi delillendirenin kendisi. 2) Onunla delillendirilen.

1) Krş. § 25, s. 114 vd.

2) Krş. § 27, s. 126 vd., özellikle s. 130.

lar arasından açıkça *tercih etme* faaliyetini perdelemektedir. Kimin "sahiden" tercihte bulunduğu belirsiz kalır. Hiç kimse tarafından tercih edilmeksizin sürüklenip gidiyor olmayı ve böylece Dasein'ın gayrisahihlik içinde boğuluyor olmasını ancak şu şekilde ortadan kaldırabiliriz: Dasein herkes içindeki kaybolmuşluğundan bizzat kendini kurtarıp geri kazanmalıdır. İşbu geri kazanma ise, Dasein'ın *onu yitirmek suretiyle* gayrisahihlik içinde kendini kaybettiği *tam da o* varlık minvaline sahip olmalıdır. Kendini herkesten geri kazanma (yani herkes-benliğini varoluşa-dair modifiye etmek suretiyle *sahih* kendi-olmaya dönme), *bir tercihin yeniden icra edilişi* şeklinde olmak zorundadır. Bir tercihi yeniden icra etmek demek; *böyle bir tercihi tercih etmek*, en zati benliğinden hareketle kendini bir varlık-imkanı yönünde karara bağlamak demektir. Tercihi tercih etmek suretiyle Dasein, kendi sahih varlık-imkanını[a] *mümkünleştirebilir* ancak.

Fakat Dasein, kendini herkes içinde *kaybettiği* için, öncelikle kendini yeniden *bulması* gerekir. Ve esasen *kendini* bulabilmesi için de, kendinin olası sahihliği içinde onun yine kendine "gösterilmesi" lazımdır. Yani Dasein, *imkan* bakımından zaten bizzat hep öyle *var* olduğu kendi-olma-imkanının deliline ihtiyaç duymaktadır.

Aşağıdaki yorumda, böyle bir delil olarak kullanacağımız şey, Dasein'ın hergünkü öztefsiri sırasında *vicdanın sesi*[1] olarak bilinen hususiyettir. Vicdan "olgusunun" tartışmalı olması, onun Dasein'ın varoluşu bakımından bir üst makam teşkil edip etmemesinin farklı farklı değerlendirilmesi ve "onun dile getirdiği şeylerin" birbirinden çok farklı biçimde tefsir edilmesi yüzünden ondan vazgeçilecekse bu, söz konusu olgunun veya onun tefsirinin "kuşku götürür olmasının", Dasein'ın *asli* bir fenomeniyle karşı karşıya olduğumuzu tam da *ispatlamıyor* olmasını lazım kılmaktadır. Oysa aşağıdaki analiz, vicdanı fundamental-ontolojik bir gayeye sahip salt eksistensiyal incelemenin[b] tematik ön-sahipliği içine yerleştirmektedir.

Öncelikle vicdanın eksistensiyal temel ve yapıları takip edilerek ortaya konulacak, Dasein'ın şu ana kadar [269] elde edilmiş varlık konstitüsyonundan hareketle vicdan Dasein'ın bir fenomeni *olarak* görünür kılınacaktır. Vicdanın ontolojik analizini bu şekilde tespit ederken onu, vicdan serencamlarının psikolojik betimleniş ve sınıflandırılışından

a) Varlık hadisesi – felsefe, özgürlük.

1) Buraya kadarki ve bundan sonraki etütlerimiz, zaman kavramı üzerine Marburg'ta verdiğimiz kamuya açık bir sunuşta (Temmuz 1924) bir dizi tezler halinde dile getirilmişti.

b) Artık bunu, felsefenin özünden hareketle çok daha radikal biçimde yapabiliriz.

hem önceye taşıyacağız, hem de onu biyolojik bir "açıklamanın", yani bir fenomen olarak ayrıştırılışının dışında tutacağız. Keza buradaki analiz, vicdanın teolojik yorumundan ve hatta bu fenomenin Tanrı ispatı veya "dolayımsız" Tanrı bilinci için kullanılmasından da çok uzaktır.

Ayrıca vicdanla ilgili bu tahdit edilmiş incelemenin hasılası ne mübalağa edilmeli veya saçma iddialara alet edilmeli, ne de olduğundan küçük gösterilmelidir. Dasein'ın bir fenomeni olarak vicdan, yer alan ve dolayısıyla mevcut-olan bir olgu değildir. Vicdan sadece Dasein'ın varlık minvali içinde "*var*" olup, kendini bir vakıa olarak sadece fiili varoluş sırasında ve onunla birlikte beyan edebilir. Vicdanın "olgusallığını" ve "sesinin" meşruluğunu göstermek üzere bir "tümevarımsal empirik delil" talep edenler, bu fenomeni ontolojik bakımdan tahrif etmiş olurlar. Aynı tahrifat, vicdanı zaman zaman yer alan ve "genel olarak tespit edilmeyen, tespit edilemeyen bir olgu" olarak gösteren sözüm ona üstün bir eleştirinin de temelinde yatar. Oysa vicdan olgusu, bu tür delil ve karşı delillere hiçbir şekilde tabi tutulamaz. Bu bir noksanlık değildir, olsa olsa onun çevreleyen-dünya içindeki mevcut-olanlardan ontolojik bakımdan farklı olduğunun bir işaretidir.

Vicdan "bir şeyleri" anlamamızı sağlar, yani onları *açımlar*. Işbu formal karakterizasyondan ise, bahse konu fenomeni Dasein'ın *açımlanmışlığının* içine geri taşıma talimatı neşet etmektedir bizim için. Hep ben kendim olan söz konusu varolanın temel konstitüsyonu; bulunuş, anlama, düşkünlük ve söz ile tesis olunmaktadır. Vicdanın daha ayrıntılı bir analizi, onun aslında *celp* olduğunu açığa çıkaracaktır. Celp *sözün* bir halidir. Vicdanın celbi, Dasein'ı kendi en zati varlık-olma-imkanına *celbetme* karakterine sahiptir ki, onun minvali, en zati vecibe-içinde-olmaya *çağrıdır*.

Hergünkü ontik anlayışımız, alelade vicdan tefsirleri içinde kalsa da hep mahdut biçimde anlaşılan ve vicdan "teorisi" olarak kavramsallaştırdıklarının ontolojik temellerini ortaya çıkarmayı başarabildiği halde, buradaki eksistensiyal yorumumuz onlardan mecburen uzak düşecektir. Bu yüzden eksistensiyal yorumumuz, alelade vicdan tefsirlerini eleştirerek kendini doğrulama ihtiyacında olacaktır. Bu şekilde ortaya çıkarılan fenomenden hareketle, onun Dasein'ın sahih varlık-imkanını ne ölçüde delillendirilip delillendirilemeyeceği de anlaşılmış olacaktır. Vicdanın sesine, olası bir duyma tekabül etmektedir. [270] Söz konusu celbedilişi anlamak, *vicdana-sahip-olmayı-isteme* olarak kendini açığa çıkarmaktadır. İşte işbu fenomende, aramakta olduğumuz kendi-olmayı tercih etmeyi varoluşa-dair biçimde tercih etmek yatmaktadır ki biz,

eksistensiyal yapısına uygun olarak, ona *kapalılığı-açma-kararlılığı* diyoruz. Bu bölümdeki analizlerimizin eklemlenişi böylelikle kendiliğinden verilmiş olmaktadır: vicdanın eksistensiyal-ontolojik temelleri (§ 55); vicdanın celp karakteri (§ 56); ihtimam-göstermekliğin celbi olarak vicdan (§ 57); celbetme anlayışı ve vecibe (§ 58); vicdanın eksistensiyal yorumu ve alelade vicdan tefsiri (§ 59); vicdanın delillendirdiği sahih varlık-imkanının eksistensiyal yapısı (§ 60).

§ 55. Vicdanın Eksistensiyal-Ontolojik Temelleri[a]

Vicdanla ilgili analizimiz[b], bu fenomende göze çarpan kayıtsız bir bulgudan hareket edecektir: Vicdan birisinin bir şeyleri şu ya da bu surette anlamasını sağlamaktadır. Yani açımlayıcı olan vicdan, bu sebeple *şuradalığın varlığını* açımlanmışlık olarak tesis eden eksistensiyal fenomenler dairesi içinde yer almaktadır.[1] Daha önce bulunuş, anlama, söz ve düşkünlüğün en genel yapılarını teşrih etmiştik. Biz burada vicdanı söz konusu fenomenal rabıtanın içine taşıyorsak eğer, onlar sayesinde elde edilen yapıları Dasein'ın özel bir açımlama "vakıasına" şematik biçimde tatbik etmek maksadıyla yapıyor değiliz bunu. Vicdanın yorumu daha ziyade, şuradalığın açımlanmışlığıyla ilgili önceki analizlerimizi hem daha ileriye götürecek, hem de onu Dasein'm sahih varlığı bakımından daha da asli olarak kavrayacaktır.

Bizim Dasein dediğimiz varolan, kendi şuradalığı içinde *var* olabilme imkanına açımlanmışlık sayesinde kavuşmaktadır. Dasein kendi dünyasıyla kendi için var olmakta, öncelikle ve çoğunlukla da varlık-imkanını ilgilendiği "dünyasından" hareketle kendisine açımlayarak var olmaktadır. Dasein'ın varlık-imkanı olarak varoluşu, kendini hep belirli imkanlara tevdi ediyor olmaktadır. Çünkü Dasein, fırlatılmış bir varolandır ve onun söz konusu fırlatılmışlığı, onun keyfi sayesinde az çok sarih ve kati biçimde açımlanabilmektedir. Bulunuşa (haletiruhiyeye) eşit derecede asli olarak anlama da aittir. Dasein bu sayede vaziyetini "bilmektedir"[c], tabii eğer kendisini kendi imkanlarına tasarlamışsa veya herkes içinde massolarak onların umumi tefsir manzumesi tarafından takdim edilen tasarımları veri kabul etmişse. Bu takdimler, eksistensiyal olarak nasıl mümkündür? Şöyle: Dasein anlamasal [271] bir-

a) Ufuk.

b) Burada birçok şey, ister istemez birbirine girmiş: 1. Adına vicdan dediğimizin celbi; 2. Celbedilmişlik; 3. Söz konusu varlığın tecrübesi; 4. Nakledilmiş olan alelade tefsirler; 5. Bunları halletme minvali.

1) Krş. § 28 vd., s. 130 vd.

c) Böyle bir şeyleri bildiğini zannetmektedir.

likte-olma olduğu için, başkalarını da *duyabilmektedir*[a]. Herkesin kamusallığı ve lakırtısı içinde kendini kaybeden Dasein, herkes-benliğine kulak verirken kendi benliğini *duymazdan geliverir*. Eğer Dasein, kendini duymazdan gelme içindeki kaybolmuşluğundan kurtarılıp kendine yine kendi eliyle geri döndürülecekse, o zaman, herkese *kulak verirken* kendini duymazdan geldiği bu durumdan çıkıp öncelikle kendini bulabilecek bir duruma gelebilmelidir. Bu kulak vermeyi kırmak lazımdır. Yani Dasein, işbu kulak vermeyi inkıtaya uğratacak başka bir duyma imkanına yine kendi eliyle kavuşması gerekmektedir. Böylesi bir kırmayı mümkün kılacak şey, aracısız bir celbe-mazhar-olmada yatmaktadır. Celp Dasein'ın herkese kulak verirken kendini duymazdan gelişini inkıtaya uğratacak olan şeydir, eğer celp karakterine uygun olarak, kaybolan duymanın bütün karakterlerinin aksi karakterlerini geliştirecek bir duymayı uyandırırsa. Kaybolmuş olan duyma, her gün "yenileri" ortaya çıkan lakırtıların müphemiyet çokluğunun "patırtısı" içinde onlara meftun olmuşsa eğer; o zaman celp, tamamıyla patırtısız, gayrimüphem ve merak uyandırmaz biçimde sesleniyor olmalıdır. *Böyle bir celp sayesinde anlamayı sağlayan şey vicdandır.*

Celbi sözün bir hali olarak ele alıyoruz. Söz anlaşılabilirliği eklemler. Vicdanı celp olarak karakterize etmek, asla sadece bir "imge" değildir, oysa Kant'ın sözünü ettiği vicdan, bir mahkeme olarak tasavvur edilmiştir. Ancak dikkatimizden kaçırmamalıyız ki, söz ve dolayısıyla celp için şart gibi görünen sesli dile getirme, aslında hiç de özsel değildir. Zira her türlü söyleşme ve "söyleme" zaten sözü peşinen varsayar.[1] Eğer hergünkü tefsirler, vicdanın "sesi" diye bir şeyden bahsediyorlarsa, o zaman burada aslında beyan gibisinden bir şeyden değil (çünkü onu fiilen mevcut bulmak mümkün olamayacaktır[b]), anlamayı-sağlama olarak "sesten" bahsediliyordur. Öte yandan celbin açımlama eğilimi içinde bir sarsma momenti veya sertçe uyandırma[c] momenti de yatar. Ayrıca celp uzaktan uzağadır. Celp geri dönmek isteyene[d] isabet eder.

Vicdanın hatlarını bu şekilde çizince, onun eksistensiyal yapısının analizine ilişkin fenomenal ufku taramış oluruz sadece. Yaptığımız şey, bu fenomeni bir celple kıyaslamak değildir. Zira biz burada sözü, Dasein için tesis edici olan açımlanmışlık olarak anlamaya çalışıyoruz. Öyle

a) Bu duyma ve duyabilme nereden gelmektedir? Kulağımızla yaptığımız duyusal duyma, kabul-etmişliğin fırlatılmış bir minvalidir.
1) Krş. § 34, s. 160 vd.
b) Bunu duyusal olarak "duymayız".
c) Ama ayrıca duraksatıcı olanı da.
d) Kendi zati benliğinden uzaklaşmış olan.

ki, buradaki etüt, vicdanın yorumu konusunda kendini peşinen bize sunan yola daha işin başından itibaren itibar etmemektedir: Zira genellikle vicdan; zihin, irade veya duygu adını alan ruh kuvvelerine dayandırılmakta veya bunların bir terkibi olarak açıklanmaktadır. Vicdan[e] gibisinden bir fenomen söz konusu olduğunda, [272] taksim edilmiş ruh kuvvelerinin veya kişisel edimlerin tümüyle desteksiz kalan genel çerçevesinin, ontolojik-antropolojik bakımdan ne kadar yetersiz olduğu gün gibi açığa çıkıvermektedir.[1]

§ 56. *Vicdanın Celp Karakteri*

Söze hakkında-söz-edilen de aittir. O, bir şeyler hakkında malumat verirken bunu belirli bir cepheden yapar. Bu şekilde hakkında-söz-edilenden, hep söz olarak ifade ettiğini, yani bizatihi hakkında-söz-edileni ortaya çıkartır. Muhabere olarak sözün sayesinde o, başkalarının birlikte-Dasein'ına erişilebilir olur, çoğunlukla da dil içindeki beyanlar yoluyla yapar bunu.

Vicdanın celbi sırasında hakkında-söz-edilen, yani celbedilen kimdir? Besbelli ki, Dasein'ın bizatihi kendisidir o. Bu soruya verdiğimiz cevap, kuşku götürmez olduğu halde, aslında belirsizdir. Eğer celp, böylesine muğlak bir hedefe sahip olsaydı, Dasein'ın en fazla kendini fark etmesini sağlardı. Oysa özü gereği Dasein'a kendi dünyasının açımlanmışlığıyla birlikte kendisinin de açımlanmışlığı aittir ki, böylece Dasein zaten hep *kendini anlıyor* olmaktadır. Celp Dasein'a tam da bu hergünkü-vasati ilgilenici kendini-zaten-hep-anlıyor-olma sırasında yetişir.

---

e) Yani kendi-olmaklığı içindeki aslı. Ama bu halen sadece bir iddia değil midir?

1) Kant, Hegel, Schopenhauer ve Nietzsche'nin vicdan yorumlarının yanı sıra şunlara da bkz.: M. Kähler, **Das Gewissen, erster geschichtlicher Teil**, 1878; aynı yazarın *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*'deki ilgili maddesi. Ayrıca krş.: A. Ritschl, **Über das Gewissen**, 1876. Yeniden basımı: **Gesammelte Aufsätze. Neue Folge**, 1896, s. 177 vd. Ayrıca kısa süre önce çıkan şu monografi: H. G. Stoker, **Das Gewissen. (Schriften zur Philosophie und Soziologie)**, haz. Max Scheler, c. 2, 1925. Çok geniş bir yelpaze içinde hareket eden söz konusu inceleme, çok sayıda vicdan fenomenini ortaya çıkarmakta, bu fenomeni ele alma minvallerinin çeşitlerini eleştirel biçimde karakterize etmekte ve konuyla ilgili kaynakçaya yer verdiği halde, bu kaynakça vicdan kavramının tarihi göz önüne alındığında tam olamamaktadır. Stoker'in monografisi, yukarıda sunduğumuz eksistensiyal yoruma kıyasla, daha hareket noktasından itibaren ve dolayısıyla da sonuçları bakımından yorumumuzdan farklıdır, her ne kadar bazı noktalarda bir örtüşme söz konusu olsa da. Stoker daha işin hemen başında, "nesnel olarak gerçekten mevcut bulunan vicdanın" "betimlenişine" dair hermenötik koşulları küçümsemektedir (s. 3). Bunla birlikte fenomenoloji ile teoloji arasındaki sınırın kesinliğini kaybetmekte, böylece her ikisine de zarar vermektedir. Scheler'in kişilikçilik yaklaşımını devralmış olan bahse konu incelemenin antropolojik temelleri için bu risalemizin ilgili bölümüne bkz.: § 10, s. 47 vd. Ama yine de Stoker'in monografisi, şimdiye kadarki vicdan yorumlarıyla karşılaştırıldığında ciddi bir ilerleme olarak kabul edilebilir, özellikle de vicdan fenomenlerini ve onların dallarını kapsamlı biçimde ele almış olması bakımından (her ne kadar bu fenomenin ontolojik köklerini açığa çıkartamamış olsa da).

Başkalarıyla ilgilenilen birlikte-olmanın herkes-benliğine demek ki, celp isabet eder.

[273] Dasein ne üzere celbedilir? *Bizatihi kendi benliği* üzere. Ama Dasein'ın umumi hep-beraber-olmaklık içinde şu veya bu sayılması, şunu veya bunu yapabilmesi, ilgilenmesi, hatta tutulup yakalanması, kendine bir şeyleri dava kabul etmesi, bir yerlere taşınması değil. Söz konusu celpte Dasein, dünyasal anlayış içinde başkaları ve kendisi için ne ise onun *üzerinden geçip gider*. Benliğe yapılan celbin bundan en ufak bir malumatı yoktur oysa. Herkes-benliğinin *benliği* celbedildiği ve duyduğu için, *herkes* kendi içine çöküp gider. Celbin herkesin ve Dasein'ın umumi tefsir manzumelerinin üzerinden geçip gitmesi, celbin onlara *tesir* etmediği anlamına gelmemektedir. Zira tam da *üzerinden geçip gitmeyle* celp, umumi kabul görme peşinde koşan herkesi anlamsızlık içine terk eder. Celbedilme yüzünden barınak ve korunağından mahrum kalan benlik, celple birlikte yine kendine taşınır.

Herkes-benliği bizatihi benliğe celbedilir. Fakat bu benlik; yargılamanın "objesi" olan, kendi "iç dünyasının" heyecanlı-meraklı ve dur durak bilmez ayrıştırılışının konusu olan veya ruh hallerinin ve onların arka planlarının "analitik" dikizlenişinin mevzusu olan benlik değildir. Herkes-benliğindeki benliğin celbedilişinde benlik, kendini "dış dünyadan" kapayabileceği bir içselliğe doğru sürüklenmez. Celp bütün bunların üzerinden geçip gider ve dağıtır ve sadece bizatihi benliği celbeder. Mamafih bu, dünya-içinde-varolmaktan başka bir surette gerçekleşmez.

Peki ama, işbu sözün hakkında-söz-edilenini nasıl belirleyeceğiz? Celbedilene vicdan *neyi* seslenip söyler? Kati anlamda cevap verecek olursak: hiçbir şeyi. Zira celp hiçbir şeyi dile getirmez, dünyevi hadiseler hakkında hiçbir malumat vermez, anlatacağı hiçbir şeyi yoktur onun. Celbedilen benliği "kendi kendisiyle konuşmaya" yönlendirmeye ise hiç gayret etmez. Celbedilen benliğe "hiçbir şey" *seslenerek* söylenmez, çünkü burada o, kendi benliğine, yani en zati varlık-imkanına *çağırılır*. Celpsel eğilime uygun olarak celp, celbedilen benliği bir "duruşmaya" buyur etmez. Zira o, en zati kendi-olma-*imkanına* çağrı olduğu için, Dasein'ın kendi en zati imkanlarına ön-("öne"-)celbedilişidir.

Celp her türlü beyandan aridir. Hatta o, kendini kelimelerle dile getirmeye bile çalışmamaktadır -- mamafih asla karanlık ve belirsiz de değildir. *Vicdan bir tek ve daima sükut halinde söz-eder*. Böylece müşahade edilebilirliğinden hiçbir şey kaybetmediği gibi, celbedilip çağrılan Dasein'ı kendi benliğinin ketumiyetine mecbur eder. Celbin yönelttiği çağrıyı kelimelerle formüle etmiyor olması, [274] fenomenimizi esrarengiz

bir sedanın belirsizliğine sürüklemez ama. Aksine bu, "çağrının yöneldiği" anlayışın, muhabere ya da benzeri bir şeyin beklentisine kapılmaması gerektiğini gösterir.

Celbin açımladığı şey yine de sarihtir, her ne kadar şu veya bu Dasein tarafından, onun anlayış imkanlarına bağlı olarak farklı farklı tefsir ediliyor olsa da. Celp muhtevası görünürde belirsiz olsa da, celbin *istikametinin* kati olduğu gözden kaçmamalıdır. Celbin celbedilenin aranıp bulunmasına veya hedeftekinin kim olduğuna ilişkin bir alamete de ihtiyacı yoktur. Vicdanda meydana gelen "yanılmalar", celbin yanlış anlaşılması (yanlış işitilmesi) yüzünden değil, bu celbin belirli bir *duyma* minvalinden ileri gelmesindendir: Çünkü o, sahih biçimde anlaşılacağı yere, herkes-benliği tarafından müzakere edici bir kendi kendisiyle konuşmaya çekilip açımlama eğilimi bakımından tepetakla edilmiş olur.

Dolayısıyla şunu tespit etmek gerekir: Vicdana terminolojik olarak celp demiştik. İşte bu celp, herkes-benliği içinde kendi benliğimize celbolunma demektir. Bu celbedilme, benliğin kendi en zati kendi-olma-imkanına çağrıdır. Keza Dasein'ı kendi imkanları için öne-celbetmedir.

Fakat vicdanın ontolojik bakımdan yeterli bir yorumunu elde edebilmek için, ayrıca şunların açıklığa kavuşturulması lazımdır: Celbin *kimi* celbettiğinin yanı sıra, bizatihi *kimin celbettiği*, celbedilenin celbedenle ilişkisi, bu "ilişkinin" bir varlık rabıtası olarak ontolojik bakımdan nasıl kavranması gerektiği bilinmelidir.

§ 57. *İhtimam-Göstermekliğin Celbi Olarak Vicdan*

Vicdan Dasein'ın benliğini, herkes içindeki kaybolmuşluğundan çıkarmak üzere celbeder. Celbedilen benlik, kendi neliği içinde belirsiz ve boş kalmaktadır. Dasein'ın öncelikle ve çoğunlukla kendini, ilgilendiği şeylerin tefsirinden *hareketle anladığı* benliği, celp tarafından atlanıp geçilir. Ama yine de benliğe, bu celp tarafından sarih ve karıştırılamaz biçimde isabet edilir. Celp celbedileni "şahsından bağımsız olarak" celbetmekle kalmaz, celbeden de dikkate layık bir belirsizlik içinde tutar kendini. İsim, durum, memleket veya itibar gibi sorulara cevap vermemekle kalmaz, onu "dünyasalı" cihet alan bir Dasein anlayışı için tanıdık olabilecek bir imkana dahi yaklaştırmaz. Zaten o, celp sırasında kendini tebdil de etmez. Celbin celbedeni –bu onun fenomenal karakterine aittir– her türlü tanıdıklığı kesinkes uzak tutar. [275] Seyreyleme ve müzakere etme içine çekilme onun varlık minvaline terstir. Celbedenin kendine has belirsizliği ve belirlenemezliği bir hiç değil, *müs-*

pet bir ayırt edici özelliktir. Burada şu kendini beyan eder: celbeden sadece bir şeylere davet etmeyle açığa çıkar, *sadece bu haliyle* duyulur niteliktedir ve ayrıca onunla laflamaya gerek yoktur. Peki, celbedenin kim olduğuna ilişkin soruyu artık sormamak işbu fenomene uygun bir tutum olmaz mı? Vicdanın fiili sesinin varoluşa-dair duyuluşu açısından evet. Mamafih, celbin faktisitesinin ve duymanın eksistensiyalitesinin eksistensiyal analizi açısından hayır.

Kim celbediyor sorusunu sormanın bir lüzumu hala daha var mıdır? Dasein açısından bu soru, celp sırasında celbedilenin kim olduğuna ilişkin sorudaki kadar kati biçimde yanıtlanmıyor mu? *Vicdanda Dasein bizatihi kendini celbeder.* Celbedenin bu anlayışı, celbin fiili duyuluşu sırasında az çok belirgindir. Fakat Dasein'ın *hem* celbeden *hem* de celbedilen olduğu yönündeki bu cevap ontolojik bakımdan hiç de yeterli değildir. Celbedilen Dasein ile celbeden Dasein birbirinden farklı biçimde "şurada" olarak *var* değil midir? Yoksa celbeden olarak en zati kendi-olma-imkanımız mı işlev görmektedir?

Söz konusu celp, *bizim kendimiz tarafından* ne planlanır, ne bu yönde bir hazırlıkta bulunulur, ne de iradi olarak icra edilir. "O" celbeder – beklentilerimize rağmen ve hatta irademize ters olarak. Öte yandan bu celp, kuşkusuz ki benimle birlikte dünyada var olan bir başkasından gelmez. Celp benim *içimden* gelir ve fakat benim *hakkımdadır.*

Bu fenomenal bulguyu şu veya bu yorumda bulunarak ortadan kaldırmak mümkün değildir. Zaten bu yüzden onu, bahsi geçen sesi Dasein'a müdahil olan yabancı bir kudret diye yorumlarken de temel almıştık. Bu yorum istikametini takip ederek, yukarıdaki gibi tespit edilen bu kudrete bir sahiplik atfedilir veya onun kendi kendini beyan eden bir şahsiyet (Tanrı) olduğu varsayılır. Öte yandan diğer yaklaşımda, celbedeni yabancı bir kudretin kendini beyanı şeklindeki yorum reddedilir ve bizatihi vicdan "biyolojik" bir yoruma başvurularak ortadan kaldırılmak istenir. Oysa her iki yorum da söz konusu fenomenal bulguyu atlayıp geçmektedir. Aslında bu yöntem, açıkça ifade edilmediği halde rehber niteliğinde olan şu ontolojik dogmatik teze dayanmaktadır: *var* olan, mesela celp gibisinden olgusal olarak var olan bir şey, *mevcut-olmak* zorundadır – *mevcut-olduğu* nesnel olarak ispatlanamayan ise esasen *var değildir.*

Bu yöntemsel aceliciliğe karşılık, hem yukarıdaki fenomenal bulguyu (yani celbin benden geldiğini ve de benim hakkımda olduğunu), hem de bu fenomenin içinde yatan ve onun *Dasein'ın* bir fenomeni olduğunu söyleyen ontolojik öntaslağı elde sıkı sıkıya tutmak lazımdır.

[276] *İşbu* varolanın eksistensiyal konstitüsyonudur bize, celbeden "o"nun varlık minvalinin yorumu için gerekli olan yegane rehberi sağlayabilecek olan.

Celbedenin ve dolayısıyla celbetmenin varlık minvalini ontolojik bakımdan anlaşılır kılmak bakımından, Dasein'ın şimdiye kadarki varlık konstitüsyonunun analizi bize yol gösterici olabilir mi? Celbin açıkça *benim tarafımdan* icra edilmiyor, daha ziyade "o"nun celbediyor oluşu, söz konusu celbedini Dasein'sal-olmayan bir varolan olarak aramamıza hak vermez. Çünkü Dasein hep ve daima fiilen varolur. Zira Dasein desteksizce kendini bir şeylere tasarlayan değildir. Fırlatılmışlık yüzünden ne ise o olan varolan olgusu tarafından belirlenmiştir. Bu yüzden de Dasein, hep ve daima varoluşa tevdi edilmiş durumdadır. Fakat Dasein'ın faktisitesi, herhangi bir mevcut-olanın olgusallığından özü bakımından farklıdır. Zira varolmakta olan Dasein kendisiyle dünya-içindeki bir mevcut-olan gibi karşılaşmaz. Öte yandan fırlatılmışlık Dasein'a, erişilemez olup varoluşu bakımından ehemmiyetsiz bir nitelik gibi de yapışık değildir. Zira Dasein, fırlatılmış bir varoluş olduğundan *varoluşun içine* fırlatılmıştır. Dasein öyle bir varolandır ki o, nasılsa ve nasıl olabilecekse öyle var olmaktadır.

Dasein'ın fiilen var *olmaklığı*, *neden* böyle olduğu bakımından karanlıkta kalsa da, onun bu "*öyleliği*" Dasein'ın *kendisinin* açımlayabildiği bir şeydir. Bu varolanın fırlatılmışlığı, "şuradalığın" açımlanmışlığına ait olup, ilgili bulunuş içinde kendini daima meydana vurmaktadır. Bu, Dasein'ı az çok açıklıkla ve sahih biçimde kendi "var olduğu ve işbu var olmaklığı içinde varlık-imkanı sergileyerek var olmak durumunda oluşu" ile yüz yüze getirir. Fakat haletiruhiyemiz genellikle fırlatılmışlığımızı *gizler*. Dasein fırlatılmışlıktan kaçarak, herkesbenliğinin sözüm ona hürriyetinin rahatlatıcılığına sığınır. Bu kaçışa, tekinsizlikten kaçış demiştik ve tek-başına-kalınan dünya-içinde-varolmayı temelden belirlediğini söylemiştik. Aslında tekinsizlik, havf denilen temel bulunuşta kendini açığa vurmakta ve fırlatılmış Dasein'ın en elemanter açımlanmışlığı olarak onun dünya-içinde-varoluşunu dünyanın hiçliğiyle karşı karşıya bırakmaktadır. Dasein kendi en zati varlık-imkanını kaybetme havfı içinde olup da bu hiçlikten havfetmektedir. *Yoksa vicdanın celbindeki celbeden, tekinsizliğinin en dibinde bulunan Dasein mıdır*?

Elimizde bunun aleyhini gösterecek hiçbir şey yok. Keza celbeden ve onun celbiyle ilgili karakterizasyonumuz esnasında ortaya konulan her şey lehte bir cevap vermemizi gerektiriyor.

Celbedenin kim olduğunu "dünyasal" bakımdan *hiçbir şeyle* belirleyemeyiz. O, kendi tekinsizliği içindeki Dasein'dır, asli fırlatılmış dünya-içinde-varoluşunun yuvasızlığıdır, dünyanın hiçliği içindeki [277] çıplak "öyleliktir". Celbeden, hergünkü herkes-benliğinin hiç de aşina olmadığı bir şeydir – *yabancı* bir ses gibidir. İlgilenedurduğu biçim biçim "dünya" içinde kaybolmuş olan herkes için, tekinsizliği içinde kendi başına kalan, hiçliğin içine fırlatılmış olan bir benlik kadar daha yabancı ne olabilir? "O" celbeder ve fakat ilgilenici meraklı kulakların duyabileceği, ağızdan ağıza aktarılabileceği ve aleni biçimde müzakereye tabi tutabileceği hiçbir şeyi söylemez aslında. Zaten Dasein'ın kendi fırlatılmış varlığının tekinsizliğinden dem vuracağı neyi vardır ki? Havf içinde meydana vurulan kendi varlık-imkanından başka *ne* kalır onun elinde? Hep söz konusu olan bu varlık-imkanına çağrı yapmaktan başka bir celbetme imkanı var mıdır?

Celp, hadiselerden haber vermez, o herhangi bir beyanda bulunmaksızın celbeder. Celp tekinsiz bir hal olan *sükut* halinde konuşur. O bu halde konuşur çünkü celp, celbedileni herkesin umumi lakırtısı içine değil, aksine tam da oradan *geriye, yani varoluşsal varlık-imkanının ketumiyetine çağrır*. Celbedenin celbedilenine, hiç de kendiliğinden anlaşılır olmayan tekinsiz ve buz gibi bir katiyetle isabet edilirken o, kendi tekinsizliği içinde kendi başına kalakalan Dasein'ı başka hiç kimseyle karıştırılmayacak şekilde kendisiyle yüz yüze getirilir. Böylece Dasein, bizatihi kendine temlik edilmişliğin metrukluğuna bırakılmak suretiyle, kendini başka yollardan yanlış anlama ve bilememe olasılığından radikal biçimde koparılmış olur.

Aslında tekinsizlik, dünya-içinde-varolmanın hergünkü örtük temel minvalidir. Bizatihi Dasein'ın kendisi, bu varlığın temellerinden çıkıp gelen vicdan olarak celbetmektedir. "Beni celbediyor" ifadesi, Dasein'ın müstesna bir sözüdür. Celbin keyfiyeti havf olduğundan o, Dasein'ın kendi en zati varlık-imkanına kendini tasarlayabilme imkanını biricik biçimde mümkün kılar. Vicdanın celbi eksistensiyal olarak anlaşılınca, daha önce sadece bir iddia olarak[1] ortada kalanın tam olarak meydana vuruluşu artık mümkün olabilmektedir: Tekinsizlik Dasein'a yetişir ve onun kendini unutmuş kaybolmuşluğunu tehdit eder.

Böylelikle Dasein, hem celbeden hem de celbedilendir, önermesinin formal boşluğu ve kendiliğinden anlaşılırlığı ortadan kalkmış olur. *Vicdan kendini, ihtimam-göstermekliğin celbi olarak açımlamaktadır*: Celbe-

1) Krş. § 40, s. 189.

den Dasein'm kendisidir, fırlatılmışlığı (bir-şeylerin-zaten-içinde-varoluşu) içinde kendi varlık-imkanının havfını duyan Dasein'ın kendisidir. Celbedilen de aynı Dasein'dır. kendi en zati varlık-imkanına (kendini-öncelemeye) çağrılan. Dasein, herkese düşkünlükten (ilgilenilen dünyayla zaten-beraber-var-olmaktan) çıkmaya celbeden bir çağrıya mazhar olur. Vicdanın celbi, yani onun kendisi ise [278] Dasein'ın kendi varlığının temelinde ihtimam-göstermeklik olması sayesinde ontolojik olarak mümkün olur.

Böylece artık, Dasein'sal olmayan kudretlere sığınmaya gerek kalmayacaktır, çünkü söz konusu kudretlere rücu etmek, celbin tekinsizliğini açığa kavuşturmadığı gibi, onu daha ziyade yok etmektedir. Neticede vicdanla ilgili münharif "açıklamaların" sebebi, celbin fenomenal bulgusunu tespit ederken *gereğinden kısa* bir bakışta bulunmak ve sessiz sedasız Dasein'ı kendi tesadüfi ontolojik belirlenmişliği ya da belirlenmemişliği bakımından varsaymış olmakta yatmıyor mu? Neden yabancı kudretlerden hikmet umalım ki, Dasein'ın varlığının analizinin hareket noktasını *gereğinden düşük* mertebede tutup tutmadığımızdan öncelikle emin olmadıkça, yani Dasein'ı dişe dokunmayan, öyle ya da böyle mevcut-olan, şahsi bir bilinçle donatılmış bulunan bir özne olarak varsayıp varsaymadığımızdan emin olmadıkça?

Ama yine de, celbedeni (ki aslında o, dünyasal bakımdan "hiç kimsedir") bir kudret olarak tefsir edince, "nesnel olarak mevcut bulunan" bir şeyi bitaraf bir şekilde takdir etmiş gibi görünüyoruz. Fakat buna doğru biçimde bakarsak bu tefsir, vicdandan kaçmaktan başka bir şey olmayacaktır. Yani Dasein'ın kendi varlığının tekinsizliğini herkesten ayıran o ince duvardan adeta gizlice kaçıp kurtulmaya çalıştığı bir yoldur bu tefsir. Vicdanın bahse konu tefsiri, celbi "genel olarak" bağlayıcı olan, "sadece öznel olmayan" bir ses olarak takdir etmektedir. Hatta söz konusu "genel" vicdan daha da yükseltilip "dünya vicdanı" mertebesine çıkarılmaktadır. Ama aslında onun fenomenal karakteri bir "o" ve "hiç kimse" olup, münferit "öznede" tam da söz konusu belirsiz olan olarak konuşandır.

Mamafih bu "umumi vicdan" – herkesin sesinden başka nedir ki? "Dünya vicdanı" gibisinden kuşku götürür bir icada Dasein nasıl olmuş da varmıştır böyle? Çünkü vicdan tam da kendi temelinde ve özünde *hep benimkidir de ondan*. Hep kendi en zati varlık-imkanım celbedildiği için bu böyle değildir sadece. Zira celp, hep ben kendim olan bu varolandan gelmektedir.

Celbetmenin salt fenomenal karakterini takip eden yukarıdaki celbeden yorumu, vicdanın "kudretini" düşürüp, onu "sadece öznelleştirmek" maksadını taşımamaktadır. Aksine: Celbin amansızlık ve katiyeti tam da bu şekilde hür kalmaktadır. Celbetmenin "nesnelliği", yorumumuzun ona kendi "öznelliğini" bırakması (ve fakat herkes-benliğinin hakimiyetini kifayetsiz kılması) sayesinde haklılığına kavuşmaktadır.

[279] Vicdanı ihtimam-göstermekliğin celbi olarak yorumladığımız için herkes şu karşı soruyu da soracaktır tabii: "Doğal tecrübeden" bu kadar uzaklaşmış olan bir vicdan tefsiri, yine de deneyimsel açıdan ayakta durabilecek midir? Nasıl olacak da vicdan, en zati varlık-imkanına çağrıda bulunma işlevini görebilecektir, eğer o öncelikle ve çoğunlukla sadece *tekdir* ve *ikaz* ediciyse? Vicdan en zati varlık-imkanımız hakkında bu kadar mı boş konuşmaktadır? Yani gerçekleşmiş veya kastedilmiş hata ve ihmallerimiz hakkında daha belirli ve somut hiçbir şey mi söylemez vicdan? İddia edilen celbetme, "*rahatsız*" vicdanımızdan mı, yoksa "*rahat*" vicdanımızdan mı neşet etmektedir? Vicdanın verdiği müspet herhangi bir şey var mıdır ki? O aslında sadece eleştirel bir işlev görmez mi?

Bu türden itirazların haklılığını reddetmek mümkün değildir. Vicdanı yorumladığımızda, hergün tecrübe edilegelen işbu fenomenin "herkes" tarafından hemen tanınması gerektiğini talep etmek haklı olabilir. Fakat bu talebe icabetmek, ontolojik yorumumuz bakımından alelade vicdan anlayışını bir üst mahkeme olarak kabul etmek demek değildir ki. Öte yandan, yukarıda dile getirilen itirazlar, söz konusu vicdan analizi henüz amacına ulaşmamış bir haldeyse eğer, zamansız olacaktır. Zira şu ana kadar yapmaya çalıştığımız şey, bir *Dasein fenomeni olan* vicdanı işbu varolanın ontolojik konstitüsyonu üzerine geri taşımak idi. Bundan kasıt, bizatihi Dasein'ın kendisinde yatmakta olan *en zati varlık-imkanı tanıklığı* olarak vicdanı anlaşılır kılmaktı.

Vicdanın neye tanıklık ettiğini tam olarak belirleyebilmek için, celbetmeye sahici biçimde tekabül eden *duymanın* hangi karaktere sahip olması gerektiğini yeterli bir açıklıkla ihata etmek gerekir. Zira celbi "takip eden" *sahih* anlayış, vicdan fenomenine daha sonra ilave olunan bir şey, gerçekleşen veya gerçekleşmeyen bir süreç değildir. Vicdan serencamını *noksansız* biçimde kavrayabilmek için onu, celp anlayışı *içinden* ve onunla *birlikte* kavramak gerekir. Celbeden ile celbedilen *hep kendi* zati Dasein'ım ise, o zaman celbi duymazdan gelmelerin hepsinde, yani kendini yanlış duymaların tamamında Dasein'ın *belirli bir varlık minvali* yatıyor demektir. "Peşi sıra hiçbir şeyin gel-

mediği" mesnetsiz bir celp, eksistensiyal açıdan bakıldığında imkansız bir uydurmadır. Çünkü "*hiçbir şeyin* gelmeyişi" Dasein'sal bakımdan oldukça *müspet* bir şeydir.

Demek ki, celp anlayışının analizi sayesinde ancak, *celbin bize ne anlatmak istediğini* belirtik biçimde irdeleme imkanı doğabilecektir. Fakat vicdanla ilgili yukarıdaki genel ontolojik karakterizasyonumuz sayesinde vicdan dahilinde [280] celbedileni "vecibe" içinde eksistensiyal olarak kavramamız mümkün olabilecektir. Her türlü vicdan serencam ve tefsirleri şunun üzerinde mutabıktırlar ki, vicdanın "sesi" şu veya bu şekilde "vecibeden" bahseder.

§ 58. Celp Anlayışı ve Vecibe

Celp anlayışı dahilinde duyulanı fenomenal bakımdan kavrayabilmek için, celbetmeye bir kez daha geri dönmemiz gerekmektedir. Herkes-benliğinin celbedilmesi, en zati benliğimizin kendi varlık-imkanına bir Dasein olarak çağırılması, yani ilgilenici dünya-içinde-varolma ve başkalarıyla birlikte-olma olarak çağrılması demektir. Bu sebeple celbin ne için çağrıda bulunduğunun eksistensiyal yorumu (eğer kendi yöntemsel imkan ve görevlerini doğru biçimde anlamışsa), somut ve münferit bir varoluş imkanını ihata etmek istemeyecektir. Ilgili Dasein'ın varoluşa-dair tam olarak neyi celbettiğini sabitlemek değildir amaç. Yapılması gereken, fiili-varoluşa-dair varlık-imkanına *ait olanların eksistensiyal imkan koşulunu* tespit etmektir.

Dasein *kendi* celbedilişini ne kadar dolayımsız biçimde duyup anlarsa ve eğer herkesin dedikleri, yakıştırdıkları ve geçerli kabul ettikleri duyma yetisini ne kadar az çarpıtırsa, o zaman celbin varoluşa-dair-duyulur anlayışı da o kadar sahih olur. Celp anlayışının sahihliğinde özü gereği ne yatmaktadır? Celpte hep özü gereği anlaşılır *kılınmak* istenen ve fakat fiilen her seferinde anlaşılamayabilen nedir?

Işbu soruya şu tezimizle zaten bir cevap tayin etmiştik: Celp, hakkında müzakere edilebilecek *hiçbir şey* "söylemez", hadiseler hakkında herhangi bir malumat vermez. Celp Dasein'ı kendi varlık-imkanına doğru *öne*-celbeder. Bu çağrı onun tekinsizliğinden *çıkıp gelir*. Celbeden belirsizdir ama celbin çıkıp geldiği neredenlik celbetme açısından hiç de önemsiz değildir. Işbu neredenlik –fırlatılmış kendi başına kalışın tekinsizliği– celbetme sırasında da celbedilmekte, yani onunla birlikte açımlanmaktadır. Öne-celbedici celbetmenin neredenliği, geriye celbetmenin nereyeliğidir. Celp ideal ve genel bir varlık-imkanını anlat-

mak istiyor değildir. Celp varlık-imkanını hep Dasein'ın kendisiyle baş başa kalmaklığı olarak açımlar. Celbin açımlama karakterini noksansız olarak belirlemek için, onu öne-celbedici geriye celbetme olarak anlamamız gerekir. Celbi bu şekilde cihet kabul etmek suretiyle onun *neyi* anlatmak istediğini sormak mümkün olabilir ancak.

Peki ama, celbin ne dediğine ilişkin soruyu, bütün vicdan serencamlarında hep duyulan veya duymazdan gelinen şeylere "basitçe" işaret etmek suretiyle çok daha kolay ve emniyetle cevap vermek daha olası değil midir? [281] Şöyle ki: Celp Dasein'a "vecibeli" olarak seslenir veya (ikaz edici vicdanda olduğu üzere) olası bir "vecibeye" işaret eder ya da "huzurlu" bir vicdan olarak "herhangi bir vecibeden haberdar olmadan" teyit edici olur. Fakat keşke "müştereken" tecrübe edilen bu "vecibeler" söz konusu vicdan serencam ve tefsirlerinde bu kadar farklı farklı belirlenmemiş olsaydı! İşbu "vecibenin" anlamını tekil biçimde biraraya getirmek mümkün olabilse bile, söz konusu vecibe-içinde-olmanın *eksistensiyal kavramı* karanlıklar içinde kalmaya devam edecektir. Fakat eğer Dasein, bizzat kendine "vecibeli" diye sesleniyorsa, o zaman vecibe fikrini Dasein'ın varlığının yorumundan başka bir yerde aramak mümkün olur mu? İşte yine şu soru ortaya çıkıyor: *Nasıl vecibeli olduğumuzu ve vecibenin neyi imlediğini kim söylüyor?* Vecibe fikri, keyfi biçimde uydurulup daha sonra Dasein'a zorla iliştirilen bir şey olamaz. Eğer vecibenin özünü anlamak gibisinden bir şey esasen mümkünse, o zaman bu imkanın hatları Dasein'da önceden çizilmiş olmalıdır. Bu fenomenin açığa çıkarılışını sağlayacak yolun izini nasıl bulabiliriz? Vecibe, vicdan, ölüm gibisinden fenomenlere ilişkin her türlü ontolojik araştırmalar, hergünkü Dasein tefsirinin bunlar hakkında "söylediklerini" başlangıç noktası almak durumundadır. Dasein'ın düşkün varlık minvali içinde, aynı zamanda, Dasein'ın kendi tefsirinin çoğunlukla *gayrisahih* bir cihete sahip olması ve "öze" isabet etmemesi de yatmaktadır. Çünkü asli olarak münasip olan ontolojik soru formülasyonu onun için yabancı kalmaktadır. Fakat bütün yanlış görmelerde, söz konusu fenomenin asli "fikrine" yönelik bir talimat da açığa çıkarılmaktadır. "Vecibenin" asli eksistensiyal anlamına ilişkin ölçütü nereden temin edeceğiz peki? Şöyle ki, işbu "vecibe", "ben varım"ın yüklemi olarak ortaya çıkmaktadır. Yoksa acaba, gayrisahih tefsirde "vecibe" olarak anlaşılanın içinde, bizatihi Dasein'ın varlığında, yani fiilen varolduğu müddetçe ne ise o iken, vecibe *olmaklık* gibisinden de bir anlam mı yatmaktadır?

Celp esnasında çağrı yöneltilenin eksistensiyal anlamına ilişkin soruya cevap verilirken, ona herkesçe duyulan "vecibeliliğe" atıfta bulun-

mak yetmeyecektir. Çünkü her şeyden önce onu kavramlaştırmalı ve böylelikle çağrının yöneltildiği "vecibeliliğin" ne demek olduğunu, hergünkü tefsirin onun imlenişini neden ve nasıl tersine çevirdiğini anlaşılır kılmak gerekecektir.

Hergünkü aklıselim, "vecibe-içinde-olmayı" öncelikle "borçlu olmak", "birine verecekli olmak" olarak almaktadır. Başkasına hakkını geri vermek demektir bu. "*Borçlu olmak*" anlamındaki işbu "vecibe-içinde-olma", başkalarıyla birlikte-olmanın bir minvali olup, temin etme, tedarik etme gibisinden bir ilgilenme sahası içinde kalmaktadır. Bu ilgilenmelerin halleri arasında mahrum bırakmak, istikraz etmek, alıkoymak, gasp etmek, çalmak, bir başka deyişle başkalarının mülkiyet iddialarına şu veya bu şekilde [282] itibar etmemek bulunmaktadır. Bu minvaldeki vecibe-içinde-olmalar *ilgilenilebilir şeylere* müteallıktirler.

Öte yandan vecibe-içinde-olma, "bir şeyin müsebbibi olma" imlenimine de sahiptir, yani bir şeyin sebebi, müellifi veya "vesilesi" olma. Bir şeylerin "müsebbibi olmak" şeklindeki bu "vecibe olma", başkalarına hiçbir şey "borçlu" veya "vecibeli" olmaksızın cereyan edebilir. Tersi de mümkündür: başkasına bir borcumuz olabilir, onun müsebbibi olmasak bile. Biri, başka birine "benim namıma" "borçlanabilir".

Vecibe-içinde-olmanın "birine borçlu olmak" veya "bir şeyin müsebbibi olmak" gibisinden alelade imlenişleri, bazen birleşebilir ve öyle bir tutum ortaya çıkar ki, biz ona "*kendini sorumlu hale getirmek*" deriz, yani bir borçlu olma durumunun müsebbibi olmak suretiyle hukuku çiğnemek ve dolayısıyla suçlu duruma düşmek. Bir iktizayı yerine getirememek, zorunlu olarak sadece belirli bir mülkiyete yönelik olması gerekmediği gibi o, kamusal hep-beraberliği de esasen düzenleyebilir. Hukuku çiğneyerek "kendini sorumlu hale getirmek", aynı zamanda "*başkalarından mesul olmak*" karakterine de sahip olabilir. Bu bizatihi hukukun çiğnenmesi şeklinde değil, benim yüzümden başkasının kendi varoluşunun tehlikeye düşmesi, yanlış yönlendirilmesi ve hatta kırılması şeklinde olabilir. Başkalarından mesul olma, "kamu" hukukunu çiğnemeksizin de mümkün olabilmektedir. O halde, başkalarından mesul olmaklık anlamındaki vecibe-içinde-olmanın formal kavramını şu şekilde belirleyebiliriz: Başkalarının Dasein'ında bir eksikliğe *neden olma*, öyle ki, söz konusu neden olma, kendi neyeliğinden hareketle kendini bir "eksiklik" olarak belirlesin. İşbu eksiklik, başkalarıyla varoluşsal birlikte-olmaktan neşet eden bir iktizaya icabet edememedir.

Bu türden iktizaların nasıl neşet ettiği, bu neşet etme zemini üzerinden onların iktiza ve kanun karakterinin nasıl kavranması gerektiği so-

rularını öylece bırakıyoruz. Öyle ya da böyle, son söylenen anlamda *vecibe-içinde-olma*, bir "törel talebin" çiğnenmesi demek olması sebebiyle *Dasein'ın bir varlık minvali* olmaktadır. Aynı şey "kendini suçlu duruma düşürmek", "borçlu olmak" ve "bir şeyin müsebbibi olmak" gibisinden vecibe-içinde-olmalar için de geçerlidir. Çünkü bunlar da Dasein'ın tutumları arasında sayılır. Eğer "törel vecibelerle yüklü olmayı" Dasein'ın bir "niteliği" olarak ele alacak olursak onun hakkında pek fazla bir şey söylemiş olmayız. Aksine, yukarıdaki karakterizasyonun, Dasein'ın söz konusu "varlık belirlenimi" minvalini daha önceki tutumlara göre ontolojik bakımdan ihata etmekte yeterli olmadığını gösterir bu. Törel vecibelilik kavramı ontolojik bakımdan açıklığa o kadar taşınmıştır ki, işbu fenomenin tefsirleri [283] bu kavramın içine cezai ehliyet fikrini ve hatta bir şeylere sebebiyet vermeyi dahil edebilmiş yahut kendini bu fikirlerden hareketle belirlemeye yeltenmiştir. Oysa böyle yapmakla, "vecibelilik" yeniden hak iddialarını kapatıcı muhasebe etmenin ilgilenme sahası içine çekilmiş olmaktadır.

Vecibe fenomenini "borçlu olmak" ve hukuku çiğnemek konularına zorunlu olarak ilintilendirmeden açığa kavuşturabilmek için, esasen öncelikle Dasein'ın vecibe-içinde-*olmaklığı*, yani "vecibeli olma" fikri Dasein'ın varlık minvali içinden sorgulanmalıdır.

Bu maksatla "vecibeli olma" idesi o kadar *formalize* edilmelidir ki, başkalarıyla ilgilenilen birlikte-olmayla ilintili olan alelade vecibe fenomeni *dikkatlerden çıkabilmelidir*. Vecibe idesi, sadece hesap edici ilgilenmeler sahasının dışına ve ötesine çıkarılmakla kalmamalı, onlara ters düşerek herkesin kendi üzerine vecibe yüklediği ödev ve yasayla olan rabıtasından da çekip çıkarılmalıdır. Çünkü burada da vecibe, zorunlu olarak bir *eksiklik* olarak, olması gereken ve dahi olması mümkün olan bir şeyin noksanlığı olarak belirlenmektedir. Fakat yoksun olmak demek, mevcut-olmamak demektir. Oysa ki, ödev olan bir şeyin mevcut-olmayışı anlamındaki eksiklik, mevcut-olanların varlık belirlenimi içine girer. Bu anlamda, varoluşun özü gereği herhangi bir eksik tarafı yoktur – kusursuz olduğu için değil, varlık karakteri bütün mevcut-oluşlardan farklı olduğu için.

Ama yine de "vecibeli olma" idesinde, *değil* karakteri yatmıyor değildir. Eğer "vecibeli olma", varoluşu belirleyebiliyor olacaksa, o zaman şöyle bir ontolojik mesele neşet edecektir: söz konusu değilin *değil-karakterini* eksistensiyal bakımdan açıklığa kavuşturmak. Ayrıca "vecibeli olma" idesine, bir şeylere neden olmak da aittir ki, bu da zaten "bir şeyin müsebbibi olmak" şeklinde ifade edilmiş olan vecibe kavramında

kendini kayıtsız biçimde ifade etmiş oluyordu. Dolayısıyla "vecibeli olmanın" formal eksistensiyal idesini şu şekilde belirliyoruz: Belirli bir değil ile belirlenmiş bir varlığın nedeni olmak – başka bir deyişle, *batıl olmanın nedeni olmak*. Eksistensiyal bakımdan anlaşılan vecibe kavramında yatan *değil* idesi, olası veya talep edilen bir mevcut-olana rabıta etmeyi dışta tutuyorsa eğer ve hatta Dasein esasen bir mevcut-olana veya geçerli olana göre (bizzat olmadığı veya *kendi* tarzı içinde olmadığı, yani öyle *varolmadığı* şeylere göre) ölçülmeyecekse eğer, o zaman bir eksikliğin nedeni olması yüzünden, söz konusu neden olanı "kusurlu" sayıp onu hesap etme ihtimali ortadan kalkmış olacaktır. Zira Dasein'sal olarak "neden olunan" bir eksiklik, yani bir ödevin yerine getirilemeyişi, söz konusu [284] "nedenin" kusurluluğuna delalet edemez. Bir şeylere neden olma, onda temellenen ve ondan neşet eden yoksunluğun değil-karakterine sahip olmak zorunda değildir. Neden, batıl oluşun kendisinin temellendirdiklerinden hareketle onu geri kazanmak zorunda da değildir. O halde onda şu yatmaktadır: *Vecibe-içinde-olma, bir sebebiyet verme durumunun sonucu değildir, aksine: sebebiyet vermek, asli bir vecibe-içinde-olma "nedeniyle" mümkün olabilmektedir*. Böyle bir şeyi Dasein'dan hareketle dikkate taşımak mümkün müdür? Eksistensiyal bakımdan böyle bir şey nasıl mümkün olabilmektedir?

Dasein'ın varlığı ihtimam-göstermekliktir. İhtimam-göstermeklik; faktisiteyi (fırlatılmışlık), varoluşu (tasarım) ve düşkünlüğü içine alır. Dasein fırlatılmış olarak varolur, o kendi başına kendi şuradalığına taşınmış *değildir*. Varolduğu için o, varlık imkanı olarak belirlenmiş olur, kendi kendine ait olan ve yine de kendini kendi başına temellük *ettirmemiş* olan. Dasein varolduğu için, hiçbir zaman kendi fırlatılmışlığının arkasına geçemez, bu yüzden de, "tam da şöyle varolduğu ve varolmak durumda olduğu" gerçeğini *kendi* kendi olmaklığından feragat ettirip kendini şuradalığa taşıyamamaktadır. Fakat fırlatılmışlık, fiilen vukubulmuş ve Dasein'dan yine kopup düşmüş ve böylece cereyan etmiş bir hadise olarak onun arkasına düşmüş bir şey değildir. Aksine *Dasein, var* olduğu müddetçe ihtimam-göstermekliktir ve bu olarak hep "öyledir". *İşbu varolan olarak* Dasein, ona tevdi edilmiş varolan olarak var olabilmekte ve böylece varolarak kendi varlık-imkanının nedeni olabilmektedir. Dasein kendi nedeninin *nedeni olmadığı halde*, onun sıkletinde iskan eder. İşbu sıklet, haletiruhiyeyi bir yük olarak ortaya çıkarır.

Peki Dasein, söz konusu fırlatılmış nedenin içinde kendini nasıl *var* etmektedir? Tek yol, içine fırlatılmış olduğu imkanlara kendini tasarlamasıdır. Kendi kendisinin nedenini oluşturmak zorunda kaldığı kendi,

o nedene *asla* hakim olamamaktaysa da bir şeylere neden oluşu, varolmak suretiyle devralmak durumundadır. İşte kendi kendinin fırlatılmış nedeni olarak var olmaktır varlık-imkanı ki, ihtimam-göstermeklikte söz konusu olan da budur.

Bir şeylere neden olarak, yani fırlatılmış biçimde varolarak Dasein, hep kendi imkanlarının gerisinde kalır. Dasein hiçbir zaman kendi nedeninin *öncesinde* varolamamakta, hep *ondan* ve *o olarak* varolabilmektedir. Buna göre, bir şeylere neden olmak demek, kendi zati varlığına temelden *asla* hakim olamamak demektir. İşte bu *hakim olamayış*, fırlatılmışlığın eksistensiyal anlamına aittir. Bir şeylere neden olarak o, kendi kendinin bir batılı olarak *var* olmaktadır. Batıl katiyetle mevcut-olmamak ya da var olmamak demek değildir. Batıl öyle bir değildir ki bu, Dasein'ın *varlığını*, onun fırlatılmışlığını tesis eder. Bu değilin değil-karakteri eksistensiyal bakımdan belirlenmiştir: Dasein *kendi* olarak varolurken, kendini fırlatılmış varolan *olarak* var eder. Dasein kendisi *sayesinde değil* [285] kendine *doğru serbest bırakılmıştır, bu* neden *olarak* var olabilmek için. Dasein kendi varlığının nedeni değildir, çünkü kendi tasarımından neşet etmez. Ama Dasein, kendi-olma olduğu için nedenin *varlığıdır*. Çünkü neden, hep bir varolanın nedenidir ki, o varolan, bir şeylere neden olmayı hep kendi varlığı üzerine devralmak zorundadır.

Dasein varolmak suretiyle kendi kendinin nedeni olur, yani kendini kendi imkanlarından hareketle anlar ve bu sayede anlamasal olarak fırlatılmış bir varolan olarak var olur. Fakat bunda şu da yatmaktadır: varlık imkanını gerçekleştirirken şu ya da bu imkan arasında kalıp durmaz. Dasein öteki imkanda asla *değildir* ve varoluşa-dair tasarımında zaten hep şu veya bu imkana kendini adamış olmaktadır. Tasarım, kendi fırlatılmışlığı içinde bir şeylere neden olmanın batılı tarafından belirlenmiş olmakla kalmaz, bir *tasarım olarak* da özü gereği bizatihi *batıl* olur. Onu böyle belirlemekle "başarısız" veya "değersiz" şeklinde bir ontik nitelikten bahsetmiş olmuyoruz, aksine: tasarlamanın varlık yapısının eksistensiyal bir tesis edenini ifade etmiş oluyoruz. İfade etmeye çalıştığımız batıl, Dasein'ın kendi varoluşuna-dair imkanlarına hür oluşuna aittir. Hürriyet ise bir imkanın tercih edilmesi, ötekininse tercih edilmemesi veya tercih edilememesi demektir.

Hem fırlatılmışlığın, hem de tasarımın yapısı içinde özsel olarak batıl olma yatmaktadır. Ve işte o, düşkünlük içindeki *gayri*sahih Dasein'ın batıl olma imkanının da nedenidir. Zaten Dasein fiilen hep öyle vardır. *İhtimam-göstermeklik, kendi özü gereği bizatihi batıl olma tarafından nü-*

fuz edilmiştir. Dasein'ın varlığı demek olan ihtimam-göstermeklik, fırlatılmış tasarım olarak şu demektir o halde: Bir butlanın (batıl) neden oluşu. Ve bu da şu anlama gelmektedir: Dasein bizatihi vecibe içindedir, eğer vecibeyi formal eksistensiyal olarak bir şeylere batıl olarak neden olma şeklindeki belirlememizde haklıysak.

Eksistensiyal batıllık, asla bir yoksunluk karakterine, önceden belirlenmiş bir idealin Dasein'da erişilemeyen eksikliği karakterine sahip değildir. Aksine, bu varolanın varlığı, onun tasarlayabileceği ve çoğunlukla erişebileceği her şeyden *önce* olup, *tasarlama olarak* zaten batıldır. Bu yüzden de söz konusu batıl olma, Dasein'a yapışmış karanlık bir nitelik olup, yeterince geliştiğinde Dasein'ın onu söküp atabileceği bir şey değildir.

Mamafih söz konusu eksistensiyal batıl oluşun *değilliğinin ontolojik anlamı* halen karanlıktadır. Ama aynı şey, *esasen değilin ontolojik özü* açısından da geçerlidir. Keza ontoloji ve mantıkbilim, değile epey güvenmiş ve bu sayede kısmen onun imkanlarını ortaya koymuşsa da, onu ontolojik bakımdan açığa çıkaramamıştır. Ontoloji, değili hazır bulmuş ve ondan alabildiğince istifade etmiştir. Peki ama, [286] her değilin, noksanlık anlamında bir menfilik olması o kadar kendiliğinden anlaşılır bir şey midir? Onun bir "geçişi" teşkil ettiğini söyleyerek onun bütün müşpetliğini kapsamış mı oluruz? Neden hep diyalektik negasyona sığınmak durumundadır da onu diyalektik olarak *bizatihi* temellendirmez, hatta onu bir *mesele olarak* tespit edemez? Değilliğin *ontolojik menşei* hiç mesele edilmiş midir, yahut değilin ve onun değilliğinin ve yine onun imkanının üzerine bina edilebileceği temelin *koşulları daha önce* hiç aranmış mıdır? Bütün bunların cevabını, *varlığın anlamının tematik olarak açığa kavuşturulmasından* başka bir yerde bulmak mümkün müdür hiç?

Vecibe fenomeninin ontolojik yorumu için bile, haddizatında şeffaf olmayan yoksunluk ve noksanlık kavramları yeterli gelmemektedir, her ne kadar onları yeterince formal biçimde tespit ederek yaygın bir kullanım alanı açmak mümkünse de. Öte yandan eksistensiyal bir fenomen olan vecibeye, şer idesini (*privatio boni* olarak *malum*'u) cihet alarak yaklaşmak ise hiç mümkün değildir. Zira hem *bonum*, hem de *privatio* ontolojik menşe bakımından *mevcut-olanların* ontolojisine dayanmakta, aynı şey buradan "çekip çıkarılan" "değer" idesi için de geçerli olmaktadır.

Varlığı ihtimam-göstermeklik olan bir varolan, kendine sadece fiili vecibeler yüklemekle kalmaz, kendi varlığının temelinde de zaten vecibeli olarak *var* olur. İşte bu vecibe-içinde-olma durumu, Dasein'ın fiilen varolarak vecibe içinde olmasının ontolojik koşulunu sağlamakta-

dır. Bu özsel vecibe-içinde-olma, "ahlaki" hayır ve şerrin mümkün oluşunun, yani esasen ahlakın ve onun fiilen mümkün olan şekillendirmelerinin eşit derecede asli eksistensiyal koşuludur. Asli vecibe-içinde-olmayı ahlak ile belirlemek mümkün değildir, çünkü ahlak vecibeyi bizatihi varsaymaktadır.

Peki, hangi deneyim, Dasein'ın bahse konu asli vecibe-içinde-olmasını dile getirmektedir? Ama buradaki karşı soru da unutulmamalıdır: vecibenin "şurada" "var" olabilmesi için öncelikle bir vecibe bilincinin uyanmış olması mı gerekmektedir, yoksa vecibenin "uykuda" olması aslında tam da asli vecibeli-oluşu mu beyan etmektedir? Bunun öncelikle ve çoğunlukla açımlanmamış kalması ve Dasein'ın düşkün varlığı tarafından kapalı tutulması, aslında sadece adı geçen batıl oluşu *meydana vurmaktadır*. Dolayısıyla vecibe-içinde-*olma*, onun hakkındaki her türlü *bilgiden* çok daha aslidir. Ve Dasein kendi varlığının temelinde vecibeli olduğu ve fırlatılmış ve düşkün olarak kendini ona kapalı tuttuğu içindir ki, vicdan diye bir şey mümkün olmaktadır. Aksi takdirde celp, söz konusu vecibe-içinde-olmayı temelden anlaşılır kılamazdı.

Celp ihtimam-göstermekliğin celbidir. Vecibe-içinde-olma ihtimam-göstermeklik dediğimiz varlığı tesis eder. Dasein tekinsizlik içindeyken [287] asli olarak kendisiyle birlikte durur. O, söz konusu varolanı kendi tebdil edilmemiş batıl oluşuyla (bu aynı zamanda onun en zati varlık imkanının olanaklılığına aittir) karşı karşıya bırakır. Dasein –ihtimam-göstermeklik olarak– kendi varlığını söz konusu ettiği müddetçe, fiilidüşkün herkesliğin tekinsizliğinden yükselip gelerek kendini kendi varlık imkanına celbeder. Celbetme öne-celbedici geriye celbetmedir. *Öne*: Var olduğu fırlatılmış varolan olarak kendisini varolmak suretiyle devralma imkanına. *Geriye*: Fırlatılmışlığı varoluşa geri kabul etmesi gereken batıl neden olarak anlamak üzere. Vicdanın öne-celbedici geriye celbetmesi Dasein'a, herkes içindeki kaybolmuşluğundan kurtulup (kendi varlığının batıl tasarım imkanının batıl nedeni olarak durduğu buradan kurtulup) yeniden kendine geri gelmesi gerektiğini, yani *vecibeli olduğunu* anlatır.

Eğer Dasein bu şekilde kendini anlayacak olursa, o zaman onun kendisi hakkında bir malumat edinmiş oluruz. Ve böylesi bir celbe tekabül eden duyma, "vecibeli" olma olgusunu *malumata taşıma* olacaktır. Eğer bu celp, celbetme karakterine sahip olacaksa, vicdanla ilgili söz konusu tefsirimiz vicdan işlevinin tam manasıyla tersine döndürülmesi demek olmayacak mıdır? Vecibe-içinde-olmaya celbetmek, fenalığa celbetmek demek değil midir?

Oysa bahsedilen celbin bu anlamı, en zorlama yorumların bile vicdana yüklemeye çalışmayacağı bir şeydir. Peki o zaman, "vecibe-içinde-olmaya celbetmek" ne demek?

Söz konusu celp anlamını açıklığa kavuşturmak için, vecibe-içinde-olmanın eksistensiyal anlamı üzerinde durulmalıdır, bir edimin ya da yapmamanın "yarattığı" sebep oluş anlamındaki türetilmiş bir vecibe kavramı üzerinde değil. Böyle bir şeyi talep etmek, keyfi davranmak demek değildir. Çünkü bizatihi Dasein'ın kendisinden kopup gelen vicdanın celbi, sadece ve sadece o varolana yöneliktir. Bu durumda, vecibe-içinde-olmaya celbetmek demek, benim zaten bir Dasein olarak hep var olduğum varlık imkanıma dair öne-celbetme demek olacaktır. Söz konusu Dasein, birtakım hatalar veya yapmayışlar yüzünden kendine bir "vecibe" yüklemek zorunda değildir. Dasein sadece *sahih* "vecibeliliği" *var* etmelidir – ki kendisi zaten öyle vardır.

Bu durumda celbetmeyi doğru olarak duymak demek, kendi en zati varlık imkanı içinde kendini anlamak, başka bir deyişle en *zati* sahih mesul olabilme imkanı üzerine kendini tasarlamak demek olacaktır. Söz konusu imkana kendini öne-celbettirme, Dasein'ın celbe *serbest kalmasını* da bünyesinde barındırır: celbedilebilirliğe hazır olma. Dasein bu celbi anladığından, *en zati varoluş imkanına kulak verici olur*. O artık kendini tercih etmiştir.

[288] Bu tercih sayesinde Dasein, herkes-benliğine kapalı kalan kendi en zati vecibe-içinde-oluşunu mümkün kılar. Oysa herkes anlayışı, elverişli kural ve kamu normları bakımından yeterlilik ve yetersizliği bilir sadece. Buna karşı gelindi mi, onların muhasebesini yapar ve tazmin edilmesini talep eder. En zati vecibe-içinde-oluştan usulca kaçar ve yüksek sesle yanlışları konuşur hale gelir. Fakat celbetme sırasında herkes-benliği, benliğin en zati vecibe-içinde-oluşuna celbedilir. Celbi anlamak tercih etmektir – ama vicdanı tercih etmek değildir, çünkü o, bizatihi tercih edilebilir değildir. Burada tercih edilen, en zati vecibe-içinde-olmaya hür kalmak olarak vicdana-*sahip-olmadır*. *Celp anlayışı* şu demektir: *vicdana-sahip-olmayı-isteme*.

Ama bu, şu demek değildir: "iyi bir vicdana" sahip olmayı isteme. "Adının" temize çıkartılması da demek değildir. Tek bir şey demektir: celbedilmeye hazır olmak. Vicdana-sahip-olmayı-isteme, fiili sebebiyet vermeleri araştırmaktan olduğu kadar, özü gereği "vecibeli" anlamındaki vecibeden *kurtulmak* eğiliminden de uzaktır.

Vicdana-sahip-olmayı-isteme daha ziyade, fiili mesul olma imkanının varoluşa-dair en asli koşulu demektir. Celbi anlayarak Dasein,

kendi en zati benliğini, bizzat tercih ettiği varlık imkanından *çıkarak* hareket ettirmektedir. Ancak bu şekilde sorumlu olarak *var* olabilmektedir. Fakat her türlü edim, fiilen zorunlu olarak "vicdansızdır". Fiili ahlaki sebebiyet vermelerden kaçındığı için değil sadece, kendi batıl tasarımının batıl temeli üzerinde zaten hep başkalarıyla birliktevarlık içinde olarak onlara vecibeli hale geldiği için. Böylelikle vicdana-sahip-olmayı-isteme, özsel vicdansızlığın devralınması durumuna gelir. Varoluşa-dair bir imkan olarak "iyi" olarak *var* olmak ancak bunun dahilinde mümkündür.

Celp herhangi bir şeyin malumatını vermediği halde sadece eleştirel değil *müspettir* de. O, Dasein'ın en asli varlık imkanını, yani vecibe-içinde-olmayı açımlar. Buna göre, vicdanın Dasein'ın varlığına ait bir *tasdik* olduğu açığa çıkmış olmaktadır. Onun dahilindeki Dasein'ı, kendi en zati varlık imkanı önüne çağırmaktadır. Bu şekilde tasdik edilen sahih varlık imkanını eksistensiyal bakımdan daha somut biçimde belirlemek mümkün müdür? Öncelikle şu soru öne çıkmaktadır: Bizatihi Dasein'ın kendisinde tasdik olunan bir varlık imkanını bu şekilde ortaya çıkarırken, yeterli apaçıklık sağlanmış olunmakta mıdır? Yoksa vicdanı burada, Dasein'ın konstitüsyonuna geri dönerek tek taraflı biçimde yorumlamış, alelade vicdan tefsirleriyle tanıdığımız bulguları alelacele atlayarak konuyu ele almış oluyoruz şeklindeki tuhaf duyguyu üzerimizden atamıyor muyuz? Yukarıdaki yorum sayesinde vicdan fenomenini, "gerçekte" [289] ne ise yeniden öyle görmek mümkün olabilmekte midir? Yoksa kendimize fazlaca güvenen bir açıksözlülüğe dayanarak, Dasein'ın bir varlık konstitüsyonundan hareketle belirli bir vicdan idesini mi çıkarsamış olduk aslında?

Vicdan yorumunun bu son adımını (vicdanla tasdik edilen sahih varlık imkanının eksistensiyal ihatasını yani) alelade vicdan anlayışı bakımından da erişilebilir kılmak için, ontolojik analizimizin sonuçlarını gündelik vicdan tecrübeleriyle açıkça delillendirmemiz gerekecektir.

§ 59. *Vicdanın Eksistensiyal Yorumu ve Alelade Vicdan Tefsiri*

Vicdan dünya-içinde-varolmanın tekinsizliğinden çıkıp gelen ihtimam-göstermekliğin celbidir. Bu celp, Dasein'ı en zati vecibe-içinde-olmaklığına celbetmektedir. Celbetmenin mukabil anlayışı olarak, vicdana-sahip-olmayı-istemeyi ortaya çıkarmıştık. Her iki belirlenimi, alelade vicdan tefsiriyle bağdaştırabilmek pek kolay değildir. Hatta onunla doğrudan çelişiyorlarmış gibi bile gözükmektedirler. Söz konusu vic-

dan tefsirine alelade diyoruz, çünkü bu fenomenin karakterizasyonu ve "işlevinin" tayini sırasında, *herkesin* vicdan diye bildiği, takip ettiği veya etmediği şeyler temel alınmaktadır.

Peki ama, ontolojik yorumun alelade tefsirle bağdaşması *zorunlu* mudur? Aslında tam da bu bağdaşanlara esasen ontolojik bir şüpheyle yaklaşmak gerekmez mi? Eğer Dasein çoğunlukla ve öncelikle ilgilendiklerinden hareketle kendini anlıyor ve tutumlarını ilgilenmeler olarak tefsir ediyorsa, herkesin ilgilenmelerinden oluşan kaybolmuşluktan onu geri çağıran bu celbi *tam da* kendi varlığının düşkün-kapatıcı minvali içinde tefsir edeceği kesin değil midir? Zira hergünkülük Dasein'ı bir el-altında-olan, ilgilenen, başka bir deyişle sevk ve idare ve muhasebe edilen bir şey olarak ele almaktadır. Böylece "yaşam" bir "ticari faaliyete" dönüşüverir – masraflarını ister karşılasın, isterse de karşılamasın.

Ve böylece Dasein'ın alelade varlık minvali bakımından, ondan hareketle ortaya çıkan vicdan tefsirinin ve onu cihet alan vicdan teorilerinin, vicdanın yorumu açısından münasip bir ontolojik ufuk sağlama konusunda sağlam bir dayanak sunamadıkları anlaşılmış olmaktadır. Mamafih, alelade vicdan tecrübesi de bu fenomene şu ya da bu şekilde –önontolojik olarak– isabet edebilmiş olmalıdır. Bundan iki sonuç çıkmaktadır: Birincisi hergünkü vicdan tefsiri, bir ontolojik analizin "nesnelliğinin" nihayi kriteri olarak kabul edilemez. İkincisi bu [290] durum ona, hergünkü vicdan anlayışını göz ardı etmek ve onun üzerine bina edilmiş bulunan antropolojik, psikolojik ve teolojik vicdan teorilerini atlayıp geçme hakkını veremez. Eksistensiyal analizimiz vicdan meselesini ontolojik kökleri itibariyle açığa çıkarmayı başarabilmişse *eğer*, o zaman, tam da bundan hareketle alelade tefsirler anlaşılabilir hale gelmelidir – özellikle de bahse konu fenomene tam olarak nerede isabet edemedikleri ve onun üzerini neden kapattıkları bakımından. Fakat işbu risalenin sorunsal bağlamı içinde kalarak yaptığımız vicdan analizi, sadece ontolojik fundamental sorunun hizmetine amade edildiği içindir ki, eksistensiyal vicdan yorumu ile alelade vicdan tefsiri arasındaki rabıtanın karakterizasyonu en önemli meselelere işaret etmekle yetinecektir.

Biz burada vicdanı, ihtimam-göstermekliğin vecibe-içinde-olmaya celbi olarak yorumlamıştık. Alelade vicdan tefsiri buna karşılık şu dört itirazda bulunacaktır: 1. Vicdanın özsel işlevi eleştirildir. 2. Vicdan hep izafi olup, ifa edilmiş veya arzulanmış bir edime yöneliktir. 3. Tecrübeyle sabittir ki, adı geçen "ses", asla Dasein'ın varlığıyla bu kadar köksel biçimde irtibatlı değildir. 4. Işbu yorum, bu fenomenin te-

mel formlarını ("iyi" ve "kötü" vicdan ile "tekdir" ve "ikaz" eden vicdanı) ilgilendirmemektedir.

İrdelememize son sırada ifade edilen itirazlarla başlayalım. Bütün vicdan tefsirlerinde "iyi" ve "kötü" vicdanın bir önceliği vardır. Vicdan birincil olarak "kötüdür". Bununla bütün vicdan tecrübelerinin "vecibe" gibisinden bir şeyi en önce tecrübe ediyor olduğu kendini beyan etmektedir. Peki ama, kötü vicdan idesi dahilinde şer-olmaklığın beyanı nasıl anlaşılmaktadır? "Vicdan tecrübesi" ifa edilen edimden veya bir edimde bulunmayıştan *sonra* ortaya çıkmaktadır. Ses, ihlali takiben duyulmakta ve Dasein'ı vecibeyle yükleyen bu cereyan etmiş hadiseye geri işaret etmektedir. Eğer vicdan bir "vecibe-içinde-olmayı" beyan ediyorsa, o zaman bu, bir şeylere çağrı olarak icra edilemez. Olsa olsa Dasein'ın kendi üzerine aldığı vecibeyi hatırlayıcı imleme şeklinde olur.

Peki ama, sesin peşi sıra geliyor olması "olgusu", celbin yine de esasen bir öne-celbetme olduğunu tümden dışta tutar mı? Sesin, *takip eden* bir vicdan kıpırtısı olarak ele alınması, vicdan fenomenini asli biçimde anlayamayacağımızın delili olamaz. Yoksa fiili sebebiyet veriş, vicdanın fiili celbinin vesilesi midir? "Kötü" vicdanla ilgili olarak yukarıda ana hatlarını çizdiğimiz yorum yarı yolda mı kalacaktır? Bunun böyle olduğu, bahse konu yoruma sahip söz konusu fenomeni, ontolojik bir ön-sahipliğe dahil ettiğimizde tam olarak anlaşılacaktır. Ses, beliriveren bir şeydir, [291] mevcut olan serencamlar silsilesi içinde bir yere sahiptir ve edim serencamından sonra gelmektedir. Fakat ne celp, ne ifa edilen edim, ne de yüklenilmiş vecibe, cereyan eden mevcut-olanlar karakterindeki vukuatlardır. Celp ihtimam-göstermekliğin varlık minvaline sahiptir. Onun içinde Dasein, kendini önceleyerek "var" olur. Öyle ki, bunu yaparken aynı zamanda kendi fırlatılmışlığına doğru geriye yönelir. Dasein'ı serencamların peş peşeliğinden meydana gelmiş bir silsile rabıtası olarak en yakından ele almak suretiyle sesi bir ardıllık, bir sonralık ve dolayısıyla mecburen geriye imleyen bir şey olarak kabul etmemizi mümkün kılar. Ses geriye celbeder celbetmesine ama, cereyan etmiş olan edimden geriye doğru, fırlatılmış vecibe-içinde-olmaya doğru yapar bunu, ki o, her türlü sebebiyet vermeden daha "öncedir". Fakat geriye celbetme, aynı zamanda kendi zati varoluşumuz içinde yakalanması gereken bir vecibe-içinde-*olmaya* yönelik ileriye celbetmedir de. Bu yüzden, sahih varoluşa-dair vecibe-içinde-*olma* tam da celbin "peşinden gelir", tersi değil. Demek ki kötü vicdan, esasen sadece ayıplayıcı-geriye imleyici olmayıp, aksine daha ziyade fırlatılmışlığa ileriye doğru imleyerek geri-

ye celbedendir. *Yani birbirini izleyen serencamların sıra düzeni, varolmanın fenomenal yapısını veriyor değildir.*

Dolayısıyla "kötü" vicdanın karakterizasyonu asli fenomene isabet edememiştir. Aynı şey, "iyi" vicdan için de geçerlidir (onu kendi başına bir vicdan biçimi olarak ele almak mümkün olduğu gibi, "kötü" vicdanda özsel olarak temellenmiş olduğunu söylemek de mümkündür). Nasıl ki, "kötü" vicdan "şer-olmaklığı" tebliğ ediyorsa, "iyi" vicdan da Dasein'ın "iyi-olmaklığını" tebliğ etmek durumundadır. Kolayca görülebilmektedir ki, daha önce "Tanrısal kudretin süduru" olan vicdan, artık Ferisiliğin kölesi haline gelmiştir. Ve bu, insanın kendisi hakkında "ben iyiyim" demesini sağlamaya yöneliktir. Fakat bunu kim diyebilir ki? İyi bir insan, iyi olduğunu tasdik ettirmek isteyecek insanların herhalde sonuncusu olurdu. İyi vicdan idesinin söz konusu imkansız neticesi, vicdanın bir vecibe-içinde-olmayı celbettiğini göstermektedir aslında bize.

Yukarıda ifade edilen neticeden sakınmak için, "iyi" vicdanın "kötü" vicdanın yoksun hali olduğu yorumlarına gidilmiş ve "kötü vicdanın yaşanmış eksikliği" şeklinde belirlenimi yapılmıştır.[1] Eğer bu öyle olsaydı, iyi vicdan, celbin belirivermemesinin tecrübesi olacaktı, başka bir deyişle, celbin bana karşı bir serzenişte bulunmayışı olacaktı. Peki ama, böylesi bir "eksiklik" nasıl "*yaşanabilir*" ki? Sözümona bu yaşantılama, bir celbin tecrübesi değildir aslında. Dasein'a atfedilen bir edimin, onun tarafından icra edilmediğinden ve tam da *bu yüzden* onun vecibesiz olduğundan emin olmaktan başka bir şey değildir. [292] Bir şeyleri yapmamış olmaktan emin olmaksa, bir vicdan fenomeninin karakterine *hiç sahip değildir*. Aksine: Söz konusu emin oluş, daha ziyade vicdanı unutmak anlamına gelebilir; bir başka deyişle, celbedilebilir olma imkanından dışarıya çıkmış olmak demektir. Bahsedilen "emin" oluş, vicdana-sahip-olmayı-istemeyi, başka bir deyişle en zati, sürekli vecibe-içinde-olmayı teskin edici biçimde örtbas etmeyi bünyesinde barındırır. Yani "iyi" vicdan, ne kendi başına, ne de temellendirilmiş bir vicdan biçimidir; başka bir ifadeyle, bir vicdan fenomeni bile değildir.

"İyi" vicdan hakkında konuşulurken, hergünkü Dasein'ın vicdan tecrübesine dayanıldığından, onun "kötü" vicdandan bahsettiği halde, söz konusu fenomene esas itibariyle isabet edemediği açığa çıkmış olur. Çünkü "kötü" vicdan idesi, fiilen "iyi" vicdan idesini kendine cihet almaktadır. Bununla ilgili hergünkü tefsirler, "vecibe" ile "vecibesizlik" arasında ilgilenici bir muhasebe ve tazmin ediş boyutu içinde

1) Krş. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, II. Theil*; bu Yıllık, c. 2 (1916), s. 192.

kala kalmaktadır. Vicdanın sesi, söz konusu ufuk içinde kalarak "yaşantılanmaktadır".

"Kötü" ile "iyi" vicdan idesinin asliliğini yukarıda karakterize ederken, ileriye imleyen-ikaz eden ile geriye imleyen-ayıplayan vicdan arasındaki ayrım konusunda da bir karara varmış olduk. İkaz edici vicdan idesinin, bir şeylere çağrıda bulunma fenomenine en yakın düştüğü zannedilebilir. Çünkü onunla ileriye imleme karakterini paylaşmaktadır. Fakat söz konusu uyum sadece zevahiren öyledir. Zira ikaz edici vicdanın sesi de neticede, ondan korumak isterken arzulanan edimi cihet almaktan öteye gidememektedir. Arzulananı zaptetme olarak ikaz, "ikaz" edici celbin Dasein'ın varlık imkanını hedef alması, yani "arzulananın" paramparaça olacağı vecibe-içinde-olma içinde kendini anlama sayesinde mümkün olabilmektedir. İkaz edici vicdan, sebebiyet vermelerden serbest kalışın anlık düzenlemeleri işlevine sahiptir. "İkaz" edici vicdanın tecrübesi, vicdanın celp eğilimini herkesin aklıselimi için erişilebilir olacak mertebede görmekten öteye gidememektedir.

Yukarıda üçüncü sırada dile getirilen itiraz, hergünkü vicdan tecrübesinin, vecibe-içinde-olmaya çağırılmak gibisinden bir şeyi *tanımadığı* üzerine bina edilmiştir. Bunda haklıdırlar. Ama hergünkü vicdan tecrübesi böylelikle, vicdanın sesinin olası bütün celp muhtevalarının eksiksiz biçimde onda işitilebildiğinin garantisini verebilmekte midir? Alelade vicdan tecrübesi üzerine bina edilmiş vicdan teorilerinin, işbu fenomenin analizi için [293] münasip olan ontolojik ufuklarından emin oldukları anlamına mı gelmektedir bu? Dasein'ın özsel bir varlık minvali olan düşkünlük bize göstermiyor mudur ki, söz konusu varolan ontik olarak öncelikle ve çoğunlukla kendini ilgilenme ufku içinden anlıyor, ontolojik olaraksa varlığı mevcut-olmaklık anlamında belirliyor? Ve buradan, işbu fenomenle ilgili olarak ikili bir örtme ortaya çıkmaktadır: Bahse konu teoriler, varlık minvalleri bakımından pek de belirsiz olan serencam silsilelerini veya "psişik süreçleri" görmektedirler. Tecrübelerdeyse vicdan, Dasein'ın onunla hesap edici biçimde müzakere ettiği bir yargıç ve tembihleyici olarak karşısına çıkmaktadır.

Kant'ın vicdan yorumunda "yargıevi tasavvurunu" rehber fikir olarak ele alması bir tesadüf değildir; o zaten ahlak *yasası* idesince önümüze konmuştur çünkü. Halbuki Kant'ın ahlaklılık kavramı, yararlılık ahlakı ve mutçuluktan epey uzaktır. İster formal, ister maddi olarak kurulmuş olsun, değer teorisi de bir "ahlak metafiziğine", yani Dasein ve varoluş ontolojisine sahiptir; bu onun dile getirilmemiş olan ontolojik koşuludur. Buna göre Dasein, ilgilenmek durumunda olan bir varolan

olarak kabul edilmektedir. İşbu ilgilenmeyse, "değer gerçekleştirme" veya normu sağlama anlamındadır.

Böylece eksistensiyal yorumun, vicdanın celbinin hep belirli bir "gerçekleştirilmiş" veya arzulanmış edimine atıfta bulunduğunu gözden kaçırdığına ilişkin öteki itiraz da kuvvetini kaybetmiş olmaktadır. Celbin çoklukla böylesi bir celp eğilimi içinde tecrübe edildiğini inkar edecek değiliz. Ama sorun, işbu celp tecrübesinin celbi tam olarak "dillendirebilir mi" sorusudur. Aklıselime dayalı tefsir, "olgulara" bağlı kaldığını zannediyor olsa da, nihayetinde tam da bu aklıselim yüzünden celbin açımlama kapsamını sınırlandırmış olur. Nasıl ki, "iyi" vicdan bir tür "Ferisiliğin" hizmetine sokulamayacak gibiyse, aynı şekilde "kötü" vicdanın işlevi de mevcut sebebiyet vermelerin ilamına veya onların kenara itilmesine indirgenemez. Dasein bir "hane" değildir ki, ona ait sebebiyet vermeler, nizami biçimde dengelenip sıfırlandığında kendi benliğimiz, tarafsız bir seyirci misali işbu serencam süreçlerinin "yanı başında" durup onlara bakabilsin.

Eğer celp açısından fiilen "mevcut olan" vecibeyle veya fiilen arzulanan vecibe yaratıcı edimle ilişkilenmişlik birincil bir şey değilse ve bu [294] sebeple "ayıplayıcı" ve "ikaz edici" vicdan asli bir celp işlevini ifade etmiyorsa, o zaman, birinci itirazın (eksistensiyal tefsir, vicdanın "özsel" *eleştirel* başarımını gözden kaçırıyor yönündeki itirazın yani) dayanağı da ortadan kalkmış olur. Aslında bu itiraz da, işbu fenomene ilişkin mahdut bir sahici bakıştan neşet etmektedir. Çünkü gerçekten de celp muhtevasında, bahse konu sesin "müspet" olarak tavsiye veya emrettiği hiçbir şey ortaya konulamamaktadır. Peki ama, vicdanın başarımının eksikliği duyulan söz konusu müspetliği nasıl anlaşılmaktadır? Buradan vicdanın "menfi" karakterde olduğu sonucu mu çıkmaktadır?

Eksikliği duyulan şey, çağrının yöneltildiği şeydeki "müspet" muhtevadır, *çünkü "edimde bulunmanın" hazır ve hesap edilebilir emin imkanlarına ilişkin kullanılabilir bildirimler beklenir ondan.* Bu beklenti, aklıselime dayalı ilgilenmelerin tefsir ufku üzerine temellenmiş olup, Dasein'ın varoluşunu düzenlenebilir meşguliyetler akışı fikrine mecbur etmektedir. Oysa vicdan, bu türden beklentileri ("sadece" formal bir değerler etiğine karşılık *maddesel* değerler etiği de açıkça olmasa da bu türden talepleri kısmen dile getirmektedir) hayal kırıklığına uğratmaktadır. Vicdan buna benzer "pratik" talimatlar vermez, çünkü *bunun tek nedeni*, Dasein'ı varoluşa, yani en zati kendi-olma-imkanına çağırıyor olmasıdır. Eğer bir beklenti oluşturan, kesin biçimde hesap edilebilir düsturlar ortaya koyuyor olsaydı vicdan, varoluşun elinden *tam da*

edimde bulunma imkanını almış olurdu. Öyle anlaşılıyor ki vicdan, bahsedilen tarzda "müspet" olamadığı gibi, aynı tarzda "sadece menfi" bir işlev de görmemektedir. Celp *ilgilenilebilir bir şey* olarak müspet veya menfi olabilenleri açımlayıcı değildir, çünkü o, ontolojik bakımdan bambaşka bir varlığı kastetmektedir: *varoluşu*. Oysa eksistensiyal anlamda ele alındığında, celbi doğru biçimde anladığımızda onun "en müspet" olanı verdiği anlaşılmaktadır: Dasein'ın kendine sunabileceği en zati imkanını, yani fiili kendi-olma-imkanına öne-celbedici geriye celp etmesini. Celbi sahih olarak işitmek demek, kendini fiili edime taşımak demektir. Fakat celp içinde çağrının yöneltildiği şeyin eksiksiz yeterli yorumunu elde edebilmek için, bizatihi *sahih işitme içindeki* celp anlayışının eksistensiyal yapısını ortaya çıkarmamız gerekir.

Öncelikle göstermek durumunda kaldığımız şey, sadece alelade vicdan tefsirlerinin aşina olduğu fenomenlerin, vicdanın celbine asli anlamda nasıl göndermede bulunduklarını ontolojik bakımdan uygun biçimde anlayarak göstermek olmuştu. Ardından alelade tefsirin, Dasein'ın düşkün olan kendini tefsir edişinin sınırlılığından neşet ettiğini ve –düşkünlük bizatihi ihtimam-göstermekliğe ait olduğundan– onların *her türlü kendiliğinden anlaşılırlığa rağmen hiç de tesadüfi olmadığını* göstermemiz gerekmişti.

[295] Alelade vicdan tefsirinin ontolojik eleştirisi, şöyle bir yanlış anlamanın kurbanı olabilmektedir: Hergünkü vicdan tecrübesinin eksistensiyal bakımdan asli olmadığına tanıklık edilmesiyle, kendini onun içinde tutan Dasein'ın varoluşa-dair "ahlaki niteliği" hakkında şu veya bu hükümde bulunuluyormuş zannedilebilmektedir. Oysa ontolojik bakımdan yetersiz olan bir vicdan anlayışı nasıl ki, varoluşu zorunlu olarak ve doğrudan menfi biçimde etkilemiyorsa, vicdanın eksistensiyal bakımdan uygun olan bir yorumu da celbin varoluşa-dair anlaşılırlığını sağlamaya yetmez. Alelade vicdan tecrübesinde ciddiyet mümkün olabileceği gibi, daha asli bir vicdan anlayışında gayriciddiyet de pekala mümkün olabilir. Ama tabii ki, eksistensiyal bakımdan daha asli olan yorum, varoluşa-dair daha asli bir anlayışın *imkanlarını* açımlayabilir, yeter ki, ontolojik kavrayış ontik tecrübeden tecrit edilmesin.

§ 60. Vicdanın Delillendirdiği Sahih Varlık-İmkanının Eksistensiyal Yapısı

Vicdanın eksistensiyal yorumu, Dasein'ın en zati varlık imkanını yine bizatihi Dasein'ın kendinde *var* olan bir şeyin tanıklığıyla ortaya çıkarmalıdır. Vicdanın tanıklık etmek minvali, kayıtsız bir beyan değil,

vecibe-içinde-olmaya dair öne-celbeden bir çağrıdır. Bu şekilde tanıklık edilen şey, duymakla "kavranır". Bu, celbin kendisinin onun da niyet ettiği anlamda ve çarpıtılmadan anlaşılması demektir. Dasein'ın bir *varlık* hali olan celp anlayışı, vicdanın celbiyle tanıklık edilenin fenomenal mevcudiyetini verir bize her şeyden önce. Sahih celp anlayışını biz, vicdana-sahip-olmayı-isteme olarak karakterize etmiştik. En zati benliğini kendinden hareket ettirerek yine kendi vecibe-içinde-oluşu içinde kendi-başına-edimde-bulundurmak, bizatihi Dasein'da tanıklık edilen sahih varlık imkanını fenomenal bakımdan temsil etmektedir. Şimdi yapılması gereken, bunun eksistensiyal yapısını açığa çıkarmaktır. Ancak bu sayede, Dasein'ın kendi içinde açımlanan temel konstitüsyon olan kendi varoluşunun *sahihliğine* dühul edilebilir.

Vicdana-sahip-olmayı-isteme, kendi en zati varlık imkanı içinde kendini-anlama olduğu için o, Dasein'ın *açımlanmışlığının* bir minvali olmaktadır. Dasein'ın açımlanmışlığı ise, anlamanın yanı sıra bulunuş ve sözle tesis olunmaktadır. Varoluşa-dair anlama, şu demektir: dünya-içinde-varolabilmenin hep zati fiili imkanına kendini tasarlamak. Ama var-*olabilmek*, sadece bu imkan içinde varolmak suretiyle anlaşılabilmektedir.

Böylesi bir anlamaya hangi haletiruhiye karşılık gelmektedir? Celp anlayışı, kendi Dasein'ımızı kendi-başına-bırakılmışlığımızın tekinsizliği içinde açımlar. [296] Anlamayla beraberce açığa çıkan tekinsizlik, kendisine ait olan havf bulunuşu aracılığıyla sahici biçimde açımlanır. *Vicdani havf* olgusu, Dasein'ın celp anlayışının onu kendi varlığının tekinsizliğiyle yüzyüze getirdiğine fenomenal olarak tanıklık etmektedir. Böylelikle vicdana-sahip-olmayı-isteme, havfa hazır olma halini alır.

Açımlanmışlığın üçüncü özsel momenti *sözdür*. Dasein'ın asli sözü olan celbe cevaben bir karşı-söz denk geliyor değildir – yani vicdanın söyledikleri üzerine müzakere edici bir söyleşme anlamında. Celbi anlayarak duymanın karşı-söze yer bırakamıyor olmasının nedeni, "karanlık bir kudretin" gücü altına girip onun önünde boyun eğmesinden değil, celp muhtevasını örtüksüz biçimde kendine maletmesindendir. Celp Dasein'ı hep vecibe-içinde-olmayla yüzyüze getirir ve böylelikle onu herkes aklıseliminin sağır edici lakırtısından kurtarıp geri getirir. Buna göre, vicdana-sahip-olmayı-istemeye ait telaffuz edici sözün hallerinden biri de *ketumiyettir*. Daha önce sükutu, sözün özsel imkanlarından biri olarak nitelendirmiştik.[1] Sükunetini muhafaza ederek bir şeyleri anlatmaya çalışan birinin "söylecek bir sözü" vardır mutlaka. Dase-

1) Krş. § 34, s. 164.

in celbetme sırasında kendi en zati varlık imkanını anlar. Bu yüzden bu celp sükut içinde cereyan eder. Vicdanın sözü asla sözlü beyan şeklinde değildir. Vicdan sadece sükut içinde celbeder, bir başka deyişle celp, tekinsizliğin sessizliğinden çıkagelir ve celbedilen Dasein'ı onun kendi sükunetinde sükunet göstereceği bir şey olarak geri çağırır. Dolayısıyla vicdana-sahip-olmayı-isteme, bahsedilen bu sükut içindeki sözü ancak ve sadece ketumiyet içinde anlayabilir. Böylece herkesin aklıseliminden beslenen lakırtının sözünü oracıkta bitiriverir.

Vicdanın sükut içindeki bu sözünü, aklıselime dayanan vicdan tefsiri (ki o, hep "olgulardan hareket etmek" ister) alır ve hemen bizatihi vicdanın kendisinin bir türlü belirlenemez ve mevcut olamaz olduğunu beyan eder. Aslında *herkes*, sadece bağırıp çağıran bir lakırtıyı duyar ve anlar. Bu ise, hiçbir celbi "tesis edememiş olan" vicdana bir noksanlık olarak yüklenir ve denir ki, vicdan "ahraz" olduğuna göre mevcut değilmiş gibi görünmektedir. Böylesine bir tefsire giderek herkes, aslında sadece kendisine ait olan celbi duymazdan gelmekten ve kıpkısa olan "duyma" menzilini örtmeye çalışmaktan başka bir şey yapmış olmaz.

Vicdana-sahip-olmayı-istemede yatan Dasein'ın açımlanmışlığı, buna göre; havf bulunuşuyla, en zati vecibe-içinde-olmaya kendini tasarlama olan anlamayla ve ketumiyet olarak sözle tesis olunmaktadır. Dasein'ın bizatihi kendisinde ve kendi vicdanıyla tanıklık edilen söz konusu müstesna ve sahih açımlanmışlığa (*yani zati vecibe-içinde-olmaklığa* [297] *ketumca ve havfa hazır olarak kendini tasarlamaya*) biz, *kapalılığı-açma-kararlılığı* diyoruz.

Kapalılığı-açma-kararlılığı Dasein'ın açımlanmışlığının müstesna bir halidir. Ama daha önce,[1] açımlanmışlığı eksistensiyal bakımdan *asli hakikat* olarak yorumlamıştık. O, birincil olarak ne "yargının", ne de esasen belirli bir tutumun niteliğidir. O, bizatihi dünya-içinde-varolmanın özsel bir tesis edenidir. Hakikati, yani fundamental hakikati, bir eksistensiyal olarak kavramak lazım gelir. "Dasein hakikat içinde vardır" önermesini ontolojik bakımdan açıklığa kavuşturunca, Dasein'ın asli açımlanmışlığının, *varoluşun hakikati* olduğu ortaya çıkmış ve bunun ihata edilebilmesi için Dasein'ın sahihliğinin analizine atıfta bulunmuştuk.[2]

Böylelikle açımlanmışlık sayesinde Dasein'ın en asli, çünkü *sahih* hakikati kazanılmış olunmaktadır. Şuradalığın açımlanmışlığı, eşit derece asli olarak hep dünya-içinde-varolmanın tamamını açımlar; başka bir deyişle, "ben varım" diyerek söz konusu varolanın dünyasını, için-

1) Krş. § 44, s. 212 vd.
2) Krş. *a.g.y.*, s. 221.

de-var-olmaklığını ve benliğini açımlar. Dünyanın açımlanmışığı sayesinde hep dünya-içindeki varolanlar da onunla birlikte zaten keşfedilirler. El-altında-olanlar ile mevcut-olanların keşfedilmişliği, dünyanın açımlanmışlığı üzerine temellenmektedir.[1] Zira el-altında-olanın ilgili ilintililik bütününün serbest bırakılabilmesi için, imlenimselliğin peşinolarak-anlaşılması lazım gelmektedir. İlgilenmekte olan Dasein, tam da bunu anlamak suretiyle karşılaştığı el-altında-olanla bir-şey-için-bakış içine girebilmektedir. İmlenimselliğin ilgili dünyanın açımlanmışlığı olduğunun anlaşılmasıysa, bir-şey-uğrunalığın anlaşılması üzerine temellenmektedir ki, ilintililik bütünüyle ilgili bütün keşifler buna dayanır. Barınma, geçim ve rızık gibi uğrunalıklar, Dasein'ın en yakın ve devamlı imkanları olup, kendi varlığını söz konusu eden bu varolanın kendini zaten hep bunlar üzerine tasarlaması demektir. Kendi "şuradalığına" fırlatılmış olan Dasein, fiilen hep belirli bir "dünyaya" –kendi "dünyasına"– bağımlı olmaktadır. Bununla birlikte, en yakın fiili tasarımlar, ilgilenilen *kaybolunmuşluk* yüzünden herkese dühul ediverir. Bunlar ise bizatihi kendi Dasein'ımız tarafından celbedilebilir, bu celp de Dasein tarafından anlaşılabilir ki, bu da kapalılığı-açma-kararlılığı minvaliyle olur. Fakat bu *sahih* açımlanmışlık, onun üzerine bina edilmiş olan "dünyanın" keşfedilmişliği ile başkalarının birlikte-Dasein'ının açımlanmışlığını da eşit derecede asli olarak modifiye etmektedir. Her ne kadar el-altındaki-olan "dünya", "muhteva" bakımından değişmese, başkalarının oluşturduğu meclis [298] değişime uğramasa da, el-altındaolanlarla ilgilenici anlamasal varlık ve başkalarıyla itina-göstermek suretiyle birlikte-olma bundan böyle en zati kendi-olma-imkanından çıkılmak suretiyle belirlenmiş olmaktadır.

Sahih kendi-olma demek olan kapalılığı-açma-kararlılığı, Dasein'ı kendi dünyasından sıyırıp almaz, onu askıda kalan bir benliğe odaklayıp yalıtmaz. Bunu nasıl yapsın ki zaten – sahih açımlanmışlık olan kapalılığı-açma-kararlılığı *sahih dünya-içinde-varolma* olduğuna göre? Kapalılığı-açma-kararlılığı, benliği tam da üzerinde ilgilenedurduğu el-altında-olanların varlığıyla yakınlaştırır ve başkalarıyla itina-gösterici birlikte-varolmaya sevkettirir.

Kendi seçtiği varlık-imkanının ne-uğrunalığından hareketle Dasein, kapalılığı-açma-kararındaki Dasein olarak kendini kendi dünyasına serbest bırakır. Dasein kendine dair kapalılığı-açma-kararlılığında olarak ancak, birlikte-varolduğu başkalarını onların kendi en zati varlık imkanları içinde "var" bırakabilmekte ve ileriye-atılan ve hürriyet-bağışla-

1) Krş. § 18, s. 83 vd.

yan itina-göstermeklik dahilinde onlarla birlikte açımlayabilmektedir. Kapalılığı-açma-kararlılığındaki Dasein, başkalarının "vicdanı" haline bile gelebilmektedir. Kapalılığı-açma-kararlılığı içindeki sahih kendi-olmaktan ancak sahih birlikte-olma doğabilmektedir – müphem ve kıskanç taahhütlerden ve herkeslik içindeki geveze kardeşliklerden ve herkesçe girişimlerden değil.

Ontolojik özü gereği kapalılığı-açma-kararlılığı, hep şu veya bu fiili Dasein'ınkidir. Dasein'ın özü varolmakta oluşudur. Kapalılığı-açma-kararlılığı kendini-anlamasal-olarak-tasarlayan bir kararlılık olarak "varolmaktadır" ancak. Peki ama Dasein, kapalılığı-açma-kararlılığı içindeyken neye yönelik olarak kararlılık gösterecektir? Ne üzere karar verecektir? Buna cevabı, *olsa olsa* kararlılığın bizatihi kendisi verebilir. Kapalılığı-açma-kararlılığını öne sürülmüş ve tavsiye edilmiş imkanları kabul edici biçimde ele geçirmekten ibaret sanmak, işbu fenomeni bütünüyle yanlış anlamış olmak demektir. *Zira kararlılık, tam da şu veya bu fiili imkanı belirlemek ve onun üzerine açımlayıcı biçimde tasarlanmak demektir.* Bu yüzden de kapalılığı-açma-kararlılığına, Dasein'ın her fiilifırlatılmış varlık imkanını karakterize eden *belirlenimsizlik* zorunlu olarak *aittir.* Kapalılığı-açma-kararlılığı sadece bir kararlılık olarak kendinden emin olabilmektedir. Fakat kapalılığı-açma-kararlılığının kararlılık esnasında belirlenimlenen *varoluşa-dair belirlenimsizliği*, yine de *eksistensiyal bir belirlenime* sahip olmaktadır.

Kapalılığı-açma-kararlılığının ne-içinliğinin ana hatları, esasen Dasein'ın eksistensiyalitesi sayesinde ontolojik bakımdan çizilmiş bulunmaktadır. Bu ise, ilgilenilen itina-göstermeklik minvali içindeki varlık imkanından başka bir şey değildir. Oysa Dasein, ihtimam-göstermeklik demek olduğundan, faktisite ve düşkünlükle tayin edilmiş olmaktadır. Dasein kendi "şuradalığı" içinde açımlanırken, eşit derecede asli olarak hem hakikat, hem de hakikatsizlik içinde bulunur.[1] "Hakikaten" bu, [299] sahih hakikat demek olan kapalılığı-açma-kararlılığı için geçerlidir. O, hakikatsizliği sahih biçimde kendine maleder. Dasein şimdi ve belki de sonra hep kapalılığı-açma-kararsızlığı içindedir. Bu terim, daha önce herkesin hakim tefsir manzumesine teslim olunmuşluk olarak yorumladığımız bir fenomeni ifade etmektedir sadece. Burada Dasein, kamu aklıseliminin müphemiyeti içindeki herkes-benliği olarak "yaşamakta", burada hiçkimse herhangi bir kararlılık göstermediği halde hep bir karara varılmış gibi yapılmaktadır. Dolayısıyla kapalılığı-açma-kararlılığı, herkes içindeki kaybol-

1 Krş. § 44 b, s. 222.

muşluktan çıkmak için kendini-çağırtma anlamına gelmektedir. Herkesin kapalılığı-açma-kararsızlığı her ne kadar hakim olmaya devam etse de, kapalılığı-açma-kararlılığı içindeki varoluşa artık tecavüz edememektedir. Eksistensiyal anlamdaki kapalılığı-açma-kararlılığının karşı kavramı olan kapalılığı-açma-kararsızlığı, ket vurmalarla bulaşık bir ontik-psişik tabiat özelliği anlamına gelmemektedir. Zira kararlılığın kendisi bile herkese ve herkes dünyasına tabidir. Bunu anlamış olmak, onun açımladığı şeylerden biridir, meğer ki ancak kapalılığı-açma-kararlılığı Dasein'a sahih şeffaflığını veriyor olsun. Kapalılığı-açma-kararlılığı içinde Dasein, kendi en zati varlık imkanını söz konusu eder, zira o, fırlatılmış bir Dasein olduğu için sadece belirli fiili imkanlara kendini tasarlayabilmektedir. Kararlılık "gerçeklikten" kopuk değildir. O, fiilen mümkün olanı esasen keşfedendir. Bunun için de onu, herkes içinde bulunan en zati varlık imkanı olarak nasıl mümkünse öylece ele geçirir. Hep şu ya da bu şekilde mümkün olan kararlılık içindeki Dasein'ın eksistensiyal belirlenmişliği, buraya kadar goz ardı ettiğimiz bir eksistensiyal fenomenin tesis edici momentlerini de kapsamaktadır. Bu fenomene biz *durum* diyoruz.

Durum diye ifade ettiğimiz terimde (konum – "konumunda olmak"), mekansal bir imleme de kendini hissettirmektedir. Söz konusu eksistensiyal kavramdan onu çıkarıp atmak gibi bir niyetimiz yok. Çünkü o da Dasein'ın "şuradalığı" içinde yatmaktadır. Zira dünya-içinde-varolmaya, kendine has bir mekansallık da ait olup, mesefe-kaldırma ve doğrultu-kazandırma fenomenleriyle karakterize edilmiştir. Dasein fiilen varolduğu müddetçe "mekana yer açar".[1] Varoluşun ona göre hep kendi "yerini" belirlediği Dasein'sal mekansallık ise, dünya-içinde-varolma konstitüsyonu üzerine temellenmektedir. Bu konstitüsyonun birincil tesis edeni ise açımlanmışlıktır. Nasıl ki, şuradalığın mekansallığı açımlanmışlık üzerine temelleniyorsa, durum da temellerini kapalılığı-açma-kararlılığında bulur. Durum kapalılığı-açma-kararlılığı içinde açımlanan, varolmakta olan varolanın neyse o olarak var olduğu şuradalıktır hep. Buna göre durum, mevcut-olup Dasein'ın da içinde bulunduğu veya kendisini öylesine onun içine getiriverdiği bir çerçeve demek değildir. Durum [300] şu veya bu şekilde denk gelen bir keyfiyet veya tesadüf olmaktan çok uzaktır. Durum kapalılığı-açma-kararlılığı sayesinde ve onun dahilinde *var* olmaktadır çünkü. Kendimizin onda varolmak suretiyle var olduğu şuradalığın kararlılığında olunca bize, ancak

1) Krş. § 23 ve 24, s. 104 vd.

keyfiyetlerin şu veya bu fiili ilintililik karakteri kendini açımlayabilmektedir. Bizim tesadüf dediğimiz şeyler ancak kapalılığı-açma-kararlılığında olduğumuzda, yani çevreleyen veya birlikte olunan dünyadan kalkıp *başımıza gelebilir*.

Oysa herkes söz konusu olduğunda durum, özü itibariyle kapalı kalmaktadır. Çünkü herkes sadece "*genel konumu*" bilir, kendini en yakın "*fırsatlara*" kaptırır ve Dasein'ını muhtelif "tesadüfleri" toplayıp çıkarmak suretiyle devam ettirir ki, onları da yanlış bilir ve kendi başarımı sanıp öyle anlatır.

Kapalılığı-açma-kararlılığı ise, şuradalığın varlığını kendi durumunun varoluşuna taşır. Öte yandan kapalılığı-açma-kararlılığı, vicdan aracılığıyla tanıklık edilen sahih varlık imkanının eksistensiyal yapısını, yani vicdana-sahip-olmayı-istemeyi de ihata etmektedir. Daha önce de görmüş olduğumuz gibi, münasip celp anlayışını onun dahilinde biliriz. İşte buradan da tümüyle anlaşılmaktadır ki; vicdanın celbi bizi bir varlık imkanına çağırdığında, içi boş bir varoluş idealini sunmuş olmaz, aksine bizi *duruma dühul edecek şekilde öne-celbeder*. Doğru biçimde anlaşılmış bir vicdan celbinin bu eksistensiyal müspetliği, aynı zamanda bizim şunu idrak etmemizi sağlar: celp eğilimini, karşılaşılan ve ön-sahiplik içinde olan sebebiyet vermelerle sınırladığımızda vicdanın açımlama karakterini hem takdir edememiş, hem de onun sesinin sadece görünürde somut olarak anlaşılmasını sağlamış oluruz. Celp anlayışına kapalılığı-açma-kararlılığı diyerek yaptığımız bu eksistensiyal yorum, vicdanın Dasein'ın temelinde saklı bir varlık minvali olduğunu açığa çıkarmış olmaktadır. Dasein ancak vicdan içinde kendi fiili varoluşunu (en zati varlık imkanına tanıklık etmek suretiyle) kendine mümkün kılabilmektedir.

Kapalılığı-açma-kararlılığı terimiyle ortaya koyduğumuz bu fenomeni, boş bir "*habitus*" veya belirsiz bir "şevk" diyerek onları birbirine karıştırmak mümkün değildir. Kapalılığı-açma-kararlılığı bir şeyi malumata taşıyıp ondan sonra belirli bir durumu tasavvur etmez. Tam tersine, o kendisini bu durum içine koyuvermiştir zaten. Kararlılık içindeki Dasein, belirli bir *edim* içine girmiş olmaktadır zaten. Buraya kadar "edim" teriminden kasten kaçınmış bulunuyoruz. Çünkü bir kere bu terimi, mukavemetin hem etkinliğini hem de edilgenliğini kapsayacak şekilde genişletmek gerekecektir. Öte yandan bu terim, şu Dasein-ontolojik yanlış anlamaya da sebebiyet verebilmektedir: sanki kapalılığı-açma-kararlılığı, pratik yetimizin özel bir davranış tarzıy-

mış da, onun karşısında teorik yetimiz yer alıyormuş gibi. Oysa ilgilenmeli itina-gösterme olarak ihtimam-göstermeklik, Dasein'ın varlığını o kadar asli ve tam olarak kapsamaktadır ki, teorik ile pratik davranış tarzını birbirinden ayırt etmekle zaten onu bir bütün olarak varsaymak zorunluluğu hasıl olmaktadır. Yani o, eksistensiyal bakımdan temellendirilmediği için mecburen mesnetsiz kalan bir diyalektik eliyle sonradan birbirine iliştirilen yeti parçalarından [301] meydana geliyor değildir. *Zira kapalılığı-açma-kararlılığı, ihtimam-göstermeklik içinde ihtimam gösterilen ve ihtimam-göstermeklik olarak mümkün olabilen sahihliğin bizatihi kendisidir.*

Bütün varoluşa-dair fiili imkanları ana hat ve rabıtalarıyla birlikte serimleme ve onları eksistensiyal yapıları bakımından yorumlama işi, tematik eksistensiyal antropolojinin görevidir.[1] Elimizdeki bu incelemenin fundamental-ontolojik meramı bakımından ise, Dasein'ın kendisinden hareket etmek suretiyle yine kendisi için tanıklık ettiği vicdanı temel alarak sahih varlık imkanını eksistensiyal olarak ihata etmek yeterli olacaktır.

Kapalılığı-açma-kararlılığını havfa hazır ve ketum biçimde kendini en zati vecibe-içinde-olmaya tasarlamak diye açığa çıkartınca, eldeki bu inceleme, Dasein'la ilgili aramakta olduğumuz sahih bütün-olma-imkanının ontolojik anlamını ihata edecek hale gelmiş olur. Dasein'ın sahihliği artık ne boş bir terim, ne de uydurma bir idedir. Ama yine de sahih bütün-olma-imkanı olarak eksistensiyal bakımdan çıkarsadığımız sahih ölüme doğru varlık, salt eksistensiyal tasarım olarak ortada kalacak, onun Dasein'sal delili sunulmamış kalacaktır. Bu delil sunulduğu takdirde ancak bu incelememiz, kendine mesele ettiği konu olan Dasein'ın sahih bütün olma imkanını eksistensiyal bakımdan doğrulama ve açıklığa kavuşturma görevini yerine getirmiş olabilecektir. Çünkü söz konusu varolan, kendi sahihliği ve bütünlüğü içinde fenomenal bakımdan erişimimize açıldığı takdirde ancak, varoluşuna varlık anlayışı da esasen olan *işbu* varolanın varlığının anlamına ilişkin soru elle tutulur bir zemine taşınmış olabilecektir.

---

1) Bu mesele istikametinde yer alıp, dünya görüşü öğretisinin görevini tayin ve icra eden ilk K. Jaspers olmuştur. Krş. Psychologie der Weltanschauung, 3. Basım, 1925. Burada "insan nedir?" sorusu sorulmakta ve özü gereği ne olabileceğinden hareketle belirlenmeye çalışılmaktadır (krş. 1. Basım için yazdığı önsöz). "Sınır durumlarının" esasi [302] eksistensiyal-ontolojik önemi burada açıklığa kavuşmaktadır. "*Psychologie der Weltanschauungen*"i, sadece "dünya görüşü tipleri" hakkında bir başvuru kaynağı olarak "kullanmak" ise, onun felsefi eğilimini tamamen gözden kaçırmak demek olacaktır.

Üçüncü Bölüm
Dasein'ın Sahih Bütün-Olma-İmkanı ve İhtimam-Göstermekliğin Ontolojik Anlamı Olarak Zamansallık

§ 61. Zamansallığın Fenomenal Bakımdan Açığa Kavuşturulması Açısından Sahih Dasein'sal Bütün-Oluşun İhatası İçin Atılacak Yöntemsel Adımın Öntaslağı

Yukarıda Dasein'ın sahih bir bütün-olma-imkanını eksistensiyal bakımdan tasarlamış olduk. Bahse konu fenomenin teşrihi, sahih [302] ölüme yönelik varlığın *öndeleme* olduğunu ortaya koymuştu.[1] Dasein'ın sahih varlık imkanının varoluşa-dair delili söz konusu olduğunda, bunun *kapalılığı-açma-kararlılığı* olduğu açığa çıkmış ve aynı zamanda eksistensiyal bakımdan onun yorumu da yapılmıştı. Peki ama, bu iki fenomen nasıl biraraya getirilebilir? Sahih bütün-olma-imkanının ontolojik tasarımı, kapalılığı-açma-kararlılığı adındaki fenomenden pek uzak düşen bir Dasein boyutuna taşımamış mıydı bizi? Edimin "somut durumu" ile ölümün ortak nesi olabilir ki? Kapalılığı-açma-kararlılığı ile öndeleme fenomenlerini zorla biraraya getirmeye çalışmak, hiç de fenomenolojik olmayan, dayanılması imkansız bir kurguya vardırmaz mı bizi? Onun karakterine, fenomenal olarak temellendirilmiş ontolojik bir tasarım dememiz hiç mümkün olur mu?

Her iki fenomeni haricen birbirine bağlamak, kendiliğinden zaten mümkün olamamaktadır. Bu yüzden, yöntemsel bakımdan geriye tek bir yol kalmaktadır. Bunun için, varoluşa-dair imkanı bakımından kendi kendisinin tanıklığını yapan kapalılığı-açma-kararlılığı fenomeninden hareket edip, şu soruyu sormamız gerekir: *Acaba kendi en zati varoluşuna-dair varlık eğilimi içindeki kapalılığı-açma-kararlılığı, kendi en zati sahih imkanı olması bakımından öndeleyici kapalılığı-açma-kararlılığına yine kendiliğinden işaret ediyor mu?* Yoksa kapalılığı-açma-kararlılığı, ona ait anlamı bakımından kendi sahihliğine taşınabilmek için, kendini en yakınındaki herhangi bir imkana değil de Dasein'ın bütün fiili varlık imkanlarının evvelinde yer alan en uçtaki imkana, bu haliyle de fiilen el atılan Dasein'ın varlık imkanına neredeyse çarpıtılmamış biçimde dahil olan imkana tasarlaması mı gerekmektedir? Yoksa Dasein'ın *sahih* hakikati olarak kapalılığı-açma-kararlılığı sadece ölümü öndeleme olarak *kendine ait sahih kesinliğe* mi kavuşmaktadır? Yoksa ölümü *öndelemeyle*, kapalılığı-açma-kararlılığının

1) Krş. § 53, s. 260 vd.

her türlü fiili "*öndeleyimi*" sahih olarak mı kavranabilmekte, yani varoluşa-dair biçimde ona *yetişmekte* midir?

Eksistensiyal yorumumuz şu iki şeyi gözden kaçırmamalıdır: Kendisine tema olarak verili bulduğu varolan, *Dasein*'ın varlık minvaline sahiptir; o, mevcut bulunan parçaların biraraya getirilmesiyle oluşturulmuş bir mevcut-olan değildir. Bu sebeple eksistensiyal yorumumuzun atacağı adımlar, bir bütün olarak *varoluş* idesinin rehberliğinde yürümelidir. Oysa öndeleme ile kapalılığı-açma-kararlılığı arasındaki olası rabıtanın ne olabileceğine ilişkin sorumuz bakımından bu, söz konusu iki eksistensiyal fenomeni, kendileri tarafından [303] ana hatları çizilmiş bulunan varoluşa-dair imkanlar üzerine tasarlamak ve onları eksistensiyal bakımdan "sonuna kadar düşünmek" talebini doğuracaktır. Bu sayede, öndeleyici kapalılığı-açma-kararlılığını varoluşa-dair olası sahih bütün-olma-imkanı olarak açığa çıkarma çalışmalarımız, keyfi bir kurgulama niteliğini kaybedecektir. Böylece bu çalışma, *Dasein*'ı kendi en uç varoluş imkanına yorumlayıcı biçimde hür bırakma çalışmasına dönüşecektir.

Bu adımı atmak suretiyle, icra ettiğimiz eksistensiyal yorumun aynı zamanda kendi en zati yöntemsel karakterine de tanıklık etmiş oluruz. Şimdiye kadar hep (bazı zorunlu şerhler dışında) sarih yöntemsel irdelemelerde bulunmamıştık. Çünkü amaç, evvela fenomenlere "ulaşmak" idi. Fenomenal temel mevcudiyeti bakımından açığa çıkarılmış bir varolanın varlık anlamını ortaya koymadan *önce*, yürüttüğümüz incelemenin gidişatına ara vermemiz gerekmektedir. Bu aranın amacı, "dinlenmek" değil, yürüttüğümüz incelemeyi daha da keskin biçimde hareketlendirmektir.

Sahici bir yöntem, açımlanmak istenen "objenin" veya o obje sahasının temel konstitüsyonuna münasip bir önbakış üzerine bina edilmelidir. Dolayısıyla sahici bir yöntemsel tefekkür (yöntem tekniği hakkındaki boş irdelemelerden kesin olarak ayırmak gerekir onu), bu yüzden kendimize tema edindiğimiz varolanın[a] varlık minvali hakkında da bize aynı zamanda malumat vermelidir. Esasen eksistensiyal analitiğin yöntemsel imkan, gerek ve sınırlarının açığa kavuşturulmasıyla birlikte, onun temellendirici adımı, yani ihtimam-göstermekliğin varlık anlamının açığa çıkarılması için gerekli olan şeffaflık temin edilebilecektir. *Fakat ihtimam-göstermekliğin ontolojik anlamını yorumlayabilmek için, Dasein'la ilgili olarak şimdiye kadar ortaya çıkardığımız eksistensiyal konstitüsyonları fenomenolojik bakımdan tam ve dai-*

a) Bilimsel yöntem ile tefekkür edici icrayı birbirinden ayırmak lazımdır.

mi olarak gözde canlandırarak söz konusu yorumu bu zemin üzerinde icra etmemiz gerekecektir.

Ontolojik bakımdan Dasein, bütün mevcut-olanlardan ve gerçekliklerden esas itibariyle farklıdır. Onun "mevcudiyeti", bir tözün tözselliği üzerine dayanmayıp, varolmakta olan benliğin "*öz-duruşu*" üzerine dayanmaktadır. Bunun da ihtimam-göstermeklik olduğunu kavramıştık. İhtimam-göstermeklikte saklı bulunan *benlik* fenomeni, asli ve sahih bir eksistensiyal sınırlandırmaya ihtiyaç duymaktadır. Bunun için onu, gayrisahih herkes-benliğinin hazırlık niteliğindeki açığa çıkarımından ayırmak gerekecektir. Eğer "benlik", ne bir töz, ne de bir özneyse, o zaman ona yöneltmemiz gereken olası ontolojik soruları da birer birer sabitlememiz lazım gelecektir.

Bütün bunları yaptıktan sonra yeteri derecede açıklığa kavuşacak olan ihtimam-göstermeklik fenomeniniyse, ontolojik anlamı bakımından akabinde sorgulayacağız. Bu anlamın belirlenmesi ise, zamansallığın meydana çıkarılması demek olacaktır. Bu teşhir, Dasein'ın [304] uzaktaki tuhaf mıntıkalarına götürmeyecektir bizi. Onun sayesinde Dasein'ın eksistensiyal temel konstitüsyonunun fenomenal toplam mevcudiyetini, kendi ontolojik anlaşılırlığının en son temelleri içinde kavramış olacağız. Buna göre, *zamansallığın fenomenal bakımdan asli olan tecrübesi, ancak Dasein'ın sahih bütün-olmaklığı üzerinden, yani öndeleyici kapalılığı-açma-kararlılığı fenomeni üzerinden sağlanabilecektir.* Zamansallık burada kendine asli olarak tanıklık ediyorsa eğer, o halde öndeleyici kapalılığı-açma-kararlılığının zamansallığı, zamansallığın bizatihi müstesna bir hali olacaktır. Zamansallık farklı imkan ve minvallerde *husul bulabilmektedir*. Varoluşun temel imkanları, yani Dasein'ın sahihlik ve gayrisahihliği, ontolojik bakımdan zamansallığın olası husul bulmaları üzerine temellenmektedir.

Düşkün varlık anlayışının (mevcut-olma anlamında varlık) hakimiyeti yüzünden Dasein, kendi varlığının ontolojik karakterine uzak kaldığı gibi, bu varlığın asli temellerinden de bir o kadar uzak kalmaktadır. Bu sebeple, alelade anlayışın "zaman" dediğiyle buradaki zamansallığın birbiriyle ilk bakışta örtüşmüyor gibi durması bizi şaşırtmamalıdır. Alelade zaman tecrübesinin sahip olduğu zaman kavramı ve buradan neşet eden mesele, bu nedenle zaman yorumunun uygunluk kriterleri olarak kolaylıkla işlev göremeyecektir. Bu yüzden bu inceleme, daha ziyade, asli zamansallık fenomeniyle onu *önceleyici* biçimde aşinalık kazanmalı ve *buradan hareketle* alelade zaman anlayışının zorunluluğunu, ortaya çıkma minvalini ve onun hakimiyetinin nedenini açığa kavuşturmalıdır.

Asli zamansallık fenomeninin teminat altına alınması, Dasein'ın buraya kadar meydana çıkarılan bütün fundamental yapılarının onun olası bütünlük, birlik ve açınımı bakımından temelde "zamansal" olduğu ve zamansallığın husule gelme halleri olarak kavranması gerektiğinin ispat edilmesiyle icra edilebilecektir. Böylelikle zamansallığın meydana çıkarılması demek olan eksistensiyal analitikten, Dasein'ın icra edilen çözümlenilişini *tekrar etme* görevi bekleniyor olacak ve fakat bu sefer onun özsel yapılarını zamansallık bakımından yeniden yorumlamak gerekecektir. Bu görev talebinin temel istikametlerini bizatihi zamansallığın kendisi çiziyor olacaktır. Buna göre bu bölüm, şu alt bölümlere sahip olacaktır: Öndeleyici kapalılığı-açma-kararlılığı olarak Dasein'ın varoluşa-dair sahih bütün-olma-imkanı (§ 62); ihtimam-göstermekliğin varlık anlamının yorumu için kazanılan hermenötik durum ve eksistensiyal analitiğin esas yöntemsel karakteristiği (§ 63); ihtimam-göstermeklik ve kendilik (§ 64); ihtimam-göstermekliğin ontolojik anlamı olarak zamansallık (§ 65); [305] Dasein'ın zamansallığı ve eksistensiyal analitiğin asli bir tekrarına dair ondan neşet eden görevler manzumesi (§ 66).

§ 62. *Öndeleyici Kapalılığı-Açma-Kararlılığı Olarak Dasein'ın Varoluşa-Dair Sahih Bütün-Olma-İmkanı*

Kendi en zati varlık eğilimine uygun biçimde "sonuna kadar gidilerek düşünüldüğünde" kapalılığı-açma-kararlılığı, sahih ölüme doğru varlığa ne açıdan götürmektedir bizi? Vicdana-sahip-olmayı-isteme ile Dasein'ın eksistensiyal bakımdan tasarlanan sahih bütün-olma-imkanı arasındaki rabıta nasıl kavranmalıdır? Her ikisini birbiriyle lehimlemekle yeni bir fenomen mi elde edilmiş olur? Yahut yine kendi varoluşlarına-dair imkanlarla tanıklık edilen kapalılığı-açma-kararlılığıyla mı kalakalırlar; öyle ki, ölüme doğru varlık sayesinde *varoluşa-dair bir modalizasyon* mu cereyan eder? Peki, kapalılığı-açma-kararlılığı fenomenini eksistensiyal bakımdan "sonuna kadar gidilerek düşünmek" ne demektir?

Daha önce, kapalılığı-açma-kararlılığını şöyle karakterize etmiştik: kendi en zati vecibe-içinde-oluşumuza ketumiyet dahilinde kendine-havfı-layık-görerek kendini tasarlamak. Bu, Dasein'ın varlığına ait olup şu anlama gelmektedir: bir butlanın batıl *varlık* nedeni. Dasein'ın varlığına ait olan "vecibeli" oluş, ne artırılabilir, ne de eksiltilebilir. O, her türlü nicelleştirmelerden *önce* olup, böyle bir nicelleştirmenin anlamlı olup olmadığı bile tartışmalıdır. Öte yandan Dasein, özsel olarak veci-

be içindeyken bunu *bazen vecibeli, bazen de vecibeli değil* şeklinde yaşamaz. Çünkü vicdana-sahip-olmayı-isteme tam da bu vecibe-içinde-olma kararlılığını göstermektedir. Dolayısıyla kapalılığı-açma-kararlılığının kendine has anlamında şu da yatmaktadır: Dasein *var olduğu müddetçe* ne ise öylece var olduğu şey üzerinden kendini vecibe-içinde-olmaya tasarlar. O halde, bahse konu "vecibenin", kapalılığı-açma-kararlılığı dahilinde varoluşa-dair biçimde devralınmasını sahiden icra edebilmek için, kapalılığı-açma-kararlılığı, Dasein'ı açımlama vazifesi sırasında kendi kendine *o kadar* şeffaf hale gelmiş olmalıdır ki, vecibe-içinde-olmayı artık sürekli bir hal olarak anlamış bulunmalıdır. Oysa bu anlama, Dasein'm kendi varlık imkanını "sonuna kadar gidilerek" kendine açımlaması suretiyle mümkün olabilmektedir. Dasein'ın hitam-*oluşu* ise eksistensiyal bakımdan şu demektir: hitama *yönelik* varlık. Dolayısıyla kapalılığı-açma-kararlılığının ne olabiliyorsa sahih olarak öyle olabilmesi için, *hitama yönelik anlamasal varlık olması gerekir*, yani ölümü öndelemelidir. Başka bir deyişle, kapalılığı-açma-kararlılığı ile öndeleme birbirlerinden ayrı şeylerin oluşturduğu bir rabıta içinde bulunuyor değildirler. *Kapalılığı-açma-kararlılığı, kendi zati sahihliğinin varoluşa-dair olası modalitesi olarak sahih ölüme yönelik varlığı bünyesinde barındırır.* İşte görevimiz, tam da bu "rabıtayı" fenomenal bakımdan açıklığa kavuşturmaktır.

Kapalılığı-açma-kararlılığı şu demektir: kendi en zati vecibe-içinde-*oluşumuza* kendimizi öne-celbettirmek. *Vecibe*-içinde-olma, bizatihi Dasein'ın varlığına aittir. Bunu biz, birincil olarak varlık imkanı diye belirleyebilmekteyiz. Dasein sürekli olarak vecibe içinde "var" olur dediğimizde [306] bu ancak şu anlama gelebilir: kendini bahse konu var oluş içinde tuttuğunda ya sahih ya da gayrisahih varoluş içinde olur. Vecibe-içinde-*olma*, süregiderek mevcut-olan bir şeyin kalıcı bir niteliği demek değildir. O, sahih ya da gayrisahih biçimde vecibe içinde *var olmanın varoluşa-dair imkanıdır*. "Vecibe" hep sadece şu veya bu fiili varlık imkanı içinde *var* olmaktadır: Bu sebeple, vecibe-içinde-olma, Dasein'ın *varlığına* ait olduğundan, vecibe-içinde-olma-imkanı olarak kavranılmak durumundadır. Kapalılığı-açma-kararlılığı kendini tam da bu varlık imkanı üzerine tasarlar, başka bir deyişle, kendini onun içinde anlar. Demek ki bu anlama, Dasein'ın asli bir imkanı içinde tutar kendini. Onun kendini *sahih olarak orada* tutabilmesi için, eğilim gösterdiği kapalılığı-açma-kararlılığının asli olması gerekir. Fakat Dasein'ın kendi varlık imkanına dair asli varlığını, daha önce ölüme yönelik varlık (yani Dasein'ın bu şekilde karakterize edilen müstesna imkanı)

olarak ortaya çıkarmıştık. İşte öndeleme, bu imkanı bir imkan olarak açımlamaktadır bize. Demek ki kapalılığı-açma-kararlılığı, *öndeleyici olduğunda* ancak Dasein'ın en zati varlık imkanına yönelik bir varlık haline gelebilmektedir. Vecibe-içinde-olma-imkanında adı geçen "imkan", ölüme yönelik varlık olarak kendini "kalifiye" ettiğinde ancak, kapalılığı-açma-kararlılığını anlayacak duruma gelebilir.

Dasein'ın kendi varoluşu içinde kararlılıkla ve sahiden devraldığı şey aslında şudur: Dasein kendi butlanının batıl nedeni olarak *vardır*. Daha önce, ölümü eksistensiyal olarak anlamaya çalışırken şunu tespit etmiştik: varoluşun *imkansızlığı* olarak karakterize edilen imkan; başka bir deyişle, Dasein'ın düpedüz butlanı. Ölüm Dasein'a, "hitam" edince eklenen bir şey değildir. Aksine Dasein, ihtimam-göstermeklik olarak var olduğu için, kendi ölümünün fırlatılmış (yani batıl) zemin ve nedenidir. Dasein'ın varlığına asli olarak hakim olan butlan, sahih ölüme yönelik varlık sırasında kendini kendine açar. Demek ki öndeleme, Dasein'ın *bütünlüklü* varlığının zemini üzerinden hareketle vecibe-içinde-olmayı açığa çıkarmaktadır. Başka bir deyişle ihtimam-göstermeklik, eşit derecede asli olarak hem ölümü hem de vecibeyi bünyesinde barındırır. Öndeleyici kapalılığı-açma-kararlılığı *sahih ve tam* ise, yani *asli* ise ancak, vecibe-içinde-olma-imkanını anlayabilir.[1]

[307] Vicdanın celbini anlama, herkes içine kaybolmuşluğu açığa çıkartır. Kapalılığı-açma-kararlılığı Dasein'ı, kendi en zati kendi-olma-imkanına geri getirir. En zati varlık imkanımızın, kendisi için sahih ve tam olarak şeffaflaşabilmesi ise, *en zati* imkan olarak ölüme yönelik anlamasal varlık içinde mümkün olabilmektedir.

Celbetme sırasında vicdanın celbi, Dasein'ın bütün "dünyevi" kabul görme ve imkanlarının üzerinden atlayıp geçer. Hiçbir müsamahakar-bakışa sahip olmaksızın o, Dasein'ı kendi vecibe-içinde-olma-imkanı içinde kendi-başına-bırakır ve ona sahih olarak var oluşu layık görür. En zati varlık imkanımıza yönelik olarak özsel bakımdan kendi-başımıza-bırakılıyor oluşumuzun getirdiği aralıksız katiyet, ölümü öndeleme-

1) Dasein'ın varlık konstitüsyonuna asli olarak ait olan vecibe-içinde-oluş, teolojik anlamdaki *status corruptionis*'ten kesin olarak ayrı tutulmalıdır. Eksistensiyal olarak belirlediğimiz vecibe-içinde-oluştan hareketle teoloji, kendi fiili imkanının ontolojik koşulunu bulabilir. Fakat söz konusu *status* idesiyle belirlenilen vecibe, bambaşka minvale sahip bir fiili sebebiyet verme durumundan ibaret kalır. Onun kendisiyle ilgili tanıklığı, herhangi bir felsefi tecrübeye esasen kapalı kalmaktadır. Vecibe-içinde-olmanın eksistensiyal analizi, günahın mümkün olup olmadığına ilişkin ne lehte, ne de aleyhte bir kanıt sunmaktadır. Hatta şunu bile diyebiliriz: Dasein'ın ontolojisinin, *kendi başına bırakıldığında* boyle bir imkana imkan tanıyıp tanımadığını bile söyleyemeyiz. Çünkü felsefi bir sorgulama olarak o, günah diye bir şey hakkında esasen hiçbir şey "bilememektedir".

nin *irtibatsız* bir imkan olduğunu açımlatır bize. Öndeleyici kapalılığı-açma-kararlılığı, vecibe-içinde-olma-imkanını, en zati irtibatsız imkan olarak vicdana tam manasıyla nüfuz etmesini sağlamaktadır.

Vicdana-sahip-olmayı-isteme, en zati vecibe-içinde-oluşa yönelik olarak celbedilmeye-hazır-olmayı imler. O, fiili sebebiyet vermelerden *önce* ve onların tediye edilmesinden *sonra* bile fiili Dasein'ı hep belirlemeye devam eder. Söz konusu önceleyici ve sürekli vecibe-içinde-oluşu kendi önceleyiciliği içinde görebilmek için Dasein'ın, hiçbir şekilde *atlatılamaz* olan o imkanın içine dalıvermiş olması gerekir. Ve eğer kapalılığı-açma-kararlılığı, ölüm imkanını öndeleyici biçimde Dasein için temin edip ona bunu *sağladıysa*, Dasein'ın sahih varoluşu hiçbir şey tarafından *atlatılamaz* hale gelir.

Kapalılığı-açma-kararlılığı dediğimiz fenomen sayesinde, varoluşun asli *hakikatiyle* yüz yüze gelmiş olduk. Dasein kendi benliğinin kararlılığında olup, kendi fiili varlık imkanı onun için açığa çıkmıştır artık. Öyle ki Dasein, hem bu açığa çıkarış, hem de açığa çıkarılmışlık olarak *var* olmaya başlamıştır. Öte yandan hakikat dendiğinde, hep ona tekabül eden bir hakiki-kabul-etme de ait olmaktadır. Açımlanan ve keşfedilenlerin kendimize belirtik biçimde maledilmişliğine biz kesin-*olma* diyoruz. Varoluşun asli hakikati, yine aynı derecede asli olan bir kesin-oluşu talep etmektedir. Bu, kapalılığı-açma-kararlılığının açımladığı şey içinde kendini-bulundurma olarak gerçekleşmektedir. Şu veya bu fiili durumu *veren* ve kendini onun içine *iten* odur. Durum önceden hesap edilebilir ve verilebilir bir mevcut-olan, kavranılmayı öylece bekleyen bir şey değildir. Durumun açımlanabilmesi için serbest, peşinen belirlenmemiş, ama belirlenebilirliğe açık bir özkararlılık gereklidir. *Peki, böylesi bir kapalılığı-açma-kararlılığına ait olan kesinlik neyi imlemektedir?* Kararlılık sayesinde açımlanamn içinde tutacaktır o kendini. Bu şu demektir: o, tam da verili durum karşısında *kaskatı* kesilememektedir. Aksine, anlamalıdır ki, kendi kararlılığı yine kendi açımlama anlayışı içinde şu veya bu fiili imkan için serbest ve *açık tutulmak* zorundadır. [308] O halde, kararlılığın kesinliği şunu imlemektedir: olası ve hep fiilen zorunlu olan bir *geri-almaya kendini-serbest-tutma*. Kapalılığı-açma-kararlılığını hakiki-kabul-etme (varoluşun hakikati olarak), asla kapalılığı-açma-kararsızlığına düşmek demek değildir. Tam tersine: kararlılık içinde geri-almaya kendini-serbest-tutma anlamındaki hakiki-kabul-etme, *kendinin tekrarı için sahih kapalılığı-açma-kararlılığını göstermek* demektir. Böylece, kapalılığı-açma-kararsızlığının kaybolmuşluğuna düşüşün önüne varoluşa-dair biçimde geçilmiş olmaktadır. Kapalılığı-

açma-kararlılığına ait olan hakiki-kabul-etme, sahip olduğu anlamı dolayısıyla kendini *sürekli* olarak, yani Dasein'ın *bütünlüklü* varlık imkanı için serbest tutmaya meyyaldir. Kapalılığı-açma-kararlılığının sürekli olarak kesinlik gösterebilmesi, düpedüz emin *olabileceği* imkana kendini irtibatlandırmasıyla mümkün olabilmektedir. Dasein, kendi ölümüyle kendini "geri-almak" zorunda kalmaktadır. Bundan sürekli olarak emin, yani *öndeleyici* olan kapalılığı-açma-kararlılığı, işte bu sayede sahih ve bütünlüklü kesinliğini kazanabilmektedir.

Fakat Dasein, eşit derecede asli olarak hakikatsizlik içindedir de. Öndeleyici kapalılığı-açma-kararlılığı, aynı zamanda ona, kapalılığının asli kesinliğini de veriyor olmaktadır çünkü. Dasein öndeleyerek kararlılık içindeyken, kendine kendi varlığının zemininden hareketle mümkün olabilen herkesin kapalılığı-açma-kararsızlığına kaybolmuşluğunu da sürekli olarak açık *tutar*. Dasein'ın sürekli imkanı olarak kapalılığı-açma-kararsızlığı, *diğerleriyle birlikte kesindir*. Kendi kendine şeffaf olan kapalılığı-açma-kararlılığı, varlık imkanının *belirlenmemişliğinin*, şu veya bu durum karşısında gösterilen kararlılık sayesinde belirlenmişliğe dönüştüğünü anlamaktadır artık. O, varolmakta olan bir varolana hakim olan belirlenmemişliği gayet iyi bilmektedir artık. Fakat bu bilgi eğer sahih kapalılığı-açma-kararlılığına tekabül etmek istiyorsa, bizatihi sahih bir açımlanmışlıktan neşet etmek zorundadır. Kendi zati varlık imkanımızın belirlenmemişliği (her ne kadar kararlılık gösterilirken kesinliğe kavuşmuş olsa da), ancak ölüme yönelik varlıkta *bütünlüklü* olarak kendini açımlar. Öndeleme Dasein'ı öyle bir imkanla karşı karşıya bırakır ki, o, sürekli olarak kesin olsa da her an için belirlenmemiş kalmaya devam etmekte, imkanın ne zaman imkansızlığa dönüştüğü ise belirsizliğini halen sürdürmektedir. Bu bize şunu açıkça gösterir ki, bahse konu bu varolan, tam da kendi "sınır durumunun" belirlenmemişliğine fırlatılmıştır. Ona yönelik kararlılık içindeyken Dasein, kendi sahih bütün-olma-imkanını kazanabilmektedir ancak. Ölümün belirlenmemişliği, asli olarak havfta açımlamaktadır kendini. Söz konusu asli havf ise, kapalılığı-açma-kararlılığını kendine layık görür. Dasein'ın kendine temlik edilmişliğinin doğurduğu her türlü üzerini örtmeleri kendinden uzak tutmaktadır o artık. Havfın bizi onun önüne taşıdığı hiçlik, Dasein'ı *temelden* belirleyen butlanı açığa çıkarmaktadır. Bu butlan ise, ölüme fırlatılmışlık olarak var olmaktadır.

[309] Yukarıdaki analizimiz, sahih ölüme yönelik varlıktan neşet eden en zati, irtibatsız, atlatılamaz, kesin ve fakat yine de belirsiz olan imkanların *modalizasyon etmenlerini* sırasıyla açığa çıkarmış oldu. Ka-

palılığı-açma-kararlılığı, buradan hareketle kendine yönelecek biçimde temayül gösterir. O, sadece *öndeleyici kapalılığı-açma-kararlılığı* olarak kendi imkanlarını sahih ve tam biçimde var edebilmektedir.

Öte yandan kapalılığı-açma-kararlılığı ile öndeleme arasındaki "rabıtayı" yorumlamak suretiyle bizatihi öndelemenin eksiksiz eksistensiyal anlayışını sağlayabilmiş olduk. Şu ana kadar o, sadece ontolojik bir tasarım sayılıyordu. Ama şimdi şunu gösterebilmiş olduk: öndeleme Dasein'a zorla yakıştırılmış bir uydurma imkan değildir. Öndeleme bizzat Dasein tarafından tanıklık edilen varoluşa-dair bir varlık imkanının *hali* olup, kendini kapalılığı-açma-kararlılığı içinde sahih biçimde anlayabilmesi için bunu kendine layık görmesi lazım olmaktadır. Öndeleme askıda duran bir davranış olarak "var" oluyor değildir. *O, varoluşa-dair olarak tanıklık edilen kapalılığı-açma-kararlılığı içinde saklı duran ve buna göre kendi sahihliğinin imkanına da tanıklık eden bir imkan olarak kavranılmak zorundadır.* Sahih bir "ölüm hakkında tefekkür etme", varoluşa-dair biçimde bizzat şeffaf hale gelmiş bir vicdana-sahip-olmayı-istemedir aslında.

Sahih kapalılığı-açma-kararlılığı, öndeleme sayesinde ihata edilmiş olan haline yöneliyorsa ve eğer öndeleme Dasein'ın sahih bütün-olma-imkanını tesis ediyorsa, o zaman, varoluşa-dair biçimde tanıklık edilen kapalılığı-açma-kararlılığında Dasein'ın sahih bütün-olma-imkanına da tanıklık edilmiş olunmaktadır. *Dolayısıyla bütün-olma-imkanına dair soru, aslında fiili-varoluşa-dair sorudur. Bu soruyu Dasein, kapalılığı-açma-kararlılığı içinde cevaplandırır.* Dasein'ın bütün-olma-imkanına ilişkin soru, başta[1] işaret edilen karakterinden artık tamamen sıyrılmış durumdadır. Zira görülmektedir ki o, bir bütün olarak Dasein'ın eksiksiz "donesini" sağlama gayretinden doğan Dasein analitiğinin sadece teorik, metodik bir sorusu değildir. Dasein'ın bütünlüğüne ilişkin başlangıçta sadece ontolojik-metodik biçimde irdelenen bu soru, tümden haksız da değildir aslında. Bunun nedeni, onun temelinin Dasein'ın ontik bir imkanına da dayanıyor olmasıdır.

Öndeleme ile kapalılığı-açma-kararlılığı arasındaki "rabıtanın" açığa kavuşturulması (yani kapalılığı-açma-kararlılığının öndelemenin olanaklı modalizasyonu olması), Dasein'ın sahih bir bütün-olma-imkanının fenomenal tanıklığına dönüşmüştür. Eğer bu fenomen sayesinde Dasein'ın kendi kendine ve kendi önüne taşındığı bir varlık minvaline isabet etmişsek, herkesin aklıselimine dayalı hergünkü Dasein'ın tefsiri bakımından o, hem ontik hem de ontolojik açıdan anlaşılamaz olmak

1) Krş. § 45, s. 231 vd.

durumundadır. Söz konusu varoluşa-dair imkanı [310] "kanıtı yok" diye bir kenara itmek veya teorik açıdan "kanıtlamaya çalışmak" onu yanlış anlamaktan başka bir şey olmayacaktır. Ama yine de bu fenomeni. en kaba tahrifatlara karşı korumak mecburiyetindeyiz.

Öndeleyici kapalılığı-açma-kararlılığı, ölümü "aşmak" üzere uydurulmuş bir çıkış yolu değildir. O, vicdanın celbini izleyen bir anlayıştır. Böylece ölümün eline bir imkan verilmiş olur ki, onunla ölüm, Dasein'ın *varoluşuna egemen* olur ve kaçarcasına icra edilen her türlü kendini ört bas edişi temelinde dağıtıverir. Ölüme yönelik varlık olarak belirlediğimiz vicdana-sahip-olmayı-isteme, dünyadan kaçkın bir inzivaya çekilme anlamına da gelmez. O, herhangi bir vehme yer bırakmayan "edimin" kapalılığı-açma-kararlılığına dahil ediverir bizi. Öndeleyici kapalılığı-açma-kararlılığı, varoluşu ve onun imkanlarını aşıp giden "idealistik" bir intizardan da neşet ediyor değildir. O, Dasein'ın fiili temel imkanlarını apayık biçimde anlamaktan doğmaktadır. Apayık biçimde yaşanan ve münferitleştiren o varlık imkanıyla bizi karşı karşıya getiren havf ile bu imkan karşısındaki sapasağlam sevincimiz el ele gitmektedir. Burada Dasein, faal haldeki merakın bizim dünya işlerimizden hareketle yarattığı eğlendirilmelerin "tesadüfiliklerinden" serbest kalır. Fakat söz konusu temel haletiruhiyelerin analizi, mevcut yorumlamalarımızın sınırını çizen fundamental ontolojik hedef yüzünden konu dışı kalmak zorundadır.

Acaba Dasein'ın varoluşuna ilişkin buraya kadar yürüttüğümüz ontolojik yorumun altında, herhangi bir sahih varoluşa veya bir fiili Dasein idealine ilişkin belirli bir ontik tasavvur mu yatıyor? Gerçekten de öyle. Bu olguyu inkar etmemeli, onun öyle olduğunu mecburen itiraf ediyor olmamalıyız. Onu *müspet zarureti* içinden hareketle incelememizin tematik objesi olması bakımından kavramamız gerekir. Felsefe kendi "koşullarını" asla reddedemez. Ama onları ister istemez itiraf etmek durumunda da değildir. Felsefe kendi koşullarını kavrar ve koşulu olduğu şeylerle kendini biraraya getirirek onları çok daha nüfuz edici biçimde açımlar. İşte şimdi yapacağımız yöntemsel tefekkürün işlevi bu olacaktır.

§ 63. *İhtimam-Göstermekliğin Varlık Anlamının Yorumu İçin Kazanılan Hermenötik Durum ve Eksistensiyal Analitiğin Esas Yöntemsel Karakteristiği*

Öndeleyici kapalılığı-açma-kararlılığıyla birlikte Dasein, olası sahihliği ve bütünlüğü bakımından fenomenal açıdan görünür hale getirilmiştir. İhtimam-göstermekliğin varlık anlamının tefsiri bakımından şu

ana kadar yeterince ele alınmamış olan hermenötik durum[1] böylelikle gerekli olan [311] asliliğine kavuşmuş olmaktadır. Dasein asli biçimde, yani başka bir deyişle kendi sahih bütün-olma-imkanı bakımından ön-sahipliğe kavuşturulmuş olmaktadır. Buradaki kılavuzluk edici ön-görme (yani varoluş idesi), Dasein'ın en zati varlık imkanının açıklığa kavuşturulmasıyla belirlenimini kazanmıştır. Dasein'ın varlık yapısının somut biçimde çalışılmasıyla onun diğer bütün mevcut olanlar karşısındaki ontolojik özgünlüğü o kadar belirginleşmiştir ki, Dasein'ın eksistensiyalitesine yönelik ön-kavramamız, söz konusu olacak olan eksistensiyallerin kavramsal olarak çalışılabilmesine imkan tanıyan yeterli bir dile getirme olanağı sunabilecektir bize.

Dasein'ın analitiğine ilişkin şu ana kadar katedilen yol, başlangıçta sadece ortaya atılmış bir tez olarak karşımıza çıkmış olanın somut tanıtlanılışına dönüşmüştür[2]: *Bizatihi bizim kendimiz olan bu varolan, ontolojik bakımdan aslında en uzakta olandır.* Bunun nedeni, ihtimamgöstermekliğin kendisinde yatmaktadır. "Dünya" içinde en yakından ilgilenilenlere düşkün varlığımız, hergünkü Dasein tefsirine hakim olmakta ve Dasein'ın sahih varlığını ontik bakımdan örtmektedir. Bu sebeple, dikkatini söz konusu varolana çevirmiş olan ontolojinin elverişli zeminini de ortadan kaldırmış[a] olmaktadır. Dolayısıyla bahse konu varolanın asli fenomenal takdimi hiç de kendiliğinden anlaşılır bir şey değildir – her ne kadar ontoloji öncelikle hergünkü Dasein tefsirinin izini sürüyor olsa da. Bu yüzden Dasein'ın asli varlığının açığa çıkarılışı, düşkün ontik-ontolojik tefsir eğilimlerine *karşı gelerek* onlardan *çekip kurtarılmak* zorundadır.

Sadece dünya-içinde-varolmanın elementar yapılarının teşhiri, dünya kavramının ihata edilmesi, söz konusu varolanın en yakın ve vasati kim-olmaklığının (yani herkes-benliğinin) açığa kavuşturulması, "şuradalığın" yorumlanması gibi irdelemeler değil; fakat özellikle ihtimamgöstermeklik, ölüm, vicdan ve vecibenin analizi; varlık imkanının ve onun açımlanılışının ilgilenici akhselim (yani kapatım) dolayımıyla bizatihi Dasein'a *nasıl* hakim olduğunu göstermektedir bize.

O halde, Dasein'ın *varlık minvali*, hedefi asli fenomenal teşhir olan bir ontolojik yorumdan şunu *talep* ediyor olacaktır: *Söz konusu varolanın varlığını, kendi kendini kapatma eğilimine karşı geldirerek onu bundan*

1) Krş. § 45, s. 232.
2) Krş. § 5, s. 15.
a) Yanlış anlamaya neden oluyor! Sanki sahici ontik'ten ontoloji'yi okuyabiliyormuşuz gibi. Nedir ki, sahici ontik? Ön-ontolojik tasarımdan başka bir şey değildir – eğer bütünü, söz konusu ayrım içinde bırakacaksak.

çekip kurtarmak. Bu yüzden eksistensiyal analiz; hergünkü tefsirlerin hak iddialarına veya kendinden memnunluklarına ve teskin edilmiş kendinden anlaşılırlıklarına karşı hep *hoyratça* davranma karakterine sahip olacaktır. Söz konusu karakter, Dasein'ın ontolojisini özellikle ayırt ediyorsa da, aslında her yorumun kendine malettiği bir şeydir, çünkü onun içinde geliştirilen anlayış, tasarlama [312] yapısına sahiptir. Bunun için hep kendine özgü bir *rehber* ve *düzenleme* yok mudur ki? Peki ama, ontolojik tasarımlar, "bulgularının" fenomenal münasipliği açısından gerekli olan apaçıklığı nereden alabilirler? Ontolojik yorum, verili varolanları onların zati varlıklarına göre tasarlar ve böylelikle onları kendi yapıları bakımından kavramlaştırır. Varlığa isabet edebilmesi için tasarımın istikametini sağlayacak yol göstericiler nerededir? Peki, eksistensiyal analiz bakımından tema oluşturan varolan, kendi var olma minvali *içindeyken* kendine ait varlığını mahfuz tutuyorsa, o zaman ne olacaktır? Bu soruları cevaplandırabilmek için talep edildiği üzere ilk önce Dasein analitiğini açıklığa kavuşturmak gerekecektir.

Dasein'ın varlığına öztefsir de aittir. Dasein "dünyayı" bir-şey-için-bakışsal ilgilenici biçimde keşfederken ilgilenme de onun birlikte-bakışı içine girer. Fiilen Dasein, hep belirli varoluşa-dair imkanlar içinde bulunduğu halde kendini anlar – izlediği tasarımlar herkeslerin aklıseliminden çıkıp gelmiş olsa bile. Sarih olsun olmasın, münasip olsun olmasın, varoluş hep şu veya bu şekilde birlikte-anlaşılmış olur. Her ontik anlama (her ne kadar *ön*-ontolojik olsa, yani teorik-tematik olmasa da), belirli şekilde kavranmış "kaplamlara" sahiptir. Dasein'ın varlığına ilişkin olup da ontolojik açıdan sarih olan her soru sorma, Dasein'ın varlık minvali yüzünden önceden hazırlanmış olmaktadır aslında.

Ama yine de şunu sormalıyız: Dasein'ın "sahih" varoluşunun ne olduğunu neye bakarak anlayacağız? Öyle ya, varoluşa-dair bir anlayıştan mahrum bir eksistensiyalite analizi zeminsiz kalmaya mahkum değil midir? Dasein'ın sahihliği ve bütünlüğüne ilişkin yukarıda icra ettiğimiz yorumlamaların temelinde aslında ontik bir varoluş telakkisi yatmıyor mudur – mümkün olabilen, ama herkes için bağlayıcı olması gerekmeyen? Eksistensiyal yorumlar, varoluşa-dair imkan ve bağlayıcılıklar üzerinde hiçbir zaman bir kudret sözü söyleyemez durumdadır. Peki ama bu türden yorumlar, *sundukları* varoluşa-dair imkanlarla ontolojik yorumlamanın ontik zeminini tesis ettikleri için kendi haklılıklarını da sağlamak zorunda değil midirler? Eğer Dasein'ın varlığı özü gereği varlık imkanıysa ve en zati imkanlarına hür olmaksa ve eğer bunlara göre hürriyet veya hürriyetsizlik içinde varol-

maktaysa; o zaman, ontolojik yorumun kendine *ontik imkanları* (yani varlık imkanı minvallerini) temel almasından ve *bunları kendi ontolojik imkanlarına yönelik olarak* tasarlamaktan başka bir olanağı var mıdır kendi elinde? Ve eğer Dasein "dünyayla" ilgilenmelerin kaybolmuşluğundan hareketle kendini tefsir ediyorsa, o zaman buna karşı gidilmek suretiyle elde edilen ontik-varoluşa-dair imkanların belirlenimleri ve bunlar üzerine bina edilmiş [313] eksistensiyal analiz, işte tam da bu türden varolanlar için münasip olan açımlama minvalini oluşturmayacak mıdır? *Bu durumda, tasarımın hoyratça oluşu, bu karakterinden kurtulup, Dasein'ın tebdil edilmemiş fenomenal envanterinin serbest bırakılışı haline gelmeyecek mi?*

Varoluş imkanlarının "hoyrat" biçimde takdim edilmesi, yöntemsel bir talep olsa da, onların hür bir tenezzül edişten çekip kurtarılması mümkün müdür? Varoluşa-dair sahih varlık imkanı hakkmdaki analitik, kendine öndeleyici kapalılığı-açma-kararlılığını temel alıyorsa (bizatihi Dasein bu imkana çağırıda bulunmakta ve bunu kendi varoluşunun zemininden hareketle yapmaktadır), o zaman, bu imkan *herhangi*[a] bir imkan niteliğine mi sahip olacaktır? Dasein'ın varlık imkanının onun kendi müstesna imkanına (yani ölüme) ilişkilenişi olarak ele aldığımız o varlık minvali tesadüfen ele alınmış bir minval midir? *Dünya-içinde-varolmanın ölümden daha yüksek mertebeli bir varlık imkanı bulunmakta mıdır?*

Dasein'ın sahih bir bütün-olma-imkanı üzerine ontik-ontolojik biçimde tasarlanması keyfi olmayabilir. Peki ama bu fenomen üzerinden icra edilen eksistensiyal yorum bu sayede mazur gösterilmiş olabilmekte midir? Bu yorum, kendine nereden rehber bulacaktır? Bu rehber, esasen varoluşa ilişkin "önceden varsayılmış" bir ideden hareket etmiyor mu? Gayrisahih hergünkülük hakkında ele aldığımız analitik adımları düzenleyen nedir? Önceden öne sürülmüş olan bir varoluş kavramı değil mi? Ve şunu diyorsak eğer: Dasein "düşkünlük" içindedir ve bu yüzden de varlık imkanının sahihliğini tam da bu varlık eğilimine karşı çıkarak ortaya koymamız gerekmektedir. Bu durumda hangi bakış açısından hareketle konuşuyor oluruz? Aslında buradaki bütün herşey, bir miktar sisli de olsa, "önceden varsayılan" varoluş idesinin ışığıyla aydınlatılmış olmuyor mu? Bunu böyle yapma hakkını nereden alıyoruz? Yoksa ilam niteliğindeki ilk tasarımımız aslında tamamen kılavuzsuz muydu? Hiç de değil.

a) Herhalde bu değildir. Fakat "herhangi değil" illa ki, şu demek değildir: zorunlu olarak ve bağlayıcı biçimde.

Varoluş idesinin formal ilamı, bizatihi Dasein'ın kendisinde yatan varlık anlayışının rehberliğinde yürütülmüştür. Fakat herhangi bir ontolojik şeffaflığa varmadığımız halde şu kendini açığa çıkarıvermişti: Adına Dasein dediğimiz varolan, hep ben kendimim, özellikle de varlık imkanı olarak ben kendimim. Dasein'ın söz konusu ettiği şey, tam da bu varolan olarak var olmaktır. Yeterli ölçüde bir ontolojik belirlenime varmamış olsa da Dasein kendini dünya-içinde-varolma olarak anlamaktadır. O, bu şekilde var olarak, çeşitli varolanlarla karşılaşır. Onların da varlık minvali el-altında-olmaklık ile mevcut-oluştur. Varoluş ile gerçeklik arasındaki farkın henüz tam bir ontolojik kavramsallaştırılmasına gidilmemiş bile olsa, hatta Dasein tam da bu varoluşu öncelikle gerçeklik olarak anlıyor bile olsa, o sadece mevcut-olan değildir, o kendini zaten hep bir şekilde *anlamakta olandır* (bunu şu veya bu mitsel ve büyüsel tefsir içinde yapıyor olması fark etmez). Zira aksi takdirde bir mitos içinde "yaşayamayacak" ve büyüsünün rit ve kültleriyle ilgilenemiyor olacaktı. Varsayılan bu varoluş idesi, esasen Dasein anlayışının formal yapısının varoluşa-dair bağlayıcı olmayan öntaslağından başka bir şey değildir.

[314] En yakınımızdaki hergünkülükle ilgili hazırlık niteliğindeki analizimiz, söz konusu idenin rehberliğinde icra edilmiş ve ihtimamgöstermekliğin ilk kavramsal ihatası bu sayede sağlanmıştır. İhtimamgöstermeklik fenomeni, varoluşu ve ona ait olan faktisite ve düşkünlük rabıtalarını daha keskin hatlarla kavramamızı mümkün kılmıştır. İhtimam-göstermekliğin yapısının ihata edilişiyle de varoluş ile gerçeklik arasındaki ontolojik farka ilişkin ilk zemin sağlanmıştır.[1] Bu ise şu tezi ortaya atmamıza yol açmıştır: İnsanın tözü varoluştur.[2]

Fakat bahse konu formal ve varoluşa-dair bağlayıcı olmayan varoluş idesi bile, belirli bir ontolojik "içerik" ihtiva etmektedir (her ne kadar ayırt edilmemiş olsa da). Ona karşı çıkıp sınırlarını çizmeye çalıştığımız gerçeklik idesinde olduğu gibi bu da esasen bir varlık idesini "önceden varsaymaktadır". Sadece ve sadece *onun* ufku dahilinde kalınmak suretiyle varoluş ile gerçeklik arasındaki farkı ortaya koymak mümkün olabilmektedir. Ama her ikisi yine de *varlıktan* söz etmektedir.

Peki ama, esasen ontolojik olarak açıklığa kavuşturulması gereken varlık idesi, Dasein'a ait olan varlık anlayışının işlenilmesiyle elde edilmeyecek midir? Ama bunu asli olarak kavramak istiyorsak, varoluş idesinin rehberliğine başvurmak suretiyle Dasein'ın asli yorumunun sağla-

1) Krş. § 43, s. 200 vd.
2) Krş. s. 212 ve 117.

yacağı zeminden hareket etmemiz gerekir. İşte tam da burada, ortaya attığımız fundamental ontolojik meselenin aslında bir "fasit daire" içinde hareket ettiği açıkça meydana çıkmış olmuyor mu?

Esasen anlamanın yapısını analiz ederken göstermiştik ki, hiç de münasip olmayan "fasit daire" ifadesiyle eleştirilmek istenen şey, aslında tam da bizatihi anlamanın özüne ve ifade edilişine aittir.[1] Ama yine de, fundamental ontolojik sorunsalın hermenötik durumunu açığa kavuşturmak bakımından, "fasit daire argümanına" bir kez daha ve açıklıkla geri dönmek şarttır. Eksistensiyal yorumumuz aleyhine öne sürülen "fasit daire itirazı" şunu demek istemektedir: Esasen varoluş ve varlık idesi "önceden varsayılmakta" ve "bunun ardından" Dasein yorumlanmak suretiyle varlık idesi elde edilmeye çalışılmaktadır. Peki ama, "önceden varsaymak" acaba ne demektir? Varoluş idesiyle birlikte ortaya bir önerme koyup, formal çıkarsama yasalarına göre bundan Dasein'ın varlığına ilişkin başka önermeler mi çıkarsamaktayız? Yoksa söz konusu "önceden varsayma", anlamasal tasarımda bulunma karakterine mi sahiptir? Yoksa bu sayede, yani böylesi bir anlayışı teşekkül ettiren yorumla birlikte, yorumlanan şey [315] *tam da bizatihi kendini ifade eder hale mi gelmektedir? Tasarımda formal bir ilam olarak açımlanan söz konusu varolanın varlık konstitüsyonunun uygun olup olmadığı böylelikle açığa çıkmış olmamakta mıdır?* Bir varolanın kendi varlığını ifşa edebilmesi başka türlü mümkün müdür ki? Eksistensiyal analitik yapılırken, tanıtlamada "fasit daire" içine düşülmesini "engellemek" bile mümkün olamamaktadır, çünkü eksistensiyal analitik *asla* "çıkarımsal mantığa" başvurmak suretiyle tanıtlanacak bir şey değildir. Bilimsel bir incelemede bulunulurken uyulması gereken katiyete sadık kaldığını düşünen bir aklıselime hizmet ederek önlemeye çalışılan "fasit dairenin" kendisi aslında tam da ihtimam-göstermekliğin temel yapısını oluşturmaktadır. Dasein asli olarak onunla tesis olunduğu için o zaten hep kendini-önceleyendir. Dasein varolmak suretiyle hep kendi varoluşunun belirli imkanlarına kendini tasarımlamış olduğu için, bu türden varoluşa-dair tasarımlarda varoluş ile varlık gibisinden bir şeyleri kendisi için önontolojik olarak zaten tasarlamış da olmaktadır. Peki o zaman, Dasein'a özsel olarak ait olan bu tasarım, varoluşa ait varlık anlayışını geliştirmek ve kavramsallaştırmak isteyen *bu* araştırma için (*her araştırma gibi bu da bizatihi açımlayıcı Dasein'ın varlık minvallerinden biridir çünkü*) hiç men edilebilir mi?

1) Krş. § 32, s. 152 vd.

Fakat bahse konu "fasit daire itirazı", bizatihi Dasein'ın belirli bir varlık minvalinden neşet etmektedir. Zira herkes içinde ilgilenici massolunmuşluktan doğan aklıselim için tasarım (ve hatta ontolojik bir tasarım) mecburen garip kaçacaktır, çünkü o tam da böyle bir şeye karşı kendini "esastan" kapamaktadır. İster "teorik", ister "pratik" olsun aklıselim, sadece bir-şey-için-bakışsal olarak ve gözle taranabilir olan varolanlarla ilgilenmektedir. Aklıselimin ayrıt edici özelliği, belirli bir varlık anlayışına hizmet etmemek üzere sadece "olgusal" varolanları tecrübe ettiğini sanmasıdır. Oysa varolanları "olgusal" olarak tecrübe edebilmek için, henüz kavranmamış da olsa varlığın peşinen anlaşılmış olması lazımdır. Yani aklıselim, anlamayı anlamamaktadır. Ve *bu yüzden* de aklıselim, kendi menzilinin dışına çıkanları (ve bu menzil dışına çıkma işini) mecburen "hoyratça" diye adlandırmak durumundadır.

Anlamada "fasit daire" bulunduğunu söylemek, ikili bir yanlış anlamanın ifadesidir aslında: 1. Bizatihi anlamanın kendisinin Dasein'ın varlığının bir temel minvali olduğunu anlamamaktır. 2. Söz konusu varlığın ihtimam-göstermeklik olarak tesis edilmiş olduğunu anlamamaktır. Fasit daireyi inkar etmek, onu gizleyip saklamak ve hatta onu aşmaya çalışmak, bu yanlış anlamayı nihai olarak sabitlemekten başka bir şey değildir. Oysa gayretimiz, asli ve tam olarak söz konusu "daire" içine sıçramayı hedeflemek olmalıdır. Böylece Dasein analizinin daha çıkış noktasındayken Dasein'ın fasit dairesel varlığına yönelik eksiksiz bakışımızı teminat altına almış oluruz. Dasein'ın ontolojisi söz konusu olduğunda, "önceden varsayılanlar" haddiden fazla değil, *gereğinden azdır* tam da [316]. – dünyasız bir benlikten "hareket" edip ona bir nesne ve bu nesneyle kuracağı ontolojik bakımdan zeminsiz bir ilişki temin edilmeye çalışılınca. Eğer "yaşamı" bir mesele haline getirip, *ara sıra* da ölümü dikkate taşıyorsak, *bakışımızın menzili çok kısa düşecektir*. Eğer "öncelikle" bir "teorik özne" üzerinde duruyor ve daha sonra ona bir "etik" ilave ederek onu "pratik yönleri bakımından" tamamlamaya çalışıyorsak, o zaman da temamızı oluşturan objemizi *suni ve dogmatik olarak iğdiş etmekten* başka bir şey yapılmamış olacaktır.

Dasein'ın asli analitiğinin hermenötik durumunun eksistensiyal anlamının teşrihi bakımından buraya kadar anlatılanlar herhalde yeterlidir. Öndeleyici kapalılığı-açma-kararlılığını açığa çıkarmak suretiyle Dasein, sahih bütünlüğü içinde ön-sahiplik içine taşınmıştır. Kendi-olma-imkanının sahihliği, asli eksistensiyaliteyi ön-görmenin teminatını vermektedir. Bu da münasip eksistensiyal terminolojinin oluşturulmasını emniyet altına almaktadır.

Öndeleyici kapalılığı-açma-kararlılığının analizi, bizi aynı zamanda asli ve sahih hakikat fenomenine de götürmüştür. Daha önce de göstermiş olduğumuz gibi, öncelikle ve çoğunlukla egemen olan varlık anlayışı, varlığı mevcut-olma anlamında kavramakta ve bu suretle asli hakikat fenomeninin üzerini kapayıvermektedir.[1] Fakat eğer hakikat "var" oldukça varlık "var" ise ve eğer varlık anlayışı hakikatin şu veya bu minvaline göre değişiyor ise, o zaman, asli ve sahih hakikat, Dasein'ın varlığının anlayışını ve hatta esasen varlığın anlayışını tam olarak sağlıyor olmalıdır. Eksistensiyal analizimizin ontolojik "hakikati", asli varoluşa-dair hakikatin zemini üzerinde inşa edilmiştir. Fakat varoluşa-dair hakikat, ontolojik hakikate mecburen ihtiyaç duyuyor değildir. Esasen varlık sorusunu hazırlayıcı nitelikte olan fundamental ontolojik meselemizin ulaşmaya çalıştığı en asli, en temellendirici eksistensiyal hakikat, *ihtimam-göstermekliğin varlık anlamının açımlanmışlığıdır*. Bu anlamın açığa çıkartılabilmesi için, ihtimam-göstermekliğin bütün yapı envanterinin herhangi bir sınırlamaya tabi tutulmadan hazır bulundurulması lazımdır.

§ 64. İhtimam-Göstermeklik ve Kendilik

İhtimam-göstermekliğin tesis edici etmenleri olan eksistensiyalite[a], faktisite ve düşkünlüğün birliği sayesinde Dasein'ın yapı bütünü bütünlüğünün ontolojik bakımdan ihata edilmesi mümkün olabilmişti. İhtimam-göstermekliğin [317] yapısı, şu eksistensiyal formüle indirgenmişti: (bir-dünya-)içinde-zaten-var-olarak-kendini-önceleme olarak (dünya-içinde karşılaşılan varolanlar) beraberinde var olmak. İhtimam-göstermeklik yapısının bütünlüğü birtakım kuplajlarla ortaya çıkıyor olmadığı halde, yine de *eklemlemelidir*.[2] Bu ontolojik sonucu, Dasein'ın *asli* yorumunun taleplerine ne ölçüde yanıt verdiği açısından ele alıp tartmamız gerekmişti.[3] Bu konu üzerine yürüttüğümüz tefekkür neticesinde, ne Dasein'ın *bütününün*, ne de *sahih* varlık imkanının temalaştırılmış olduğu görülmüştü. Öte yandan, Dasein bütününü fenomenal olarak kavramaya çalışınca, tam da ihtimam-göstermeklik yapısının buna engel olduğu zannedilmişti. Çünkü kendini-önceleme, henüz-olmamışlık olarak sunuyordu kendini. Noksanlık anlamında karakterize edilen kendini-önceleme, sahici-eksistensiyal

1) Krş. § 44 b, s. 219 vd.
a) Varoluş: 1. Dasein'ın varlığının bütünü itibariyle; 2. Sadece "anlama" açısından.
2) Krş. § 41, s. 191 vd.
3) Krş. § 45, s. 231 vd.

bir etüt yapılarak kendini *hitama yönelik varlık* olarak açığa vurmuştu ki, her Dasein kendi varlığının temelinde o olarak var olmaktaydı. Aynı zamanda şunu da belirgin kılmıştık ki, vicdanın celbi sayesinde ihtimam-göstermeklik, Dasein'ı en zati varlık imkanına çağırmaktaydı. Söz konusu celbetme anlayışı da, asli olarak anlaşıldığında, kendini öndeleyici kapahlığı-açma-kararlığı olarak açığa çıkmıştı. Bu da Dasein'ın sahih bütün-olma-imkanını yine kendi içinde belirlemekteydi. Demek ki, ihtimam-göstermekliğin yapısı, olası bir bütün oluşa *engel* değil, böylesi bir varoluşa-dair varlık imkanının *imkan koşuludur*. Söz konusu analizler sırasında ölüm, vicdan ve vecibe denilen eksistensiyal fenomenlerin ihtimam-göstermeklik fenomenine dayandıkları açıklık kazanmıştı. *Yapı bütünü bütünlüğünün eklemlemeleri böylelikle çok daha zenginleşmiş ve bahsettiğimiz bütünlüğün birliğine ilişkin eksistensiyal soru böylelikle çok daha ivedilik kazanmıştır.*

Bu birliği nasıl kavramalıyız? Dasein kendi varlığının sözü edilen minval ve imkanları içinde nasıl birlik halinde varolabilmektedir? Herhalde şöyle ki, söz konusu varlık kendi özsel imkanları içinde hep[a] *kendi olarak* var olmakla, yani bu varolanın hep *ben kendim olarak* var olmasıyla mümkündür. Öyle görünüyor ki, yapı bütünü bütünlüğünü "birarada tutan" "benim". Bu yüzdendir ki, söz konusu varolanın "ontolojisinde", "ben" ile "kendilik" hep taşıyıcı zemin (yani töz veya özne) olarak kavranılagelmiştir. İşbu analitikte de hergünkülüğün hazırlık niteliğindeki karakterizasyonunu yaparken Dasein'ın kim-olmaklığı sorusuna gelip çatılmıştı. Şunu göstermiştik: Dasein öncelikle ve çoğunlukla kendisi olarak *var olmuyor*, herkes-benliği içinde kaybolmuş[b] oluyordu. Herkes-benliği ise sahih benliğin varoluşa-dair bir modifikasyonundan ibaretti. Oysa benliğin ontolojik konstitüsyonuna ilişkin soru cevaplandırılmadan kalmıştı. [318] Aslında meselenin rehberini daha önce tespit etmiştik:[1] Eğer kendilik, Dasein'ın özsel belirlenimleri arasında yer alıyorsa, fakat onun "cevheri" *varoluşta* yatıyorsa, o zaman, benlik ile kendilik *eksistensiyal* olarak kavranmak durumundadır. İrdelememizin ulaştığı menfi sonuçlardan biri de, herkesin ontolojik karakterizasyonunun, mevcut-oluş (töz) kategorilerinin kullanımını katiyetle yasakladığı yönündeydi. Esasen şu açıkça ortaya çıkmıştı: ihtimam-göstermekliği gerçeklikten hareket ederek çıkarsamak veya gerçeklik kategorilerine başvurarak inşa etmek mümkün değildi.[2] Zira ihtimam-göstermeklik za-

a) Dasein *bizzat* söz konusu varolan olarak *vardır*.
b) Belirli bir anlamda "en yakın", sathi ve bu yüzden de zahiri benlik olan "ben".
1) Krş. § 25, s. 114 vd.
2) Krş. § 43 c, s. 211.

ten kendilik fenomenini bünyesinde barındırmaktaydı. Aksi takdirde "kendine-ihtimam-gösterme" ifadesi, itina-göstermeklik fenomenine göndermede bulunmak suretiyle başkalarına ihtimam-göstermeklik olacak ve bunun bir *totoloji* olduğu tezi haklılığa kavuşacaktı.[1] Bu durumda, Dasein'ın kendiliğini ontolojik olarak belirleme meselesi iyice keskinlik kazanacak ve mesele ihtimam-göstermeklik ile kendilik arasındaki eksistensiyal "rabıtanın" ne olduğu sorusuna dönüşecekti.

Kendiliğin eksistensiyalitesinin açığa kavuşturulması, "doğal" çıkış noktasını Dasein'ın hergünkü öztefsirinden almaktadır. Burada Dasein, "kendi hakkında" konuşmakta ve *ben-diyorum* ifadesine başvurmaktadır. Burada beyan gibisinden bir şeye de gerek olmamaktadır. Çünkü bu varolan, "ben" dediğinde kendinden[a] bahsetmiş olur. Bu ifadenin muhtevası, düpedüz basit olarak kabul edilir. O hep sadece bendir ve başka hiçbir şey demek değildir. Bu basit şey olarak "ben", başka nesnelerin belirlenimi de olamamaktadır zaten. Onun *kendisi* bir yüklem değil, mutlak "öznedir". Ben-diyorum sırasında söyleşilen ve söz yöneltilenle, hep sürüp gelen bir şey olarak karşılaşılır. Örneğin "Saf Aklın Çatışkıları" öğretisinde Kant'ın kendine temel aldığı "basitlik", "tözsellik" ve "ferdilik" karakterleri,[2] sahici bir önfenomenolojik tecrübeden neşet etmiştir. Ama ortada kalan soru şudur: ontik olarak bu şekilde tecrübe edilenler, adı geçen "kategorilerle" ontolojik olarak yorumlanabilir mi?

Aslında Kant, ben-diyorumla verilen fenomenal envantere sadık ve layık kalarak, bahse konu karakterlerden hareketle ruh tözü hakkında çıkarsanan ontik tezlerin haksız olduğunu açıkça göstermişti. Fakat bu, benin[b] *ontik* bakımdan yanlış biçimde açıklanışının reddinden başka bir şey değildir. Oysa kendiliğin *ontolojik* yorumu bu sayede ne elde edilmiş, ne de güvence altına alınıp müspet olarak hazırlanmış olmaktadır. Kant seleflerinden daha kati biçimde ben-diyorumun fenomenal içeriğini sabitlemeye çalışmış olsa da, [319] yine de uygun olmayan *aynı* tözsellik ontolojisine kayıvermiştir. Oysa Kant, tam da benden onun ontik temellerini teorik bakımdan men etmişti. Kendiliğin analizi bakımından ben-diyorumu çıkış noktası seçmemizin ontolojik anlamını sabitleyebilmek adına bu durumu daha ayrıntılı olarak açıklamak şarttır. Kant'ın "ben düşünüyorum" hakkındaki analizinden de emsal teşkil etmesi bakımından yararlanacağız ? ama söz ko-

1) Krş. § 41, s. 193.

a) Daha kesin olarak açıklığa kavuşturmak gerekir: *ben-diyorum* ile *kendi-olmaklık*.

2) Krş. Saf Aklın Eleştirisi, 2. Basım, s. 399; özellikle 1. Basım'daki ele alınışı, s. 348 vd.

b) Ontik-duyularüstü önermeleri kastederek (*metaphysica specialis*).

nusu meselenin açığa kavuşturulması bakımından talep edilenlerle sınırlı kalmak koşuluyla.[1]

"Ben", bütün kavramlara eşlik eden bir salt bilinçtir. Bu ifadeyle, "düşüncelerin transendental öznesinden başka bir şey tasavvur ediliyor değildir". "Bizatihi bilinç, aynı zamanda bir tasavvur değil ... esasen onun bir formudur".[2] "Ben düşünüyorum" dendiğinde, "her tecrübeye asılı bulunan ve onlardan önce gelen apersepsiyonun bir formu" ifade edilmiş olur.[3]

Haklı olarak Kant, "benin" fenomenal içeriğini "ben düşünüyorum" ifadesiyle ya da "zekaya" "pratik kişiliğin" dahlini de göze alacak olursak "ben yapıyorum" ifadesiyle ortaya koymaktadır. O halde ben-diyorum ifadesini, Kantçı anlamda ben-düşünüyorum-diyorum olarak ifade etmek lazımdır. Demek ki Kant, benin fenomenal içeriğini *res cogitans* olarak sabitlemeye çalışmaktadır. Bu bağlamda Kant, söz konusu bene "mantıksal özne" diyorsa, o zaman bu, esasen söz konusu benin sadece mantıksal yoldan elde edilmiş bir kavram olduğu anlamına gelmez. Çünkü ben, mantıksal davranışın, bağlantılandırmanın öznesidir daha ziyade. "Ben düşünüyorum" şu demektir: ben bağlantılandırıyorum. Her türlü bağlantılandırma, "*ben* bağlantılandırıyorum"dur. Her türlü biraraya getirme ve ilişkilendirmelerin temelinde zaten bir ben yatmaktadır – *hupokeimenon*. Bu sebeple de özne bir "bizatihi bilinç" veya tasavvur[a] değil, daha ziyade onların "formudur". Bu şu demektir: Ben düşünüyorum dendiğinde tasavvur edilmiş bir şeyden bahsediliyor değildir. O, bizatihi tasavvurun formal yapısıdır. Onun sayesinde ancak tasavvur edilmişlik gibisinden bir şey mümkün olabilmektedir. Öte yandan tasavvurun formu dendiğinde, ne bir çerçeve, ne de genel bir kavramdan söz edilmektedir. Burada söz konusu olan, bir *eidos* olarak her tasavvur edileni ve tasavvur etmeyi ne ise o olarak var edendir. Tasavvurun formu olarak anlaşılan bir ben, bu sebeple şununla aynı şey demektir: o bir "mantıksal özne"dir.

Kant'ın buradaki analizinden iki müspet sonuç çıkmaktadır: Birincisi benin ontik olarak bir töze rücu ettirilebilmesinin imkansız olduğu görülmüştür. [320] İkincisi Kant beni, "ben düşünüyorum" olarak

1) Transendental apersepsiyonun analizi için bundan böyle krş.: M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, 2. Tıpkı Basım, 1951, 3. Bölüm.
2) Saf Aklın Eleştirisi, 2. Basım, s. 404.
3) A.g.e., s. A 354.
a) Tasavvurumda canlandırılan değildir. Tasavvur sırasında *karşıma-getirip-koyucu-olan* tasavvur. Ama *sadece* bunda. Ve ben, sadece bu *karşıma-getirme* olarak, sadece bu *kendilik* olarak "var"dır.

sabitlemiştir. Ama yine de Kant, söz konusu beni, bir özne olarak sabitlemekte ve bu yüzden onun ontolojik bakımdan münasip olmayan bir anlamda ele almaktadır. Zira ontolojik özne kavramı, *kendiliği benin kendisi olarak karakterize etmez, onun zaten hep mevcut-olanın aynılığı ve kalımlılığı olarak karakterize eder.* Beni ontolojik bakımdan *özne* olarak belirlemek, onu zaten hep mevcut-olan bir şey olarak sabitlemek demektir. Bu durumda, benin varlığı, *res cogitans*'ın gerçekliği[a] olarak anlaşılacaktır.[1]

Kant'ın "ben düşünüyorum"un sahici fenomenal çıkış noktasını ontolojik bakımdan değerlendirememesinin ve mecburen "özneye", [321] yani tözselliğe geri düşüvermesinin sebebi acaba nedir? Ben, sadece "ben düşünüyorum" değil, "ben bir şey düşünüyorum"dur çünkü. Peki ama Kant'ın kendisi değil midir, benin kendi tasavvurlarıyla ilişkili olduğunu ve onsuz onun bir hiç olacağını söyleyip vurgulayan?

Fakat Kant için bu tasavvurlar, benin onlara "eşlik" ettiği empirik olan şeyleri, onlara "ilişen" görünümleridir. Oysa Kant, söz konusu

---

a) "Mevcut olmaklık"; aralıksız "eşlik etme".

1) Kant'ın kişi benliğinin ontolojik karakterini temelde halen dünya-içindeki mevcut olanın uygun olmayan ontolojisinin ufku içinde kalarak ele alıp onu "tözsellik" bağlamında kavramış olduğu, H. Heimsoeth'ün "*Pesonlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie*" başlıklı makalesinde topladığı malzemeden kolaylıkla görülebilmektedir (krş. ayrı basım: *Immanuel Kant.* Festschrift zur zweiten Jahrhundertfeier seines Geburtstages, 1924). Bu makalenin genel eğilimi, sadece tarihsel bir döküm olmaktan epey ileriye gitmekte ve kişiliği "kategoriyal" bir mesele olarak ele alma hedefindedir. Heimsoeth şöyle demektedir: "Kant'ın planlayıp icra ettiği gibi teorik ve pratik aklın yakın iç içe çalışması halen daha çok az dikkat çekmektedir. Hatta burada kategorilerin bile ("Temellerde" onların doğalcı biçimde tekamül ettirilmiş olmasına karşın) halen geçerliliğinin bulunduğu ve pratik aklın önceliği içinde kalarak yeni ve doğalcı rasyonalizmden kurtarılmış bir kullanım bulabilmiş oldukları teveccüh görmemektedir (örneğin töz dendiğinde "kişi" ve kişisel ölümsüzlük süresi, nedensellik dendiğinde "hürriyetten hareketle nedensellik", karşılıklı etkileşim dendiğinde "akli varlıkların biraradalığı"nın vs. anlaşılması). Bunlar bir düşünsel sabitleme aracı olarak koşulsuz olana yeni bir erişim sağlamakta, rasyonelleştirici obje bilgisi vermeye ise çalışmamaktadır" (s. 31 vd.). Peki ama, tam da burada esas ontolojik meselenin *üzerinden atlanıp geçilmiş* olunmuyor mu? Söz konusu "kategorilerin" asli bir geçerliliğe sahip olup olmadıkları ve sadeçe başka bir şekilde mi kullanılmaları gerektiği veya onların, Dasein'ın ontolojik meselesini tümden *ters yüz* edip etmediği sorusu ortada kalmaktadır. Teorik aklı pratik akla monte etsek bile, benliğe dair eksistensiyal-ontolojik meseleyi çözmeden ortada bırakmakla kalmayız, hatta onu *hiç sormamış* bile oluruz. Öyle ya, teorik ve pratik aklın "iç içe çalışması" hangi ontolojik zemin üzerinde mümkün olacaktır? Kişinin varlık minvalini teorik davranış mı belirlemektedir, yoksa pratik davranış mı ya da hiçbiri mi? Peki o zaman hangisi? Sahip oldukları fundamental imlenimlerine rağmen bahse konu çatışkılar, Descartes'ın *res cogitans*'ından ta Hegel'in tin kavramına kadar sürüp giden benlik meselesinin ontolojik zeminsizliğini mi açığa vuruyorlar yoksa? "Doğalcı" ve "rasyonalistik" düşünmeye bile gerek yoktur, "tözselliğin" çok daha meşum (çünkü sanki kendiliğinden anlaşılır olan) bir ontolojik tabiyeti içinde bulabilmesi için insanın. – Bahse konu makaleyi özsel bakımdan tamamlayan bir başka makale için krş.: Heimsoeth, "*Metaphysische Motive in* [321] *der Ausbildung des kritischen Idealismus*", *Kantstudien*, c. 29 (1924), s. 121 vd. Kant'ta ben kavramının eleştirisi için ayrıca krş.: Max Scheler, "*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*", 2. Bölüm, bu Yıllık, c. 2 (1916), s. 388 vd.: "Kişi ve Transendental Apersepsiyonun 'Beni'"ne dair.

"ilişmenin" ve "eşlik etmenin" varlık minvallerini bize hiçbir yerde göstermemektedir. Ama temelde bunlar, benin kendi tasavvurlarıyla kesintisiz biçimde beraber-mevcut-oluşu olarak anlaşılmaktadır. Kant, ben ile düşünceyi birbirinden koparmamıştı ama yine de bizatihi "ben düşünüyorum"u, "ben bir şey düşünüyorum" olarak, yani eksiksiz öz envanteri içinde, ele alamamış ve "ben bir şey düşünüyorum"un benliğin temel belirlenimi olarak ontolojik "koşulunu" görememişti[a]. Çünkü "ben bir şey düşünüyorum"u çıkış noktası almak da ontolojik bakımdan yeterince belirlenmiş değildir, zira burada "bir şey" ifadesi belirsiz kalmaktadır. Bununla kastedilen *dünya-içindeki* bir varolansa eğer, o zaman, açıkça dile getirilmese de *dünyayı* önceden varsayıyoruz demektir. Fakat tam da bu fenomen benin varlık konstitüsyonunu birlikte belirlemektedir. Yoksa "ben bir şey düşünüyorum" gibisinden bir şey nasıl mümkün olabilecektir? Ben-diyorum dediğimizde, öyle bir varolandan bahsediyor oluruz ki, o hep ben kendimimdir, "ben-bir-dünya-içinde-varolmaktayım"dır. Kant dünya fenomenini görememiş olduğu halde, "tasavvurları" "ben düşünüyorum"un *a priorik* içeriğinden uzak tutacak kadar da tutarlıydı. Fakat böylelikle ben, ontolojik bakımdan hiçbir şekilde belirlenmemiş surette tasavvurlara eşlik eden *yalıtılmış* bir özne durumuna yine geri itilmiştir.[1]

Dasein ben-diyorum derken dünya-içinde-varolarak kendini ifade eder. Peki ama, hergünkü ben-diyorum, sahiden de *kendini* dünya-içinde-varolarak mı imlemektedir? Buraya bir ayrım koymamız gerekecektir. Çünkü ben-diyorum diyen Dasein tabii ki, hep bizzat kendini imlemektedir. Fakat hergünkü öztefsirimiz, Dasein'ımızı ilgilendiğimiz "dünyadan" hareketle anlama meyli içindedir. Ontik kendini-kastetmelerimiz içinde Dasein, işbu varolanın varlık minvali bakımından *kendi kendini göremez* haldedir. Ve bu da özellikle Dasein'ın temel konstitüsyonu olan dünya-içinde-varolma için geçerlidir.[2]

[322] Peki söz konusu "kaçkın" ben-diyorumun tahriki nereden gelmektedir? O, Dasein'ın düşkünlüğünden kaynaklanmaktadır. Burada Dasein, kendi kendinden *kaçmak* suretiyle herkese sığınmaktadır. Dolayısıyla "doğal" ben-diyorumu ifa eden aslında herkes-benliğidir. Yani "ben" dendiğinde, öncelikle ve çoğunlukla sahih olarak ben *olmayan* bir benlik kendini dile getiriyor olmaktadır. Hergünkü çeşitlilik içinde massolunmuşluk ve ilgilenilenlerin peşinden koşturmalar karşı-

a) Yani zamansallık.

1) Krş. Kant'ın "İdealizmin Çürütülmesi"nin fenomenolojik eleştirisi. §43 a, s. 202 vd.

2) Krş. § 12 ile 13, s. 52 vd.

sında kendimiz, kendini unutmuş bir ben-ilgileniyorum olarak benliğini göstermekte ve hep kendisiymiş gibi, fakat belirsiz-boş bir yalınlık içinde görünmektedir. İlgilendiklerimiz *neyse* biz de o olarak *var* değil miyiz? "Doğal" ontik ben-sözünün ben diyerek söylemek istediği Dasein'ın fenomenal içeriğini görmezden geliyor oluşu, bene dair ontolojik yorumun da *söz konusu görmezden gelişe eşlik etme hakkını ona vermemektedir* ve kendilik meselesine uygunsuz bir "kategoriyal" ufuk empoze etmesine izin vermemektedir.

Fakat "benin" ontolojik yorumunu yaparken bu meselenin halli için hergünkü ben-sözüne sadık kalmamaya karar vermek, onun *çözümünü* sağlamış olmaz. Olsa olsa hangi yönde soru sormaya devam etmemiz gerektiğine ilişkin bir *istikamet verilmiş olur*. Ben dendiğinde, "dünya-içinde-varolmak" suretiyle var olan bir varolandan bahsedilmektedir. Mamafih, dünya-içindeki-el-altında-olanlarla-beraber-var-olmak suretiyle bir-dünya-içinde-zaten-var-olmak, eşit derecede asli olarak kendini-öncelemiş olmak da demektir ama. "Ben" dendiğinde, kendi varlığını *söz konusu eden* bir varolandan bahsedilmektedir. "Ben" dendiğinde, ihtimam-göstermeklik kendini dile getirmiş olur – öncelikle ve çoğunlukla ilgilenmelerin "kaçkın" ben-sözü içinde olarak. En çığırtkan biçimde ve sıklıkla ben-ben diyen herkes-benliğidir, çünkü esasen o, *sahih biçimde* kendisi olarak *var olmamakta* ve sahih varlık-imkanından kaçınmaktadır. Kendiliğin ontolojik konstitüsyonu ne bir ben tözüne ne de bir "özneye" indirgeniyorsa, aksine, hergünkü-kaçkın ben-ben-deyişleri *sahih* varlık-imkanından hareketle anlamamız gerekiyorsa, o zaman, bundan şu önermeyi çıkarsamak henüz mümkün olamayacaktır: Kendilik ihtimam-göstermekliğin sürekli olarak mevcut olan zeminidir. Kendiliği eksistensiyal olarak okuyabileceğimiz şey, sahih kendi-olma-imkanıdır, başka bir deyişle, Dasein'ın *ihtimam-göstermeklik olan* varlığının sahihliğidir. *Kendiliğin sabitliğini*, neden altta-yatanın değişmezliği sanarak durakalmamız böylelikle aydınlığa kavuşmuş oldu. Sahih varlık-imkanı fenomeni, bir duruş-kazanmış-olmak anlamındaki *kendiliğin sabitliği* konusunu da dikkatimize taşıyabilmektedir. *Kendiliğin sabitliği* ikili anlama sahiptir buna göre: sürekli bir duruş sağlamlığı. İşte tam da bu, kapalılığı-açma-kararsızlığı içindeki düşkünlüğün kendi-olarak-durmayışlığına karşı *sahih* bir imkan olabilmektedir. *Kendi-olarak-durmaklık* eksistensiyal anlamda, öndeleyici kapalılığı-açma-kararlılığından başka bir şey demek değildir. Onun ontolojik yapısı, kendinin kendililiğinin eksistensiyalitesini açığa kavuşturmaktadır.

Dasein'ın *sahih olarak kendisi olması*, kendine havfi[a] layık gören ketum kapalılığı-açma-kararlılığının asli münferitliği içinde mümkündür. [323] Sahih kendi-*olma*, *sükut içinde olduğu içindir ki*, "ben-ben" demeyip ketumiyet içinde olan ve sahih olarak varolabileceği fırlatılmış varolan olarak "var" olmaktadır. Kapalılığı-açma-kararlılığı içindeki varoluşun ketumluğunu açığa vuran kendilik, "benin" varlığına ilişkin sorunun asli fenomenal zeminini tesis etmektedir. Sahih kendi-olma-imkanının varlık anlamını fenomenal bakımdan cihet kabul etmek suretiyle tözsellik, basitlik ve ferdiliği kendiliğin karakterleri olarak tayin etmenin ontolojik haklılığını irdeleyebilme durumuna gelebiliriz ancak. Kendiliğin varlığına ilişkin ontolojik soru, hakim olan ben-diyorumun sürekli olarak dayattığı ön-sahiplikten (yani değişmeksizin mevcut olan bir kendilik-nesnesi dayatmasından) artık sıyrılmak zorundadır.

İhtimam-göstermeklik bir kendilik üzerine temellendirilmek ihtiyacında değildir. Zira ihtimam-göstermekliğin tesis edeni olan eksistensiyalitedir Dasein'a kendi-olarak-durmaklığının ontolojik konstitüsyonunu veren. İhtimam-göstermekliğin noksansız yapı içeriğine uygun olarak buna, kendi-olarak-durmayışlığa fiilen düşkün olmuşluk da aittir. İhtimam-göstermekliğin yapısını eksiksiz olarak kavramış olmakla kendilik fenomenini de kapsamış oluruz. Onun açığa kavuşturulmasıysa, Dasein'ın varlık bütünlüğü olduğunu daha önce gösterdiğimiz ihtimam-göstermekliğin anlamını yorumlayarak sağlayacaktır.

§ 65. *İhtimam-Göstermekliğin Ontolojik Anlamı Olarak Zamansallık*

İhtimam-göstermeklik ile kendilik arasındaki "rabıtayı" ifade ederken, sadece benlik gibisinden özel bir meselenin açığa kavuşturulmasını değil, Dasein'ın yapı bütününün bütünlüğünü fenomenal bakımdan kavramaya yarayacak nihai hazırlıklarımızı da tamamlamayı hedeflemiştik. Eğer Dasein'ın varlık minvalinin, ontolojik bir bakış açısından tümüyle kayıtsız bir mevcut-oluş haline dönüşmesini istemiyorsak, o zaman, eksistensiyal soru formülasyonu konusunda *amansız bir disipline* ihtiyaç vardır. Dasein'ın "özselleşmesi" sahih varoluş içinde olmaktadır ki, bu da öndeleyici kapalılığı-açma-kararlılığı olarak tesis olunmaktadır. İhtimam-göstermekliğin bu sahihlik hali, Dasein'ın asli kendi-olarak-durmaklığını ve bütünlüğünü içermektedir. Dağılmadan ve eksistensiyal olarak anlayan bir bakış içinde kalınmak suretiyle Dasein'ın varlığının ontolojik anlamının açığa çıkarılışını icra etmek durumundayız.

a) Yani varlık olarak varlığın açıklığa kavuşumu.

İhtimam-göstermekliğin anlamını arıyoruz dediğimizde, ontolojik bakımdan neyi aramış oluruz? *Anlam* ne demektir? Bu fenomenle, [324] anlama ile tefsir konusunu analiz ederken karşılaşmıştık.[1] Buna göre anlam, bir şeylerin anlaşılabilirliğinin içinde bulunduğu daire olup, onun kendisi ne açıkça ne de tematik olarak nazarı dikkate taşınmış oluyordu. Anlam birincil tasarımın nereye-yönelikliğidir. Buradan hareketle bir şey, ne ise o olarak ve kendi imkanı içinde kavranabilmektedir. Tasarım imkanları açımlar, bir başka deyişle tasarım, mümkün kılan imkanları açımlar.

Bir tasarımın nereye-yönelikliğini meydana çıkarmak demek, tasarlanılanın mümkün kıldığı şeyi açımlamak demektir. Söz konusu meydana çıkarılış, yöntemsel olarak bizden şunu talep eder: Bir tefsirin zeminini meydana getiren ve çoğu kez de belirtik olmayan tasarımın peşinden öylesine gidilmelidir ki, tasarım sırasında tasarlanılan, nereye-yönelikliği bakımından açımlanmalı ve kavranabilir hale gelmelidir. O halde, ihtimam-göstermekliğin anlamını ortaya koymak şu demek olacaktır: Dasein'ın asli eksistensiyal yorumuna zemin teşkil ve ona kılavuzluk eden tasarımın peşinden öyle biçimde gidilmelidir ki, bu tasarımla tasarlanılanın nereye-yönelikliği görünür hale gelsin. Tasarlanılan, Dasein'ın varlığıdır. Bu, Dasein'ı sahih bütün-olma-imkanı içinde tesis eden varlığı kendi içinde açımlayacaktır. Bahse konu tasarlanılanın (açımlanan ve bu şekilde tesis olunan varlığın) nereye-yönelikliği, bu varlığın ihtimam-göstermeklik olarak tesis olunmasını mümkün kılan şeyin ta kendisidir. Demek ki, ihtimam-göstermekliğin anlamına ilişkin soruyla aslında şunu sormuş oluyoruz: *İhtimam-göstermekliğin eklemlenmiş yapı bütünü bütünlüğünü, ortaya çıkan eklemlenişinin birliği içinde mümkün kılan nedir?*

Titiz biçimde ele alacak olursak anlam, varlığı anlamanın birincil tasarımının nereye-yönelikliği demektir. Kendi kendini açımlamış olan dünya-içinde-varolma, tam da kendisi olan varolanın varlığı sayesinde, dünya-içinde keşfedilen varolanın varlığını da eşit derecede asli olarak anlamakta ve fakat bunu, kendine tema etmediği gibi onu ayrımlaştırmadan onun birincil halleri olan varoluş ve gerçeklik içinde yapmaktadır. Varolanlara ilişkin her türlü ontik tecrübe, el-altında-olanların bir-şey-için-bakışsal muhasebesi ve mevcut-olanlara dair müspet bilimsel bilgi, bunlara tekabül eden varolanların az çok şeffaf olan varlık tasarımları üzerine bina edilmiştir. Fakat bu tasarımlar,

1) Krş. § 32, s. 148 vd.; özellikle s. 151 vd.

kendi içlerinde bir nereye-yöneliklik barındırmaktadır ki, varlığı anlama tam da buradan beslenmektedir.

Varolan bir "anlama sahiptir" dediğimizde, o varolanın *kendi varlığı içinde* erişilebilir olduğu anlamına gelir bu. Bu varolan, kendi nereye-yönelikliği üzerine tasarlanmışsa eğer, "sahiden" bir "anlama sahip" olur. Varolanın bir "anlama sahip" olmasının nedeni, bir varlık olarak peşinen açımlanarak, varlığın tasarımında, yani onun nereye-yönelikliğinden hareketle anlaşılabilir olmasıdır. Varlığı anlamanın birincil tasarımı [325] bize anlamı "vermektedir". Bir varolanın varlığının anlamına ilişkin soru, bütün varolanların varlığının nereye-yönelikliğine zemin oluşturan *varlık* anlayışını tematize etmektedir aslında.

Kendi varoluşu bakımından Dasein, kendine sahih veya gayrisahih olarak açımlanmıştır. Dasein kendini varolarak anlamaktadır. Fakat bu anlama, saf bir kavrayışı teşkil etmeyip, fiili varlık-imkanının varoluşa-dair varlığını oluşturmaktadır. Açımlanmış olan varlık, kendi varlığını söz konusu eden bir varolanın varlığıdır. Bu varlığın anlamı, yani bu varlığı kendi konstitüsyonu içinde mümkün kılan ihtimamgöstermekliğin anlamı, asli olarak varlık imkanının varlığını oluşturmaktadır. Dasein'ın varlık anlamı, desteksizce askıda duran kendisinin ötekisi ve "dışındaki" bir şey değildir. O, bizatih kendini anlayan Dasein'ın kendisidir. Dasein'ın varlığını ve böylece onun fiili varoluşunu mümkün kılan nedir peki?

Varoluşun asli eksistensiyal tasarımıyla tasarlanılanın, öndeleyici kapalılığı-açma-kararlılığı[a] olduğu açığa çıkmıştı. Eklemlenmiş yapı bütününün birliği bakımından Dasein'ın sahih bütünlüğünü mümkün kılan nedir? Formal eksistensiyal bakımdan ele alacak olursak (şimdilik eksiksiz yapı bütününü sürekli olarak dile getirmeyeceğiz), öndeleyici kapalılığı-açma-kararlılığının, en zati müstesna varlık-imkanına *yönelik varlık* olduğunu söyleyeceğiz. Böyle bir şeyin yine böyle bir şekilde mümkün olabilmesi için, Dasein'ın *esasen* kendi en zati imkanı içinde kendine gelebilmesi *mümkün olabilmeli* ve söz konusu kendi-kendine-gelebilme imkanını bir imkan olarak kendisinde tutabilmeli, yani Dasein varolabilmelidir. Bu şekilde ifade edilen imkanı tutabilen, onun dahilinde kendine-*gelebildirten* imkan, asli bir fenomen olan *istikbal* fenomenidir. Eğer Dasein'ın varlığına sahih veya gayrisahih *ölüme yönelik varlık* aitse o zaman bu, şimdi ifade ettiğimiz ve ileride daha ayrıntılı olarak belirleyeceğimiz anlamda *müstakbel* biçimde

a) Birden fazla anlamı var: varoluşa-dair tasarım ile kendini eksistensiyal bakımdan tasarlayarak onun içine bırakma burada birbirine karışmış durumdadır.

mümkündür. Burada "istikbal" dediğimizde, henüz "*gerçekleşmemiş*" olup da ileride *var olacak olan* bir şimdiden bahsediyor değiliz. İstikbal Dasein'ın en zati varlık-imkanı içinde kendine-gelebildiği bir karşılamadır. Dasein'ı *sahih olarak* müstakbel kılansa öndelemedir. Öyle ki, bizzat öndelemenin mümkün olabilmesi için, *bir varolan olarak* Dasein'ın esasen hep kendine-gelebilmesi, bir başka deyişle, esasen kendi varlığı içinde müstakbel olması lazımdır.

Öndeleyici kapalılığı-açma-kararlığı Dasein'ı, onun kendi özsel vecibe-içinde-oluşu dahilinde anlamaktadır. Bu anlama şu demektir: vecibe-içinde-oluşu varolmak suretiyle devralmak, butlanın fırlatılmış nedeni olarak *var* olmak demektir. Fırlatılmışlığın devrahnmasıysa şu demektir: Dasein'ın *ne ise hep öyle olarak* sahihçe *var* olması. Fırlatılmışlığın devralınması ancak, müstakbel Dasein'ın kendi en zati "ne ise [326] hep öyle olarak"ını, yani kendi "oldum-olasılığını" *var* edebilmesiyle mümkündür. Dasein ancak *oldum-olası* olarak *var* ise, müstakbel olarak kendine-gelebilir; bunun içinse kendine-*geri*-gelebilmelidir. Dasein'ın sahih müstakbel *var* oluşu, onun sahih *oldum-olasılığıyla* mümkündür. En uç ve en zati imkanı öndelemek demek, en zati oldum-olasılığa anlamasal biçimde geri-gelmek demektir. Dasein'ın sahih oldum-olası olarak *var* olabilmesi için, onun müstakbel olarak var olabilmesi lazımdır. Oldum-olasılık bir bakıma istikbalden neşet etmektedir.

Öndeleyici kapalılığı-açma-kararlılığı, şuradalığın şu veya bu durumunu öyle bir açımlar ki; varoluş, fiilen çevreyen-dünyasal el-altında-olanlarla edimde bulunmak suretiyle bir-şey-için-bakışsal olarak ilgilenmiyor olur. Bu durumdaki el-altında-olanlarla kapalılığı-açma-kararlılığında olarak varolmak, yani çevreleyen-dünyada *mevcut olanlarla* edimsel biçimde karşılaşmayı sağlamak, söz konusu varolanın *huzura getirilişiyle* mümkündür ancak. Huzura getirme anlamındaki *huzur* sayesinde kapalılığı-açma-kararlılığı ne ise o olabilmektedir: edimde bulunmak suretiyle kavranma, çarpıtılmamış bir karşılaşmayı sağlama.

Müstakbel biçimde kendine geri gelen kapalılığı-açma-kararlılığı, huzura getirtici biçimde kendini duruma taşır. Oldum-olasılık istikbalden neşet etmektedir ki, oldum-olası (daha doğrusu oldum-olasılaştırıcı) istikbal, huzuru kendi içinden serbest bırakır. Bu şekildeki, yani huzura getirici ve oldum-olasılaştırıcı istikbal şeklindeki tikel fenomene *zamansallık* diyoruz. Dasein zamansallık olarak belirlenmişse eğer, daha önce ifade edilen öndeleyici kapalılığı-açma-kararlılığının sahih bütün-olma-imkanını kendisi bakımından onu mümkün kılabilmektedir

ancak. *Demek ki, zamansallığın sahih ihtimam-göstermekliğin anlamı olduğu bu şekilde ortaya çıkmış olmaktadır.*

Öndeleyici kapalılığı-açma-kararlılığının varlık konstitüsyonundan çekip çıkarılmış olan bu anlamın fenomenal içeriği, zamansallık teriminin imlenimini ikmal etmektedir. Bu ifadenin bir terim olarak kullanımı; "gelecek", "geçmiş" ve "şimdi" gibi alelade zaman anlayışının öne çıkan kavramlarından özellikle uzak tutulmalıdır. Aynı durum, "öznel" ve "nesnel" ya da "içkin" ve "aşkın" "zaman" kavramları için de geçerlidir. Dasein öncelikle ve çoğunlukla kendini gayrisahih biçimde anlamaya devam ettiği müddetçe, alelade zaman anlayışı içinde bahsedilen "zamanın" aslında sahici ve fakat türemiş bir fenomeni teşkil ettiğini düşünmek mümkündür. Bu anlayış, gayrisahih zamansallıktan neşet etmekte olup, o da kendi kendisinin kaynağını oluşturmaktadır. "Gelecek", "geçmiş" ve "şimdi" öncelikle gayrisahih zaman anlayışından ortaya çıkmıştır. Onlara mukabil asli ve sahih fenomenlerin terminolojik ihata edilmesi [327] işi de, bütün ontolojik terminolojilere raptedilmiş olan aynı zorluklarla mücadele etmek durumundadır. İçinde bulunduğumuz bu araştırma sahasında hoyratlık, keyfilik olarak kabul edilmemeli, konun tabiatı dolayısıyla meydana gelen bir zaruret olarak anlaşılmalıdır. Fakat gayrisahih zamansallığın, asli ve sahih zamansallıktan nasıl neşet ettiğini eksiksiz biçimde gösterebilmek için, şu ana kadar sadece kaba hatlarıyla ifade edilmiş olan bu asli fenomenin somut biçimde çalışılmasına lüzum vardır.

Eğer kapalılığı-açma-kararlılığı, sahih ihtimam-göstermekliğin bir halini oluşturuyorsa, fakat o da ancak zamansallık sayesinde mümkün olabiliyorsa, o zaman, kapalılığı-açma-kararlılığı açısından elde etmiş olduğumuz bu fenomen de zamansallığın bir modalitesini teşkil ediyor olacaktır ki, o da bizatihi ihtimam-göstermeklik gibisinden bir şeyi esasen mümkün kılabilmektedir. Dasein'ın varlık bütünlüğü ihtimam-göstermekliktir, dendiğinde şu denmiş olur: (dünya içinde karşılaşılan varolanlarla) beraber-varolmak suretiyle (bir-dünya-) içinde-zaten-var-olarak-kendini-öncelemek. Bu eklemlenmiş yapının sabitlendirilmesi yönünde attığımız ilk adımlar sırasında, işbu eklemleme karşısında ontolojik sorumuzun da çok daha ilerilere taşınması gerektiğine, bunu yapı çokluğu bütününün birliğini açığa çıkartacak kadar ileriye götürmek gerektiğine işaret etmiştik.[1] *İhtimam-göstermeklik yapısının asli birliği zamansallıkta yatmaktadır.*

1) Krş. § 41, s. 196.

Kendini-önceleme istikbal üzerine temellenmektedir. Bir-şeylerin-zaten-içinde-varolmak kendini oldum-olasılık olarak ifşa etmektedir. Beraber-varolmak ise, huzurda bulunan sayesinde mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla şimdi söylediklerimizden hareketle, hem "önceleme"deki "önce"nin ve hem de "zaten"in, alelade zaman anlayışı içinden kavranmaması gerektiği kendiliğinden anlaşılmaktadır. Burada "önce" dediğimizde, "henüz-şimdi-değil – ama sonra" anlamındaki "önce"den bahsediyor değiliz. Aynı şekilde, "zaten" dediğimizde, "artık-şimdi-değil – zaten daha önceydi" anlamındaki "zaten"den bahsediyor değiliz. Eğer "önce" ile "zaten" ifadeleri, *söz konusu* zaman içerikli imlenimlerine sahip olsaydı (ki aslında buna sahip de olabilirler), o zaman, ihtimam-göstermeklik zamansallıktır dediğimizde, onun "önce" ve "sonra", "henüz değil" ve "artık değil" bir şey olduğunu söylemiş olurduk. Bu durumda ihtimam-göstermekliğin, "zaman içinde" ortaya çıkan ve akıp giden bir varolan olduğunu söylüyor olurduk. Yine aynı şekilde, Dasein karakterindeki bir varolanın *varlığı* da bir *mevcut-olana* dönüştürülmüş olurdu. Madem ki, böyle bir şey imkansız, o zaman, adı geçen ifadelerin zaman içerikli imlenimleri başka türden olmalıdır. Zira "önce" ve "önceleme" dediğimizde, istikbali işaret etmiş oluruz, çünkü Dasein'ın kendi varlık imkanını *söz konusu edebilmesi için* onların da istikbalden neşet ediyor olması lazımdır. O halde "kendi kendini söz konusu edebilme" üzerine kendini tasarlama istikbal üzerine temellenmekte, bu da *eksistensiyalitenin* bir öz karakteri olarak karşımıza çıkmaktadır. *Eksistensiyalitenin birincil anlamı istikbaldir.*

[328] Aynı şekilde "zaten" dediğimizde, zaten hep fırlatılmış olarak var olduğu için *var* olan bir varolanın eksistensiyal zamansal varlık anlamını ifade etmiş oluruz. İhtimam-göstermeklik oldum-olasılık üzerine temellendiği içindir ki Dasein, fırlatılmış bir varolan olarak varolabilmektedir. Dasein fiilen varolduğu "müddetçe" mazi olmuş değildir, fakat hep "ben şöyle *oldum*"daki *oldum-olasılık* anlamında bir olmuşluk halindedir. Dasein'ın oldum diyerek *var olabilmesi içinse*, zaten hep var oluyor olması lazımdır. Oysa bir varolana mazide kalmış diyebilmek için, onun artık mevcut olmaması gerektir. Bu yüzdendir ki, varoluş içindeki Dasein, asla kendini "zaman içinde" meydana gelen ve yok olan veya parça parça mazide kalan mevcut olgular halinde sabitleyememektedir. Dasein kendini hep fırlatılmış bir olgu olarak "bulmaktadır". İşte bu *bulunuş* içindeki Dasein, halen varolup da aslında varolmuş olan, yani sürekli olarak, yani oldum-olası olarak *var* olan bir varolan olarak kendi kendisinin hücumuna uğrar. Demek ki, faktisitenin birin-

cil eksistensiyal anlamı oldum-olasılık içinde yatmaktadır. İhtimam-göstermeklik yapısını formüle ederken kullandığımız "önce" ve "zaten" ifadeleri, eksistensiyalite ile faktisitenin zamansal anlamını da ilam etmektedir aslında.

Öte yandan böyle bir ilamın, ihtimam-göstermekliğin üçüncü tesis edici hali olan düşkünce beraber-olmakta bulunmadığı görülmektedir. Bu, düşkünlüğün zamansallık üzerine temellenmediği anlamına gelmemelidir. Çünkü burada işaret edilen şey şudur: ilgilenilen el-altında-olan ve mevcut-olan üzerine *birincil* olarak temellenen *düşkünlüğün huzura getirişi*, asli zamansallık hali olan istikbal ve oldum-olasılık içine *hapsolmuş* durumdadır. Dasein tam da kapalılığı-açma-kararlılığı içinde olarak kendini düşkünlükten geri çekip almıştır ve böylelikle "içinde bulunulan *an*" sırasında çok daha sahih biçimde açımlanan bir durum için "şurada" var olabilmektedir.

Varoluşun, faktisitenin ve düşkünlüğün birliğini zamansallık mümkün kılmaktadır. Böylelikle zamansallık, ihtimam-göstermeklik yapısının bütünlüğünü asli olarak tesis etmektedir. İhtimam-göstermekliğin halleri, bir şeyleri üst üste yığmak suretiyle biraraya getirilmiş değildir. Nitekim zamansallık da istikbal, oldum-olasılık ve huzurun "zamanla" biraraya gelmesinden terkip edilmiş değildir. Zaten zamansallık bir *varolan* olarak var olan bir şey değildir ki. Zamansallık var değildir; o, kendini *husule getirendir*. Bu yüzdendir ki, şunları şöyle diyemeyiz: "zamansallık, ihtimam-göstermekliğin anlamı olarak 'vardır'", "zamansallık şu veya bu şekilde belirlenmiş olarak 'vardır'". Bunları neden söyleyemediğimizi, varlık idesini ve esasen "var" idesini açığa kavuşturduktan sonra anlaşılır hale getirebiliriz ancak. Zamansallık husule getirendir – kendi olası minvallerini husule getirendir. İşte tam da bu minvaller, Dasein'ın varlık hallerinin çokluğunu mümkün kılanlardır, özellikle de sahih ve gayrisahih varoluş dediğimiz temel imkanı mümkün kılandır.

İstikbal, oldum-olasılık ve huzur şu fenomenal karakterleri açığa vurmaktadır: "kendi-kendine-doğru", "geriye-doğru", "karşılaşılmasını-sağlama". [329] Daha önce bahsetmiş olduğumuz "doğru", "yönelik" ve "beraberinde" gibi fenomenler, zamansallığı birer *ekstatikon* olarak meydana vuran fenomenlerdir. Zamansallık *asli "kendinin-haricindelik"tir – hem bizatihi olarak, hem de kendi için*. Dolayısıyla daha önce karakterize ettiğimiz istikbal, oldum-olasılık ve huzur fenomenlerine zamansallığın *ekstazları* diyoruz. Zamansallık önce bir varolan iken sonra *kendinin dışına* çıkan bir şey olmayıp, onun özü *ekstazların*

birliği içinde husule gelmedir. Alelade anlayışın erişiminde olan "zaman"ın en karakteristik özelliği, başlangıcı ve sonu olmayan saf bir şimdilikler-silsilesi içinde anlaşılmasıdır. Aslında asli zamansallığın tam da bu ekstatik karakterinin düzlenmiş olmasıdır bu. Oysa söz konusu düzlenmenin bizatihi kendisi, sahip olduğu eksistensiyal anlamı bakımından belirli bir husul buldurma üzerine temellenmiş olmaktadır. Zira buna göre zamansallık, gayrisahih bir zamansallık olarak adı geçen "zamanı" husule getirir. O halde, Dasein'ın aklıseliminden hareketle varılan "zaman" anlayışının hiç de asli *olmadığı*, daha ziyade sahih zamansallıktan neşet ettiği kanıtlandığında, *a potiori fit denominatio* önermesine de uygun olarak, şimdi açığa çıkartılmış olan *zamansallığa asli zaman* demememiz haksız olmaz.

Ekstazları tek tek sayarken, istikbali hep birinci sırada saydık. Bu asli ve sahih zamansallığın ekstatik birliği içinde istikbalin önceliğe sahip olduğunu göstermek içindir. Ama yine de zamansallık, ekstazların üst üste yığılması ve belirli bir sıra takip etmesiyle meydana geliyor değildir. Aksine zamansallık, her bir ekstazın eşit derecede asliliği içinde kendini husule getirmektedir. Fakat söz konusu eşit derecede aslilik içinde, husule getirmenin halleri birbirinden farklıdır. Ve bu farklılıkların temeli, zamansallığın birincil olarak söz konusu çeşitli ekstazlardan hareketle belirlenebilmesinde yatmaktadır. Asli ve sahih zamansallık, sahih istikbalden hareketle kendini husule getirmektedir – ve bunun için, müstakbel bir oldum-olasılıkla huzuru doğdurmaktadır. *Bu yüzdendir ki istikbal, asli ve sahih zamansallığın birincil fenomenidir.* İstikbalin önceliği, gayrisahih zamansallığın modifiye edilmiş husule getirme hallerine uygun olarak bizatihi değişecekse de, yine de o, söz konusu türemiş "zaman" içinde bile meydana çıkacaktır.

İhtimam-göstermeklik ölüme yönelik varlıktır. Öndeleyici kapalılığı-açma-kararlılığını, daha önce karakterize edilen Dasein'ın düpedüz imkansızlığının imkanının sahih varlığı olarak belirlemiştik. Kendi hitamına yönelik böyle bir varlık içindeki Dasein, "ölüme fırlatılmış" bir varolan olarak noksansız ve sahih biçimde var olmaktadır. Dasein, sona geldiğinde biten anlamında bir hitama sahip değildir. O, *sonlu olarak varolandır.* O halde, öndeleyici kapalılığı-açma-kararlılığının anlamını tesis eden ve *tam da* birincil olarak zamansallığı husule getiren sahih istikbalin, [330] bizzat *sonlu olduğu* açığa çıkmış olmaktadır. Peki ama, kendi Dasein'ım artık mevcut değilken bile "zaman sürüp gidiyor" değil midir? Ve ayrıca, "istikbalde" sınırsız sayıda başka şeyler yatmıyor mu, orada bunlar olmayacak mı?

Bu sorulan hepsine de evet demek durumundayız. Ama yine de bu sorular, asli zamansallığın sonluluğuna ilişkin herhangi bir itirazı içeriyor değildir – çünkü artık onlar asli zamansallığı söz konusu ediyor değiller. Zira soru, "akıp giden zaman içinde" daha nelerin olup olmayacağı ve "böyle bir zamandan" hareketle kendi-kendimize-gelebilmelerin neler olacağı sorusu değildir. Asıl soru, kendi-kendimize-gelebilmenin *bizzat kendisinin* asli biçimde nasıl belirlenmiş olduğu sorusudur. Onun sonluluğu, birincil anlamda bir bitiş demek olmayıp, bizatihi zamansallığın bir karakteridir. Asli ve sahih istikbal, kendi-kendine-gelmedir – batıl oluşun atlatılamaz imkanı olarak varoluşun *kendi kendine* gelişidir. Asli istikbalin ekstatik karakteri, tam da varlık imkanını kapatıyor olmasında yatmaktadır, yani kendisinin kapalı olmasında ve bu haliyle butlanın kararlı varoluşa-dair anlayışını mümkün kılmasında yatmaktadır. En zati butlan içinde varolmanın anlamı, asli ve sahih kendi-kendine-gelmedir. Zamansallığın asli sonluluğunu ortaya koyan tezimizle, "zamanın sürüp gittiğini" inkar ediyor değiliz. Yapmaya çalıştığımız şey, bizzat Dasein'ın asli eksistensiyal tasarımıyla tasarımlanmış olanda kendini gösteren asli zamansallığın fenomenal karakterini tespit etmektir.

Asli ve sahih istikbalin ve dolayısıyla zamansallığın sonluluğunu gözden kaçırma veya bunu "*a priori*" olarak imkansız kabul etme yönünde aklımızın çelinmesi, alelade zaman anlayışının kendini sürekli olarak öne atmasından kaynaklanmaktadır. Bu anlayış, haklı olarak zamanı sadece sonsuz bir zaman olarak biliyorsa, bu onun, söz konusu zamanı ve onun "sonsuzluğunu" anlamış olduğunu kanıtlamaz. Öyle ya, zaman "sürüp gidiyor" ve "akıp gidiyor" da ne demek oluyor ki? "Zamanın içinde" dediğimizde aslında ne demiş oluyoruz? Özellikle de "istikbalde" dediğimizde burada söylenmeye çalışılan "iç" tam olarak ne demek oluyor? "Zaman" hangi anlamda sonsuz? Asli zamanın sonunluluğuna ilişkin alelade itirazlar eğer zeminsiz kalmak istemiyorlarsa, o zaman bu gibi soruların açığa kavuşturulması lazımdır. Fakat böylesi bir açığa kavuşturma işini gerçekleştirebilmek için, sonluluk ve son-suzluk mülahazaları bakımından münasip bir soru formülasyonuna varılmalıdır. Böyle bir soru formülasyonuysa, zamanın asli fenomenine anlamasal olarak bakmak suretiyle ortaya çıkabilir ancak. Mesele şudur diyemeyiz: "içinde" mevcut-olanların oluşup yok olduğu "*türemiş*" sonsuz zaman *nasıl* oluyor [331] da *asli* sonlu zamansallığa dönüşüyor? Çünkü esasen meselemiz şudur: nasıl oluyor da, sonlu sahih zamansallıktan *gayri*sahih zamansallık neşet edebiliyor? *Gayri*sahih za-

mansallık nasıl oluyor da sonlu zamandan son-*suz* bir zamanı husule getiriyor? Asli zaman *sonlu* olduğu içindir ki, "türemiş" zaman kendini *son-suz* zaman olarak husule getirebiliyor. Anlamasal kavrayış nizamı içinde zamanın sonluluğunu tam olarak görünür kılabilmek için, "sonsuz zamanın" tam olarak ortaya konulması ve bununla yüz yüze gelinmesi gerekmektedir.

Asli zamansallığa ilişkin buraya kadar yürüttüğümüz analizleri şu tezler halinde özetlememiz mümkündür: Zaman zamansallığın husule getirilmesi bakımından aslidir. Bu haliyle zaman, ihtimam-göstermeklik yapısının konstitüsyonunu mümkün kılmaktadır. Zamansallık özü gereği ekstatiktir. Zamansallık kendini istikbalden hareketle asli olarak husule getirir. Asli zaman sonludur.

Fakat ihtimam-göstermekliği zamansallık olarak yorumlarken onu, buraya kadar yaptığımız gibi, dar bir zemin üzerine sıkıştırıp bırakamayız – her ne kadar Dasein'ın asli sahih bütün-olmaklığına ilişkin ilk adımları böylece atmış olsak da. Dasein'ın anlamı zamansallıktır, diye bir tez ortaya attığımızda onu, söz konusu varolan için meydana çıkarttığımız temel konstitüsyonunun somut envanteri üzerinden doğrulamamız da gerekecektir.

§ 66. Dasein'ın Zamansallığı ve Eksistensiyal Analitiğin Asli Bir Tekrarına Dair Ondan Neşet Eden Görevler Manzumesi

Açığa çıkarttığımız zamansallık fenomeni, sadece onun tesis edici kudretinin kapsamlı doğrulanışını talep etmez bizden. O ayrıca husule getirilişin temel imkanları bakımından da kendiliğinden dikkate taşınmaktadır. Dasein'ın varlık konstitüsyonunun imkanını zamansallık zemini üzerinden ispat etmeye (her ne kadar şimdilik kaydıyla da olsa) kısaca "zamansal" yorum diyeceğiz.

Bir sonraki görevimiz, Dasein'ın sahih bütün-olma-imkanının zamansal analizi ile ihtimam-göstermekliğin zamansallığının genel karakterizasyonunun yanı sıra, Dasein'ın *gayrisahihliğini* kendine has zamansallığı içinde görünür kılmak olacaktır. Zamansallık kendini öncelikle öndeleyici kapalılığı-açma-kararlığıyla göstermişti bize. O, açımlanmışlığın sahih hali olup, çoğunlukla herkeslerin düşkün öztefsirinin gayrisahihliği içinde bulundurur kendini. Esasen açımlanmışlığın zamansallığının karakterizasyonu, en yakın biçimde ilgilenilen dünya-içinde-varolmanın zamansal anlayışına ve böylece de Dasein'ın vasati kayıtsızlığına götürmektedir bizi. Zaten eksistensiyal analitiğimiz için tam da bu-

nu hareket noktası [332] olarak almıştık.[1] Dasein'ın öncelikle ve çoğunlukla içinde bulunduğu vasati varlık minvaline hergünkülük demiştik. Daha önce yaptığımız analizi yeniden tekrar ederken hergünkülük, kendi zamansal anlamında açığa çıkmalı, böylelikle zamansallık bahsinde ele aldığımız mesele gün yüzüne çıkmalı ve hazırlık niteliğindeki analizlerimizin zahiri "kendiliğinden anlaşılırlığı" tümden ortadan kalkmalıdır. Zamansallık Dasein'ın temel konstitüsyonunun bütün özsel yapılarında doğrulanabilir olmalıdır. Ancak bu, daha önce yaptığımız analizleri, mevcut sırası içinde yeniden, adeta zahiri bir şematik tekrar geçiş şeklinde ele almamız gerektiği anlamına gelmez. Zamansal analizin farklı yürüyen istikameti, daha önceki etütlerimizin rabıtasını daha aşikar kılacak ve tesadüfiliği ve görünürdeki keyfiliği ortadan kaldıracaktır. Bu yöntemsel zorunlulukların dışında, fenomenin kendisinde yatan saikler de kendini belli edecektir. Onlar da tekrar edici analizimizde, farklı bir eklemlemeye gitmemizi zorunlu kılacaktır.

Hep *ben kendim* olduğum söz konusu varolanın ontolojik yapısı, varoluşun öz-duruşu üzerine odaklıdır. Kendimi ne bir töz, ne de bir özne olarak kavramak mümkün olmadığından (çünkü varoluş üzerine temellenmişimdir), gayrisahih benliğin, yani herkes benliğinin analizi, tümüyle Dasein'ın hazırlık niteliğindeki yorumu kapsamında bırakılmıştı.[2] Oysa artık kendilik, ihtimam-göstermekliğin yapısına ve dolayısıyla zamansallığın yapısına *belirtik biçimde* geri alınmış olduğu için, öz-duruşun ve öz-olmayan-duruşun zamansal yorumu kendi ağırlığına kavuşmuş olmaktadır. Bu da ayrı bir tematik icraya ihtiyaç duymaktadır. Böyle bir tematik icra, esasen benin varlığına ilişkin sorunun ontolojik bakımdan münasipsiz olmaması ve çatışkılar içeriyor olmaması için uygun bir güvence sağladığı gibi, merkezi işlevine uygun olarak da zamansallığın *husule getirme yapısına* çok daha asli bir nazarda bulunabilmemizi de temin etmektedir. Söz konusu husule getirme yapısının, Dasein'ın *tarihselliği* olduğu ortaya çıkacaktır. Dasein tarihseldir şeklindeki önerme, eksistensiyal-ontolojik bir fundamental ifade olarak doğrulanacaktır. Bu önerme, Dasein'ın belirli bir "dünya tarihi" içinde yer aldığını ifade eden düz bir ontik vaka tespitinden çok uzaktır. Hatta Dasein'ın tarihselliği, olası bir tarihbilimsel anlayışın da temelini oluşturmaktadır. Öte yandan tarihbilimsel anlayış da, tevarihin bir bilim olarak özellikle kavranıp geliştirilebilmesinin imkanını oluşturmaktadır.

1) Krş. § 9, s. 43.
2) Krş. § 25 vd., s. 113 vd.

Hergünkülüğün ve tarihselliğin zamansal bakımdan yorumu, asli zamana dair bakışımızı o kadar sağlamlaştıracaktır ki, böylelikle [333] bizatihi onun, hergünkü zaman tecrübesinin imkan ve zaruret koşulu olduğu açığa çıkarılabilecektir. Dasein kendi varlığını söz konusu eden bir varolan olarak kendini birincil olarak yine *kendisi için* (ister açıkça, ister değil) *sarf etmektedir*. İhtimam-göstermeklik öncelikle ve çoğunlukla bir-şey-için-bakışsal ilgilenmedir çünkü. Dasein kendi uğruna kendini sarf ededururken, kendini "tüketmiş" de oluverir. Dasein kendini tüketirken bizzat kendine ihtiyaç duyar, yani kendi zamanına ihtiyaç gösterir. Zamana ihtiyaç duyan Dasein, onu hesap eder olur. Bir-şey-için-bakışsal hesap edici ilgilenme, öncelikle zamanı keşfeder ve bir zaman hesabını geliştirir. Zamanla hesap etmek, dünya-içinde-varolma için tesis edici bir şeydir. Bir-şey-için-bakışın ilgilenici keşfi, kendi zamanını hesap ederken, bu sayede keşfettiği el-altında-olan ve mevcut-olanları zamanla karşı karşıya getirir. Dünya-içindeki varolan bu sayede, "zaman içinde varolmak suretiyle" erişilebilir hale gelir. Dünya-içindeki varolanın söz konusu zaman-belirlenmişliğine *zaman-içerilik* diyoruz. Onda öncelikle ontik olarak bulunan "zaman", alelade ve geleneksel zaman kavramının biçimlendirilmesi için gerekli olan zemini oluşturmaktadır. Oysa zaman-içerilik olarak anlaşılan zaman, asli zamansallığın özsel bir husule getirme minvalinden neşet etmektedir. Tam da bu asıl kaynak bize şunu göstermektedir: "içinde" mevcut-olanın ortaya çıkıp yok olduğu zaman, sahici bir zaman fenomenidir ve bir "nitel zamanın" bir mekana doğru dışsallaştırılması değildir – oysa Bergson'un ontolojik bakımdan tamamıyla belirsiz ve yetersiz olan zaman yorumu tam da bunun tersine inanmamızı istiyordu bizden.

Dasein'ın zamansallığını hergünkülük, tarihsellik ve zaman-içerilik bakımından ele alıp çalıştığımızda, onun asli ontolojisinin *hercümercini* de kayırıcı-bakışsız biçimde kavramış oluruz. Dasein dünya-içinde-varolmak suretiyle varolurken, dünya-içinde karşılaşılan varolanlarla beraber ve onlarla birlikte fiilen varolur. Bu sebepledir ki Dasein, kapsamlı ontolojik şeffaflığını, Dasein'sal-olmayan varolanların açıklığa kavuşturulmuş varlık ufku içinde kazanacaktır – yani el-altında-olmayıp ve mevcut-olmayıp öylesine "duraduran"ların da ufku içinde bunu kazanacaktır. *Var* dediğimiz her şeylerin varlık varyasyonlarını yorumlayabilmek için, öncelikle esasen varlık idesinin yeterince aydınlığa kavuşturulmuş olması lazımdır. Bunu elde etmediğimiz sürece, Dasein'ın *tekrar edici* zamansal analizi de noksan kalacak ve net olmayacaktır – konusal zorluklardan ise uzun uzadıya hiç bahsetmiyorum. Dolayısıyla

Dasein'ın eksistensiyal-zamansal analizi de, varlık kavramı üzerine esaslı bir tartışmanın çerçevesi dahilinde kalarak yine tekrarda bulunmayı talep etmektedir bizden.

[334]

Dördüncü Bölüm
Zamansallık ve Hergünkülük

§ 67. Dasein'ın Eksistensiyal Konstitüsyonunun Temel Mevcudiyeti ve Onun Zamasal Yorumunun Öntaslağı

Hazırlık niteliğindeki analizimiz[1], büyük bir fenomenler çokluğunu erişimimize açmıştı. Şimdi her ne kadar ihtimam-göstermekliğin temellendirici yapı bütünü üzerine odaklanmışsak da, söz konusu fenomenler çokluğunu fenomenolojik nazarımızdan yine de kaçırmamalıyız. Dasein konstitüsyonunun *asli* bütünlüğü, *eklemlenmiş* bir bütünlük olduğu için o, böyle bir çokluğu reddetmediği gibi onu talep eder durumdadır. Varlık konstitüsyonunun asliliği, nihai bir yapı elemanının basitliği ve tekliğiyle örtüşür nitelikte değildir. Dasein'ın varlığının ontolojik menşei, ondan neşet edenlerden daha "düşük mertebede" de değildir. Aksine onları kudret bakımından aşıp geçmektedir. Zira ontolojik sahada, bir şey "neşet" eder durumdaysa, aslında o bir dejenerasyon halini sergiliyor demektir. "Asıl" olana ontolojik bakımdan dühul etmek, "sıradan akıl" için geçerli olan ontik kendiliğinden-anlaşılırlıklara varmak demek değildir. Aksine bu yoldan gidilerek, her türlü kendiliğinden-anlaşılırlıklar şüphe götürür hale gelir.

Hazırlık niteliğindeki analizimizle elde edilen fenomenleri, fenomenolojik nazarımıza yeniden geriye taşıyabilmek için, analizimiz sırasında geçilen aşamalara bir kez daha atıfta bulunmak yeterli olacaktır. İhtimam-göstermekliği ihata edebilmek için açımlanmışlığı analiz etmemiz gerekmişti. Açımlanmışlık "şuradalığın" varlığını tesis ediyordu. Bu fenomeni açıklığa kavuşturmak, Dasein'ın temel konstitüsyonu olan dünya-içinde-varolmayı geçici olmak kaydıyla yorumlamak anlamına gelmişti. İncelememiz işte bu dünya-içinde-varolma ifadesinden hareketle yola koyulmuş, böylece Dasein'ın münasip olmayan, çoğunlukla

1) Krş. *Birinci Ayrım*, s. 41-230.

da açıkça dile getirilmeyen ontolojik önbelirlenimlerine karşı yeterli bir fenomenal ufuk temin edilmeye çalışılmıştı. Dünya-içinde-varolma, öncelikle dünya fenomeni bakımından karakterize edilmeye çalışılmıştı. Bu maksatla çevreleyen-dünya "*içindeki*" el-altında-olanların ve mevcut-olanların ontik-ontolojik ifadelenişinden hareket edilmiş, buradan da dünya-içindeliğe varılarak onlardan tefhim edilmişti. Dünyasallık fenomeni de işte bu dünya-içindelik üzerinden görünür kılınmaya çalışılmıştı. Oysa görülmüştü ki, dünyasallığın yapısı demek olan imlenimsellik, özü gereği açımlanmışlığa ait olan anlamanın kendini tasarladığı nereyelikle tam bir kenetlenme içindedir. Bu ise Dasein'ın varlık-imkanıydı, *bir-şey-uğruna* varolduğu ne ise oydu.

Şimdi ise hergünkü Dasein'ın zamansal yorumunu, açımlanmışlığın kendini tesis ettiği yapılardan başlatmamız gerekecektir. [335] Bunlar şunlardır: anlama, bulunuş, düşkünlük ve söz. Bahse konu fenomenler bakımından açığa çıkartılması gereken zamansallığın husule gelme halleri, dünya-içinde-varolmanın zamansallığını belirlememize yarayan zemini sağlayacaktır. Bu ise bizi yine dünya fenomenine götürecek ve dünyasallığın özgün zamansal meselesini ihata etmemize imkan tanıyacaktır. Bu da, en yakınımızdaki hergünkü dünya-içinde-varolma olan düşkün bir-şey-için-bakışsal ilgilenmenin karakterizasyonu sayesinde doğrulanabilmelidir. Söz konusu ilgilenmenin zamansallığı sayesinde bir-şey-için-bakış, bakarak müşahade edişe ve onda temellenen teorik bilgiye dönüştürülebilmektedir. Dünya-içinde-varolmanın bu şekilde ortaya çıkan zamansallığı, aynı zamanda Dasein'ın kendine özgü mekansallığının da temelini oluşturmaktadır. Yani mesafe ile istikametin zamansal konstitüsyonunu da göstermemiz gerekmektedir. Söz konusu analizleri bir bütün olarak ele aldığımızda, Dasein'ın gayrisahihliğinin ontolojik olarak onda temellendiği zamansallığın belirli bir husule getirme imkanı açığa çıkacak ve bizi, hergünkülüğün zamansal karakterinin (yani şimdiye kadar hep kullanageldiğimiz "öncelikle ve çoğunlukla" ifadesinin) nasıl anlaşılması gerektiği sorusuna götürecektir. Söz konusu meselenin tespiti, bu fenomenin şu ana kadarki açığa kavuşturuluşunun yetersiz olduğunu, yanı sıra ne açıdan yetersiz olduğunu net biçimde ortaya koyacaktır.

İşbu bölüm, dolayısıyla şu şekilde eklemlenmiş olacaktır: esas itibariyle açımlanmışlığın zamansallığı (§ 68); dünya-içinde-varolmanın zamansallığı ve aşkınlık meselesi (§ 69); Dasein'sal mekansallığın zamansallığı (§ 70); Dasein'ın hergünkülüğünün zamansal anlamı (§ 71).

§ 68. *Esas İtibariyle Açımlanmışlığın Zamansallığı*

Zamansal anlamı bakımından karakterize ettiğimiz kapalılığı-açmakararlığı, Dasein'ın sahih açımlanmışlığını temsil etmektedir. Açımlanmışlık bir varolanı öyle tesis etmektedir ki, bu varolan, varolmak suretiyle kendi "şuradalığı" olabilmektedir. Zamansal anlamını da dikkate aldığımız ihtimam-göstermekliği ise sadece temel hatlarıyla ifade edebilmiştik. Onun somut zamansal konstitüsyonunu meydana çıkarmak demek, yapı momentlerini (anlama, bulunuş, düşkünlük ve söz) zamansal bakımdan tek tek yorumlamak demek olacaktır. Her anlama, kendi haletiruhiyesine sahiptir. Her bulunuş anlamasaldır. Bulunuşsal anlama, düşkünlük karakterine sahiptir. Düşkün bir haletiruhiye içinde cereyan eden anlama, anlaşılırlığı bakımından kendini sözle ifade etmektedir. Adı geçen fenomenlerin zamansal konstitüsyonu ise, hep *o tek* zamansallığa geri götürür bizi ki, anlama, bulunuş, düşkünlük ve sözün olası yapı birliğini de zaten o temin eder.

[336]

a) Anlamanın Zamansallığı[1]

Anlama terimiyle fundamental bir eksistensiyali ifade etmiş oluyoruz. Bu terimle, ne belirli bir *bilme minvalini* (mesela açıklama ve kavramadan farklı olan bir minvali), ne de tematik kavrayış manasındaki bir anlamayı dile getirmiş oluyoruz. Fakat anlama, şuradalığın varlığını öyle bir tesis ediyor ki, anlamanın temeli üzerine bina edilen bir Dasein; bakışın, kolaçan-etmenin ve sadece-seyretmenin çeşitli imkanlarını bizzat kendisi varolmak suretiyle geliştirebilir duruma geliyor. Demek ki, her türlü açıklama, anlaşılmaz olanın anlamasal keşfi olarak Dasein'ın birincil anlaması içine kök salmış durumdadır.

Aslî olarak, yani eksistensiyal olarak kavrandığında anlama şu demektir: *Dasein'ın hep onun-uğruna varolduğu varlık-imkanına kendini tasarlamak suretiyle var olması*. Anlama, kendi varlık-imkanımızı öyle bir açımlamaktadır ki, bu sayede Dasein, kendinin ne durumda olduğunu şu veya bu şekilde anlamasal olarak hep bilir hale gelir. Bu "bilgi", bir olguyu keşfetmiş olmak demek değildir ama. O, bir varoluşa-dair imkan içinde kendini bulundurmak demektir. Buna tekabül eden bilgi-değil ise, anlamanın gerçekleşmemesi demek olmayıp, varlık-imkanının tasarımlanmışlığının muallel hali olarak kabul edilmelidir. Varoluş şüphe-götürür olabilir. "Şüphe-götürür-olmak"ın mümkün olabilmesi için,

1) Krş. § 31, s. 142 vd.

bir açımlanmışlığa ihtiyaç duyulmaktadır. Bir varoluşa-dair imkan içindeki tasarımsal kendini-anlamanın temelinde, Dasein'ın hep bir şekilde varolduğu şu veya bu imkandan hareketle kendi-kendine-gelebilmesi demek olan istikbal yatmaktadır. İstikbal ontolojik bakımdan bir varolanı öyle mümkün kılar ki o, kendi varlık-imkanı içinde anlamasal biçimde varolarak var olur. Temelinde müstakbel olan tasarım, tasarlanan imkanı birincil olarak tematik bir sanma şeklinde kavramaz ama. O, kendini bir imkan olarak onun içine atar. Dasein anlamak suretiyle ne olabiliyorsa hep o olarak *var* olur. Daha önce, asli ve sahih varoluşun kapalılığı-açma-kararlılığı olduğunu ortaya çıkarmıştık. Tabii öncelikle ve çoğunlukla Dasein kapalılığı-açma-kararsızlığı içinde kalmaktadır, bir başka deyişle, kendi en zati varlık-imkanı içinde kapalı kalıp kendini onun içinde hep münferitleştirmektedir. Bunda şu da yatmaktadır: zamansallık sürekli olarak kendini sahih istikbalden hareketle husule getiriyor değildir. Ama söz konusu sürekli-olmayışlık, zamansallığın istikbalden yoksun olduğu anlamına gelmez. Aksine: Onun husule gelişi, değiştirilip dönüştürülebilir niteliktedir.

Sahih istikbali terminolojik olarak ifade etmek üzere *öndeleme* terimini tespit edeceğiz. Bu terimle şunu demek istiyoruz: Sahih olarak varolan Dasein, en zati varlık-imkanı olarak kendini kendine getirebilmekte, [337] kendisi için istikbali bilfiil kazanmak durumunda olmakta ve bunu da belirli bir huzurdan değil, gayrisahih olan istikbalden hareketle yapmak zorundadır. İstikbal için kullanılan ve formal açıdan kayıtsızlık gösteren terim, ihtimam-göstermekliğin birinci yapı momentinin ifadelenişinde, yani *kendini-öncelemede* yer almaktadır. Dasein fiilen sürekli olarak kendini-önceleyicidir; fakat o, sürekli-olmayarak da, yani varoluşa-dair imkan bakımından da öndeleyicidir.

Peki buna mukabil gayrisahih istikbali nasıl ayırt edeceğiz? Nasıl ki sahih istikbali kapalılığı-açma-kararlılığına dayanarak ayırt ettiysek, bu ekstatik hali de hergünkü ilgilenilen gayrisahih anlamadan hareket edip, ontolojik olarak geriye doğru giderek onun eksistensiyal-zamansal anlamını açığa çıkarmak suretiyle belirleyebiliriz. İhtimam-göstermeklik olarak Dasein, özü gereği kendini-önceleyicidir. İlgilenici dünya-içinde-varolma, öncelikle ve çoğunlukla *ne ile ilgileniyorsa ondan hareketle* kendini anlamaktadır. Dolayısıyla gayrisahih anlama, hergünkü meşgalelerin icrasında takip edilen vazifelerin ilgilenilebilir, yapılabilir, acil, kaçınılmaz olan şeylerine kendini tasarlar. Fakat ilgilenilen şeyler, ilgilenici varlık-imkanının kendisi uğruna ne ise o olarak vardır. Bu ise Dasein'ı, ilgilenici varlık içinde ilgilendiği şeylerde kendi kendine getir-

mektedir. Yani Dasein, birincil olarak kendi en zati, irtibatsız varlık-imkanı içinde kendi kendine geliyor değildir. Aksine o, *ilgilendiği şeylerin sunduklarından veya sunmadıklarından hareketle kendinin beklentisi içine girer.* Dasein ilgilendiklerinden hareketle kendi kendine gelmektedir. Dolayısıyla gayrisahih istikbal, *beklentilendirme* karakterine sahiptir. Herkes-benliğinin herkeslerin yapıp ettiklerinden hareket eden ilgilenici özanlayışı, istikbalin bu ekstatik hali içinde kendi imkanının "zeminine" sahip olmaktadır. Ve fiili Dasein kendi varlık-imkanım ilgilendiklerinden hareketle *beklentilendirdiği içindir ki*, bir *beklenti* oluşturup bir şeyleri bekler hale gelebilmektedir. Dolayısıyla beklentilendirme, içinde bir şeylerin beklenilebilir olduğu ufuk ve daireyi önceden açımlamış olmalıdır. *Bekleme, istikbalin beklentilendirme üzerine temellendirilmiş bir hali olup, kendini sahih biçimde öndeleme olarak husule getirmektedir.* Bu yüzdendir ki öndelemede, ilgilenici beklemeye nazaran daha asli bir ölüme yönelik varlık bulunmaktadır.

Varoluş olarak anlama, şu veya bu şekilde tasarımlanmış olan varlık-imkanı içinde *birincil olarak* müstakbeldir. Fakat o zamansal olmasaydı, yani oldum-olasılık ve huzur ile eşit derecede asli olarak belirlenmiş olmasaydı, kendini husule getiremezdi. Son olarak dile getirdiğimiz ekstazın, gayrisahih anlamayı birlikte tesis etme minvalini daha önce kaba hatlarıyla da olsa ortaya koymuştuk. Hergünkü ilgilenme, şu veya bu ilgilenmenin doğurduğu başarı ya da başarısızlıklarla birlikte kendine doğru geliverdiği varlık-imkanından hareketle kendini anlamaktadır. Gayrisahih istikbale (yani beklentilendirmeye), ilgilenme *sırasında* kendine has bir varlık tekabül etmektedir. Bu beklentilendirici-huzurun ekstatik hali [338], söz konusu ekstazı sahih zamansallık haliyle kıyasladığımızda kendisini açığa çıkaracaktır. Kapalılığı-açma-kararlılığının öndelemesine huzur aittir. Durum, bu huzura göre verilen bir kararla açımlanıverir. Kapalılığı-açma-kararlılığı içindeyken huzur, en yakında ilgilenilenlerin yarattığı saçılmışlıktan hem geri getirilmekte, hem de istikbal ve oldum-olasılık içinde tutulmaktadır. Şahih zamansallık içinde tutulan ve bu yüzden de *sahih huzur* denilen şeye biz *içinde-bulunulan-an* diyoruz. Bu terimi, faal anlamda bir ekstaz olarak anlamak gerekir. Dasein'ın kararlı olup da kapalılığı-açma-kararlılığı içinde *tutulan* ve mevcut durumdaki ilgilenilebilir imkanlar veya koşullar olarak karşılaşılana Dasein'ın kendini-vermesidir burada söz konusu olan. İçinde-bulunulan-an fenomenini *esas olarak şimdiden* hareketle açıklamak *mümkün değildir.* Şimdi zamansal bir fenomendir ve zaman-içindelik olarak zamana aittir: "içinde" bir şeylerin oluştuğu, yok olduğu ve-

ya mevcut olduğu bir şimdidir bu. "İçinde-bulunulan-an içinde" ise hiçbir şey mevcut bulunmaz. Aksine o, sahih beklentilendirici-huzur olarak "belirli bir zaman içinde" el-altında-olanlar veya mevcut-olanlar olarak var olabilenlerle *haddizatında karşılaşabilmemizi* sağlayandır.[1]

Sahih huzur demek olan içinde-bulunulan-anı gayrisahih olanından ayırt etmek için bu ikincisine *huzura-getirme* diyeceğiz. Formal olarak anlaşıldığında her huzur, huzura-getiricidir, fakat hepsi de "içinde-bulunulan-ana-dair" değildir. Huzura-getirme ifadesini tek başına kullandığımızda, daima gayrisahih, içinde-bulunulan-an-olmayan, kararsızlık içinde olandan bahsediyor olacağız. Huzura-getirme, ilgilenilen "dünyaya" düşkün olmanın zamansal yorumu sayesinde açıklığa kavuşabilecek ve eksistensiyal anlamının tam da orada olduğu görülecektir. Fakat gayrisahih anlama, varlık-imkanını ilgilenilebilir olandan hareketle tasarlıyorsa, o zaman bu, onun huzura-getirmekten hareketle husule getirici olduğu anlamına gelir. Oysa içinde-bulunulan-anın husule getirişi, sahih istikbalden hareketledir.

Gayrisahih anlama, huzura-getirici beklentilendirme olarak husule getiricidir. Onun ekstatik birliğine, ona tekabül eden bir oldum-olasılık [339] ait olmalıdır. Öndeleyici kapalılığı-açma-kararlılığının sahih kendi-kendine-doğru-gelişi, kendi münferitliğine fırlatılmış olan en zati benliğe geri dönüştür de aynı zamanda. Bu ekstazdır ki, Dasein'ın zaten ne ise o olarak var olduğunu kararlılık içinde devralabilmesini sağlayan. Öndeleme sırasında Dasein, kendini *tekrar* en zati varlık-imkanına doğru *öne alır*. Sahih *oldum*-olasılığa *tekrar etme* diyoruz. İlgilenilen, beklentilendiren, kıskıvrak yakalanılan imkanlardan hareket eden gayrisahih kendini tasarlama ise, Dasein'ın en zati *fırlatılmış* varlık-imkanı içinde kendini *unutmasıyla* mümkün olabilmektedir. Bu unutma, bir hiçlik veya hatıra yoksunluğu değildir, kendine has, "müspet" ekstatik bir oldum-olasılık halidir. Unutmanın ekstazı (kendini-verişi), en zati oldum-olasılık *durumundan* kendini kapayıcı bir çekip gitme karakterine sahiptir. Öyle ki, söz konusu bir şeylerden çekip gidiş, ekstatik ola-

1) *Varoluşa-dair* bir fenomen olan içinde-bulunulan-am en nüfuz edici biçimde gören herhalde S. Kierkegaard olmuştur. Fakat bu, onun söz konusu fenomenin eksistensiyal yorumunu da başarmış olduğu anlamına gelmez. Zira Kierkegaard, alelade zaman kavramına mahkum kalmış ve içinde-bulunulan-anı şimdi ve ebediyet yardımıyla belirlemeye çalışmıştır. Kierkegaard "zamansallıktan" bahsettiğinde, insanın "zaman-içinde-oluşundan" söz etmektedir aslında. Zaman-içindelik olarak zaman, sadece şimdiyi tanımakta, içinde-bulunulan-anı ise hiç bilmemektedir. Eğer o, varoluşa-dair biçimde tecrübe edilirse, o zaman daha asli bir zamansallığın (her ne kadar eksistensiyal bakımdan açıkça dile getirilmediyse de) varsayılmış olduğu görülecektir. "İçinde-bulunan-an" ile ilgili olarak krş. K. Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen, Üçüncü Tıpkıbasım, 1925, s. 108 vd. Bununla ilgili olarak ayrıca aynı eserde. "*Referat Kierkegaards*", s. 419-432.

rak nedeni kapadığı gibi bizzat kendini de kapamaktadır. Dolayısıyla gayrisahih oldum-olasılık olarak *unutulmuşluk*, kendi fırlatılmış *varlığı-na* atıfta bulunmaktadır. Yani benim öncelikle ve çoğunlukla *olduğum* varlık minvalinin zamansal anlamıdır o. İşte sadece söz konusu unutmanın zemini üzerindeki ilgilenici beklentilendirici huzura-getirme bir şeyleri *hafızada tutabilmektedir*; bunlar da Dasein'sal olmayan, çevreleyen-dünya içinde karşılaşılan varolanlardan başka bir şey değildir. Söz konusu hafızada tutmaya bir hafızada tutmama tekabül etmektedir ki bu, türetilmiş anlamda bir "unutmadır" aslında.

Nasıl ki bekleyiş, beklentilendirme zemini üzerinde mümkün olabiliyorsa, *hatırlama* da unutma zemini üzerinde mümkün olabilmektedir – *tersi değil*. Zira unutulmuşluk hali içinde oldum-olasılık, ilgilendiklerinin "zahiriliğine" kendini kaybetmiş olan Dasein'ın ona dahil olarak hatırlamaya başlayacağı ufku birincil olarak "açımlar". *Unutucu-huzura-getirici beklentilendirme*, kendine özgü bir ekstatik birliktir. Gayrisahih anlama, işte buna göre kendi zamansallığını husule getirmektedir. Söz konusu ekstazların birliği, sahih varlık-imkanını kapadığı gibi, kapalılığı-açma-kararsızlığının da eksistensiyal koşulunu tesis etmektedir. İlgilenici gayrisahih anlama, ilgilendiklerinin huzura-getirilişinden hareketle kendini belirlediği halde, anlamanın husule getirilişi birincil olarak istikbal içinde cereyan etmektedir.

b) Bulunuşun Zamansallığı[1]

Anlama hiçbir zaman desteksiz biçimde ve askıda gerçekleşmeyip hep bulunuş içinde cereyan eder. Şuradalık bulunuş sayesinde hep eşit derecede asli olarak açımlanır veya [340] kapanır. Haletiruhiye-içinde-olmaklık Dasein'i kendi fırlatılmışlığıyle yüzyüze getirir. Öyle ki, bu hiç de böyle bilinmez ve "ruh halimize" göre çok daha asli biçimde açımlanıverir. Fırlatılmış *olmak*, eksistensiyal bakımdan şu demektir: şöyle veya böyle bir bulunuş içinde olmak. Dolayısıyla bulunuş, fırlatılmışlık üzerine temellenmektedir. Yani haletiruhiye, fırlatılmış varolan olarak benim hep birincil olarak var olduğum minvali temsil etmektedir. Haletiruhiye-içinde-olmaklığın zamansal konstitüsyonunu nasıl görünür kılabiliriz? İlgili zamansallığın ekstatik birliğinden hareketle bulunuş ile anlamanın eksistensiyal rabıtasını nasıl idrak edebiliriz?

Haletiruhiye kendi zati Dasein'ıma yüzümü döndürmek veya yüzümü ondan çevirmek minvaliyle kendini açımlar. Kendi zati fırlatılmış-

1) Krş. § 29, s. 134 vd.

lığının öyleliğinin önüne getirilişin (ister sahih olarak kapalılığı açıcı, isterse de gayrisahih olarak kapatıcı olsun) eksistensiyal açıdan mümkün olabilmesi için, Dasein'ın varlığı kendi anlamı bakımından hep oldum-olası *var* olmalıdır. Ben kendim olan fırlatılmış varolanın önüne getiriliş, oldum-olasılığı yaratan değildir. Aksine onun ekstazıdır ki, o kendinin-bulunuşu minvaliyle kendini-bulmayı mümkün kılar. Anlama, birincil olarak istikbalde temellenmektedir. *Bulunuş* ise oldum-olasılık içinde kendini *birincil* olarak husule getirir. Haletiruhiye kendini husule getirmektedir. Bu şu demektir: Onun özgün ekstazı, bir istikbale ve bir huzura aittir, öyle ki, oldum-olasılık eşit derecede asli olan bu ekstazları *modifiye edebilsin*.

Haletiruhiyelerin ontik olarak malum olduğunu ve fakat asli eksistensiyal fonksiyonları bakımından bilinmediğini vurgulamıştık. Onlar, "ruh halimizin" tümünü "renklendiren" anlık serencamlar sayılagelmişlerdir. Bir gözlemci için anlık ortaya çıkıp ortadan kaybolma karakterine sahip olan haletiruhiye, aslında varoluşun asli özduruşuna aittir. Peki ama, haletiruhiyenin "zaman" ile ortak neyi olabilir ki? Söz konusu "serencamların" gelip geçtiklerini, "zaman içinde" cereyan ettiklerini söylemek malumu ilamdan ibarettir; öyledir, hem de ontik-psikolojik bir malumu ilamdır. Oysa görevimiz, haletiruhiye-içinde-olmaklığın ontolojik yapısını eksistensiyal-zamansal konstitüsyonu içinde açığa çıkarmaktır. Öncelikle de haletiruhiyenin zamansallığını görünür hale getirmek olmalıdır birinci vazifemiz. "Bulunuş birincil olarak oldum-olasılık üzerine temellenmektedir" tezi şunu demeye çalışmaktadır: Haletiruhiyenin eksistensiyal temel karakteri *bir şeye geri taşımadır*. Bu, sadece oldum-olaslığı meydana getirmekle kalmaz, eksistensiyal analizimiz bakımından bulunuşun hep oldum-olasılığın bir hali olduğunu da açığa çıkarır. Dolayısıyla bulunuşun zamansal yorumu, haletiruhiyeleri zamansallıktan çıkarsamak ve onları salt husule getirme fenomenleri olarak çözümlemek gibi bir amaca [341] asla sahip olamaz. Yapılması gereken tek şey, haletiruhiyelerin (onlar her ne ise ve varoluşa-dair her ne "anlama" sahip iseler) *sadece zamansallık temeli üzerinde mümkün olduğunu* kanıtlamaktır. Fakat buradaki zamansal yorumumuz, daha önce hazırlık niteliğinde ele alıp analizini sunduğumuz korku ve havf fenomenleriyle sınırlı kalacaktır.

Analizimize *korkunun*[1] zamansallığını teşhir etmekle başlayacağız. Daha önce korkuyu, gayrisahih bulunuş olarak karakterize etmiştik.

1) Krş. § 30, s. 140 vd.

Onu mümkün kılan eksistensiyal anlamın oldum-olasılık olduğunu nasıl söyleyebiliriz? Söz konusu ekstazın hangi hali korkunun özgün zamansallığını ifade etmektedir? Korku, tehditkar *olandan* korkmaktır. Dasein'ın fiili varlık-imkanı bakımından fena olandan, ilgilenilen el-altında-olanlar ve mevcut-olanlar dairesi içinde Dasein'a yukarıda tarif edilen şekilde yanaşandan korkmaktır. Korkmak, hergünkü bir-şey-için-bakış minvali içinde tehditkar olanı açımlamaktadır. Oysa sadece temaşa eden bir özne böyle bir şeyi asla keşfedemezdi. Peki ama, bir şeylerden korkmakla açımlanan, aslında bir tür kendi-kendine-gelebilme değil midir? Korkuyu, başa gelebilen bir kötülük beklentisi (*malum futurum*) olarak ifade edenler haklı değiller midir? Zaten korkunun birincil zamansal anlamı istikbal değil midir, yani oldum-olasılıktan başka bir şey değil midir? Kuşkusuz ki korku, "zaman içinde" başa gelebilecek olan anlamındaki "müstakbel olana" "ilişkindir". Sadece bu da değil, söz konusu ilişiğin bizatihi kendisi de asli zamansal anlamda müstakbeldir. Demek ki, korkunun eksistensiyal-zamansal konstitüsyonuna *beklentilendirme* gibisinden bir şey de *aittir*. Ama bu öncelikle şu demek olur: korkunun zamansallığı *gayrisahihtir*. Bir şeylerden korkmak, başa gelebilen tehditkar bir şeyi beklemek mi demektir sadece? Başa gelebilen tehditkar bir şeyi beklemek korkmak demek değildir her zaman. Zaten bu korkmak da değildir, çünkü onda, korkunun kendine özgü haletiruhiye karakteri eksiktir. Çünkü korkunun özgün haletiruhiye karakteri, korkunun beklentilendirdiği şeyin, tehditkar olan şeyi fiilen ilgilenici varlık-imkanına *geri taşımasıdır*. Tehditkar olanın, ben olan o varolana *geri taşınarak* beklenti yaratabilmesi ve Dasein'ı bu sayede tehdit edebilmesi için, geri taşımanın nereyeliğinin esasen ekstatik açıklığa sahip olması gerekir. Korku içindeki beklentilendirmenin "bizzat" koruku içinde olması, yani bir şeylerden korkmasının bir şeyler için korkmak demek olması – işte korkunun haletiruhiye ve *heyecan* karakteri tam da burada yatmaktadır. Onun eksistensiyal-zamansal anlamı kendini unutmayla tesis olunmaktadır: Tehdit edilen dünya-içinde-varoluşun el-altında-olanla ilgilenmesi demek olan kendi en zatı fiili varlık-imkanımızdan kafa karışıklığı içinde çekip gitmektir bu. Bu yüzden Aristoteles [342] korkuyu haklı olarak *lupe tis he tarakhe*, yani kasvet ya da kafa karışıklığı olarak belirlemiştir.[1] Kasvet, Dasein'ı kendi fırlatılmışlığına geri iter. Öyle ki, böylelikle onun fırlatılmışlık durumunun üzerini kapatıverir. Kafa karışıklığı ise bir unutma üzerine temellenmektedir. Fiili kapalılığı-açma-kararlığı içindeki varlık-imkanından

1) Krş. Retorik, B 5, 1382 a 21.

unutucu biçimde çekip gitme, daha öncesinde bir-şey-için-bakışsal olarak keşfedilmiş olan kendini kurtarma ve kaçınma imkanlarına tutundurur kendini. Korku içindeki ilgilenme, bir imkandan başka bir imkana atlayıp durur, çünkü o, kendini unutmuş olduğu için hiçbir imkanı *belirli biçimde* kavrayıp *ele geçirememektedir*. Bu durumda ona, her türlü "mümkün" ve dolayısıyla da gayrimümkün imkan sunuverir kendini. Korku içinde olansa, bu imkanların hiçbirine raptolmaz, onun "bir-şey-için-dünyası" yok olup gitmez, sadece o *dünyayı* tanıyamaz hale gelir. Korku içinde kendini unutmaya, en yakında olup denk geleni *kafa karışıklığı içinde huzura-getirme* aittir. Örneğin yanan bir evin sakinlerinin çoğu kere en kayda değmeyen, hemen yakınlarında el-altında-bulunanları "kurtardıkları" malumdur. Ayağa dolaşıp duran gayrisabit şu veya bu şeyleri kendini unuturcasına huzura-getirmek, korkunun haletiruhiye karakterini oluşturan kafa karışıklığını mümkün kılmaktadır. Kafa karışıklığının unutmuşluğu, beklentilendirmeyi de modifiye etmekte ve onu salt beklentiden tefrik eden kasvetli veya karmakarışık beklentilendirme karakterine sokmaktadır.

Korkuyu eksistensiyal olarak mümkün kılan özgün ekstatik birlik, yukarıda karakterize edilen unutma sayesinde birincil olarak husule gelmektedir. O da, oldum-olasılığın bir hali olarak, ona ait olan huzuru ve istikbali kendi husule gelme minvalleri içinde modifiye etmektedir. Korkunun zamansallığı, beklentilendirerek-huzura-getiren bir unutmadan ibarettir. Korkunun aklıselime dayalı tefsiri, öncelikle dünya-içinde karşılaşılanları cihet aldığı için, korkunun nedenini "başa gelen kötülük" olarak ortaya koymakta ve bununla olan ilişkiyi de buna uygun olarak bir beklenti olarak belirlemektedir. Fenomene bundan başka ait olanlara ise, "zevk verme veya vermeme duygusudur" denilip geçilmektedir.

Korkunun zamansallığı ile *havfın* zamansallığı arasındaki ilişki nedir? Söz konusu fenomene daha önce, o bir temel-bulunuş demiştik.[1] Havf, Dasein'ı kendi en zati fırlatılmışlığıyla karşı karşıya getirdiği gibi, aşina olduğumuz hergünkü dünya-içinde-varolmanın tekinsizliğini de açığa çıkartmaktadır. Korku gibi havf da formal olarak *neden* havf duyma ile *ne hakkında* havf duyma sayesinde belirlenmektedir. Daha önceki analizlerimiz, bu iki fenomenin birbiriyle örtüştüğünü göstermişti. Ama bu, neden ve ne hakkındanın [343] yapısal karakterlerinin birbiriyle kaynaşmış olduğu anlamına gelmez – sanki havfın nedeni veya ne

1) Krş. § 40, s. 184 vd.

hakkında oluşu birbirinden ayrı şeyler değillermiş gibi. Neden ile ne hakkındanın birbirleriyle örtüşmesi, şu demektir: onların gerçekleşmesini sağlayan varolan, yani Dasein, hep aynısıdır. Havfın nedeni, özellikle belirli bir ilgilenilebilir bir şey değildir, tehdit belirli bir el-altında-olandan veya mevcut-olandan gelmemektedir. Daha ziyade bütün el-altında-olanların ve mevcut-olanların esasen bize artık hiçbir şey "diyememesi" durumudur söz konusu olan. Çevreleyen-dünyadaki varolanlarla onların herhangi bir ilintisi kalmamıştır artık. İçinde varolduğum dünya, hiçbir şey imlemeyen bir dünya haline dönüşmüştür. Böyle bir şekilde açımlanan dünya, sadece ilintisizlik karakterine sahip varolanları açımlayan haldedir artık. Havfın havf duyduğu dünyanın hiçliği, havf sırasında dünya-içindeki mevcut-olanların olmayışını tecrübe etmek gibisinden bir şeyi ifade etmemektedir. Dünya-içindeki mevcut-olanlar tam da karşılaşılabilir olmalıdır ki, böylelikle *onlarla* herhangi bir ilintililik içinde *olunamasın* ve onlar kendilerini boş bir merhametsizlik olarak gösterebilsinler. Fakat bu şu da demektir: ilgilenici beklentilendirme, kendini ondan hareketle anlayacağı hiçbir şey bulamamakta, elini dünyanın hiçliği içine daldırıvermektedir. Dünyayla başbaşa kalan anlama, havf sayesinde bizatihi dünya-içinde-varolmayla yüzyüze gelir. Bu sebeple de havfın nedeni, aynı zamanda ne hakkında havf duyduğudur. Bir şeylerden havf duyma ne bir beklenti karakterine, ne de esas itibariyle beklentilendirme karakterine sahiptir. Zira havfın ne hakkındalığı hep "şuradadır", o Dasein'ın kendisidir. O halde havf, belirli bir istikballe tesis ediliyor değil midir? Kesinlikle, ama beklentilendirmenin gayrisahih istikbaliyle değil.

Havf ile açımlanan dünyanın imlenimsizliği, ilgilenilebilir olanların butlanını açığa çıkarmaktadır. Başka bir deyişle, varoluşun birincil olarak ilgilendiği şeyler üzerine temellenen varlık-imkanına kendini tasarlamanın imkansızlığı bu şekilde açığa çıkmaktadır. Bu imkansızlığın açığa çıkarılması ise, sahih bir varlık-imkanının imkanını birden bire ortaya çıkarıvermek demektir. Bu açığa çıkarılışın zamansal anlamı nedir? Havf, tekinsizlik içine fırlatılmış üryan Dasein'ın bizatihi kendisi için havf duymak demektir. En zati, münferitleşmiş fırlatılmışlığımızın salt öyleliğine rücu etmek demektir. Söz konusu geri taşıma işi, kaçınmacı unutma karakterine sahip olsa da, hatırlayış karakterine sahip değildir. Yine havfta, varoluşu tekrar edici bir devralış kararlılığı yatmamaktadır. Fakat havf, fırlatılmışlığa geri götürme demektir, *tekrar imkanını haiz* bir fırlatılmışlığa döndürülüş demektir. Ve böylelikle havf, sahih varlık-imkanının imkanını *birlikte* açığa çıkarmaktadır – tekrar es-

nasında fırlatılmış şuradalığa müstakbel biçimde geri dönmek zorunda olan. *Demek ki, havfın bulunuşunu tesis eden oldum-olasılığın özgün ekstatik hali tekrar edilebilirliğe taşımakmış.*

[344] Korku için tesis edici olan unutma, kafa karıştırır ve Dasein'ı bir türlü el atamadığı "dünyevi" imkanlar arasında bir ileri bir geri götürüp durur. Bir türlü dur durak bilmeyen söz konusu huzura-getirilişe karşın havfın huzuru, en zati fırlatılmışlığımıza bizi geri götürdüğü için *dur durak bilen* cinstendir. Eksistensiyal anlamı yüzünden havf, kendini ilgilenilebilir bir şeye kaybedemez. Buna benzer bir şey, havfa benzer bir bulunuş içinde cereyan ederse, o zaman o korkudur, çünkü hergünkü anlayışımız korkuyla havfı birbirine karıştırmaktadır. Havfın huzura getirişi *dur durak bilen* cinsten olsa da, kendini kararlılık sayesinde husule getiren içinde-bulunulan-an karakterinde değildir o. Zira havf, *mümkün olanın* kararlılığının haletiruhiyesine taşır bizi. Onun huzurudur ki, bizzat ve sadece o olarak mümkün olan içinde-bulunulan-ana *atlamaya hazır tutar* bizi.

Havfın kendine özgü zamansallığı (asli olarak oldum-olasılık üzerine temellenmiş olması ve istikbal ile huzurun ondan hareketle husule gelmesi yani), havf haletiruhiyesinin kudretinin nasıl mümkün olduğunu da göstermektedir bize. Zira havf içindeyken Dasein, tamamıyla üryan tekinsizliğine geri taşınmış ve ona meftun olmuş olmaktadır. Fakat söz konusu meftunluk, Dasein'ı "dünyevi" imkanlardan *geri taşımakla* kalmaz, ona aynı zamanda sahih varlık-imkanının imkanını da *verir.*

Korku ve havf denilen bu iki haletiruhiye, "serencam akışı" içinde "izole" biçimde "karşılaştığımız" birer fenomen olmayıp, bir anlamaya hep haletiruhiye kazandırıcı olup, kendilerini bundan hareketle belirlerler. Örneğin korkunun vesilesi, çevreleyen-dünya içinde ilgilendiğimiz varolanlardır. Öte yandan havf, bizzat Dasein'ın kendisinden neşet eder. Korku dünya-içinde karşılaşılanlardan fırlayıp üzerimize çöker. Havf ise, fırlatılmış bir ölüme-yönelik-varlık olan dünya-içinde-varolmaktan sudur eder. Havfın Dasein'dan "sudur edişi", zamansal anlamı bakımından şu demektir: havfın istikbal ve huzuru, tekrar edilebilirliğe geri taşıma anlamındaki asli bir oldum-olasılıktan hareketle husule gelmektedir. Sahih havf, aslında kapalılığı-açma-kararlılığındaki bir Dasein'dan sudur edebilir sadece. Kararlılık içindeki Dasein korku nedir bilmez. Fakat havfın imkanını anlar ve *onun* haletiruhiyesinin kendini engellemediğini veya kafasını karıştırmadığını bilir. Havf Dasein'ı "boş" imkanlardan *hür bırakır* ve onun sahih imkanlara *serbest kalmasını* sağlar.

Bulunuşun her iki hali, yani korku ile havf, birincil olarak bir oldum-olasılık üzerine temellendiği halde, onların kendi husule gelme minvalleri ihtimam-göstermekliğin bütünü içindeki çıkış yerleri bakımından birbirinden farklıdır. Zira havf, kapalılığı-açma-kararlılığının *istikbalinden*, korku ise [345] kaybedilmiş huzurundan neşet etmekte, korkudan korkakça korkarak büsbütün korkuya kapılmaktadır.

Peki ama, haletiruhiyelerin zamansal olduğunu söyleyen bu tezimiz, analiz etmek üzere seçmiş olduğumuz fenomenler için mi sadece geçerlidir acaba? "Renksiz gündelik hayata" egemen olan o meşum duygusuzluğun nasıl olur da bir zamansal anlamı olabilir mesela? Öte yandan umut, sevinç, heyecan, neşe gibi haletiruhiye ve duyguların zamansallığı da söz konusu mudur? Sadece korku ile havfın bir oldum-olasılık üzerine eksistensiyal bakımdan temellenmiş olmadıklarını, başka haletiruhiyelerin de böyle olduklarını bıkkınlık, üzüntü, melankoli, umutsuzluk gibi fenomenleri sadece dile getirmekle bile göstermiş oluruz. Ama bunların yorumunu yapabilmek için, Dasein'ın eksistensiyal analitiği tam manasıyla çalışılmış olmalı ve onlar hakkındaki yorumlar bu temel üzerine oturtulmalıdır. Fakat tümüyle istikbal üzerine temellenmiş gibi gözüken umut gibisinden bir fenomen bile, korku fenomenini analiz ettiğimiz gibi analiz edilmelidir. Korku bir *malum futurum*'la irtibatlıdır. Oysa umut, bundan farklı olarak bir *bonum futurum*'un beklentisi içinde olmakla karakterize edilmektedir. Fakat bu fenomenin yapısı bakımından önemli olan, umudun kendini *neye* raptettiği, yani onun "müstakbel" karakteri değil, *bizatihi umut etmenin* eksistensiyal anlamıdır. Umut etmenin haletiruhiye karakteri de, birincil olarak *kendim-için-umut-etmek* üzerine kuruludur. Umut eden, bir bakıma kendini de doğrudan umudun *içine* katmakta ve böylelikle kendini umut ettiğiyle yüz yüze getirmektedir. Oysa böyle bir şey, kendini-kazanmış-olmayı varsaymaktadır. Bizi ezen tedirginlik karşısında umudun bizi *hafifletiyor* olması, sadece şu demektir: bu bulunuş da aslında *oldum*-olasılık hali içinde sırtladığımız yükle ilintilidir. Ümitli ya da umut ettirici bir haletiruhiye, ontolojik bakımdan sadece Dasein'ın kendi fırlatılmışlık zeminine ekstatik-zamansal biçimde irtibatlanmış olmasıyla mümkündür.

Hiçbir şeye bağlı kalmayan, hiçbir şeye meyletmeyen, gün ne getirirse ona kendini teslim eden, ama yine de bir şekilde herşeyi üstlenen o kayıtsızlığın meşum duygusuzluğunu bize, en yakındakilerle ilgilenmek üzerine kurulu hergünkü haletiruhiyemizin doğurduğu *unutmanın* kudreti *en çarpıcı biçimde* göstermektedir. Herşeyi "olduğu

gibi" bırakan öylesine-yaşayıp-gitme, fırlatılmışlığa unutmacalı biçimde kendini tevdi etmişlik üzerine dayanmaktadır. Onun ekstatik anlamı, gayrisahih oldum-olasılıktır. Haddini hesabını bilmeyen bir faal olmakhkla bile birarada görülebilen söz konusu kayıtsızlığı *itidalden* kesin olarak ayırmak şarttır. Zira *itidal* denilen haletiruhiye, kapalılığı-açma-kararlılığından neşet etmekte, ölümü öndeleme içinde açımlanan bütün-olma-imkanının olası durumlarının içinde-bulunulan-anını tam olarak *görebilmektedir*.

[346] Kendi varlık anlamına göre bir haletiruhiye sergileyen, yani varolmak suretiyle hep oldum-olasılık içinde olan ve hep bu oldum-olasılık hali içinde varolmakta olan bir varolan, tesir edilebilir durumdadır. Tesir ederek heyecanlandırma, ontolojik bakımdan huzura-getirişi varsaymaktadır. Öyle ki, böylelikle Dasein oldum-olası olarak kendine geri taşınabilmektedir. Salt canlılardaki duyuları *güdülemenin* ve *temasın* ontolojik bakımdan nasıl ihata edilebileceği, hayvanların varlığının mesela "zaman" ile nasıl tesis edilmiş olduğu sorusu ise başlıbaşına bir mesele olarak ortada durmaktadır.

c) Düşkünlüğün Zamansallığı[1]

Anlama ve bulunuşun zamansal yorumunu yaparken, ilgili fenomene ait sadece *birincil* ekstazlarlara değil, aynı zamanda bir *bütün olarak* zamansallıkla da karşılaşmıştık. Nasıl ki istikbal, birincil olarak anlamayı, oldum-olasılık ise haletiruhiyeyi mümkün kılıyor, işte ihtimamgöstermekliğin üçüncü yapısal momenti olan *düşkünlük* de kendi eksistensiyal anlamını *huzurda* bulmaktadır.[2] Düşkünlüğün hazırlık niteliğindeki analizine lakırtı, merak ve müphemiyetin yorumuyla başlamıştık. Düşkünlüğün zamansallığına ilişkin analizimiz de aynı yolu takip edecektir. Ancak biz, incelememizi sadece merakın etüdüyle sınırlayacağız, çünkü düşkünlüğün kendine has zamansallığını en kolay olarak onda görebiliriz. Oysa lakırtı ile müphemiyetin analizi için, söz ve yorumun (yani tefsirin) zamansal konstitüsyonunun önceden açıklığa kavuşturulmuş olması lazımdır.

Merak Dasein'ın müstesna bir varlık eğilimi olup, kendi görebilmekliğini ona göre sağlamaktadır.[3] "Görme" kavramını, tıpkı "bakış" kavramında olduğu gibi, sadece "beden gözü" aracılığıyla müşahade

1) Krş. § 38, s. 175 vd.
2) Krş. § 35 vd., s. 167 vd.
3) Krş. § 36, s. 170 vd.

etmeyle sınırlandırmıyoruz. Geniş anlamda ele aldığımız müşahade etme sayesinde el-altında-olanlar ile mevcut-olanlar, kendi "bedenselliki leri" bakımından görünür hale gelirler. Söz konusu karşılaşılabilirlik bir huzur üzerine temellenmektedir. Odur aslında varolanların bedenen *mevcut* olabilmelerini mümkün kılan ekstatik ufku veren. Fakat merak, öylece-bulunma sayesinde onları *anlamak* maksadıyla mevcut-olanları huzura-getirme faaliyetinde bulunmaz. Merakın yaptığı şey görmektir, *sadece* görmek ve görmüş olmaktır. Kendi kendinin tutsağı olan böyle bir huzura-getirme olarak merak, ona tekabül eden özel bir istikbal ve oldum-olasılıkla ekstatik bir birlik içinde bulunur. Yeni olana duyulan iştah, henüz-görülmemiş-olana dühul etme [347] demek olduğu halde bu, huzura-getirmenin beklentilendirmeden kaçınmaya çalışmasıdır aslında. Merak tamamıyla gayrisahih biçimde müstakbeldir. Öyle ki, bir *imkanı* huzura-getirici değildir, o imkanı gerçek sanıp da iştah konusu eder. Merak dur durak bilmeyen bir huzura-getirişle tesis olunmaktadır. Sadece huzura-getirici olduğu için, dur durak bilmeksizin içinde "tutulduğu" beklentilendirmeden bu sayede kaçıp kurtulmaya çalışmaktadır. Huzur, ona ait olan beklentilendirmeden söz konusu kaçıp kurtulma anlamında "neşet etmektedir". Oysa merakın "neşet ettirici" huzura-getirişi, "konuya" hiç de adanmış değildir. Zira bir şeye bakış attığı anda başka bir şeyi gözüne kestirmeye başlamıştır bile. Ele geçirilmiş belirli bir imkanın beklentilendirilmesi sayesinde sürekli olarak "neşet eden" huzura-getiriştir ki, merakı ayırt eden *bulunmamayı* ontolojik olarak mümkün kılan. Beklentilendirmeden huzura-getiriş "neşet etmektedir" ama bunu, ontik manada kendini ondan sıyırarak ve onu kendine tevdi ederek yapmaz. Çünkü "neşet etme", beklentilendirmenin ekstatik bir modifikasyondur. Öyle ki bu, huzura-getirişin *peşinden atlamaktadır*. Beklentilendirme bir bakıma kendini feda etmekte, ilgilendiklerinin içinden gayrisahih ilgilenme imkanlarını bile kendine yaklaştırmamakta, sadece dur durak bilmeyen huzura-getiriş imkanlarını kendine yakın tutmaktadır. Beklentilendirmenin ekstatik modifikasyonu sayesinde neşet edici huzura-getirme peşinden atlayan bir huzura-getirişe dönüşmüştür. Bu ise, *oyalanmanın* eksistensiyal-zamansal imkan koşuludur.

Peşinden atlayıcı beklentilendirme sayesinde, huzura-getirme giderek daha çok kendine tevdi edilmektedir. Artık o, huzur aşkına huzura-getirmeye başlamaktadır. Böylelikle kendini kendi açtığı tuzağa dü-

şüren huzura-getiriş, bir yerlerde oyalanıcı bulunmayışı *tevakkufsuzluğa* dönüştürüvermektedir. Huzurun bu hali, *içinde-bulunulan-anın* en uçtaki muhalif fenomenidir. *Tevakkufsuzluk* söz konusu olduğunda şurada-var-olmaklık, her yerde ve fakat hiçbir yerdedir. Oysa *içinde-bulunulan-an*, varoluşu duruma taşır ve sahih "şuradalığı" açımlar.

Huzur ne kadar gayrisahih ise, bir başka deyişle, huzura-getirme ne kadar "kendine" geliyorsa, o kadar kendini kapayarak belirli bir varlık imkanından kaçıyor demektir. Bu durumda istikbal, fırlatılmış varolana bir o kadar daha geri dönemez. Yani huzurun "neşet edişinde", aynı zamanda artan bir unutma da yatmaktadır. Merakın kendini hep en yakınlardakilerde tutması ve bir öncesini hep unutmuş olması, meraktan *doğan* bir sonuç olmayıp, aksine, tam da onun ontolojik oluşum koşuludur.

Düşkünlükle ilgili olarak daha önce göstermiş olduğumuz akıl çelme, teskin, yabancılaşma ve kendi kendine dolanma karakterleri, zamansal anlamları bakımından [348] şunu demektedirler: "neşet edici" huzura-getiriş, sahip olduğu ekstatik eğilimi dolayısıyla kendi kendisinden hareketle kendini husule getirmeye çabalamaktadır. Dasein'ın kendi kendine dolanması dediğimiz belirlemenin ekstatik bir anlamı vardır. Varoluşun huzura-getiriş sırasında kendini-vermesi, Dasein'ın kendi benliğinden ve kendiliğinden sıyrılması demek değildir çünkü. Zira en uç huzura-getirişte bile Dasein zamansaldır, yani beklentilendiricidir, yani unutucudur. Fakat huzura-getirici halde bile Dasein kendini anlamayı sürdürür, ama birincil olarak sahih istikbal ve oldum-olasılıkta temellenen kendi en zati varlık-imkanına yabancılaşmıştır artık. Fakat huzura-getirme "yenilikler" sunmaya devam ettikçe, Dasein'ın kendisine geri dönmesine engel olmakta ve her seferinde onu teskin etmeye devam etmektedir. Bu teskin etmeyse, neşet etme eğilimini giderek daha da artırmaktadır. Meraka "neden" olan şey, henüz görülmemiş olanların uçsuz bucaksız sayısızlığı değil, neşet ettirici huzurun düşkün husule getirme minvalidir. Her şeyi görmüş olsak bile merak, yenilikler *icat* etmeye devam edecektir.

Huzurun "neşet edişinin" husule getirme modu, *sonlu* olan zamansallığın özü üzerine temellenmektedir. Dasein ölüme yönelik varlığa fırlatılmış olarak öncelikle ve çoğunlukla az çok sarih biçimde açığa çıkartılmış olan söz konusu fırlatılmışlıktan kaçmaktadır. Huzur, kendi sahih istikbal ve oldum-olasılığından neşet etmekte, kendi üzerinden giden bir uzatma yoldan sonra Dasein'ı kendi sahih varoluşuna vardırmaktadır. Huzurun "neşet edişinin" aslı, yani kaybolmuşluğa düşmüş-

lük, asli ve sahih zamansallığın bizatihi kendisidir ki o, ölüme yönelik fırlatılmış varlığı mümkün kılandır.

Dasein'ın *sahih* olarak *yüz yüze* gelebileceği ve bu sayede kendini sahih olarak anlayabileceği fırlatılmışlık, ontik neredenlik ve nasıllık sebebiyle Dasein için yine de kapalı kalmaktadır. Söz konusu kapalılık, fiilen varolan bir bilmeyişlik değildir ama. Hatta o, Dasein'ın faktisitesini tesis edendir. Varoluşun temlik edilmişliğinin *ekstatik* karakteri sayesinde o, kendi batıl zeminini belirlemektedir.

Dünyaya fırlatılmışlığın fırlatılışını Dasein, öncelikle hiç de sahih olarak yakalayamamaktadır. Onda yatan "teessür", Dasein'ın artık "şurada olması" ile "durma" noktasına geliyor değildir. Dasein fırlatılmışlık içinde onunla birlikte sürüklenip gider. Bir başka deyişle, dünyaya fırlatılmış olarak, ilgilendiği şeylere fiilen tabi-olmaklık içinde olduğundan kendini bu "dünya" içinde kaybeder. Sürüklenip gitmenin eksistensiyal anlamını oluşturan huzur, hiçbir zaman kendiliğinden ekstatik bir ufuk kazanamaz, meğer ki, [349] kararlılık sayesinde kendi kaybolmuşluğu içinden çıkarılıp geri getirilmiş olsun ve bu sayede dur durak bilen bir içinde-bulunulan-an içinde ilgili durumu ve onunla birlikte ölüme yönelik varlığın asli "sınır durumunu" açımlayabilsin.

d) Sözün Zamansallığı[1]

Şuradalığın anlama, bulunuş ve düşkünlük ile tesis olunan eksiksiz açımlanmışlığı, söz sayesinde telaffuz edilir hale gelmektedir. Bu yüzdendir ki söz, birincil olarak belirli bir ekstaz içinde kendini husule getirmez. Fakat söz, fiilen ve çoğunlukla kendini dil ile ifade ettiğinden ve öncelikle de "çevreleyen" dünyayla ilgilenici-hakkında-söz-edici söz yöneltme minvaliyle söyleştiği için, *huzura-getirme ayrıcalıklı* bir tesis edici işleve sahip olmaktadır.

Dilin zamanları ve öteki zamansal fenomenleri olan "edim türleri" ve "zaman basamaklarının" neşet edişi, sözün "de" "zamansal" olması, yani "zaman içinde" karşılaşılan süreçlere dair söz etmesinden kaynaklanmamaktadır. Onların nedeni, konuşmanın "psişik bir zaman içinde" cereyan etmesinden de ileri gelmemektedir. Çünkü sözün *bizatihi kendisi* zamansaldır. Zira bir şeyler hakkında söz etmek, bir şeyleri söz konusu etmek, bir şeylere dair söz söylemek hep zamansallığın ekstatik birliği üzerine temellenmektedir. Edim türleriyse, ilgilenmenin asli zamansallığına kök salmışlardır – bunlar ister zaman-için-

1) Krş. § 34, s. 160 vd.

deliğe müteallik olsun, ister olmasınlar. Oysa dilbilimin bir zaruret neticesinde el attığı alelade ve geleneksel zaman kavramının yardımıyla edim türlerinin eksistensiyal-zamansal yapısı meselesini *bir mesele olarak ortaya koyması bile mümkün olamamaktadır.*[1] Fakat söz, hep varolana dair söyleşmek demek olduğundan (her ne kadar birincil olarak ve ağırlıkla teorik ifadelerde bulunma anlamında değilse de), sözün zamansal konstitüsyonunun analizi ve dilsel yapıtların zamansal karakterlerinin açık hale getirilişi, varlık ile hakikat arasındaki esasa müteallik rabıta meselesini zamansallık meselesinden hareketle serimlemedikçe ele alınamayacak durumda kalacaktır. İşte o zaman, "var"ın ontolojik anlamı da ihata edilebilir olacaktır – ki o, zahiri bir önermeler teorisi ve yargı teorisi yüzünden basit bir "*copula*"ya dönüştürülerek tahrif edilmiş haldedir zaten. Sözün zamansallığından, yani esasen Dasein'ın zamansallığından hareketle "imlemin" "ortaya çıkışı" açıklığa kavuşturulabilir ve kavramsallaştırmanın olanaklılığı ontolojik bakımdan anlaşılır hale getirilebilir olabilmektedir.

[350] Anlama birincil olarak istikbal üzerine temellenmektedir (öndeleme ya da beklentilendirme). Bulunuş birincil olarak oldum-olasılık sayesinde husule gelmektedir (tekrar etme ya da unutma). Düşkünlük zamansal bakımdan birincil olarak huzurda (huzura-getirme ya da içinde-bulunulan-an) kök salmış durumdadır. Ama yine de anlama, hep "oldum-olası" huzurda var olmaktadır. Ama yine de bulunuş, "huzura-getirici" istikbal olarak kendini husule getirmektedir. Ama yine de huzur, oldum-olası bir istikbalden "neşet etmekte" veya onun içinde durmaktadır. Buradan görülmektedir ki: *Zamansallık kendini her ekstazda eksiksiz olarak husule getirmektedir, bir başka deyişle varoluş, faktisite ve düşkünlüğün yapı bütününün bütünlüğü, yani ihtimam-göstermeklik yapısının birliği zamansallığın ilgili eksiksiz husule getirilişinin ekstatik birliği üzerine temellenmektedir.*

Husule gelme, ekstazların "peş peşe sıralanması" demek değildir. İstikbal oldum-olasılıktan *daha sonra değildir*, oldum-olasılık ise huzurdan *daha önce değildir*. Zamansallık kendini oldum-olası-huzura-getirici istikbal olarak husule getirmektedir.

Şuradalığın açımlanmışlığı ile Dasein'ın varoluşa-dair temel imkanları olan sahihlik ve gayrisahihlik, zamansallık üzerine temellenmiştir. Ama açımlanmışlık, hep eşit derecede asli olarak eksiksiz *dünya-içinde-*

1) Krş. özellikle J. Wackernagel, **Vorlesungen über Syntax**, c. I (1920), s. 15; özellikle s. 149-210. Ayrıca krş. G. Herbig, **Aktionsart und Zeitstufe**. *Indogermanische Forschung*, c. VI (1896), s. 167 vd.

varolmaya dairdir, yani hem içinde-var-olmaklığa, hem de dünyaya mütealliktir. Açımlanmışlığın zamansal konstitüsyonunu cihet almak suretiyle, dünya-içinde-varolan olarak var olan bir varolanın ontolojik olanaklılık koşulunu ortaya koymak mümkün olabilecektir.

§ 69. Dünya-İçinde-Varolmanın Zamansallığı ve Dünyanın Aşkınlığı Meselesi

Bir varolanın kendinin "şuradalığı" olarak var olabilmesinin imkan koşulunu sağlayan zamansallığın ekstatik birliğidir, bir başka deyişle istikbal, oldum-olasılık ve huzur adındaki kendini-vermelerdeki "kendinin-haricindeliğin" birliğidir. Şurada-var-olmak terimiyle ifade edilen varolan "*açıklıktadır*".[1] Dasein'ın söz konusu açıklıkta oluşunu tesis eden nur, ontik bakımdan mevcut olan bir kuvvet ya da ışık saçan ve söz konusu varolanda bazen karşılaşılan bir parlaklık kaynağı değildir. Bahse konu varolanı özü gereği açıklığa taşıyan, yani onu kendi adına "açık" ve "parlak" hale getiren şeyi, herhangi bir "zamansal" yoruma gitmeksizin, ihtimam-göstermeklik olarak belirlemiştik. Şuradalığın eksiksiz açımlanmışlığı tam da onda temellenmektedir. Söz konusu açıklıkta-olmadır her türlü [351] aydınlanma ve nura kavuşmayı, bir şeyleri müşahade etmeyi, "görme" ve sahip olmayı mümkün kılan. Söz konusu açıklıkta-olmanın nurunu anlayabilmemiz için, dışarıdan içimize yerleştirilmiş bulunan bir mevcut olan kuvveti değil, Dasein'ın bir bütün olarak varlık konstitüsyonunu (yani ihtimam-göstermekliği) onun eksistensiyal imkanının birliksel zemini bakımından araştırmamız gerekmektedir. *Şuradalığı asli olarak açıklığa kavuşturan şey ekstatik zamansallıktır.* Dasein'ın özsel eksistensiyal yapılarının olası birliğinin birincil ayarlayıcısı odur.

Dasein'a ilişkin analitiğimizin başında bir temel konstitüsyon olarak ortaya koyduğumuz *dünya-içinde-varolma* adındaki fenomenin eksistensiyal imkanı, ancak şurada-varolmanın zamansallıkta kök salmış olmasından hareketle anlaşılır hale gelecektir. Başta yapmaya çalıştığımız şey, söz konusu fenomenin parçalanamaz yapısal birliğini teminat altına almaktı. Oysa bahse konu *eklemlenmiş* yapının *olası birliğinin nedenine* ilişkin soru arka planda kalmıştı. Bu fenomeni, besbelli ve bu nedenle de meşum olan parçalarına ayırma eğilimlerine karşı korumak üzere, dünya-içinde-varolmanın en yakınımızdaki hergünkü hali olan dünya-içindeki el-altında-olanlarla *ilgilenici* var olmayı daha ayrıntılı

1) Krş. § 28, s. 133.

biçimde yorumlamıştık. Böylece bizatihi *ihtimam-göstermekliği* ontolojik olarak ihata etmiş ve onu kendi eksistensiyal zeminine (yani zamansallığa) geri taşımış olduğumuzdan, *ilgilenmenin* kendisini de *sarih biçimde* ihtimam-göstermeklikten ya da zamansallıktan hareketle kavramamız mümkün olabilecektir.

İlgilenmenin zamansallığının analizi, öncelikle el-altında-olanla bir-şey-için-bakışsal meşgul olma haline dayanmaktadır. Ardından, bir-şey-için-bakışsal ilgilenmenin eksistensiyal-zamansal modifikasyonu demek olan dünya-içindeki varolanları "sadece" temaşa etmekle keşfetmek imkanını (yani bilimsel araştırmaların temellendiği imkanı) ele almaktadır. *Dünya-içindeki* el-altında-olanlar ile mevcut-olanlarla hem bir-şey-için-bakışsal, hem de teorik ilgilenici var olmanın zamansallığının yorumu, söz konusu zamansallığın dünya-içinde-varolmanın imkan koşulunu nasıl sağladığını da peşinen göstermektedir. *Dünya*-içindeki varolanlarda var olma esasen bunun üzerine temellenmiştir. Dünya-içinde-varolmanın zamansal konstitüsyonunun tematik analizi, şu sorulara götürmektedir bizi: dünya gibisinden bir şey esasen ne minvalde mümkündür? Dünya ne anlamda *vardır*? Dünya neyi aşkınlaştırmakta ve bunu nasıl yapmaktadır? "Bağımsız" olan dünya-içindeki varolanlar aşkınlaştırıcı dünyayla nasıl "rabıta içindedir"? Bu soruları *ontolojik bakımdan açığa çıkarmak* onları cevaplandırmış olmak demek değildir. Fakat yine de bu suretle, aşkınlık meselesinin üzerine bina edileceği *ilgili* yapıların önceden açığa kavuşturulma zorunluluğunu karşılamış oluruz. Dünya-içinde-varolmanın eksistensiyal-zamansal yorumu [352] üç şeyi nazara almaktadır: a) bir-şey-için-bakışsal ilgilenmenin zamansallığı; b) bir-şey-için-bakışsal ilgilenmenin modifikasyonundan geçip dünya-içindeki mevcut-olanları teorik olarak bilmeye dönüşümünün zamansal anlamı; c) dünyanın aşkınlığı meselesinin zamansallığı.

a) Bir-Şey-İçin-Bakışsal İlgilenmenin Zamansallığı

İlgilenmenin zamansallığını analiz edebilmek için gerekli olan bakış istikametini nasıl elde edebiliriz? "Dünya" ile ilgilenici var olmaya daha önce çevreleyen-dünya içinde ve onunla münasebet içinde olmak demiştik.[1] Bir şeylerin beraberinde var olmaya örnek olması bakımından el-altında-olanları kullanma, elle çalışma, yaratma ve onların muallel veya kayıtsız hallerini seçmiştik, bir başka deyişle hergünkü ihti-

1) Krş. § 15, s. 66 vd.

yaçlarımız için lazım olan şeylerde var olmayı ele almıştık.[1] Dasein'ın sahih varoluşu da söz konusu ilgilenmeler dahilinde bulunmaktadır – bunlar onun için "kayıtsız" kalsalar bile. İlgilendiğimiz el-altında-olan, bizatihi ilgilenmenin müsebbibi değildir. İlgilenme, dünya-içindeki varolanların zorlamasıyla ortaya çıkıyor değildir çünkü. El-altında-olanlarda var olmak, ne onlardan hareketle ontik bakımdan açıklanabilmekte, ne de tersten gidilerek berikini ötekisinden hareketle türetmek mümkün olabilmektedir. Fakat Dasein'ın varlık minvali olan ilgilenme ile dünya-içindeki el-altında-olanlardan oluşan ilgilenilen şeyler sadece *birlikte mevcut* da değildirler. Zira onların arasında bir "rabıta" bulunmaktadır. Meşgul oluşlarımızı neyle ve nasıl yaptığımızı doğru anlarsak, bizatihi ilgilenici meşgul olmanın kendisine ışık tutmuş oluruz. Öte yandan, eğer meşgul oluşlarımızı neyle ve nasıl yaptığımızın fenomenal yapısını gözden kaçırırsak, neticede meşgul oluşun eksistensiyal konstitüsyonunu yanlış bilmiş oluruz. En yakınımızda karşılaşılan varolanların analizi için, söz konusu varolanın spesifik gereç karakterinin atlanmaması ciddi bir kazançtır. Fakat ilgilenici meşgul olmanın hiçbir zaman kendini tek tek gereçlerde tutmadığını anlamak lazımdır. Çünkü belirli bir gereci kullanmak ve onunla elle çalışmak, bizatihi bir gereç rabıtasını kendine cihet almaktadır. Örneğin "nereye bıraktığımızı unuttuğumuz" bir gereci aradığımızda, ne sadece aradığımız şeyi ne de birincil olarak onu yalıtılmış bir "edim" olarak ararız, zira gereç bütününün muhiti bu sırada zaten önceden keşfedilmiş olmaktadır. Her türlü "yapıp etmeler" ve uzanıp elle tutmalar, bir hiçlikten hareket edip de önceden verili olan yalıtılmış bir gerece yöneliyor değildir. Bu tür faaliyetler, zaten hep açımlanmış olan eser-dünyasından hareketle gerece uzanmaktan meydana gelmektedir.

[353] Meşgul oluşun ne ile olduğunu analiz edebilmek için, varolmakta olan varlığı ilgilenilen varolan üzerinden yalıtılmış bir gereci cihet almakla ele almamız lazım geldiğine ilişkin bir talimatla karşı karşıyayız o zaman. Yapılması gereken şey, gereç bütününü cihet almaktır. Meşgul oluşun ne ile olduğuna dair bu yaklaşım, el altında olan gerecin ayırt edici varlık karakteri olan *ilintisellik*[2] üzerine de tefekkür etmemizi mecbur kılar. Söz konusu terimi ontolojik manada kullanıyoruz. Bir şeyin başka bir şeyle *ilintisi* var, dediğimizde, sadece ontik bir vakıayı tespit etmiş olmayız, söz konusu el-altında-olanın varlık minvalini de teşhir etmiş oluruz. İlintililiğin irtibat karakteri (yani "bir şeyin bir şey-

1) Krş. § 12, s. 56 vd.
2) Krş. § 18, s. 83 vd.

le" olan ilintisi), *tek bir* gerecin ontolojik bakımdan imkansız olduğuna işaret etmektedir. Elimizin altında sadece bir tane gereç bulunuyor, diğerleriyse "noksan" kalmış olabilir. Ama tam da bu noksanlık ilişkisi, şu anda el altında olanla noksan olan *diğeri* arasındaki aidiyet ilintisini beyan etmektedir. İlgilenici meşgul olmanın el-altında-olanları bir-şey-için-bakışsal bakımdan karşılaşılabilir kılabilmesi için, ilintililik gibisinden bir şeyi (yani bir şeyin başka bir şeyle olan ilişkisini) peşinen anlamış olması gerekir. İlgilenmenin bir şeylerin beraberinde var olmak suretiyle bir-şey-için-bakışsal-keşfedici varlığına ilintilendirme diyoruz. Bir başka deyişle bu, ilintililiğin anlamasal tasarımıdır. *Eğer ilintilendirme, ilgilenmenin eksistensiyal yapısını oluşturuyorsa, bu ise bir şeylerin beraberinde var olmak olarak ihtimam-göstermekliğin özsel konstitüsyonuna ait ise ve o da bizatihi zamansallık üzerine temelleniyorsa, o zaman ilintilendirmenin eksistensiyal imkan koşulunu, zamansallığın bir husule getiriliş halinde aramak lazım gelecektir.*

Herhangi bir gerecin en basit kullanımında bile ilintilendirme yatmaktadır. Bunun hangi hususta olduğu, ne-içinlik karakterine sahiptir. Söz konusu gereç, ona göre kullanılabilirdir veya kullanılmaktadır. Ne-içinliği anlamak, yani ilintililiğin hangi hususta olduğunu bilmek, beklentilendirme dediğimiz bir zamansal yapıya sahiptir. Ne-içinliğin beklentisi içinde olunarak ilgilenme, ilintilendirilmiş bir şeye geri gelebilmekte ve onunla ilgilenebilmektedir. Hangi hususta oluşun *beklentilendirilmesi* ile ne-içinliğin *hafızada tutulması* el ele gitmekte ve oluşturukları bu ekstatik birlikle bir gereci spesifik biçimde elle kullanmak suretiyle huzura taşıyabilmektedir.

Ne-içinliğin beklentilendirilmesi, ne bir "amaç" temaşası, ne de imal edilecek eserin vaki olacak bitmişliğinin beklentisidir. Onun karakteri, herhangi bir tematik kavrayış karakterinde değildir. İlintilenmiş olanları hafızada tutmak da tematik bir sabitleme değildir. Ellerimizi kullanmak suretiyle meşgul olmak da ilintilendirmenin ne sadece hangi hususta olduğuyla, ne de sadece ne-içinliğiyle [354] ilişkilidir. Bu daha ziyade beklentilendirici hafızda tutmanın birliğiyle tesis olunmaktadır, öyle ki, buradan neşet eden beklentilendirme, ilgilenmenin kendi gereç-dünyası içinde karakteristik biçimde massedilişini mümkün kılmaktadır. Bir şeylerle "sahih" biçimde, kendini tamamen vermek suretiyle meşgul olma, ne yapıtta, ne de gereçte, ne de ikisiyle "birliktedir". Zamansallık üzerine temellenen ilintilendirmedir ilişkilerin birliğini zaten kurmuş olan, öyle ki, onun dahilinde ilgilenme bir-şey-için-bakışsal biçimde "hareket" edebilmektedir.

İlintilendirmeyi tesis eden zamansallık bakımından spesifik bir *unutma* onun özü gereğidir. Gereç-dünyası içinde "kaybolarak" "sahiden" çalışabilmek için, benliğimizi unutmak gerekmektedir. Fakat ilgilenmenin husule gelme birliği içinde bir *ilintilendirme* hakim olduğu müddetçe, daha sonra göstereceğimiz üzere, ilgilenici Dasein'ın kendi zati varlık-imkanı ihtimam-göstermeklik içine tutulmuş kalacaktır.

İlintilendirici-hafızada-tutucu huzura-getirme, hep-beraber-olmaklık olarak Dasein'ın kainusal çevreleyen-dünya içindeki "ne yapacağını bildiği" aşinalığı tesis etmektedir. İlintilendirmeyi eksistensiyal bakımdan bir şeyi "varlık" halinde bırakmak diye anlıyoruz. Onun temeli üzerinde el-altında-olan, *ne ise o olan* bir varolan olarak bir-şey-için-bakışımızı celbedebilmektedir. Dolayısıyla ilgilenmenin zamansallığını daha da berraklaştırabilmek için, daha önce[1] dikkat-çekerlik, zorla ilişme ve ayak direme olarak karakterize ettiğimiz bir-şey-için-bakışsal karşılaşmayı sağlama *hallerine* dikkatimizi çevirmemiz yerinde olur. El-altında-olan bir gereçle, bizatihi "hakiki kendinde-varlığı" bakımından ve hiç de nesnelerin tematik algılanışı olarak karşılaşmak mümkün olmaz. Onun karşılaşma minvali, "kendiliğinden anlaşılır" "nesnel" mevcut-oluşun dikkat-çekmezliğiyledir. Fakat bu varolanın bütününde bir şeyler dikkat çekiyorsa eğer, o zaman burada, bizatihi gereç-bütününün bize zorla ilişmesinin imkanı yatmaktadır. Bir şeylerin dikkat çekebilmesi için ilintilendirme, eksistensiyal bakımdan nasıl yapılandırılmış olmalıdır? Bu soru, dikkatimizi verili olan bir şeye çeken fiili vesileleri hedefliyor değildir. Soru, söz konusu yönlendirilebilirliğin bizatihi ontolojik anlamına ilişkindir.

Kullanılamazlığı olan bir şeyin, örneğin bir gerecin belirli bir şekilde bozulmuşluğunun, dikkat çekebilmesi için, onun elle kullanılabilir bir meşgul oluşa açık olması gerekir. Nesneleri istediğimiz kadar ve büyük bir dikkatle "algılayalım" veya onları "tasavvur" edelim, gerecin [355] bozukluğu gibisinden bir şeyi bu suretle keşfetmemiz mümkün olamayacaktır. Bir şeyin kullanılamaz olduğunu anlamak için onun kullanılırlığının bozulabilir olması lazımdır. Peki bu, *ontolojik* bakımdan ne anlama gelmektedir? Beklentilendirici-hafızada-tutucu huzura-getirme, daha sonra bozulmuşluk olarak kendini gösterecek olan bir şey tarafından ilintilendirme rabıtaları içinde massolunabilirliği bakımından engellenmektedir. Ne-içinlikle eşit derecede asli olarak beklentilendirici olan huzura-getirme, kullanılan gereçle raptolmaktadır, öyle ki, ancak böylelikle ne-içinlik ve bir-şey-içinlik-

1) Krş. § 16, s. 72 vd.

le belirtik biçimde karşılaşılabilmektedir. Huzura-getirmenin bizatihi kendisi, bir şey için kullanılamaz olanlarla karşılaşabilmek için, bir şeyin ilintililiğini bilerek onun beklentilendirici hafızada tutulması dahilinde hareket etmesi gerekir. Huzura-getirme "engellenmektedir" dediğimizde, şunu söylemiş oluruz: hafızada tutucu huzura-getirmenin birliği içinde o kendini kendine daha da çok dahil etmekte ve böylelikle "kontrolü", yoklamayı ve arızanın giderilişini tesis etmektedir. İlgilenici meşgul olma, sadece "zaman içinde cereyan eden" bir "serencamlar" silsilesi olsaydı eğer, bunlar istediği kadar içli dışlı olarak birbirlerine "iştirak" etmiş olsalar da, dikkat çeken ve kullanılamaz olan bir gereçle karşılaşmak ontolojik bakımdan yine de imkansız olurdu. Demek ki, bizatihi ilintilendirme, meşgul olunarak erişime açtığı gereç rabıtaları ne olursa olsun, beklentilendirici-hafızada-tutucu huzura-getirmenin ekstatik birliği üzerine temellenmiş olmalıdır.

Peki, yoksun olanın, yani sadece bozuk biçimde el-altında-olanın değil büsbütün el-altında-olmayanın "tespiti" nasıl mümkün olabilmektedir? El-altında-olmayanlar, bir-şey-için-bakışsal açıdan onları *eksikliğini duymakla* keşfedilmektedirler. Hem bu, hem de onunla "tayin" edilen bir şeylerin mevcut-olmayışlığı, kendi eksistensiyal önkoşullarına sahiptir. Fakat bir şeylerin eksikliğini duymak, huzura-getirmemek demek olmayıp, huzurun muallel bir halidir (beklenen bir şeyin veya hep hazır olan bir şeyin huzurda bulunmayışı anlamında). Bir-şey-için-bakışsal ilintilendirme, "özü gereği" ilgilendiği şeyi *beklentilendiriyor* olmasaydı ve söz konusu beklentilendirme, huzura-getirilenle *bir birlik içinde* bulunmasaydı, Dasein yoksun olanı asla "bulamazdı".

Öte yandan bir şeyler tarafından *gafil avlanmak*, bir el-altında-olanın *beklentilendirici* huzura-getirilişinin başka bir olası ilinti rabıtası içinde bulunan bir başka şeyin *beklentilenmeden* huzura-gelmesinden ileri gelmektedir. Kaybedilmiş huzura-getirilişin beklentirilmemesi, Dasein'ın gafil avlanmasını mümkün kılan "ufuksal" oynama payını açımlamaktadır.

Vücuda getirme, temin etme veya önleme, uzak tutma ve kendini koruma olarak ilgilenici meşgul olma yardımıyla üstesinden gelinemeyenler, üstesinden-gelinemezlik karakteriyle kendini açığa vurmaktadırlar. İlgilenme [356] bunu öylece kabul eder. Bir şeyleri öylece kabul etmek ise, bir-şey-için-bakışsal karşılaşmayı sağlamanın kendine özgü bir halidir. Söz konusu keşfin zemini üzerinde ilgilenme; uygunsuz olanı, rahatsızlık vereni, engelleyeni, tehlikeye sokucuyu, hatta genel olarak şu veya bu şekilde mukavemet gösterici olanı mevcut bulabilmek-

tedir. Bir şeyleri öylece kabul etmenin zamansal yapısı, beklentilendirici-huzura-getirici bir *hafızada tutmamada* yatmaktadır. Örneğin beklentilendirici huzura-getirme, uygun olmayana "güvenmez", ama el altında olana güvenir. Bir şeylere güvenmeme, bizzat *tutamayacağımız* bir şeye güvenebilmemizin bir halidir. Bu, unutulmaz ve hafızada tutulur ve tam da *uygun olmayışlığı yüzünden* el altında kalır. Bu türden el-altında-olanlar, fiilen açımlanan çevreleyen-dünyanın hergünkü envanterine ait olanlardandır.

Mukavemet gösterici olanları ilgilenmenin ekstatik zamansallığı zemini üzerinde keşfettiği takdirde, asla hakim olamadığı bir "dünyaya" temlik edilmiş olan fiili Dasein kendini anlar hale gelir. Her ne kadar ilgilenme, hergünkü ihtiyaçların giderilmesiyle sınırlıysa da, çoğunlukla hiçbir zaman saf bir huzura-getirme değildir bu. O, beklentilendirici bir hafızada tutmadan neşet etmekte ki, tam da onun zemini üzerinde veya onun "nedeni" olarak Dasein bir dünya içinde varolabilmektedir. Bu sebeple de fiilen varolan Dasein, kendisine yabancı bir "dünyada" bile ne yapılacağını şu veya bu şekilde bilebilmektedir.

İlgilenmenin ilintilendirilmesinin temelini zamansallık oluşturmaktadır. Bu ilintilendirme, ilintililik ve el-altında-olmaklığın tümüyle tematik olmayan önontolojik bir anlayışı demektir. Bu varlık belirleniminin anlaşılmasının da ne ölçüde zamansallık tarafından temellendirildiğini aşağıda göstereceğiz. Ama ondan önce, dünya-içinde-varolmanın zamansallığını çok daha somut biçimde delillendirmemiz gerekecektir. Bu maksatla, "dünyaya" ilişkin teorik tutumun "ortaya çıkışını", el-altında-olanlarla bir-şey-için-bakışsal ilgilenmeden hareketle takip edeceğiz. Dünya-içindeki varolanların hem bir-şey-için-bakışsal, hem de teorik keşfi dünya-içinde-varolma üzerine temellenmiştir. Onların eksistensiyal-zamansal yorumu, Dasein'ın bu temel konstitüsyonunun zamansal karakterizasyonunun zeminini hazırlamaktadır.

b) Bir-Şey-İçin-Bakışsal İlgilenmenin Modifikasyonundan Geçip Dünya-İçindeki Mevcut-Olanları Teorik Olarak Bilmeye Dönüşümünün Zamansal Anlamı

Eksistensiyal-ontolojik analizlerimiz kapsamında, *teorik* keşfetmenin *bir-şey-için-bakışsal* ilgilenmeden nasıl "neşet" ettiğini soruyorsak eğer, o zaman zaten söz konusu bilimin *ontik* tarihi [357] ve gelişimini, onun fiili vesilelerini ve en yakındaki gayelerini mesele haline getirmediğimiz hemen anlaşılmış olacaktır. Teorik tutumun *ontolojik bakımdan nasıl or-*

taya çıktığını aradığımızda şunu sormuş oluyoruz aslında: Dasein'ın bilimsel araştırma minvali içinde varolabilmesi için eksistensiyal bakımdan gerekli olan ve Dasein'ın varlık konstitüsyonu içinde yatan imkan koşulları nelerdir? Bu soru formülasyonu, *eksistensiyal bir bilim kavramını* hedeflemektedir. Bu, bilimin "mantıksal" kavramından farklıdır, çünkü o, bilimi bilimin neticesinden hareketle anlamakta ve onu "doğru ve bu yüzden de geçerli önermelerin meydana getirdiği temellendirme rabıtaları" olarak belirlemektedir. Oysa bilimin eksistensiyal kavramı, onu bir varoluş minvali olarak anlamakta ve bu yüzden de onu, varolanı ya da varlığı keşfeden veya açımlayan dünya-içinde-varolmanın bir hali olarak kavramaktadır. Bilimin bütünüyle yeterli bir eksistensiyal yorumunu yapabilmek içinse, hem *varlığın anlamı, hem de varlık ve hakikat arasındaki "rabıta"nın*[1] varoluşun zamansallığından hareketle *açıklığa kavuşturulmuş* olması lazımdır. Dolayısıyla aşağıdaki mülahazalar, *merkezi önemdeki söz konusu meselenin* anlaşılmasına hazırlık niteliğinde olup, giriş niteliğindeki önkavram ilamımızdan[2] daha ileriye giden bir fenomenoloji idesi de zaten ancak buradan hareketle geliştirilebilir olacaktır.

Şu ana kadar yürüttüğümüz etüdümüzle ulaştığımız aşamaya uygun olarak, teorik tutumun yorumuna ilişkin başka bir sınırlama da getirmemiz gerekmektedir. Zira biz sadece el-altında-olanlarla bir-şey-için-bakışsal ilgilenmenin, dünya-içinde mevcut bulunan mevcut-olanların araştırılması faaliyetine nasıl dönüştüğünü ve bu dönüşme noktasının kendisini inceliyoruz. Rehber niteliğindeki maksadımız, esasen dünya-içinde-varolmanın zamansal konstitüsyonuna ulaşmaktır.

"Pratik" bir-şey-için-bakışsal elle yapma, kullanma veya benzeri şeylerin "teorik" araştırmalara nasıl dönüştüğünü şu şekilde karakterize etmek çok sık görülen bir şeydir: Varolanı öylece, saf biçimde temaşa etmek için ilgilenmenin, her türlü elle yapma ve kullanmadan *imtina* etmesi gerekir. Teorik tutumun "neşet" etmesinin en önemli tarafı, praksisin *ortadan kalkmasıdır* buna göre. Eğer fiili Dasein'ın birincil ve hakim varlık minvalini "pratik" ilgilenme olarak tespit edecek olursak, o zaman "teori", ontolojik imkanını praksis *mahrumiyetine*, yani bir tür *yoksunluğa* borçlu olacaktır. Fakat ilgilenici meşgul olma sırasında, spesifik bir yapıp etmenin yapılmıyor olması, onu hakim olan bir-şey-için-bakışı bir artık olarak ortada bırakamaz. Zira bu gibi durumlarda ilgilenme, tam da bunun için var olan [358] sadece-öylesine-bakışma haline düşer. Oysa bu, hiç de bilimin "teorik" tutumuna varmış oldu-

1) Krş. § 44, s. 212 vd.
2) Krş. § 7, s. 27 vd.

ğumuz anlamına gelmez. Aksine, elle yapıp etmenin duraklatılması suretiyle ortaya çıkan öylesine durma, daha keskin bir bir-şey-için-bakış karakterine dönüşebilir: "emin olmak için bir daha bakmak", elde edileni kontrol etmek, şu anda "durmuş olan faaliyetleri" bir daha gözden geçirmek gibi. Gereçleri kullanmayı bırakmak demek, "teori" yapıyor olmak demek değildir, çünkü öylece-bulunan, sadece "temaşa" eden bir-şey-için-bakış zaten tümüyle ilgilenilen, el-altında-olan gerece raptolmuş durumdadır. Başka bir deyişle, "pratik" yapıp etmeler, *kendi özgün* öylece-bulunma minvallerine sahiptir. Ve nasıl ki, praksise kendi spesifik bakışı ("teori") aitse, teorik araştırmalar da kendi özgün praksisine sahiptir. Bir deneyin sonucu olan ölçüm değerlerinin okunup kaydedilmesi, çoğu kere deney düzeneğinin karmaşık bir "teknik" kurulumunu gerektirmektedir. Örneğin bir mikroskopla gözlem yapabilmek için öncelikle "preparatlar" hazırlamamız gerekmektedir. "Buluntunun" yorumlanabilmesi için öncelikle arkeolojik bir kazı yapmak gerekirken, bunun için en kaba biçimiyle elle çalışma işine girişmek lazım gelmektedir. Öte yandan en "soyut" problemleri çalışmak ve elde edilenleri tespit edebilmek için bile yazı gereçlerine ihtiyaç duyulmaktadır. Bilimsel araştırmaların söz konusu mevcudunu oluşturan parçalar ne kadar "ilgi çekmez" ve "kendiliğinden anlaşılır" olursa olsun, onlar ontolojik bakımdan asla önemsiz değildir. Dünya-içinde-varolmanın bir minvali olarak bilimsel tutumun sadece "saf zihinsel edimde bulunma" demek olmadığına açıkça işaret ediyor olmamız belki gereksiz bir teferruat gibi görülebilir. Fakat işte malumu bu şekilde ilam ederek, "teorik" tutum ile "teorik olmayan" tutum arasındaki ontolojik sınırın tam da nereden geçtiğinin hiç de gün gibi ortada olmadığını açıkça belli etmek niyetindeyiz!

Bilimlerde elle yapıp etmelerin hepsinin de saf temaşanın, inceleyici keşfin ve "şeylerin kendisinin" açımlanışının hizmetinde olduğu söylenecektir karşı argüman olarak. En geniş anlamıyla "görme", her türlü "yapıp etmeleri" düzenler ve önceliğini korur. "Bir bilgi, nesnelere hangi minval ve suretlerde ilintileniyor olursa olsun, yine de o, bunlara dolayımsız olarak ilintilenmiş olan bir bilgi olmakta ve *bir araç olarak her bilgi, görü olarak bunu amaçlamaktadır.*"[1] Başlangıcını Yunanlıların geliştirdiği ontolojide bulup da günümüze kadar devam eden bilgiye dair yorum, *intuitus* idesinin rehberliğinde gitmiştir hep – ister fiilen ulaşılabilir olsun, ister olmasın. Fakat "görmeye" verilen

1) Kant, Saf Aklın Eleştirisi, B 33. *İtalikler orijinalindedir.*

öncelik dolayısıyla, bilimin eksistensiyal bakımdan ortaya çıkışının teşhiri, "pratik" ilgilenmeyi idare eden *bir-şey-için-bakışın* karakterizasyonundan hareket etmek zorunda kalacaktır.

[359] Bir-şey-için-bakış el altındaki gereç rabıtasının ilintililik irtibatı dairesi dahilinde hareket etmektedir. O da, ilgili gereç dünyasının oluşturduğu gereç tümlüğü ve ona ait kamusal çevreleyen-dünya üzerinde az çok sarih bir kapsamlı-bakışın rehberliği altında bulunmaktadır. Kapsamlı-bakış bir takım mevcut-olanların daha sonra bir araya getirilmesi değildir sadece. Kapsamlı-bakışın özü, ilintililik tümlüğünü birincil olarak anlamadır ki, bunun dairesi dahilinde fiili ilgilenme hep harekete geçer. İlgilenmeyi aydınlatan kapsamlı-bakışın "nuru", *bir-şey-uğruna* ilgilenmenin ihtimam-göstermeklik olarak varolduğu Dasein'ın varlık imkanından neşet etmektedir. İlgilenmenin "kuş bakışına sahip" kapsamlı-bakışı, o anki elle çalışma ve kullanma sırasında Dasein'a el-altında-olanı *yakınlaştırmakta*, bunu ise, bakış içine gireni tefsir etmek suretiyle yapmaktadır. İlgilenilenin spesifik bir-şey-için-bakışsal-tefsir-edici yakınlaştırılışına *mütalaa* diyoruz. Mütalaaya özgü şema şudur: "eğer şöyleyse o zaman böyle olur": örneğin şunu veya bunu ortaya çıkaracaksam, kullanıma açacaksam, koruma altına alacaksam, o zaman şu veya bu araçlara, yollara, durumlara, şartlara ihtiyaç duyarım. Bir-şey-için-bakışsal mütalaa, Dasein'ın ilgilendiği çevreleyen-dünyasındaki ilgili fiili durumunu aydınlatmaktadır. Dolayısıyla o, bir varolanın veya onun niteliklerinin sadece mevcut-oluşunun "ilamı" değildir asla. Bir-şey-için-bakışsal biçimde yakınlaştırılanın bizzat elle tutulabilecek kadar el-altında-olması ve en yakın görme mesafesine getirilmesi söz konusu olmasa da mütalaada bulunulabilmektedir. Bir-şey-için-bakışsal mütalaada çevreleyen-dünyanın yakınlaştırılmasının eksistensiyal anlamı *huzura-getiriliştir*. Zira *gözde* canlandırma onun bir halidir sadece. Gözde canlandırma sayesinde yapılan bir mütalaa, el altında bulunmayıp da ihtiyaç duyulanı görebilmek demektir. Gözde canlandırıcı bir-şey-için-bakış, bu sebeple, sadece "salt tasavvura" müteallik kalmamaktadır.

Bir-şey-için-bakışsal huzura-getiriş, çok katmanlı biçimde temellenmiş bir fenomendir ama. Öncelikle o, hep zamansallığın eksiksiz ekstatik birliğine ait olmaktadır. O, gereç rabıtasının *hafızada tutulması* üzerine temellenmektedir. Dasein ilgilenmek suretiyle şu veya bu imkanı *beklentilendirmektedir*. Beklentilendirici hafızada tutma sırasında açılmış olanı, mütalaa edici huzura-getiriş veya gözde canlandırma yakınlaştırmaktadır. Fakat mütalaanın "eğer şöyleyse o zaman böyle olur" şe-

ması içinde hareket edebilmesi için ilgilenme, peşinen bir ilintililik rabıtasını "kuş bakışı" biçimde anlamış olması gerekir. "Eğer" demek suretiyle dile getirdiğimiz şey, peşinen *şöyle ve böyle* diye anlaşılmış olmalıdır. Bunun için gereç anlayışının bir predikasyon içinde ifade edilmesi şart değildir. Zira "bir şey olarak bir şey" diye ifade edilen şemanın, zaten önpredikatif anlama yapısı içinde hatları önceden çizilmiş durumdadır. Bir şeyin ne-içinlik-yapısı, ontolojik bakımdan anlamanın zamansallığı üzerine temellenmektedir. Bir Dasein, herhangi bir imkanın [360] beklentisi içindeyse eğer, yani bir ne-içinlik veya bir şunun-içinlik içindeyse ve bir el-altında-olanı hafızada tutuyorsa, *o zaman ancak* söz konusu beklentilendirici hafızada-tutmaya ait olan huzura-getiriş bu hafızada-tutulanı kendine hareket noktası alabilir ve onu ne-içinliğine imlemek suretiyle kendimize *sarih biçimde yakınlaştırabilir*. Demek ki, yakınlaştırıcı mütalaa, huzura-getirme şeması içinde yakınlaştırılacak olanın varlık minvaliyle ölçüşmek durumundadır. El-altında-olanın ilintililik karakteri mütalaa ile ancak bu suretle yakınlaştırılabilmektedir, yani bir şeyin bir şeyle ilintisinin *ne olduğunu* ve bu meyanda onu bir-şey-için-bakışsal *olarak* görünür kılınışını keşfediyor değildir.

Huzurun istikbal ve oldum-olasılık içine kök salmış olması, bir-şey-için-bakışsal anlayış içinde tasarlanılanı anlamanın eksistensiyal-zamansal imkan koşulunu oluşturmaktadır. Böylelikle o, bir huzura-getiriliş içinde yakınlaştırılmakta, öte yandan huzur, beklentilendirici hafızada tutma ufku içinde karşılaşılanla ölçüşebilmekte, yani ne-olarak-yapısı şeması içinde tefsir edilebilmektedir. Böylece daha önce sorduğumuz, ne-olarak-yapısının tasarım fenomeniyle eksistensiyal-ontolojik bir rabıta içinde bulunup bulunmadığı sorusunun cevabını vermiş oluyoruz. *Esasen anlama ve tefsirde olduğu gibi "ne-olarak" da zamansallığın ekstatik-ufuksal birliği üzerine temellenmektedir.* Varlığın fundamental analizinde (özellikle de bir *copula* olarak bir şeyi bir şey *olarak* dile getirirken ona "ifade" kazandıran "var"ın), ne-olarak fenomenini yeniden tematize etmemiz ve "şema" kavramını eksistensiyal bakımdan ihata etmemiz gerekmektedir.

Peki ama, bir-şey-için-bakışsal mütalaanın ve onun şemalarının zamansal karakterizasyonu, teorik tutumun tekvin olunuşuna dair askıda kalan sorumuzun[1] cevabına katkısı ne olabilir? Şu kadar ki, bir-şey-için-bakışsal ilgilenmenin teorik keşfe dönüşümünün Dasein'sal durumunu sarih kılar bu karakterizasyon. Oysa söz konusu dönüşümün

1) Krş. § 32, s. 151.

analizi, bir-şey-için-bakışsal mütalaanın ve onun olası modifikasyonlarının oluşturduğu rehber dahilinde denenmelidir.

Bir-şey-için-bakışsal bakımdan bir gereç kullanılırken şunları söyleyebiliriz: çekiç çok ağır veya çok hafif. "Bu çekiç ağır" cümlesi, ilgilenici mütalaanın bir ifadesi olabilir ve şunu imleyebilir: çekiç hafif değildir, bir başka deyişle, elle kullanımı sırasında kuvvet gerektirmektedir ya da elle kullanımını zorlaştırmaktadır. Fakat aynı cümle şunu da ifade *edebilmektedir*: bir-şey-için-bakışsal olarak peşinen bir çekiç olarak bildiğimiz [361] bu mevcut varolanın bir ağırlığı vardır, yani o, kütlesel çekim "niteliğine" sahiptir: zemini üzerinde bir baskı yaratmaktadır: uzaklaştırıldığında bu baskı ortadan kalkmaktadır. Bu minvalde anlaşılan bir söz, bir gereç tümlüğünün ve onun ilinti rabıtalarının beklentilendirici hafızada tutuluşunun meydana getirdiği ufuk dairesi içinde bulunmamaktadır artık. Söylenen sözler, "kütleli" bir varolanın bizatihi sahip olduklarını nazarda tutarak söylenmiştir bu durumda. Böylelikle nazara gelen, bir gereç olarak çekicin sahip olduğu bir şey olmayıp, onun kütlesel çekim yasasına tabi olan cismani bir nesne olmasından ileri gelmektedir. Bir şeye, bir-şey-için-bakışsal olarak "çok ağır" veya "çok hafif" dememizin artık burada herhangi bir "anlamı" kalmamaktadır. Çünkü şu anda onunla karşılaştığımız varolan, onun üzerine onu ilintilendirerek o varolan hakkında ağırdır veya hafiftir diye bir "karara" varabilmek için bizzat kendinden bir şey vermemektedir.

Modifiye olan bu söz edişin ne-hakkındalığı (yani ağır olan çekiç ifadesi) ne olmuştur da dönüşmüştür? Çekici elle kullanmaktan vazgeçtiğimiz için değil kuşkusuz, söz konusu varolanın gereç karakterinden *sarfı* nazar ettiğimiz için de değil. Bunun nedeni, karşılaştığımız bu el-altında-olana "yeni" bir bakış *atmamızdır*, onu bir mevcut-olan olarak görmemizdir. Dünya-içindeki varolanlarla ilgilenici meşgul oluşu idare eden *varlık anlayışı* bu noktada *dönüşmüş olmaktadır* artık. El-altında-olanlar hakkında bir-şey-için-bakışsal mütalaada bulunmak yerine onları bir mevcut-olan olarak "telakki" etmekle bilimsel bir tutumu tesis etmiş mi oluyoruz? Öyle ya, el-altında-olanları bilimsel araştırma ve belirlenimlerin teması da yapabiliriz, örneğin tarihsel bir biyografi kapsamında çevreleyen-dünyanın veya çevrenin araştırılması gibi. Hergünkü el-altında-olan gereç rabıtası (onun tarihsel oluşumu, değerlendirilmesi, Dasein içindeki fiili rolü) ise iktisat biliminin konusu olabilmektedir. Dolayısıyla belirli bir bilimin "objesi" olabilmek için bir el-altında-olanın kendi gereç karakterinden feragat etmesi şart değildir. O halde, "şeylere dair" teorik tutumun tekvin olunması için varlık anlayışının

modifiye edilmesi zorunlu bir tesis şartı olmamaktadır. Tabii eğer modifikasyon dediğimizde, mevcut bulunan varolanın anlamaya tabi varlık minvalindeki anlayış değişikliğini anlıyorsak.

Bir-şey-için-bakıştan çıkan teorik tutumun ortaya çıkışıyla ilgili ilk tefrik alameti için, dünya-içindeki bir varolanın (fiziksel dünyanın) teorik bir kavranış minvalini temel almış ve buradaki varlık anlayışının modifikasyonunu söz konusu dönüşüme eş tutmuştuk. Oysa "çekiç ağırdır" şeklindeki "fiziksel" ifadede, karşılaşılan varolanın sadece gereç karakteri gözden *kaçırılmakla kalmaz*, ayrıca her el altındaki gerece ait olan başka bir şey daha gözden kaçırılmış olur: gerecin yeri. Bu durumda gerecin yerine kayıtsız kalınmış olur. Ama burada, [362] mevcut-olanın "yeri" esasen kaybolmuş değildir aslında. Daha ziyade yer, başka hiçbir şeyle ortak olmayan bir tür mekan-zaman pozisyonuna, bir "dünya noktasına" dönüşmüştür. Bu şu demektir: el altındaki gerecin çevreleyen-dünya tarafından ihata edilen yer çokluğu, tek ve saf bir pozisyon çokluğuna dönüştürülmekle kalmaz, çevreleyen-dünyadaki varolanın *ihata olunmuşluğu* esasen *ortadan kaldırılır*. Böylece mevcut-olanlar tümlüğü bir tema haline geliverir.

Demek ki, bu mevcut durumda, varlık anlayışının modifikasyonu için, çevreleyen-dünyanın ihata olunmuşluğunun ortadan kaldırılması lazımdır. Bu noktadan itibaren varlık, mevcut-olmaklık olarak anlaşılacağından, anlayışımıza rehberlik eden düşünce bu olacaktır. Böylece ihata olunmuşluğun ortadan kaldırılışı aynı zamanda mevcut-olanın kendi "mıntıkasının" ihata edilişine dönüşecektir. Rehberlik eden varlık anlayışı için, araştırılacak varolanın varlığı ne kadar münasip biçimde anlaşılır ve böylelikle varolanın bütünü bir bilimin olası konu alanı olması bakımından bütün temel belirlenimleriyle ifade edilirse, o zaman metodik soruşturmamızın ilgili perspektifi de o kadar teminat altına alınmış olur.

Bir bilimin tarihsel gelişiminin ve onun ontolojik bakımdan ortaya çıkışının en klasik örneği matematiksel fiziğin ortaya çıkış tarihidir. Onun gelişimi bakımından en önemli şey, ne "olguları" gözlemlemek üzere ona atfedilen mertebenin daha yüksek olması, ne de doğa süreçlerinin belirlenmesi açısından matematiğin "kullanılabilir" olmasıdır. Burada önemli olan, *doğanın bizatihi matematiksel bakımdan tasarımlanmış olmasıdır*. Böyle bir tasarım, karşısında bulduğu mevcut-olanı (maddeyi) peşinen keşfetmiş olmakta ve rehber niteliğindeki perspektifinin ufkunu onun niceliksel olarak belirlenebilir tesis edici momentlerine (hareket, kuvvet, yer ve zaman) açmaktadır. Bu surette tasarım-

lanmış bir doğanın "ışığında" "olgu" gibisinden bir şey bulunabilmekte ve bu tasarımdan hareketle o, düzenleyici biçimde tertip edilen bir deney için temel alınabilmektedir. "Olgulara dayalı bilimin" "temellendirilmesi", araştırmacıların şunu anlamasıyla mümkün olabilmiştir: "salt olgu" diye bir şey esas itibariyle bulunmamaktadır. Öte yandan doğanın matematiksel tasarımında birincil önemi haiz olan bizzat matematiğin kendisi değil, onun bir *a priori*'yi *açımlamış* olmasıdır. Dolayısıyla matematiksel doğa bilimlerinin diğer bilimlere örnek teşkil ediyor olması, onun spesifik katiyetinde ve "herkes" için bağlayıcı olmasında değil, tema ettiği varolanın onunla birlikte *öylesine* keşfedilmesidir ki, varolanlar da zaten ancak bu şekilde keşfedilebilmektedir: varolanın varlık konstitüsyonunu peşinen tasarımlayarak yani. Rehber olan varlık anlayışının temel kavramlarının çalışılması sayesinde elde edilen yöntemin kılavuz niteliği, terminolojinin yapısı, buna ait olan doğruluk ve kesinlik imkanları, temellendirme [363] ve kanıtlama minvalleri, bağlayıcılık halleri ve muhabere minvalleri bu şekilde belirlenmiş olmaktadır. Bu momentlerin oluşturduğu bütün, bilimin eksiksiz eksistensiyal kavramını tesis etmektedir.

Hep şu veya bu şekilde karşılaştığımız varolanın bilimsel tasarımı, onun varlık minvalini sarih olarak anlamamızı sağlar. Öyle ki, dünya-içindeki varolanları saf biçimde keşfetmeye giden olası yollar böylece açığa çıkmış olur. Söz konusu tasarım bütününe biz *tematizasyon* diyoruz (ki buna, varlık anlayışının ifadelenişi, onun rehberliğinde ihata olunan konu alanı ve bahse konu varolana münasip gelen terminolojinin hatlarının önceden çizilmesi aittir). Tematizasyon dünya-içinde karşılaşılan varolanı öyle bir şekilde serbest bırakmayı hedefler ki, bu sayede saf bir keşfin "karşı tasarımı", yani onun nesne haline gelmesi mümkün olabilsin. Başka bir deyişle tematizasyon nesneleştirmektedir. O, varolanı evvela "konduruyor" değil, onu serbest bırakıyor ve böylece "nesnel" olarak soruşturulup belirlenebilir hale getiriyor. Dünya-içinde mevcut-olan nesneleştirici varlık, *müstesna bir huzura-getirme* karakterine sahiptir.[1] O, bir-şey-için-bakışın huzura getirişinden şu açı-

1) Her bilginin bir "görüyü" hedeflediği tezi, şu zamansal anlama sahiptir: her türlü bilme bir huzura-getirmedir. Her bilimin ve hatta felsefi bilginin huzura-getirmeyi hedefleyip hedeflemediği konusunu henüz açık bırakıyoruz. – Duyusal algıyı karakterize ederken Husserl "huzura-getirme" ifadesine başvurmaktadır. Krş. **Logische Untersuchungen**, 1. Basım (1901), c. 2, s. 588 ve 620. Esasen algı ile görünün *yönelimsel* analizi, söz konusu fenomenin "zamansal" bakımdan ifade edilmesini gerekli kılmıştı. "Bilincin" yönelimselliğinin Dasein'ın ekstatik zamansallığı üzerine *temellenip temellenmediği*, öyle ise, bunun nasıl olduğu meselesi, bundan sonraki bölümde ele alınacaktır.

dan farklıdır ki, ilgili bilimde keşfedilen, sadece o mevcut-olanın keşfedilebilirliğini beklentilendirmektedir. Keşfedilmişliğin söz konusu beklentilendirilişi, Dasein'ın bir açımlanmışlığı üzerine varoluşa-dair bakımdan temellenmektedir. Bu sayede Dasein, kendini "hakikat" içinde söz konusu varlık imkanına tasarlayabilmektedir. Böyle bir tasarım mümkündür, çünkü hakikat-içinde-varolmak Dasein'ın bir varoluş belirlenimini oluşturmaktadır. Mamafih bilimin sahih varoluştan nasıl neşet ettiğinin iziniyse burada sürmeyeceğiz. Şu anda yapılması gereken, dünya-içindeki varolanın tematizasyonunun, Dasein'ın temel konstitüsyonu olan dünya-içinde-varolmayı nasıl ve ne şekilde önkoşul olarak tuttuğunu anlamaktır.

Mevcut-olanın tematizasyonunun, yani doğanın bilimsel tasarımının, mümkün olabilmesi için Dasein'ın, tematize edilen varolanı *aşkınlaştırması şarttır*. Söz konusu aşkınlık, nesnelleştirmede yatmaz ve fakat onu önkoşul olarak varsayar. Fakat dünya-içindeki mevcut-olanın [364] tematizasyonu, bir-şey-için-bakışsal keşfedici ilgilenmenin dönüşümü demek oluyorsa, o zaman, el-altında-olanda "pratik" olarak var olmak bile, Dasein'ın aşkınlığı üzerine temelleniyor olmalıdır.

Öte yandan tematizasyon, varlık anlayışını modifiye ediyor ve onu ifadelendiriyorsa, o zaman, tematize edici varolan (Dasein yani), varolduğu takdirde, varlık gibisinden bir şeyi peşinen anlıyor olmalıdır. Varlığı anlamak nötr durumda kalabilir. Bu durumda el-altında-olmaklık ile mevcut-olmaklık birbirinden tefrik edilmemiş ve ontolojik bakımdan henüz kavranmamış olmaktadır. Ama Dasein, bir gereç rabıtasıyla ellerini kullanarak meşgul olabilecekse eğer, ilintililik gibisinden bir şeyi (tematize edilmemiş bile olsa) anlamış olmalıdır: *Dasein'a şöyle veya böyle bir dünya açımlanmış olmalıdır*. Dünya, Dasein'ın fiili varoluşuyla açımlanmaktadır, çünkü bahse konu bu varolan, özü gereği dünya-içinde-varolmak suretiyle varolmaktadır. Ve eğer Dasein'ın varlığı tümüyle zamansallık üzerine temelleniyorsa, o zaman o, dünya-içinde-varolmayı, dolayısıyla da Dasein'ın aşkınlığını mümkün kılmalıdır. O da, ister teorik, ister pratik olsun dünya-içindeki varolanlarla ilgilenici var oluşu kendi üzerinde taşımalıdır.

c) Dünyanın Aşkınlığı Meselesinin Zamansallığı

Bir-şey-için-bakışsal ilgilenme içinde saklı olan ilintililik tümlüğünü anlama; bir-şey-içinlik, ne-içinlik, bu-şey-içinlik ve uğrunalık denilen ilişkilerin öncelikle anlaşılmış olması üzerine kuruludur. Söz konusu

ilişkilerin rabıtasını daha önce[1] imlenimsellik adıyla açığa çıkarmıştık. İmlenimselliğin birliği, bizim dünya dediğimiz şeyi oluşturmaktadır. O zaman şöyle bir soru akla gelmektedir: Dasein'la oluşturduğu birlik içinde dünya gibisinden bir şey ontolojik bakımdan nasıl mümkün olabilmektedir? Dünya ne minvalde *var* olmalıdır ki Dasein, dünya-içinde-varolmak olarak varolabilsin?

Dasein kendi kendini var olduran o varlık imkanı uğruna varolmaktadır. Dasein varolmak suretiyle fırlatılmış ve fırlatılmış olduğu için de varolanlara tevdi edilmiştir. Dasein ne ise öylece var olabilmek *için* (yani kendi *uğruna* var olmak için) varolanlara ihtiyaç duymaktadır. Dasein fiilen varolduğu müddetçe, kendi varlığının uğruna varoluşunun bu bir-şey-içinlik rabıtasını anlamaktadır. Varolmakta olan Dasein *kendini neyin-içinde* olarak anlıyorsa o, onun fiili varoluşuyla birlikte "şurada" *var* olmaktadır. Birincil kendini anlamanın neyin-içindeliği, Dasein'ın varlık minvaline sahiptir mesela. Dasein varolmak suretiyle kendi dünyasını *var* eder.

Dasein'ın varlığını ihtimam-göstermeklik olarak belirlemiştik. Onun ontolojik anlamı ise zamansallıktı. Şuradalığın açımlanmışlığının zamansallıkla nasıl ve ne şekilde [365] tesis edilmiş olduğunu daha önce göstermiştik. Şuradalığın açımlanmışlığı içinde dünya da onunla birlikte açımlanmaktaydı. İmlenimselliğin birliği de, yani dünyanın ontolojik konstitüsyonu da, bu durumda zamansallık üzerine temellenmek zorundadır. *Dünyanın eksistensiyal-zamansal imkan koşulu, ekstatik bir birlik olarak zamansallığın ufuk gibisinden bir şeye sahip olmasında yatmaktadır.* Söz konusu ekstazlar, kendini sadece bir şeylere verme demek değildir. Daha ziyade ekstaza, kendini-vermenin "nereyeliği" de aittir. Ekstazın söz konusu nereyeliğine biz ufuksal şema diyoruz. Her üç ekstazdaki ekstatik ufuk birbirinden farklıdır. Dasein'ın *müstakbel* biçimde (ister sahih, ister gayrisahih olarak) kendine geri geldiği şemaya *kendine uğrunalık* diyoruz. Dasein'ın fırlatılmış olarak kendini içinde bulduğu bulunuşla açımlayan şemaya, fırlatılmışlığın *nedeni* veya temlik olunuşun nereyeliği diyoruz. Bu şema, *oldum-olasılığın* ufuksal yapısını ortaya koymaktadır. Fırlatılmış olarak kendine temlik olunmuş olan ve kendi varlığı için varolan Dasein, bir şeylerde var olmak suretiyle huzura-getiricidir de aynı zamanda. *Huzurun* ufuksal şeması *bir-şey-içinlikle* belirlenmektedir.

İstikbal, oldum-olasılık ve huzur adındaki ufuksal şemaların birliği, zamansallığın ekstatik birliği üzerine temellenmektedir. Zamansallığın

1) Krş. § 18, s. 87 vd.

bütününün oluşturduğu ufuk, fiilen varolmakta olan varolanın özü gereği *nereye-yönelik* olmak suretiyle *açımlandığı* şeyi belirlemektedir. Fiili şurada-var-olmaklıkla istikbalin ufku içinde hep bir varlık imkanı tasarımlanmış, oldum-olasılığın ufku içinde "zaten var olmak" açımlanmış ve huzurun ufku içinde de ilgilenilenler keşfedilmiş olmaktadır. Ekstaz şemalarının ufuksal birliği, bir-şey-içinlik ilişkilerinin bir-şey-uğrunalıkla asli rabıtasını mümkün kılmaktadır. Bunda şu yatmaktadır: Zamansallığın ekstatik birliğinin ufuksal konstitüsyonunun zemini üzerinde hep kendi şuradalığı olan varolana açımlanmış dünya gibisinden bir şey ait olmaktadır.

Nasıl ki, istikbal ve oldum-olasılığın husule getirilişinin zamansal birliğinden huzur neşet ediyorsa, eşit derecede asli olarak, istikbal ile oldum-olasılık ufuklarından da huzur ufku husule gelmektedir. Dasein husule geldiği müddetçe dünya da *var* olmaktadır. Varlığı bakımından kendini zamansallık olarak husule getirmekte olan Dasein, onun ekstatik-ufuksal konstitüsyonunun oluşturduğu zemin üzerinde özü gereği "bir dünya içinde" olmaktadır. Dünya ne el altındadır, ne de mevcut. Dünya kendini zamansallık içinde husule getirmektedir. Dünya, ekstazların kendinin-haricindeliği sayesinde "şurada" "var" olmaktadır. Bir *Dasein* varolmadıkça dünya da "şurada" olamamaktadır.

El-altında-olanlarla fiilen ilgilenici varlık, mevcut-olanların tematizasyonu ve söz konusu varolanın nesnelleştirici keşfi, bütün bunların hepsi de *peşinen bir dünyayı varsaymaktadır*. Bir başka deyişle onlar, sadece dünya-içinde-varolmanın [366] birer minvali olarak mümkündürler. Dünya ekstatik zamansallığın ufuksal birliği üzerine temellenmek suretiye aşkınsaldır. Dünyadan hareketle dünya-içindeki varolanlarla karşılaşabilmek için, zaten onun ekstatik bakımdan açımlanmış olmasına gerek vardır. Zamansallık ekstatik bakımdan kendini kendi ekstazlarının ufku içinde bulundurmakta ve kendini husule getirirken şuradalık içinde karşılaşılan varolana geri gelmektedir. Dasein'ın fiili varoluşuyla birlikte zaten dünya-içindeki varolanlarla karşılaşılmaktadır. Bu türden varolanların, varoluşumuzun kendi şuradalığıyla keşfedilebiliyor olması, Dasein'ın keyfine kalmış bir şey değildir. Sadece *neyi*, *hangi* istikamette, *nereye kadar* ve *nasıl* keşfedip açımlayacağı onun kendi hürriyetinin mevzusu olabilmekte, ama bu da onun kendi fırlatılmışlığının oluşturduğu sınırlar içinde kalakalmakadır.

Dolayısıyla dünyanın yapısını belirleyen ilintililik rabıtaları, dünyasız bir özne tarafından bir malzemenin üzerine geçiriliverilen bir formlar ağı demek değildir. Daha ziyade fiili Dasein, kendini ve dünyasını

şuradalığın birliği içinde anlamak suretiyle söz konusu ufuktan geri dönüp onun hudutları içinde karşılaştığı varolanlara rücu etmektedir. Bir şeylere anlamasal olarak geri dönmek, varolanlarla huzura-getirici olarak karşılaşabilmenin eksistensiyal anlamı olup, bu yüzden onlara dünya-içinde olanlar denilmektedir. Bir başka deyişle dünya, herhangi bir nesnenin asla olamayacağı kadar "uzakta ve dışarıdadır". Dolayısıyla "aşkınlık meselesini" şu soruya indirgemek mümkün olamamaktadır: nasıl oluyor da bir özne kendi içinden çıkıp dışarıdaki bir nesneye ulaşabiliyor? Çünkü bu soruda nesnelerin tümlüğü, dünya idesiyle özdeşleştirilmektedir. Oysa sorulması gereken şey şudur: Varolanlarla dünya-içinde karşılaşılabilmesini ve karşılaşılan varolanlar olarak onların nesneleştirilebilmesini ontolojik bakımdan mümkün kılan nedir? Cevap için, dünyanın ekstatik-ufuksal bakımdan temellendirilmiş olan aşkınlığına geri gitmek gerekmektedir.

Ontolojik bakımdan "özneyi", varlığı zamansallık üzerine temellenerek varolan bir Dasein olarak kavrayacak olursak, o zaman şunu dememiz gerekecektir: dünya "özneldir". Fakat söz konusu "öznel" dünya ise, zamansal-aşkınsal bir dünya olarak her türlü olası "nesneden" çok daha "nesnel" olmaktadır.

Dünya-içinde-varolmayı zamansallığın ekstatik-ufuksal birliğine geri taşıyarak Dasein'ın söz konusu temel konstitüsyonunun eksistensiyal-ontolojik imkanını anlaşılır kılmış oluyoruz. Aynı zamanda açık hale gelmiştir ki, esasen dünya yapısının ve onun türevlerinin somut olarak çalışılması demek, olası dünya-içindeki varolanın ontolojisini yeterince açıklığa kavuşturulmuş bir varlık idesini cihet almak suretiyle çalışmak demetir. Söz konusu idenin olası yorumu bizden, Dasein'ın zamansallığının meydana çıkarılmasını talep etmektedir. Aşağıdaki dünya-içindeki-varolma karakterizasyonu bu işe yaramaktadır.

[367]

§ 70. Dasein'sal Mekansallığın Zamansallığı

Her ne kadar "zamansallık" ifadesi, "mekan ve zaman"dan söz edilirken dile getirilen zamandan çok farklıysa da, öyle anlaşılıyor ki, mekansallık da sanki zamansallık gibi Dasein'ın benzer bir temel belirlenimini oluşmaktadır. Dolayısıyla eksistensiyal-zamansal analizimiz, Dasein'ın mekansallığıyla birlikte bir sınıra ulaşmış gibi görünmektedir. Yani adına Dasein dediğimiz bu varolan, hem "zamansal" "ve hem de" mekansal denilmek suretiyle bir ilave mertebeye daha ih-

tiyaç duyar olmuştur. Acaba Dasein'ın eksistensiyal-zamansal analizinde, daha önce Dasein'sal mekansallık olarak gördüğümüz ve dünya-içinde-varolmaya ait olduğunu gösterdiğimiz[1] bu fenomenle birlikte bir sona mı ulaşmış oluyoruz?

Eksistensiyal yorum sırasında Dasein'ın "mekansal-zamansal" belirlenmişliğinin, bu varolanın "hem mekan, hem de zaman içinde" mevcut olduğunu ifade etmek üzere kullanılmadığını söylemeye artık gerek yoktur. Zira zamansallık, ihtimam-göstermekliğin varlık anlamıdır. Dasein'ın konstitüsyonu ve varlık minvalleri ancak ve sadece zamansallık zemini üzerinde mümkündür (söz konusu varolanın "zaman içinde" mevcut olup olmadığı mühim değildir burada). Bu doğruysa eğer, Dasein'ın spesifik mekansallığı da zamansallık üzerine temelleniyor olmalıdır. Söz konusu mekansallığın, eksistensiyal bakımdan sadece zamansallık eliyle mümkün olduğunun kanıtlanışı, mekanı zamandan çıkarsamak veya onu pür zaman içinde çözündürmek gibisinden bir hedefe asla sahip olamaz. Eğer Dasein'ın mekansallığı, eksistensiyal temellendirme anlamıyla zamansallık tarafından "kavranıyorsa", o zaman, aşağıda gösterilecek olan rabıta da, Kant'ın söylediği anlamda zamanın mekana göre önceliğinin bulunuşundan da farklı olacaktır. "Mekan" içinde mevcut-olanlara dair empirik tasavvurların, psişik serencamlar olarak "zaman içinde" cereyan ediyor olması ve böylelikle "psişik olanın" da dolaylı biçimde "zaman içinde" mevcut olması, bir görü formu olarak mekanın eksistensiyal-ontolojik yorumu olmayıp, psişik olarak mevcut olanların "zaman içinde" cereyan eden akışlarının ontik tespitinden başka bir şey değildir.

Oysa eksistensiyal-ontolojik bakımdan, Dasein'sal mekansallığın zamansal imkan koşulları sorgulanmalı ve bunun dünya-içindeki mekanın keşfini nasıl temellendirdiği ortaya konulmalıdır. Ama bundan önce, Dasein'ın hangi minvalde mekansal olduğunu bir daha hatırlamakta yarar vardır. Dasein'ın mekansal olabilmesi, onun ihtimam-göstermeklik olarak, yani fiilen düşkün varoluş içinde *var* olmasına bağlıdır. Menfi olarak ifade edildiğinde: Dasein asla [368] mekan içinde mevcut değildir. Gerçek bir obje veya gereç gibi bir mekan hacmini dolduruyor değildir Dasein – aksi takdirde Dasein'ı çevreleyen mekanın sınırları mekanın mekansal bir belirlenimi olarak kalırdı. Dasein mekan işgal eder – sözcüğün tam anlamıyla ele alındığında. Bedenin doldurduğu mekan, onun hacminin içinde bulunuyor değildir sadece. Zira Dasein,

1) Krş. § 22-24, s. 101 vd.

zaten varolmak suretiyle kendine bir hareket sahası yaratmış durumdadır. Dasein kendi yerini o şekilde belirlemektedir ki, işgal ettiği mekandan hareketle yine kendi "yerine" geri dönebilmektedir. Dasein'ın mekan içindeki bir pozisyonda yer aldığını söyleyebilmek için, herşeyden önce bu varolanı ontolojik bakımdan münasip olmayan bir şekilde *kavramamız* gerekir. Uzanımlı bir obje ile Dasein'ın "mekansallığı" arasındaki fark, Dasein'ın mekandan *haberdar* olmasında da yatıyor değildir. Zira bir mekanı işgal ediyor olmak ile mekansallığı "tasavvur" etmek hiç de birbiriyle özdeş değildir ki, biri ötekinin önkoşulu olsun. Öte yandan Dasein'ın mekansallığını bir kusur olarak da tefsir etmemek gerekir – "ruhun bedene hapsolması" nedeniyle varoluşa yapışıp kalan ölümcül bir kusur olarak mesela. Çünkü Dasein, tam da "ruhsal" olduğu için ve dahi *sadece bu sebeple* mekansal olabilmektedir, oysa bu, uzanımsal bir cismani nesne için özü gereği imkansız olan bir şeydir.

Dasein'ın kendine-mekan-yaratması, istikamet ve mesafe-kaldırmaklık tarafından tesis edilmektedir. Böyle bir şey, Dasein'ın zamansallığı temeli üzerinde nasıl mümkün olabilmektedir? Zamansallığın Dasein'ın mekansallığı bakımından gördüğü temellendirici işlev, aşağıda kısaca gösterilecek ve mekan ile zamanın birbirine "kenetlenmiş" olmasının ontolojik anlamının irdelenmesi bakımından ne kadarı gerekliyse o kadar açıklamada bulunulacaktır. Dasein'ın kendine-mekan-yaratması bakımından ona *havali* gibisinden bir şeyin istikametsel keşfi aittir. Havali ifadesiyle, çevreleyen-dünyada el-altında-olan, pozisyonlanabilen bir gerecin olası bir-yerlere-ait-oluşunun nereyeliğini dile getirmek istiyoruz öncelikle. Gereçleri hazır bulmak, elle çalışmak, başka bir yere koymak veya kaldırmak sırasında zaten havali denilen şey önceden keşfedilmiş durumdadır. İlgilenici dünya-içinde-varolma istikametseldir – kendine istikamet vericidir. Bir-yerlere-ait-oluş özü gereği ilintilendirmeyle rabıtalıdır. O, fiilen hep ilgilenilen gerecin ilintililik rabıtasından hareketle kendini belirlemektedir. İlintilendirme rabıtaları sadece açımlanmış bir dünyanın ufku dahilinde anlaşılabilir olmaktadır. Onun ufuk karakteridir, havalisel bir-yerlere-ait-oluşun spesifik "nereye ufku"nu mümkün kılan. Havalının istikametsel keşfi, olası şurayalık ve burayalığın ekstatik muhafaza edici beklentilendirmesi üzerine temellenmektedir. Havalinin istikametsel beklentilendirilişi olarak kendine-mekan-yaratma, eşit derece asli olmak üzere el-altında-olan ile [369] mevcut-olanın yakınlaştırılmasıdır (mesafenin-kaldırılmasıdır). Önceden keşfedilen havaliden hareketle ilgilenme, mesafeyi-kaldırıcı biçimde en yakında olana geri ge-

lir. Hem yakınlaştırma, hem de mesafesi-kaldırılmış dünya-içindeki mevcut-olanlar dahilindeki uzaklıkların tahmini ve ölçümü, zamansallığın birliğine ait olan bir huzura-getiriş üzerine temellenmektedir ki, bunun içinde istikamet de mümkün olabilmektedir.

Zamansallık olarak Dasein, kendi varlığı içinde ekstatik-ufuksal olduğu için, fiilen ve sürekli olarak işgal ettiği bir mekanı beraberinde taşıyabilmektedir. Bu şekilde ekstatik olarak işgal edilen mekanı kayırıcı-bakış içinde tuttuğumuzda, şu veya bu fiili konum veya durumun buradalığı asla bir mekan pozisyonu anlamına gelmez. Bu, en yakın olarak ilgilenilen gereç bütününü muhiti içinde istikamet ve mesafeyi-kaldırma sayesinde açılan hareket-sahası anlamındadır.

Üzerinde çalışılan ve ilgilenilen "şeyle hemhal olmayı" mümkün kılan yakınlaştırma içinde, ihtimam-göstermekliğin özsel yapısı olan düşkünlük kendini beyan etmektedir. Onun eksistensiyal-zamansal konstitüsyonunun özelliği, onunla birlikte ve "huzursal" olarak temellenmiş yakınlaştırmayla huzurun beklentilendirici unutuşunun peşi sıra gelmesidir. Bir şeyi oralardan bir yerlerden yakınlaştırıcı biçimde huzura-getirmek demek, huzura-getirişin oraları unutup kendini kendinde kaybetmesi demektir. Bu yüzdendir ki, dünya-içindeki bir varolanı böylesi bir huzura-getirmeden hareketle "temaşa" ettiğimizde, sanki o varolan "öncelikle" bir nesne olarak mevcutmuş gibi gelmekte, ama burada esasen mekan içinde belirsiz bir yerde gibi anlaşılmaktadır.

Dasein'ın mekan içine dühul etmesi ancak ekstatik-ufuksal zamansallık temeli üzerinde mümkün olabilmektedir. Dünya mekan içinde mevcut değildir. Mekan ise ancak bir dünya içinde keşfedilebilmektedir. Dasein'sal mekansallığın ekstatik zamansallığıdır tam da mekanın zamandan bağımsızlığını anlaşılır kılan – öte yandan Dasein'ın mekana "bağımlılığını" da anlaşılır kılan. Dasein'ın mekana bağımlılığı, Dasein'ın öztefsiri ve esasen dilin imleme envanteri üzerine çoğunlukla "mekansal tasavvurların" hakim olmasıyla kendini göstermektedir. İmleyiş ve kavramların ifadelenişinde mekansallığın önceliğe sahip oluşu, mekanın kendine has bir kudrete sahip olmasından ileri geliyor değildir. Bunun nedeni, Dasein'ın[a] varlık minvalinde yatmaktadır. Zira özü gereği düşkünlük içinde olan Dasein'ın zamansallığı, kendini huzura-getirişte kaybetmektedir. O sadece ilgilendiği el-altında-olanlarla bir-şey-için-bakışsal olarak kendini anlamakla kalmaz, huzura-getirişin sürekli olarak mevcut bulduğu mekansal ilişkileri de

a) Bu bir ihtilaf değildir; ikisi de birbirine aittir.

anlamanın ve tefsir edilebilir olanların anlayışının ifade edilmesi bakımından kendine rehber edinir.

[370]

§ 71. *Dasein'da Hergünkülüğün Zamansal Anlamı*

İlgilenmenin zamansallığına ilişkin analizimiz, zamansallığı ortaya çıkarmadan önce bizi buna götürmek üzere ele alınıp yorumlanan Dasein'ın varlık konstitüsyonunun özsel yapılarının bile eksistensiyal bakımdan bizatihi *zamansallığın içine yeniden geri alınması* gerektiğini göstermiştir bize. Birinci yaklaşımda analizimiz, Dasein'ın belirli ve müstesna bir varoluş imkanını kendine tema olarak seçmemiş, bunun yerine varolmanın dikkat çekmeyen vasati minvallerini kendine cihet kabul etmişti. Dasein'ın öncelikle ve çoğunlukla içinde bulunduğu varlık minvaline *hergünkülük* demiştik.[1]

Bu ifadenin esasen ve ontolojik bakımdan neyi imlediği ise karanlıkta kalmıştı. Aslına bakılırsa araştırmamızın başında, hergünkülüğün eksistensiyal-ontolojik anlamını meseleleştirmeye yarayacak bir yol da bulunmamaktaydı önümüzde. Oysa artık, Dasein'ın varlık anlamını zamansallık diye ifade etmiş bulunuyoruz. Bu durumda, "hergünkülük" ifadesinin eksistensiyal-zamansal imlenimine ilişkin herhangi bir şüpheye mahal kalmakta mıdır? Ama yine de söz konusu fenomenin ontolojik kavranışından çok uzaktayız. Hatta şu ana kadar zamansallık hakkında yürüttüğümüz irdelemelerin hergünkülüğün eksistensiyal anlamını ihata etmeye yetip yetmediğini bile sorgulayabiliriz.

Hergünkülük dediğimizde, Dasein'ın "her gün" içinde bulunduğu *bir* varolma minvalini ifade ettiğimiz ortadadır. Ama yine de "her gün" dediğimizde, Dasein'ın "ömür süresi" zarfında ona emanet edilmiş olan "günlerin" toplamından bahsediyor değiliz. Her ne kadar "her gün" ifadesini takvim günü olarak anlamamız doğru olmasa da, böylesi bir zaman belirleniminin "hergünkülük" imleniminde yer aldığı da bir gerçektir. Oysa birincil olarak hergünkülük ifadesi, varolmanın belirli bir *nasılını*, yani "ömrü hayatı" boyunca Dasein'a egemen olan bir nasılı dile getirmek istemektedir. Yukarıdaki analizlerimizde çoğu kere "öncelikle ve çoğunlukla" ifadesini kullanmıştık. "Öncelikle" şu demektir: Dasein'ın kamudaki hep-beraber-olmaklık içinde "açıkça" var olduğu minval – "esasen" hergünkülüğü tam da varoluşa-dair biçimde "aşmış" bile olsa bu fark etmez burada. "Ço-

1) Krş. § 9, s. 42 vd.

günlükle" şu demektir: Her zaman olmasa da "çoğu kere" Dasein'ın kendini herkes için gösterdiği minval.

Hergünkülük dendiğinde, Dasein'ın "günlerini yaşayıp durduğu" nasılını imlemiş oluruz – ister kendi tutumları içinde, isterse de hep-beraber-olmaklıkla hatları önceden çizilmiş belirli minvaller içinde olsun. Söz konusu nasıla ayrıca alışkanlıkların doğurduğu keyiflilik de aittir – sıkıcı ve [371] "itici" şeylere bizi bazen zorluyor da olsa. Hergünkü ilgilenmelerin beklentilendirdiği yarının işleri aslında "hep dün de yapılmış" işlerdir. Hergünkülük hep içinde bulunduğu tekdüzeliği, o günün getirdiği şeylerle bozmaya çalışmaktadır. Hergünkülük Dasein'ın kendine "kahraman" olarak herkesi seçmediğinde bile ona hakim olandır.

Hergünkülüğün söz konusu çeşitli karakterleri, "herkes" gibi bizim de insanların gündelik yapıp edişlerini "seyredip duran" Dasein'ımızın sadece tek bir "veçhesini" ifade ediyor değildir. Zira hergünkülük bir *varlık minvalidir* – fakat o, kamusal barizliğe ait bir minvaldir. Kendi varoluşunun minvali olarak hergünkülük, ilgili "ferdi" Dasein için az çok bildik bir şey olup bu, bozuk ve kurşuni bir haletiruhiye bulunuşuyladır. Dasein hergünkülük yüzünden belli belirsiz biçimde "ıstırap" çekebilir, bu belli belirsizlikte boğulabilir, meşguliyetler içine saçılmış olarak yeni yeni oyalanmalara kaçmaya çalışabilir. Fakat varoluş, içinde-bulunulan-anda ve çoğu kere de "sadece bir an için" her günün üstesinden gelebilmekte ve fakat onu asla tümden ortadan kaldıramamaktadır.

Oysa Dasein'ın fiili tefsir manzumesi içinde *ontik* bakımdan bildik olan (öyle ki, buna dikkat bile etmez olmuşuzdur), eksistensiyal-ontolojik bakımdan sır üstüne sırlarla doludur. Dasein'ın eksistensiyal analizine ilişkin ilk hareket noktamızın "doğal" ufku, *sadece görünürde kendiliğinden anlaşılabilir bir şeydir.*

Hergünkülüğün yapısının eksistensiyal bakımdan ihata edilmesine yönelik olarak zamansallıkla ilgili şu ana kadar yaptığımız yorumlarla daha ümit vaadeden bir duruma gelmiş bulunuyor muyuz? Yoksa söz konusu kafa karıştıran fenomen sayesinde, zamansallığa ilişkin yukarıda yaptığımız irdelemelerin yetersizliği mi aşikar olmuş oluyor? Biz şimdiye kadar hep Dasein'ı belirli durum ve hallere göre sabitleyip, onun aslında kendi günlerini yaşadığını, bu günlerinin "zamansal" bir dizi olarak *uzayıp gittiğini* "katiyetle" gözden kaçırmış olmuyor muyuz? Dasein'ın söz konusu "zamansal" uzayıp gidişine rücu etmeksizin tekdüzeliği, alışkanlığı, "dün nasılsa, bugün de öyle, yarın da"yı, "çoğunlukla"yı kavramamız mümkün değildir.

Ve ayrıca varolmakta olan Dasein'a, zamanını geçirirken gün be gün "zamana" tabi olduğu ve söz konusu "tabi oluşu" astronomik-takvimsel biçimde düzenlediği olgusu da ait değil midir? Dasein'ın hergünkü "yaşanmışlıklarını" ve bu yaşanmışlıklar sırasında Dasein'ın "zamana" tabiyeti ve hesaplaşmasını da onun zamansallığının yorumuna dahil ettiğimizde ancak, oryantasyonumuz yeteri kadar kapsamlı hale gelecek ve bizatihi hergünkülüğün ontolojik anlamını bir mesele haline getirebilmiş olacağız. Keza hergünkülük [372] terimiyle aslında zamansallığı ifade etmiş oluyoruz. Zamansallık ise Dasein'ın *varlığını* mümkün kılar. O halde, hergünkülüğün kavramsal bakımdan yeterli ölçüde ihata edilebilmesi için, varlığın anlamına ilişkin esasa dair bir irdelemenin çerçevesini sunabilmiş ve bunların olası türevlerini ortaya koymuş olmamız gerekmektedir.

Beşinci Bölüm
Zamansallık ve Tarihsellik

§ 72. *Tarih Meselesinin Eksistensiyal-Ontolojik Bakımdan Açığa Çıkarılışı*

Eksistensiyal analitiğimizin bütün gayretleri tek bir hedefe kilitlenmiştir: esasen *varlığın anlamının* ne olduğuna ilişkin soruyu cevaplamak nasıl mümkündür? Bu sorunun çalışılması, varlık gibisinden bir şeyi erişilebilir kılan *bir* fenomenin, *varlık anlayışının* yani, ihata edilmesini talep etmektedir bizden. Varlık anlayışıysa Dasein'ın varlık konstitüsyonuna aittir. O halde, söz konusu varolan yeteri derecede asli biçimde yorumlanmışsa eğer, kendi varlık konstitüsyonu içine saklanmış bulunan varlık anlayışı bizatihi kavranabilecek ve bu temel üzerinden hareketle, onun dahilinde anlaşılmakta olan varlığa ilişkin soru ve söz konusu anlamanın "önkoşullarının" ne olduğuna dair soru formüle edilebilecektir.

Tek tek bakıldığında Dasein'ın pek çok yapısının hala karanlıkta kaldığını söylemek mümkünse de, *ihtimam-göstermekliğin* asli imkan koşulunun zamansallık olduğunu açığa çıkartmakla Dasein'a ilişkin bizden talep edilen asli yoruma varmış olduğumuzu rahatlıkla ifade edebiliriz. Zamansallığı Dasein'ın asli bütün-olma-imkanı bakımından ortaya koymuştuk. Ardından ihtimam-göstermekliğin zamansal

yorumunu, ilgilenici dünya-içinde-varolmanın zamansallığını kanıtlayarak delillendirmiştik. Sahih bütün-olma-imkanının analizi sayesinde ölüm, vecibe ve vicdanın ihtimam-göstermeklik içine kök salmış olup eşit derecede asli olan rabıtasını açığa çıkarabilmiştik. Dasein'ı kendi sahih varoluşunun tasarımının haricinde başka asli biçimde anlamak başka mümkün müdür?

Eksistensiyal analitiğe ilişkin bundan daha radikal bir hareket noktasını tayin etme imkanını göremediğimiz halde, özellikle hergünkülüğün ontolojik anlamına dair önümüzdeki irdeleme söz konusu olduğunda oldukça ağır bir itirazla karşı karşıya kalınmaktadır. O da şudur: Eksistensiyal analizimizin ön-sahipliğine Dasein'ın sahih *varlık*-bütünü olarak Dasein'ın bütünü gerçekten de taşınmış olmakta mıdır? Dasein'ın bütünlüğüne ilişkin soru formülasyonu, sahici bir ontolojik sarihliğe sahip olabilir gerçekten de. Hatta sorunun kendisi, *hitama yönelik varlık* konusunun [373] nazara taşınmasıyla cevabını bulmuş bile olabilir. Fakat ölüm, Dasein'ın sadece "hitamıdır", yani formal olarak ele alınacak olursa, Dasein'ın bütünlüğünü çevreleyen ucun sadece *biridir*. Zira öteki "uç", "başlangıç"tır, "doğum"dur. Öyle ki, aradığımız bütünlüğü temsil eden tam da doğum ile ölüm "arasında" kalan varolandır. Dolayısıyla analitiğimiz, şu ana kadar *varolmakta olan* varlık-bütününü cihet kabul etmiş olmasına ve ölüme yönelik sahih ve gayrısahih varlığı sahici biçimde açığa çıkarmış olmasına rağmen "tek taraflı" kalmaya mahkumdur. Burada Dasein, adeta "ileriye yönelik" varoluşuyla, olmuş bitmiş herşeyi "ardında bırakarak" temalaştırılmıştır. Başlangıca yönelik varlık ise hiç dikkate alınmadığı gibi, Dasein'ın doğum ile ölüm *arasında uzayıp gittiği* de dikkate alınamamıştır. Keza Dasein'ın sürekli olarak kendini içinde tuttuğu "yaşamın rabıta bütünü" varlık-bütününün analizi sırasında gözden kaçırılmıştır.

O halde, doğum ile ölüm arasındaki "rabıta" denilen şey ontolojik bakımdan tümüyle karanlıklar içinde durduğu için Dasein'ın bütünlüğünün varlık anlamını zamansallık olarak tayin etmişliğimizi geri almak zorunda mı kalacağız acaba? Yoksa daha önce ortaya çıkardığımız *zamansallık* bize, söz konusu "rabıtaya" ilişkin eksistensiyal-ontolojik sorunun yanlış anlamaya mahal vermeyen bir istikamet bulabilmesine yarayan *zemini* sağlayabilecek midir? Belki de bu incelemeler kapsamında hiçbir meseleyi hafife almamayı öğrenmiş olmak epey bir kazanım sağlamış olur bize.

Doğum ile ölüm arasındaki "yaşam rabıtasını" karakterize etmekten daha "kolay" ne olabilir ki, denilebilir? Bu rabıta, "zaman içinde" cereyan

eden bir dizi serencamların *biraraya gelmesinden oluşmaktadır*. Söz konusu rabıtaya ilişkin bu ifadeleri ve özellikle de bunların ontolojik peşin zanlarını daha ayrıntılı biçimde ele aldığımızda, oldukça tuhaf bir şey ortaya çıkacaktır. Zira bahse konu olan serencamlar dizisi içinde aslında sadece "şimdiki şimdi" içinde mevcut olan bir serencam "gerçekten" "sahih" olmaktadır. Geçmiş olan veya gelecek olan serencamlar ise artık "gerçek" değil veya henüz "gerçek" değildirler. Buna göre Dasein'ın, bu iki sınır arasında ona emanet edilen zaman aralığı içinde sadece şimdi dahilinde "gerçekten" varolduğu, kendi "zamanının" şimdiler-silsilesini ise adeta atlayarak katettiği söylenebilir. Bu yüzden de herkes Dasein "zamansaldır" diyecektir. Serencamların böylece sürekli olarak değişiyor olması karşısında benlik, bir tür aynılık içinde tutacaktır kendini. Söz konusu değişmez olanı ve onun serencamların değişimine ilişkin olası irtibatını belirlemek hususundaysa fikir ayrılıkları ortaya çıkmaktadır. Serencamların söz konusu değişmez-değişen rabıtasının varlığıysa belirsiz kalmaktadır. Fakat ister gerçek kabul edelim, ister etmeyelim, yaşam rabıtasının söz konusu karakterizasyonu sırasında "zaman içinde" mevcut olan, ama pek tabii "nesnesel olmayan" bir şey peşinen varsayılmış bulunmaktadır.

[374] Zamansallık terimi üzerinden ihtimam-göstermekliğin varlık anlamını nasıl çalıştığımızı da dikkate alarak görülmektedir ki, kendi sınırları içinde haklı ve yeterli olan alelade Dasein tefsirinin sağladığı rehberlikle Dasein'ın doğum ile ölüm arasında *uzayıp gitmesinin* sahici bir ontolojik analizini yapmak mümkün olmadığı gibi onu bir mesele olarak tespit edebilmek bile mümkün olamamaktadır.

Dasein peş peşe gelip giden serencamlardan oluşan anlık gerçekliklerin toplamı olarak varolmamaktadır. Söz konusu peş peşelik, bir çerçevenin içini yavaş yavaş dolduruyor da değildir. Zira böyle bir şey nasıl mevcut olsun, eğer sadece "güncel" serencam "gerçek" olarak var ise ve bu çerçevenin sınırlarını oluşturan doğum ile ölüm, bir yandan geçmiş bir şey, diğer yandansa başa gelecek olan bir şey olarak gerçeklikten yoksunsa? Aslında alelade "yaşam rabıtası" telakkisi bile, Dasein'ın "dışına" çatılmış olan ve onu çevreleyen bir çerçeveyi düşünüyor değildir. Aksine onu, haklı olarak, bizzat Dasein'ın içinde aramaktadır. Oysa bahse konu ettiğimiz varolanın ontolojik bakımdan sessiz sedasız biçimde "zaman içindeki" bir mevcut-olan olarak tespit edilmesi, doğum ile ölüm "arasındaki" varlığın ontolojik karakterizasyonunu deneme girişimlerimizi başarısızlığa mahkum etmektedir.

Dasein söz konusu anlık gerçeklik safhaları sayesinde, şu veya bu şekilde mevcut olan "yaşamın" bir güzergahını ya da mesafesini ikmal

ediyor da değildir. Aksine, Dasein'ın bizatihi *kendisi uzayıp gitmektedir*. Öyle ki, burada Dasein'ın kendi zati varlığı peşinen bir uzanım olarak tesis edilmiş durumdadır. Zira Dasein'ın varlığında yatmaktadır doğum ile ölüm "arasındaki" arasındalık. Dasein belirli bir zaman noktasında gerçek olan, buna mukabil doğumunun artık gerçek değilliği, ölümünün ise henüz gerçek değilliği ile "çevrelenmiş" olarak "*var*" değildir asla. Eksistensiyal olarak anlaşıldığında doğum, artık-mevcut-olmama anlamında bir geçmiş-olan değildir hiçbir zaman. Aynı şekilde ölüm, henüz mevcut-olmayıp da başa gelecek olan bir noksanlık diye tarif edilen bir varlık minvaline sahip değildir. Fiili Dasein tevellüden varolmaktadır ve tevellüden de ölüme yönelik varlık anlamında ölüyordur. Her iki "uç" ve onların "arasındalığı", Dasein fiilen varolduğu müddetçe *vardır*. Onların *var* olmaları, Dasein'ın *ihtimam-göstermeklik* olan varlığının temeli üzerinde mümkün olmaktadır, başka hiçbir şeyle değil. Fırlatılmışlığın ve kaçkın ya da öndeleyici ölüme yönelik varlığın birliği sayesinde, doğum ile ölüm Dasein'sal bakımdan "irtibat içinde" olmaktadır. İhtimam-göstermeklik olarak *var* olan Dasein'dır "arasında" olan.

İhtimam-göstermekliğin konstitüsyon bütünlüğünün olası *temeli*, zamansallığın birliğinde yatmaktadır. "Yaşam rabıtasının" (yani Dasein'ın kendine özgü uzayıp gidişi, hareketliliği ve değişmezliğinin) ontolojik bakımdan açıklığa kavuşturulması, buna göre, söz konusu varolanın zamansal konstitüsyonunun ufku dahilinde hareket etmelidir. [375] Varoluşun hareketliliği, belirli bir mevcut-olanın devinimi gibi değildir. O, Dasein'ın uzayıp gidişinden hareketle belirlenmektedir. Uzayıp giden uzayıp-gidişin kendine özgü hareketliliğine biz, Dasein'ın *yaşanılmışlığı* diyoruz. Dasein'ın "rabıtasına" ilişkin soru, aslında onun yaşanılmışlık dediğimiz ontolojik meselesidir. *Yaşanılmışlık yapısının* ve onun eksistensiyal-zamansal imkan koşullarının meydana çıkarılması, *tarihselliğin ontolojik* bakımdan anlaşılır hale gelmesi demek olacaktır.

Dasein'ın yaşanılmışlığına ait olan kendine özgü hareketlilik ve değişmezliğin analiziyle birlikte, yürüttüğümüz inceleme, zamansallığı meydana çıkarmadan hemen önce temas edilen bir meseleye geri dönmüş olmaktadır: bizim Dasein'ın kim-olmaklığı olarak belirlediğimiz benliğin öz-duruşu meselesine yani.[1] Öz-duruş, Dasein'ın bir varlık-minvali olup, bu nedenle zamansallığın kendine özgü bir husule getirilişi üzerine temellenmektedir. Yaşanılmışlıkla ilgili analizimiz, biza-

1) Krş. § 64, s. 316 vd.

tihi husule getirilişi, tematik bir incelemelenın meselesi yapmamıza götürmektedir bizi.

Tarihselliğe ilişkin soru, söz konusu "kaynaklara" geri götürüyorsa bizi, o halde, tarih meselesinin *yerinin* ne olduğunu peşinen tayin etmiş oluruz. Çünkü bunu, tarihin bilimi olarak tarihbilimde aramamalıyız. "Tarih" meselesinin bilim-teorik ele alınış minvali, sadece tarihsel kavrayışın "epistemolojik" (Simmel) olarak açıklığa kavuşturulmasını veya tarihsel temsil edişlerde kavram oluşumunun mantığını (Rickert) çözmek olarak değil, "nesne yönünü" cihet kabul etsek bile, böyle bir soru formülasyonunda tarih, esasen hep bir bilimin *objesi* halinde erişimimize açılmış olacaktır. Tarihbilimin olası tematizasyonunun koşulu olan ve onun temelinde yatan tarih temel fenomeni bu sayede geri döndürülemez biçimde ortadan kaldırılmış oluvermektedir. Tarihin nasıl tarihbilimin olası *objesi* olabildiği hususu, ancak ve sadece tarihsel varlık minvalinden, tarihselliğin kendisinden ve onun zamansallık içine salınmış köklerinden hareketle bilinebilir.

Tarihsellik bizatihi zamansallıktan ve asli olarak da *sahih* zamansallıktan hareketle açığa kavuşturulacaksa eğer, o halde bunu, sadece fenomenolojik bir kurgulama[a] yoluyla halledebiliriz.[1] [376] Tarihselliğin eksistensiyal-ontolojik konstitüsyonu, perdeleyici olan Dasein tarihinin alelade tefsirine *karşı* yeniden ele geçirilmek zorundadır. Tarihselliğin eksistensiyal kurgulanışı, alelade Dasein anlayışından hareketle bazı desteklere ve şu ana kadar elde edilen eksistensiyal yapıların rehberliğine sahiptir.

İncelememiz alelade tarih kavramlarına bakarak öncelikle bir cihete kavuşacak ve böylece tarih için özsel kabul edilen momentlerin ne olduğu sağlanacaktır. Burada nelerin asli olarak tarihsel görüldüğü açıklığa kavuşmak zorundadır. Böylece bir ontolojik mesele olarak tarihselliği irdelemenin çıkış noktası tespit edilmiş olacaktır.

Tarihselliğin eksistensiyal kurgulanışının rehberini, Dasein'm sahih bütün-olma-imkanına ilişkin icra edilen yorum ve bundan doğan, ihtimam-göstermekliği zamansallık olarak ortaya çıkarmış olan analiz sağlamaktadır bize. Dasein'ın tarihselliğinin eksistensiyal tasarımı, zamansallığın husule getirilişi bağlamında perdelenmiş de olsa, zaten temelde yatmakta olanı açığa çıkarmaktadır. Tarihselliğin ihtimam-göstermeklik içine kök salmış olmasından dolayı Dasein, hep sahih ya da gayrisahih bir tarihsel varolan olarak varolmaktadır. Hergünkülük terimi yar-

a) Tasarım.
1) Krş. § 63, s. 310 vd.

dımıyla Dasein'ın eksistensiyal analitiği bakımından bize en yakın ufuk olarak nazarı dikkate aldığımız şeyin, Dasein'ın gayrisahih tarihselliği olduğu ortaya çıkmış olmaktadır böylelikle.

Dasein'ın yaşanılmışlığına, özsel olarak açımlanmışlık ve tefsir aittir. Tarihsel olarak varolmakta olan bu varolanın söz konusu varlık minvalinden, tarihi belirtik biçimde açımlama ve kavrama imkanı (ki bu varoluşa-dair bir imkandır) neşet etmektedir. Tarihin tematizasyonu, yani onun *tarihbilimsel* açımlanışı, "tarihsel dünyanın tinbilimleri içinde tesis" imkanının koşulu olmaktadır. Bir bilim olarak tarihbilimin eksistensiyal yorumu, onun Dasein'ın tarihselliğinden neşet eden ontolojik menşeini kendine hedef almıştır, başka bir şeyi değil. Ancak buradan hareketle, fiili bilimsel meşguliyetleri kendine cihet alan bir bilim teorisinin kendi soru formülasyonlarının tesadüfiliklerine kendini açık tutabilmesinin sınırlarını tayin etmek mümkün olabilmektedir.

Dasein'ın tarihselliğinin analizi bize şunu göstermeye çalışmaktadır: söz konusu varolan, "tarih içinde yer aldığı" için "zamansal" değildir, aksine o, kendi varlığının temelinde zamansal olduğu içindir ki, tarihsel bir varoluşa sahip olmuş ve sahip olabilecektir.

Ama aynı zamanda Dasein'a "zamansal" demeliyiz, eğer onu "zaman içinde" var olmak olarak anlıyorsak. Zira fiili Dasein, herhangi bir tarihbilimi geliştirmemiş olsa bile takvim ve saate başvurmakta ve onları kullanmaktadır. Kendi "başına gelenleri" Dasein, "zaman içinde" cereyan etmekteyken tecrübe etmektedir. Aynı [377] şekilde, canlı ve cansız doğadaki olaylarla da onlar "zaman içinde" cereyan ederlerken karşılaşılmaktadır. Bütün bunlar zaman-içinde olanlardır. Bu sebeple, "zamanın" zaman-içindeliğinin menşeini zamansallıkta gören ve bundan sonraki bölümde[1] icra edilecek olan analizi, tarihsellik ile zamansallık arasındaki rabıtayı irdelemeye girişmeden önce ele almak sanki daha makul görünmektedir. Fakat zaman-içindeliğin yardımıyla tarihsel olanın alelade karakterizasyonun görünürdeki kendiliğinden anlaşılırlığını ve kendine münhasırlığını ortadan kaldırmak için, "konusal" ilişkilerin de bizden talep ettiği üzere, öncelikle tarihselliği Dasein'ın salt asli zamansallığından "çıkarsamamız" lazımdır. Ama zaman-içindelik olarak zaman da Dasein'ın zamansallığından "neşet" ettiğine göre, tarihsellik ile zaman-içindeliğin eşit derecede asli olduğu görülecektir. Tarihin zamansal karakterine ilişkin alelade tefsir, bu sebeple sınırlı da olsa, bir haklılığa sahip olmaya devam edecektir.

1) Krş. § 80, s. 411 vd.

Tarihselliği zamansallıktan hareketle ontolojik bakımdan irdelemek için kullanacağımız güzergahımızı böylelikle ana hatlarıyla ortaya koyduktan sonra, aşağıdaki incelemede, tarih meselesini tek bir hamleyle çözebileceğimize inanmadığımızı ayrıca belirtmeye gerek var mıdır? Eldeki "kategoriyal" malzemenin kıtlığı ve birincil ontolojik ufukların emniyetsizliği, tarih meselesini *asli köklerine* yaklaştırdıkça çok daha bariz ve vahim hale getirmektedir. Bu sebeple aşağıdaki incelemede, tarihsellik meselesinin ontolojik yerini tayin etmekle yetineceğiz. Aslına bakılırsa aşağıdaki incelemede maksat, Dilthey'in araştırmalarını ileride özümsemek durumunda kalacak olan günümüz neslini buna hazırlamak ve bunu teşvik etmektir, kendi payımız kadarıyla.

Fundamental-ontolojik bir maksada sahip olduğu için daha da sınırlandırılmış olan tarihselliğin eksistensiyal meselesinin irdelenişi şu bölümlerden meydana gelmektedir: Tarihe ve Dasein'ın yaşanmışlığına ilişkin alelade anlayış (§ 73); tarihselliğin temel konstitüsyonu (§ 74); Dasein'ın tarihselliği ve dünya-tarihi (§ 75); tarihbilimin Dasein'ın tarihselliğinde bulunan eksistensiyal menşei (§ 76); yukarıdaki tarihsellik meselesi irdelemesinin Dilthey'ın araştırmaları ve Yorck Kontu'nun fikirleriyle olan irtibatı (§ 77).

[378]

§ 73. *Tarihe ve Dasein'ın Yaşanmışlığına İlişkin Alelade Anlayış*

Bir sonraki hedefimiz, tarihin özüne ilişkin asli sorunun (yani tarihselliğin eksistensiyal kurgulanışının) nereden hareket etmesi gerektiğini tespit etmek olacaktır. Bu nokta, asli olarak tarihsel olan tarafından ifade edilmektedir. Bu yüzden etüdümüz, alelade Dasein tefsirlerinde "tarih" ve "tarihilik" denilenin belirlenmesiyle işe koyulacaktır. Bu ifadeler çokanlamlıdır.

"Tarih" teriminin iki anlamlılığı iyi bilinmekte ve zaten çoğu kere bunun üzerine parmak basılmaktadır. Bu terimin hem "tarihsel gerçekliği", hem de onun olası bilimini ifade ediyor olması hiç de "şans eseri" öyle değildir. Tarihbilimi (tevarih) anlamındaki "tarihi" şimdilik göz ardı edeceğiz.

Tarihin bilimi veya bir nesne olarak tarih demek olmayan ve fakat zorunlu olarak nesneleşmemiş o varolanın kendisini dile getiren "tarih" ifadeleri arasında, söz konusu varolanı *mazi* olarak ele alıp anlayan kullanım tercih edilir bir konuma sahiptir. Bu anlam, şu sözde kendini beyan etmektedir: şu veya bu artık tarihe malolmuştur. Burada "mazi" ör-

neğin şu demektir: artık mevcut değil; veya: mevcut ama "şimdi" üzerinde herhangi bir "tesiri" yok. Mazi olarak tarih, bunun tam tersi anlama da sahiptir, şöyle ki: tarihten kurtulmak mümkün değildir. Burada tarih, mazide[a] olup da etkisi hala devam eden, demektir. Her nasıl anlaşılırsa anlaşılsın, mazi anlamındaki tarihsel olan, "şimdiyi" müspet veya olumsuzlayan etkileri bakımından "şu anda" ve "bugün" gerçek olan olarak anlaşılmaktadır. "Mazi" ayrıca tuhaf bir ikili anlama daha sahiptir. Mazidekiler geri döndürülemez biçimde geçmiş olan bir zamana aittir. O zamanki hadiselere aitti ama yine de "şimdi" mevcut olabilmektedir – örneğin Eski Yunanistan'a ait bir mabetten arta kalanlar. Bu mabette "bir parça mazi" hala daha "güncelliğini" korumaktadır.

Öte yandan tarih, mazide kalanlar anlamındaki "geçmişi" değil, geçmişteki *menşei* de ifade edebilmektedir. "Tarihi olan" bir şey, belirli bir oluşla irtibat halindedir. Buradaki "gelişme" bazen yükseliş, bazen çöküş olabilir. Bu şekilde "tarihi olan" bir şey, tarih de "yazabilmektedir". "Çağa damgasını vurarak" "şimdilerde" bir "geleceği" tayin edebilmektedir. Burada tarih, "geçmiş", "bugün" ve "geleceğe" uzanan [379] bir hadise ve "tesir rabıtasını" imlemektedir. Bu noktada geçmiş, ayrı bir önceliğe sahip olmamaktadır.

Tarih ayrıca, "zaman içinde" dönüşmekte olan varolanlar bütününü de imlemektedir. Fakat bu, kendisi de "zaman içinde" hareket eden doğadan farklı olarak, insanların, insan topluluklarının ve onların "kültürlerinin" dönüşüm ve kaderlerini ifade etmektedir. Burada tarih, varlık minvalini ya da yaşanılmışlığı değil de, "tin" ve "kültür" aracılığıyla doğadan (her ne kadar o da burada anlaşılan biçimiyle tarihe ait olsa da) ayırt ettiğimiz insani varoluşun özsel belirlenimleri için kullanılan bir varolan sahasını ifade etmektedir.

Nihayet "tarihi" dediğimiz bir şey daha vardır ki, o da ister tarihbilimsel açıdan biliniyor olsun, isterse de kendiliğinden anlaşılır olup menşei bakımından saklı kalmış olsun, her türlü menkulatı içermektedir.

Yukarıdaki dört imlenimleri biraraya getirdiğimizde şöyle bir sonuca varırız: Tarih varolmakta olan Dasein'ın zaman içinde cereyan eden ve ona has olan yaşanılmışlıklarıdır, öyle ki, hep-beraber-olmaklık dahilinde "mazide kalan" ve fakat aynı zamanda "nakledilmiş olan" ve etkisini devam ettiren yaşanmışlıklar özellikle ve vurgulu anlamda tarih olarak kabul edilmektedir.

Söz konusu dört imlenim, hadiselerin "öznesi" olarak insana atıfta bulunmak suretiyle birbirleriyle irtibatlıdırlar. Bunların yaşanılmışlık

a) Daha önce cereyan etmiş olup da şimdi gerilerde kalan.

karakterini nasıl belirleyeceğiz? Yaşanılmışlık bir süreçler silsilesi midir, vakaların sırasıyla ortaya çıkıp kaybolmaları mıdır? Tarihin bu yaşanılmışlığı Dasein'a hangi minvalde ait olmaktadır? Dasein önce fiilen "mevcut" mudur da, daha sonra ara sıra da olsa "bir tarihin içine" dahil edilivermektedir? Dasein bazı keyfiyet ve vakalarla iç içe geçince mi tarihsel olarak *var* olmaktadır? Yoksa yaşanılmışlık sayesinde midir Dasein'ın varlığının tesis edilmesi? Şöyle ki: Keyfiyetler, vakalar ve kaderlerin ontolojik bakımdan mümkün olabilmesi *Dasein'ın kendi varlığı içinde tarihsel olarak var olması* yüzünden midir? "Zaman içinde" yaşanılan Dasein'ın "zamansal" karakterizasyonunda neden özellikle geçmişin ayrıcalıklı bir işlevi bulunmaktadır?

Eğer tarih, Dasein'ın varlığına ait ise, söz konusu varlık da zamansallık üzerine temelleniyorsa, o zaman, tarihselliğin eksistensiyal analizini, tarihselliğin açıkça zamansal bir anlama sahip olan *bazı* karakterlerinden başlatmak makul gibi görünmektedir. Bu yüzden, tarih kavramı içinde "geçmişin" tuhaf önceliğini daha keskin biçimde ifade ederek, tarihselliğin temel konstitüsyonunu irdelemeye hazırlayabiliriz kendimizi.

[380] Müzede muhafaza edilen "eski eserler", ev aletleri mesela, "geçmiş bir zamana" ait oldukları halde, yine de "şu anda" burada mevcutturlar. Peki, söz konusu gereç ne kadarıyla tarihseldir, hala mazide *kalmamış* olduğuna göre? Onun tarihselliği, tarih merakının, eski eserlerin bakım onarımının ve yurt bilgisinin *objesi* olmasından mı ileri gelmektedir? Fakat böylesi bir gerecin *tarihsel bir obje* olabilmesi için, onun şu veya bu şekilde zaten bizatihi *tarihsel* olarak var olması gerekmez midir? Böylece aynı soruyu tekrar etmiş oluruz: Söz konusu varolan, tümüyle mazide kalmadığı halde ona ne hakla tarihsel bir varolan diyebilmekteyiz? Yoksa bu "nesneler", bugün burada mevcut oldukları halde, "kendilerinde" "maziye ait bir şeyler" mi barındırmaktadırlar? Peki ama, bu mevcut olan şeyler, eskiden ne idiyseler o halleriyle mi *vardırlar*? Açıktır ki, bu "nesneler" değişmişlerdir. Örneğin bu alet, "zamanın akışı içinde" kırılmış, kurtlar tarafından delik deşik edilmiştir. Ama onun bu gelip-geçiciliği (ki müzede mevcut olurken bile bu durumu devam etmektedir), onu tarihsel bir şey haline getiren o kendine has geçmişlik karakterini belirliyor olamaz. Peki, o zaman bu gereçte geçmiş olan nedir? Bu "nesneler" *neydiler* ki, bugün artık o değil? Zira onlar hala birer kullanım gereçleridir – sadece kullanım dışıdırlar artık. Bize miras kalıp da evimizde bulunan ve hala kullandığımız şeylere tarihseldir diyemiyor muyuz? İster kullanılsın, ister kullanılmasın onlar, eskiden neydilerse bugün artık öyle değiller. "Geçmiş"

nedir? Bir gereç rabıtası içinde olup da bizim karşımıza bir el-altında-olan olarak çıkan, bir dünya-içinde-varolan Dasein tarafından kullanılan ve bütün bunları içinde bulunduran *dünya* geçmiştir. Yani o *dünyadır* artık öyle var olmayan. O dünyanın daha önceki *dünya-içindeliği* ise hala mevcuttur. Dünyaya-ait-olan bir gereç olarak *şu anda* hala mevcut olan şey yine de "*geçmişe*" ait olabilmektedir: Peki ama, dünyanın artık-var-olmaması ne demektir? Zira dünya, sadece varolmakta olan Dasein minvali içinde var olabilmektedir ki, o Dasein dünya-içinde-varolan olarak *fiilen* var olmaktadır.

Demek ki, korunup saklanmış eski eserlerin tarihsel olma karakteri, Dasein'ın "geçmişi" üzerine temellenmektedir. Onlar, o Dasein'ın dünyasına ait olmuşlardı. Buna göre sadece "geçmiş olan" Dasein tarihsel olacaktır, "şu andaki" Dasein değil. Peki ama, Dasein sahiden de *geçmiş* olabilir mi, eğer "geçmişi" "şimdi *mevcut veya el altında olmayan*" diye belirleyecek olursak? Öyle anlaşılıyor ki Dasein, *asla* geçmiş olamaz. Dasein'ın gelip-geçici olmayışı yüzünden değil, ama onun özü gereği asla *mevcut-olan* olmaması, daha ziyade *varolması* yüzünden bu böyledir. Artık varolmayan bir Dasein'a ise, kati bir ontolojik anlamda ele alacak olursak, geçmiş değil *bir-zamanlar-oldum-olasıydı* demek gerekir. Halen mevcut olan eski eserlerin "geçmiş" ve tarihsel olma karakteri, [381] bir-zamanlar-oldum-olası olan bir Dasein'ın oldum-olası bir dünyasına gereçsel olarak ait olması ve oradan neşet etmesinden kaynaklanmaktadır. İşte, birincil olarak tarihsel olan budur. Peki ama, Dasein'ın tarihsel olarak *var* olabilmesi için onun artık burada olmaması mı lazımdır? Yoksa o, tam da fiilen varolduğu için tarihsel olarak *var* olan mıdır? *Dasein'ın oldum-olasılığı, onun bir-zamanlar-oldum-olası olmasından mıdır, yoksa huzura-getirici-müstakbel olan olarak oldum-olası olduğu için mi, yani zamansallığının husule getirilişi içinde mi Dasein öyledir?*

Halen mevcut olup da şu veya bu şekilde "geçmiş" olan, yani tarihe ait olan bir gereç hakkmdaki bu sınırlı analiz bize göstermektedir ki, böyle bir varolan ancak onun dünyaya-aidiyeti sebebiyle tarihsel olarak var olabilmektedir. Fakat dünyanın tarihsel bir varlık minvaline sahip olması, onun Dasein'ın ontolojik bir belirlenmişliğini oluşturuyor olmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca şunu da görmüş olduk: "Geçmiş" diye tarif edilen bir zaman belirlenimi, kesin bir anlama sahip olmayıp, Dasein'ın zamansallığının ekstatik birliği demek olan *oldum-olasılıktan* farklı gibidir. Ama böylece, *ağırlıklı olarak* tarihselliği belirleyenin ne-

den "geçmiş" olduğunu, daha uygun bir dille söyleyecek olursak, neden oldum-olasılık olduğunu, oysa oldum-olasılığın kendini eşit derecede asli biçimde huzur ve istikballe birlikte husule getirdiğini, bu bilmecenin nasıl çözülebileceğine ilişkin sorunun nasıl cevaplanabileceğinin ise daha da garip bir hale sokmaktadır.

Şunu iddia ediyoruz: *birincil* olarak tarihsel olan Dasein'dır. *İkincil* olarak tarihsel olansa dünya-içinde karşılaşılanlardır – en geniş anlamıyla sadece el-altında-olan gereçler değil, "tarihsel zemin" olarak çevreleyen *doğa* da buna dahildir. Dünyaya-aidiyeti sebebiyle tarihsel olan ama Dasein'sal olmayan varolanlara dünya-tarihsel-olanlar diyoruz. Alelade bir dünya-tarihi kavramının, tam da bu ikincil tarihselliği kendine cihet aldığını göstermek mümkündür. Dünya-tarihsel-olanlar tarihbilimsel bir objeleştirme sebebiyle tarihsel olmuş olmazlar. Onların tarihsellikleri, dünya-içinde karşılaşılan *birer varolan olarak var olmalarından* kaynaklanmaktadır.

Halen mevcut-olan bir gerecin tarihsel karakterinin analizini yaparak, Dasein'ın birincil tarihsel olan olarak sadece ortayı çıkması sağlamakla kalmadık, esasen tarihsel olanın zamansal karakterizasyonu için birincil olarak bir mevcut-olanın zaman-içinde-var-oluşunu cihet kabul etmenin de kuşku götürür olduğunu görmüş olduk. Bir varolan, giderek gerilere kayan bir geçmişe gömülerek "daha da tarihsel" hale geliyor değildir – yani en eski olan en sahih tarihsel olan demek değildir. Şu ana göre peylenen "zamansal" mesafe, sahih tarihsel varolanın tarihselliği açısından birincil tesis edici imlenime sahip [382] olamamaktadır, çünkü o, "zaman içinde" olmayan ve zamandışı olan değildir, zira o, "zaman içinde" mevcut-olan, yok olan veya başa gelecek olan bir şeyin ontolojik özü gereği asla olamayacağı asli *bir zamansallık içinde* varolmaktadır.

Ne kadar karışık akıl yürütmeler bunlar, diyeceklerdir bize. İnsani Dasein'ın temelde tarihin birincil "öznesi" olduğunu kimse inkar etmemektedir. Zaten burada ele alınan tarihin alelade kavranışı bunu açıkça göstermektedir. Fakat şu tez: "Dasein tarihsel olarak var olandır", insanın dünya-tarihinin heyulası içinde az çok önemi olan bir "atom" olduğunu ve keyfiyet ve vakaların bir oyuncağı olduğunu ifade eden ontik bir olgu demek değildir sadece. Bu tez, esas meseleyi dile getirmektedir aslında: *"Tarihsel" öznenin öznelliğine, onun özünün konstitüsyonu olarak tarihsellik ne kadar aittir ve bu hangi ontolojik koşulların temeli üzerine dayanmaktadır?*

Dasein fiilen hep kendi "tarihine" sahiptir. Dasein'ın böyle bir şeye sahip olabilmesi, söz konusu varolanın varlığının tarihsellikle tesis edilmiş olmasından ileri gelmektedir. Yapılması gereken, şimdi bu tezi savunmak olacaktır. Maksadımız tarihin *ontolojik* meselesini, eksistensiyal bir mesele olarak ele alıp irdelemektir. Dasein'ın varlığını ihtimam-göstermeklik olarak ihata etmiştik. İhtimam-göstermeklik ise zamansallık üzerine temellenmektedir. O halde, zamansallık dairesi içinde öyle bir yaşanılmışlık örneği bulmalıyız ki, onunla varoluşun tarihsel olduğunu belirleyebilelim. Bu durumda aslında, Dasein'ın tarihselliğinin yorumu, zamansallığın somut biçimde çalışılmasından başka bir şey demek değildir. Biz bunu, öncelikle sahih varoluş minvalini nazarı dikkate alarak açığa çıkarmış ve öndeleyici kapalılığı-açma-kararlılığı olarak karakterize etmiştik. Dasein'ın sahih bir yaşanılmışlığı mıdır burada söz konusu olan?

Kapalılığı-açma-kararlılığım kendi zati vecibe-içinde-olmaklığımıza kendimizi ketum ve havfa hazır biçimde tasarımlamak olarak belirlemiştik.[1] Sahihliğini ise *öndeleyici* kapalılığı-açma-kararlılığı olarak kazanmaktaydı.[2] Bunun dahilinde Dasein kendini kendi varlık-imkanı bakımından öyle bir şekilde anlamaktadır ki, ölümle göz göze gelmekte, böylece bir varolan olarak kendini kendi fırlatılmışlığı içinde tümüyle üzerine almaktadır. Zati fiili "şuradalığımızı" kapalılığı-açma-kararlılığı içindeki üzerimize alışımız, aynı zamanda durumun kapalılığını-açma-kararlılığı anlamına da gelmektedir. [383] Dasein'ın hep *fiilen* neye karar verdiğini eksistensiyal analizimiz esasen irdeleyememektedir. Eldeki bu inceleme, varoluşun fiili imkanlarının eksistensiyal tasarımını da icra edememektedir. Ama yine de şunu sormak zorundayız: Dasein'ın fiilen kendini tasarladığı imkanlar *esasen* nereden temin edilmektedir? Zira varoluşun atlatılamaz imkanı olan ölüme öndeleyici biçimde kendini tasarlamak, sadece kapalılığı-açma-kararlılığının bütünlüğünü ve sahihliğini teminat altına almaktadır. Fakat varoluşun fiilen açımlanan imkanlarını ölüme bakarak temin etmek mümkün değildir. Hatta bu imkanı öndelemek demek, ölüm hakkında spekülasyonlarda bulunmak değil, aksine, tam da fiili şuradalığa geri dönmek demektir. Bizim kendimizin kendi dünyamıza fırlatılmışlığımızı devralmamız, varoluşun fiili imkanlarını onun elinden alan bir ufku mu açmalıdır bizim için? Dasein'ın asla kendi fırlatılmışlığının gerisine düşmediğini daha önce söy-

1) Krş. § 60, s. 295 vd.
2) Krş. § 62, s. 305.

lememiş miydik?[1] Dasein'ın kendi sahih varoluş imkanlarını fırlatılmışlıktan mı temin edip etmediği konusunda aceleci bir karar vermeden önce, ihtimam-göstermekliğin söz konusu temel belirleniminin eksiksiz kavramına sahip olup olmadığımızdan emin olmalıyız.

Dasein fırlatılmış olduğundan hem kendine, hem de kendi varlık-imkanlarına tevdi edilmiş durumdadır. Ama bu, *dünya-içinde-varolma olarak* böyledir. Dasein fırlatılmış olduğu için, bir "dünyaya" mahkum olup, fiilen diğer Dasein'larla birlikte varolmaktadır. Dasein'ın benliği, öncelikle ve çoğunlukla herkes benliği içinde kaybolmuştur. Kendi varoluş imkanlarını, Dasein'a dair hep bugünün "vasati" kamusal tefsir manzumelerinden hareketle anlamaktadır. Çoğunlukla da bunlar, müphem olduklarından tanındıkları halde bilinmemektedirler. Sahih varoluşa-dair anlama, naklolunan tefsir manzumelerinden kendini geri çekemez, öyle ki, hep buradan hareketle ve bunlara karşı ve fakat yine de kendisi için onlar tarafından tayin edilmiş imkanlar üzerinde karar kılar.

Dasein'ın kendine geri döndüğü kapalılığı-açma-kararlılığı, sahih varoluşun ilgili fiili imkanlarını, fırlatılmış bir Dasein olarak *devraldığı mirastan* temin edip açımlamaktadır. Kapalılığı-açma-kararlılığındaki fırlatılmışlığa rücu ediş, naklolunmuş imkanlara kendini tevdi edişi içinde barındırmaktadır. Ama bunun, naklolunmuş *olarak* olması gerekmemektedir. Örneğin "iyilik" bir miras ise ve "iyiliğin" karakteri sahih varoluşu mümkün kılmada yatıyorsa eğer, o zaman, kapalılığı-açma-kararlılığında hep bir mirasın menkulatı tesis ediliyor [384] demektir. Dasein ne kadar sahih bir kapalılığı-açma-kararlılığı içinde olursa, yani kendi en zati ve müstesna imkanlarını ölümü öndeleme içerisinden ve yanlış anlamaya yer vermeksizin anlıyorsa, kendi varoluşuna dair aradığı imkanı bulması da o kadar tesadüften ve yanlış anlamadan uzak olacaktır. Çünkü sadece ölümü öndeleme, her türlü tesadüfi ve "geçici" imkanı bir kenara atabilmektedir. Sadece ölüm *için* serbest olmak Dasein'a bizatihi hedefi verecek ve varoluşunu kendi sonluluğuna dahil ediverecektir. Varoluşun bu şekilde kavranıp yakalanan sonluluğu; keyiflilik, hafife alma, saklanma gibi bize en yakın gelen imkanların sonsuz çokluğundan bizi çekip çıkarır ve Dasein'ı *kaderinin* basitliğine geri getirir. Kader terimiyle, Dasein'ın sahih kapalılığı-açma-kararlılığı içinde yatan asli yaşanılmışlığını ifade etmek istiyoruz. Burada Dasein, miras aldığı ve fakat yine de kendisinin seçtiği bir imkanla kendini serbest biçimde ölüme *tevdi etmektedir.*

1) Krş. s. 284.

Varlığının temelinde yukarıda tarif edilen anlamda kader olarak *var* olduğu içindir ki Dasein, kaderin sillesine hedef olabilmektedir. Dünya-içinde-varolma olarak Dasein, tesadüflerin yarattığı "şanslı" durumların ve korkunçlukların "başa gelişine" açımlanmış olmaktadır, çünkü o, naklolunmakta olan kapalılığı-açma-kararlılığı içinde kaderine açık biçimde varolmaktadır. Kader, keyfiyet ve vakaların birbirine denk gelmesiyle meydana geliyor değildir. Kararsız olan bir Dasein bile kaderin sillesine maruz kalır, belki de kararlılık içinde bir şeyleri seçmiş olandan çok daha fazla derecede, ama yine de "kadersiz" olabilmektedir.

Dasein öndeleyici biçimde ölümün kendine hakim olmasına izin verdiğinde, ölüme serbest kalmak suretiyle kendi sonlu hürriyetinin zati *kahir kudreti* içinde kendini anlamaya başlar. Fakat böyle bir durumda (yani seçimi seçmiş olarak), kendine tevdi olunmuşluk ve açımlanan durumların tesadüfiliği karşısındaki *güçsüzlüğünü* kavrayıverir. Ama eğer kadersel Dasein, dünya-içinde-varolma olarak özü gereği başkalarıyla birlikte-olma olarak varoluyorsa, onun yaşanılmışlıkları birer birlikte-yaşanılmışlıklar olup, *tecelli* adıyla belirlenmiştir. Biz bununla bir topluluğun, bir milletin yaşanılmışlığını ifade ediyoruz. Tecelli, münferit kaderlerin toplamından meydana geliyor değildir, hep-beraber-olmaklığın çok sayıda öznelerin birarada-mevcut-oluşu demek olmadığı gibi.[1] Aynı dünya içinde hep-beraber-olarak ve belirli imkanların kapalılığını-açma-kararlılığı içinde kalarak zaten kader, peşinen bunlar tarafından sevk edilmiş olmaktadır. Kaderin kudreti, muhaberedir ve muharebe içinde serbest kalmaktadır. Dasein'ın kendi "nesli"[2] ile ve o nesil içindeki kadersel tecellisi, o Dasein'ın eksiksiz ve [385] sahih yaşanılmışlığını tesis etmektedir.

Kendi zati vecibe-içinde-olmaklığına ketum biçimde ve havfa hazır olarak kendini tasarlamanın kahir kudretine kendini güçsüzce ve tersliklere hazır bırakarak vermek demek olan kaderin ontolojik imkan koşulu, ihtimam-göstermekliğin varlık konstitüsyonudur, yani zamansallıktır. Bir varolanın varlığı içinde ölüm, vecibe, vicdan, hürriyet ve sonluluk, ihtimam-göstermeklikte olduğu gibi eşit derecede asli olarak birarada bulunuyorlarsa, o zaman o varolan, kader hali içinde varolabilmekte, yani kendi varoluşunun temelinde tarihsel olabilmektedir.

Kendi varlığı içinde müstakbel olarak var olabilen bir varolan, yani kendi ölümüne hür kalmak suretiyle tuz buz olup yine kendi fiili şurada-

1) Krş. § 26, s. 117 vd.

2) "Nesil" kavramıyla ilgili olarak Krş. W. Dilthey, *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat* (1875), Gesammelte Schriften, c. 5 (1924), s. 36-41.

lığına kendini geri fırlatabilen bir varolan, başka bir deyişle sadece müstakbel bir varolan olarak eşit derecede asli anlamda oldum-olası olabilen bir varolan, miras aldığı imkanları kendine nakletmek suretiyle kendi fırlatılmışlığını devralabilmekte ve "kendi zamanı" bakımından içinde-bulunulan-ana-dair olabilmektedir sadece. Aynı zamanda sonlu olan bir sahih zamansallıktır sadece, kader gibisinden, yani sahih tarihsellik gibisinden bir şeyi mümkün kılabilen.

Kapalılığı-açma-kararlılığının kendini üzerine tasarladığı imkanlarının menşeini *açıkça* biliyor olması şart değildir. Fakat Dasein'ın zamansallığıdır (ve sadece zamansallıktır) Dasein'ın kendini tasarladığı varoluşa-dair imkanları naklonulmuş Dasein anlayışından *açıkça* çekip çıkarmayı mümkün kılan. Kendine geri gelen, kendini nakleden kapalılığı-açma-kararlılığı böylece miras alınmış bir varoluş imkanının *tekerrürü* haline gelir. *Tekerrür sarih menkulattır*, yani bir-zamanlar-oldum-olası olan Dasein'ın kendi imkanlarına geri dönmesidir. Oldum-olası bir varoluş imkanının sahih biçimde tekrarı –Dasein'ın kendi kahramanını seçmesi– eksistensiyal bakımdan öndeleyici kapalılığı-açma-kararlılığı üzerine temellenmektedir. Çünkü ancak bu şekilde, tekerrür edilebilir olanın muharip takibi ve bağlılığı bakımından Dasein kendini ona serbest bırakabilmektedir. Oldum-olası bir imkana kendini tekrar edici bakımdan tevdi etmek, Dasein'ı tekrar tekrar gerçekleştirmek üzere onu oldum-olasılığa açımlıyor değildir. Mümkün olanın tekerrürü, "geçmişin" geri getirilmesi ya da "bugünün" "maziye" [386] geri taşınması demek değildir. Kapalılığı-açma-kararlılığı içindeki bir kendini tasarlamadan neşet eden tekerrür, daha evvel gerçek olan bir şey olarak onun tekrar edilmesini sağlamak üzere "geçmişe" kanmaz. Aksine tekerrür, oldum-olası varoluşun imkanlarına bir *karşılık vermedir*. Kapalılığı-açma-kararlılığı sırasında imkana karşılık verilmesi, aynı zamanda *içinde-bulunulan-ana-dair* olduğundan, günümüz üzerinde etkisi olan "geçmişin" *iptalidir* de. Tekerrür kendini ne geçmişe tevdi eder, ne de bir ilerlemeyi hedefler. Zira bunların ikisi de içinde-bulunulan-andaki sahih varoluşun kayıtsız kaldığı şeylerdir.

Tekerrürü kendini tevdi eden kapalılığı-açma-kararlılığının hali olarak tarif ediyoruz ki Dasein, bunun sayesinde sarih biçimde bir kader olarak varolabilmektedir. Fakat kader, Dasein'ın asli tarihselliğini tesis ediyorsa eğer, o zaman, tarihin asli ağırlığı ne geçmişte, ne bugünde, ne de onun geçmişle olarak "irtibatında" yatmaktadır. Aksine kaderin ağırlığı, varoluşun sahih yaşanılmışlığında yatmaktadır ki, bu da Dasein'ın *istikbalinden* neşet etmektedir. Dasein'ın varlık minvali olarak tarihin

kökleri o kadar istikbalin içine nüfuz etmiştir ki, Dasein'ın karakterize edilen imkanı olan ölüm, öndeleyici varoluşu onun *fiili* fırlatılmışlığına geri fırlatmakta ve ancak böylelikle tarihsellik içinde *oldum-olasılığa* kendine has önceliğini tanımaktadır. *Sahih ölüme yönelik varlık, yani zamansallığın sonluluğu, Dasein'ın tarihselliğinin gizli kalmış temelidir.* Dasein tekerrür içerisinde olduğu için tarihsel oluyor değildir. Aksine Dasein zamansal olduğu için tarihseldir ve bu sebeple de kendini tarih içerisinde tekerrür ederek devralabilmektedir. Keza bunun için, henüz daha tarihbilimine ihtiyaç olmamaktadır.

İçinde-bulunulan-anın şuradalığına öndeleyici biçimde kendini tevdi etme, kapalılığı-açma-kararlılığının içinde yatmaktadır. Biz buna kader diyoruz. Kader üzerine tecelli de temellenmektedir. Dasein'ın ötekilerle birlikte-varlığı içindeki yaşanılmışlığına tecelli diyoruz. Kadersel tecelli, tekerrür içerisinde sarih biçimde açımlanabilmektedir, nakledilmiş olan mirasa bağlılığı bakımından. Tekerrürdür Dasein'a kendi zati tarihini açığa çıkaran. Yaşanılmışlığın kendisi ve ona ait olan açımlanmışlığı veya onun temellük edilişi, eksistensiyal bakımdan Dasein'ın zamansal olarak ekstatik bir açıklık içinde olması üzerine kuruludur.

Öndeleyici kapalılığı-açma-kararlılığı dahilindeki yaşanılmışlığı ölçü almak suretiyle şu ana kadar tarihsellik diye nitelendirdiğimiz şeye, Dasein'ın *sahih* tarihselliği diyoruz. Kökleri istikbalin içinde olan menkulat ve tekerrür fenomenlerine bakılarak, sahih tarihin yaşanılmışlığının ağırlığının [387] neden oldum-olasılık üzerinde olduğu böylece anlaşılmış olmaktadır. Fakat kader olarak yaşanılmışlığın, Dasein'ın doğumundan ölümüne kadarki "rabıtasını" nasıl tesis edeceği meselesi tam bir muamma olarak karşımızda durmaya devam etmektedir. Kapalılığı-açma-kararlılığına geri dönmüş olmamız bize ne gibi bir açıklık kazandırmış olmaktadır? Şu veya bu yönde alınmış bir karar, aslında yine *tek* bir münferit "serencam" değil midir, serencam rabıtasının akışı içinde öylece yer alan? Yoksa sahih yaşanılmışlığın "rabıtası", aralıksız bir serencamlar zincirinden mi meydana gelmektedir? "Yaşam rabıtasının" nasıl tesis olunduğuna dair sorunun tatmin edici biçimde cevaplandırılamamış olmasının sebebi nedir? Yoksa netice itibariyle bu araştırma, aceleye gelip, ağırlığı cevap istikametine mi koymuştur da, aslında öncelikle *sorunun* haklı olup olmadığını soruşturmayı ihmal mi etmiştir? Eksistensiyal analitiğin şu ana kadarki gidişatına bakarak, en başta şu olguyu görmüş olmalıyız: Dasein ontolojisi, sürekli olarak alelade Dasein anlayışının kurbanı olmaktadır. Bunu yöntemsel olarak engelleyebilmek için, Dasein rabıtasının konstitüsyonuna ilişkin sanki "kendili-

ğinden anlaşılır" olan sorunun peşinden gitmeli ve onun hangi ontolojik ufkun dairesi içinde hareket ettiğini tespit etmeliyiz.

Eğer tarihsellik Dasein'ın varlığına ait ise, o zaman, gayrisahih varoluş da tarihsellik içinde olmak durumundadır. Yoksa Dasein'ın *gayrisahih* tarihselliği midir, "yaşamın rabıtasına" ilişkin sorunun istikametini belirleyen ve bu yüzden sahih tarihselliğin ve ona özgü "rabıtanın" erişimini bize engelleyen? Bu sorunun cevabı her nasıl olursa olsun; eğer tarihe dair ontolojik meselemizin yeterince eksiksiz biçimde irdelenmesini istiyorsak, Dasein'ın gayrisahih tarihselliğini etüt etmeden geçip gitmemiz zaten mümkün olamayacaktır.

§ 75. *Dasein'ın Tarihselliği ve Dünya-Tarihi*

Dasein öncelikle ve çoğunlukla çevreleyen-dünyada karşılaştıklarından ve bir-şey-için-bakışsal olarak ilgilendiklerinden hareketle kendini anlamaktadır. Fakat bu anlama, Dasein'ın bütün tutumlarına öylesine eşlik ediyor değildir, kendisi hakkında yine öylesine bir malumat sahibi olmak demek değildir. Anlamak demek, dünya-içinde-varolmanın ilgili imkanına kendini tasarlamak demektir, yani tam da o imkan olarak varolabilmektir. O halde, aklıselim manasındaki anlama, herkesin gayrisahih varoluşunu da tesis etmektedir. Kamusal hep-beraberlik içindeki hergünkü ilgilenmelerin karşılaştığı şeyler, sadece gereçler ve eserler değil, aynı zamanda onlar aracılığıyla "vukubulan" şeylerdir de: [388] "işler", girişimler, hadiseler, kazalar. "Dünya" aynı zamanda hem zemin, hem de sahnedir. Bu özelliğiyle de hergünkü yapıp etmelerimize bilfiil dahildir. Kamusal hep-beraberlik içinde ötekiler, "herkesin" "hep beraber akıp gittiği" bir akıntı içinde karşılaştığımız Dasein'lardır. *Neler* vukubuluyor ve "yarar sağlıyorsa" işte onların birincil nazarı dikkatinden hareketle herkes her şeyi bilir, konuşur, yararlandırır, engeller, muhafaza eder veya unutur. Münferit Dasein'ın ilerlemesi, hareketsizliği, kendini uyarlaması ve "neticesi" hep ilgilenilen şeylerin gidişatına, durumuna, değişimine ve hazır olup olmayışına göre hesap edilir. Hergünkü aklıselimin Dasein anlayışına işaret etmek, burada malumu ilam etmek demek olsa da, o, ontolojik bakımdan hiç de şeffaf bir şey değildir. Peki ama, Dasein'ın "rabıtası" neden ilgilenilen ve "yaşanılan" şeylerden hareketle belirlenemez olsun ki? Gereçler ve eserler ve Dasein'ın kendini meşgul ettiği her şey de "tarihe" ait değil mi? Tarihin yaşanılmışlığı, münferit öznelerin yaşadığı "serencam akışlarının" izole edilmiş peş peşe akışından mı müteşekkildir?

Sahiden de tarih, ne nesnelerin değişiminin hareket rabıtasıdır, ne de "öznelerin" serbestçe uçuşan serencam akışları. Yoksa o zaman tarihin yaşanılmışlığı, özne ile nesnenin "birbirine zincirlenmesine" ilişkin bir şey midir? Yaşanılmışlığı özne-nesne ilişkisine bağlayacak olursak eğer, o zaman, bizatihi bu birbirine zincirlenmenin varlık minvalinin ne olduğunu da sorgulamamız gerekecektir, eğer ki temelde "yaşanılan" şey o ise. Dasein'ın tarihselliğine ilişkin tezimiz, dünyasız öznenin tarihsel olarak var olduğunu ifade ediyor değildir. Tarihsel olan Dasein, dünya-içinde-varolarak varolan bir varolandır. *Tarihin yaşanılmışlığı, dünya-içinde-varolmanın yaşanılmışlığıdır aslında.* Dasein'ın tarihselliği, özü gereği dünyanın tarihselliğidir. Ekstatik-ufuksal zamansallığın temeli üzerinde dünya, Dasein'ın husule getirilmesi için vardır. Dasein fiilen varolduğu müddetçe, dünya-içinde keşfedilebilir olanlarla karşılaşır. *Tarihsel dünya-içinde-varolmanın varoluşuyla birlikte el-altında-olanlar ile mevcut-olanlar dünyanın tarihine dahil olmuş oluvermektedirler.* Gereçler ve eserler (kitaplar mesela), kendi "kaderlerine", binalar ve kurumlar kendi tarihlerine sahiptirler. Fakat tarihin kendisi de tarihseldir. Ama "doğa tarihinden" söz ediyorsak değil tabii.[1] Fakat peyzajın, meskun mahallerin, tarım arazilerinin, muharebe alanlarının ve kült alanları olarak doğanın da tarihsel olduğunu söyleyebiliriz. Dünya-içindeki [389] bu varolan, dünya-içinde bir varolan olarak *var* olduğu için tarihseldir. Onun tarihi, "ruhun" "deruni" tarihine sadece eşlik eden "harici" bir şey de değildir asla. İşte söz konusu varolana biz *dünya-tarihsel-olan* diyoruz. Burada kullandığımız "dünya-tarihi" teriminin ontolojik bakımdan ele alındığına ve onun ikili anlama sahip olduğuna dikkat çekmek isteriz. Birincisi bu terim, Dasein'la olan özsel ve varoluşsal birliği bakımından dünyanın yaşanılmışlığı demektir. İkincisi o, fiilen varolan bir dünyayla birlikte dünya-içindeki varolanları da hep keşfediyorsa, o zaman bu terim, el-altında-olanlar ile mevcut-olanların dünya-içindeki "yaşanılmışlığını" ifade ediyor demektir. Tarihsel dünyanın fiilen var olması, daima dünya-içindeki varolanın dünyası minvali üzerinden gitmektedir. Gereç ile eserlerin bizatihi "yaşanılmışlığının" ne olduğu sorusu, kendine özgü bir hareketlilik karakterine sahip olup, şimdiye kadar bu karakter, bütünüyle karanlıklar içinde kalmıştır. Örneğin "armağan" alınıp parmakta "taşınan" bir yüzük, bu sırada basit an-

1) "Doğa olaylarının" tarihin hareketine kıyasla ontolojik bakımdan nasıl ihata edilmesi gerektiğine ilişkin olarak şimdiye kadar yeterince takdir edilmemiş olan şu çalışmaya bkz.: F. Gottl, Die Grenzen der Geschichte (1904).

lamda bir mekan değişimi yaşıyor değildir. Bu yaşanılmışlığın hareketliliği, yani onun "başına bir şeylerin gelmiş olması", mekan değişimi ile ifade edilen hareket terimiyle zaten kavranamamaktadır. Bu, bütün dünya-tarihsel "gelişme" ve hadiseler için geçerlidir – bir bakıma "doğal afetler" için de bu böyledir. Dünya-tarihsel yaşanılmışlığın ontolojik yapısı meselesini, konunun sınırını mecburen aşmak zorunda kalacağımızı da göz önünde bulundurarak, esasen yaşanılmışlığın hareketliliğinin ontolojik bakımdan tam bir muamma teşkil ettiğini gözler önüne sermek olan bu irdelemenin amacına da uygun olarak, çok fazla ileriye taşımayacağız.

Yapılması gereken şey, Dasein'ın tarihselliğinden söz ederken ontolojik bakımdan bununla mecburen birlikte imlediğimiz fenomenlerin dairesini ihata etmektir *sadece*. Dünyanın zaman üzerine temellenen aşkınlığı sebebiyle, dünya-içinde-varolmak suretiyle varolunurkenki yaşanılmışlık içinde dünya-tarihsel olan şeyler "nesnel" olarak zaten şuradadırlar, *henüz tarihbilimsel olarak kavranmamış olsalar bile*. Ve fiili Dasein, ilgilendiği şeye düşkün biçimde onun içinde massolduğu için o, kendi tarihini öncelikle dünya-tarihsel bir tarih olarak anlamaktadır. Ve ayrıca alelade varlık anlayışı "varlığı" kayıtsız biçimde bir mevcut-olmaklık olarak anladığı için, dünya-tarihsel olanın varlığı başa gelen, mevcut bulunan ve ortadan kaybolan bir mevcut olan olarak tecrübe ve tefsir edilmektedir. Ve nihayet varlığın anlamı esasen kendiliğinden anlaşılır olan asıl şey diye kabul edilegeldiğinden, dünya-tarihinin varlık minvaliyle esasen yaşanılmışlığın hareketliliğine ilişkin sorular, "aslında" kelime canbazlığı yapmaktan öte gitmeyen semeresiz bir kafa karıştırma işi olarak görülür olmuştur.

Hergünkü Dasein, gündelik hayatın koşuşturmaları sırasında "yaşanılan" pek çok hadise içine dağılıp gitmiştir. İlgilenmenin peşinen "taktik" olarak beklentilendirdiği [390] imkan ve durumlar, böylelikle "kaderi" meydana getirir olmaktadır. Gayrisahih olarak varolan Dasein, ilgilendiklerinden hareket ederek kendi tarihinin muhasebesini çıkarmaktadır. Oysa Dasein, kendine ulaşabilmek için, kendi "işlerinin" koşuşturmalarından, şu anda "yaşanılanların" *dağılmışlığı* ve *irtibatsızlığından* kopup kendinde *cemmolması* gerektiği için, gayrisahih tarihselliğin anlam ufkundan Dasein'ın anlam bahşeden "rabıtasına" ilişkin *soru* doğabilmektedir ancak (öznenin "de" mevcut olan serencamları anlamında). Söz konusu soru ufkunun hakimiyet imkanı, benliğin sürekli-olmayışlığının özünü tesis eden kapalılığı-açma-kararsızlığı üzerine temellenmiş durumdadır.

Böylelikle doğum ile ölüm arasındaki serencamların birbirine zincirlenme birliği anlamında Dasein'ın "rabıtasına" ilişkin sorunun *menşei* ortaya konulmuş olmaktadır. Söz konusu sorunun menşei, Dasein'ın yaşanılmışlık bütününü asli eksistensiyal bir yoruma tabi tutma hedefinin de ne kadar münasebetsiz olduğunu ifşa etmektedir bize. Bu "doğal" soru ufkunun hakimiyeti sayesinde ayrıca, Dasein'ın sahih tarihselliğinin (yani kader ile tekerrürün), "yaşamın rabıtasına" ilişkin sorunun esasen yöneldiği şeyin fenomenal zeminini sağlamak ve onu ontolojik olarak temellendirilmiş bir mesele olarak sunmak bakımından neden bu kadar yetersiz kaldığını da görebilmekteyiz.

Soracağımız soru şu olamaz: Gerçekleşen ve gerçekleşecek olan "serencamların" peş peşeliğini daha sonra birbirine zincirleyebilmek için Dasein, rabıtanın birliğini neyle elde etmektedir? Biz daha ziyade şu soruyu sormalıyız: Dasein hangi varlık minvali içindeyken *kendisini öylesine kaybetmektedir ki, bir bakıma daha sonra kendisini bu dağılmışlıktan toplamak ve ayrıca söz konusu toplama için geçerli olacak kapsamlı bir birliği kendince akıl etmek zorunda kalıyor olsun*? Herkes içindeki ve dünya-tarihi içindeki kaybolmuşluğun, ölümden kaçış olduğunu daha önce açığa çıkarmıştık. Söz konusu bir şeylerden kaçış, ölüme *yönelik* varlığın, ihtimam-göstermekliğin bir temel belirlenimi olduğunu ortaya koymaktadır. Öndeleyici kapalılığı-açma-kararlılığı, bahsedilen bu ölüme yönelik varlığı sahih varoluşa taşımaktadır. Fakat bu kapalılığı-açma-kararlılığının yaşanılmışlığını (yani imkanlar mirasının öndeleyici ve kendini tevdi edici biçimde tekerrür edilmesini), sahih tarihsellik olarak yorumlamıştık. Yoksa eksiksiz bir varoluşun; asli, kaybolmamış, herhangi bir rabıtaya gerek duymayan uzayıp gidişi burada mı yatmaktadır? Dağılmışlığın sürekli olmayışlığına karşı benliğimizin kapalılığı-açma-kararlılığı, Dasein'ın bir kader olarak doğum ile ölümü ve onun "arasındakini" kendi "varoluşuna" katarak tuttuğu [391] *uzayıp giden sürekli oluştur*. Öyle ki, söz konusu süreklilik içindeyken, içinde bulunduğu durumun dünya-tarihselliği bakımından içinde-bulunulan-an halindedir o. Oldum-olası imkanların kadersel tekerrürü içinde Dasein, kendinden önce oldum-olası olmuş olana kendini "doğrudan" taşımakta, yani ekstatik zamansal biçimde kendini ona geri taşımaktadır. Mirasını bu şekilde kendine tevdi eden Dasein, "doğmak" suretiye ölümün atlatılamaz imkanını *varoluşa taşıyarak* kendine geri gelmektedir. Böylelikle Dasein, kendi zati şuradalığının fırlatılmışlığını herhangi bir vehme kapılmaksızın kabul etmiş olur.

Kapalılığı-açma-kararlılığı varoluşun kendi benliğine olan *sadakati-*

ni tesis etmektedir. Havfa hazır bir kapalılığı-açma-kararlılığı olarak sadakat, aynı zamanda yegane otorite karşısında duyulan olası saygıyı da temsil etmektedir. Bu otorite, hür bir varoluşun sahip olabildiği varoluşun tekerrür edebilir imkanlarının otoritesidir. Kapalılığı-açma-kararlılığını *sadece* karar "ediminin" "süresi içindeki" "serencam" kadar gerçek olduğunu söyleyecek olursak, onu ontolojik bakımdan yanlış anlamış oluruz. Zira kapalılığı-açma-kararlılığında varoluşa-dair süreklilik yatmaktadır ki, o da, özü gereği ondan neşet eden bütün olası içinde-bulunulan-anları önceden ele almış olmaktadır. Bir kader olarak kapalılığı-açma-kararlılığı, muhtemelen duruma bağlı olarak talep edilen belirli bir karardan *vazgeçebilme* hürriyetidir. Bununla varoluşun sürekliliği kesintiye uğruyor değildir, aksine tam da içinde-bulunulan-an bakımından bu süreklilik doğrulanmaktadır. Demek ki süreklilik, "içinde-bulunan-anların" peş peşe dizilmesiyle meydana geliyor değildir. Süreklilik müstakbel oldum-olası tekerrürün *zaten uzayıp gitmiş olan* zamansallığından neşet etmektedir.

Öte yandan gayrisahih tarihsellikte, kaderin asli uzayıp gitmişliği gizli kalmış durumdadır. Herkes benliği içinde sürekli olmayan Dasein, kendi "bugününü" husule getirmektedir. En yakınındaki yenilikleri beklentilendirerek o, eski olanı hemen unutuverir. Herkes seçmekten kaçınmaktadır. İmkanlar karşısında körleşen herkes, oldum-olasıları tekerrür etme imkanından yoksun kalır ve oldum-olası dünya-tarihsel olan ve arta kalan "gerçekleri" (onların artıklarını ve mevcutluklarını) muhafaza edip sürdürür. Bugünün huzura getirilişi içinde kaybolmuş olan herkes, "geçmişi" "bugünden" hareketle anlar hale geliverir. Oysa sahih tarihselliğin zamansallığı, öndeleyici-tekerrür-ettirici içinde-bulunulan-an olarak bugünün *huzurdan-kaldırılması* ve herkes alışkanlıklarından kurtulması demektir. Öte yandan gayrisahih tarihsel varoluş, "geçmişin" yadigarlarıyla dolup taşarak ve tanınmaz hale gelmiş olduğundan modernliği arayıp durmaktadır. Oysa sahih tarihsellik, tarihi, mümkün olanın "geri dönüşü" olarak anlamakta ve bu sebeple de, [392] varoluşun kadersel-içinde-bulunulan-ansal olarak kapalılığı-açma-kararlılığındaki tekerrür içinde açık bulundukça elindeki imkanın geri dönebileceğini bilir.

Dasein'ın tarihselliğinin eksistensiyal yorumu, ister istemez hep gölgede kalmaktadır. Karanlıkların kalkabilmesi için, münasip bir soru formülasyonun bütün boyutlarının ortaya konması, *varlık bilmecesinin* çözülmesi ve (şimdi açıklandığı üzere) özün *hareketliliği* ortaya konmalıdır. Ama yine de, Dasein'ın tarihselliğinden neşet eden tarihbiliminin

ontolojik ortaya çıkışını deneyebiliriz. Hem böylelikle, daha sonra icra edeceğimiz felsefe tarihinin tarihbilimsel yapıyıkımının[1] görevini açıklığa kavuşturan bir hazırlığa da girişmiş oluruz.

§ 76. *Tarihbiliminin Dasein'ın Tarihselliğinden Neşet Eden Eksistensiyal Menşei*

Her bilim gibi tarihbiliminin de Dasein'ın bir varlık minvali olarak fiili olduğunu ve hep "hakim dünya görüşüne" "bağımlı" kaldığını ayrıca irdelemeye gerek yoktur herhalde. Ama söz konusu olgudan ziyade, bilimlerin Dasein'ın varlık konstitüsyonundan nasıl neşet ettiğini onların ontolojik imkanı bakımından sorgulamak durumundayız. Bu menşe, henüz pek şeffaf değildir çünkü. Burdaki bağlam itibariyle analizimiz, tarihbilimin eksistensiyal menşeini ana hatlarıyla görünür hale getirecek, böylelikle hem Dasein'ın tarihselliği, hem de onun zamansallık içine nasıl kök saldığı hususu daha büyük bir açıklık kazanacaktır.

Dasein'ın varlığı, esas itibariyle tarihsel ise eğer, o zaman her fiili bilim söz konusu yaşanılmışlığa raptedilmiş kalacaktır. Fakat tarihbilimi, Dasein'ın tarihselliğini kendine özgü ve mümtaz biçimde ayrıca koşul olarak taşımaktadır.

Bunu daha da belirginleştirmek üzere şuna işaret edilebilir: Bir bilim olarak tarihbilim, aslen tarihsel olan varolanı "koşul" olarak Dasein'ın tarihinden çekip alıp kendisinin olası "objesi" haline getirmek durumundadır. Fakat tarihbilimsel bir objenin erişilebilir olabilmesi için tarihin sadece *var* olması yetmez. Zira tarihsel bilgi de, Dasein'ın yaşanılmış bir tutumu olarak tarihseldir. Ama daha da önemlisi, *tarihin tarihsel açımlanışı* (ister fiilen icra edilsin, isterse edilmesin) *bizatihi ve ontolojik yapısı itibariyle Dasein'ın tarihselliği içine kök salmış durumdadır.* İşte tarihbilimin eksistensiyal menşeinin Dasein'ın tarihselliği olduğunu [393] ifade eden söz, bu rabıtayı dile getirmektedir. Bu rabıtayı aydınlığa kavuşturmak, şu demektir: Tarihbilim *idesini* ontolojik bakımdan Dasein'ın tarihselliğinden hareketle tasarlamak. Fakat tarihbilim kavramını, günümüzde icra edilen fiili bir bilim faaliyeti olandan "çıkarsamak" ya da bunu ona benzetmek gibi bir amacımız olamaz. Zira esas itibariyle söz konusu fiili prosedürün, asli ve sahih imkanları bakımından gerçekten de tarihbilimini tam oalrak temsil edebildiğinin teminatını verebilir miyiz? Diyelim ki verebildik (ki biz bu konuda herhangi bir hükümde bulunmak istemiyoruz), o zaman söz konusu kav-

1) Krş. § 6, s. 19 vd.

ramı, daha önce anlaşılmış olan bir tarihbilim idesi olgusundan hareketle "keşfetmek" mümkün olabilecektir. Ama tersinden baktığımızda, tarihbiliminin eksistensiyal idesinin, tarihbilimcinin kendi fiili tutumuyla sırf mutabakat içinde görünüyor diye haklılık sahibi olduğu anlamına da gelmez. Tarihbilimcinin böyle bir mutabakatı reddetmesi ise o idenin "yanlış" olduğu anlamına hiç gelmez.

Bir bilim olarak tarihbilim idesi, kendisine görev olarak, tarihsel bakımdan varolanların *açımlanışını* tayin etmiş bulunmaktadır. Her bilim, kendini birincil olarak kendi tematizasyonuyla tesis etmektedir. Açımlanmış dünya-içinde-varolan olarak Dasein'ın önbilimsel itibarla tanıdığı bir şey, onun kendi spesifik varlığı bakımından tasarlanmaktadır. Bu tasarımla birlikte varolan sahası ihata edilmiş olur. Ona erişim yolları metodik "istikametini", tefsir terminolojisinin yapısı ise ana hatlarını bu şekilde kazanır. "Bugünün tarihinin" mümkün olup olmadığı sorusunu bir kenara bırakıp, tarihbilimine "geçmişi" açımlama görevini tayin edecek olursak, o zaman, tarihin tarihbilimsel tematizasyonu, esasen "geçmiş" gibisinden bir şeyin peşinen açımlanmış olmasına bağlı olacaktır. Geçmişin tarihbilimsel olarak gözde canlandırılabilmesi açısından eldeki kaynakların yeterli olup olmadığı sorusunu da bir kenara bırakıp şunu ifade edeceğiz: *Geçmişe giden yol açık olmalıdır* ki, tarihbilimsel olarak ona geri dönülebilsin. Böyle bir şeyin olup olmadığı, varsa nasıl mümkün olduğu, hiç de aşikar değildir.

Dasein'ın varlığı tarihsel ise eğer (yani ekstatik-ufuksal zamansallık temeli üzerinde ve kendi oldum-olasılığı içinde açıksa eğer), o zaman, "geçmişin" varoluş esnasındaki tematizasyonunun önü açılmış olur. Dasein *ve sadece Dasein* aslen tarihsel olarak var olduğu için, araştırmaların olası objesi olarak tarihbilimsel tematizasyonun bize sunduğu şeylerin varlık minvali, *bir-zamanlar-oldum-olası olan Dasein* minvalinde olmalıdır. Zira dünya-içinde-varolma olarak fiili Dasein'la birlikte dünya-tarihi de *var* olabilmektedir. Eğer Dasein artık şurada var değilse, o zaman dünya da bir-zamanlar-oldum-olasıydı olacaktır. Evvelden dünya-içinde el-altında-olmuş-olanın hala daha [394] yok olmamış olması ve bir-zamanlar-oldum-olası olan dünyanın içindeki bir yok olmamış olan olarak şimdi "tarihsel" bakımdan mevcut bulunması bahsedilen bu durumu değiştirmeyecektir.

Halihazırda mevcut bulunan kalıntılar, abideler veya anlatılar, bir-zamanlar-oldum-olası olan Dasein'ın somut açımlanışına yarayan *muhtemel* "malzemelerdir". Bu gibi şeylerin birer *tarihsel* malzeme olabilmesi, onların kendi varlık minvallerinin *dünya-tarihsel* karakterde olma-

sından ileri gelmektedir. Bunların birer malzeme *olması* ise, onların dünya-içinde-oluşları bakımından peşinen anlaşılmış olmaları sayesinde mümkün olabilmektedir. Peşinen tasarlanmış olan dünya, "muhafaza edilebilmiş" dünya-tarihsel malzemelerin yorumlanışı yoluyla belirlenmektedir. Söz konusu malzemenin tedariki, gözden geçirilişi ve emniyet altına alınışı, "geçmişe" geri dönüşü harekete geçiren süreç değildir ama. Zira bunun için, bir-zamanlar-oldum-olası olan Dasein'a *ilişkin tarihsel varlığı* (yani tarihbilimcinin varoluşunun tarihselliğini) peşinen varsaymak zorundayızdır. İşte budur, bir bilim olarak tarihbilimini temellendiren şey – tarihbilimine ilişkin en göze çarpmayan, "el becerisine" dayalı yapıp etmelerde bile bu böyledir.[1]

Tarihbilimi bu şekilde tarihsellik içine kök salmışsa eğer, o zaman, tarihbilimin "sahih" *objesinin* ne olduğu da buradan hareketle belirlenebilir. Tarihbilimin asli temasının ihata edilişi, sahih tarihselliğe ve ona ait olan bir-zamanlar-oldum-olası olanın açımlanışına (yani tekerrüre) nispetle icra edilmek durumundadır. Bunlar, bir-zamanlar-oldum-olası olan Dasein'ı kendi oldum-olası sahih imkanları dahilinde anlamaktadırlar çünkü. O halde, tarihbilimin sahih tarihsellikten "doğuşu", şu demek olacaktır: Tarihbilimsel objenin birincil tematizasyonu, bir-zamanlar-oldum-olası olan Dasein'ı en zati varoluş imkanına tasarlayıcı niteliktedir. Yani tarihbilimin teması *imkanlar* mıdır? Halbuki onun bütün "anlamı", "*olgular*" üzerine, yani olgusal olarak nasıl oldum-olası olunduğu üzerine kurulu değil midir?

Peki ama, Dasein "olgusal olarak" vardır ne demektir? Eğer Dasein, sadece varolduğu müddetçe "sahiden" var ise, o zaman, onun "olgusal olmaklığı", tercih edilmiş bir varlık-imkanına kapalılığı-açma-kararlılığı içinde kendini tasarlama olarak tesis edilmektedir. "Olgusal olarak" sahih olarak oldum-olası olmuş olan ise kader, tecelli ve dünya-tarihinin fiilen belirlendiği varoluşa-dair imkanların hepsi olacaktır. Varoluş hep sadece fiilen fırlatılmış olarak var olabildiği içindir ki tarihbilimi, mümkün olanın sessiz kudretini pek de nüfuz edici biçimde açımlıyor olacaktır – dünya-içinde-bir-zamanlar-oldum-olası-olmaklığı ne kadar basit ve somut olarak onun imkanlarından hareketle anlıyor ve "sadece" temsil ediyorsa o kadar daha nüfuz edici biçimde açımlıyor olacaktır.

[395] Bizzat sahih tarihsellikten neşet etmiş olan tarihbilim, oldum-olası olmuş Dasein'ı tekerrür ettirici biçimde kendi imkanları bakımın-

1) Tarihbilimsel anlamanın konstitüsyonuna ilişkin olarak bkz.: E. Spranger, *Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie*, Festschrift für Johannes Volkelt, 1918, s. 357 vd.

dan açığa çıkartıyorsa eğer, o zaman o, biricik olanda "tümeli" de ortaya çıkarıyor demektir. Bir başka deyişle, tarihbilimin biricik olan "münferit" hadise veya "yasaları" mı kendine konu edindiği sorusu, kökten yanlıştır. Ne biricik bir hadise, ne de onun tepesinde süzülen tümelliklerdir tarihbilimin teması. Onun teması, fiilen varolmuş olan oldum-olası imkanlardır. Onları bizatihi tekerrür ettirmiş, yani sahih tarihbilimsel anlamda anlamış olmayız, eğer onları zaman üstü bir örüntünün solukluğu içine hapsetmek suretiyle yanlış bir yola sapmış olursak. Kapalılığı-açma-kararlılığı içindeki kader olarak fiili sahih tarihselliktir sadece, tekerrür sırasında mümkün olanın "kudretini" fiili varoluşa nüfuz ettiren bir-zamanlar-oldum-olası tarihi açımlayabilen. Varoluşun müstakbelliği burada ona geri dönmektedir. Demek ki, tarihbilimi (ve aynı şekilde tarihbilimsel olmayan Dasein'ın tarihselliği) hiç de "şu andan" ve bugün "gerçek olandan" hareket etmemekte, buralardan başlayıp mazide kalanlara adım adım yaklaşmamaktadır. Çünkü *tarihbilimsel* açımlamalar bile *istikbalden hareketle* kendini husule getirmektedirler. Tarihbiliminin muhtemel objelerinin "*tercih edilişi*", tarihbilimin menşei olan ve sadece onda *var* olabilen Dasein'ın tarihselliğinin meydana getirdiği fiili varoluşa-dair seçimlerle *zaten tayin edilmiş olmaktadır*.

"Geçmişin" tarihbilimsel açımlanışı, kadersel tekerrür üzerine temellenmiş olup o, hiç de "öznel" değildir. Tarihbilimin "nesnelliğini" aslında sadece bu sağlamaktadır. Çünkü bir bilimin birincil olarak "nesnelliği", ona ait tematik varolanı onun kendi varlığının asıllığı içinde ve kapalı olmaksızın anlayışımıza *sunup sunamadığı* açısından belirlenmektedir. Hiçbir bilimde, herkesin ve aklıselimin talep ettiği ölçülerin "genel geçerliği" ve "genelleme" beklentileri, sahih tarihbiliminde olduğu kadar "hakikatin" muhtemel kriterleri olmama durumuna *sahip değildirler* belki de.

Tarihbilimin merkezi teması, bir-zamanlar-oldum-olası olan varoluşun imkanı olduğu ve bu da fiilen hep dünya-tarihsel olarak varolduğu içindir ki tarihbilim, katiyetle "olguları" cihet almak gerektiğini kendisi adına talep edebilmektedir. Zaten bu yüzdendir ki, fiili araştırmalar pek çok dala ayrılmakta ve kendilerine gereç, eser, kültür, tin veya düşünce tarihini obje olarak seçebilmektedirler. Tarih kendini kendine tevdi edendir de aynı zamanda. Bu özelliği itibariyle kendisine ait bir tefsir manzumesi ve onun da kendine has bir tarihi bulunmaktadır. Bu yüzden tarihbilim, öncelikle menkulat tarihini ele alıp geçmek ve ondan sonra bizatihi oldum-olası olana [396] ulaşmak durumundadır. Somut tarihbilimsel araştırmaların, kendi sahih temalarına çeşitli mesafe-

lerde durmalarının nedeni de zaten budur. Örneğin çağının "dünya görüşüne" peşinen "teslim" olan bir tarihbilimci, kendi objesini sahih tarihsel olarak (yani sadece "estetik" bakımdan değil), anlamış olduğunu kanıtlamış olmamaktadır bu hareketiyle. Öte yandan "sadece" kaynakların edisyonuyla uğraşan bir tarihbilimcinin varoluşu dahi sahih bir tarihsellikle belirlenmiş olabilir.

En uzaktaki ve ilkel kültürlere duyulan incelikli bir tarihbilimsel ilginin hakim olması, bu sebeple, bir "dönemin" sahih tarihselliğine karine teşkil ediyor değildir. Neticede bir "historisizm" meselesinin başgöstermiş olması, tarihbilimin Dasein'ı sahih tarihselliğine yabancılaştırmaya kastetmiş olduğunun en bariz işaretlerin başında gelmektedir. Çünkü sahih tarihsellik, tarihbilime mecbur değildir. Tarihbilimsel olmayan çağlar da aynı sebepten ötürü bizatihi tarihsiz çağlar demek de olmayacaktır.

Tarihbilimin "yaşam bakımından" "faydası" veya "zararı" olabilmesinin imkanı, onun kendi varlığının kökü itibariyle tarihsel olmasından ileri geliyor olup, fiilen varolan olarak sahih veya gayrisahih tarihsellik konusunda onun hep peşinen bir tercihte bulunmuş olmasından kaynaklanır. "Yaşam Bakımından Tarihbilimin Faydası ve Zararı"na dair özsel olan hususları Nietzsche, *İkinci Zamansız İncelemeler*'de (1874) görüp ortaya koyarak, açıkça ve nüfuz edici biçimde ifade etmiştir. Nietzsche üç tür tarihbilimi ayırt etmektedir: anıtsal, yadigarsal ve eleştirel tarihbilim. Fakat bu üçlü ayrımın neden zorunlu olduğunu, onun birlik zeminin ne olduğunu açık biçimde ortaya koymamıştır. Ama aslında, *tarihbilimin teslisi, Dasein'ın tarihselliği tarafından ana hatlarıyla zaten çizilmiş bulunmaktadır.* Dasein'ın tarihselliğidir, söz konusu üç imkanın fiili somut birliği olarak sahih tarihbilimin ne olması gerektiğini anlamamızı sağlayan. Nietzsche'nin bu tasnifi tesadüf eseri değildir. Çünkü "İncelemeler"inin başlangıç kısmı, Nietzsche'nin ifşa ettiğinden daha fazlasını anlamış olduğunu bize hissettirmektedir.

Tarihsel Dasein, zamansallık zemini üzerinde mümkün olabilmektedir sadece. Zamansallık kendini-vermelerin ekstatik-ufuksal birliği içinde kendini husule getirmektedir. Müstakbel olan Dasein, seçtiği bir imkanın kapalılığı-açma-kararlılığı içindeki açımlanışı içinde sahih olarak varolabilmektedir. Kapalılığı-açma-kararlılığı içinde kendine geri gelen Dasein, tekerrür edici biçimde insani varoluşun "anıtsal" imkanlarına açık olabilmektedir. İşte böylesi bir tarihsellikten neşet eden tarihbilimine "anıtsal" diyoruz. Oldum-olası olan Dasein, kendi fırlatılmışlığına tevdi edilmiş durumdadır. Mümkün olanın tekerrür edici te-

mellükü içinde, bir-zamanlar-oldum-olası olan varoluşu ona saygı duyarak muhafaza etme imkanının ana hatları da böylece çizilmiş bulunmaktadır. Seçilip ele alınan imkan, onun sayesinde aşikarlık kazanır. [397] Dolayısıyla anıtsal olan sahih tarihbilim, bu yüzden "yadigarsaldır" da. Dasein huzur olarak istikbal ile oldum-olasılığın birliği içinde husule gelmektedir. İçinde-bulunulan-an olarak o, bugünü sahih biçimde açımlamaktadır. Fakat eğer bu, seçilip ele alınan bir varoluş imkanının müstakbel-tekerrür-edici anlaşılışı olarak tefsir edilecek olursa, o zaman sahih tarihbilim, bugünün huzura-getirilmeyişi, yani bugünün düşkün kamusallığından kendini ıstırap içinde kurtarışı olacaktır. Anıtsal-yadigarsal tarihbilim, sahih bir tarihbilim olarak "günümüzün" eleştirisi olmak mecburiyetindedir. Sahih tarihselliktir, tarihbilimin söz konusu üç minvalinin olası birliğinin temelini sağlayan. Fakat sahih tarihbilimin temelinin *zemini* ise, ihtimam-göstermekliğin varoluşsal varlık anlamı olan *zamansallıktır*.

Tarihbilimin eksistensiyal-tarihsel menşeinin somut olarak temsil edilmesi, söz konusu bilimi tesis eden tematizasyonun analiziyle icra edilebilmektedir. Tarihbilimsel tematizasyonun ana parçası, hermenötik durum hakkındadır. Bu durum, tarihsel olarak varolan Dasein'ın bir-zamanlar-oldum-olası olanın tekerrür edici açımlanışına ilişkin kapalılığı-açma-kararlılığı sayesinde açıklığa kavuşmaktadır. *Tarihsel varoluşun sahih açımlanmışlığından* ("hakikatten" yani) hareketle *tarihbilimsel hakikatin* imkanı ve yapısı çıkarsanmak durumundadır. Fakat tarihbilimsel bilimlerin temel kavramları (ister onların nesneleri, ister ise ele almış minvalleri olsun), varoluş kavramlarından meydana geldiği için, tinbilimlerin teorisi, Dasein'ın *tarihselliğinin* tematik olan eksistensiyal yorumunu bünyesinde koşul olarak taşır. W. Dilthey'ın araştırma faaliyetlerinin peşinde koştuğu hedef hep bu olmuştur. Bunlar ise, Kont Yorck von Wartenburg'un fikirleriyle daha da aydınlığa kavuşmuştur.

§ 77. Tarihsellik Meselesine İlişkin Yukarıdaki İrdelemenin W. Dilthey'ın Araştırmaları ve Kont Yorck'un Fikirleriyle Olan Rabıtası

Tarih meselesine ilişkin yukarıda girişti̇ğimiz tefrikleri, Dilthey'ın çalışmalarını temellük etmek suretiyle yürütmüş bulunuyoruz. Onlar Kont Yorck'un Dilthey'a gönderdiği mektuplarda bölük pörçük yer alan fikirlerle de desteklenmiş bulunmaktadır.[1]

1) Krş. Briefwechsel zwischen Wilthelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897, Halle an der Saale, 1923.

Dilthey'la ilgili günümüzde hala yaygın olan anlayış şudur: Tinbilimlerin, özellikle de edebiyat tarihinin "incelikli" tefsircisi, [398] doğabilimleri ile tinbilimlerinin birbirinden ayırt edilmesi için "de" uğraş vermiş, bu arada, tinbilimlerinin tarihini hazırlamaya gayret etmiş ve "psikolojiye" mümtaz bir rol biçmiş, neticede bütün bunları izafiyetçi bir "yaşama felsefesi" içinde eritip yok etmiştir. Yüzeysel bir bakışla bu özetin "doğru" olduğu söylenebilir. Fakat bu özet, işin "tözünü" gözden kaçırmaktadır. Yukarıdaki özet, konuyu açacağı yerde onun üzerini kapamaktadır.

Dilthey'ın araştırma faaliyetlerini şematik olarak üç sahaya ayırmak mümkündür: Tinbilimlerinin teorisine ve onun doğabilimlerinden ayırt edilmesine ilişkin etütler; insan, toplum ve devlete dair bilimlerin tarihine ilişkin araştırmalar; "bir bütün olarak insan olgusunun" temsil edilebileceği bir psikolojiyi geliştirme gayretleri. Bilimteorik, bilimtarihsel ve hermenötik-psikolojik araştırmalar birbirine nüfuz etmekte ve birbiriyle sürekli olarak kesişmektedir. Bir yerde bir yaklaşım ağırlık kazanmış gibi görünüyorsa, diğer yaklaşımlar da hep birer saik ve araç olarak tartışmanın içinde yer alırlar. Kararsızlık, güvensizlik ve tesadüfi "deneyişler" olarak görünen şeyler, aslında, tek bir hedefe giden elemanter bir huzursuzluğun işaretidir: "yaşamı" felsefi anlayışa taşımak, bu anlayışı "yaşamın ta kendisinden" hareketle hermenötik bir temel üzerine bina etmeye çalışmak. Onun bütün araştırmaları, "yaşamı" tarihsel gelişim ve etkileşim rabıtası içinde anlamaya çalışan bir "psikolojiye" odaklanmış bulunmaktadır. Burada insan, *var* olduğu *haliyle* tinbilimlerin olası *objesi* olacak ve söz konusu bilimin *köklerini oluşturacaktır*. Hermenötik, bu anlamanın kendi kendini aydınlatması olacak ve ancak türetilmiş bir biçimiyle tarihbilim metodolojisi haline gelecektir.

Dilthey tinbilimlerin temellendirilmesine ilişkin kendi araştırmalarını çağının irdelemelerini de göz önünde bulundurarak tek taraflı olarak bilim teorisi alanına kaydırmış ve yayınlarının çoğunu bu yönü cihet alarak yapmıştır. Ama aslında Dilthey için "Tinbilimlerin Mantığı" hiç de merkezi bir öneme sahip değildir, nasıl ki, onun "psikolojisi" psişik olana dairin müspet bilimlerini "sadece" düzeltmek gibi rolü yoksa.

Dilthey'ın en zati felsefi eğilimi, arkadaşı Kont Yorck'la yaptığı muhaberatta açıkça ortaya çıkmakta, burada Dilthey, "*ortak olan ilgimiz tarihselliği anlamaktır*" diyerek buna dikkat çekmiştir.[1] Dilthey'ın araştırmalarını temellük edebilme aşamasına gelmiş olan çağımız, onun bu

1) Briefwechsel, s. 185. *İtalikler bana aittir.*

esasa ilişkin tartışmaların sürekliliğini ve somutluluğunu koşul edinmiş olmalıdırlar kendine. Dilthey'ı harekete geçiren [399] meselelerin ne olduğunu, bunların onu nasıl harekete geçirdiğini ayrıntılı biçimde ele almanın yeri burası değildir.[1] Buna karşın Kont Yorck'un bazı merkezi önemi haiz fikirleri, birtakım karakteristik mektup alıntıları sayesinde şimdilik kaydıyla burada ortaya konmaya çalışılacaktır.

Dilthey'ın soru formülasyonu ve faaliyetiyle muhaberat içinde bulunmak suretiyle canlı kalan Yorck'un genel eğilimi, temel öneme sahip asıl disiplinin, yani analitik psikolojinin görevlerini tarif ederken ortaya çıkmaktadır. Dilthey'ın Akademi'nin yayın organında neşrettiği "*Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*" (1894) başlıklı makalesiyle ilgili olarak Yorck şunları yazmaktadır: "Birincil bilgi aracı olarak öztefekkür, birincil bilgi prosesi olarak da analiz baştan sabitlenmiş olarak kabul edilmektedir. Buradan hareketle önermeler formüle edilmekte ve kendimizin bulduklarıyla bunlar doğrulanmaktadır. Oysa yapıcı psikolojinin kendisinin ve onun varsayımlarının eleştirel çözümlemesine, açıklanmasına ve böylece kendi içinden gelen reddiyesine gidilmemektedir bile." (*Briefwechsel*, s. 177). "... eleştirel çözümlemeden = tek tek psikolojik menşelerin ortaya konulmasından, müdahele edici icra tarzından vazgeçilmiş olması, kanaatimce sizin epistemoloji kavramıyla ve sizin ona biçtiğiniz yerle alakalı görünmektedir." (s. 177). "Uygulanamazlığın *açıklanışını* (ki bu olgu öylece ortaya konulmuş ve açıklığa kavuşturulmuştur) sadece epistemoloji verebilmektedir. Bilimsel yöntemlerin uygunluğu, yöntembilimin temellendirilişi üzerine hesap verecek olan odur. Oysa bugün yöntemler, münferit sahalarda adeta şans eseri geliştirilmektedirler" (s. 179 vd.).

Yorck'un bu talebinde, doğa demek olan varolan ile tarih olarak *var* olan varolanın (Dasein'ın) farklı kategoriyal yapılarını müspet ve radikal biçimde çalışma görevi yer almaktadır. Aslında bu, bilimlerin önceleyen ve onları yönlendiren bir mantık talebidir, tıpkı Platon ile Aristoteles'in mantığında olduğu gibi. Yorck'a göre Dilthey'ın incelemeleri, "*ontik olan ile tarihsel olan arasındaki jenerik ayrımı yeterince vurgulamamaktadır*" (s. 191) [italikler bana aittir]. "Özellikle karşılaştırma yöntemi tinbilimlerin bir yöntemi olarak tercih edilmektedir. Fakat ben burada sizden ayrılıyorum... Zira karşılaştırma daima estetik bir şeydir,

1) Böyle bir girişimi rahatlıkla bir kenara bırakabiliriz, çünkü G. Misch'in, Dilthey'a dair somut ve merkezi temaları hedefe taşıyan bir çalışması var ki, onun yapıtıyla ilgilenen hiç kimse Misch'in söz konusu çalışmasından vazgeçemeyecektir: bkz. W. Dilthey, Gesammelte Schriften, c. 5, 1924, *Vorbericht*, s. VII-CXVII.

hep şekle raptedilmiş kalır. Örneğin Windelband tarihe birtakım şekiller atfetmektedir. Sizin cins dediğiniz kavram, gayet [400] içrektir. Burada söz konusu olan şekiller değil karakterlerdir. Windelband için tarih, bir dizi resim, münferit şekiller, estetik taleplerdir. Doğabilimci için bir tür insani müsekkin demek olan bilimin dışında bir estetik lezzet kalmaktadır. Onun tarih kavramı, bir tür kuvvetler bağının, kuvvet birimlerinin yansıması gibidir. Bunlara sadece aktarılan ölçülerin şekli olan kategoriler uygulanabilir kalacaktır" (s. 193).

"Ontik ile tarihsel olan arasındaki ayrımı" güçlü bir içgüdüyle idrak eden Yorck, geleneksel tarih araştırmalarının halen bedensel ve şekilsel olana dair "sadece nazarcı belirlemelere" (s. 192) ne kadar çok bağlı kaldığını anlamıştır.

"Ranke büyük bir nazarcı gibidir. Onun için kaybolup gidenler yeniden *gerçeklik* haline gelemezlerdir... Ranke'nin genel yaklaşımından dolayı onun tarih malzemesini neden sadece siyasetle sınırladığını da anlayabiliyoruz. Çünkü sadece o, dramatik olandır onun için" (s. 60). "Zamanın akışının getirdiği modifikasyonlar, benim için pek özsel gelmiyor, bu konudaki değerlendirmelerim benim farklı. Örneğin tarihçi okul denileni ben aynı ve tek nehir yatağının sadece bir yan kolu olarak görüyorum. Tarihçi okul aslında sadece eskiden beri devam eden bir karşıtlığın yeni bir halkasını temsil ediyor. Bu isim yanıltıcı. Çünkü *o okul, hiç de tarihçi değildir* [italikler bana aittir]. Eskici gibidir o, estetik bakımdan kurgulayıcıdır. Öte yandan büyük hakim hareket, mekanik kurgulama hareketiydi. Bu yüzden onun rasyonaliteye yöntemsel olarak kattığı şey, sadece toplam bir hissiyattı" (s. 68 vd.).

"İşte tam bir filolog. Tarihten anladığı şey, onun bir asarı atika koleksiyonu olduğudur. Bir şey ele avuca gelmiyorsa, yani psişik transpozisyonun bizi götürdüğü yere, beyler oraya hiç gitmezler. Çünkü onlar sadece en içlerinde doğabilimcileridir ve deney diye bir şey olmadığı için tam birer kuşkucu haline gelirler. İşte bütün bu ıvır zıvırdan kendimizi uzak tutmalıyız derler. Platon ne kadar da çok Büyük Yunanistan'a veya Syrakuse'ye gitmişti, unuttunuz mu? Hiçbir canlılık yoktur onlarda. Eleştiren bakımdan gözden geçirmiş olduğum bu tür harici davranış kalıpları, nihayetinde kocaman bir soru işaretine gelip çatar ve Homeros, Platon ve Yeni Ahit gibi büyük gerçeklikler karşısında rezil olur. 'Kendinde şey' olarak bakıldığında ve bir serencam olarak yaşanılmadığında sahiden de gerçek olan bütün şeyler birtakım suretlere, yansımalara dönüşüverir" (s. 61). "Fransız toplumunun en eğitimlileri zamanın devrimci hareketleriyle nasıl ilişki içinde olmuşlarsa, 'bilimciler'

de çağın güçlerine karşı aynı durumdadırlar. Hem o zaman, hem de bugün bir formalizm, bir form kültü söz konusudur. İlişki belirlenimleri, sanki hikmetin nihai hali olarak sunulmaktadır. Böylesi bir düşünce istikameti, [401] kanaatimce henüz daha yazılmamış bir tarihe sahiptir. Düşüncenin zeminsizliği ve böylesine bir düşünceye olan iman –epistemolojik açıdan bakıldığında bu metafizik bir tutumdur– tarihsel bir üründür aslında" (s. 39). "Bundan dört yüz yıl önce yeni bir çağı başlatan ekzantrizm ilkesinin yarattığı dalgalar, artık ileri derecede sönmüş ve etkisini kaybetmiş gibi geliyor bana. Bilgi artık kendini ortadan kaldıracak kadar ilerlemiş, insan kendinden o kadar çok vazgeçmiştir ki, kendi kendini göremez hale gelmiştir. 'Modern insan', yani rönesans insanı, defnedilmeye hazırdır artık" (s. 83). Öte yandan: "Sahici anlamda canlı olan ve sadece canlı olanı tasvir etmekle yetinmeyen bir tarih eleştiridir aslında" (s. 19). "Fakat tarih bilgisi, büyük oranda mahrem kaynakların bilgisi demektir" (s. 109). "Tarih öyle bir şeydir ki, büyük patırtı kopartan ve gözle görülebilir olanlar aslında onun gerçek davası değildir. Örneğin sinirlerimiz gözle görülmez. Özsel olanların hiçbiri gözle görülmez aslında. Nasıl ki, 'sessiz olsaydınız güçlü olacaktınız' sözü doğruysa, onun başka bir biçimi de doğrudur: sessiz olursanız duyacak ve anlayacaksınız" (s. 26). "Ve sonra kendimle sessizce konuşmayı, tarihin tiniyle muhabere etmeyi seviyorum. O ne Faust'a, ne de Goethe üstada özü itibariyle görünmemiştir. Görünseydi, korkup kaçmazlardı ondan – her ne kadar görüntüsü ciddi ve korkutucu olsa da. O bir kardeş gibidir, bizlerle daha farklı ve derin bir anlamda akrabadır. Tabiat insanlarından çok daha yakındır o bize. Bu konuyla ilgili gayretlerimiz, Yakup'un güreşmesine benzer – güreşen için öyle sağlam bir kazanç vardırki orada. Zira asıl dava bu değil midir?" (s. 133).

Tarihin temel karakterinin "sanallık" olduğunu açıkça gören Yorck bunu, insani Dasein'ın bizatihi varlık karakterinden çıkarsamaktadır. Yani bilimteorik bakımdan tarihin temaşa ettiği nesne üzerinden bunu yapmamaktadır: "Bütün psiko-fizik mevcudiyetin *var* [varlık = doğanı mevcut-oluşu; *bana ait açıklama*] değil canlı olduğunu bilmektir tarihselliğin asıl çekirdeğini oluşturan. Ve soyut bir benlik üzerine değil de benim mebzuliyetim üzerine odaklanmış bir öztefekkür, kendimi tarihsel bakımdan belirlenmiş bulacaktır, nasıl ki, fizik beni kozmik olarak belirlemiş olacaksa. Tıpkı doğada olduğu gibi ben tarih olarak da varım..." (s. 71). Her türlü gayrisahici "ilişki belirlemelerini" ve "zeminsiz" izafiyetçilikleri reddetmiş olan Yorck, Dasein'ın tarihselliğine ilişkin elde ettiği anlayışı son aşamasına kadar götürmekten hiç çekinme-

mektedir: "Öte yandan özbilincin içsel tarihselliği bakımından [402] tarihten tefrik edilmiş bir sistematiğe başvurmak metodolojik açıdan uygun değildir. Nasıl ki fiziyolojiden fiziği çıkarıp atmak mümkün değilse, felsefeden de (hele ki eleştirel bir felsefeyse söz konusu olan) tarihselliği çıkarıp atmak mümkün değildir... Benim davranışım ile tarihsellik, nefes ve hava basıncı gibidir. Kulağa paradoks gibi gelebilir ama, felsefe yapmayı tarihsellikten tefrik etmeye gayret etmek, metodik bakımdan ele alındığında, metafizikten geri kalan son artık sayılmalıdır" (s. 69). "Çünkü felsefe yapmak yaşamak demek olduğu için, sakın korkmayınız, bana göre tarihin bir felsefesi var demektir. Onu yazabilecek birisi de olsaydı keşke! - Ama bunu, şimdiye kadar ele alınmış ve denemiş yollardan yapmak mümkün değildir. Siz bunun böyle mümkün olmadığını, reddiyesi imkansız biçimde zaten gösterdiniz. Zira şimdiye kadarki soru formülasyonu yanlıştı işte, imkansızdı tümden, fakat biricik olan da değildi. Bu yüzdendir ki, sahici bir felsefe yapmak ancak tarihsel felsefeyle mümkün olabilecektir. Yine bu yüzden, sistematik felsefe ile tarihsel temsil arasında bir ayrıma gitmek işin özü gereği yanlıştır" (s. 251). "Bütün bilimlerin haklılık temeli, onları pratiğe dönüştürülebilme imkanından ileri gelmektedir. Fakat matematiksel pratik biricik olan değildir. Bizim duruş noktamızın pratik gayesi, pedagojik bir hedeftir, kelimenin en geniş ve derin anlamıyla. O, bütün sahici felsefelerin ruhudur, Platon ile Aristoteles'in bahsettiği hakikattir" (s. 42 vd.). "Bir bilim olarak etiğin mümkün olup olmadığına dair kanaatimi biliyorsunuz. Ama yine de bunu daha iyi yapabilmek mümkündür herhalde. Bu kitapları kim kimin için yazıyor, acaba? Muhasipler için muhasebeden ibaret bunlar! Tek kayda değer olan, fizikten etiğe ulaşma gayretidir, o kadar" (s. 73). "Eğer felsefeyi yaşamın tezahürü olarak ele alacak olursak, yani onu zeminsiz bir düşünmenin gözlemcisi kabul etmeyecek olursak (çünkü o durumda bakışımız, bilinç zemininden sarfı nazar etmiş olur), o zaman, hem görevimiz hem de elde edeceğimiz sonuç oldukça küçüktür – her ne kadar istihsali karmaşık ve zor olsa da. Önyargılardan bağışık olmak lazımdır bunun için, ki bu bile ne kadar zor elde edilir" (s. 250).

Yorck bizzat yola koyulmakta ve ontik (nazarcı) olana karşın tarihsel olanı kategoriyal bakımdan kavramaya ve "yaşamı" münasip bir bilimsel anlayışa taşımaya çalışmaktadır. Bunun sahiden de böyle olduğunu, Yorck'un bu türden incelemelerin zorluğuna dikkat çekmesinden anlıyoruz: estetik-mekanik düşünce tarzı "çok daha kolay biçimde kelimelerle ifade edilebilmektedir, çünkü kelimelerin çoğu nazarcı oluşu-

muzdan ileri gelmektedir. Bunlar, görünün ardına giden bir analizden daha yaygındırlar... Fakat canlılığın zeminine nüfuz eden bir irdeleme, eksoterik bir temsilden çıkarsanmış olmalıdır. Bu yüzden de onun bütün terminolojisi herkesçe anlaşılır olmayacak, sembolik bulunacak ve [403] kaçınılmaz olacaktır. Felsefi düşünmenin kendine has tarzından, onun kendine has dilsel ifadelenişi neşet etmektedir" (s. 70 vd.). "Fakat siz benim paradoksları ne kadar çok sevdiğimi biliyorsunuz. Çünkü bence paradoks olan bir şey, hakikatin bir karinesidir. Zira *communis opinio* kesinlikle asla hakikat içinde olmayıp, genelleştirici yarım yamalak anlamanın elemanter bir tecessümüdür. Hakikatle kıyaslandığında o, yıldırım düştükten sonra geriden bıraktığı kükürt dumanına benzer. Zira hakikat asla bir eleman değildir. Devletin pedagojik görevi, elemanter kamusal zannı ufalayıp yok etmek ve görme ile temaşa etmenin ferdiliğini eğitimle mümkün kılmak olmalıdır. Böyle bir durumda, güya kamusal olan bir vicdanın yerine, radikal bir dışa vurmayla yine ferdi vicdanlar ortaya çıkacak, yani vicdan kendi hakimiyetine kavuşabilecektir" (s. 249 vd.).

Tarihselliği anlama çabası, "ontik olan ile tarihsel olan arasındaki jenerik ayrımın" çalışılıp ortaya çıkarılması göreviyle karşı karışıya getirir kendini. Böylece "*yaşama felsefesinin*" *fundamental hedefi* tespit edilmiş olur. Ama yine de bu sorunun formülasyonunu *esastan* radikalleştirme gereği hasıl olmaktadır. Tarihsel olan ile ontik olan arasındaki fark ve ayrımı felsefi olarak nasıl ele alacağız ve "kategoriyal" olarak nasıl kavrayacağız? Bunu yapabilmenin tek yolu, olası karşılaştırma açısı ve tefrik edilebilirlik kıstasları bakımından "ontik olan" ile "tarihsel olanı" *çok daha asli bir* birlik içine dahil etmektir. Fakat bu, ancak şunları idrak ettiğimizde mümkün olabilecektir: 1. Tarihselliğe ilişkin soru, tarihsel varolanın varlık konstitüsyonuna dair *ontolojik* bir sorudur; 2. Ontik olanlara ilişkin soru, Dasein'sal olmayan varolanların (en geniş anlamda mevcut-olanların) varlık konstitüsyonuna dair *ontolojik* bir sorudur; 3. Ontik olanlar, varolanların sadece *bir* mıntıkasıdır. Bir başka deyişle, varlık idesi, *hem* "ontik olanları" *ve hem de* "tarihsel olanları" kapsamaktadır. "Jenerik olarak tefrik edilmesi gereken" şey, tam da *odur*.

Yorck'un tarihsel olmayan varolanlara bizatihi ontik olanlar demesi tesadüf değildir. Çünkü bu, geleneksel ontolojinin halen devam eden hakimiyetinin yansımasıdır. Zira geleneksel ontoloji, varlığa dair *Eski çağ* soru formülasyonundan neşet etmek suretiyle, ontolojik meseleyi esas itibariyle dar bir bakış açısı içinde tutmaktadır. Ontik olan ile ta-

rihsel olan arasındaki tefrik meselesini bir araştırma konusu olarak ele alıp çalışabilmek için, esasen varlığın anlamına ilişkin sorunun fundamental-ontolojik bakımdan açıklığa kavuşturulması gerekir ki, bu maksatla *öncelikle bir rehberin güvencesine ihtiyaç bulunmaktadır.*[1] Böylelikle görülmektedir ki, [404] Dasein'ın hazırlık niteliğindeki eksistensiyal-zamansal analitiği Kont Yorck'un ruhunu koruyup geliştirmek ve Dilthey'ın yapıtına hizmet etmek üzere yola koyulmuştur.

Altıncı Bölüm
Alelade Zaman Kavramının Menşei Olarak Zamansallık ve Zaman-İçindelik

§ 78. *Buraya Kadarki Zamansal Dasein Analizimizin Noksanlığı*

Dasein'ın varlığını tesis eden zamansallıktır. Bunu nasıl yaptığının delillendirilmesi bakımından daha önce şunları göstermiştik: Varoluşun varlık konstitüsyonu olarak tarihsellik, "aslında" zamansallıktır. Tarihin zamansal karakterinin yorumunu, nazarı dikkatimizi "olgulara" (yani "zaman içinde" cereyan eden bütün yaşanılmışlıklara) çevirmeksizin yürütmüştük. Hergünkü Dasein anlayışı, her türlü tarihi sadece "zaman-içindeki" yaşanılmışlıklar olarak tanıdığı için, tarihselliğin eksistensiyal-zamansal analizi sırasında ona pek söz hakkı tanıyamamıştık. Fakat eksistensiyal analitik, Dasein'ı tam da kendi faktisitesi içinde ontolojik bakımdan şeffaf kılacaksa eğer, o zaman, tarihin olgusal "ontik-zamansal" tefsirine de *açıkça* söz hakkı tanınmalıdır. Varolanlar "zaman içinde" karşımıza çıktıkları için ve ayrıca tarihin haricinde doğa olaylarının da "zaman aracılığıyla" belirlenmiş olması yüzünden onların *esasa ilişkin* bir analizi hakkettiğini söyleyebiliriz. Tarih ve doğa bilimlerinde "zaman faktörünün" mevcut olmasından çok daha elemanter bir durum vardır ki, o da, herhangi bir tematik araştırmaya girmeden bile önce Dasein'ın "zamanla hesap ettiği" ve kendisini *ona göre* yönlendirdiği olgusudur. Ve burada da yine Dasein'ın "kendi zamanıyla" "hesap *edişi*" kritik bir önemi haizdir. Zamanı belirlemeye yarayan her türlü ölüm gerecinin kullanımından öncedir bütün bunlar. Öbürü berisinden önce gelir ve örneğin saat gibisinden bir şeyin kullanılabilmesini mümkün kılar.

1) Krş. § 5 ve 6, s. 15 vd.

Dasein fiilen varolmak suretiyle kendi "zamanına" "sahiptir" veya "sahip değildir". Kendine "zaman tanır" veya "hiçbir şeye zaman ayıramaz". Dasein'ın kendine "zaman" tanıması nedendir acaba? Dasein zamanı niçin "kaybedebilmektedir"? Zamanı nereden almaktadır? Söz konusu zamanın, Dasein'ın zamansallığıyla olan ilişkisi nedir?

Fiili Dasein, zamana hesap vermekteyse de bu, onun zamansallığı eksistensiyal bakımdan anladığı anlamına gelmez. Zaman ile hesap etme dediğimiz elemanter tutumu açıklığa kavuşturmamız lazımdır ki, varolanlar "zaman içinde" vardırlar ifadesinin ne demek olduğunu sorabilelim. Dasein'ın bütün tutumlarını onun kendi varlığından, [405] yani zamansallıktan hareketle yorumlamak zorundayız. Görevimiz zamansallık *olarak* Dasein'ın zamana hesap verebilecek bir *tarzda* zamanla irtibata geçen tutumu nasıl husule getirdiğini ortaya koymak olacaktır. Bu yüzdendir ki, buraya kadarki zamansallık karakterizasyonu sadece noksan olmakla kalmamakta (zira bu fenomenin bütün boyutlarını dikkate almış değiliz), esasen analizimiz boşluklarla dolu bulunmakta, çünkü bizatihi zamansallığa eksistensiyal-zamansal dünya kavramı kapsamı içindeki bir dünya-zamanı da ait bulunmaktadır. Bunun nasıl mümkün ve neden zorunlu olduğunu anlamamız gerekiyor. Böylelikle alelade biçimde tanınan "zaman" (varolanların "içinde" mevcut oldukları "zaman") ve bununla birlikte bu varolanın zaman-içindeliği açıklığa kavuşacaktır.

Kendine zaman tanıyan hergünkü Dasein, öncelikle dünya-içinde karşılaştığı el-altında-olanlar ile mevcut-olanlarda zaman bulmaktadır. Bu şekilde "tecrübe ettiği" zamanı hergünkü Dasein, en yakındaki varlık anlayışının ufku içinde, yani bizzat şu veya bu şekilde mevcut-olan olarak anlamaktadır. Alelade zaman kavramı nasıl ve neden ortaya çıkmıştır? Zamanla ilgilenen Dasein'ın zamansal olarak temellenmiş bulunan varlık konstitüsyonundan hareketle bu soruya cevap verilebilir ancak. Alelade zaman kavramının menşei, asli zamanın tesviye edilmesinde yatmaktadır. Alelade zaman kavramının bu menşeinin delillendirilmesi, daha önce icra ettiğimiz zamansallık yorumunun *asli zamanı* yansıttığının da haklılığını gösterecektir.

Alelade zaman kavramının gelişimi açısından, tuhaf bir ikilem yaşanmaktadır: acaba zamana "öznel" mi yoksa "nesnel" bir karakter mi tayin edilecektir? Bizatihi varolduğu savunulduğunda, tercihen "ruha" ait kabul edilmektedir. Yok eğer "bilinçsel" bir karaktere sahipse, o zaman, "nesnel" bir işlev görmektedir. Hegel'in zaman yorumunda, bu iki olasılık da bir tür terfiyen kaldırılışa uğratmışır. Hegel "zaman" ile "tin"

arasındaki rabıtayı belirlemeye çalışmakta, böylece tarih olarak tinin neden "zamanın içine düştüğünü" anlaşılır kılmaya gayret etmektedir. Dasein'ın zamansallığına ve ona ait dünya-zamanına ilişkin yukarıdaki yorumumuz, *netice itibariyle* Hegel'le uyum içindedir. Fakat buradaki zaman analizimiz esasen daha hareket noktası itibariyle Hegel'den farklı olduğundan ve özellikle de hedefi bakımından, yani fundamental-ontolojik meramı itibariyle Hegel'in yapmaya çalıştığının tam *aksi istikamette* gittiğinden, Hegel'in zaman ile tin arasındaki ilişkiyi nasıl gördüğüne dair kısa bir temsil son derece yararlı olacaktır. Dasein'ın zamansallığının eksistensiyal-ontolojik yorumunu, dünya-zamanını ve alelade zaman kavramının menşeini dolaylı yoldan açıklığa kavuşturmak ve şimdilik kaydıyla bir sonuca bağlamak bakımından bu iyi olacaktır.

[406] Zamana bir "varlık" ait mi, aitse nasıl ait? Ona neden "varolan" diyoruz? Bunu ne anlamda söylüyoruz? Bu soruları, bizatihi zamansallığın bir bütün olarak kendini nasıl husule getirdiğini, bu süreçte nasıl varlık anlayışını mümkün kıldığını, varolanlara nasıl hitap edebildiğini gösterdikten sonra cevaplayabiliriz ancak. Dolayısıyla bu bölüm şu başlıklardan meydana gelmek durumundadır: Dasein'ın zamansallığı ve zaman ile ilgilenme (§ 79); ilgilenilen zaman ve zaman-içindelik (§ 80); zaman-içindelik ve alelade zaman kavramının ortaya çıkışı (§ 81); zamansallık, Dasein ve dünya-zamanının eksistensiyal-ontolojik rabıtasının Hegel'in zaman ile tin arasındaki ilişkiye dair anlayışından hareketle ortaya konulması (§ 82); Dasein'ın eksistensiyal-zamansal analitiği ve esas itibariyle varlığın anlamına ilişkin fundamental-ontolojik sorunun kendisi (§ 83).

§ 79. *Dasein'ın Zamansallığı ve Zaman ile İlgilenme*

Dasein bir varolan olarak varolmaktadır. Bu varolan, varolarak kendi varlığını *söz konusu etmektedir*. Özü itibariyle kendini öndeleyen bu varolan, kendine dair sonradan gelen salt gözetlemelerden evvel kendini kendi varlık-imkanına tasarlamaktadır. Fırlatılmış bir varolan olarak Dasein, söz konusu tasarımda kendini açığa çıkarmaktadır. Fırlatılmış olarak "dünyaya" teydi olunan Dasein, onunla ilgilenmek suretiyle ona düşkünleşir. İhtimam-göstermeklik olarak, yani düşkün fırlatılmış tasarımın birliği olarak varolmak suretiyle, Dasein şuradalık olarak açımlanmaktadır. Başkalarıyla birlikte-varolarak, vasati bir tefsir manzumesi içinde kendini tutan Dasein, sözle kendini ifade etmekte ve dille dile getirmektedir. Dünya-içinde-varolma hep *kendini* dile getirmektedir. Dünya-için-

de karşılaşılan varolanlarla *birlikte var olduğu* için Dasein, hep ilgilendiklerine söz yönelterek ve onlar hakkında söz ederek *kendini* dile getirmektedir. Bir-şey-için-bakışsal anlamasal ilgilenme zamansallık üzerine temellenmiş olup, beklentilendirici-muhafaza-edici huzura-getirme halindedir. İlgilenici hesap etme, planlama, tedbir alma ve koruma olarak o, ister yüksek sesle olsun, ister değil, aslında hep şunu söyleyip durmaktadır: "*sonra*" şunlar olmalı, "*önce*" şunu halletmek lazım, "*şimdi*" şunu takviye etmeli, "*daha önce*" yapmamıştık veya kaçırmıştık çünkü.

"Sonra" dediğimizde aslında ilgilenme kendini beklentilendirici biçimde dile getirmiş olmaktadır – "daha önceyi" muhafaza ederek ve "şimdiyi" huzura getirerek. Bu yüzden "sonra" dendiğinde, açıkça ifade edilmemiş olsa bile, "şimdi daha değil" denmiş olmaktadır. Bir başka deyişle, beklentilendirici-muhafaza-edici veya beklentilendirici-unuttucu huzura getirme içinde konuşulmaktadır. "Daha önce" dendiğindeyse, "şimdi artık değil" de denmiş olmaktadır. Onunla birlikte muhafaza etme, beklentilendirici huzura getirme olarak kendini dile getirir. "Sonra" ve "daha önce", "şimdiye" nispetle birlikte anlaşılmaktadır. [407] Başka bir deyişle, huzura getirme kendine has bir ağırlığa sahiptir. Huzura getirme hep beklentilendirme ve muhafaza etmeyle birlikte kendini husule getirmektedir. Fakat bunlar, huzura getirmeyen bir unutmanın haline dönüşecek şekilde modifiye edilmiş de olabilirler, ki bu halde zamansallık huzura bağlanıp kalmaktadır, çünkü o, çoğunlukla huzura getirici biçimde "şimdi-şimdi" demektedir. İlgilenmenin en yakında olan olarak beklentilendirdiği şey, "hemen şimdi" ile ifade edilmektedir, öncelikle kullanıma hazır hale getirilenler veya kaybedilenler de "şu anda" ile dile getirilmektedir. "Daha önce" kendini dile getiren muhafaza edişin ufku içindedir "önce" dediğimiz şey. "Daha sonra" "*gelecekte*" ("atide"), "şimdi" ise "*bugün*" olmaktadır.

Fakat her "sonra" *aslında* hep "şundan sonra"dır. Her "daha önce", "şundan önce"dir. Her "şimdi", "şimdi şu anda"dır. "Şimdi", "daha önce" ve "sonra"nın kendiliğinden anlaşılır gibi görünen bu ilinti yapısına biz *tarihlendirilebilirlik* diyoruz. Söz konusu tarihlendirmenin, takvimsel bir "tarihi" nazarı dikkate alıp almadığını şimdilik tümüyle göz ardı ediyoruz. Bu türden "tarihler" olmasa bile "şimdi", "sonra" ve "daha önce" az çok belirli biçimde tarihlendirilmiş olmaktadır. Tarihlendirmenin belirliliği olmasa bile bu, tarihlendirilebilirlik yapısının noksan veya tesadüfi olduğu anlamına gelmemektedir.

Böylesine bir tarihlendirilebilirliğe sahip olan şey nedir? O neyin üzerine temellenmektedir? Peki, bundan daha lüzumsuz bir soru sorulabilir

mi? Çünkü "şimdi şu anda" dediğimizde belirli bir "zaman noktasına" işaret ettiğimiz "malumdur". "Şimdi" dediğimiz zamandır. İnkar edilemez ki, "şimdi – şu anda", "sonra – şu andan sonra", "daha önce – şundan önce" dediğimizde onların "zaman ile" irtibatlı olduğunu şu veya bu şekilde anlarız. Bunların "zamanı" bizzat ifade ettiğini, bunun nasıl mümkün olduğunu, "zamanın" ne demek olduğunu, işte bütün bunlar, "şimdi" ve sairenin "doğal" anlayışıyla birlikte kavranmış olur diyemeyiz. Peki ama, "şimdi", "sonra", "daha önce" gibisinden şeyleri "kolaylıkla anlıyor olmamız" ve "doğal biçimde" ifade etmemiz kendiliğinden anlaşılır bir şey midir? Örneğin "şimdi – şu anda" dediğimizde bunun menşei nedir? Bunları dünya-içindeki varolanlar, yani mevcut-olanlar içinde mi buluyoruz? Herhalde hayır. Bunları bulmamız mı gerekmiştir, her şeyden önce? Onları aramak ve tespit etmek için hiç yola koyulduk mu? Onlara "hep" hakimiz, asla açıklıkla devralmadığımız halde. Ve sürekli onlardan yararlanıyoruz, bazen açıkça ifade etmesek de. En önemsiz gündelik ifadede bulunmalar, mesela "hava soğuk" dememiz, "şimdi – şu anda"yı da birlikte ifade etmiş olmaktadır. Dasein ilgilendiklerine söz yönelttiğinde (ki çoğu kere bunu sözlü olarak yapmamaktadır), neden acaba "şimdi – şu anda", "sonra – şu andan sonra", "daha önce – şimdiden önce" gibi şeyleri de birlikte dile getirmiş olur? Çünkü tefsir edici söz yöneltme *bir şeyleri* dile getirmektedir, yani bir-şey-için-bakışsal [408] el-altında-olanlarla *var olmayı* keşfedici biçimde karşılaştırmakta ve söz konusu tefsir edici söz yöneltme ve üzerinde konuşmanın *kendisi* bir *huzura getirme* üzerine dayanmakta ve sadece bu şekilde mümkün olabilmektedir.[1]

Beklentilendiren-muhafaza-eden huzura getirme kendini *açığa* vurmaktadır. Bunun mümkün olabilmesi, onun hep kendisi için açımlanmış olmasından, kendinde ekstatik olarak açık olmasından kaynaklanmaktadır. Bu sayede anlamasal-konuşkan tefsir içinde dile gelebilmektedir. *Zamansallık şuradalığın açıklıkta-oluşunu ekstatik-ufuksal olarak tesis ettiği içindir ki, asli olarak hep şuradalık içinde tefsir edilebilir ve böylelikle tanınır niteliğe sahip olabilmektedir.* Kendini tefsir eden huzura getirişe, yani "şimdi" içinde ona söz yöneltilen tefsir olunana biz "zaman" diyoruz. Bununla neyi ortaya koymuş oluruz? Bununla sadece, zamansallığın ekstatik bakımdan açıkça tanındığını, öncelikle ve çoğunlukla söz konusu ilgilenici tefsir manzumesi içinde bilindiğini ortaya koymuş oluruz. Zamanın "doğrudan" anlaşılması ve bilinmesi ise,

1) Krş. § 33, s. 154 vd.

hem bizatihi asli zamansallığın, hem de dile gelen zamanın orada kendini husule getiren menşeinin tanınmamış ve kavranılmamış olmasını ortadan kaldırmaz.

"Şimdi", "sonra" ve "daha önce" sayesinde tefsir edilmiş olana, tarihlendirilebilirlik yapısının özsel olarak ait olması, tefsir olunanın kendini tefsir eden zamansallıktan neşet ettiğinin en elemanter kanıtı haline gelmektedir. "Şimdi" dediğimizde, açıkça dile getirmesek de, hep "şimdi şunlar şunlar *oluyor*" demiş oluyoruz. Acaba neden? Çünkü "şimdi", varolanların *huzura getirilişlerini* de tefsir etmektedir de ondan. "Şimdi şunlar şunlar oluyor" dendiğinde, huzurun *ekstatik* karakteri ortaya konmuş olur. "Şimdi", "sonra" ve "daha önce"nin *tarihlendirilebilirliği*, zamansallığın *ekstatik* konstitüsyonunun *yansıması* olup, *bu nedenle* dile gelen zamanın kendisi için de özseldir. "Şimdi", "sonra" ve "daha önce"nin tarihlendirilebilirlik yapısı, *onların zamansallık kökünden gelme olarak bizzat zaman olduklarının bir delilidir*. "Şimdi", "sonra" ve "daha önce"nin tefsir edici dile getirilişi, en asli[a] *zaman belirtimidir*. Tarihsellik bakımından tematize edilmeyen ve bizatihi bilinmeden anlaşılan zamansallığın *ekstatik* birliğinde hep Dasein kendine dünya-içinde-varolma olarak açımlandığı ve bununla beraber dünya-içindeki varolanlar keşfedildiği için, tefsir edilen zaman hep şurada karşılaşılan varolanların açımlanmışlığından gelen bir tarihlendirmeye sahip olmaktadır: şimdi şu anda – kapı çarpıyor; şimdi şu anda – kitabımı bulamıyorum ve benzerleri.

Aynı *ekstatik* zamansallıktan neşet etmek suretiyle, "şimdi", "sonra" ve "daha önce"ye ait olan ufuklar [409] da tarihlendirme karakterine sahip olmaktadırlar: "bugün şu anda", "daha sonra şu olduğunda", "daha önce şu olmuşken" gibi.

Beklentilendirme kendini "sonra"da anlayıp tefsir ettiğinde ve huzura getirme olarak beklentilendirdiğini kendi "şimdi"sinden hareketle anladığında, "sonra"nın "belirtiminde" "henüz şimdi değil" de dile gelmiş olur. Huzura getirici beklentilendirme, "yakın zamanda"yı anlayabilmektedir. Tefsir söz konusu "yakın zamanda"yı dile getirmektedir, çünkü o "kendi zamanına sahiptir" ki, biz buna "*bu arada*" diyoruz. Bu aradanın da bir tarihlendirme ilintisi mevcuttur. Bu ilinti, "şunlar şunlar olduğunda" ile ifade edilmektedir. İlgilenme, "şunlar şunlar olduğunda"yı bizzat beklentilendirerek dile getirebilmekte ve bunu diğer "eğer şunlar şunlar" şeklindeki belirtimlerle yapabilmektedir. "Şunlar

a) En yakın.

şunlar olduğunda", bir dizi "şuradan şuraya kadar" diye ifade edilen bölümlendirmelere sahiptir. Bunlar birincil "sonra"nın beklentilendirici tasarımı tarafından peşinen "çepeçevre kavranmış" durumdadır. "Şunlar şunlar olduğunda"nın beklentilendirici-huzura-getirici anlayışıyla birlikte "sürüp gitme" durumu dile getirilmiş olur. Bu süregidiş ise, zamansallığın tefsiri içinde *kendini* açığa vuran zamandır. Böylelikle zaman, bir "aralık" olarak ilgilenme sırasında tematik olmayan biçimde anlaşılmaktadır. Beklentilendiren-muhafaza-eden huzura getirme, bir *aralığa* sahip olan "sürüp gitmeyi" tefsir edip "dışa" vurmaktadır, çünkü böylece tarihsel zamansallığın (bizatihi bilinmiyor olsa da) ekstatik *uzayıp gidişinin kendinde* açımlanışı sağlanmış olmaktadır. Burada "belirtilen" zamanın, başka bir hususiyeti kendini belli etmektedir. Sadece "sürüp gitme" bir aralığa sahip değildir, ayrıca "şimdi", "sonra" ve "daha önce" de tarihlendirilebilme yapısı yüzünden hep bir aralığa sahip olmaktadır. Buradaki aralık hep farklı farklı uzunluktadır: "şimdi": teneffüste, yemekte, akşamleyin, yazın; "sonra": kahvaltıdan sonra, yukarıya çıktıktan sonra ve benzeri.

Beklentilendirici-muhafaza-edici-huzura-getirici ilgilenme, kendine şöyle veya böyle zaman "tanımakta" ve bunu, kendine ilgilenme sırasında ayırmaktadır. Bu sırada hesap edici spesifik zaman belirtimine gitmemekte veya bunu ondan önce yapmaktadır. Burada zaman, ilgilenici kendine-zaman-tanıma halinde kendini tarihlendirmekte, bu maksatla çevreleyen-dünya içinde ilgilendiklerinden ve bulunuşsal anlama içinde açımladıklarından hareket etmektedir, yani "gün boyu" yapıp ettiklerinden yola çıkmaktadır. Dasein beklentilendirici biçimde ilgilendiklerinin içine massolup gittiğinde ve kendini bilmeksizin kendini unuttuğunda, kendine "tanıdığı" zamanı da söz konusu "tanıma" minvali yüzünden *örtülü* kalmaktadır. Hergünkü ilgilenmeleri içindeki "yaşayıp gidişi" sırasında Dasein, kesintisiz bir saf "şimdiler" silsilesini takip ediyormuşçasına zamanı anlıyor değildir. Dasein'ın kendine tanıdığı zaman, söz konusu örtülülük nedeniyle adeta boşluklardan meydana gelmektedir. "Tükettiğimiz" zamana geri dönüp baktığımızda çoğu kere "günümüzü" yeniden biraraya getiremeyecek durumda oluruz. Boşluklu zamanın söz konusu [410] biraraya getirilemezliği, paramparçalık demek değildir ama. Çünkü o, hep açımlanmış olan ekstatik olarak *uzayıp giden* zamansallığın bir halidir. "Tanınan" zamanın "akıp gitme" minvalini ve ilgilenmenin onu az çok açık biçimde belirtme tarzını fenomenal bakımdan uygun biçimde açıklığa kavuşturabilmek için, hem kesintisiz bir "şimdiler akışı"nı savunan teorik "tasavvurlardan" uzak

durmalı, hem de Dasein'ın kendine zaman tanıdığı olası minvallerin *onun ilgili varoluşuna uygun düşen bir zamana "sahip" olduğunu*, zaman tanımının birincil olarak buradan belirlendiğini kavramalıyız.

Daha önce, sahih ve gayrisahih varoluşu, onu temellendiren zamansallığın husule getirilme halleri bakımından karakterize etmiştik. Buna göre, gayrisahih varoluşun kapalılığı-açma-kararsızlığı, beklentilendirmeyen-unutan huzura getirme hali içinde husule getirilmektedir. Kapalılığı-açma-kararsızlığı içindeki biri, böylesi bir huzura getirme sırasında karşılaşılanlar ve kendine ilişen çeşit çeşit hadise ve tesadüflerin bağlamından hareketle kendisini anlamaktadır. İlgilendikleri şeylere *kendini* hummalı bir faaliyet içinde kaybeden kapalılığı-açma-kararsızlığı içindeki biri, *kendine tanıdığı zamanı* ona *kaybetmektedir*. Bu yüzden de onun için karakteristik olan şu sözü sarfetmektedir: "zamanım yok". Gayrisahih olarak varolanlar, sürekli olarak zaman kaybederler ve hiçbir zaman yeterli zamana "sahip" olmazlar. Öte yandan sahih varoluşun zamansallığının ayırt edici özelliği, kapalılığı-açma-kararlılığı içindeyken hiçbir zaman zamanı kaybetmemesi ve "hep zamana sahip" olmasıdır. Çünkü kapalılığı-açma-kararlılığının zamansallığı, kendi huzuruna nispetle *içinde-bulunulan-an* karakterine sahiptir. Onun kendi durumunun sahih huzura getirilişi bizzat idare edici olmayıp, oldum-olası istikbal içinde *muhafaza* edilmiştir. İçinde-bulunulan-ansal varoluş, benliğin sahih tarihsel *özduruşu* anlamında kadersel bütünsel uzayıp gitme olarak kendini husule getirmektedir. Böylesi bir zamansal varoluş, durumun ondan talep ettiği şeyler *için* "hep" zaman bulabilmektedir. Fakat kapalılığı-açma-kararlılığı, şuradalığı sadece durum olarak açımlamaktadır. Bu yüzden de, kapalılığı-açma-kararlılığındaki birisi için açımlananlar, kapalılığı-açma-kararsızlığı göstererek zamanını kaybedeceği şeyler olarak görünmez.

Fiilen fırlatılmış olan Dasein, kendine zaman "tanıyabilmekte" ve onu kaybedebilmekte, çünkü ekstatik olarak uzayıp giden zamansallık olarak ona zamansallık üzerine temellenen şuradalığın açımlanmışlığıyla belirli bir "zaman" tevdi edilmiş olmaktadır.

Dasein açımlanmış olduğu için, fiilen başkalarıyla *birlikte-olma* minvali içinde varolmaktadır. Dasein kendini, kamusal ve vasati bir anlaşılırlık içinde tutmaktadır. Hergünkü hep-beraber-olmaklık sırasında tefsir ve ifade edilen "şimdi şunlar şunlar sırasında", "sonra şunlar şunlar olduğunda" gibi belirtmeler, esasen [411] anlaşılırdırlar, her ne kadar belirli sınırlar dahilinde kesin biçimde tarihlendirilmemişlerse de. "En yakındakilerle" hep-beraber-olma sırasında çok sayıda kişi "birlikte"

"*şimdi*" diyebilir, ama hepsi de birbirinden farklı biçimde "şimdileri" tarihlendirebilir: şimdi, şu veya bu olurken. İfade edilen "şimdi", hep-beraber-dünya-içinde-varolmanın oluşturduğu kamusallık içinde söylenmiştir çünkü. Her bir Dasein'ın tefsir edilmiş, dile getirilmiş zamanı, kendi ekstatik dünya-içinde-varoluşunun zemini üzerinde zaten hep *kamusallaşarak yayılmaktadır*. Hergünkü ilgilenme kendini ilgilendiği "dünyadan" hareketle anladığı ölçüde, kendine tanıdığı "zamanı" *kendi zamanı olarak bilemez*, aksine, ilgilenmeleri sırasında zamandan, *herkesin* hesap ettiği o verili zamandan *faydalanır*. "Zamanın" kamusallığı ise, fiili Dasein'ın zamanla *açık açık ilgilendiği* ölçüde (ona bizzat hesap vermek suretiyle) daha da nüfuz edici bir hal alır.

§ 80. İlgilenilen Zaman ve Zaman-İçindelik

Şimdilik kaydıyla şunu anlamak istemiştik: Zamansallık üzerine temellenmiş olan Dasein, kendi varoluşu esnasında zaman ile nasıl ilgilenmektedir? Zaman tefsir edici ilgilenme sırasında kendini dünya-içinde-varolma için nasıl kamusallaştırıp yayınlamaktadır? Fakat burada, dile gelen kamusal zamanın ne anlamda "*var*" olduğu tümüyle belirsiz kalmıştı, hatta ona bir varolan deyip diyemeyeceğimizi bile belirleyememiştik. Kamusal zamanın "aslında sadece öznel" mi, yoksa "nesnel bakımdan gerçek" mi, yahut ikisi de değil mi, sorusuna cevap verebilmek için öncelikle kamusal zamanın fenomenal karakterini daha keskin biçimde belirlememiz gerekmektedir.

Zamanın kamusallaştırılıp yayınlanması, daha sonra gelen ve ara sıra oluşan bir şey değildir. Dasein ekstatik-zamansal olarak hep açımlanmış bir varolan olarak *var* olduğu ve varoluşa anlamasal tefsir ait olduğu içindir ki, ilgilenmeler sırasında zaman da kamusallaştırılıp yayınlanabilmektedir. Herkes kendini *ona göre ayarlar* ve böylece o, herkes için şöyle veya böyle mevcut bulunur olmalıdır.

Zaman ile ilgilenme, çevreleyen-dünyadaki yaşanmışlıkların daha önce karakterize ettiğimiz tarihlendirilebilirliğinden hareketle icra edilebildiği halde, bu aslında hep zamanla ilgilenme ufku içinde cereyan etmektedir. Biz bu ufku, astronomik veya takvimsel *zaman hesabı* olarak biliyoruz. Bu ufuk tesadüfen meydana gelmiş değildir. Onun eksistensiyal-ontolojik zarureti, Dasein'ın ihtimam-göstermeklik olan temel konstitüsyonunda yatar. Dasein özü itibariyle fırlatılmış ve düşkün olarak varolduğu için, kendi zamanını şu veya bu zaman hesabıyla ilgilenici biçimde tefsir etmektedir. Zamanın "sahici" *kamusallaştırılıp yayı-*

lışı tam da *onun içinde* husule [412] gelmektedir. Böylelikle şunu dememiz şart olur: *Zamanın kamusal olarak "verili" olmasının sebebi, Dasein'ın fırlatılmış olmasıdır.* Kamusal zamanın fiili zamansallıktan nasıl neşet ettiğinin anlaşılırlığını mümkün kılabilmek için, daha önce, ilgilenmenin zamansallığı içinde tefsir edilen zamanı esas itibariyle karakterize etmek zorunda kalmıştık. Özellikle de zaman ile ilgilenmenin özünün, tarihlendirmeler sırasında kullanılan rakamsal belirlemelerde *yatmadığını* göstermemiz şart olmuştu. Zaman *hesabının* eksistensiyal-ontolojik bakımdan en önemli yönü, bu yüzden, zamanın nicelleştirimi addedilmemelidir. Zira o, zamanla hesap eden Dasein'ın zamansallığından hareketle çok daha asli olarak kavranılmak durumundadır.

"Kamusal zaman" dediğimizde, dünya-içindeki el-altında-olanlar ile mevcut-olanların "onun içinde" karşılaştığımız *zamanı* anlıyoruz. Söz konusu Dasein'sal olmayan varolanları *zaman-içinde* diye tabir etmemizi gerektirmektedir bu. Zaman-içindeliğin yorumu sayesinde, "kamusal zamanın" özüne çok daha asli bir bakış atabileceğiz ve böylelikle onun "varlığını" ihata etme imkanı elde edebileceğiz.

Dasein'ın varlığı ihtimam-göstermekliktir. Söz konusu varolan, fırlatılmış ve düşkün olarak varolmaktadır. Fiili şuradalığıyla keşfetmeye koyulduğu "dünyaya" tevdi olunmuş ve ilgilenmek suretiyle ona tabi olmuş biçimde Dasein, kendi dünya-içinde-varolabilme-imkanının o kadar farkındadır ki, söz konusu varlık imkanının nihayetinde mümtaz bir *ilintilik gösterdiği* şeyle "hesap" etmeye başlar. Hergünkü bir-şey-için-*bakışsal* dünya-içinde-varolma, *bakış imkanlarını* haiz olmalıdır, yani bir aydınlığa sahip olmalıdır ki, mevcut-olanlar dahilindeki el-altında-olanlarla ilgilenici biçimde meşgul olabilsin. Dasein kendi dünyasını fiilen açımlamak suretiye doğayı keşfeder. Fırlatılmış olduğu için de gündüz ve gecenin dönüşümüne teslim olmuş haldedir. Aydınlığıyla gündüz, gerekli olan bakışı sağlamakta, gece ise bu imkanı Dasein'dan geri almaktadır.

Bir-şey-için-bakışsal ilgilenme sırasındaki bakış imkanlarının farkında olan Dasein, gün içindeki yapıp etmelerinden hareketle kendini anlamakta ve "gündüz vaktini" kendi zamanı olarak tanımaktadır. İlgilendiğimiz "vakit", en yakınımızdaki çevreleyen-dünyasal ilintililik rabıtası içinde yer alan aydınlanmayla, yani güneşin doğmasıyla tarihlendirilmektedir. Güneş doğduğunda şunu veya bunu yapma *vaktidir*. Demek ki, Dasein kendine tanımak zorunda olduğu zamanı, dünyaya tevdi olunmuşluğunun ufkundan çekip almaktadır ki, bir-şey-için-bakışsal dünya-içinde-varolma-imkanının mümtaz bir ilintililiği burada söz ko-

nusu olmaktadır. İlgilenmelerimiz sırasında ışık ve ısı bağışlayan güneşin "el-altında-olmaklığından" yararlanırız. Güneş ilgilenmelerimiz sırasında tefsir ettiğimiz [413] zamanı tarihlendirmektedir. Bu tarihlendirmeden de "en doğal" zaman ölçüsü olan gün ortaya çıkmaktadır. Kendine zaman tanımak zorunda olan Dasein'ın zamansallığı sonlu olduğu için onun günleri sayılıdır. "Gün içinde" dendiğinde, ilgilenici beklentilendirmelerimize ilgileneceği şeyleri "sonrası" için belirleyebilme imkanı tanınmış olmaktadır, yani günü bölümlerine ayırabilme şansı ortaya çıkmaktadır. Günün bölümlendirilmesi de yine zamanı tarihlendiren güneşin hareketlerine göre yapılmaktadır. Güneşin doğuşu gibi batışı veya öğle vakti de bu gök cisminin işgal ettiği mümtaz "yerlere" işaret eder. Onun düzenli olarak buralardan geçip gidişi, dünyaya fırlatılmış olan, kendine zaman tanıyarak kendini husule getiren Dasein'a hesap yapabileceği bir imkan sunmaktadır. Onun yaşanılmışlığı, şuradalığa fırlatılmışlığımız dolayısıyla hatları önceden çizilmiş bulunan zaman tefsiri bakımından *her günkü* bir yaşanılmışlıktır.

Bize ışık ve ısı bağışlayan gök cisminden ve onun gökte işgal ettiği mümtaz "yerlerden" hareketle icra edilen tarihlendirme, "aynı gökkubbe altında" hep beraber-varolan "herkes" için her zaman ve aynı surette icra edilebilecek bir şey haline gelir. Hatta belirli sınırlar içinde bu, oybirliğiyle icra edilebilecek bir zaman belirtimi anlamına gelmektedir. Tarihlendirmeyi yapan, çevreleyen-dünya içinde mevcut olduğu halde, o anda ilgilenilen gereç-dünyasıyla sınırlı kalmamaktadır. Daha ziyade bunda, çevreleyen-dünya-doğası ile kamusal çevreleyen-dünya da hep birlikte keşfediliyor olmaktadır.[1] Herkesin kendi zamanını dile getirebildiği söz konusu kamusal tarihlendirmeyle herkes aynı zamanda "hesap" da edebilmektedir. Böylelikle kamusal olarak kullanıma açık olan bir *ölçüden* yararlanılabilmektedir. Bu tarihlendirme, zamanı bir *zaman ölçümü* anlamında hesap etmektedir. Dolayısıyla ona bir zaman ölçücüsü, yani bir saat gerekmektedir. Burada şu yatmaktadır: *Fırlatılmış, "dünyaya" tevdi edilmiş, kendine zaman tanıyan Dasein'ın zamansallığıyla birlikte "saat" gibisinden bir şey de, yani düzenli olarak dönüp durma özelliğiyle beklentilendirici huzura getirme içinde erişime açık hale gelen bir el-altında-olan da birlikte keşfedilmiş olmaktadır.* El-altında-olanların beraberinde fırlatılmış olarak var oluşu, zamansallık üzerine temellenmektedir. Saatin imkan zemini odur. Saatin fiili zaruretinin imkan koşulu olarak zamansallık, aynı zamanda onun keşfedilebilirliğini sağla-

1) Krş. § 15, s. 66 vd.

maktadır. Çünkü sadece dünya-içinde varolanın keşfedilebilirliği sayesinde karşılaşılan güneşin seyrinin beklentilendirici-muhafaza-edici huzura getirilişi, kamusal çevreleyen-dünyasal el-altında-olandan hareketle bir tarihlendirmeyi mümkün kılmakta ve kendini bundan hareketle tefsir etmektedir.

Zamansallık üzerine temellenmiş olan Dasein'ın fiili fırlatılmışlığı sayesinde zaten hep keşfedilmiş olan "doğal" saat, [414] çok daha ele yatkın saatlerin yapımını ve kullanımını güdüler ve mümkün kılar. Öyle ki, bu "yapay" saatler, söz konusu "doğal" saate göre "ayarlanmak" durumundadır ki, doğal saatle birincil olarak keşfedilen zaman onunla erişime açılabilsin.

Zaman hesabının ve saat kullanımının gelişimini, eksistensiyal-ontolojik anlamı içinde ana hatlarıyla tarif etmeden önce, zaman ölçümü sırasında ilgilenilen zamanı daha ayrıntılı biçimde karakterize etmemiz gerekecektir. Zaman ölçümü, ilgilenilen zamanı "sahici" biçimde kamusallaştırıp yayınlıyorsa eğer, söz konusu "hesap" edici tarihlendirme sırasında tarihlendirilenin kendini nasıl gösterdiği bağlamı içinde, kamusal zaman, fenomenal bakımdan apaçık halde erişimimize açık olacaktır.

İlgilenici beklentilendirme içinde kendini tefsir eden "sonra"nın tarihlendirilmesi sırasında şu da kapsama dahil edilmiş olunur: gün ağardıktan sonra günlük işlerimizin *zamanı gelmiş olur*. İlgilenme sırasında tefsir edilen zaman, zaten hep *bir şeylerin zamanı* olarak anlaşılmıştır. Bununla ilgili olan "şimdi şu ve şu olduğunda" tarzındaki ifade, bu anlamda ya hep *bizatihi uygundur* ya da *uygun değildir*. "Şimdi"nin ve tefsir edilen zamanın her hali, sadece "şimdi şu olurken" demek değildir. O, özü itibariyle tarihlendirilebilen bir şey olup, yine özü gereği uygunluk veya uygunsuzluk yapısı ile belirlenmiştir. Tefsir edilen zaman, özü gereği "bir şeylerin zamanıdır" ya da "bir şeylerin zamanı değildir" karakterine sahiptir. İlgilenmenin beklentilendirici-muhafaza-edici huzura getirişi, zamanı belirli bir ne-içinliğin ilintisi içinde anlamaktadır. Söz konusu ne-içinlik de nihayetinde Dasein'ın varlık-imkanının bir-şey-uğrunalığı tarafından tespit edilmiş olmaktadır. Kamusallaştırılıp yayınlanan zaman, sahip olduğu bu bir-şey-içinlik ilintisi sayesinde, bizim daha önce *imlenimsellik* diye tarif ettiğimiz bir *yapıyı* ortaya koymaktadır. O, dünyanın dünyasallığını tesis etmektedir. Kamusallaştırılıp yayınlanan zaman, bir şeyin zamanı olarak özü itibariyle dünya karakterine sahip olmaktadır. Bu sebeple, zamansallığın husule getirilişi sırasında kamusallaştırılıp yayınlanan zamana biz *dünya-zamanı* diyo-

ruz. Ona böyle dememizin nedeni, onun *dünya-içindeki* bir varolan olarak *mevcut-olması* değildir, çünkü o asla böyle bir şey olamaz. Dünya-zamanı dememiz, onun eksistensiyal-ontolojik bakımdan yorumladığımız anlamda *dünyaya ait olmasından* ileri gelmektedir. Dünya yapısının özsel ilintilerinin (örneğin "*bir-şey-içinlik*" ilintisinin), zamansallığın ekstatik-ufuksal konstitüsyonunun zemini üzerindeyken, kamusallaştırılıp yayınlaşmış olan zamanla (örneğin "eğer şu olduğunda, bu olacaktır") nasıl irtibatlandırılmış olduğunu aşağıda göstermek durumundayız. Ama yine de şunu diyebiliriz ki, ilgilenilen zamanı yapısı itibariyle ancak şimdi eksiksiz biçimde karakterize edebilecek duruma gelmiş bulunuyoruz: o tarihlendirilebilirdir, uzayıp gider, kamusaldır ve böyle bir yapıya sahip olduğu için bizatih dünyaya aittir. Örneğin doğal-hergünkü tarzda ifade edilen her "şimdi", [415] tematik olmadığı ve önkavramsal olduğu halde bizatihi Dasein'ın ilgilenici kendine-zaman-tanıması sırasında anlaşılmış olmaktadır.

Fırlatılmış-düşkün biçimde varolan Dasein'a ait doğal saatin açımlanmışlığı içinde aynı zamanda fiili Dasein tarafından hep icra edilen mümtaz bir ilgilenilen zaman *kamusallaştırılması ve yayınlanması* söz konusu olmaktadır. Bu durum, zaman hesabının mükemmelleştirilmesi ve saat kullanımının dakikleştirilmesi sayesinde daha da ileriye götürülür ve sabitlenir. Zaman hesabının ve saat kullanımının tarihsel gelişimini burada tarihbilimsel tarzda ve onun bütün türevlerini kapsayacak şekilde ele alacak değiliz. Ama eksistensiyal-ontolojik bakımdan şunu soracağız: Zaman hesabının ve saat kullanımının gelişim *istikametine* bakıldığında, Dasein'ın zamansallığının hangi husule getirme hali kendini belli etmektedir? Bu sorunun cevabıyla birlikte, *zaman ölçümünün* (yani ilgilenilen zamanın açıkça kamusallaştırılıp yayınlanmasının), Dasein'ın *zamansallığı içinde*, hatta onun belirli bir husule getirilme minvali içinde temellendiğinin daha asli bir anlayışı ortaya çıkmalıdır.

"Doğal" zaman hesabının analizinde zemin kabul ettiğimiz "ilkel" Dasein'ı "gelişmiş" Dasein'la karşılaştırdığımızda, onun için gündüzün ve güneş ışığının mevcut oluşunun pek ayrıcalıklı bir işlev görmediği ortaya çıkacaktır. Çünkü söz konusu Dasein, geceyi de gündüze çevirebilme "üstünlüğüne" sahiptir. Aynı çerçevede, zamanın tespiti için başımızı kaldırıp doğrudan güneşe bakmamız ve onun konumunu belirlememiz de artık gerekmemektedir. Özgün ölçüm gereçlerinin yapımı ve kullanımı sayesinde, sırf bu iş için imal edilmiş bulunan saatlere bakılarak zamanı doğrudan okumak mümkün hale gelmiştir. Saat kaç sorusu, "zaman ne kadar" sorusudur aslında. Böyle bir zaman okuması

için belki örtülü kalacaktır ama, saat gerecinin kullanımı bile Dasein'ın zamansallığı üzerine temellenmektedir, çünkü kamusal bir zaman hesabının mümkün kılınması anlamındaki saat de "doğal" saate göre ayarlanmak zorundadır. Keza Dasein'ın zamansallığıdır, şuradalığın açımlanmışlığı sayesinde, ilgilenilen zamanın tarihlendirilebilmesini mümkün kılan. *Doğayı* keşfettikçe gelişen *doğal* saat anlayışımız, yeni yeni zaman ölçüm imkanlarına yol açmakta, bunlar da güneşten ve ilgili gök gözlemlerinden nispeten bağımsız kalabilmektedir.

Fakat "ilkel" bir Dasein bile, zamanı göğe bakarak okuma bağımlılığından kendini belirli bir tarzda koparmış olmaktadır, çünkü güneşin gökteki konumuna değil, her zaman el altında olan bir varolanın bıraktığı gölgeyi zaman ölçümü için kullanabilmektedir. [416] Örneğin bu, eskilerde kullanılan "gölge saati" gibi çok basit bir surette yapılabilmektedir. Buna göre, hepimize eşlik eden kendi gölgemiz, güneşin gökteki farklı yerlerine göre farklı suretlerde yere düşmektedir. Gün içindeki farklı gölge boylarını "her zaman" ölçmek mümkün olabilmektedir. Her birimizin vücut ve ayak boyları farklı da olsa, her ikisi arasındaki *oran* belirli bir kesinlik derecesi içinde sabit kalmaktadır. Örneğin ilgilenilecek bir buluşma söz konusuysa, bunun kamusal zaman belirlenimi şu şekle sahip olabilmektedir: "Gölge şu kadar ayak uzunlukta olduğunda şurada buluşalım". Burada, en yakın çevreleyen-dünyamızın çizdiği dar sınırlar içindeki hep-beraber-olmaklığımız, açıkça dile getirilmemiş bile olsa, gölgenin uzunluğunun ölçüldüğü "yerin" kutupsal yüksekliği bakımından aynı kabul edilmiş olmaktadır. Dasein böyle bir saati yanında taşımak zorunda bile değildir, çünkü o bir anlamda saatin ta kendisidir.

Kamusal güneş saatlerindeyse belirli bir gölge çizgisi, güneşin gökteki hareketine ters olarak bir rakam şeridi üzerinde hareket etmektedir. Bunu daha fazla tarif etmeye gerek yoktur. Peki ama, gölgenin rakam şeridi üzerindeki yerine baktığımızda neden zaman gibisinden bir şeyi bulmuş oluruz? Zira ne gölge, ne de sayısallaştırılmış şerit bizatihi zamandır, aynı şekilde onlar arasındaki mekansal ilişki de zaman değildir. "Güneş saatinden" veya herhangi bir cep saatinden doğrudan okuduğumuz zaman neresidir acaba?

Zamanı okumak ne demektir? "Saate bakmak" sadece şu demek değildir herhalde: el-altındaki-gerecin geçirdiği değişimleri izlemek ve kolların konumlarını gözetlemek. Saati kullanırken saat kaç dediğimizde, ister açık olsun ister değil, aslında *şunu demiş oluruz*: *şimdi* saat şu; *şimdi* şunu yapma zamanı; *şimdi* değil, daha zamanı var; filan

saatte görüşmek üzere... Demek ki saate-bakma, kendine-zaman-tamma üzerine temellenmekte ve onun tarafından idare edilmektedir. En elemanter zaman hesabı sırasında kendini göstermiş olan şey, burada şimdi daha da netleşmektedir: Saate bakmak suretiyle kendini *zamana göre yönlendirmek*, özü itibariyle bir *şimdi-demektir*. Bu o kadar "kendiliğinden anlaşılır" bir şeydir ki, ona hiç dikkat etmez olmuşsuzdur. Burada, şimdinin bütün yapısal envanterinin (yani tarihlendirilebilirlik, uzayıp gidiş, kamusallık ve dünyasallık) tümden anlaşılmış ve *tefsir* edilmiş olduğunu bile fark etmeyiz.

Oysa şimdi-demek, bir *huzura getirişin* sözlü ifadelenişi olup, muhafaza edici beklentilendirmenin birliği içinde kendini husule getirmektedir. Saatin kullanılmasıyla icra edilen tarihlendirmenin, bir mevcut-olanın mümtaz bir huzura getirilişi demek olduğu bu surette ortaya çıkmış olmaktadır. Tarihlendirme [417] sadece bir mevcut-olanla ilintili değildir, aksine, söz konusu ilinti kurmanın kendisi *ölçme* karakterine sahiptir. Ölçüm değeri doğrudan okunabilmektedir. Fakat bunda şu da yatmaktadır: ölçülecek bir mesafenin içinde belirli bir ölçeğin bulunduğunu anlamış oluruz, yani onun *mevcutluğunun* ne-kadarlığı bununla belirlenmiş olur. Ölçüm, mevcut olan mesafe içinde mevcut olan ölçeğin huzura getirilmesi suretiyle zamansal olarak tesis edilmiş olmaktadır. Ölçek idesi içinde yatan değişmezlik anlayışı, onun herkes için ve her zaman sürekli olarak mevcut-olduğunu söylemeye çalışır. İlgilenilen zamanın *ölçülerek* tarihlendirilmesi onu, huzura getirme bakımından bir mevcut-olana göre tefsir etmektedir. Böylece o, bir ölçek ve ölçülmüş bir şey olarak sadece mümtaz bir huzura getirme aracılığıyla erişilebilir hale gelir. Ölçerek tarihlendirme sırasında, mevcut olanların huzura getirilişi özel bir önceliğe sahip olduğundan, bir saatten ölçerek zaman okuma da özel bir vurguyla kendini şimdi olarak ifade etmektedir. Dolayısıyla *zaman ölçümü* yapıldığında zaman *kamusallaştırılarak yayınlanmış* olur. Böylelikle de o, herkes için ve her zaman "şimdi ve şimdi ve şimdi" olarak karşılaşılan bir şey olur. Saat sayesinde "genel" olarak erişilebilir olan zaman, böylece bir nevi *mevcut-olan şimdiler-çokluğu* olarak karşımıza çıkıverir. Bu sırada zaman ölçümünün tematik olarak bizatihi zamana yönlenmiş olmasına hiç gerek yoktur.

Fiili dünya-içinde-varolmanın zamansallığı aslen mekanın açımlanışını mümkün kıldığı için, öte yandan mekansal Dasein hep keşfedilmiş bulunan bir şuradanlıktan hareketle kendi Dasein'sal buradalığını tayin ettiği için, Dasein'ın zamansallığı içinde ilgilenilen zaman, kendi tarihlendirilebilirliği bakımından hep Dasein'ın işgal ettiği yere bağlı kal-

maktadır. Ama aslında belirli bir yere bağlanan zaman değildir. Zira tarihlendirilebilirliğin mekansal-yersel olana bağlanabilmesinin imkan koşulu zamansallıktır. Öyle ki o, bir ölçü olarak herkes için bağlayıcı hale gelir. İlk önce zaman vardı da sonra o mekana kenetlendi diyemeyiz. Çünkü zaman ile kenetlenmiş olduğu zannedilen "mekan", zaman ile ilgilenen zamansallığın temeli üzerinde karşılaşılabilir olmaktadır. Hem saatin, hem de zaman hesabının Dasein'ın kendisini tarihsel olarak tesis eden *zamansallığı* üzerine temellenmesi yüzündendir ki, saat kullanımının ontolojik bakımdan bizzat tarihsel olduğu ve bizatihi her saatin belirli bir "tarihe sahip olduğu" söz konusu edilebilmektedir.[1]

[418] Zaman ölçümüyle kamusallaştırılıp yayınlanan zaman, mekansal ölçü nispetlerini haiz biçimde tarihlendirildiği için mekana dönüşüyor değildir. Öte yandan zaman *ölçümünün* eksistensiyal-ontolojik bakımdan özü, tarihlendirilen "zamanın" *mekan* mesafeleri ile bir mekansal nesnenin *yer* değişiminden hareketle sayısal olarak belirlenmesi de değildir. Zira ontolojik bakımdan asıl önemli olan, ölçümü mümkün kılan spesifik *huzura getiriştir*. "Mekansal" olarak mevcut-olandan hareketle yapılan bir tarihlendirme zamanın mekansallaştırması demek değildir o halde. Çünkü mekansallaştırma zannedilen bu işlem, her mevcut-olan varolanın kendi mevcutluğu içinde şimdi huzura gelişinden ibarettir aslında. Özü gereği zorunlu olarak şimdi-diyen zaman ölçümü sırasında, ölçülenin kendisi bizatihi unutulmakta ve mesafe ile sayıdan başka sanki hiçbir şey ortada kalmamaktadır.

Zaman ile ilgilenen Dasein'ın kaybetmeyi göze aldığı zaman ne kadar az ise, o kadar "kıymete binmekte" ve saatler de o denli *ele yatkın* hale gelmektedir. Bundan böyle zaman, sadece "dakik" biçimde okunmakla kalmayacak, zaman belirlemenin kendisi de mümkün olduğunca az vakit harcanacak şekilde yapılarak başkalarının zaman belirtimleriyle de uyumlu olacaktır.

Şu ana kadarki görevimiz, saat kullanımı ile kendine zaman tanıyan zamansallık arasındaki "rabıtayı" esas itibariyle ortaya koymaktı. Nasıl ki, gelişmiş bir astronomik zaman hesabının somut analizi, doğa keşfinin eksistensiyal-ontolojik yorumu kapsamında yer alıyorsa; takvimsel

1) Zaman *ölçümünün* izafiyet teorisi bakımından teşkil ettiği meseleye burada girmeyeceğiz. Bu ölçümün ontolojik temellerinin açıklığa kavuşturulması, öncelikle dünya-zamanının ve zaman-içindeliğin Dasein'ın zamansallığından hareketle açıklığa kavuşturulmuş olmasını ve aynı şekilde doğayı keşfetmenin eksistensiyal-zamansal [418] konstitüsyonunu ve esasen ölçmenin zamansal anlamını ortaya koymayı gerektirmektedir. Aksi takdirde fiziksel ölçüm teknikleri belirli bir aksiyomatikten hareketle söz konusu araştırmalar üzerine bina edilmiş olacak ve bizatihi zaman meselesini asla açığa çıkartamayacaktır.

tarihbilimsel "kronolojinin" temeli de sadece tarihbilimsel bilginin eksistensiyal analizi dairesi içinde açığa çıkartılabilir.[1]

[419] Zaman ölçümü, zamanı vurgulu biçimde kamusallaştırıp yayınlamaktadır. Ancak bu yolla, bizim genel olarak "zaman" dediğimiz şey bilinir hale gelmektedir. İlgilenme esnasında her nesneye "kendi zamanı" tayin edilmektedir. Her dünya-içindeki varolan gibi bunlar da zamana "sahiptirler", çünkü onlar da esasen "zaman içinde" vardırlar. Dünya-içinde varolanlarla onun "içinde" karşılaştığımız zamanı, dünya-zamanı olarak biliyoruz. Zamansallığın ekstatik-ufuksal konstitüsyonuna ait olarak onun temeli üzerine bina edilmiş olan dünya-zamanı, dünyayla *aynı* aşkınlığa sahiptir. Dünyanın açımlanmışlığıyla beraber dünya-zamanı da kamusallaştırılıp yayınlanmış olmaktadır. Böylelikle *dünya-içindeki* varolanlarla her zamansal olarak ilgilenilen var olma, onları "zaman içinde" karşılaşılan varolanlar olarak bir-şey-için-bakışsal olarak anlamaktadır.

Mevcut-olanların "içinde" hareket ettikleri veya hareketsiz bulundukları zaman "*nesnel*" *değildir*, eğer bununla dünya-içinde karşılaşılan varolanların bizatihi-mevcut-oluşu ifade edilmek isteniyorsa. Fakat aynı şekilde zaman "*öznel*" *de değildir*, eğer bundan bir "öznede" mevcut-olma ve mevcut-bulma anlaşılıyorsa. *Dünya-zamanı her türlü olası nesneden çok daha "nesneldir", çünkü dünya-içindeki varolanların imkan koşulu olarak dünyanın açımlanmışlığıyla beraber hep zaten ekstatik-ufuksal olarak "nesneleştirilmektedir".* Bu sebeple dünya-zamanı, Kant'ın görüşünün aksine, ne fiziksel ne de psişik olanda *doğrudan mevcut bulunmaktadır* (ya da birisinin dolayımıyla öbürsünde bulunmaktadır). Çünkü "zaman" öncelikle kendini tam da gök yüzünde belli etmektedir, yani kendimizi *ona göre yönlendirdiğimizde* onu doğal olarak bulduğumuz yerde tezahür etmektedir. Öyle ki, "zaman" çoğu kere bizatihi gökle dahi özdeşleştirilmektedir.

---

1) Kronolojik zamanın ve "tarihin sayılandırılması"nın ilk kez yorumlandığı bir deneme olarak benim Freiburg Üniversitesi'ndeki habilitasyon dersime (bahar yarıyılı 1915) bkz.: "Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, c. 161 (1916), s. 173 vd. Tarihin sayılandırılması, astronomik olarak hesaplanan dünya-zamanı ile Dasein'ın zamansallığı ve tarihselliği arasındaki rabıtalar, çok daha ileriye giden bir araştırmaya ihtiyaç duymaktadır. – Ayrıca krş.: G. Simmel, *Das Problem der historischen Zeit*, Philosophische Vorträge veröffentlicht von der Kantgesellschaft Nr. 12, 1916. – Tarihbilimsel kronolojinin gelişimine dair iki eser temellendiricidir: Josephus Justus Scaliger, De emendatione temporum (1583) ile Dionysius Petavius S.J., Opus de doctrina temporum [419] (1627). – Eskiçağ'da zaman hesabına ilişkin krş.: G. Bilfinger, Die antiken Stundenangaben (1888). G. Bilfinger, Der bürgerliche Tag. Untersuchungen über den Beginn des Kalendertages im klassischen Altertum und im christlichen Mittelalter (1888). – H. Diels, Antike Technik, 2. Basım (1920), s. 155-232 vd.: *Die antike Uhr*. – Yakın zamanlardaki kronoloji alanıyla ilgili olarak krş. Fr. Rühl, Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit (1897).

Fakat dünya-zamanı, her türlü olası özneden çok daha "özneldir", çünkü fiilen varolmakta olan benliğin varlığı demek olan ihtimam-göstermekliğin doğru biçimde anlaşılması bağlamında varlığı esasen mümkün kılandır. "Zaman" ne "öznede", ne de "nesnede" mevcuttur. Her türlü öznelliğin ve nesnelliğin ne "içinde" ne de "dışındadır", ne de onlardan "*önce*" "var"dır. Çünkü zaman, söz konusu "önce" oluşun bile imkan koşulunu oluşturmaktadır. Peki, o halde zamanın bir "varlığı" vardır diyebilir miyiz? Eğer diyemezsek, o halde o bir vehim midir, yoksa her türlü olası varolandan "çok daha varolan" mıdır? Bu türden soruların izini sürecek olan araştırmamız [420], daha önce hakikat ile varlık arasındaki rabıtanın irdelenmesi[1] sırasında karşımıza çıkan aynı "sınırlara" gelip çatacaktır. Söz konusu soruların cevabı ne olursa olsun, yahut bu sorular evvela asli biçimde sorulmaya başlansın veya başlanmasın, öncelikle yapılması gereken şey, ekstatik-ufuksal zamansallığın *dünya*-zamanı gibisinden bir şeyi (ki o, el-altında-olanların ve mevcut-olanların zaman-içinde oluşlarını tesis etmektedir) husule getirdiğini anlamak olacaktır. Fakat bu varolana, kati anlamda "zamansaldır" diyemeyiz. Dasein'sal olmayan her varolan gibi o da zamansızdır – ister sahiden mevcut olsun olmasın, ortaya çıksın, ortadan kaybolsun veya "ideal" olarak var olsun.

Demek ki, eğer zamansallığın husule getirilmesine dünya-zamanı aitse, o zaman o, ne "öznellikçi" biçimde ortadan kaldırılabilir, ne de kötü bir "nesnelleştirmeyle" "şeyleştirilebilir". Her iki yola da sapmayacaksak eğer (berrak bir idrak ile, yani sadece ikisi arasında gidip gelen emniyetsiz bir kararsızlıkla değil), o zaman, hergünkü Dasein'ın kendi en yakın zaman anlayışından hareketle "zamanı" teorik olarak nasıl kavradığını ve söz konusu zaman kavramının (ve onun hakimiyetinin), onda dile getirilmeye çalışılan asli zamanı, yani *zamansallık olarak* zamanı, anlamamızı nasıl engellediğini anlamamız gerekmektedir. Kendine zaman tanıyan hergünkü ilgilenmelerimiz "zamanı", "zaman içinde" karşılaştığımız dünya-içindeki varolanlarda bulmaktadır. Bu yüzden, alelade zaman kavramının ortaya çıkışını açıklığa kavuşturabilmek için, işe zaman-içindelikten başlamamız lazım gelmektedir.

§ 81. Zaman-İçindelik ve Alelade Zaman Kavramının Ortaya Çıkışı

Hergünkü bir-şey-için-bakışsal ilgilenmelerimiz için "zaman" gibisinden bir şey kendini öncelikle nasıl husule getirmektedir? Hangi ilgilenici, gereç kullanıcı münasebette olmalarımızda zaman *açıkça* erişile-

1) Krş. § 44c, s. 226 vd.

bilir olmaktadır? Eğer dünyanın açımlanmışlığıyla zaman kamusallaştırılıp yayınlanıyorsa ve eğer dünyanın açımlanmışlığına ait olan dünya-içindeki varolanların keşfedilmişliği de hep ilgilenilen bir şey oluyorsa (Dasein'ın *kendisiyle* hesaplaşarak zamanı hesapladığı takdirde), o halde, "herkesin" kendini açıkça *zamana göre yönlendirdiği* asıl tutum, saat kullanımı olacaktır. Saat kullanımının eksistensiyal-zamansal anlamı, hareket halindeki göstergelerin huzura getirilişi idi. Saat göstergelerini huzura getirici biçimde *takip etmek*, aslında *saymaktır*. Söz konusu huzura getiriş, beklentilendirici muhafaza edişin ekstatik birliği içinde kendini husule getirmektedir. [421] "Daha önce"yi *huzura getirici* biçimde *muhafaza etmek* şu demektir: şimdi-diyerek öncenin ufkuna, yani artık-şimdi-değile açık olmak. "Sonra"yı *huzura getirici* biçimde *beklentilendirmek* ise şu demektir: şimdi-diyerek daha ileride olanın ufkuna, yani henüz-şimdi-değile açık olmak. *İşte zaman, kendini bu türden huzura getirişlerde gösterene denir.* O halde, kendine zaman tanıyan bir-şey-için-bakışsal ilgilenici saat kullanımının ufkunda kendini açığa çıkaran *zamanın* tanımı nedir? *Hareket halindeki saat göstergesinin huzura getirici sayıcı takibi esnasında sayılandır. Öyle ki, öncesi ve sonrasıyla açık olan muhafaza etme ve beklentilendirmenin ekstatik birliği içindeki huzura getirme kendini bu surette husule getirmektedir.* Fakat bu, Aristoteles'in zamana dair verdiği şu tanımın eksistensiyal-ontolojik tefsirinden başka bir şey değildir aslında: *touto gar estin ho khronos, arithmos kineseos kata to proteron kai husteron.* "Zira şudur zaman; önce ile sonranın ufku içinde karşılaşılan hareketin sayımı".[1] İlk bakışta bu tanım epey tuhaf gelebilir. Fakat Aristoteles'in bu tanımı içinden aldığı eksistensiyal-ontolojik ufku ihata ettiğimizdeyse bir o kadar "kendiliğinden anlaşılır" ve sahici gelecektir. Bu surette tebarüz eden zamanın menşei Aristoteles için bir mesele teşkil etmemektedir. Onun zaman yorumu, daha çok "doğal" zaman anlayışının istikameti içinde hareket etmektedir. Fakat hem bizzat onun kendisi, hem de onun dahilinde anlaşılmakta olan varlık, mevcut araştırmamız aracılığıyla temelli bir mesele haline getirilmiş bulunduğu için, varlık sorusunu çözdükten *sonra* ancak Aristoteles'in zaman analizini tematik bakımdan yorumlayabiliriz. Öyle ki, Eskiçağ ontolojisinin eleştirel olarak ihata edilmiş olan soru formülasyonu bakımından esaslı bir öneme ancak böyle sahip olabilir.[2]

Zaman kavramıyla ilgili daha sonraki bütün irdelemeler, *esas itibariyle* Aristoteles'in tanımına sadık kalmışlardır. Bir başka deyişle zaman,

1) Krş. Fizik, *Kitap 4* (*Delta*) 11, 219 b 1 vd.
2) Krş. § 6, s. 19-27.

bir-şey-için-bakışsal ilgilenmeler sırasında göründüğü şekliyle tematize edilmiştir hep. Buna göre zaman, "sayılandır", yani *hareket eden* saat göstergesinin (veya gölgenin) huzura gelişi esnasında dile getirilen ve her ne kadar tematik olmasa da ima edilmeye çalışılandır. Hareket edenin kendi hareketi içinde huzura getirilişi esnasında şöyle denilir: "şimdi burada, şimdi burada, vs. vs.". Saat kullanımı sırasında "görülen" bu dünya-zamanı minvaline biz *şimdiler-zamanı* diyoruz.

[422] Kendine zaman tanıyan ilgilenmelerimiz zaman ile ne kadar "doğal" biçimde hesap ederse, kendini bizatihi dile getirilen zamanda o kadar az tutmakta ve hep kendi zamanına sahip olan ilgilendiği gerece kendini o kadar kaybetmiş olmaktadır. İlgilenmelerimiz, zamanı ne kadar "doğal" biçimde belirleyip belirtiyorsa (yani bizatihi zamanı ne kadar az tematize ediyorsa), ilgilenilende huzura-getirici-düşkün var olma ister açıkça olsun ister olmasın şunu diyor olacaktır: şimdi, sonra, daha önce. Böylelikle alelade zaman anlayışı için zaman, her daim "mevcut olan", aynı zamanda ortadan kaybolan ve ortaya çıkan şimdilerin peşpeşe dizilişi olarak kendini gösterecektir. Bu suretle zaman bir peşpeşelik, bir şimdiler "akışı", "zamanın akıp gidişi" olarak anlaşılacaktır. *İlgilenedurduğumuz bu dünya-zamanı tefsirinin altında ne yatmaktadır*?

Cevaba ulaşmak için dünya-zamanın *eksiksiz* öz yapısına geri gitmeli ve bununla alelade zaman anlayışının bildiği şeyleri karşılaştırmalıyız. İlgilendiğimiz zamanın birinci öz momenti olarak *tarihlendirilebilirlik* ortaya çıkmıştı. Bu, zamansallığın ekstatik konstitüsyonu üzerine temellenmektedir. Özü itibariyle "şimdi", şimdi-şunlar-şunlar-olurken demektir. İlgilenmelerimiz sırasında anlaşılan ve fakat bizatihi kavranmamış olan tarihlendirilebilir şimdiler ya uygundur ya da değil. O halde şimdi yapısına *imlenimsellik* aittir. Bu sebeple ilgilenilen zamana *dünya-zamanı* demiştik. Alelade zaman tefsirinde zaman, bir şimdiler dizisi olarak anlaşılıyordu. Ama burada o, hem tarihlendirilebilirlikten, hem de imlenimsellikten *yoksundur*. Zamanı salt peşpeşelik olarak karakterize etmek, her iki yapıyı da "meydana *çıkartamamak*" demektir. Alelade zaman tefsiri onu *örtmektedir*. Şimdinin tarihlendirilebilirliği ve imlenimselliği üzerine temellenen zamansallığın ekstatik-ufuksal konstitüsyonu söz konusu örtme yüzünden *tesviye edilmektedir*. Şimdiler adeta ilintilerinden koparılmış olmakta ve böylelikle kopuk kopuk peşpeşe gelen şeylere dönüşürlerken, sadece peşpeşeliği tesis etmekle kalırlar.

Alelade zaman anlayışının icra ettiği dünya-zamanının söz konusu tesviye edici örtüşü tesadüfi değildir. Zira hergünkü zaman tefsiri kendini tam da sadece ilgilenici aklıselimin bakış istikametinde tuttuğu ve

sadece onun ufku içinde kendini "göstereni" anladığı için bahse konu yapılar yitip gitmektedir. İlgilenici zaman ölçümü sırasında sayılanlar (yani şimdiler), el-altında-olanlar ile mevcut-olanlarla ilgilenmelerimiz esnasında berberce anlaşılmaktadır. İşte *söz konusu* zaman ilgilenmeleri, beraberce anlaşılan zamana bizatihi geri döndüğünde ve onu "temaşa" ettiğinde şimdileri görür hale gelmektedir. Çünkü onlar da şu veya bu şekilde "şuradadırlar", *bu* varlık anlayışının ufku içindedirler ve bahse konu ilgilenmelerimiz hep onun tarafından [423] yönetilmektedirler. Bu nedenle şimdiler, şu veya bu tarzda *beraberce mevcutturlar*: yani hem varolanlarla karşılaşılmakta, *hem de* aynı anda şimdilerle. Şimdilerin nesneler gibi mevcut oldukları açıkça ifade edilmemiş de olsa, ontolojik bakımdan onlar, mevcut-olmaklık ufku içinde "görülürler". Şimdiler *kaybolup gitmekte*, gitmiş olanlar da geçmişi oluşturmaktadırlar buna göre. Şimdiler *çıkagelmekte*, çıkıp gelenler de "istikbali" ihata etmektedirler. Zira dünya-zamanının şimdiler-zamanı olarak alelade yorumu; dünya, imlenimsellik, tarihlendirilebilirlik gibisinden şeyleri kendi erişimine açabilecek herhangi bir ufka sahip değildir. Söz konusu yapılar mecburen örtülü kalmaktadır. Üstelik alelade zaman tefsiri söz konusu örtüşü, kendine özgü zaman karakterizasyonunu kavramsal olarak ifade ettiği minvali dolayısıyla daha da katılaştırmaktadır.

Şimdilerin peşpeşe dizilişi, şu veya bu şekilde mevcut-olan şeyler olarak düşünülmektedir, çünkü bu peşpeşeliğin kendisi de "zaman içinde" ilerlemektedir. Şöyle diyoruz: her şimdinin *içinde* bir şimdi vardır; her şimdiyle *birlikte* şimdiler de yok olup gitmektedir. Her şimdinin *içinde* bir şimdi şimdidir, adeta bizatihi *o kendisi olarak* mevcuttur, her şimdinin içinde hep başka bir şimdi gelip gidiyor da olsa. O *böylece* değişip durduğu halde aynı zamanda hep sürekli kendisi olarak mevcut olan diye kendini gösterir. Bu sebeple Platon bile zamanı bu bakış istikametinden hareketle ortaya çıkan ve ortadan kaybolan şimdiler dizisi olarak görmüş ve zamanı mecburen ebediyetin sureti diye ifade etmiştir: *eiko d'epenoei kineton tina aionos poiesai, kai diakosmon hama ouranon poiei menontos aionos en heni kat'arithmon iousan aionion eikona, touton hon de khronon onomakamen.*[1]

Şimdiler dizisi kesintisiz ve eksiksizdir. İstediğimiz kadar şimdiyi "parçalarına" "ayırıp" onun içine nüfuz etmeye çalışalım, karşılaştığımız hep şimdidir. Herkes zamanın sürekliliğini, parçalarına ayrılamaz bir mevcut-olanın ufku içinde görmektedir. Hep mevcut-olanı ontolo-

1) Krş. Timaeus, 37 d 5-7.

jik bakımdan cihet almak suretiyle zamanın sürekliliği meselesi aranmaya çalışılmakta veya bu bir çatışkı olarak öylece ortada bırakılmaktadır. Fakat bu sırada, dünya-zamanının spesifik yapısı mecburen *örtülü* kalmak durumundadır, çünkü dünya-zamanı, ekstatik olarak temellenmiş olan tarihlendirilebilirlikle birlikte *uzayıp gitmektedir*. Zamanın uzayıp gitmesi burada, kendini zamanla ilgilenmek suretiyle kamusallaştırıp yayınlayan zamanın ekstatik birliğinin ufuksal *uzayıp-gidişi* olarak anlaşılmamaktadır. Her bir anlık şimdi de bile *yine hep* şimdinin var olması, her şimdinin çıkageldiği *daha da* "öncesi"nden hareketle kavranmak zorundadır: yani bir mevcut-olanın sürekliliği açısından ona hiç tatbik edilemeyen zamansallığın [424] ekstatik uzayıp-gidişinden hareketle. Öte yandan o, mevcut-olan bir sürekli olana erişim imkanının koşulunu temsil etmektedir.

Alelade zaman yorumunun ana tezi olan zamanın "sonsuz" olduğu fikri, dünya-zamanının bu surette nasıl tesviye edilip örtüldüğünü, böylelikle de esasen zamansallığın üzerinin örtüldüğünü çok çarpıcı biçimde ortaya koymaktadır. Zira buna göre zaman, öncelikle kesintisiz bir şimdiler dizisi olarak kendini göstermektedir. Söz konusu şimdi aslında hem az önce, hem de hemen şimdidir. Bu zaman karakterizasyonu birincil olarak ve sadece *söz konusu diziye* raptedilmiş olarak kalırsa, o halde onda, esas itibariyle ne bir başlangıç, ne de bir son bulabiliriz. Çünkü her bir son şimdi, bir başka şimdi olacak ve hemen-şimdi-değil haline gelecek, yani artık-şimdi-değil olan zaman olarak geçmişe ait olacaktır. Her bir yeni şimdi ise, az-önce-şimdi-değildi olarak henüz-şimdi-değil olan zaman olarak "istikbale" ait olacaktır. Bu nedenle de zaman "her iki yönde" sonsuz olacaktır. Zaman hakkındaki böyle bir tez, *mevcut-olan bir şimdiler-akışını serbestçe askıda tutan bir bizatihiliği* cihet almak suretiyle mümkün olabilmektedir. Öyle ki, şimdi fenomeni tarihlendirilebilirlik, dünyasallık, uzayıp gitme ve Dasein'sal kamusallık bakımından tamamen örtülmekte ve tanınamaz hale gelmiş bir fragman haline düşmüş olmaktadır. Eğer "herkes gibi" bakış istikametimizi mevcut-olmak ve mevcut-olmamaklığa dayandırıp şimdiler dizisini "sonuna kadar düşünecek" olursak, o zaman asla bir son bulamayız. Zamanı *bu şekilde* sonuna kadar *düşünmenin* de onu hep zaman içinde *düşünmek demek olduğundan* hareketle onun sonsuz olarak *var olduğu* sonucu çıkarsanır.

Dünya-zamanının tesviyesi ve zamansallığın örtülmesi hangi temele dayanmaktadır? Bunlar hazırlık niteliğinde olmak kaydıyla *ihtimam-*

göstermeklik olarak yorumladığımız[1] bizatihi Dasein'a dayanmaktadır. Fırlatılmış-düşkün Dasein, öncelikle ve çoğunlukla kendini ilgilendiği şeyde kaybetmiştir. Söz konusu kaybedilmişlik, Dasein'ın kendi sahih varoluşundan (biz ona öndeleyici kapalılığı-açma-kararlılığı demiştik) örtüleyici kaçışını açığa vurmaktadır. İlgilenmelerimiz sırasındaki kaçış, aslında *ölümden* kaçıştır, yani nazarı dikkatimizi dünya-içinde-varolmanın *hitamından* kaçırmaktır.[2] Söz konusu nazarı dikkati kaçırma, hitama *yönelik* bizatihi ekstatik *müstakbel* varlığın bir halidir. Nazarı dikkati sonluluktan kaçırma olarak düşkün-hergünkü Dasein'ın gayrisahih zamansallığı, sahih müstakbelliği ve böylelikle esasen zamansallığı gözden kaçırmak durumunda kalacaktır. Üstelik alelade Dasein anlayışı herkes tarafından yönlendiriliyorsa eğer, işte o zaman, kamusal zamanın "sonsuz" olduğuna ilişkin kendini unutmuş "tasavvur" iyice katılaşıverir. Herkes asla ölmez, zira herkes *ölemez*, çünkü ölüm hep [425] kendi ölümümdür ve sahih olarak ancak öndeleyici kapalılığı-açma-kararlılığı içinde varoluşa-dair biçimde anlaşılabilir. Asla ölmeyen ve hitma yönelik varlığı yanlış anlayan herkes, bu ölümden kaçışa son derece karakteristik bir tefsir sunmaktadır: hitama "daha çok zaman var", denilmektedir. Buradaki daha-zamana-sahip-olma, aslında kaybedebilirlik anlamında kendini ifşa etmektedir: "önce şu olacak, sonra şu yapılacak, daha sonra şu, ve saire ve saire...". Bu, zamanın sonluluğunu anlamak demek değildir. Aksine bu, daha gelecek olan ve "sürüp gidecek" olan zamandan ilgilenmelerimiz sırasında mümkün olduğunca çok şey koparıp almaktan başka bir şey değildir. Buna göre zaman, kamusal olduğu için ondan herkes kendi payını alabildiği ölçüde almaktadır. Tesviye edilmiş olan şimdiler dizisi, menşeini münferit Dasein'ların hergünkü hep-beraber-varoluşunun zamansallığından aldığını tümüyle örtmektedir. "Zaman içinde" mevcut-olan bir insan artık varolmadığında "zamanın" akışı bundan hiç etkilenir mi ki? Zaman akmaya devam eder, "eskiden" olduğu gibi, yeni bir insan "yaşama dahil olduğu" zamanki gibi. Herkes sadece kamusal zamanı bilir ki, o da tesviye edicidir, herkese ve hiç kimseye aittir.

Fakat nasıl ki, ölümden kaçılırken bile o bizi takip etmeyi sürdürüyorsa ve nazarı dikkatimizi ondan kaçırırken bile biz onu görmek durumunda kalıyorsak, sadece akıp giden, etkisiz, sonsuz şimdiler dizisi de tuhaf bir esrarengizlikle kendini Dasein'ın "üzerine" seriverir. Bu

1) Krş. § 41, s. 191 vd.
2)Krş. § 51, s. 252 vd.

yüzden şöyle deriz: Zaman *akıp gider*. Ama niçin, zaman ortaya çıkıyor, demiyoruz *aynı* vurguyu yaparak? Zira şimdiler dizisi bakımından her ikisini de aynı haklılık payıyla ifade etmek mümkündür. Zamanın *akıp gidişinden* söz edildiğinde Dasein, zaman ile ilgili olarak zannettiğinden çok daha fazlasını, yani *zamansallığı* anlamış olur aslında. Çünkü zamansallık dünya-zamanı içinde husule gelmekte ve her ne kadar üzeri örtülüyor da olsa hiçbir zaman *tam olarak kapalı kalmamaktadır*. Zamanın akıp gidişinden söz ettiğimizde şu "tecrübeyi" dile getirmiş oluruz: Zaman ele avuca sığmaz. Söz konusu "tecrübe", zamanı kavrayıp elde tutma isteğimiz üzerine temellenmektedir. Işte burada, içinde-bulunulan-anların gayrisahih biçimde beklentilendirilmesi bahis konusudur. Öyle ki, elimizden kayıp giden anlar hemen *unutuluverir*. Gayrisahih varoluşun huzura-getirici-unutucu beklentilendirişi, zamanın akıp gidişi denilen alelade tecrübenin imkan koşuludur o halde. Dasein kendini-önceleme içinde müstakbel olduğu için, beklentilendirici biçimde şimdiler dizisini *elden-kaçırılarak*-yok-olup-giden bir şey olarak anlamak durumundadır. *Kaçıp giden zamanı Dasein, kendi ölümüne ilişkin "kaçkın" bilgiden hareketle tanımaktadır*. Zamanın akıp gidişine ilişkin vurgulu ifadede bulunma, Dasein'ın zamansallığının *sonlu müstakbelliğinin* kamusal yansımasıdır. Ve zamanın yok olup gidişine dair konuşmalarda bile ölümün üzeri kapalı kaldığı için zaman, "bizatihi" yok oluş olarak kendini gösterir.

[426] Fakat bizatihi yok olup giden bu saf şimdiler dizisindeki her türlü tesviye ve örtme hallerine rağmen asli zaman kendini belli etmektedir. Alelade tefsire göre zamanın akışı, *geri döndürülmesi imkansız* bir peşpeşeliktir. Peki ama zaman neden geri döndürülemezdir? Şimdiler dizisinin bir gün aksi yönde de ilerlemesinin neden mümkün olamadığını sadece şimdiler dizisine bakarak anlamak mümkün değildir. Geri döndürmenin imkansızlığı, kamusal zamanın zamansallıktan neşet etmesine dayanmaktadır. Onun husule getirilişi birincil olarak müstakbel olup ekstatik bakımdan hitamına doğru "ilerlemedir", öyle ki, zaten o hitama yönelik olarak "vardır".

Zamanı sonsuz, yok olup giden, geri döndürülemez bir şimdiler dizisi olarak tarif eden alelade karakterizasyon, düşkün Dasein'ın zamansallığından neşet etmektedir. Dolayısıyla *alelade zaman tasavvuru doğal bir haklılığa sahiptir*. O, Dasein'ın hergünkü varlık minvaline ve en yakındaki hakim varlık anlayışına aittir. Bu yüzden de öncelikle ve çoğunlukla *tarih, kamusal anlamda zaman-içindeki* bir yaşanılmışlık olarak anlaşılmaktadır. Bu zaman tefsiri, "hakiki" zaman kavramını

yansıttığını ve zaman yorumu için mümkün olan yegane ufkun hatlarını çizdiğini iddia ettiği anda söz konusu münhasır ve mümtaz haklılığını kaybediverir. Daha ziyade şu ortaya çıkmıştır: *Dünya-zamanın neden ve nasıl Dasein'a ait olduğunu*, ancak onun zamansallığından ve husule getirilişinden hareketle anlamak mümkün olabilecektir. Zamansallıktan çekip çıkarılmış olan dünya-zamanın eksiksiz yapısı, alelade zaman kavramında yatan örtmeyi esas itibariyle "görmemizi" ve zamansallığın ekstatik-ufuksal konstitüsyonunun tesviyesini kestirebilmemizi sağlayacak rehberi vermektedir bize. Dasein'ın zamansallığını cihet almakla, söz konusu tesviye edici örtmenin menşeini ve fiili zaruretini meydana çıkarma ve zamana dair alelade tezlerin haklılığını sınama imkanını sağlamış oluruz.

Öte yandan alelade zaman anlayışının ufku içinde kalan zamansallık *erişilemez* bir durumdadır. Olası tefsirlerin düzenlenişi itibariyle şimdiler-zamanı, sadece birincil olarak zamansallığı cihet almakla kalmayacağı ve bizatihi kendini Dasein'ın gayrisahih zamansallığı içinde husule getireceği için, kendini şimdiler-zamanının zamansallıktan neşet edişiyle haklı göstermeye çalışmakta ve onun *asli* zaman olduğunu söylemektedir.

Ekstatik-ufuksal zamansallık, kendini *birincil* olarak *istikbalden* hareketle husule getirmektedir. Oysa alelade zaman anlayışı, zamanın temel fenomenini *şimdi* diye görmektedir – eksiksiz yapısı kırpılmış, [427] salt şimdi olarak, ki herkesler ona "huzur" demektedir. Buradan da anlaşılmaktadır ki, *söz konusu edilen şimdiden* hareketle sahih zamansallığa ait bir ekstatik-ufuksal fenomen olan *içinde-bulunulan-anı* açığa çıkarmaya ve hatta çıkarsamaya çalışmak tümüyle ümitsiz bir girişim olacaktır. Buna mukabil olarak; ekstatik anlamdaki istikbal, tarihlendirilebilen imlenimsel "sonra" ve alelade "gelecek" kavramının da (henüz başa gelmemiş olup da başa gelecek olan bir şimdi anlamında) birbirleriyle örtüşmediği sonucu çıkmaktadır. Yine ekstatik oldum-olasılık, tarihlendirilebilen imlenimsel "daha önce" ile geçmiş gitmiş salt şimdi anlamındaki geçmiş kavramıyla da örtüşmez. Çünkü şimdi, henüz-şimdi-değile gebe değildir. Zira huzur, zamansallığın asli ekstatik husule getiriliş birliği içindeki istikbalden neşet etmektedir.[1]

1) Geleneksel ebediyet kavramı, ebediyeti "duraduran şimdi" (*nunc stans*) anlamında ele almaktadır. Bu kavramın alelade zaman anlayışından çekip çıkarılmış ve "sürekli" mevcut-olmalık idesini cihet alarak ihata edilmiş olduğunu ayrıntılı olarak irdelemeye gerek yoktur herhalde. *Tanrı*'nın ebediyetini felsefi olarak "kurgulamak" mümkün olsaydı eğer, o zaman onu, daha asli ve "sonsuz" bir zamansallık olarak anlayabilirdik sadece. Bu maksat itibariyle *via negationis et eminentiae*'nin olası bir yol sağlayıp sağlayamayacağını ise ortada bırakıyorum.

Her ne kadar alelade zaman tecrübesi öncelikle ve çoğunlukla sadece "dünya-zamanını" biliyorsa da, ona aynı zamanda "ruh" ve "tine" dair müstesna bir ilişki de tanımaktadır. Felsefi soruşturmanın açıkça ve birincil olarak kendine cihet olarak "özneyi" kabul etmediği örneklerde bile bu böyledir. Bunun için iki karakteristik kanıt yeterlidir sanırım. Aristoteles diyor ki: *ei de meden allo pephuken arithmein e psukhe kai psukhes nous, adunaton einai khronon psukhes me ouses...*[1]. Ve Augustinus şöyle yazıyor: *inde mihi visum est, nihil esse aliud tempus quam distentionem; sed cuius rei nescio, et mirum si non ipsius animi.*[2] Demek ki, Dasein'ın zamansallık olarak yorumu, esas itibariyle alelade zaman kavramının ufku dışında kalmamaktadır. Ayrıca Hegel, alelade anlamdaki zamanın tinle olan rabıtasını açıkça ortaya çıkarmayı denemiştir. Öte yandan Kant'a göre zaman "öznel" olduğu halde, "ben düşünüyorum"un "yanında" bağlaşıksız olarak durmaktadır.[3] Hegel'in [428] zaman ile tin arasındaki rabıtayı açıkça temellendirmeye çalışmış olması, yukarıda Dasein'ı zamansallık olarak yorumlamamızı ve dünya-zamanının menşeini onda bulmamızı daha da belirgin kılmaya yarayacaktır.

§ 82. *Zamansallık, Dasein ve Dünya-Zamanının Eksistensiyal-Ontolojik Rabıtasının Hegel'in Zaman ile Tin Arasındaki İlişkiye Dair Anlayışından Hareketle Ortaya Konulması*

Özü itibariyle tinin tarihi demek olan tarih "zaman içinde" cereyan etmektedir. O halde "tarihin gelişimi zaman içinde meydana gelmektedir".[4] Fakat Hegel, tinin zaman-içinde oluşunu bir olgu olarak ortaya koyup geri çekilmemekte, "bütün somut ve duyusal olanlar"[5] demek olan tinin zamana dahil oluşunun nasıl mümkün olduğunu anlamaya çalışmaktadır. Buna göre zaman, tini adeta içine alabilmelidir. Öte yandan tin, zamana ve onun özüne akraba olmalıdır. Bu durumda irdelenecek iki şey vardır: 1. Hegel zamanın özünü nasıl ihata etmektedir? 2. Tinin özüne ne aittir ki, tin "zaman içinde meydana gelebiliyor" olsun? Bu iki soruyu cevaplandırmaktaki maksadımız, yukarıda Dasein'ı zamansallık olarak ortaya koyan yorumumuzu daha da *belirgin* kılmaktır. Dolayısıyla, Hegel'in mecburen ele almak durumunda kaldığı öteki me-

1) Fizik, *Kitap 4 (Delta)*, 14, 223 a 25; krş. *a.g.y.*, 11, 218 b 29 – 219 a 1, 219 a 4-6.
2) İtiraflar, *Kitap 11*, Bölüm 26.
3) Eldeki bu denemenin ikinci kısmının birinci bölümünde, Hegel'e kıyasla Kant'ta zamana ilişkin daha radikal bir anlayışın baş gösterip göstermediği ortaya konulacaktır.
4) Hegel, Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte, haz. G. Lasson, 1917, s. 133.
5) *A.g.y.*

seleleri nispeten eksiksiz biçimde irdelemek gibi bir iddiamız olamayacaktır. Hegel'i "eleştirmek" niyetinde ise hiç değiliz. Yukarıda ortaya koyduğumuz zamansallık idesini Hegel'in zaman kavramıyla karşılaştırmak sadece şu sebeple yarar sağlamaktadır: Hegel'in zaman kavramı, alelade zaman anlayışının en radikal, ama ne yazık ki, pek dikkate alınmamış bir kavramsal ifadelenişini temsil etmektedir.

a) Hegel'de Zaman Kavramı

Felsefi bir zaman yorumunun icra edildiği "sistematik yer", zamana dair temel anlayışın ona yön veren kriteri olarak da kabul edilebilir. Alelade zaman anlayışının ilk kez belgelenebilen, tematik olarak ayrıntılı biçimde ele alınmış olan ilk tefsiri Aristoteles'in "Fizik"inde, yani *doğanın* ontolojisi bağlamında yapılmıştır. Buna göre "zaman", "yer" ve "hareket"le irtibatlıdır. [429] Hegel zaman analizini yaparken, söz konusu geleneğe sadık kalmakta ve bunu, "*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*"in "Doğa Felsefesi" başlığını taşıyan ikinci bölümünde icra etmektedir. Onun birinci kısmında Hegel, mekaniği ele almıştır. Bu kısmın birinci alt kesimi ise "Mekan ve Zaman"a hasredilmiştir. Mekan ve zaman Hegel'e göre, "soyut ayrı-ayrılıklar"dır.[1]

Hegel mekan ve zamanı biraraya getirirken bunu, sadece dışsal bir yan yanalık olarak yapmamaktadır: mekan "ve de zaman" demektedir o buna. "Felsefe söz konusu 've de' ile mücadele edip durmaktadır". Mekandan zamana geçiş, onu ele alan paragrafların art arda sıralanması demek değildir. Aksine "mekan bizzat ona geçmektedir". Mekan zaman olarak "var"dır.[2] Yani zaman, mekanın "hakikati" olarak vardır. Mekanı *ne olarak var ise* onun içinde diyalektik olarak *düşünecek* olursak, o zaman, mekanın söz konusu varlığı Hegel'e göre kendini zaman olarak açığa çıkarmaktadır. O halde mekanı ne olarak düşünmek gerekir?

Mekan doğanın kendinin-haricindeliğinin aracılıksız kayıtsızlığıdır.[3] Bu, şu demektir: Mekan onun içinde ayırt edilebilen noktaların soyut çokluğudur. Mekan bu noktalarla kesintiye uğratılmadığı gibi, onlar sayesinde meydana gelmez ve onların biraraya getirilmesiyle de oluşmaz. Birbirinden ayırt edilebilen noktalar da bizatihi mekandırlar. Dolayısıyla mekan, kendi içinde ayırt edilemezdir. Buradaki farklar da, onları

1) Krş. Hegel, **Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse**, haz. G. Bolland, Leiden, 1906, § 254 vd. Bu edisyonda, Hegel'in derslerinde verilmiş olan "İlaveler" de yer almaktadır.
2) A.g.y., § 257, İlave.
3) A.g.y., § 254.

birbirinden ayırt edenin karakterindendirler. Fakat nokta, eğer mekan içinde herhangi bir şeyi birbirinden ayırt ediyorsa, mekanın *negasyonu* demek olacaktır. Ama bu öyle bir şeydir ki, söz konusu negasyon olarak o da bizzat mekan içinde kalmaktadır, çünkü nokta da mekan olarak vardır. Nokta, mekandan başka olarak kendini ondan ayırt ediyor değildir. Mekan, nokta çokluğunun birbirinden ayırt edilemez ayrı-ayrılığının ta kendisidir. Fakat mekan, noktadan ibaret değildir. Aksine o, Hegel'in dediği gibi, "noktasallıktır".[1] İşte Hegel'in, mekanı kendi hakikati içinde, yani zaman olarak düşündüğü o ünlü cümlesi bunun üzerine temellenmektedir:

"Bir nokta olarak mekana nispet eden ve ona çizgi ve alan adındaki belirlenimleri sağlayan negasyon ise, kendi-haricindelik dairesi içinde hem *kendi için* ve hem de onun içindeki [430] belirlenimler için, ve fakat kendi-haricindelik dairesi içine yerleştirerek sakin yanyanalık açısından kayıtsız görünmektedir. Böylelikle kendi için konulmuş olan mekan zaman olmaktadır."[2]

Mekan tasavvur edildiğinde, yani farklılıklarının kayıtsız var oluşu itibariyle doğrudan temaşa edildiğinde, negasyonlar sanki sadelik içinde verili gibi olur. Fakat bu tasavvur, mekanı kendi varlığı içinde henüz kavramış değildir. Bu ancak tez ile antitez aşamalarından geçen ve onu kaldırıp bir üst mertebeye taşıyan sentez olarak düşünmeyle mümkün olabilmektedir. Mekanın düşünülmesi ve böylelikle kendi varlığı içinde kavranması, negasyonların kendi kayıtsızlıkları içinde var olmayı sürdürmesiyle değil, kaldırılıp bir üst mertebeye taşınmasıyla, yani onların da negasyona tabi tutulmasıyla mümkündür. Negasyonun negasyonu demek olan noktasallıkta nokta, *kendi için* kendini belirlemekte ve böylelikle var olmanın kayıtsızlığından çıkıp kurtulmaktadır. Kendi kendini belirleyen olarak o, şundan ve bundan kendini ayırt etmekte, *artık* sadece şu olmamakta, ama *henüz* bu da olmamaktadır. Kendi kendini belirlemesiyle birlikte o, içinde bulunduğu peşpeşeliği, yani kendi-haricindelik dairesini tayin etmektedir ki bu, negasyona tabi tutulmuş negasyonun ta kendisidir. Kayıtsızlık olarak noktasallığın kaldırılıp bir üst mertebeye yükseltilmesi, mekanın "felce uğramış sakinliği" içinde kalakalmak demek olmayacaktır artık. Nokta, diğer bütün noktalara kıyasla "kendini açıp yaymaktadır". Hegel'e göre noktasallık olarak negasyonun negasyonu zamanın ta kendisidir. Eğer bu irdeleme, ortaya konulabilir herhangi bir anlama sahipse, o zaman şundan başka bir an-

1) A.g.y., § 254, İlave.
2) Krş. Hegel, Encyclopädie, Kritik Edisyon, haz. Hoffmeister, 1949, § 257.

lam söz konusu ediliyor olamaz: Her bir noktanın kendini kendi için belirlemesi aslında bir şimdi-burada, sonra yine şimdi-burada ve yine şimdi-burada ve saire demektir. Her nokta, kendisi için "var" olması itibariyle bir şimdi-noktasıdır. "Demek ki nokta, zaman içindeyken bir gerçekliğe sahiptir". Noktanın şu nokta olarak kendini belirlediği şey bir şimdidir. Noktanın kendini-kendisi-için-belirleyebilmesinin *imkan* koşuludur şimdi. Söz konusu imkan koşulu, noktanın *varlığını* oluşturmaktadır ve bu varlık aynı zamanda düşünülmüşlüktür. O halde, noktasallığın (yani mekanın) saf düşünümü, hep şimdiyi ve şimdinin kendinin-haricindeliğini "düşündüğü" için, mekan *zaman* olarak "var" olabilmektedir. Onun kendisi nasıl belirlenmektedir?

"Kendinin-haricindeliğin menfi birliği olarak zaman, esas itibariyle soyuttur, idealdir. – O, var olmak suretiyle var olmaktan çıkan ve var olmadığı takdirde var olan varlıktır: temaşa edilen oluş. Bir başka deyişle, esasen anlık olan, doğrudan kendilerini ortadan kaldıran farklar dışsaldırlar ve fakat kendileri bakımından dışsal olarak belirlenmişlerdir".[1] Bu tefsire göre zaman, kendini [431] "temaşa edilen oluş" olarak açığa vurmaktadır. Hegel'e göre bu, varlıktan hiçliğe yahut hiçlikten varlığa geçiş demektir.[2] Oluş hem ortaya çıkış hem de ortadan kaybolmadır. Varlık "geçiş" yapmaktadır, yahut hiçlik "geçiş" yapmaktadır. Zaman bakımından bu ne demektir? Zamanın varlığı şimdidir. Fakat her şimdi "şimdi" *artık*-değil ya da *henüz*-değil olduğu için onu, bir varlık-değil olarak da kavramak mümkündür. Zaman "*temaşa*" edilen oluştur. Yani o, düşünümlenmeyen bir geçiştir, kendini sadece şimdiler dizisi içinde pür biçimde sunandır. Eğer zamanın özünü "temaşa edilen oluş" olarak belirleyecek olursak, o zaman şöyle bir şey açığa çıkmış olur: Zaman birincil olarak şimdilerden hareketle anlaşılmaktadır (özellikle de pür temaşa için nasıl mevcut bulunuyorsa öyle).

Hegel'in zaman yorumunun, tümüyle alelade zaman anlayışı istikametinde hareket ettiğini göstermek için teferruatlı bir irdelemeye gerek bile yoktur. Hegel zamanı, şimdilerden hareketle karakterize ederken, onların bütün yapısının örtülü ve tesviyede kalışını varsaymaktadır. Çünkü ancak bu şekilde onu "ideal" bir mevcut-olan olarak temaşa etmek mümkündür.

Hegel'in zamanı, tesviye edilmiş şimdileri birincil olarak temel aldığını delillendiren cümleler şunlardır: "Şimdi tuhaf bir hakka sahiptir –

1) *A.g.y.*, § 258.
2) Krş. Hegel, **Wissenschaft der Logik**, *1. Kitap*, 1. Kesim, 1. Bölüm, haz. G. Lasson, 1923, s. 66 vd.

o, ferdi şimdilerden başka olarak 'var' değildir. Fakat onun bu yayılarak dışta tutuculuğu, onu ifade ettiğim anda çözülüp gider, eriyip gider, toz olup gider".[1] "Öte yandan zamanın hep birer şimdilerden meydana geldiği doğada, söz konusu boyutların [geçmiş ve geleceğin] tefriki '*mevcut*' değildir".[2] "O halde müspet anlamda zaman söz konusu olduğunda şunu söyleyebiliriz: sadece şu an vardır, önce ve sonra var değildir. Fakat somut şu an, geçmişin bir sonucudur ve geleceğe gebedir. Dolayısıyla hakiki şu an aslında ebediyettir".[3]

Hegel zamana, "temaşa edilen oluş" derken, onda ne ortaya çıkış ne de ortadan kayboluş bir önceliğe sahiptir. Ama o yine de bazen zamanı, "yok olup gidişin soyutlaması" olarak karakterize etmekte ve böylelikle alelade zaman tecrübesi ve zaman tefsirini en radikal bir formüle indirgemektedir.[4] Öte yandan Hegel, zamana ilişkin asıl tanımında yok olup gidişe ve ortadan kayboluşa herhangi bir öncelik tanımayacak kadar da tutarlıdır, halbuki hergünkü [432] zaman tecrübesinde bu haklı olarak tespit edilmektedir. Zira Hegel, söz konusu önceliği diyalektik olarak temellendirmek gibi bir niyete sahip değildir. Onun kendiliğinden anlaşılır olarak bizzat takdim ettiği "durum" ile noktanın kendini-kendisi-için-belirlemesi sırasında şimdinin ortaya çıkması da aynı haldedir. Ve böylece Hegel, zamanı oluş olarak karakterize ederken bunu "soyut" bir anlamda anlamaktadır. O, zamanın "akışının" çok dışında ve üzerinde bir anlayıştır. Bu nedenle Hegel'in zaman anlayışının en uygun ifadesi, *negasyonun negasyonudur* (yani noktasallıktır). Burada şimdiler dizisi en aşırı anlamda formalize edilmiş ve daha ileriye gidilmemez biçimde tesviye edilmiştir.[5] İşte ancak söz konusu formal-diyalek-

1) Krş. Encyklopädie, § 258, Ilave.
2) *A.g.y.*, § 259.
3) *A.g.y.*, § 259, Ilave.
4) *A.g.y.*, § 258, Ilave.
5) Tesviye edilmiş şimdinin önceliğe sahip olmasından anlaşılmaktadır ki, Hegel'in zamanla ilgili kavram belirlemesi *alelade* zaman anlayışına ve aynı zamanda *geleneksel* zaman kavramına sadık kalmaktadır. Hatta Hegel'in zaman kavramının *doğrudan* Aristoteles'in "*Fizik*"inden çekip çıkarılmış olduğunu göstermek bile mümkündür. Habilitasyon dönemine denk gelen "*Jenenser Logik*"te Hegel (krş. G. Lasson'un 1923 tarihli edisyonu), "*Enzyklopädie*"deki zaman analizini neredeyse bütün hatlarıyla zaten geliştirmiş bulunmaktadır. Zamanla ilgili bölümün (s. 202 vd.), üstün körü gözden geçirildiğinde bile Aristoteles'in zaman hakkındaki risalesinin kısa bir *özeti* olduğu anlaşılmaktadır. Hegel daha "*Jenenser Logik*"te zaman anlayışını doğa felsefesi çerçevesi içerisinde geliştirmektedir (s. 186), ki onun birinci kesimi, "Güneş Sistemi" başlığını taşımaktadır (s. 195). Esir ve hareket kavramlarını tayin ettikten sonra Hegel, zaman kavramını irdelemektedir. Burada mekanla ilgili analizleri daha sonra gelmektedir henüz. Diyalektiğin emarelerini görmek mümkünse de, daha sonraki katı, şematik forma henüz sahip olmayıp, fenomenlerin anlaşılmasını kolaylaştıran bir özelliğe sahiptir. Kant'tan başlayıp Hegel'in gelişmiş sistemine varan yolda bir kez daha Aristoteles'in ontoloji ve mantığının ciddi bir etkisinin söz konusu olduğu görülmektedir. Bir olgu olarak bu, çoktan beri bilinen bir şeydir. Fakat bu etkinin yolu, türü ve sınırları şu ana kadar aydınlığa kavuşturulmuş değildir. He-

tik zaman kavramından hareketle Hegel, zaman ile tin arasında bir rabıta kurabilmektedir.

[433]

b) Zamanın Tinle Arasındaki Rabıtası Hakkında Hegel'in Yorumu

Tin kendini gerçekleştirirken negasyonun negasyonu olarak belirlenen zamana dahil olur dendiğinde, tini aslında nasıl ve ne olarak anlamış oluruz? Tinin özü *kavramdır*. Kavram dendiğinde Hegel, bir düşünümlemenin formu olarak cinsin temaşa edilen tümelliğini anlıyor değildir. Hegel'e göre kavram, kendi kendini düşünümleyen düşüncenin formudur: ben-değili *ele geçirme* olarak *kendini* kavrama. Ben-*değili* ele geçirme bir tefrik etme demekse eğer, saf kavram, *söz konusu* tefrikin ele geçirilmesi olacak ve dolayısıyla farkın tefriki demek olacaktır. Bu sebeple Hegel, formal-apofantik yolla tinin özünü negasyonun negasyonu diye belirlemektedir. Söz konusu "mutlak menfilik", Descartes'ın *cogito me cogitare rem*'inin (ona göre *conscientia*'nın özü budur) formalleştirilmiş bir yorumudur aslında.

Buna göre kavram, benliğin kendini kavrayan kavranılmışlığıdır. Burada benlik sahih olarak vardır, imkanlarına göre vardır, yani *hürdür*.

---

gel'in "*Jenenser Logik*"inin Aristoteles'in "*Fizik*" ve "*Metafizik*"iyle *somut* biçimde ve *felsefi* olarak yorumlanması konuya yeni bir ışık getirecektir. Yukarıdaki etütlerimiz açısından birkaç genel işaretler vermekle yetinmek durumunda kalacağız.

Aristoteles zamanın özünü *nun*, Hegel de "şimdi" olarak görmektedir. Aristoteles *nun*'u *horos* olarak ele almaktadır. Hegel de şimdiyi bir "sınır" olarak almaktadır. Aristoteles *nun*'u bir *stigme* olarak anlamakta, Hegel de şimdiyi bir "nokta" olarak yorumlamaktadır. Aristoteles *nun*'u *tode ti* olarak ifade etmekte, Hegel de şimdiye "mutlak şuluk" demektedir. Geleneklere sadık kalan Aristoteles, *khronos*'u *sphaira* ile irtibatlandırmakta, Hegel de zamanın "daireselliğini" vurgulamaktadır. Fakat Hegel, Aristoteles'in zaman analizindeki merkezi eğilimi gözden kaçırmaktadır. Zira Aristoteles'e göre *nun*, *horos*, *stigme* ve *tode ti* arasında bir temellendirme rabıtası (*akolouthein*) söz konusudur. - Hegel'in tezi şudur: Mekan zaman olarak "var"dır. Bu, temellendirme yaklaşımı farklı da olsa netice itibariyle Bergson'un anlayışıyla da uyumludur aslında. Bergson bunun sadece tersini söylemektedir: Zaman (*temps*) mekan olarak "var"dır. Demek ki Bergson'un zaman anlayışı da açıkça [433] Aristoteles'in zaman hakkındaki risalesinden hareket etmektedir. Bergson'un *temps* ile *durée* meselesini ele aldığı "Essai sur les données immédiates de la conscience"la aynı zamanda "Quid Aristoteles de loco senserit" başlığını taşıyan bir makale yayımlamış olması hoş bir tesadüften öte bir anlama sahiptir. Çünkü Bergson, Aristoteles'in zamanı *arithmos kineseos* olarak belirlediğine dikkat çeker ve zamanın analizine girişmeden önce *sayının* analizini sunar. Mekan olarak zaman (krş. *Essai*, s. 69), *nicel* ardışıklıktır. Bu zaman kavramına karşılık süre, *nitel* ardışıklık olarak tarif edilmektedir. Bergson'un zaman kavramının yanı sıra günümüzde geliştirilmiş olan öteki zaman anlayışlarını eleştirel biçimde ele almanın yeri burası olmasa gerek. Günümüzün zaman analizleri, Aristoteles ile Kant'ın ötesinde bir katkıda bulunmuşlar mıdır bilinmez ama, asıl katkı zamanın belirlenmesi ile "zaman bilinci" konularında olmuştur herhalde. Hegel'in zaman kavramının Aristoteles'in zaman analiziyle irtibatlı olduğuna işaret ederken onun Aristoteles'e bağımlı kaldığını söylemek istiyor değiliz. Burada önemli olan, *bu fikir akrabalığının* Hegel'in mantığı açısından taşıdığı *esas ontolojik ağırlığını* dikkate taşımaktır. - Aristoteles ile Hegel arasındaki ilişki için krş. Nicolai Hartmann, "Aristoteles und Hegel", Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus, c. 3 (1923), s. 1-36.

"*Ben*, bizatihi saf kavramın kendisidir, kavram olarak *Dasein*'a varmış benliktir".[1] "Fakat ben, birincil olarak saf, kendini kendine atfeden birliktir ve bu doğrudan değil, her türlü belirlenmişlik ve muhtevadan soyutlanarak ve sınırsız eşitliğin hürriyeti [434] sayesinde bizzat kendine geri dönmeyle olur".[2] Böylelikle ben "*tümelliktir*" ve fakat *aynı zamanda* doğrudan "*tekilliktir*".

Söz konusu negasyonun negasyonu, tinin hem "mutlak huzursuzluğu", hem de onun özüne ait olan *kendinin-açımlanışıdır*. Kendini tarih içinde gerçekleştiren tinin "ilerleyişi", bünyesinde bir "dıştalama ilkesini"[3] barındırmaktadır. Fakat bu, dıştalananın ortadan kaldırılması değil, onun *devralınarak aşılmasıdır*. Devralmak suretiyle aşma ve aynı zamanda metanet gösterme sayesinde kendini hür kılma, tinin hürriyetini karakterize eden şeydir. Bu yüzden "ilerleme", sadece niceliksel bir artış demek değildir. O, özü itibariyle niteliksel olup tinin niteliğine sahiptir. "İlerleme" bilerek olur. O kendini, tayin ettiği hedef itibariyle bilir. "İleriye" attığı her adımda tin, "sahiden düşmanca bir engel olarak kendini kendi hedefi bakımından aşmak" zorundadır.[4] Tinin gelişiminin amacı, "kendisinin kavramına erişmektir".[5] Bu gelişim, "onun kendi kendine karşı verdiği sert ve bitmeyecek mücadelesi"dir.[6]

Kendini kendi kavramına doğru taşıyan *tinin* gelişiminin huzursuzluğuna *negasyonun negasyonu* denir. Dolayısıyla tinin, kendini gerçekleştirirken, dolayımsız *negasyonun negasyonu* olan "zamanın içine" dahil olmaktan başka bir çaresi yoktur. Çünkü "zaman, bizatihi *var* olan *kavramın* kendisidir ve boş görü olarak kendini bilince sunar. Bu sebeple tin zorunlu olarak zaman içinde tezahür eder ve saf öz kavramını *ele geçirinceye*, yani zamanı iptal edene kadar zaman içinde tezahür etmeye devam eder. O, benlik tarafından *ele geçirilmeyen, dışsal* olarak temaşa edilen saf benliktir, salt temaşa edilen kavramdır".[7] Böylece tin, *kendi özü itibariyle* mecburen zaman içinde tezahür eder. "O halde dünya tarihi, aslında zaman içinde tezahür eden tinin tefsiridir, nasıl ki mekan içinde doğa idesi kendini tefsir ediyorsa".[8] Gelişimin hareketine ait olan

1) Krş. Hegel, **Wissenschaft der Logik**, c. 2, haz. Lasson 1923, 2. Kesim, s. 220.
2) *A.g.y.*
3) Krş. Hegel, **Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte**, haz. G. Lasson, 1917, s. 130.
4) *A.g.y.*, s. 132.
5) *A.g.y.*
6) *A.g.y.*
7) Krş. **Phänomenologie des Geistes**, WW. II, s. 604 [Glockner, s. 612].
8) Krş. **Die Vernunft in der Geschichte**. *A.g.y.*, s. 134.

"dıştalama", var-değil ile bir ilişkiyi bünyesinde barındırmaktadır. İşte o, kendini açıp genişleyen şimdi olarak anlaşılan zamandır.

Zaman "soyut" menfiliktir. "Temaşa edilen oluş" olarak zaman, dolayımsız olarak mevcut bulunan, tefrik edilmiş kendini [435] ayırt etme olarak "varolan", yani mevcut-olan kavramdır. Zaman tinin mevcut-olanı ve böylece dışsal olanı olduğu için, kavram üzerinde herhangi hakimiyeti yoktur. Aksine kavram, "daha ziyade zamanın iktidarıdır".[1]

Hegel tinin "zaman içindeki" tarihsel gerçekleşme imkanını, *tin ile zamanın negasyonun negasyonu olan formal yapısının aynılığına* atıfta bulunarak göstermektedir. Tin ile zamanın dışsallaştırıldıkları en içi boş, formal-ontolojik ve formal-apofantik soyutlama sayesinde her ikisi arasında bir akrabalık kurmak mümkün olabilmektedir. Fakat zaman, esasen tesviye edilmiş olan dünya-zamanı olarak kavrandığı ve böylelikle onun menşeinin üzeri tamamen örtüldüğü için, tinin karşısında basit bir mevcut-olan olarak durmaktadır. İşte bu yüzden tin, *her şeyden önce* "zaman içine" *düşmek zorundadır*. Söz konusu "düşmenin" ve zamana hakim olanın "gerçekleştirilmesinin" ve esasen onun dışında "varolan" tinin ontolojik bakımdan ne anlama geldiği ise karanlıkta kalmaktadır. Hegel tesviye edilmiş zamanın menşeini açığa çıkarmadığı gibi, negasyonun negasyonu *olarak* tinin öz konstitüsyonunun esas itibariyle başkaca mümkün olup olamadığı (asli zamansallık zemini üzerinde) sorusunu bütünüyle göz ardı etmektedir.

Hegel'in zaman ile tin hakkındaki ve ikisi arasındaki rabıtaya ilişkin yorumu bir haklılığa sahip midir? Esasen ontolojik bakımdan asli temeller üzerine mi bina edilmiştir? Bunları şu anda irdelememiz mümkün değildir. Fakat tin ile zamanın rabıtasına dair formal-diyalektik bir "kurgulamaya" *gidilebilmiş olması*, her ikisi arasında asli bir akrabalığın bulunduğunu zaten tebarüz ettirmektedir. Hegel'in bu "kurgusu", tinin "somutlaşımını" kavrama gayreti ve mücadelesinden kaynaklanmaktadır. *"Phänomenologie des Geistes"*in son bölümünde yer alan şu cümle bunu çok açık biçimde kanıtlamaktadır: "Dolayısıyla zaman, kendi içinde tekamül etmemiş tinin kaderi ve zorunluluğu olarak görünmektedir – özbilincin bilinçteki payını, *bizatihiliğin dolayımsızlığını* artırma zorunluluğudur bu – tözün bilinçte var olduğu formu – işte bütün bunları harekete geçiren veya tam tersi, bizatihiliği *içsel olan* olarak ele alan, *içsel olarak* var olan, yani bunu gerçekleştiren ve açımlayan – başka bir deyişle, kendi kesinliğini bizzat doğrulayabilen".[2]

1) Krş. Encyklopädie, § 258.
2) Krş. Phänomenologie des Geistes, *a.g.y.*, s. 605 [Glockner, s. 613].

Öte yandan Dasein'a ilişkin yukarıdaki eksistensiyal analiz ise, fiilen fırlatılmış olan varoluşun bizzat "somutlaşımından" hareket etmekte ve buradan giderek zamansallığın onun asli mümkün kılışı olduğunu açığa çıkarmaktadır. [436] "Tin" zamanın içinde düşüyor değildir. O, zamansallığın asli *husule getirilişi olarak varolmaktadır*. Bu, dünya-zamanını husule getirmektedir ki, onun ufku içinde "tarih" zaman-içindeki bir yaşanılmışlık olarak bize "görünebilir". "Tin" zamanın *içine* düşüyor değildir. Aksine fiili varoluş, düşkün olduğu için asli ve sahih zamansallıktan *gelip* oraya "düşmektedir". Bu "düşme" ise, kendi eksistensiyal imkanını, yine kendi husule getirilişinin zamansallığına ait olan bir halinde bulmaktadır.

§ 83. Dasein'ın Eksistensiyal-Zamansal Analitiği ve Esas İtibariyle Varlığın Anlamına İlişkin Fundamental-Ontolojik Sorunun Kendisi

Buraya kadarki etütlerimizin görevi, fiili Dasein'ın *asli bütünlüğünü*, sahih ve gayrisahih varolma imkanları açısından eksistensiyal-ontolojik bakımdan *kendi temelinden hareketle* yorumlamak idi. Bu temelle birlikte ihtimam-göstermekliğin varlık anlamı olarak *zamansallık* da kendini ortaya çıkarmıştı. Zamansallığı meydana çıkarmadan *önce* Dasein'ın *hazırlık niteliğindeki* eksistensiyal analitiği sayesinde ortaya konulmuş olanlar, böylelikle Dasein'ın asli varlık bütünü yapısı içine katılmış, yani zamansallığa *geri getirilmiş* olmaktadır. Asli zamana yönelik olarak analiz ettiğimiz husule getirme imkanlarının yapıları, daha önce sadece "gösterilmişti", ama artık onlar da bu sayede "temellendirilmiş" oldular. Fakat Dasein'ın varlık konstitüsyonunun ortaya konuluş süreci, halen sadece *bir yol* olarak kalmaya devam etmektedir. *Hedef*, esasen varlık sorusunun çalışılmasıdır aslında. Varoluşun *tematik* analitiği, öncelikle esasen varlık idesini açığa kavuşturmakla elde edilen ışığa ihtiyaç duymaktadır. Giriş bölümünde dile getirdiğimiz şu cümle, her türlü felsefi araştırmanın bir ölçüsü olacaksa eğer, o zaman bütün bunlar daha da fazla geçerlilik kazanmış olacaktır: Felsefe, Dasein'ın hermenötiğinden hareket eden evrensel fenomenolojik ontolojidir; o, *varoluşun* analitiği olarak, felsefi soruşturmalara rehberlik eden düşünce zincirini, hem *menşeine* raptetmiş, hem de ona *rücu etmiş*[a] bulmaktadır.[1] Fakat bu tezi bir dogma kabul etmek mümkün değildir. Bu tez, olsa olsa, halen "bir perde ardında bulu-

a) Demek ki, varoluş felsefesi yapmıyoruz burada.
1) Krş. § 7, s. 38.

nan" şu esas meselenin bir formülasyondur: Ontolojiyi *ontolojik* olarak temellendirmek mümkün müdür, yoksa onun da mı bu maksatla *ontik* bir zemine ihtiyacı vardır? Bu durumda hangi *varolan*, söz konusu temellendirme işlevini üstüne almış olacaktır?

Varolan Dasein'ın varlığı ile Dasein'sal olmayan varolanların [437] (örneğin mevcut-olmaklığın) varlığı arasındaki ayrım her ne kadar makul geliyor olsa da, bu, ontolojik meselenin sadece *hareket noktasıdır* aslında. Felsefenin bununla huzura kavuşması ise mümkün değildir. Eskiçağ ontolojisinin "obje kavramları" ile çalışmış olması ve bu yüzden "bilinci objeleştirme" tehlikesinin mevcut olması, herkesçe çoktandır bilinmektedir. Peki ama, objeleştirme ne demektir? Nereden neşet etmektedir? Peki, varlık neden "öncelikle" mevcut-olanlardan hareketle "kavranmakta" da el-altında-olanlardan *değil*. Halbuki el-altında-olanlar bize çok *daha yakın* duranlardır. Söz konusu objeleştirme, *neden* hep hakimiyeti ele geçirmektedir? "Bilincin" varlığı *müspet* bakımdan nasıl yapılandırılmıştır ki, objeleştirme onun için uygunsuz kalır? Ontolojik meselenin asli olarak gün yüzüne çıkartılabilmesi için "bilinç" ile "obje" arasındaki "fark" yeterli midir ki? Yolumuzun üzerinde bu soruların cevapları var mıdır? Varlığın anlamına ilişkin *soru* sorulmadıkça ve açığa kavuşturulmadıkça herhangi bir cevabı *aramak* mümkün olabilecek midir?

Varlık "idesinin" menşei ve imkanlarını araştırabilmek için, formalmantıksal "soyutlama" yoluna gitmek, yani teminat altına alınmış bir soru ve cevap ufkunu tayin etmiş olmak asla yeterli olamaz. Yapılması gereken şey, ontolojik fundamental soruyu aydınlığa taşıyacak bir[a] *yol* arayıp bulmak ve onu *katetmektir*. Bu yolun, *yegane* yol olup olmadığına ve hatta *doğru* yol olup olmadığına, onu *katettikten sonra* karar verebiliriz. Varlığın nasıl yorumlanması gerektiğine ilişkin *kavgayı* halihazırda çözümleyebilmemiz mümkün değildir, çünkü o *henüz başlamamıştır bile*. Netice itibariyle bu kavgayı "zorla başlatmak" da mümkün değildir, çünkü kavganın başlayabilmesi için bazı hazırlıklara ihtiyaç vardır. İşte bu inceleme, tam da bu istikamette *yol almaktadır*. Bulunduğu yer neresidir?

"Varlık" gibisinden bir şey, varlık anlayışı içinde açımlanır. Anlama olarak varlık anlayışı, varolmakta olan Dasein'a aittir. Varlığın öncesel ve fakat kavramsallaşmamış açımlanışı, varolan bir dünya-içinde-varolma olarak Dasein'ın, hem dünya-içinde karşılaşılan, hem de

a) "Yegane" olanı değil.

ona yönelik olarak varolan ve tutum sergileyebilen *varolanı* mümkün kılmaktadır. *Varlığı açımlayarak anlama Dasein'sal olarak esasen nasıl mümkündür*? Bu sorunun cevabını, varlık-anlayan Dasein'ın *asli varlık konstitüsyonuna* rücu ederek elde etmemiz mümkün müdür? Dasein bütünlüğünün eksistensiyal-ontolojik konstitüsyonu zamansallık üzerine temellenmektedir. Buna göre, ekstatik zamansallığın asli husule getirilme minvali, bizzat varlığın ekstatik tasarımını mümkün kıldırabilmelidir. Zamansallığın bu husule getirme hali nasıl yorumlanmalıdır? Yoksa asli *zamandan* hareket edip *varlığın* anlamına vardıran bir yol mu vardır? Yoksa bizatihi *zaman* kendini *varlığın* ufku olarak mı açığa çıkarmaktadır?



Bu "Kılavuz", birkaç görevi birden üstlenmeye çalışmaktadır: "Varlık ve Zaman"a dair hem bir sözlük, hem bir sinopsis, hem bir kavramlar açıklaması ve hem de kısa bir yayım öyküsü özeti olması maksadıyla hazırlanmıştır.

Amacı, yazarın yine Agora Kitaplığı'ndan çıkan "Varlık ve Zaman" kitabını Türkçe'ye çevirme sürecine teknik ve terminolojik bakımdan destek olmasıdır.

"Kılavuz"un ağırlığını, 2800'e yakın sözcükten oluşan sözlük ile 90'a yakın terimden oluşan kavramlar açıklaması oluşturmaktadır. Kitaptaki 83 paragrafın kısaca özetlendiği sinopsis, mütevazı bir rehber niteliğindedir. "Varlık ve Zaman"ın yayım tarihini kısaca anlatmak suretiyle kitabın nesnesel seyri özetlenmeye çalışılmıştır.



Heidegger, geçtiğimiz yüzyılın ve çağımızın belki de en önemli filozofu. Dünyanın her tarafında olduğu gibi Türkiye'de de Heidegger üzerine yapılan yayınlar gün geçtikçe çoğalıyor. Elinizdeki bu kitap da Heidegger'in hayatı, yapıtları ve düşünsel kökenlerini kapsamlı biçimde tanıtacak bir kılavuz kitap olarak düşünüldü.

Dolayısıyla, sadece Heidegger'in hayatı ve eserleri değil, onun felsefesini şekillendirip belli bir sorunsal çerçevesine oturtan Brentano, Braig, Lask, Husserl ve Aristoteles gibi düşünürlerle onların Heidegger üstündeki etkisi de ele alınmakta bu kitapta. Ayrıca, Heidegger'in çeşitli dönemlerine ait altı yeni çeviriye yer verilmekte ve şimdiye kadar yayımlanmış Heidegger çalışmalarıyla ilgili en kapsamlı bibliyografya sunulmaktadır.

Daha önce de "Heidegger ve Üniversite" adlı bir çalışması bulunan Kaan H. Ökten'in hazırladığı bu kitap, Türkiye'de yayımlanan en kapsamlı Heidegger çalışmasıdır.



VARLIK VE ZAMAN

MARTIN HEIDEGGER

"Varlık 'idesinin' menşei ve imkanlarını araştırabilmek için, formal-mantıksal 'soyutlama' yoluna gitmek, yani teminat altına alınmış bir soru ve cevap ufkunu tayin etmiş olmak asla yeterli olamaz. Yapılması gereken şey, ontolojik fundamental soruyu aydınlığa taşıyacak bir yol arayıp bulmak ve onu katetmektir. Bu yolun, yegane yol olup olmadığına ve hatta doğru yol olup olmadığına, onu katettikten sonra karar verebiliriz. Varlığın nasıl yorumlanması gerektiğine ilişkin kavgayı halihazırda çözümleyebilmemiz mümkün değildir, çünkü o henüz başlamamıştır bile. Netice itibariyle bu kavgayı 'zorla başlatmak' da mümkün değildir, çünkü kavganın başlayabilmesi için bazı hazırlıklara ihtiyaç vardır. İşte bu inceleme, tam da bu istikamette yol almaktadır. Yoksa asli zamandan hareket edip varlığın anlamına vardıran bir yol mu vardır? Yoksa bizatihi zaman kendini varlığın ufku olarak mı açığa çıkarmaktadır?"

(Martin Heidegger)

ágora kitaplığı • 220
ISBN 978-605-103-017-3
düşünce-felsefe • 11
www.agorakitapligi.com