heidegger
ve
'varlık ve zaman'



Stephen Mulhall

Türkçesi: Kaan Öktem

sarmal
YAYINEVİ

heidegger ve ***'varlık ve zaman'*** ❋ Stephen Mulhall



GÜNDÜZ
Basım Yayım Dağıtım
Ticaret ve San. Ltd. Şti.

Heidegger ve 'Varlık ve Zaman'
Heidegger and Being and Time
Stephen Mulhall
Birinci Baskı: Eylül 1998
© 1998 Kesim Ajans / İstanbul-Türkiye
Türkçe Yayın Hakları Gündüz Basım Yayım
Dağıtım Ticaret ve San. Ltd. Şti.'ne Aittir.
ISBN 975-576-044-X

Türkçesi:
Kaan Öktem
Kapak Düzenleme
Ender Öndeş
Baskı-Cilt
Umut Matbaası



SARMAL YAYINEVİ
Çatalçeşme Sk. Meriçli Apt. 52/3 Cağaloğlu - İstanbul
Tel: (0 212) 513 94 23 - 513 95 21 Fax: (0 212) 522 45 78

Stephen Mulhall

❄

Heidegger

ve

'Varlık ve Zaman'

Türkçesi
Kaan Öktem

İÇİNDEKİLER

Önsöz 7

Giriş: Heidegger'in Projesi (Madde 1–8) ***13***
Varlık Sorusu ***13***
Sorunu Geri Kazanmak ***22***
Dasein'ın Önceliği ***27***
Felsefe, Tarih ve Fenomenoloji ***35***
Sonuç: Heidegger'in Tasarımı ***47***

I
İnsan Dünyası:
Kuşkuculuk, Anlayış ve Eylemlilik (Madde 9–24) ***57***
Descartes Eleştirisi (Md. 12–13) ***63***
Dünyanın Dünyasallığı (Md. 14–24) ***72***

II
İnsan Dünyası: Toplum, Benlik ve
Kendini Yorumlama (Madde 25–32) ***89***
Bireysellik ve Topluluk (Md. 25–27) ***90***
Tutkular ve Tasarlamalar (Md. 28–32) ***107***

III
Dil, Hakikat ve Gerçeklik
(Madde 33–34, 43–44) ***127***
Dil: Sav ve Söylem (Md. 33–34) ***128***
Gerçeklik ve Hakikat (Md. 43–44) ***134***

IV
Kısım I'in Sonucu:
Gündelik Hayatın Kopmuşluğu (Madde 34–42) ***147***
Dünyaya Düşmek (Md. 34–38) ***148***
Tedirginlik ve Tasa (Md. 39–42) ***152***

V
Laikleştirilmiş Tanrıbilim:
Ölümlülük, Suçluluk ve Vicdan (Madde 45–60) ***159***
Ölüm ve Ölümlülük (Md. 46–53) ***160***
Ek Konu: Heidegger ve Kierkegaard ***169***

Suçluluk ve Vicdan (Md. 54–60) *174*
Varlık ve Zaman'ın Onanması *181*

VI

Heidegger'in Görü/Geri Ânı:
İnsanın Ufku Olarak Zaman (Madde 61–71) *189*
Ölümlülük ve Hiçlik: İnsan Sonluluğunun Biçimi (Md. 61–62) *190*
Felsefi Tamlık ve Otantiklik (Md. 62–64) *193*
Tasanın Zamansallığı: Fırlatılmış Tasarlama (Md. 65–68) *198*
Tasanın Zamansallığı: Dünya İçinde Varlık (Md. 69–70) *212*
Tekerrür ve Tasarlama (Md. 71) *221*

VII

Akıbet ve Yazgı: İnsanın Doğuşu ve Zamanın Kısa Bir Tarihi
(Madde 72–82) *225*
Tarih ve Tarihsellik (Md. 72–75) *225*
Tarihten Alman Dersler (Md. 76–77) *238*
Zaman İçinde Varlık'a Dair (Md. 78–82) *247*

VIII

Kısım 2'nin Sonucu: Felsefi Uçlar – Varlık ve Zaman'ın Ufku
(Madde 83) *257*
İnsan ve Genel Olarak Varlık Sorunu *257*

Notlar 263
Kaynakça 266
Heidegger'in Temel Kavramların İngilizce-Türkçe Karşılıkları 269

ÖNSÖZ

Martin Heidegger, 26 Eylül 1889'da Messkirch'de doğdu. Din adamlığına duyduğu ilgi dolayısıyla 1909 yılında Freiburg Üniversitesi'nde ilahiyat ve felsefe okumaya başladı. Duns Scotus'un felsefesi hakkında yazdığı bir monografiyle üniversitede öğretim üyeliğine yükseltildi ve 1922 yılında Marburg Üniversitesi'ne felsefe profesörü olarak atandı. İlk büyük eserini, 1927 yılında *Sein und Zeit (Varlık ve Zaman)* ismi altında yayımlayarak kısa bir süre içinde üne kavuştu. Ardından, 1928 yılında Freiburg Üniversitesi Felsefe Kürsüsü Başkanlığı'na getirilerek, danışmanı ve hocası olan ünlü görüngübilimci Edmund Husserl'in yerine geçti. Nisan 1933'de Freiburg Üniversitesi Rektörlüğü görevine getirildi ise de Nazi rejiminin ilk aylarında (Şubat 1934'te) bu görevinden istifa etti. İkinci Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında akademik kariyeri bir kez daha

kesintiye uğradı: 1944'te bir çalışma tugayına sevk edilerek silah altına alındı. 1945 ile 1951 yılları arasında ise müttefik güçlerin yürürlüğe koyduğu Naziler'den arındırma tedbirleri doğrultusunda hocalık yapması yasaklandı. 1951 yılında profesörlüğü iade edildiyse de 1967'ye dek fahri profesörlük ünvanıyla bazı seminerler verdi, çok sayıda bilimsel gezide bulundu ve kendi çalışmalarına ilişkin konferans ve kolokyumlara katıldı. 26 Mayıs 1976'da ölene dek yazmayı kesintisiz sürdürdü. Mezarı, doğduğu yer olan Messkirch'dedir.

Bu kısa hayat hikayesi, Heidegger'in hayatındaki pek çok önemli noktayı içermediği gibi (özellikle de Nazizm ile kurduğu ve kendisine zarar veren talihsiz ilişkileri), ne yazık ki, felsefi çalışmalarının genişliği, derinliği ve ayırt edici özelliğini olduğu kadar Avrupa felsefesinin gelişimi üzerindeki etkisini de yansıtamamaktadır. *Varlık ve Zaman*'ı yayımlamasıyla birlikte Heidegger, Almanya'nın akademik çevrelerinde iyi tanınan karizmatik bir öğretim üyesi konumundan (örneğin Hannah Arendt, Heidegger'in Almanya'da verdiği derslerle ilgili sanki bunlar "gizli bir kral hakkındaki dedikodular"mış gibi söz edildiğinden bahsetmiştir) uluslararası öneme sahip bir felsefeci hâline gelmiştir. Daha sonraki yıllarda devamlı ders verme, seminerlere katılma ve kitap yayımlama faaliyeti içinde bulunmuş olması, Heidegger'in etkisini daha da derinleştirip artırmıştır. Örneğin Sartre'cı varoluşçuluk, Gadamer'in hermenötik [yorumbilgisel, yorumsamacı, tefsir] teori ve pratiği, Derrida'cı dekonstrüksiyon (yapıçözümcülük) gibi yaklaşımlar hep Heidegger'in düşünce matrisinden türemiştir. Edebi eleştiricilik, ilâhiyat ve psikanaliz gibi bunlara yakın disiplinler de Heidegger'in çalışmalarından büyük oranda etkilenmiştir. Bazılarına göre ise Heidegger'in ilgilendiği şeyler – ve özellikle de bunlar hakkındaki düşünme ve yazma şekli – sadece gösteriş, mistifikasyon ve şarlatanlıktan ibaret olsa da, okuyucularının çok büyük bir kısmı için Heidegger'in ağır ve zahmetli dili, felsefe tarihine yönelik geniş kapsamlı atıfları ve en önemlisi,

kendi felsefesinde Batı kültürünün bekası ile otantik insan yaşamının tehlikede olduğu şeklindeki küstah ama bir o kadar da heyecan verici iddiası, felsefenin artık yine gerçek anlamına geri dönüşü ve insan bilimlerinin çağlar boyu kraliçesi olma iddiasını yeniden hakketmesi anlamında önem kazanmıştır.

Bu kitap, Heidegger'in hayatı boyunca devam ettireceği projenin kamuoyu önündeki ilk sergilenişi anlamına gelen *Varlık ve Zaman*'ın ([1]) İngilizce'deki [Türkçe'deki] okuyucusu için giriş niteliğindeki bir takdimidir. Bu kitabın amacı, *Varlık ve Zaman*'ın karmaşık ve zor yapısı hakkında kolay anlaşılır bir bakış sunmak, temelinde yatan varsayımları netliğe kavuşturmak, kendine has terminolojisini aydınlatmak ve gelişiminin iç mantığını kısaca tarif etmektir. Bu kitap bir düşünüre veya felsefi sorunsallar dizisine girişten ziyade, bir metni takdim etme yaklaşımını ciddiye alarak bu fikri gerçekleştirme amacındadır. Fakat epey zorlayıcı bir felsefi metin üzerinde çalışmak isteyenlere rehberlik etmek, daha geniş konu ve sorunları ele almaksızın, yazarının amaçlarını aydınlatmadan olanaklı olamasa da, söz konusu konu ve sorunlara değinmenin bir yolu olarak metin içinde bunların madde madde, bölüm bölüm nasıl ortaya çıkıp yapılandığına yakından ve kesin biçimde bakmak olanaklıdır ve arzu edilir bir şeydir. Bu nedenle bu giriş kitabı, *Varlık ve Zaman*'ın yapısını yansıtacak ölçüde, açıklık ve kapsayıcılık kriterlerini dikkate alarak hazırlanmıştır.

Bu kitap, Heidegger'in eserinin yayımlanışından itibaren yapılan pek çok önemli eleştiriye herhangi bir giriş niteliği de taşımamaktadır. Söz konusu eleştirileri anlayabilmek için, öncelikle eleştirdikleri kitabı tam olarak anlamak gerekir. Bu eleştirilerin gücünü ve inandırıcılığını değerlendirebilmek için ise, zayıflatmaya çalıştıkları fikirlerin gücünü ve tutarlılığını takdir etme yönünde ciddi bir teşebbüste bulunulmalıdır. Bu nedenlerden dolayı, *Varlık ve Zaman* lehine kapsamlı bir yorum getirmeye, metne bağlı kalan ve ussal

argümantasyon kurallarına uyan sağlam bir tutum sergilemeye çalıştım. Gayretim, Heidegger'in erken dönem çalışmalarında tartışıp konuşmaya değer pek çok konunun bulunduğunu göstermektir. Fakat bu argümanların nasıl yürütüleceği veya nihai olarak hangi sonuçların çıkarılması gerektiği konusunda herhangi bir kesin karar vermekten kaçındım.

Heidegger'in de vurguladığı üzere, bir metnin yorumu hiçbir zaman önyargılardan veya değer yargılarından muaf olamaz. Herhangi bir felsefi çalışmanın ana temalarına ilişkin temel düzeyde kalan ve öncelikle tefsir ve şerh üzerine kurulu bir takdim dahi bazı ayrıntıları ve güçlükleri gözardı etme ile önemsizmiş gibi gösterme arasında tercihte bulunma, ele aldığı malzemeyi ise çok sayıdaki alternatiflerden sadece birisine göre organize etme durumunda kalmaktadır. Fakat buradaki *Varlık ve Zaman* yorumum, Heidegger araştırmacıları arasında epey tartışmaya neden olan bazı konularda alışılmadık bir yaklaşım sergilemektedir. Heidegger araştırmaları hakkında bilgisi olmayan okuyucuların dikkatli olmalarını öncelikle belirtmek isterim. Özellikle *Varlık ve Zaman*'ın ikinci yarısındaki malzemeyi göz önünde tuttuğumuzda, Heidegger'in insanın otantik olma sorununu ele alışının, Heidegger'in bir felsefeci olarak kendi rolünü kavrayışına ve kendisi ile okuyucuları arasındaki ilişkiyi kavrayışına zorunlu ve aydınlatıcı biçimde uygulanabilir olduğunu düşünüyorum. Başka bir deyişle ben, Heidegger'in felsefi projesini, bir insan varlığı için gerçek bir bireyselliği veya benliği başarmanın ne olduğu sorununun sadece analiziyle değil, felsefe alanı içinde böyle bir başarının sağlanmasını kolaylaştırmak için tasarlandığına inanıyorum. Nedeni ileride daha iyi anlaşılacağı üzere Heidegger, insanın otantikliğini birtakım ahlaki planlara uygun olarak yaşama şeklinde tasarlamaz. Bu açıdan, sunduğum yorumun *Varlık ve Zaman*'ın ahlak yönünden ele alınması şeklinde düşünülemeyeceği açıktır. Ancak pek çok okuyucunun söz konusu kitapta dikkatini çeken manevi şevkin, kitabın ana amaçlarıyla içsel biçimde bağlantılı olduğunu,

Heidegger'in ise kendisi ile okuyucularından varoluşsal taleplerde bulunduğu söylenebilir. Halbuki *Varlık ve Zaman* hakkında titiz çalışmalar yapan pek çok kişi, bu hususu kolaylıkla inkâr etme eğiliminde olmuştur. Uyguladığım yorumlama stratejisinin geçerliliği, tabii ki, *Varlık ve Zaman*'la ilgili bir okuma olarak nasıl bir kanaat doğurduğuna bağlıdır. Fakat öncelikle şunu söylemeliyim ki, kitabın bir bütün olarak yapısına ve bir felsefi eser olarak kendi statüsüyle olan bitmez tükenmez ilgisine başka türlü anlam kazandırmak benim için olanaklı olamazdı.

Bu kitabın yazımı sırasında bana yardımlarını esirgemeyen pek çok kişiye burada teşekkürlerimi sunmak istiyorum. Essex Üniversitesi'ndeki meslektaşlarım (özellikle de Simon Critchley ile Jay Bernstein), Heidegger'in şahsına ilişkin ve Heidegger araştırmaları konularındaki derin bilgilerinden yararlanma fırsatı verdi. Jay Bernstein, bu kitabın ilk taslağını okuyarak ayrıntılı yorumlarda bulundu. Kitabın yayımlandığı dizinin editörü Tim Crane ile Jo Wolff, bu projeye başlamam için beni nazikçe teşvik etti ve ilerleyen aşamalarda değerli önerilerde bulundu. Taslağın son aşamalarında elime kimliği belirsiz iki okuyucunun raporu ulaştı. Bu iki rapor, kitabı büyük ölçüde geliştirmeme yardımcı oldu. Raporların yazarlarına burada teşekkür ederim. Son olarak da, bu proje üzerinde çalışırken bana gösterdiği sabır ve destek için Alison Baker'e teşekkür etmek istiyorum.

GİRİŞ

Heidegger'in Projesi

(*Varlık ve Zaman*, Madde 1 – 8)

Varlık Sorusu

Heidegger'e göre *Varlık ve Zaman*'ın tümü tek bir soruyla, Varlık'ın anlamı sorusuyla ilgilidir. Peki, Heidegger "Varlık" teriminden ne anlamaktadır? Bu terimin anlamı, tabii eğer bir anlamı varsa, nedir? William Golding'in son dönemine ait *The Spire (Sivri Kule)* ([1]) isimli bir hikayesinin kahramanı, Ortaçağda yaşayan Jocelin ismindeki bir piskopos, kiliseden dışarıya çıktığında çok çarpıcı bir deneyim yaşar:

Kapının dışında uzun ve sık otlar arasında üst üste dizilmiş odunlar vardı. Burnuna hoş bir koku geldiği için odunlara doğru eğilmişti. Ardında olup biten her şeyi bir anda unutmuştu. Eriyip yok olan acısı göz pınarlarından akıp giderken öylece durdu. Birden kafasının üzerinde bazı hareketler oldu... Başını çevirdi ve yana baktı. Güneş ışığında parlayan bir melekler bulutu gördü. Pembe, altın sarısı ve beyaz melekler. O tatlı kokuyu, sırf ışığın ve havanın coşkusu için yayıyorlardı. Yanlarında getirdikleri açık renkteki yaprakları savuruyorlardı. Yaprakların arasındaysa atlayıp zıplayan uzun siyah bir şey vardı. Başı, meleklerle birlikte dalgalanıyordu ve birdenbire elma ağacında birden fazla dalın bulunduğunu anladı. Orada duvarın arkasında duruyordu. Çevresinde bulutlar ve yapraklar uçuşuyordu. Toprağa ve havaya asılıydı. Bir pınar, bir mucize, bir elma ağacı... Kilise bahçesinin ırmakla birleştiği yerde ise ağaçlar, altlarından akıp giden suyun üzerine uzanmıştı. Gök mavisinin, kanatlı bir gökyakutta billurlaştığını, tek bir şimşek gibi parladığını gördü.

Seslendi.

"Geri dön!"

Ama kuş kaçmıştı. Aniden fırlatılan bir ok gibi. Hiçbir zaman geri dönmeyecek, diye düşündü, her gün burada otursam bile.

(Golding, 1964: 204-205)

Jocelin, ilk kez görüyormuşçasına elma ağacının saf özgüllüğüyle sarsılmıştır. Dalları ve gövdesi, yaprak ve çiçeklerinin bulutsuluğu ve bolluğu, herhangi bir elma ağacını tam da şuracıktaki elma ağacına dönüştüren her şey. Jocelin, buradaki elma ağacının, varoluşunu veya

varlığını öteki elma ağaçlarından ayırt eden kipiyle sarsılmıştır denilebilir. Yalıçapkını, uçarkenki safir rengi eşsiz parıltısıyla, olumsallığın, şeffaflığın nasıl bir şey olduğunu, varoluşunun ya da varlığının gelip geçici olgusunu temsil etmektedir. Böylece elma ağacı ile yalıçapkını Jocelin'de birleşerek, dünyanın *nasıl* olduğu ve dünyanın *var olduğu* duygusunu yaratmaktadır. Nesnelerin gerçekliği hakkında, burada varlığın son derece farklılaşmış, hayranlık duyulacak bir dünya olması hakkında ölçüsüz bir şaşkınlık ve hayranlığa aniden yol açmaktadır. İşte Heidegger, özelde nesnelerin Varlık'ına, genelde ise Varlık'a verilen yanıtta böylesi bir hayranlık duygusunu düşünmektedir. Okuyucularına, Varlık'ın anlamını ya da önemini soran soruyu ciddiye alma kabiliyetini geri kazandırmak niyetindedir.

Bazı felsefeciler için, bir hikâyeden yapılan bir alıntının Heidegger'in sorgulama ve irdeleme temelini bu kadar kati bir biçimde dile getirebiliyor olması; felsefe, edebiyat ve günlük insan hayatı deneyimini yeni biçimlerde ilişkilendirmenin yollarının bulunması ve eski Yunan felsefesindeki hayret duygusunun (yani felsefe yapmanın asıl görevinin) yeniden kazanılması anlamına gelmekteyse de, pek çok başka felsefeci için böylesi bir sorgulama yöntemini ciddiye almak, geç dönem romantizmine teslim olmaktan başka bir şey değildir. Böylesi geniş çaplı şüpheler içinde Heidegger'in ortaya attığı soruna ilişkin daha açık seçik ve "meşru" bir türetme veya soykütük bulabilmek için Heidegger'in kitaba giriş bölümünde sunduğu görüşlere başvurmak yararlı olabilir. Böylece söz konusu soruna, felsefi açıdan ciddiye alınabilecek bir doğum belgesi temin etmek olanaklı olacaktır.

İnsanlar, yaptıkları her şeyde çok çeşitli nesne, süreç, olay veya başka fenomenlerle yüz yüze gelmekte, bunlar da insanların çevresindeki dünyayı meydana getirmektedir. Duş yapma, köpek gezdirme veya kitap okuma benzeri fenomenler, belirli şeylerden belirli durumlarda yararlanmayı veya uygulamayı, söz konusu şeylerin

burada oluşu ve doğası ile ilgili belirli bir anlayışı önceden varsaymayı içerir. Duş yaparken, duştaki plastik perdenin, duş başlığının veya muslukların farkında olduğumuzu, bunların birbirleriyle nasıl ilişkide olduğunu, bu şekilde de her birinin ayırt edici olanaklarını gösteririz. Köpeğin doğası ve fiziksel davranışları hakkındaki anlayışımızı açığa çıkartmaksızın köpeği gezdiremez, en uygun gezinti yolunu seçemez, köpeğimizin koşup atlaması için vakit ayıramaz, karşımıza başka bir köpek çıktığında yolumuzu değiştiremeyiz. Deniz kıyısında oturmuş heyecanlı bir polisiye romanın tadını çıkarıyor olmak, o kalın kitabı taşımayı, sayfalarına odaklanmayı, kullandığı dili anlamayı, söz konusu yazım tarzı içinde kullanılan özgül sınır ve beklentileri kavramayı varsaymaktır.

Kısaca söylemek gerekirse; insanlar, hayatları boyunca fiili ve ayırt edici bir doğa sahibi olan varlıklarla örtük bir anlama etkileşimi içinde olma kabiliyetini göstermektedir. Bu kabiliyet; duş perdesinin *yırtılmış olmasından* şikayet ettiğimizde veya köpeğimiz Fido'nun şimdi *ne kadar kabiliyetli olduğu* hakkında yüksek sesle hayretlerimizi dile getirdiğimizde ya da kitabımızın *nerede olduğunu* sorduğumuzda dilsel olarak dışavurulur. Söz konusu karşılıklı anlama etkileşimi, "olmak" fiilinin çeşitli formlarının kullanımıyla sistematik biçimde sınıflandırılıyormuş gibi gözüktüğünden, Heidegger bunu, bir varolan için varolmanın örtük anlayışı olarak ifade eder. Bu, varlıkları oldukları gibi, yani varlık *qua [olarak]* varlık şeklinde anlama kabiliyetidir. Bir başka deyişle, varlıkların Varlık'ını anlama kabiliyetidir.

Kültürel pratiklerimizin pek çoğu, söz konusu kavrayışın ve buna karşılık gelen nesnelerin belirli formlarının kapsamlı biçimde tematize edilmesine varmaktadır. Bu kültürel pratikler, bazı şeylerin olmuş kabul edildiği ve bu sebeple de hayatımızın diğer pratikleri sırasında geliştirilmediği, gayretlerimizin apaçık odağı hâline gelmiş insan faaliyeti kiplerini meydana getirir. Örneğin günlük temizlik tasamız;

bizi suyun, sabunun ve şampuanın temizleme özelliklerini, buradan hareketle de maddenin yapısı hakkında daha ayrıntılı bir araştırmaya sevk edebilir. Ev hayvanlarıyla birlikte yaşamamız, özelde evcil hayvanlar, genelde ise bütün hayvanlar hakkında araştırma yapmamıza neden olabilir. Günlük okuma alışkanlıklarımız bizi, belirli bir yazarın stilini ve gelişimini incelemeye, buradan da belirli edebiyat tarzlarında görülen estetik lezzet vasıtalarını aydınlığa çıkartmaya götürebilir. Başka bir deyişle: fizik ve kimya, biyoloji ve edebiyat gibi araştırma disiplinlerinin kendilerine seçtikleri esas ilgi alanı, günlük hayat içindeki temas ve uğraşımız sırasında örtük kalan fenomenlerin çeşitli yönleridir. Sonuçta üretilen özgül teoriler, Heidegger'in *ontik* bilgi diye isimlendireceği bir bütünü oluşturur. Bu ontik bilgi, özgül varlık türlerinin birbirinden ayırt edilebilen doğasına mahsus bir bilgidir.

Ancak bu tarzdaki bir teorileştirme, belirli bir disiplinin kendi inceleme alanını sınırlandırıp düzenleme biçimlerini baştan verili kabul eder. Teorilerin dayandığı bu temeller, disiplinler tarafından tematize edilmeme eğilimini taşır, ta ki, bir kriz hâli ortaya çıkana dek. Örneğin görelilik teorisi, fizik alanında böylesi bir krizi hızlandırmış, biyoloji alanında da buna benzer bir arbede, Darwin'ci doğal ayıklanma teorileriyle yaşanmıştır. Edebiyat araştırmaları alanında ise; yazar, metin ve dil ile ilgili eski yaklaşımlara son zamanlarda teori açısından saldırılmış ve sayılan örneklere benzer bir işlevin yerine gelmesine yol açmıştır. Kavramlara yönelik bu tür irdelemeler, bir araştırma disiplininde varolan standartlarla uyumlu olan teorilerle ilgili değil, benzer herhangi başka bir teorinin üzerine inşa edilebileceği temellere ilişkindir. Yani bilimsel teorileştirmelerin *a priori [önsel]* şartlarının olanaklılığı ile ilgilidir. Heidegger'in kullandığı dilde bunlar, ontik irdelemenin ontolojik varsayımlarını açığa çıkarmaktadır.

İşte tam bu noktada devreye felsefi irdeleme girer. Zira fizik bilimindeki madde ya da biyolojideki hayat veya edebiyat bilimindeki metin kavramları üzerinde düşünerek açığa çıkan şeyler, söz konusu

disiplinlerin özündeki konularla temel eklemlenişleri ifade edilişleri, o disiplinin kendisi için birer konu olarak gördüğü bütün özgül nesneleri belirten şeydir. Böyle bir irdelemeyi, sadece bir disiplin içi irdeleme amacıyla yürütmek olanaklı değildir ve olamaz da. Çünkü bu durumda konuyla ilgili varsayımlardan kurtulunamayacaktır. Gerekli olan şey, bu eklemlenmeler ifade edilişler hakkında düşünmek, bu özel sahaya dahil olan en temel kavramlaştırmaların doğasını ve geçerliliğini netleştirmeye çalışmaktır. İşte böyle bir eleştirel netleştirme, olsa olsa felsefenin görevi olabilir. Bu bağlam içinde felsefî irdeleme, birden, diğer insani irdeleme kiplerine bağımlı ve hepsine göre daha temelli bir konuma gelir. Bilim olmaksızın bilim felsefesi olamazdı. Ayrıca felsefenin, özgül bilimsel teorilerin geçerliliğini yargılama otoritesi de yoktur. Ama böylesi herhangi bir teori, ilgilenilen alandaki bazı varsayımların kesin biçimde geçerli olduğu kabul edilerek inşa ve test edilir. Peşinen kabul edilen bu varsayımlar, ilgili teori tarafından ne haklı gösterilebilir ne de geçersizliği kanıtlanabilir. Bu yüzden, çok farklı türden sınamalar gereklidir. Bir bilim adamı, doğa araştırmaları ile ilgili tümevarımcı akıl yürütme uygulamalarının en iyi uygulayıcısı sayılsa dahi, tümevarımcı akıl yürütmenin ayrıntılı yapısı ile bir hakikatı keşfetme kipi olarak nihai geçerliliğini sorgulamaya sıra gelince bir felsefecinin hünerlerinden faydalanma zorunluluğu ortaya çıkacaktır.

Yukarıdaki yaklaşım, özellikle Descartes'dan bu yana, felsefî irdelemenin Batı'daki felsefe geleneği içindeki rolü hakkındaki yaygın bir görüşü yansıtmaktadır (bu gelenek, ikili bir ontolojik göreve önem atfetmiştir: insanların yüz yüze geldikleri çeşitli varlık türleri arasındaki öz farklılıkları ile bunları kavrayabilme kabiliyetimizin asli önşartlarını belirleme). Örneğin bu geleneği öğrenmek, aynı zamanda şunu öğrenmek anlamına da gelmektedir: Descartes, varolan olarak maddesel nesnelerin özünde mevcut olma olduğu görüşündeydi. Buna karşı çıkan Berkley ise, maddesel nesnelerin özünde anlaşılıyor olmalarının olduğunu savunmuştur. Öte yandan, Berkley'in nefsin

özünün düşünce gücü üzerine temellendiği yönündeki görüşüne Hume karşı çıkmış ve nefsin özünün tek temelinin, izlenim ve fikirleri birleştirmesi olduğunu savunmuştur. Bunun ardından Kant, nesneler dünyasında bulunan birer özne olarak bizlerin kendimizi deneyimleyebilmemizi olanaklı kılan şartları araştırmıştır. Öte yandan varolanlara ilişkin bilimsel hipotezlere karşıt olarak, bu varlıklar hakkındaki estetik yargılarımızın temelindeki özgül kavramsal varsayımları inceleyebilir veya insan bilimlerindeki ayırt edici bazı varsayımları (örneğin sosyal ve kültürel yapı ve ürünlerin araştırılmasını, bu yapı ve ürünleri, birer edebiyat eleştirmeni veya sosyolog olarak değil birer tarihçi olarak inceleyenlerin yönlendirici temel varsayımlarını) sorgulayabiliriz.

Heidegger'in yazmış olduğu bazı başka metinlerde kullandığı bir terminolojiye göre bu tür ontolojik irdelemeler, varolanların ne-olma'larına ([2]) yani varoluşlarının özgül türüne ya da kipine geniş ölçüde odaklanmaktadır. Bu tür irdelemelerin kaygısı, bir varlığın tam da buradaki mevcut ve özgül varlık türü olmasının neyin belirlediğini, onu farklı türde varlıklardan neyin ayırt ettiğini incelemek, hem bu varlıklarla olan gündelik ilişkilerimizi hem de bunların işgal ettiği alan hakkındaki daha açık ontik irdelemelerimizin temellenişini araştırmaktır. Ne-olma ile ilgili böyle bir kaygı, şu-olma ile karıştırılmamalıdır. "Şu-olma", verili bir şeyin varolduğuna işaret eder([3]). Şu-olma ile ilgili ontolojik bir irdeleme, özgül olarak varolan bir varlığın nasıl öyle olduğunu neyin belirlediğiyle ilgilenmelidir. Bu, hem o varlıkla günlük ilgimiz içinde hem de onun hakkında yürüttüğümüz ontik araştırmalarda temel bir öneme sahiptir, çünkü söz konusu varlık varolmasaydı ne günlük ilişkiler ne de ontolojik araştırmalar olanaklı olurdu. Buna göre Heidegger varlıkların Varlık'ından söz ettiğinde, örtük olarak ne-olma ile şu-olma arasında genel bir ayrım yaptığı anlaşılmaktadır. Bu genel ayrım, Varlık'ın temel bir ifade edilişidir/eklemlenişidir. Hiçbir ciddi ontolojik irdelemenin gözden kaçırmayı kabul edemeyeceği bir ayrımdır.

Gerçekten de Platon'dan bu yana Batı felsefe geleneği, bu ayrımı gözden kaçırmış değildir. Ancak söz konusu Batı felsefe geleneğinin bu konuya yaklaşım şekli, Heidegger'e göre pek çok açıdan yanlış ve yanıltıcı olmuştur.

Daha ileride, geleneksel felsefenin ne-olma ile ilgili irdelemelerine ilişkin Heidegger, bu araştırmaların sığlığından ve dar görüşlüğünden şikayet edecektir. Zira insanlar, baş döndürecek kadar çok sayıda varlık veya fenomenle yüz yüze geldiği hâlde (örneğin taşlar ve bitkiler, hayvanlar ve öteki insanlar, nehirler, deniz ve gök ya da doğa, tarih, bilim ve dinin çeşitli alanları) felsefeciler, bu şeyleri sınıflandırırken bunların zengin çeşitliliğini kısıtlayıp sınırlandıran bir eğilim içinde olmuştur. Bu tutumun sonucunda ne-olma'nın çeşitliliğine ilişkin duyularımızda fakirleşme olmuş ve neticede örneğin doğa *(res extensa)* ile akıl *(res cogitans)* arasındaki Kartezyen ikiliğe benzer aşırı basitleştirilmiş kategorilere indirgenmiştir. Söz konusu basite indirgenmiş kategori dizileri, Heidegger'e göre hem insanların özgül doğasını hem de yüz yüze geldikleri nesnelerin doğasını silip götürmektedir. Yine benzer bir şekilde, ne-olma ile şu-olma arasında böyle temel bir ayrıma gidilmesi de aceleci ve yüzeysel kavramlaştırmalara neden olmuştur. Örneğin Ortaçağ ontolojisinde söz konusu yaklaşım, öz *(essentia)* ile varolma *(existentia)* ayrımı olarak ele alınmıştır. Bu ayrım, çağdaş felsefi düşünüş üzerinde hâlâ büyük bir etkiye sahip olsa da hayli özgül ve tartışmalı bir dizi teolojik varsayımlara dayanmakta ve belirli türden varlıkların (örneğin insanların) Varlık'ının söz konusu kavramlarla ifade edilememe ihtimalini gözden kaçırmaktadır. Ve tabii ki, söz konusu ayrım yanlış biçimde kavramlaştırılmış ise, geleneksel felsefenin varlıkların şu-olma'lığını anlama çabaları da onların ne-olma'lığını kavramadaki kadar hatalı olacaktır.

Buna göre Heidegger'in ilgilendiği sorunun geleneksel felsefe tarafından unutulmuş olduğunu iddia etmesi; felsefecilerin, varlıkların

Varlık'ı sorununun tümden gözden kaçırmış oldukları anlamına gelmez. Heidegger'in burada söylemek istediği şey, Varlık sorusuna verilen belirli bazı yanıtların aşikâr ve sorunsuz biçimde doğru olduğunu kabul eden geleneksel felsefeciler, "varlıkların Varlık'ı" ifadesinin anlamını bildiklerini varsaydıkları, başka bir deyişle, "varlıkların Varlık'ı" ifadesinin kendisinin bile aslında bir sorunsal oluşturduğunu ve Varlık'ın *anlamı* hakkında bir sorunun bulunduğunu kavrayamamış olduklarıdır. Varlık'ın anlamı sorununu göz ardı etmek suretiyle geleneksel felsefeciler, Varlık'ın eklemlenmiş/dile getirilmiş birliği hakkındaki ontolojik çıkarımlarının önşartı üzerine gereken ciddiyetle düşünememiş ve sonuç olarak da temel yönelimlerinin aslında bir yüz karası olduğunu kanıtlayamamışlardır. Şeffaflıktan tümüyle yoksun olan bu durum neticesinde geleneksel felsefi irdelemeler, çok sayı ve çeşitte sorunlara neden olmuştur. Heidegger'in de dediği gibi:

> Varlık sorunu, varolanı sadece şu ya da bu türde varolan olarak araştıran ve bu bağlamda baştan beri bir Varlık anlayışı içinde hareket eden bilimlerin olanaklılığının a priori şartlarını değil, ontik bilimlerden önce gelen ve bilimleri temellendiren ontolojilerin kendisinin de olanaklılık şartlarını hedeflemektedir. *Sahip olduğu kategoriler sistemi ne kadar zengin ve sıkı sıkıya yoğunlaştırılmış olursa olsun, her şeyden önce Varlık'ın anlamını yeterince açıklığa kavuşturmadığı ve açıklığa kavuşturma faaliyetini en temel görevi saymadığı sürece her ontoloji kör kalmakta ve asıl amacına ters biçimlere sapmaktadır.*
>
> (BT, 3:31 ; SuZ, 3:11)

Sorunu Geri Kazanmak

Varlık'ın anlamına yönelik bu soru türü, Eskiçağ Yunanı'nda ilk kez vücuda gelmiş olması haricinde, geleneksel felsefe tarafından genelde sessizce atlanma eğilimine maruz kalmıştır. Heidegger, kitabına "bu soru, günümüzde unutulmuştur" (BT, 1:21 ; SuZ, 1:2), diye başlamaktadır ve bu sorunun unutulmuş olmasının nedeni olarak felsefecilerin pek çok argüman öne sürdüklerini göstermektedir. Bu yüzden Heidegger, öne sürülen bu nedenlerin her birine tek tek karşı-argüman üretmekle işe başlamaktadır. Heidegger, karşı çıkışını çok kısa ve özlü biçimde tutmuş olsa da, uyguladığı strateji, söz konusu sorunun neler içerdiği hususunda Heidegger'in kendi anlayışının ilk ve gelip geçici belirtilerini içermek gibi bir özelliğe de sahiptir.

Buna göre, söz konusu sorunun atlanıp geçilmesine sebep olan nedenler arasında ilk önce, "Varlık"ın anlamı sorusunun kolayca yanıtlanabileceği iddiası gelmektedir. Zira buna göre "Varlik", herhangi başka bir kavram gibi bir kavramdır ve sadece bütün kavramlar arasında en evrenseli olması sebebiyle bir farklılık gösterir. Başka bir deyişle Varlık, bir varlık değildir ya da dünya ile giriştiğimiz faal meşguliyetler sırasında yüz yüze geldiğimiz özgül bir fenomen değildir. Aksine, özgül varlıklarla yüz yüze gelişlerimizi aşama aşama soyutlayarak Varlık kavramına ulaşırız. Örneğin kedi, köpek veya atlarla yüz yüze gelerek, "hayvan olma" fikrini; hayvan, çiçek veya ağaçlardan ise "hayat" ya da "canlı varlık" fikrini çıkarsarız. Buradan da yani canlı varlıklar, madenler ve benzerlerinden de, her bir varlıkta ortak olan şeyi yani mevcutluk veya varlık fikrini çıkarırız. Öyleyse, bu konu hakkında başka bir şey söylemeye ne gerek vardır, denir.

Heidegger, Varlık'ın bir varlık olmadığı iddiasını pekâlâ kabul eder. Gerçekten de bu iddia, Heidegger'in bütün projesinin adeta bir kılavuzu niteliğindedir. Ayrıca, Varlık'ı anlamamızın varlıklarla anlama yoluyla kurduğumuz karşılıklı ilişkilerle özü itibarıyla bağlantılı olduğunu da kabul etmektedir. Varlık, bir varlık değildir

ama Varlık'la yüz yüze gelebilmemiz için diğer varlıklarla yüz yüze gelebilmemiz gerekmektedir. Heidegger'in belirttiği gibi Varlık, "varolanları birer varolan olarak belirleyen" (BT, 2:25; SuZ, 2:6) ise, yani ne-olma'larını ve şu-olma'larını beyan edebilmemizin zeminini oluşturuyorsa, ancak belirli bir varolanla karşılıklı ilişki kurularak Varlık ile yüz yüze gelinebilir. Kısaca söylemek gerekirse, "Varlık, her zaman bir varolanın Varlık'ıdır" (BT, 3:29; SuZ, 3:9). Fakat Heidegger, Varlık'ın varlıklarla olan ilişkisinin yukarıda anlatıldığı şekilde oluştuğunu reddetmektedir. Zira "Varlık"ın evrenselliği, bir sınıf ve cinsin evrenselliği olmadığından, "Varlık" kavramı, ontolojik bir soykütüğünün en üstüne yerleştirilebilecek belirli bir varolanlar alemine işaret etmez. Bir sınıfa dahil olma, genel olarak, ortak bir niteliğe sahip olmak ile açıklanmaktadır. Fakat varlıklar "sınıfı"nın "üyeleri" böylesi bir tekbiçimlilik göstermez. Örneğin sayıların varlığı ile fiziksel nesnelerin varlığının birbirinin aynı olmadığı, fiziksel nesnelerin varlığı ile hayali nesnelerin varlığının da keza aynı olmadığı görülmektedir. Diğer bir deyişle, Varlık eğer bir varlık değilse, varlıkların ne bir türü ne de bir özelliği olabilir, yani bir önermenin ne öznesi ne de yüklemidir.

Bazı felsefeciler, buradan hareketle Varlık'ın tanımlanamaz olduğu sonucunu çıkarmışlardır: Onlara göre "Varlık" kavramının söz konusu genelliği, istisnasız her varolana veya fenomene ait olması, bu kavramın özel olarak hiçbir şeye ait olmadığını ve tanımlanabilir bir içerikten yoksun olduğunu göstermektedir. Ancak Heidegger'e göre böyle bir sonuç çıkarma, felsefi hayal gücünün eksik olmasından, belirli bir tanımlamanın başarısızlığını anlayarak, bu başarısızlıktan yola çıkarak her türden açıklamanın başarısızlığına meşru olmayan biçimde hükmetmeye kalkışmaktan başka bir şey değildir. Bir sınıfın kapsamını sınırlamak suretiyle "Varlık"ı tanımlayamıyor olmamız, sadece varolanların kendisi ile niteliklerini uygun biçimde analiz etmeye yarayan bir açıklama türünün "Varlık"ın açıklanmasına hiç uygun olmadığını göstermektedir. Bu, Varlık'ın ne bir varolan

olduğunu ne de bir varolan türü olduğunu bir kez daha göstermektedir. Ayrıca uygun bir tanımlama modelini içeren alternatif bir açıklama stratejisinin konuyu aydınlatamayacağım da gösteriyor değildir.

Bu noktada Heidegger, Varlık sahalarının birliğinin en fazla bir analoji olduğu şeklindeki Aristoteles'in önerisine, destekleyerek, atıfta bulunmaktadır. Ama böyle bir yaklaşımın da Varlık'ın anlamını tümüyle şeffaf hâle getiremeyeceğini bilmektedir. Fakat Aristoteles; matematiksel varlıklar, fiziksel nesneler ve hayali karakterler arasındaki ilişkiyi bir analoji bütünü olarak tasarlamak suretiyle, yüz yüze geldiğimiz çok çeşitli varolanlar arasında karşılıklı ilişkiler bulunduğu yönündeki hissimizi (başka nedenlerin yanı sıra, "varlık" kavramını pek çok varolan türüne birden uygulamak istiyor olmamızla ortaya çıkmış olan bu hissimizi) en azından ciddiye almakta ve açıkça yanlış olduğu için daha önce reddettiğimiz önyargılara başvurma zorunluluğundan kaçınabilmektedir. Bu nedenle Aristoteles, Varlık'ın farklı sahalarını temellendiren ontolojik yapılar arasında farkların bulunduğunu kabul ederken, böylesi her bir ontolojik yapıyı temellendiren birleşik bir varsayımlar dizisini açığa çıkartabilme ihtimalini de teslim eder. Heidegger'in, örnek alıp öğrenmemizi istediği şey, işte Aristoteles'in Varlık'ın bu eklemlenmiş çeşitlilik-içindeki-birlik (yani ne-olma'lık kavrayışımızdaki örtük kategorisel çeşitlilik duygusu ve şu-olma'lık kavrayışımızdaki örtük kategorisel birlik anlayışı ile bu anlayışların birbirine karşılıklı bağımlılığı) kavrayışıdır.

Kant ve Frege'nin çalışmalarına aşina olan okurlar, buraya kadar anlatılanlara bakarak Heidegger'in görece basit kavrayışları allayıp pullamaktan ileriye gidemediği izlenimine kapılabilir. Heidegger'in Varlık'ın ne belirli bir varolan ne de bir varolanın özelliği olmadığı yönündeki iddiası, Tanrı'nın varlığının ontolojik kanıtına karşı Kant'ın ileri sürdüğü argümanın çekirdeğini ifade etmek için kullandığı şu veciz ifadeyle de özetlenebilir: "Varolma, gerçek bir yüklem değildir."

Eğer Tanrı'nın her şeye kadir olduğunu iddia edersek, bir varolan türünün bir özelliğini ifade etmiş oluruz. Böylesi (tanrısal) türdeki bütün varolanların, "her şeye kadir olma" kavramının uygulanabilirlik şartlarını sağladığını varsayarız. Öte yandan Tanrı'nın varolduğunu iddia edersek, varolmanın "özelliğini" belirli bir varolan türüne atfetmeyip, evrendeki şeyler çetelemize yeni bir varolan türü eklemiş oluruz. Sonuç olarak tanrısal bir varlık kavramının uygulanabilir olduğunu varsaymış oluruz.

Bu ikisi arasındaki fark, Frege'den esinlenilen birinci dereceden yüklemler matematiği notasyonuyla açıkça görülebilir. Bir varolan türüne varlık atfetmek, varlığın varsayılan "özelliğine" denk gelen bir yüklem harfi yerine bir varoluşsal niceleştiriciyi (*existential quantifier*) kullanmak demektir (örneğin burada "H" harfi, her şeye kadir olma özelliğini, "T" harfi ise tanrısallığı temsil edebilir). Bu durumda, "her tanrısal varlık, her şeye kadir olandır" ifadesi şu şekilde yazılır: $\forall x [Tx \rightarrow Hx]$. Öte yandan "bir (en az bir) tanrısal varlık vardır" ifadesi ise şu şekilde yazılır: $\exists x [Tx]$. Başka bir deyişle, Varlık'ın varsayılan esrarengiz ve olağanüstü anlamı, yani varlığı göstermek için kullandığımız "...-dır" ekinin önemi, aslında bir varoluşsal niceleştiricinin fonksiyonunun herhangi bir yeterli açıklaması içinde tümüyle kavranmış olur.

Bu açıklamanın, Varlık'ın anlamının aşikâr olduğu yönündeki genel iddianın sadece modern elbiselere büründürülmüş bir versiyonu olduğu düşünülebilir. Burada bir kez daha, Heidegger, bu iddiaların bazı sonuçlarına katlanılması taraftarı gibidir. Örneğin yukarıdaki açıklama, Varlık'ın varlıkların bir özelliği olmadığı iddiasını, yani bu kavramın, özgül bir varolanlar sınıf veya türünün ifadesi olmadığını açık ve net bir biçimde gözler önüne serme olanağını vermektedir. Fakat böylesi temel bir felsefi konuyu açıklığa kavuşturmanın en iyi ve belki de tek yolu olarak mantıksal notasyon elemanlarına müracaat

etmeyi görmek, mantık ile günlük dil arasındaki ilişkiyi yanlış anlamak demektir.

Yüklemler matematiği benzeri bir mantıksal notasyonun esas noktası, önermeler arasındaki tümdengelimsel çıkarım ilişkilerini anlaşılır bir biçimde eklemlemek ve bu şekilde de argüman dizi ve yapılarını kesin biçimde analiz edebilme olanağı sağlamaktır. Bu sayede yüklemler matematiği, felsefi irdeleme açısından değerli bir araç hâline gelmektedir. Fakat buradan çıkan başka bir anlam, söz konusu notasyonun, dile getirdiği önerme ve argümanların sadece bir yönünü kavrayabiliyor olmasıdır. Tümdengelimsel geçerlilik sorunları açısından önemsiz addedilen günlük kelime ve cümleler, notasyon hâline getirilirken kaybolmakta ve mantık ders kitaplarında rastlanan şu uyarıların ortaya çıkmasına neden olmaktadır: "Ve" veya "eğer" gibi önerme bağlaçları, günlük dildeki anlamlarına eş olarak ele alınmamalıdır. Örneğin şöyle bir önermede bulunduğumu varsayalım: "X, Y'ye beysbol sopasıyla vurdu ve Y yere düştü". Bu ifadede, birinci olayın ilk olarak gerçekleştiğini ve ikinci olaya neden olduğunu ima ederim. Fakat ileri sürdüğüm şey "∧" bağlaç imi kullanılarak analiz edildiğinde, böyle bir sonuca varılmaz. Bu tür ayrıksılıklar söz konusuysa eğer, varoluşsal niceleştiricinin, bir varoluşa işaret etmek üzere kullandığımız "...dır" ekinin içerdiği *her türlü* anlamı kapsıyor olduğuna neden inanalım ki? Aksine, anlamının muhtemelen hayati bazı yönlerinin mantıksal notasyona çevirme sırasında kaybolacağı şeklinde elimizde kuvvetli şüphelerimiz bulunmaktadır.

Mantıksal notasyonun söz konusu dilsel anlamları kapsayamaması ortadayken bu notasyonu niçin felsefi açıdan güvenilir kabul edelim? Mantıksal bir notasyonda, "*Peabody is in the auditorium*" ile "*Nobody*

is in the auditorium" önermesi[*] , birbirinden pek farklı olmayan yapılara sahip sembol dizileri şeklini alacaktır. Fakat söz konusu farkların tam da bu şekli, orijinal önermeler arasındaki bu farkları gündelik kavrayışımızı yansıtmaktadır (örneğin bu önermelerden gündelik beyan sırasında yaptığımız çıkarsamalar arasındaki farklar gibi). Başka bir deyişle mantıksal notasyonumuz, kendi dilimizin ve dolayısıyla nihai olarak dayandığı hayat tarzının önceden var olan gündelik kavrayışı kadar iyidir. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da bu kavrayışın, temel ontoloji hususunda güvenilemez olduğunu söyleyecek ve aksini öne sürecektir: Pek çok başka felsefeci gibi Heidegger için de, üzerinde en kolay düşünülen veya aşikâr olan şey, bizi yanıltmaya en müsait olandır.

Dasein'ın Önceliği

Özetle Heidegger, felsefecilerin Varlık'ın anlamına ilişkin soruyu reddetmek için genellikle öne sürdükleri argümanlarına karşı çıkar ve bu sorunun yanıtlanamaz olmadığını ama basit veya aşikâr bir yanıta da sahip olmadığını savunur. Söz konusu soru, felsefe disiplini içinde sistemli biçimde göz ardı edilmiş ve pek çok felsefeci (ve bu arada Heidegger okuru) için anlaşılmaz ve karışık bir noktaya gelmiştir. Buna göre, söz konusu soruya yanıt vermeye çalışmadan önce, bu sorunun uygun ya da doğru biçimde nasıl sorulması gerektiği tespit edilmelidir. Böyle bir soruyu sormakla nelerin içerildiğini kendimize hatırlatmak zorundayız. Bunun anlamı da, genel olarak her türlü

(*) İki önerme arasındaki ses benzeşmesi ile anlam farklılığının görülebilmesi için İngilizce aslındaki cümleler korunmuştur. (Peabody, bir özel isimdir; Nobody, hiçkimse anlamına gelir). (Çev.)

irdelemeyi, özelde de bu sorunun temelinde yatan irdelemeyi kendimize hatırlatmamız gerektiğidir.

Herhangi bir irdeleme, bir şey hakkında bir irdelemedir. Bunun birinci anlamı, her irdelemenin gelip geçici de olsa baştan itibaren bir yönünün veya yöneliminin bulunduğudur. Neyin irdeleneceği hakkında baştan bir kavrayışa sahip olunmadığı takdirde sorgulama diye bir şey başlayamaz bile. İkinci anlamı, her irdelemenin bir şey hakkında, yani sorgulamaya yol açan ilk konu veya fenomen hakkında sorular sormasıdır. Bir şey hakkında sormakla, başka bir şey (herhangi bir gerçekliğin varlığı veya cismi) sorgulanmaktadır. Bu sorgulamanın neticesinde yani irdelemenin sonucunda ise bir şey açıklığa kavuşur. Ama hepsinden önemlisi, her irdelemenin bir faaliyet oluşudur, yani belirli bir varlık türündeki bir şeyin işin içine karışıyor olmasıdır. Bu yüzden de olası çeşitli yollar kullanılarak gerçekleştirilebilecek bir şeydir: örneğin üstünkörü veya dikkatli biçimde, başka bir faaliyetin önemsiz bir unsuru olarak veya kendinin farkına varmaya yönelik teorik bir çaba gibi. Fakat bütün bu çeşitli yol ve olanaklar, irdeleyenin Varlık'ını şu veya bu şekilde yansıtmalı, onun Varlık'ının yansıması olarak anlaşılmalıdır.

Bu arka plandan bakıldığında Varlık'ın anlamına ilişkin giriştiğimiz buradaki irdelemeye ait bazı hususlar belirginleşmeye başlar. Bunlardan birincisi, bu sorunun rastlantısal değil teorik bir irdeleme olmasıdır. Bu irdeleme, kendi amaç ve doğası hakkında düşünerek sorunun özünde yatanın niteliğini açığa çıkarma niyetindedir. Ama bu soru da, başlangıçta neyi aradığına ilişkin gelip geçici ve henüz analiz edilmemiş bir anlayış tarafından yönlendirilmek durumundadır. Varlık'ın anlamına ilişkin sorgulamamız, vasat ve belirsiz bir Varlık anlayışının ufku içinde başlamalıdır. Zira "'Varlık' *nedir*?", diye sorduğumuzda, sorguladığımız "Varlık" kavramının kendisini kullanmaktan kaçınamayız. Buna göre, sorgulamamıza başlayabileceğimiz tarafsız bir başlangıç noktası yoktur. Önceden

herhangi bir varsayımda bulunmaksızın bir hareket noktasından başlanabileceği görüşü, bir hayal olduğu için, temel ontoloji konusundaki bir çalışma için dahi reddedilmelidir. Varlık'a ilişkin sahip olduğumuz başlangıçtaki anlayış, daha önceki teorilerimizin veya çok eskilere dayanan önyargıların yarattığı tahrifatın tortuları üzerine oturuyor olabilir. Bu yüzden bunlar, hemen belirlenmeli ve etkisizleştirilmelidir. Ancak söz konusu tahrifat ve tortuları açığa kavuşturabilmek için Varlık'a ilişkin sahip olduğumuz başlangıçtaki anlayışı büyük bir dikkatle ortaya sermek, onunla temasa geçmekten kaçınmamak gerekir.

Bir irdelemeye ilişkin daha önce serimlediğimiz üçlü dile getiriliş/eklemlenme o hâlde nasıl bir niteliğe kavuşacaktır? Burada yapacağımız irdelemede hakkında soru sorduğumuz şey (açıkça anlaşılacağı gibi) Varlık'tır, yani varolanları varolan olarak belirleyen şeydir, varolanların her zaman üzerinde anlaşılmasını sağlayan temeldir. Varlık, her zaman bir veya daha çok varolanın Varlık'ı olduğu için burada sorgulanacak olan, Varlık'ları açısından varolanların kendisidir. Sorgulamanın ümit edilen sonucu da, doğal olarak, Varlık'ın anlamıdır. Ancak sorgulamamızın, istediğimizi verebilmesi için bu varolanların, kendileri ve soruşturmamızın hedefi açısından en uygun olacak biçimde sorgulamamız ve Varlık'larının niteliklerinde herhangi bir tahrifata ihtimal vermeyecek bir erişim kipini bulmamız gerekir.

Bu nedenle hangi varolanı veya varolanları incelemenin en doğru olduğunu ve bunlara en iyi nasıl yaklaşılacağını tespit edip, sonuçta Varlık'ın gerçek çeşitlilikteki-birlik'inin ortaya çıkmasını sağlamak zorundayız. Çok sayıdaki bu görevleri doğru olarak yerine getirebilmek için: bunların doğasını ve yapısını açıklığa kavuşturmak, doğru sorgulamanın ne anlama geldiğini kendi kendimize tarif etmek ve yanlış olanların ne olduğunu netleştirmek gerekir. Neyi sorgulayacağımızı seçmek, bunları nasıl sorgulayacağımızı belirlemek,

Varlık'a ilişkin sahip olduğumuz başlangıçtaki anlayışımıza güvenmek ve bu anlayışı açıklığa kavuşturmaya çalışmak: İşte bütün bunlar, belirli tek bir varlık türünün Varlık'ının kipleridir. Bu öyle bir varlık türüdür ki, varolanların Varlık'larına ilişkin bir sorgulamada bulunmak, onun Varlık'ının bir olanaklılığını oluşturmaktadır. Heidegger, bizlerin meydana getirdiği bu varlık türüne 'Dasein' der. O hâlde sorumuzu doğru olarak sormak için, öncelikle Dasein'ın Varlık'ını açıklığa kavuşturmak zorundayız. Kendi Varlık'ımızın günlük anlayışından hareket ederek ancak Varlık'ın anlamı sorusunun daha derin bir anlayışına ulaşılabilecektir.

Heidegger'in neden "Dasein" kavramını kullandığının (ki kelime anlamı "burada-olmak"tır), neden sadece "insan varlığı" demediğinin nedenleri çoktur. Birincisi, günlük Almanca kullanımında Dasein kavramı, insan varlığına işaret etse de insan varlığından farklı bir Varlık türüne atıfta bulunur. Bu yüzden de Heidegger'in eline, buradaki irdelemeleri için gerekli olan doğru bir ontolojik araç verir. İkincisi, diğer felsefecilerin "insan varlığı" kavramıyla eş anlamlı olarak kullandıkları ve pek çok karmaşık ve muhtemelen de bir o kadar hataya neden olabilecek teorileştirmelerdeki kavramlardan sakınma olanağı verir. Eski çağlardan gelen bir kutsanmışlığa sahip gibi gözüken 'öznellik', 'bilinç', 'tin' veya 'ruh' gibi kavramlar, Heidegger'in irdelemesi bağlamında tarafgirlikten öteye gidemez. Neticede, üçüncü olarak, 'Dasein' gibi alışılmadık bir kavram, bir *tabula rasa*, bir boş levhadır: Bütün hatalı yorumlardan arınmış olacağından, sadece ve sadece Heidegger'in bu kavrama yüklemek istediği bütün anlamları taşıyacaktır. Sonuçta Dasein'ın Varlık'ına ilişkin Heidegger'in analizi, Dasein'ın özünde hangi anlama geldiğine ilişkin uzun bir tanımlamadan ibaret olacaktır.

Giriş niteliğindeki bu ikazlardan sonra, Heidegger'in ana argüman zincirine geri dönebiliriz. Heidegger Dasein'ı, Varlık'ın anlamı sorusunun doğru biçimde sorulmasından *önce* gelen bir irdeleme

nesnesi olarak düşünmektedir. Ama aynı zamanda da söz konusu sorunun sorulması *sırasında* Dasein'ın irdelenecek en uygun varolan olduğunu savunur. Yani Dasein'ın ontolojik nitelendirmesini ortaya çıkarmak, sadece temel ontolojinin irdelemesine giden temel bir hazırlığı değil aynı zamanda bu temel ontolojinin çekirdeğini oluşturmaktadır. Heidegger, bu şekilde insanların Varlık'ları hakkında bazı iddialarda bulunmuş olur. Bu iddialar, ancak *Varlık ve Zaman*'ın bünyesel bütünü içinde ortaya konulup savunulabilse de, yine de burada bir özetini vermek durumundayız. Heidegger'in iddiaları arasında birincisi ve en önemlisi, Dasein'ın sadece vuku bulan bir varlık olmadığı, daha ziyade, kendi varlığının bir konu oluşturduğu varolanlar arasında ayırt edici olmasıdır. Bunun anlamı ne olabilir?

Bütün varolanlar, dünya üzerinde yüz yüze gelinebilen varlıklar şeklinde varolmaktadır. Örneğin bazıları birer canlı olarak varolmaktadır. Fakat canlılar arasında sadece Dasein için hayatın akışı ile bu hayatın biçimlenişi, üzerinde kafa yorulması, ilgilenilmesi gereken bir şeydir. Örneğin birer varlık olan gözlükler veya masalar zaten canlı değildir. Öte yandan kediler ile köpekler canlıdır ama yön verip biçimlendirdikleri birer hayatları yoktur: Davranışları ve diğer varolanlarla yüz yüze yolları (örneğin zararlı, doyurucu, zevkli veya heyecan verici gibi), hayatı idame ettirme ve üreme şartları tarafından belirlenmektedir. Nasıl yaşamak istedikleri ve hatta yaşamak isteyip istemedikleri yönünde bilinçli ve bireysel herhangi bir seçimleri yoktur. Sadece insanlar bir *hayat sürdürür*: Hayatlarının bir sonraki anı veya aşaması, olmak zorunda olduğu gibidir. Yani insanlar ya bu hayatı şöyle veya böyle yaşar ya da hayatlarına son verir. Bir insanın kendi varoluşuyla bu pratik ilişkisi, bastırılabilse veya dikkatten uzak tutulabilse de, aşılamaz. Çünkü bu soruları dikkate almamak dahi bunlara yanıt vermenin bir yoludur, yani belirli bir hayat tarzına karar verip onu sürdürmektir. Bu yüzden insan Varlık'ının, yani Dasein'ın en önemli belirleyici özelliği, Varlık'ının, kendisi için bir ilgi ya da konu oluşturmasıdır.

Bu nedenle Dasein'ın Varlık'ı, diğer varolan türlerine uygulanan kavramlarla anlaşılamaz. Örneğin Dasein'ın yukarıda ifade edilen şekilde bir ne-olma'lığa (yani her zaman zorunlu olarak dışavurduğu bir öze veya doğaya) sahip olduğunu düşünemeyiz. Bu gibi terimler, fiziksel nesneler ile hayvanlara tam olarak uygundur, çünkü onlar için nasıl ve ne olmak hiçbir zaman ilgilenmeleri gereken bir husus olmamıştır. Onlar, sadece ne iseler odur. Ama Dasein için yaşamak demek, kim olduğuna, kendi varlığında neyin asli olduğuna ilişkin bir yaklaşıma *sahip olmak* demektir. Yani yaşantının, bu yaklaşım tarafından tanımlanmış olmasıdır. İş yerinde geç saatlere kadar çalışıp çalışmamaya, zamanımızı ailemizle birlikte geçirip geçirmemeye, bir para cüzdanım çalıp çalmamaya ya da bir rock konserine gidip gitmemeye karar vermekle, ne tür bir kişi olduğumuzu seçmiş oluruz. Belirli faaliyetlerle, karakter özellikleriyle veya yaşam stilleriyle özdeşleşerek, iyinin ne olduğuna dair bazı görüşleri savunup ötekileri reddetmek suretiyle bir insan olarak inkişaf etmenin ne demek olduğuna dair anlayışımızı açığa çıkartır, insan olmanın *ne demek olduğunu* tayin edip bunu kendi varoluşumuzda somutlaştırırız.

Bunların yanında, tabii, insanların sahip olduğu fiziksel ve zihinsel kabiliyetlerin kesin doğası ve düzeni ile insanların hayatlarını idame ettirme ve üreme yönündeki doğal güdülerini de mutlaka dikkate almak gerekmektedir. Ancak belirli bir bireyin tam olarak bunları *nasıl* geçekleştirdiği ve anlamını ne şekilde yorumladığı müphem kalmaktadır. İnsanların Varlık türü sadece tür kimliğiyle, yani belirli bir biyolojik kategoriye dahil olmayla sabitlenmiş değildir. Dasein, *homo sapiens* değildir. Benzer şekilde, yaşam stilleri, insani olanaklara ilişkin genel yorumlar ve içinde bulunduğumuz kültür çevresinin sunduğu insan doğasına ilişkin anlayışlar, kendimizi yorumlama kabiliyetimizi sınırlayacaktır (örneğin yirminci yüzyıl sonlarındaki bir Londralı için Samuray savaşçısı olmak olanaksızdır). Fakat kendimize ilişkin hangi uygulanabilir yorumun seçilmiş olduğu ve bunun kişiden kişiye değişen hâl ve şartlara nasıl uyarlandığı, her bir birey için ayrı

ayrı ele alınması gereken bir konudur. Bu ifadelerden, Dasein'ın özünde. bu kendini tanımlama ve yorumlama kabiliyetinin bulunduğu sonucu çıkarılabilse ve bir bakıma böyle bir sonuç doğru olsa da (çünkü bu kabiliyet, Dasein'ı diğer varolanlardan ayıran en temel ayrımdır), gerçekte bu bizi yanıltacaktır, zira bu kabiliyet, öteki varolanların ne-olma'lığını tanımlamak için kullanılan kavramlardan farklıdır. Bu kavramı kullanmakla, bir varlığın kim ve ne olduğu belirlenmiş olmaktadır, yani bu varlığın zaten sabitlenmiş olan doğasının sadece bir dışavurumu olarak kalmaz. Bu yüzden Heidegger'in formülasyonlarına sadık kalmak ve Dasein'ın özünün varoluşta yattığını, sadece Dasein için varoluşun varolmak suretiyle sorgulanabileceğini ve öteki varolanlar arasında sadece Dasein'ın kelimenin tam anlamıyla varolduğunu söylemek daha doğrudur. Buna paralel olarak Heidegger bizi, belirli bir Dasein'ın kendi hayatını nasıl yorumladığını, hangi varoluşsal olanağı uygulamayı tercih ettiğini, bir *varlık-oluşsal* kavrayış biçiminde düşünmeye davet eder. Heidegger, söz konusu *varlık-oluşsal* kavrayışın, Dasein'ın ontik durumunu tayin edici olduğunu iddia eder. Öte yandan Dasein'ın her türlü ontolojik analitiğine, yani her türlü varlık-oluşsal kavrayışı olanaklı kılan yapıları açığa kavuşturabilen her çabaya da varoluşsal analitik demektedir.

Dasein'ın söz konusu ayırt edici niteliği ileride daha ayrıntılı biçimde incelenecektir ([4]). Ancak burada bile Heidegger'in, temel ontolojiye ilişkin bir araştırmada Dasein'ın neden sorgulanması gereken bir varolan türü olduğuna inandığını görmek olanaklıdır. Zira temel ontolojiye ilişkin araştırmaların hedefi, kendisini bir varolanın Varlık'ı olarak dışavuran Varlık'ı incelemektir. Dasein'ın özünün varoluş olduğu olgusu, Dasein'ın Varlık'ının Varlık'la ilişkisini en az üç açıdan çok özel bir ilişki hâline sokar. Birincisi, Dasein'ın ontik bir öneme sahip oluşudur: Diğer varolanlardan farklı olarak Dasein, varoluşunun her anında kendisini kendi Varlık'ıyla ilişkilendirir ve bu amaçta belirli özgül yollara başvurur. Özgül varlık-

oluşsal durumu ne olursa olsun, bu durumu ya kendisi seçmiştir, ya kendisini bu durum içinde bulmuştur ya da sorgusuz sualsiz bu durum içinde büyüyüp gelişmiştir. Heidegger'in deyişiyle, "Dasein, kendi Varlık'ı dahilinde, bu Varlık'la bir ilişki içindedir – bu ilişkinin kendisi de Varlık'ın bir ilişkisidir." (BT, 4:32 ; SuZ, 4:12) İkinci olarak, bu ontik anlam ontolojik bir anlamı ortaya çıkartır: Dasein, her zaman kendi Varlık'ıyla bir ilişki içinde olmakla kalmaz, bu ilişkinin örtük fakat belirli bir *anlayışına* da sahiptir. Daha önce de gördüğümüz gibi, Dasein'ın bütün diğer varolanların Varlık'ları ile olan ilişkisi anlamaya yönelik olduğu için kendi Varlık'ıyla olan ilişkisi de benzer şekilde anlamaya yönelik olacaktır. Başka bir deyişle, Dasein'ın Varlık'ının en kesin niteliği, kendi Varlık'ına ilişkin bir anlayışa sahip olmasıdır. Dasein'ın her bir varlık-oluşsal kipi, ne kadar müphem veya örtük olursa olsun, kendi Varlık'ının ve bu sayede de, Varlık'ın kendisinin (bir yönünün veya kipinin) bir yorumunu içerir. Heidegger'in deyişiyle, "Dasein'ın ontik olarak ayırt edici özelliği, ontolojik *olmasındadır*." (BT, 4:32 ; SuZ, 4:12) Dasein; yaşar, hareket eder ve Varlık'ını kendi Varlık'ının bir anlayışı içinde kavrar. Ama tabii ki, Dasein'ın Varlık'la olan ilişkisi, sadece kendi Varlık'ıyla olan ilişkisiyle sınırlı değildir. Dünyayı bilimsel yollarla irdelemelerimiz veya dünya içindeki günlük faaliyetlerimiz, belirli özgül varolanları ne-olma'lık ve şu-olma'lıkları içinde kavrama kabiliyetimize (yani ontik anlama kabiliyetimize) dayanmakta, bu ise, bütün varolanları birer varolan olarak kavrayabilme kabiliyetimiz (yani ontolojik anlama kabiliyetimiz) üzerine temellenmektedir. "Bu açıdan Dasein'ın üçüncü bir anlamı vardır ki, o da, Dasein'ın bütün ontolojilerin olanaklılığının ontik-ontolojik şartını sağlamasıdır." (BT, 4:34 ; SuZ, 4:13)

Dasein'ın söz konusu üçlü anlamı teslim edildiğinde, Dasein'ın varoluşsal analizini sağlamak; temel ontoloji yapmanın en zengin, en tamam ve en açıklayıcı yolunu oluşturacaktır. Varlık'la, sadece şu veya bu varolanın Varlık'ı olarak yüz yüze gelinebilir. Varolanların

sayısı ve çeşidi ise baş döndürecek kadar çoktur. Ancak, Varlık meselesini kendisi için söz konusu etmiş bir tek varolanın Varlık'ını anlayabilirsek, bir varolanın kendisini herhangi başka bir varolanın (kendisi dahil) Varlık'ıyla anlamaya yönelik biçimde ilişkilendirmesinin, yani herhangi bir Varlık dışavurumunun ne demek olduğunu kavrayabiliriz. Başka bir deyişle, Varlık'ı anlamanın ne demek olduğunun anlayışını elde etmiş oluruz. Varlık'ın anlaşılması sırasında anlaşılanlar gerçekten Varlık'ın kendisi olduğundan, bu anlayışın bileşenlerini ve yapısını (yani varlıkların Varlık'ını kendi ilgi alanı olarak görmeye olanak verenleri) anlamak, bu sayede anlaşılmış olanın bileşenlerini ve yapısını anlamak demektir (yani bütün dışavurum yolları, şekilleri ve biçimleri içinde, Varlık için "olmak"ın ne demek olduğunu kavramaktır). Daha önce ileri sürdüğüm gibi, Dasein'ın varoluşsal analitiği, temel ontoloji yapma görevinin sadece özsel bir önşartı değildir, "genel olarak Dasein'ın ontolojik analitiği, temel ontolojinin kendisini oluşturmaktadır." (BT, 4:35; SuZ, 4:14)

Felsefe, Tarih ve Fenomenoloji

Heidegger, irdelemesine temel alacağı uygun sorgulama nesnesini belirledikten sonra, bu çalışmaya hangi yoldan yaklaşılacağını genel hatlarıyla tarif eder. Örneğin bu yaklaşımda, Dasein'ın Varlık'ının en geniş anlamda kabul gördüğü veya aşikâr olduğu sanılan günlük anlayışını kendi araştırmasına rehber edinmek yoktur. Dasein'ın kendi Varlık'ı kendisi için bir konu oluşturduğundan, Dasein, her zaman kendi Varlık'ının belirli bir anlayışı çerçevesinde hareket eder. Bu anlamda Heidegger'in irdelemeleri, Dasein'ın Varlık'ının özünde bulunan bir eğilimin aslında sadece radikalleştirilmesinden ibarettir. Ama bundan, Dasein'ın günlük varoluş kiplerinin içine

işlemiş olan öz-anlayışın, en uygun yönelime sahip temel bir ontolojik irdelemeye olanak verdiği sonucu çıkmaz. Zira bu aşamada bildiğimiz tek şey, söz konusu öz-anlayışı radikalleştirmenin, bu anlayışı temelden başlayarak yeniden inşa etmeyi içerebileceğidir. Ayrıca Heidegger, herhangi bir ontik bilimin kazandırdıklarına da güvenmek istemez: Dasein'ın doğası ve davranışı, pek çok bilimsel disiplin tarafından uzun yıllardır araştırılıyor olsa da, bu disiplinlerin varlık-oluşsal araştırmalarına temel olan varoluşsal varsayımların Dasein'ın gerçek doğasından güvenilir biçimde geliştirilip geliştirilmediği garantisine sahip değiliz. Zira bu bilimlerdeki temel varoluşsal varsayımların, belirli bir ideolojik geleneğin veya felsefi ekolün kültürel otoritesi tarafından "aşikâr" kabul edilen bazı teorik önyargılardan dogmatik biçimde türetilmiş olması daha muhtemeldir.

Bütün bunlara bakarak bize gerekenin, varolan yaklaşım ve teorilerin aracılığından (olanaklı olduğunca) sıyrılarak sorgulanana geri dönmek olduğu anlaşılmaktadır. Yapmamız gereken, Dasein'ı, kesinlikle ihtisaslaşmamış bağlamlar içinde etüt etmektir. Buradaki amaç, söz konusu atipik durumlara özgü davranış veya hâllerin, aslında incelenen varolanın, özündeki doğanın dışavurumları olduğu şeklinde bir varsayımdan kaçınmaktır. Heidegger için bunun anlamı, Dasein'ın "*öncelikle ve genellikle* nasıl olduğu, yani vasat *gündelikliği* içinde gösterilmesidir. Bu gündeliklik içinde birtakım tesadüfi yapılar değil, özündekiler ortaya konulmalı ve bunların olgusal Dasein'ın her Varlık türünde, Varlık'ı belirleyenler olmasına dikkat edilmelidir." (BT, 5:37-38; SuZ, 5:16-17). Heidegger, Dasein'ın vasat veya alışıldık durumunun, Dasein'ın olanaklarını tam ve otantik biçimde ifade edebilen tek durum olduğunu ve bu duruma ilişkin öz-anlayışın tek bilgi kaynağı olduğunu iddia etmez. Daha ileride göreceğimiz üzere Heidegger, tam da bunun aksini düşünür. Ama Heidegger, bu durumun yani Dasein'ın vasat gündeliğinin, diğer bütün Dasein hâlleri gibi, kendi Varlık'ının temel yapılarını dışavurmak zorunda olduğunu düşünür. Geleneksel

felsefenin bunu gözardı etme veya atlama eğiliminde olmuş olması, bu yolu kullanarak bizi yanıltacak önyargılara düşme tehlikesi olmaksızın söz konusu temel yapıları karakterize edebilme şansının doğacağını göstermektedir. Bu nedenle, vasatlar alanı, bizim için en iyi başlama noktasıdır. Vasatlar alanı, ilgilendiğimiz felsefi sorulara nihai yanıtı muhtemelen veremeyecektir ama, belki de ilk yanıtı sunacaktır ve sunmalıdır da.

Fakat, genel amacı veya hedefi hakkında veya sorguladığının en açıklayıcı ya da aydınlatıcı olmasını tahmin ettiği özgül yönleri hakkında bir ilk kavrayışa dayanmadan Dasein'ın vasat gündeliğine ilişkin hiçbir irdelemeye başlamak olanaklı değildir. Daha önce de gördüğümüz üzere, herhangi bir varsayımdan tamamıyla yoksun olan bir irdelemenin hiçbir yönelimi yoktur. Burada yapacağımız irdeleme, hem kendisi açısından hem de varılan sonuçlarının okurlar açısından tamamıyla şeffaf olacaksa, temelinde yatan önyargılar açıkça ifade ve tasdik edilmelidir. Bu nedenle Heidegger, "'Dasein' dediğimiz bu varolanın Varlık anlamının *zamansallık* olduğu gösterilecektir" (BT, 5:38; SuZ, 5:17), demektedir. Heidegger'in varoluşsal analitiği, Dasein'ı oluşturan temel yapıların, nihayette zamansallığın birer kipi olarak yorumlanması gerektiğini, Dasein'ın Varlık gibi bir şeyi (kendininkini veya başka bir varolanınkini) zımnen anladığını, zamanı kendine temel nokta alarak gerçekleştirdiğini gösterme gayretindedir. Bütün ontolojik anlayışlar zaman üzerine temellenmişse, buradan, Varlık'ın anlamının, zamanın ufkuna karşı beliren zamansallık terimleri içinde anlaşılabileceği sonucu çıkmaktadır. "Zamansallık sorunsalının serimlenmesi ile birlikte ilk kez, Varlık'ın anlamına ilişkin soruya somut bir yanıt verilebilecektir." (BT, 5:40 ; SuZ, 5:19)

Bu programın başarısını ve önemini değerlendirmeye girişmeden önce, tabii ki, uygulamalarını ayrıntılı biçimde görmek zorundayız. Fakat yukarıdaki söz konusu edilen başlangıç niteliğindeki açıklamalar, Heidegger'in irdelemesi, yani Dasein'ın varoluşsal

analitiğini sağlamak niyeti, bağlamında bir ilk basamak olarak kullandığı yaklaşımı anlamak açısından vazgeçilemez bir öneme sahiptir. Böylesi bir irdelemeye girişmiş olmak dahi, Dasein'ın ontik bir olanağıdır. Ayrıca bütün diğer varolanlar arasında sadece Dasein böyle bir girişimi yürütme kabiliyetine sahiptir. Bu yüzden bu irdelemenin temel yapısı, zorunlu olarak Dasein'ın varoluşsal nitelikleri tarafından konulmuş olan sınırlara uymalıdır. Ve eğer bu nitelikler, aslen zamansal ise, söz konusu niteliklere yönelik her türlü araştırma, kendisini zaman üzerine temellenmiş bilmelidir. Bu açıdan, sözü edilen irdeleme, çok özgül bir anlamda tarihseldir. Örneğin taşlar ve bitkiler, zaman ve mekânda belirli bir süre bir yer işgal ettikleri ve bu süre içinde "başlarından" bir şeyler geçtiği için bir tarihe sahip oldukları söylenebilir. Ama Dasein; varolandır, bir hayatı sürdürmektedir ve kendi Varlık'ı, kendisi için bir konu teşkil ediyor olma değerini taşımaktadır. O hâlde, geçmişteki olayların artık geride kaldığı veya olsa olsa hatıralar ya da izler niteliğinde nakledilmiş oldukları düşünülemez. Dasein, sadece bir geçmişe sahip değildir. Dasein; geçmişini yaşamakta, geçmişinin kendisine sundukları ölçüsünde varolmaktadır. Varlık'ının biçimlendirdiği soru, kendi tarihsel şartları tarafından her zaman ve kaçınılmaz biçimde belirlenmiştir. Heidegger'in sözleriyle:

> Dasein, zaman içinde sahip olabileceği varlık tarzı ve Varlık anlayışı ne olursa olsun, kendini yorumlamanın geleneksel bir tarzı *içine* doğmuş ve *burada* büyümüştür. Bu yorumdan hareketle, kendisini yaklaşık olarak ve belirli bir menzil dahilinde, sürekli olarak anlar. Bu anlayış, kendi Varlık'ının olanaklıklarını açığa çıkartır ve düzenler.
>
> (BT, 6:41; SuZ, 6:20) ([5])

Eğer bu iddia, Dasein için genel olarak doğruysa, ontolojik bir irdeleme içindeki bir Dasein için de doğru olma durumundadır. Bu yüzden Heidegger, bir nevi hazırlık niteliğindeki bu Dasein anlayışıyla, yaptığı irdelemeyi bir ontolojik irdeleme geleneğine tevdi ederken, söz konusu geleneği ilerletmeye ve geleceğe yönelik tasarımda bulunmaya çabalamaktadır. Ama aynı zamanda, bu geleneğin kendi tarihi tarafından silinemez biçimde vurulan bir damgayı üzerinde taşıdığından dolayı da, söz konusu tarihin günümüzde yaşanıp sürdürüldüğü bir mekân görevini de görmektedir. Bu içkin tarihselliğin, bir çok içerimi vardır. Birinci olarak, Heidegger, öyle bir soru sormaya çalışıyor ki, bu sorunun hakiki anlamı yüzyıllar içinde iki açıdan çarpıtılmıştır. Bir yandan, ontolojik irdeleme geleneği, Varlık'ın anlamı sorusunun üstünü örtme veya üzerinden tümüyle geçip gitme yaklaşımı içinde olmuştur. Diğer yandan ise, öylesi ontolojik kategoriler geliştirmiş ve bunlarla Varlık'ın özgül alanlarını anlamaya çalışmıştır ki, bu kategoriler zamanla aşikâr görünmeye ve sanki aklımızın ebedi ve etkili kurtuluşu diye anlaşılmaya başlanmıştır (burada, [illegible]'ın anlaşılabilme kategorisi olarak Heidegger'in aklında, Descartes'in *ego cogito* [*ben düşünüyorum*] yaklaşımı ile Hıristiyanlığın savunduğu ruh kavramı gibi yaklaşımlar vardır). Buna göre, eğer Heidegger'in sorduğu soruya doğru bir yanıt verilecekse, söz konusu gelenek içinde yüz yüze gelinen o katı kabuk kırılmalıdır. Heidegger, bu soruyu, derinliğini ve zorluğunu geri kazanacak şekilde yeniden sormanın bir yolunu bulmalıdır. Ayrıca çeşitli varolan türlerinin görünüşte aşikâr olan felsefi kategorizasyonlarının tarihsel olumsallığını ortaya çıkarmak zorundadır. Söz konusu 'ebedi' hakikatlerin aslında, birtakım teorisyenlerin, içinde bulundukları kendine özgü, tarihten devralınan belirli sorunlara ellerindeki kültürün kendine özgü kaynak ve olanakları ölçüsünde verdikleri yanıtların fosilleşmiş birer ürünü olduğunu da göstermelidir.

Yine de Heidegger, geleneksel felsefeyi, tam anlamıyla sınırlayıcı ve çarpıtıcı olarak görmez. Bu temel sorgulama sırasında yüz yüze geldiği olanakları tanımlayan ve sınırlayan şey olan geçmişten devraldıklarını kolayca reddetmek zaten olanaklı değildir. Zira bu geleneğin sunduğu her olanağı tümüyle ve ayrım gözetmeksizin reddetmek, Heidegger'i, yapacağı irdelemede yönelimsiz bırakacak ve hiçbir şekilde sorgulamasını sürdürme olanağı bırakmayacaktır. Gerçekte, birlikte yaşamak zorunda olduğu felsefi geçmişi, iki önemli açıdan olumlu bir mirastır. Birinci olarak, eğer Dasein'ın Varlık'ı anlaması kendi Varlık'ının temelini oluşturuyorsa, Dasein'ın bu anlayışı tümüyle kaybetmesi olanaklı değildir. Bu nedenle de geleneksel felsefenin en yanıltıcı ve çarpıtıcı teorik sistemleri arasında dahi, ontolojik irdeleme açısından değerli bazı şeyler bulmak bir olasılık olarak olanaklı olmalıdır. İkinci olarak da Heidegger, bu geleneğe yapılan her katkının nafile olduğu yönünde ayrıca hiçbir şey söylememiştir. Aksine Heidegger, oldukça yakın dönemdeki felsefi çalışmaların olumlu öğelerinin altını çizer (örneğin Kant'ın, duyumsal sezginin bir formu olarak zamanın üzerinde durması gibi) ve ayrıca bu geleneğin ta en başında antik Yunan'da gerçekleştirilen çalışmaların değerini özellikle vurgular (bu durum bizi şaşırtmamalıdır, zira bu ilk çalışmalar, Varlık'ın anlamı sorusunu temelde sağlam biçimde ve bir başlangıç olarak kavramış olmasaydı, bu başlangıçtan ontolojik irdeleme anlamında herhangi bir geleneğin doğup gelişmesi olanaklı olamazdı).

Bütün bu nedenlerden dolayı, Heidegger'in varoluşsal analitiğiyle ilgili olarak bütün bu tarihsel matris üzerinde bu kadar durmasının sebebi, bilimsel ve dramatik bir kaygı değil, kolayca başka yollardan incelenebilecek konuları, aslen vazgeçilmeyecek bir biçimde aydınlatmak istemesidir. Böylesi bir girişimin en uygun yönelimi budur ve ancak bu şekilde ulaşabileceği olanakların en fazlasına ulaşır. Nasıl ki, felsefe tarihi olmaksızın felsefe olamazsa, temel ontolojinin tarihi olmaksızın da temel ontoloji olamaz. Heidegger'in, kendi

araştırmaları ile temel ontolojinin tarihi arasındaki ilişkiden anladığı ise ne sadece olumludur ne de sadece olumsuzdur: Ne parçalama ne de yeniden kurmadır, daha ziyade yapı-çözümü'dür. Bu açıdan, insan bilimlerinde son dönemlerde popüler olup da tartışmalara neden olan ve belki de en çok Derrida'nın ismiyle anılan yapı-çözümü stratejileri, bu yaklaşımından hareket etmektedir. Derrida'nın çalışmalarını Heidegger'ci kökleriyle karşılaştırdığımızda (bu ilişkiyi bazı yerlerde Derrida'nın kendisi de açıkça kabul etmektedir), felsefe tarihiyle olan ilişkisinin Heidegger'inkinden hiç de daha az nüanslı veya karmaşık olmadığı görülebilir. Yani bir başka deyişle yapı-çözümünün, aslında bir parçalama veya kırıp dökme olmadığını söyleyebiliriz.

Eğer yapı-çözümü, Heidegger'ci temel ontolojinin haleflerinden biri ve felsefe disiplininin geleceği açısından olanak sağlayan bir yaklaşım ise, felsefi geçmiş açısından kendisine en yakın selefi, Heidegger'in eserlerinde yaşattığını düşündüğü felsefi geçmiş olan Husserl'ci fenomenolojidir. Heidegger'in bir teorinin nasıl üretilmiş olduğuna dair en yakın şartları anlama, en temel içgörü ve hataları bilme konusundaki hassasiyetini teslim ettiğimizde, araştırmalarına temel olan Husserl'ci arka planı anlamanın çok hayati olacağı varsayılabilir. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın giriş kısmının en sonunda kendi çalışması için "fenomenoloji" kavramını uygun görüp, Husserl'in etkisini ve orijinalitesini teslim etse de Husserl'ci proje ile olan ilişkisi hakkında ayrıntılı bir analiz vermekten bilerek kaçınır. Bunun yerine, söz konusu kavramın etimolojik bir analizini verir ve sonra da kendi projesini bu noktadan türetir.

Bu ihmalin (veya daha doğrusu dikkatten uzaklaştırmanın) nedeni bir muammadır (6). Fakat okurların, *Varlık ve Zaman*'da yüz yüze geldiği gelişim kipinin, yazarın amaçları için aslında uygun olmadığı yönünde aceleci bir varsayımda bulunmaları da doğru olmaz. Tam da tersine, burada uygulanabilecek en uygun yorumlama ilkesi, Heidegger'in bu konudaki (yani Husserl'den bahsetmeme

hususundaki) kararının bir iç mantığa sahip olması gerektiği yaklaşımıdır. Buna göre Heidegger, gerekli olduğunu anladığı şeyi, bütün diğer alternatiflerden daha tatmin edici biçimde temin edenin bu yaklaşım olduğunu kabul eder. Ancak bu varsayımın, bir bütün olarak ve açıkça kitabın yanlış yorumlanmasına yol açtığı tespit edildiğinde, yazarın, hazırladığı metnin dışında tuttuğu konulara da dikkatimizi çevirmemiz haklı sayılabilir. Bundan hareketle, Heidegger'in ihtiyatlı oluşuna dikkat etmek ve *Varlık ve Zaman*'da kullandığı biçimiyle "fenomenoloji" kavramının ana noktalarına ve belirlemek istediği konulara odaklanmak niyetindeyim.

Birinci olarak Heidegger, "fenomenoloji"nin bir konuyu değil, bir yöntemi isimlendirdiğini iddia eder. Bu nedenle, belirli bir varolan türü, alanı veya Varlık kipi hakkında bilinenlerin sistematik ve eklemlenmiş dile getirilişini sağlayan 'teoloji' veya 'metodoloji' benzeri kavramsal akrabalarından farklıdır. Heidegger'e göre fenomenoloji, bu türdeki herhangi bir alanın sınırlarını çizmez:

> 'Fenomenoloji' kavramı, şu şekilde formüle edilecek bir düsturu ifade eder: 'Eşyanın kendisine ulaşılsın!'. Fenomenoloji, bütün havada kalan kurgulara, tesadüfi buluşlara, sanki kanıtlanmış gibi görünen bütün kavramlara, nesillerce "sorun" olarak büyük bir ihtişama sahip olmuş bütün hayali sorulara karşıdır.
>
> (BT, 7:50 ; SuZ, 7:27-28)

Ne yazık ki bu ifadeler, boş laf gibi gözükmektedir. Herhalde hiç kimse, hayali soruların veya havada kalan kurguların taraftarı olduğunu söyleyemez. Sorun, hayali soru ve kurgulardan en iyi ne şekilde kaçınılabileceğidir. Fakat Heidegger, etimolojiden

yararlanarak kendi yöntemine ilişkin daha kati bir tanım vermiş, bunun için "fenomenoloji" kavramının iki semantik öğesi olan *fenomenon* ile *logos*'u analiz etmiştir. Bizim açımızdan en önemli olan husus tabii ki, bu etimolojik türetmelerin doğruluk derecesi değil, bunlardan neyin türetildiğidir.

İlk önce "logos"u ele alalım. Heidegger'in de belirttiği üzere, bu Yunanca terim "akıl", "yargı", "kavram", "tanım", "neden" veya "ilişki" gibi çeşitli şekillerde tercüme edilmektedir (buna "yasa"yı ve "kelime"yi ya da Yuhanna İlahilerinin Mukaddime bölümündeki "Kelâm"ı da ekleyebiliriz). Heidegger'e göre "logos"un kök olarak anlamı "söylem"dir. Bu anlamı, "iddia" veya "iletişim" olarak alınmamalıdır, daha çok "bir kişinin konuşması sırasında 'ne hakkında konuştuğu'nun açığa kavuşması"dır (BT, 7:56 ; SuZ, 7:32). Zira konuşarak [söylemsel] iletişimin en temel amacı, hakkında konuşulan konuyla ilgili bir şeyi iletmektir. İdeal anlamda, söylenen şey, üzerinde konuşulan şeyden çıkartılabilmeli ve gerçekte nasılsa öyle gösterilebilmelidir. Daha çağdaş yaklaşımlar; hakikatin, yargılar ya da iddialar arasındaki bir anlaşmadan veya uygunluktan doğduğu üzerinde vurguda bulunmaktadır. Ancak böyle bir uygunluğa varmak için neyin gerçekleşmesi gerektiği konusunda bir fikir birliği yoktur. Özellikle bir yargının herhangi bir nesneye uygun olup olmaması için, yargıda bulunan kişinin o nesnenin Varlık'ını daha önce keşfedip açığa çıkarmış olması gerektiğini gözden kaçırmaktadırlar. Heidegger, kitabının ileriki bölümlerinde, burada çok kaba hatlarıyla sunulan bu argümanı geliştireceğinden, bu argümanın geçerliliğini burada ele almak ne yazık ki, olanaklı olamayacaktır (*). Heidegger'in iddiası, "logos" kelimesinin Yunanca'da asıl olarak atıfta bulunduğu anlamının, varolanların Varlık'larını temel olarak ifşa etme veya açığa çıkarma olduğudur. İşte fenomenolojistler bu asıl anlamla ilgilenmektedir.

Heidegger'e göre buna benzer bir anlam, Yunanca'daki 'fenomenon' kelimesinden de çıkar. Burada şu hususu aklımızda bulundurmamız gerekir: "'*Fenomenon*' kavramının anlamı açısından *teslim etmemiz* gereken şudur: *kendisini-kendisinde-gösteren*, apaçık olan. Öyleyse 'fenomenler', gün ışığında bulunan veya ışığa çıkartılabilenlerin bütünüdür..." (BT, 7:51; SuZ, 7:28). Varlıklar, tabii ki, kendilerini çok çeşitli yollardan gösterebilir: olmadıkları gibi gözükebilir (yalancı görünüş) veya kendisini doğrudan göstermeyen başka bir şeyin orada olduğuna delalet edebilir (semptom) ya da kendisini doğrudan dışavurma yeteneğinden özde yoksun olan bir şeyin dışavurumu olabilir (bu, zorunlu olarak yüz yüze gelinemez bir kendinde şeyin yansıması olarak anlaşılan deneysel sezginin içeriği, Kant'ın numenlere karşılık geliştirdiği fenomenler fikridir). Bu farklı görünüş türleri arasındaki ayrımlar önemli olsa da bütün bunlar, kendilerini kendilerinde gösterirler, kendi gerçek doğalarıyla uyumlu hâldedirler. Bu nedenle de Heidegger'in tanımladığı formel veya kök anlamda hepsi birer fenomen sayılır.

Bununla beraber, "fenomen" kavramının fenomenolojik anlamı daha özgüldür. Bunu en güzel biçimde, Kant'ın bilgi kuramının bir öğesiyle analoji kurarak anlatmak olanaklıdır. Kant'ın bilgi kuramında zaman ve mekân, duyumsanabilir sezgi biçimleri olarak düşünülür. Kant'a göre zaman ve mekân, ne birer varolandır ne de varolanların özellikleridir. Bu nedenle de duyumsanabilir sezginin içeriğinin bileşenleri olarak açığa çıkartılamazlar. Fakat dünya ile ilgili deneyimlerimizin, yüz yüze geldiğimiz nesnelerin zaman ve/veya mekân işgal ettiğini kabul etmek suretiyle olanaklı olduğu düşünülmektedir. Yani deneyimin mekânsal-zamansal bir biçime sahip olduğu varsayılır. Bu bağlamda zaman ve mekân, içinde herhangi bir nesneyle yüz yüze gelinebilen bir ufku meydana getirir. Bu nedenle de zorunlu olarak, bu türdeki her bir varolana refakat etmektedir. Ancak zaman ve mekânla, birer deney nesnesi olarak tek başına yüz yüze gelinemeyeceği gibi, bunlar herhangi bir deneyin ayırt edilebilir birer

bileşeni de değildir. Zaman ve mekânın statüsü hakkındaki, yeterli özbilince sahip incelikli bir felsefi araştırma ise, zaman ve mekânı teorik anlamanın nesneleri hâline getirebilir, yani mevcut ve temelli olan, ama günlük deneyimler bağlamında hep tematize olmamış kalan şeyi tematize edebilir.

Heidegger, fenomenolojinin "fenomenlerini", insanlar ile varolanlar arasındaki ilişkilerde bir yer işgal ediyor izlenimi yaratacak biçimde tanımlamaktadır. Bu varolanlar, Kant'ın zaman ve mekân kavramlarıyla büyük bir benzeşim gösterir.

> Yaygın anlamıyla fenomen'den önce gelen ve her durumda ona eşlik eden görünümü/belirmesi içinde kendini zaten gösteren şey, kendini tematik olmayan biçimde gösterse de, tematik olarak kendisini gösterir hâle getirilebilir; ve kendisini-bu-şekilde-kendinde-gösterenler ("sezgi biçimleri") bu durumda fenomenolojinin fenomenleri olur.
>
> (BT, 7:54-55; SuZ, 7:31)

Kant'tan yararlanılarak geliştirilen bu analoji, fenomenolojinin "fenomenlerinin", yukarıda ayırt edilen üç değişik anlamdaki görünümlerden aslında hiçbirisine ait olmadığını göstermektedir. Zira duyumsanabilen sezgi biçimleri, olduklarından farklı görünemez. Aynı şekilde, açıkça dışavurulmamış olan başka bir şeye işaret ediyor da değildir. Çünkü Kant'tan esinlenen bir felsefeci zaman ve mekânın, oldukları gibi kendilerini göstermelerini sağlayabilir. Bu yüzden zaman ve mekân, hem fenomen kavramının formel anlamında birer fenomendir, hem de bu kavramın kök anlamında yani söylem veya "logos" anlamında. Böylece de fenomenolojinin kendisi için uygun birer fenomen örneğidir.

Bütün bu düşünceler, bize sadece fenomenolojinin ilgi alanının ne olmadığı konusunda bir fikir vermekte ama ne olduğu konusunu karanlıkta bırakmaktadır. Peki, fenomenolojik anlamda bir "fenomen" tam olarak nedir?

> Açıktır ki, öncelikle ve genellikle kendisini *göstermeyendir*. Kendisini öncelikle ve genellikle gösterenle karşılaştırıldığında *örtük* olandır. Ama aynı zamanda, kendisini gösterene aittir ve onun anlamını ve nedenini oluşturacak şekilde ona özden aittir.
>
> Fevkâlade anlamda *saklı* kalan ve ya *örtük hâle* geri dönen veya kendisini yalnızca 'tebdili kıyafet hâlinde' gösteren şey, şu veya bu varolan değil, önceki gözlemlerin de gösterdiği gibi, varolanın *Varlık*'ıdır. Bu, o kadar saklı ve örtük olabilir ki, unutulabilir, kendisine veya anlamına ilişkin artık hiçbir soru sorulmuyor olabilir.
>
> (BT, 7:59; SuZ, 7:35)

Eğer "fenomenoloji", fenomenlerin logosu ile ilgiliyse, yani kendisini gösterenin kendisini gösterdiği gibi göstermesine ve bu şekilde görünmesine yol açıyorsa, o hâlde fenomenoloji, varolanların Varlık'ına, anlamına, değişikliklerine ve türevlerine ulaşmanın yolu olmalıdır. Temel ontoloji, sadece fenomenoloji olarak olanaklıdır: Çünkü sadece bu yöntem, söz konusu araştırma alanına uygundur. Fenomenoloji, varolanların Varlık'ının bilimidir.

Sonuç: Heidegger'in Tasarımı

Heidegger'in, *Varlık ve Zaman*'ın Giriş kısmının sonlarında ortaya koyduğu çalışma planının, Varlık'ın anlamına ilişkin buraya kadar geliştirdiği fikirler yardımıyla bu soruyu ele alma konusunda nasıl bir uygun kurgu oluşturduğunu artık görebilecek durumdayız. Varlık, daima bir varolanın Varlık'ı olduğundan, bu konudaki herhangi bir irdeleme, sorgulayacağı belirli bir varolan türünü seçip ona ulaşabileceği en uygun araçları belirlemek zorundadır. Burada söz konusu olan irdeleme, Dasein'ın Varlık'ına ilişkin olduğundan, bu irdelemenin tam anlamıyla şeffaflık kazanabilmesi için öncelikle Dasein'ın varoluşsal bir analitiği gerçekleştirilmelidir. Ama Dasein'ın Varlık'ı, kendi Varlık'ını kendisi için konu edinmiş bir Varlık'tır. Ayrıca kendisinden başka varolanların Varlık'ını da kavrayabilme kabiliyetine sahiptir. Varlık'ın bütün dışavurumlarıyla kurduğu böylesine içlidışlı özel ilişki yüzünden, Dasein'ın varoluşsal analitiğinin, hedeflenen söz konusu irdelemenin ana temasını oluşturması gerektiği sonucu doğmaktadır. İleride görüleceği üzere, bu varoluşsal analitik, Dasein'ın Varlık'ının yapısını meydana getiren öğelerin aslında zamansallığın birer kipi olduğunu açığa çıkartacaktır. Varlık'ı herhangi bir şekilde anlamanın ontik-ontolojik önşartı Dasein olduğundan; zaman, Varlık'ın anlamını anlamada bir ufuk görevi görmektedir. Dasein'ın Varlık'ı, özü itibarıyla zamansalsa, bu özelliği ortaya koyacak olan bir irdeleme de özü itibarıyla tarihsel olmalıdır; yani Varlık'a yönelik girişilmiş olan felsefî araştırmalar geleneğinin şu ânda yaşanıp gerçekleştirilmesi olmak durumundadır. Bu yüzden de, ileride başarılı olması isteniyorsa, kendi tarihine yapı-çözümü uygulayıp kendisini serbest bırakmalı, Varlık sorusunu unutulmuş olmaktan kurtarmalı, Varlık'a ve varlıklara dair ebedi gibi görünen birtakım yorumların kökünde yatan kendine özgü tarihsel kaynak ve nedenleri ortaya koyup daha olumlu olanaklarını gün ışığına kavuşturmalıdır.

Bunlardan hareketle, Heidegger'in projesi, üçer bölümden oluşan iki kısımdan meydana gelmiştir. Birinci Kısım'da, Dasein'ın varoluşsal bir analitiği sunulmuştur (Bölüm 1). Dasein'ın, özü itibarıyla zamansallık üzerine temellenmiş olduğu ise, ondan sonraki bölümde gösterilmiştir (Bölüm 2). Ardından da, Varlık sorununun aşkınsal ufku olarak zaman açıklanmıştır (Bölüm 3). İkinci Kısım'da, ontoloji tarihinin fenomenolojik bir yapı-çözümü verilmeye çalışılmıştır. Bu amaçla, Kant'ın şematizm ve zaman doktrini (Bölüm 1), Descartes'ın *ego cogito*'su (Bölüm 2) ile Aristoteles'in zaman kavramı (Bölüm 3) üzerine irdelemelerde bulunulmuştur. Ama bu, sadece plan olarak böyledir. Gerçekte ise, sadece Birinci Kısım'ın ilk iki bölümü *Varlık ve Zaman* kitabında yayımlanmış, geri kalan bölümler, kitabın ileriki baskılarına hiçbir zaman ilave edilmemiştir. Başka bir deyişle, Heidegger'in *magnum opus*'u [baş eseri], sadece Dasein'ın Varlık'ının zamansallık açısından yorumlamşım içermektedir.

Varlık ve Zaman'ın bu statüsü, yani aslında yayımlanmış olanın, daha büyük bir bütünün sadece küçük bir kısmını oluşturuyor olması, kitabı anlama açısından çok önemlidir ve bunu, çok büyük bir dikkatle ele almayı gerektirir. Zira Heidegger'in tasarladığı kitabın ilk baştaki planı üzerine gereğinden fazla eğilmek, kitabı ciddi olarak yanlış biçimde okuyup yorumlama tehlikesini doğurabilmektedir. Eğer böyle bir bakışla bu kitaba yaklaşırsak; dikkatimizi, amaç ve uygulama arasındaki yanlış bir ilişki üzerine yoğunlaştırır ve *Varlık ve Zaman*'ın aslında tamamlanmamış bir kitap olduğu, dolayısıyla da kitabın giriş kısmında sözü edilen daha büyük projenin de tamamlanmamış olduğu zannına kapılabiliriz. Bu noktadan itibaren de, bu kitabın niçin tamamlanmamış olduğu konusundaki spekülasyonlar alır başını gider: Kitabın tamamlanmamış olması, Heidegger'in diğer dört başlıktaki konular üzerinde çalışamamış olmasından mı, yoksa projesindeki söz konusu dört bölümün ve dolayısıyla bir bütün olarak büyük projesinin artık tamamlanamaz olmasından mı kaynaklanmıştır?

Bu tür spekülasyonların temelinde yatan varsayım şudur: *Varlık ve Zaman*'ın diğer dört bölümü veya en azından açıkça belirtilen konusu ile genel yöntemsel ruhu açısından bu bölümleri karşılayacak olan metinler mevcut değildir. Bu varsayım, tek kelimeyle yanlıştır. Zira Heidegger, Kant'ın şematizm ve zaman hakkındaki öğretisini, 1929 yılında ayrı bir kitap olarak yayımlamış ve ayrıntılı olarak incelemiştir (*Kant ve Metafizik Sorunu*) ([8]). Varlık sorusunun ufku olarak zaman konusundaki açımlamaları ise, Kartezyen ontoloji araştırmaları ile Aristoteles'çi zaman kavramı üzerine yaptığı irdelemelerle birlikte 1927 yılında (yani *Varlık ve Zaman*'ın yayımlandığı yılda) Marburg Üniversitesi'ndeki derslerinde ortaya koymuş ve daha sonra da *Fenomenolojinin Temel Sorunları* ([9]) ismi altında yayımlamıştır. Bu üç kitabı birlikte ele aldığımızda, Heidegger'in, ismini "*Varlık ve Zaman*" koymak istediği asıl çalışmaya ulaşmış oluruz (her ne kadar kendisinin tam olarak hedeflediği biçim içinde olmasa da) ([10]). Buradan hareketle şöyle bir ifadede bulunmak olanaklıdır: Heidegger, felsefenin görevine ilişkin bu başlangıçtaki yaklaşımının bazı açılardan uygun olmadığına daha ileriki aşamalarda inanıyor gibi gözükse de, *Varlık ve Zaman*'ın elimizdeki metninin bittiği yerde bu konuya ilişkin irdelemelerine son vermiş olduğunu düşünmek yanlıştır.

Birbirini tamamlar nitelikteki bu üç kitabın varlığı, *Varlık ve Zaman*'ı, daha geniş bir projenin bir parçası olarak ele almayan bir okuma yaklaşımının da haksız olduğunu gösterir. Bu kitapların varlığı bize, aslında *Varlık ve Zaman*'ın, yazarı tarafından tamamlanamamış olması gerçeğini hem abartmamayı hem de bu konunun üzerinden bir şey yokmuş gibi geçmemeyi hep hatırlatmalıdır. Ayrıca Birinci Kısım'daki Bölüm 1 ve 2 ile Bölüm 3 arasındaki *de facto* [*fiili*] ayrım, kitaptaki bu iki yerde yapılan irdelemelerin kavramsal veya yöntemsel olarak birbirinden ayrı olduğu şeklinde de yorumlanmamalıdır. Zira Heidegger, Dasein'ın varoluşsal analitiğini, daima geniş biçimde ele almış ve bunu, Varlık'ın anlamına ilişkin irdelemenin bir bölümü olarak görmüştür. Buna göre, *Varlık ve Zaman*'da sadece Dasein'ın

Varlık'ına odaklanılmış olması, Heidegger'in ana projesini antroposantrik hiçimde (en azından açık ve basit anlamda) algılıyor olmasının da bir göstergesi sayılamaz. Zira Heidegger'in ana kaygısı, her zaman, genel olarak Varlık'ın anlamı sorunu ile ilgili olmuştur. Bu nedenle, *Varlık ve Zaman* ismi altında bildiğimiz kitabın karşımıza, önemli ölçüde bağlamsızlaşmış *(decontextualized)* şekilde geldiğini hiç unutmamak gerekir.

Uyarı babından son birkaç cümle ise, *Varlık ve Zaman*'ın tamamlanmamış bir çalışma olmasının nasıl bir anlam taşıdığı ile ilgilidir. Örneğin metnin tamamlanmamış gibi görünmesi aslında bir yanılgı olabilir, yani söz konusu tamamlanmamışlık, gerçek durumu yansıtmaktan ziyade, metne yaklaşım tarzımızın ve beklentilerimizin bir fonksiyonu olabilir. Heidegger, bize tamamlanmamış gibi görünen bir metin sunmak suretiyle herhangi bir felsefi irdelemeye ilişkin alışıldık tamamlanmışlık anlayışımızı ve bir düşünce silsilesini tamamlamanın ne anlama geldiğini sorgulamak istemiş olabilir. Zira Heidegger, bir felsefi irdelemenin nasıl *başlaması* gerektiğine ilişkin alışıldık yaklaşımımızı açık biçimde sorgulamakta ve insanların yaptığı hiçbir irdelemenin, felsefi teori kurma eyleminde genellikle bir ideal olarak kabul edilen esasen önyargısız biçime sahip olamayacağını savunmaktadır. Bu nedenle, *Varlık ve Zaman*'ı sona erdiren sayfaların tamamlanmamış gibi görünen havasının, henüz yapılmamış olan çalışmalara atıfta bulunmasının, sorulara nihai yanıtlar vermektense onları yeniden formüle etmesinin, aslında felsefede tutarlı olarak bir neticeye ulaşmanın ne olduğuna verilebilecek belki de güzel ve sürpriz bir örnektir. Belki de amaç, bir felsefi projenin, kendisine sorduğu bütün soruları nihai olarak yanıtlandırmadığı takdirde tamamlanmamış sayılacağı, konuyu sürdürme ihtiyacının sona ermesi hâlinde bir metnin tamamlanmış sayılacağı görüşünün bütün felsefecilerin hedeflemesi gereken bir ideal olmadığı, böyle bir şeyin hayal olduğu ve bunu aşmayı öğrenmeleri gerektiğini göstermektir. Bu konuya, kitabımızın son sayfalarında yine döneceğiz. Fakat okurların, daha

kitabın başından itibaren unutmamaları gereken husus, *Varlık ve Zaman*'ın üstlendiği görevleri aşikâr biçimde yerine getirememiş olmasının, bu felsefi çalışmanın zorunlu olarak tamamlanmamış bir eser olduğu anlamına gelmeyeceğidir.

Varlık ve Zaman'ı incelemeye başlamadan önce, Heidegger'in genel kavrayışının felsefi açıdan taşıdığı ayrıcalığı vurgulamak istiyorum. Aslında felsefe tarihi sürecinde, insan denilen varlığın belirli bir yapısı üzerine odaklanmak çok yabancı bir konu değildir. Özellikle modern dönemde bu konu, felsefe disiplininin tam anlamda merkezindeydi. Fakat burada alışıldık olmayan husus, analiz yaparken Heidegger'in kullandığı daha geniş çerçevedir. Gerçekten de, Varlık hakkında bir sorunun, yani Varlık'ın özgül alanları ve bunların ontolojik temelleri hakkındaki bir sorunun bulunduğu fikrine ilişkin herhangi bir yanıt geliştirmeye kalkışmadan önce Heidegger'in bu soruyu unutulmuşluğundan kurtarması gerekmektedir. Buna, bir sorunun normalde irdelenebilirlikten bağışık olduğu bir düzeyde de sorulabileceğini okurlarının da görebilmesini sağlamak gibi yararlı bir görev de dahildir. Genellikle felsefeciler, felsefeci olmayanlara zorla öyle sorular sordururlar ki, bunun neticesinde felsefeci olmayanların gündelik hayatlarındaki faaliyetlerini dayandırdıkları varsayımlar sekteye uğrar. Tümevarım sorunu ve nesnel akıl sorunu gibi kuşkucu problemler de bu sekteyi tamamlar. Bu nedenle aynı süreci, felsefecilerin düşüncesizce ileri sürdükleri varsayımlara uygulamak hem ilginç hem de muhtemelen eğitici olacaktır. Sonuç olarak Heidegger'in ortaya attığı soruyu belki gözardı etmek durumunda kalacağız ama Heidegger'in bu soruyu her şeye rağmen sorma gayreti, hep verili kabul ettiğimiz bir şey üzerinde en azından düşünmemizi sağlayacaktır.

Heidegger'in çalışmalarını ötekilerden ayıran, işte bu yükseltilmiş bilinç hâlidir. Bu çalışmalarda temel alınan varsayımlara ilişkin bir bilinçle doludur. Birinci olarak, analizine yön veren konu ile ilgili ön-

kavramları daha başta ortaya koymaktadır. Bu ön-kavramları gizleyip, daha sonra müritleri ve yorumcuları tarafından bunların ortaya çıkartılmalarını düşünmez. Tam tersine, söz konusu ön-kavramları, kitabındaki analizlerin birer konusu hâline getirir. Zira yapılan bu analizler, herhangi bir irdeleme kapsamında bu tür ön-kavramların asli rolünü belirleyen açımlamalardır. İkinci olarak, gerçekleştirdiği irdelemenin, uzun bir felsefî girişim geleneğinin bir yüzünü oluşturduğunu, yönelimini kısmen bu gelenekten edindiğini ve bu yüzden de zorunlu olarak olumlu ve olumsuz olanaklarla (yani asli kavramsal kaynaklarla ve aşikâr gibi görünen kategorizasyonlarla) donatıldığını kabul etmektedir. Belki de hiçbir felsefeci (Hegel hariç), incelediği konunun/öznenin şu anının ve geleceğinin, bu konunun/öznenin geçmişi dışta tutularak anlaşılamayacağını, felsefe tarihinin tarihe değil felsefeye ait olduğunu, Heidegger kadar vurgulamamıştır. Heidegger, bu tür çalışmaların ancak kendi geçmişlerini dikkate almak suretiyle başarılı olabileceğini bilerek çalışmaktadır. Üçüncü olarak, Heidegger, böyle bir yazma girişiminin bir insan fiili, bir insan olanağının gerçeğe dönüşmesi olduğunun daima bilincine sahip şekilde yazmaktadır. Heidegger, varolmanın yollarını çalışmalarıyla inceleyen bir *varlıktır*. Bu nedenle elde ettiği sonuçlar, irdeleyene geri döner ve irdelemenin uygulanışı hakkında bilgilendirir.

Bu son hususun sonuçları hem çoktur hem de ciddidir. Örneğin birinci olarak, konusu Dasein olan bu ve diğer disiplinler için önemli yöntembilimsel bir ilkeyi öneriyor olmaktadır. Sadece ve sadece Dasein'ın bir irdeleyici olarak varolmasının ne demek olduğu hakkında en zengin ve en doğru bir anlayışa sahip olan ve bu anlayışla beslenen bir irdeleme, zengin ve doğru olabilir. Böyle bir anlayışa sahip olabilmek için ise mutlaka Dasein'ın Varlık'ını ele alan bir irdeleme gerçekleştirilmelidir. Heidegger'e göre bu durum, yani Dasein'ı irdeleyenin, irdelemeyi tamamlamadan önce irdelemeye başlayamaması, bir tezat değildir. Bu, insan bilimlerinde yorumbilgisel

[hermönetik] çember denilen bir şeyin varlığını açığa çıkartmaktadır. Yorumbilgisel çember, bir irdelemeye başlamanın olanaksız olduğunu değil, irdelemenin varsayımsız yapılamayacağını ifade etmektedir. Bu nedenle, varsayımlar ve önyargılar ortadan kaldırılmaya çalışılmamalı, aksine, varoldukları teslim edilmeli ve en ileri sonuca götürecek şekilde bunlardan yararlanılmalıdır. Yorumbilgisel çembere dahil olmak için, bazı varsayımlardan hareket ederek (ki bunlar gelip geçici olup büyük bir dikkatle geliştirilmiş olmalıdır), irdelememize bir yerden başlamamız gerekir. Ardından, gelip geçici bir sonuca varınca yine başlangıç noktasına geri dönülmelidir. Bu süreç sayesinde sağlanan kazanım, kendi anlayışımızın daha da derinleşmesi ve elde edilecek bir sonraki sonuçlar dizisinin daha da köklü olmasıdır. Bu sürece, böylece daire içinde devam edilir. Bu nedenledir ki, *Varlık ve Zaman*'ın Bölüm 2'si, Bölüm 1'de geliştirilen malzemeyi tekrar ele almakta, böylece kendi çemberi içinde Heidegger'in attığı ikinci tur hakkında daha derin bir içgörü sağlamaktadır.

Dasein'a ve Varlık'ın anlamına ilişkin irdeleme yapan herkesin sahip olduğu insanlığa ilişkin bu önbilinç, ikinci bir önemli yöntembilimsel ilkeye yol açmaktadır: Felsefi eleştiricilikte, tanısal bir öğeye ihtiyaç duyulur. Zira Heidegger, *iki şeyi aynı anda* iddia eder: Dasein, bir Varlık anlayışına sahip olan tek varlık olmasına karşın, Varlık'a ilişkin bütün irdelemelerinde, bu anlayışı her seferinde ve sistematik olarak yanlış anlamaktadır. Bu iki iddia birlikte ele alındığında, Dasein'ın en temel biçimde alışık olduğu şeyle, her seferinde ve sistematik olarak, uyumsuz olduğu sonucu ortaya çıkar. Sadece entelektüel bir yanlış anlama değil, Dasein'ın varlık-oluşsal hâlleri hakkında da haber veren böylesi inatçı ve temel bir çarpıklık mutlaka açıklanmak zorundadır. Böylesi bir arka plandan bakıldığında, Heidegger'in bu hataları önleme yeteneği, hakikat damlacıklarını aşikâr gibi gözüken geleneksel kategorizasyonlar içinde algılaması, Varlık'a ilişkin irdelemeleri yeniden kurma ve yeniden yönlendirme amacı dahi, kendi başına ele alınması gereken konulardır. Pek çok

kişinin yanıldığı ve yanılmakta inat ettiği şeyi, Heidegger nasıl fark edebilmiştir? Başka bir deyişle, Heidegger'in felsefesinde, sadece felsefeye ilişkin yanlış anlamaları geliştirmiş olan insanların kendi doğalarına bu kadar yakın olan bir şey hakkında neden ve nasıl yanıldıklarının sadece bir tespiti değil aynı zamanda bir de tanısı sağlanmaktadır.

Bu tanı için gerekli olan araçlar, Dasein'ın varoluşsal analitiği tarafından sağlanmaktadır. Heidegger'e göre Dasein'ın Varlık'ı, kendi Varlık'ını konu edinen bir varlık olduğundan, Dasein'ın herhangi bir varoluş kipi, Heidegger'in otantik [kendi özü gibi] olma veya olmama olarak adlandırdığı terimlerle değerlendirilebilir. Örneğin belirli bir birey ile ilgili olarak, çeşitli olası varoluş kipleri arasında yaptığı seçimlerin ve bu seçimleri uygulama veya hayata geçirme yollarının, *gerçekten* de kendisini gerçekleştirip gerçekleştiremediğini, kendisini dikkate alıp almadığını veya kendisi olmayı herhangi bir şekilde olası kılıp kılmadığını her zaman sorabiliriz. Bu "otantiklik" teriminin önemi, ancak sonraki bölümde tam olarak anlaşılabilecektir. İnsan hayatıyla olan genel ilişkisi doğru olarak kurulabilirse bu terim, bireylerin, Varlık'ın anlamına yönelik özgül irdeleme çalışmalarını hangi yolları kullanarak gerçekleştirdikleri örneğinde uygulanabilir. Felsefeciler, bunu en otantik şekilde uygulamadıysa, yani bu irdelemeyi kendi Varlık'larının varlık-oluşsal bir hâli olarak kavramadıysa, elde ettikleri bütün sonuçlar hiç de otantik olmayacaktır. Heidegger'in de belirttiği gibi:

> Varoluşsal analitiğin kökleri... nihai açıdan *varlık-oluşsal*'dır yani *ontik*'tir. Felsefi araştırmanın sorguladığı şeyi, varolan her Dasein'ın Varlık'ının bir olanağı olarak varlık-oluşsal tarzda kavrandığı takdirde varoluşunun varoluşsallığını açığa çıkarmak ve uygun biçimde temellendirilmiş ontolojik bir sorunsalı ele almak olanaklı olabilir.
>
> (BT, 4:34; SuZ, 4:13)

Heidegger'e göre, tarihte ve günümüzde meslektaşlarının yaptığı hatalara ilişkin varılması gereken temel tanısal varsayım budur: Varlık sorusu, otantik olunamadığı için hep yanlış sorulmuştur. Bu yüzden, bu soruyu doğru olarak sorabilmek için, irdeleyenin, varlık-oluşsal olarak otantik olması gerekir. Heidegger, işte bu otantikliğe en azından ulaşma gayreti içinde olduğunu iddia ederek bir kendini beğenmişlik örneğini sergilese de, bu yolda yaptığı hataların kendisinin otantik olmama hâlini ortaya koyacağını bilerek tevazu göstermektedir. Eğer gerçek bir başarı kaydederse, bu sadece kendisine fayda sağlamakla kalmayacaktır, bu noktadan itibaren okurlarına varoluşsal analitik kapsamı içinde sunabildikleri de, okurların otantik olmama hâlinin ve bu hâli aşma yollarının tanısını sağlayan birer araç görevi görecektir. Gerçekten de kitabın ilerleyen sayfalarında yavaş yavaş görüleceği üzere, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da başarmaya çabaladığı iş, kendisi ile okuru arasında ihtimamlı bir ilişki kurup sürdürebilme olanağını ancak sözlerinin verdiğine ve buna mecbur ettiğine gösterdiği sürekli dikkati takdir ettiğimizde anlaşılır.

Otantik olma sorusu, bir zamanlar felsefi düşünce ve irdeleme alanı dahilinde çok yaygındı: Felsefe yapma, insanlığın anlamı hakkında bilgi sahibi olup daha iyi bir hayat sürmenin en iyi ve belki de tek yolu olarak görülmekteydi. Günümüzde ise, bir kimsenin felsefe yapmadaki başarı ya da başarısızlığını şahsi bağlam içinde değerlendirmenin meşru olduğu görüşüne çok sık başvurulmamaktadır. Hatta bir kimsenin felsefi pozisyonunu, varoluşsal açıdan otantik olmadığı için eleştirmek, gülünç veya saldırgan bir tavır olarak değerlendirilmektedir. Aslında bu tür tepkiler, felsefeyi insanların yaptığı gerçeğini bastıran; felsefenin, insani yaşam tarzının bir parçası olduğunu görmeyen bir özne yaklaşımının belirtileridir. Böyle bir bastırmayı dışavurmak pekâlâ olasıdır, hatta hiçbir şey, bir insanlığa sahip olduğumuz gerçeğini bastıran bir felsefe yazmaktan daha kolay

değildir. Kierkegaard'ın da vurguladığı gibi, böylesi bir unutkanlıkla (özellikle de konusu, insan olmanın ne olduğunu incelemek ise) yüz yüze gelmek çok olasıdır. Bunun sonucu ise komik olmadığı durumlarda hep trajiktir. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da, özne tarihi içinde söz konusu bastırmanın traji-komik etkilerini ortaya çıkarmaya ve bu durumun ortadan kalkması hâlinde nasıl bir verimliliğe ve güce ulaşılabileceğini göstermeye çalışmaktadır.

I

İnsan Dünyası: Kuşkuculuk, Anlayış ve Eylemlilik

(*Varlık ve Zaman*, Madde 9–24)

Varlık ve Zaman'ın Kısım 1'i, Dasein'a ilişkin hazırlık niteliğinde temel bir analiz sunmaktadır. Bu analiz temeldir, çünkü Heidegger'in amacı ontolojiktir, daha doğrusu varoluşsaldır. Ama Heidegger, Dasein'ın olanaklı olan bütün varlık-oluşsal kiplerini listeleme, bunlardan herhangi birini analiz etme veya halen antropologlara, psikologlara veya felsefecilere rehberlik eden insan doğası ile ilgili varsayımlardan hareket edip onlara güvenme iddiasında değildir. Aksine Heidegger, Dasein'ın Varlık'ım kendinde ve kendisi için gerçek biçimde gösterebilen varoluşsal bir Dasein analitiğini geliştirerek söz konusu varsayımları eleştiren bir

değerlendirme sunmaktadır. Ancak bu temel analitik, aynı zamanda bir hazırlık niteliğindedir. Zira bu temel analitik neticesinde elde edilenler, Heidegger'in sorgulamalarını bir sona ulaştırmayıp, Dasein'ın Varlık'ı ile zamansallık arasındaki temel ilişkiyi meydana çıkaracak ve bu sorgulamayı derinleştirecek bir hareket noktası sunacaktır. Bu anlamda Kısım 1, Kısım 2'nin bir hazırlayıcısıdır.

Bu ilk kısmın genel yapısı, görece kolay anlaşılır bir özelliğe sahiptir. Dasein'ın vasat gündeliği anlatılarak Dasein'ın Varlık'ının dünyada-olma olduğu, bunun ise, esasen birleşik veya bütünsel bir fenomen olduğu gösterilmiştir. Bu bağlamda Heidegger, insan varlığını saf maddi bir dünya içinde, özü itibarıyla mürekkep, yani kategorik düzeyde ayrışık öğelerin (yani zihnin ve bedenin) bir sentezi olarak gören Kartezyen anlayışa karşı çıkar. Bununla birlikte, bir tire ile eklemlenmiş olan dünyada-olma terimini oluşturan öğeler esasen görece özerk olduğundan, Heidegger, ilk önce "dünya" kavramı hakkında, ardından kendisiyle aynı türden öteki varlıklar ile birlikte bu dünyada bulunan varlık hakkında ve son olarak da "...da-olma" kavramına ilişkin ayrı ayrı analizler sunar. Bir dünyada-olma olarak Dasein'ın Varlık'ının, "tasa" [umursama] diye adlandırdığı bir öğe üzerine temellendiğini ve bu öğe eliyle birleştirildiğini açığa çıkararak analizlerini tamamlar. Bu bölümde, Heidegger'in dünyanın dünyasallığı analizinden ortaya çıkan bir Descartes eleştirisi üzerinde durulacaktır. Bölüm 2'de, Dasein'ın öteki Dasein'larla olan ilişkisi ile Dasein'ın kendi duygulanımsal ve bilişsel hâlleri incelenecektir. Bölüm 3'te ise; insanın, kendi dünyası ile kendisiyle birlikte bu dünyada bulunanlar tarafından esasen koşullanmış olan bir varlık anlayışından hareketle ortaya çıkan dil, gerçeklik ve hakikat kavramları aydınlatılacaktır. Bir bütün olarak Kısım 1'e ilişkin tartışmalarımız, Dasein'ın Varlık'ının esasen tasa [umursama] olduğuna ilişkin yaklaşımı aydınlığa kavuşturarak sona erecektir. (Bölüm 4)

Dasein'ın kendine has karakterine ilişkin iki varsayım, buradaki analize daha başından itibaren belirli bir yön vermektedir. Heidegger, bu iki varsayımı başta sadece sezgisel olarak kabul edilebilir biçimde sunmakta, kitabın ileriki aşamalarında ise söz konusu varsayımları daha tatmin edici biçimde geliştirmeye çalışmaktadır. Burada sözü edilen varsayımlardan ilki, daha önce ele aldığımız Dasein'ın Varlık'ının Dasein'ın kendisi için bir konu teşkil ediyor olmasıdır. Dasein'ın hayatının devamlılığı ve biçim bulduğu şekiller, Dasein'ın karşısına yanıtlaması gereken birer soru olarak çıkar. Dasein, bu sorulara vereceği yanıtları, kendi hayatı içinde uygularken ya başarılı ya da başarısız olacaktır. Sözü edilecek ikinci varsayım ise şöyledir: "Analizini yapmak durumunda olduğumuz varolan, biz kendimiziz. Bu varolanın Varlık'ı *her-defası-için-benim-olandır*." (BT, 9:67; SuZ, 9:41). Aslında bu ikinci varsayım kısmen, birincinin bir neticesi gibidir. Çünkü belirli bir biçimde yaşamayı tercih eden her varolan, bu varoluşsal olanağı kendisininki hâline getirir. Seçtiği yol, *kendi* varoluş yoludur. Tercih ettiği olanak, kendi varlık-oluşsal hakikati hâline gelir. Bu yüzdendir ki Heidegger, Dasein'ın "her-defası-için-benim-olan'lığı" hakkında yorum yaparken, bu konuya hitap edebilmek için şahıs zamirlerine başvurmak gerektiğini söylemektedir. Bu türdeki varlıkların birer kişi olmalarını anlatırken Heidegger, böyle bir çıkar yol izlemekte; "bilinç", "tin" veya "ruh" gibi önyargısal felsefi terimlere başvurmaktan kaçınabilmektedir. Bu şekilde Heidegger, bunların, tam bir şahsiyete sahip olmasalar da en azından bu yönde bir olanağa sahip olduklarını teslim etmektedir.

Söz konusu iki nitelendirici varsayım, Dasein'ı maddesel nesnelerden ve hayvanların çoğundan kesin biçimde ayırmaktadır. Daha önce de vurguladığımız gibi, örneğin masalar ve sandalyeler kendilerini Varlık'larıyla ilişkilendiremez, hatta bir kayıtsız kalma olarak dahi ilişkilendiremez. Nitelikleri yok değildir ve bu niteliklerden bazıları (Heidegger bunlara "kategoriler" terimini uygun

görecektir) onların özünü oluşturuyor olacaktır. Ama Dasein, olanaklara sahiptir ve hatta tamamen bir olanak olduğu söylenebilir. Bu olanak onu bir öze sahip kılar. Dasein varoluştan ibarettir (Heidegger, bu varoluşun ayırt edici kriterlerine 'varoluşsal-öz' der). Bunun anlamı, öteki yaratıklardan farklı olarak insanların, bireysellik sergileyebilme kabiliyetine sahip olmalarıdır. Örneğin kuşlar ve tavşanlar, tür kimliklerinden ileri gelen davranış kalıpları ve zorunluluklar çerçevesinde belirlenmiş olan hayatlarını yaşar. Onlar, kendi türlerini gerçekleştirir. Öte yandan, Varlık'ı her-defası-için-benim-olan varolanlar, *kim* olduklarından hareket ederek (veya bu açıdan başarısızlık göstererek) *ne* olacakları yönünde bir tercihte bulunabilir.

> Dasein, her durumda, özü itibarıyla kendi olanağı olduğundan; bu varolan, kendi Varlık'ı içinde kendisini "seçebilir", bula*bilir*, kaybede*bilir*, yani asla bulamayabilir ya da sadece "görünürde" kazana*bilir*. Bu varolanın kendisini kaybetmesi veya kendisini henüz bulamamış olması için kendi özü itibariyle olanaklı bir *otantiklik* yani kendine haslık söz konusu olmalıdır. *Otantik olma* ile *otantik olmama* türündeki bu iki Varlık kipi ... herhangi bir Dasein'ın, onun her-defası-için-benim-olan'lığı tarafından belirlenmiş olması gerçeği üzerine temellenmiştir.
>
> (BT, 9:68; SuZ, 9:42-43)

Masalar ve tavşanlar, yukarıdaki anlamda varolmadıkları için, onların otantik olmalarından veya olmamalarından söz edilemez. Varlık'ı Dasein olan varolanlar ise, varoldukları için ya otantik olabilir ya da olmayabilirler. Otantik olmayan bir varoluş, Varlık'ın

alçalması anlamına gelmez. Otantik olmayan da en az otantik olan bir varoluş kadar gerçektir. Heidegger'in otantik olma (ya da olmama) hakkındaki bu sözleri, bir tür değer yargısında bulunma da değildir. Bu sözler sadece, Varlık'ı kendisi için bir konu olan her varolanın, ayırt edici başka bir nitelenişini daha akla getirmektedir.

Dasein'ın bu kendine özgü niteliği, Heidegger'in kitabın bu bölümünde izleyeceği yönteme ilişkin başka iki yönü daha geliştirmesine olanak tanımaktadır. Bu yönlerden ilki, buradaki analizin başlangıç açısından neye odaklandığıdır. Daha önce de gördüğümüz gibi, kültürel tabana dayalı, önyargılı bir insan anlayışının etkilerini en aza indirebilmek için Heidegger; varoluşsal analitiği, Dasein'ın en yaygın ve vasat gündeliği dahilinde ele almaya çalışmaktadır. Esasen farklılaşmamış olan bu durumda varlık-oluşsal kiplerden hiçbirisi tipik olarak somutlaşmış değildir. Ancak Dasein'ın bir varoluş kipi olan vasat gündeliklik, otantik olma açısından da değerlendirilebilir olmalıdır. Hatta Heidegger'e göre gündeliklik, gerçekte otantik değildir. Bu nedenle Dasein'ın temel varoluşsal yapılarını açığa çıkarma açısından mükemmel ve meşru biçimde analiz edilebilse de, felsefecilerin genellikle üzerine odaklandığı varlık-oluşsal hâllerden (örneğin teorik düşünüş veya bilimsel girişim hâlleri gibi) daha otantik veya hakiki olduğu da sanılmamalıdır.

Burada deyinmeye değer ikinci bir husus, Heidegger'in şu gözlemidir: Dasein'ın Varlık kipi, ayırt edici bir niteliğe sahip olsa da, bu ayırt ediciliğini teslim etmeyecek şekilde yorumlanagelmiştir. Örneğin her seferinde, aslında cevherin ve fiziksel nesnelerin Varlık'ına uygun olan ontolojik biçimler, Dasein'ın Varlık'ını kapsayacak şekilde tasarımlanmıştır. Bizler, Dasein'ı hep ne-olma'lık olarak kavrama eğilimi içindeyiz. Nasıl ki, bir taşın nitelikleri, bu taşın doğasından türüyorsa, Dasein'ın temelinde de bir özün bulunduğunu ve niteliklerinin bu özden türediğini varsayıyoruz.

Yani kendimizi, yüz yüze geldiğimiz bütün diğer varolanlar arasında bulunan herhangi bir başka varolan olarak yorumluyoruz. Heidegger'in, Dasein'ı dünyada-olma olarak analiz etmesiyle birlikte, söz konusu yorumun temelindeki yanlış anlamalar ortaya çıkmış olsa da yukarıda anlatıldığı şekilde yüz yüze gelinen bu hatalı yorumun bu kadar yaygın olması, kendi Varlık'ını doğru ve hakiki biçimde anlamanın esas olduğu bir varlıkta kendi Varlık'ıyla ilgili böylesi bir yanlış anlamayla yüz yüze geliniyor olunması, ciddi bir açıklama gerektirir. Heidegger, otantik olmanın, Dasein'ın bir varoluşsal-özü (yani, varoluşsal-özlerinden birisi) olduğunu iddia ederek, bu açıklamayı sağlamaya yardımcı olmaktadır. Zira eğer Dasein'ın vasat gündelik durumu, otantik olmamaksa bu gündelik durumun vücut bulduğu anlayış da otantik olmayacaktır (Gerçekten de böyle bir durumdaki Dasein'ın varlığının en ayırt edici belirtisi, kendisine en yakın olması gerekeni, yani tamamıyla kendisinin olanı kavramadaki başarısızlığıdır. Felsefi irdeleme, esasen vasat insanların yaptığı bir fiil olduğundan (yani insan kültürünün pratik faaliyetlerinin bir veçhesi olduğundan), neticede insan doğasına ilişkin ortaya çıkan kavrayışlar da yine muhtemelen otantik olmayacaktır.

Aslında bu tanısal argüman, Heidegger'in sorusunu tam anlamıyla çözmez. Zira otantik olmayan bir varoluş kabiliyetine sahip her varlık, otantik olan bir varoluş kabiliyetine de sahip olmalıdır. Böylece yine, felsefede ve gündelik hayatta hâlâ niçin otantik değiliz, sorusuna geri dönmüş oluruz. Fakat bir otantik olmama olanağının mevcut olduğunu kabul etmek demek, kendi Varlık'larını anlayabilen varlıkların, gündelik varoluşlarını otantik olmayan biçimde yaşayabilmelerini anlaşılır kılmakta ve bu anlayışı da felsefi bilgeliğin bir özeti olarak ilan edebilmektedir.

Descartes Eleştirisi *(Md. 12-13)*

Descartes'tan bu yana, Batı felsefesinde insan ile dış dünya arasındaki ilişki sorusu merkezi bir öneme sahip olmuştur. Bu soruya verilen standart yanıtların tümünde, önemli bir ortak özellik göze çarpar. Örneğin Descartes, kendisini şöminenin karşısına geçmiş, balmumundan bir topu düşünürken hayal ederek, argümanlarına bir görsellik katmaktadır. Hume, nedenselliğin algısal köklerini araştırırken, kendisini bir bilardo oyununun seyircisi olarak düşünür. Kant, Hume'un analizlerine karşı çıkarken verdiği örnekte ise, kendisini, nehir kenarında durmuş, bir geminin seyrini izlerken tasvir eder. Başka bir deyişle Descartes, Hume ve Kant'ın üçü de, insanların dünya ile olan temaslarını incelerken, bu dünya içinde bir aktör olmaktan ziyade, dünyadan ayrık bir gözlemcinin bakış açısına sahiptir. Örneğin Descartes, balmumu topu ateşe yaklaştırmaktan söz eder ama bu yöndeki pratik uygulaması daha ileriye gitmez. Hume, şahsen kendisinin bilardo oynadığını hayal etmez. Kant ise, söz konusu gemi üzerinde seyreden bir kişinin bakış açısını incelemeyi hiç düşünmemiştir. İşte, *Varlık ve Zaman*, insan varlığını dünya üzerinde hareket etmeyen bir nokta olarak kabul eden bu epistemolojik geleneğin odağını kökten değiştirmektedir. Heidegger'in kahramanları, gözlemciden ziyade birer aktördür. Heidegger'in anlatımı, felsefecilerin sadece bir gözlemci imajına dayanan insanın dünyadaki varoluş nitelendirmesinin ciddi ölçüde çarpık olduğunu ima etmektedir.

Gayet tabii, hiçbir geleneksel felsefeci, insan hayatının bir fiziksel nesneler dünyası içinde yaşandığını inkâr etmeyecektir. Ancak bu nesnelere, esasen tasavvur edilmiş nesneler olarak bakıldığı anda ise, söz konusu dünya bir seyir hâline, yani bir tablolar dizisine veya karşımızda oynanan bir tiyatro temsiline dönüşür. Tiyatro dünyasında seyirci, esasen oyundan ayrıktır. Seyirciler, oyuncuların dünyasına bakabilse de temsil dünyasına katılmaz veya o dünyada bulunmazlar.

Bu tür bir tasavvurun derin bir çekiciliği vardır. Çünkü içinde bulunulmayan bir dünya, esasen dahil olunmayan veya esasen rahatsız olunmayan bir dünyadır. Bu seyirci insan modelinde insanın dünyaya ilişkin perspektifine, geleneksel olarak Tanrı'ya atfedilen özgürlük ve aşkınlık niteliklerinin atfedilmiş olması bu yüzden bir tesadüf değildir. Ancak bu modelde bazı önemli sakıncalar da vardır: Örneğin bu model, insanlar ile nesneler arasındaki temel ilişkinin, sadece mekânsal bir bitişiklikten ibaret olduğunu, kişiler ile nesnelerin, bir nesne ile bir başka nesnenin yan yana durması gibi yan yana olduğunu ima eder. Heidegger'in ifade ettiği gibi bu model, suyun bardağın "içinde" olduğu gibi insanların da bu dünyanın "içinde" olduğunu varsaymaktadır. Bu varsayım, iki can alıcı açıdan önemli sorunlara neden olur.

Birinci olarak, içinde olma hâline ilişkin bu varsayım, aslında insan varoluşunun özünde bulunan bir şeyin, olumsal veya ikincil bir olgu şeklinde görülmesine neden olur. Örneğin bardağın içindeki su dökülse de suyun su'luk doğasında bir değişme olmaz. Halbuki dünyada olmayan bir insan hayatını hayal etmek pek kolay değildir. Ayrıca gezegenimizin dışında seyreden astronotlar da, Heidegger'i ilgilendirdiği anlamda dünyadan çıkmış değildir. Zaman ve mekân dünyasından göçtükten sonra bile şahsi bir hayatın devam edeceği şeklindeki Hıristiyan inancında dahi, (dirilen) bir bedenden ve başka bir (semavi) dünyada bulunulmaktan söz edilir. İnsanlar, şekli değişmiş varlıklarını, bu ortam içinde yaşayarak, hareket ederek veya başka şekillerde gerçekleştirir. Heidegger'in, insanların varolma biçimi anlamında kullandığı "Dasein" terimi (kelime anlamı olarak "burada olma", "burada oluş" demektir), insan varoluşunun *özü itibarıyla* dünyada-olma olduğunu vurgulamaktadır. Bu tespit, neticede, "insan varlığı" ile "dünya" arasındaki içsel bir ilişkiyi teyit eder. Öte yandan eğer iki kavram arasında içsel bir ilişki varsa, kavramların her birini tam olarak kavrayabilmek için bunlar arasındaki ilişkiyi kavramak gerekecektir (bu işlemle bu iki kavram bir araya

gelmese dahi). Örneğin acıyı sadece bir acı davranışına indirgemek olası değildir. Ama hiç kimse, acı kavramının anlamını, hangi davranışların acının birer ifadesi olduğunu bilmeden kavrayamaz. Heidegger'in görüşüne göre, insanların varoluşunu da, insanların "içinde" bulunduğu dünyadan yalıtarak kavramak olası değildir.

İnsanlar ile dünyaları arasındaki ilişkiyi açıklayan mekânsal bitişiklik modelinin yarattığı ikinci sorun, bu modelin söz konusu ilişkinin ayırt edici doğasını, yani "dünyada-olma"daki "...-da"nın gerçek önemini silip götürmesi sorunudur. Heidegger'e göre, bir insanın bir nesneyle yüz yüze gelmesi, fiziksel bir nesnenin başka bir nesneyle yan yana gelmesi gibi değildir. Örneğin bir masa bir duvara değebilse, yani bu iki varlık arasındaki mekânsal uzaklık sıfır olabilse de söz konusu masa, duvarla bir duvar olarak yüz yüze gelmez. Duvar, masanın kendi dünyasındaki bir öğe değildir. Sadece Dasein, yani Varlık'a ilişkin belirli bir anlayışa sahip olan bir varlık, bir duvara dokunabilir ve duvarı bir duvar olarak kavrayabilir. Bu son cümledeki iki anlamlılık aynı zamanda öğreticidir. Heidegger, Descartes gibi felsefecilerin, insanların nesnelerle olan ilişkilerindeki kavrayışsal doğayı göz ardı ettiklerini iddia ediyor değildir. Zira Descartes, elindeki balmumu topu ateşe karşı tutarak aslında insan aklının, gerçeğin özüne nüfuz edebileceğini göstermek istemiştir. Ama insanlar, nesneleri sadece zihinsel veya teorik olarak kavramaz, fiziksel veya pratik nesneler olarak da kavrar. İnsanlar, nesneleri kelimenin tam anlamıyla kavrayabilir. Dasein'ın yüz yüze geldiği nesneler, Dasein'ın amaçları doğrultusunda kullanılabilmektedir. Yani aslında nesneler, yararlanılabilen şeylerdir. Heidegger'in terminolojisini kullanacak olursak nesneler, sadece mevcut-olan değildir, yani teorik akıl yürütmenin nesneleri değildir, aynı zamanda elle tutulabilmektedir, yani el-altında-olan'dır. Dasein'ın bir şeyi ararken veya bir şeyi kullanırken, bir şeyi tamamlarken veya tamamlamadan bırakırken veya yeniden başlarken ya da dinlenirken nesnelerle yüz yüze gelme biçimi budur. Dasein, kendi dünyasındaki

nesneleri kavramakla yetinmez, onlarla ayrıca da ilgilenir (veya ilgilenmez). Heidegger, felsefecilerin bu önemli fenomeni hem göz ardı etme eğilimi içinde olduğunu hem de bu fenomenin olanaklılığını açıklayamadıklarını düşünmektedir.

Bir Kartezyen felsefeci, Heidegger'in eleştirilerine şöyle bir yanıt verebilir: Dikkatimizi, dünya ile girişilen pratik ilişkiye fazlaca yöneltmemiş olabiliriz ama el-altında-olan anlayışını, mevcut-olan anlayışından hareketle rahatlıkla açıklayabiliriz. Gerçekten de Descartes'ın avcunda duran balmumu top, pratik herhangi bir amaca hizmet etmekten veya bir amaç içindeki öteki nesne ve insanlarla karmaşık bir düzenek oluşturmaktan uzaktır. Balmumunun mektupları mühürlemek ve mum yapmak için kolayca işlenebilir olması, onun mevcut-olan nitelikleri olarak görünür. Bu nitelikler de, felsefecilerin spekülatif bakışının odağını oluşturur. Ama bu bakış, arzuhalcilerin veya kilisede mum taşıyanların yüz yüze geldiği mumun el altındalığının niteliklerini yansıtacaktır. Mumdan yararlanılan pratik bağlam, mevcut-olan benzer nesnelerin ve oluşturduğu niteliklerin karmaşık bir düzeneği olarak kavranabilir (yanısıra, insan aklının, doğal dünyaya nasıl değer ve anlam tasarımında bulunduğuna dair bir hikâye de ilave edilebilir). Böyle bir yaklaşım, mevcut-olan'ın, el-altında-olan'dan mantıksal ve metafiziksel olarak daha önce geldiğini kanıtlayacaktır. Eğer açıklayıcılık açısından bu daha temel *olan* bir kavramsa, felsefeciler de dikkatlerini bu kavram üzerine yoğunlaştırmak *zorunda* kalacaktır.

Böyle bir stratejinin nasıl işleyeceğine dair daha ayrıntılı bir sunum ileride verilecektir. Fakat Heidegger'in, karşıtlarına karşı hangi iddialarda bulunup bulunmadığı hakkında açıklık gerekmektedir. Örneğin Heidegger, felsefecilerin teorik anlayışa ve mevcut-olan'a atfettiği önceliğin, aslında pratik faaliyete ve el-altında-olan'a verilmesi gerektiğini *söylemez* (bir sandalye imal etmek, Dasein'ın Varlık'ı açısından o sandalye üzerinde oturup balmumu bir top

hakkında düşünmekten daha faydalı değildir). El-altında-olmak, mevcut-olmak'tan metafizik olarak daha önce değildir. Fakat Heidegger, sadece teorik düşünüş üzerine odaklanmanın, başka durumlarda daha açıkça belirginleşen *ve bütünü temellendiren* faaliyet kiplerinin ontolojik olarak önemli olan bazı yönlerinin çarpıttığını *söyler*. Zira hareketsiz bir öznenin, yalıtılmış bir nesne üzerinde düşündüğü hâller hakkında düşündüğümüzde, düşünmemizin önemli ölçüde çarpık olması muhtemeldir. Birinci olarak, insanlardaki eylemlilik kabiliyetinin boş olduğu ve anlayışımızın karşımızda duran nesnenin Varlık'ına uygun gelen kategorilerin dayattığı bir önyargıya bağımlı olduğu hâllerde, kendi doğamızı, en el-altında-olan terimlerle yorumlama eğilimi içinde oluruz. Bu da, mevcut-olan bir varolanın yanında başka bir mevcut-olanın bulunduğu şeklindeki yaklaşımdır. İkinci olarak, bu iki yalıtılmış varolan arasındaki ilişkiyi de yalıtılmış gibi görme eğiliminde olacağız. Bu yalıtılmışlığın, teorik olarak içinden ayırdığımız daha geniş bağlamdaki diğer öğelerden önce olduğu veya ayrılabildiği, ama söz konusu teorik faaliyet dahilinde (bütün diğer faaliyetler gibi) gerçekte gerçekleşmesi gerektiği varsayılır. Başka bir deyişle, kuramsal anlayış kapsamındaki bazı içkin özellikler, onun hakiki doğasını yanlış yorumlamamıza, faaliyetin belirli bir türün faaliyeti *olduğu* gerçeğini atlamamıza, yani dünya ile olan pratik yüz yüze gelişimizin değişiklik yapılmış bir biçimi olduğunu, bunun ancak belirli bir çevre dahilindeki varlıklarda (ve daha aşikâr diğer pratik faaliyetlerde), yani Varlık'ları, dünyada-olma olan varlıklarda olanaklı olabileceğini atlamamıza neden olmaktadır. Dünyasallığımızı atlayarak, teorik olsun olmasın, *bütün* insan faaliyeti biçimleri için ontolojik öneme sahip olan bir şeyi gözardı etmiş oluruz. Ve eğer bu "dünya" yaklaşımı, mevcut-olan nesnelerin teorik olarak anlayabilme olanaklılığını temellendiriyorsa, sadece mevcut-olan'ların özelliklerinin belirli bir düzeneği ve belirli bir değerler tasarımı dizisi olarak makul biçimde açıklanamaz. Ontolojik açıdan çürük olan şey, bu nedenle, teorik anlama veya mevcut-olmak yaklaşımı değil, felsefe

tarihi içinde şimdiye kadar yürürlükte olan (yanlış) yorumları ve bunlardan türeyen teorik olmayan faaliyet kiplerinin (yanlış) yorumlarıdır. El-altında-olmak'ın hakiki ontolojik önemi, söz konusu (yanlış) yorumlarda eksik olan can alıcı öğenin (yani "dünya" fenomeninin), el-altında-olmak'm dikkatli bir analizi sonucunda açık biçimde gözler önüne serilebilmesidir.

Bütün bu nedenlerden dolayı, Heidegger'in dünyada-olma ile ilgili tartışması, karmaşık bir yapıya sahiptir. Birinci olarak, el-altında-olan nesnelerle pratikte gerçekleşen yüz yüze gelişlerin ancak dünyada-olma'nın kipleri olarak anlaşılabileceğini göstermek ve bu şekilde de, bu zamana kadar dikkate alınmamış olan "dünya" fenomeninin temel rolünü açığa çıkarmak zorundadır. İkinci olarak, mevcut-olan nesnelerle teoride gerçekleşen yüz yüze gelişlerin de, ancak dünyada-olma'nın kipleri olarak kavranabileceğini, Kartezyen analiz için en uygun görünen belirli bir insan faaliyeti türünün de buradaki yaklaşıma rahatlıkla dahil edilebileceğini göstermelidir. Üçüncü olarak da, Kartezyen bir el-altmda-olma yaklaşımının olanaklı olmadığını kanıtlamalıdır. Bu şekilde de, "dünya" fenomeninin mevcut-olan varolanlardan ve onların özelliklerinden oluşturulan bir yapı olarak kavranamayacağını, ontolojik açıdan bu fenomenin birincil kabul edilmesi gerektiğini kanıtlamalıdır. İncelediğimiz bölümlerde Heidegger, mücadelesini ikinci ve üçüncü husus üzerinden yürütmekte, varlıklarla katışıksız bilişsel bir ilişki kurmanın, fenomenolojik yaklaşımda nasıl anlamlı, Kartezyen yaklaşımda ise nasıl anlamsız olduğunu göstermektedir.

Heidegger; irdelemesine, dünyayla kurduğumuz ilişkinin, bizi tipik olarak tümüyle kuşattığına veya hayranlık uyandırdığına işaret ederek başlamaktadır. Yaptığımız görevler ile bu görevleri yaparken kullandığımız çeşitli varolanlar, zihnimizi meşgul eder. Bu nedenle varolanların teorik anlayışını mevcut-olmak biçiminde gerçekleştirmek, böyle bir ilginin bir değişikliğe uğratılması, bizim

çok alışık olduğumuz bir kuşatılmışlıktan doğan çok farklı bir yaklaşım türü olarak anlaşılmalıdır:

> Bilmenin, mevcut-olanın gözlemleyerek belirlenmesi biçiminde olanaklı olabilmesi için, öncelikle dünya ile ilgiyle yapıp-etmelerimiz'de bir *eksiklik*'e gerek vardır. Her çeşit üretmekten, çalışmaktan ve benzerlerinden geri-çekilmek suretiyle ilgimiz, ...da-olma'nın geriye kalan tek kipine dahil olur ki, bu da ...da-öylece-bulunmak'tır. Herhangi bir manipülasyon ya da kullanımdan kendini-sakınmak olarak, bu tür *'oturma/hayat sürme'de*, mevcut olanın *algısı* gerçekleşir.
>
> (BT, 13:88-89; SuZ, 13:61)

"Bilmek"i, dünyada-olma'nın eksik bir kipi olarak ifade etmek, bilmeyi daha az gerçek veya daha az otantik diye suçlamak değildir. Burada ifade edilmeye çalışılan şey, bilmenin, bir şeyi göz ardı etme veya bir görev sırasında dinlenme gibi, bir şeyi yapmak için nesnelerden faydalanmanın gerekli olduğu diğer bütün faaliyet türleriyle yararlı bir tezat oluşturduğudur. Zira sadece nesnelerle karşılıklı ilişki oluşturmaktan geri durulduğu için "eksik" olmaktadır. Ama bütün diğer anlamlarda bilmek (dünyada-olma'nın bir kipi olduğu için, zorunlu olarak), nesnelerle ilişki kurmanın tam teşekküllü, tam anlamıyla meşru ve muhtemelen de önemli bir yoludur. Şunun doğru olarak anlaşılması gerekir: Bilmek (bu, bozuk bir alete öylece bakmak da olabilir, laboratuardaki bir malzemeyi analiz etmek de), belirli bir bağlam içinde yerine getirilen, öteki pratik bağlamlar içindeki öteki insan faaliyetlerinden türeyen (sonuçları, bunları dolaylı da olsa önemli ölçüde etkileyen) nedenlerle yapılan bir faaliyettir. Kısaca söylemek gerekirse, bilmek, dünyasal insan faaliyetinin sadece

özgül bir kipi; kültürü ve toplumu oluşturan faaliyetlerin karmaşık örgüsü içindeki bir düğümüdür.

Fakat bu yaklaşımı doğru olarak anlayamazsak, yani bilmeyi mevcut-olan özne ile mevcut-olan nesne arasındaki yalıtılmış bir ilişki olarak kavramlaştırırsak, karşımıza kuşkuculuk çıkar ve de bunu aşamayız. Zira bu durumda bilgi, şu veya bu varlığın iyeliği veya özelliği olarak algılanılmak durumundadır. Fakat bilgi, bilinen nesnenin bir özelliği olamayacağına ve bilen öznenin dışsal bir karakteristiği de olamayacağına göre, içsel bir karakteristiği, yani öznelliğinin bir yönü olmalıdır. Bu durumda, "bilinç hücresi" efsanesi ortaya çıkar ve ister istemez akla şu soru gelir: Bilen özne, nasıl olur da içindeki gizli saklı yerlerden, varolanları ve nitelikleri "bilgi"sinin varsayımsal nesnesi olan dışarıya, kamusal alana çıkabilir? Eğer maddi alana yönelik her yağması, hücresini süslediği başka fikirlere neden oluyorsa, böyle bir özne, bir nesne hakkındaki fikri ile nesnenin kendisi arasında varsayılan ilişkiyi nasıl tasdik edebilir? Kendi fikirlerine karşılık gelen nesnelerin *varolduğundan* gerçekte emin olabilir mi? Hume'un ünlü keşfine (ve *Deneme*'sinin ekindeki itirafta açığa çıkarttığına) göre, bunu olumlu olarak kanıtlamak olası değildir. Ve eğer bir nesnenin kendi kavramında bir sarsılma olursa; yıkılırken, bu kavrama eşlik etmekte olan dışsal alan kavramını (yani hayatları, yaptığımız gözlemlerden bağımsız olarak sürüp giden nesnelerle yüzleştiğimiz dünyayı) da beraberinde götürür.

Heidegger'in iddiası şudur (bu iddia, felsefe tarihi içinde kuşkuculuğa karşı ileri sürülen argümanlar tarafından da destekleniyor gibi görünmektedir): Özne ile nesne ilişkisi, mevcut-olan iki varlığın yan yana birlikte varoluşu olarak kavrandığı takdirde, kuşkucu saldırılara yanıt vermek olası değildir. Ama eğer bilmek, dünyada-olma'nın bir kipi olarak anlaşılırsa, bu kuşkucu saldırı sıfırlanır. Zira, "ben, varolanların Varlık'ının 'sadece' birbiriyle nasıl bağlantılı olduğunu bildiğimde de ... dış dünyadaki varlıkları *orijinal olarak*

nasıl kavrıyorsam onların yanında aynı şekilde olurum." (BT, 13:89-90; SuZ, 13:62). Kısaca, özü itibarıyla dünyada-olma olarak Dasein'ı analiz etmek, bir kuşkucunun elinden, makul biçimde soru sorma olanağını alırken Kartezyen analiz de, bu sorulara makul bir yanıt verme olanağını elimizden alır.

Bu yöntem, ilk bakışta biraz hafif ve inceymiş gibi gelebilir, çünkü Kartezyen modeli, kuşkuculuğu çürütemediği için gözden çıkarmayı ve bu şekilde kuşkuculara karşı geliştirilen sorudan kaçmayı, sonra da kuşkuculuğun tam da kuşkuyla karşıladığı kavramlara ulaşmayı istiyormuş gibi görünür. Ama aslında bu böyle değildir. Hatırlanacağı gibi Kartezyen irdeleme, bilmeyle ilgili ontolojik açıdan uygun bir yaklaşım sunma gayretindedir. Ama bu yaklaşımın terimleri kuşkuculuğu çürütülemez kılıyorsa; bu yaklaşım, bilginin olanaklılığını olanaksız kılmış ve açıklamak istediği fenomenin kendisini yok etmiş olur. Başka bir deyişle, kuşkuculuğun Kartezyen terimler içinde çürütülememesi, insan ile dünya arasındaki ilişkiyi açıklayan Kartezyen modele yönelik tahrip edici bir içsel engel oluşturmaktadır. Kartezyen model, dünya ile olan bütün karşılıklı ilişkilerimizin mantıksal ve metafiziksel temeli olarak gördüğü nesnelerle girişilen insan faaliyeti kipini tutarlı biçimde açıklayamamaktadır. Tabii ki, Heidegger, tanısında bu yetersizliği, Kartezyen modeldeki daha temel bir zayıflıkta görür: Kartezyen model, dünya fenomenini dikkate alamamaktadır. Zira bu model, başta, insan bilgisini, mevcut-olan iki varolan arasındaki yalıtılmış bir ilişki şeklinde yorumlarken, dünya fenomenini tamamıyla göz ardı etmiş olur. Buradan doğan kuşkuculuğun çürütülemezliği hâli, neticede, dünyaya ilişkin uygulanabilir bir kavrama ulaşmak için, işe, bu noktadan başlamanın olası olamayacağını göstermektedir. Bu da, dünya kavramının *kurgulanamayacağının* kanıtından başka bir şey değildir. Bu yüzden ya bu kavramı tümüyle kaybetmeye razı olunacak ya da insanların varoluş tarzının herhangi bir cihetinin bu kavramı daha en başından itibaren dikkate almasını gerektirecektir.

Kartezyenler, şöyle bir karşı çıkışta bulunabilir: Felsefe tarihinden alınacak dersler ne olursa olsun, yine de kuşkucu eleştiriyi çürütmek ve dünyaya ilişkin uygulanabilir bir kavramı kurgulamak Kartezyen bakış açısı içinde pekâlâ *olasıdır*. Ayrıca Heidegger'in, geçmişteki hataların gelecekte de aynı hatalara yol açacağına güvenmesi de olası değildir. Her ne olursa olsun, top, Kartezyenler'in sahasında bulunmaktadır. Ama her şeye karşın, Heidegger'in Dasein'ı, dünyada-olma olarak gören yaklaşımını daha da derinlemesine incelediğimiz ve dünya fenomeninin gerçekten de ne olduğu hakkında daha açık bir anlayışa sahip olduğumuz takdirde, bu yaklaşımdan kuşku duymak için daha da güçlü argümanlar geliştirebileceğimizi görürüz.

Dünyanın Dünyasallığı *(Md. 14-24)*

Heidegger'e göre "dünya" yaklaşımı, en az dört farklı açıdan kullanılabilir:

1. Dünyada mevcut-olabilen varolanların tümünü simgeleyen ontik bir kavram olarak.

2. Bu tür mevcut-olan'ların Varlık'larına işaret eden ontolojik bir terim olarak (varolanlar, onsuz olduklarında bu türden varolan olamazlar).

3. Bir başka ontik anlamda, belirli bir Dasein'ın varolduğu varsayılan yerin yerine konulan şey olarak (örneğin Dasein'ın ev ortamı veya çalışma çevresi gibi).

4. Buna karşılık gelen başka bir ontolojik (veya daha doğrusu varoluşsal) anlamda, dünyanın dünyasallığına

uygulandığında üçüncü cinsten her bir dünyayı olanaklı kılan şey olarak.

Heidegger, "dünya" terimini sadece üçüncü anlamında kullansa da nihai hedefi, terimin dördüncü anlamına denk gelen şeyi kavrayabilmektir. Neticede, "dünyasal" sıfatı ve bu kökten türeyenler, Varlık'ın sadece insan türünde olanı için uygulanabilir. Fiziksel nesneler ve diğer varlıklar ise, "dünyaya ait olanlar" veya "dünya içinde olanlar" olarak tarif edilmektedir. Yani dünya, içinde yüz yüze gelinen varolanları barındırabilir olmalıysa da, bunlara uygun düşen terimlerle anlaşılamamaktadır. Bu üçüncü anlamda dünya, Dasein'ın Varlık'ının bir yönü olduğundan, kategorik olarak değil (giriş bölümünün 3. maddesinde tanımlanmış olan bir Heidegger terimine başvurulacak olursa) varoluşsal olarak anlaşılmalıdır.

Buna göre, dünya fenomenine doğru şekilde bakabilmek için, varolanlarla insanlar arasında mevcut olan karşılıklı ilişki arasından öyle bir örneği belirlemeliyiz ki, bu sayede kendi çevresi de aydınlatılmış olsun. Nesnelere ilişkin teorik ve katışıksız bilişsel ilişkiler, onların dünyasal arka planlarını gizliyor olduğundan, Heidegger, insan faaliyetleri arasında daha yaygın olan ve her zaman bulunabilen bir biçime odaklanmaktadır: Bu, nesneleri kullanma faaliyetidir, yani spekülatif bir bakışın nesneleri olarak değil, birer alet olan nesnelerle veya daha geniş anlamda teçhizatla ya da malzemeyle yüz yüze geliştir ("kriket teçhizatı" veya "bahçıvan malzemesi"nde olduğu gibi). Giriştiğimiz böylesi pratik uygulamalar bağlamında nesneler, mevcut-olmak'tan ziyade el-altında-olmak olarak görünmektedir. İşte bu noktada, Heidegger'in ünlü çekici ortaya çıkar:

> Çekici kullanmak, sadece çekicin aletsel niteliğini bilmek değil, bu alettên en uygun biçimde yararlanmak demektir... Çekiç-olan-nesne'ye ne kadar az durup bakar, onu ne kadar çok

elimize alır ve kullanırsak, kuracağımız ilişki o kadar ilksel, bir alet olarak onunla yüz yüze gelişimiz o kadar açık seçik ve örtüksüz olacaktır. Çekiçle vurarak, çekicin özgül "ele yatkınlığı" kendi kendine açığa çıkartılır. Aletlerin sahip olduğu, kendilerini, kendisi olarak dışavurdukları Varlık türüne, *el-altında-olmak*, deriz.

(BT, 15:98; SuZ, 15:69)

Descartes, avcunda bir balmumu topu tutmaktaydı. Balmumunun, mektupları mühürleme veya mum yapma gibi nitelikleri, onun mevcut özellikleri olarak dışa yansır. Fakat Heidegger'in çekici, bir marangozun çalışmaları içinde kavranmıştır. Bu çekiç, alet kutusunun veya marangozhanenin bir parçasıdır, insan çevresi içine yerleştirilmiştir ve bu çevreyi değiştirmek üzere kullanılmaktadır. Çekicin ağırlık ve sağlamlık gibi nitelikleri, nihai ürüne, yani harcanan çabanın hedefine hizmet eder.

Anlaşılacağı gibi, el-altında-olma fikri, oldukça karmaşık bir kavramsal arka planı beraberinde getirir. Bu nesneler, mevcut-olma olarak kavrandığında, söz konusu arka planı görebilmek olası değildir. Heidegger, bunu izah etmek ister ama her zaman olduğu gibi, felsefecilerin bunu şimdiye dek gözardı etmiş olması ve bu yüzden de yaygın kabul görmüş kullanışlı bir terminolojinin bulunmaması olgusu, onun için büyük bir handikap yaratır. İlk önce Heidegger, tek bir alet parçası fikrinin anlamlı olmadığını ortaya koyar. Hiçbir şey, Heidegger'in "aletsel tümlük" dediği bir ortam içinde yerini bulmadıkça bir alet olarak işlev göremez: Bir kalem; sadece mürekkep, kağıt, yazı masası, normal masalar ve benzerleri ile olan ilişki içinde bir kalem olarak varolur. İkinci olarak, bir aletin kullanılırlığı, *bir şey için* kullanılabilir olmayı, bir son ürünü varsaymaktadır: Bir kalem, harfler yazmanın; bir çekiç, mobilya

yapmanın aracıdır. Bu yönelmişlik, aletlerin "ne-için'lik"idir. Üçüncü olarak, böyle bir çalışma, ham malzemenin mevcut olduğunu varsaymaktadır; bir çekici, mobilya yapmak amacıyla kullanabilmek için, üzerinde çalışılabilen tahta ile metalin bulunması ve hatta çekicin bu malzemelerden üretilebilmesi gerekir. Buna da, aletin oluştuğu 'nelik'i denir. Dördüncü olarak, nihai ürünün kullanıcıları olmalı, bunları kullananlar bulunmalıdır. Bu nedenle kullanıcıların ihtiyaç ve ilgileri, çalışmayı yapacak olan kişinin üretimini ve çalışmalarını biçimlendirecektir. Bu çalışma, el emeğine dayalı epey bireyleştirilmiş üretim tarzlarıyla olabileceği gibi, hayli sanayileşmiş üretim tarzlarıyla da olabilir. Heidegger'in "kamusal dünya" dediği dünyanın imalathaneye nüfuz ettiği en belirgin yer burasıdır. Burada, çalışma çevresinin daha büyük bir sosyal dünyaya katıldığı açıkça anlaşılmaktadır.

Bir alet, buna göre, zorunlu olarak veya aslen "bir-şey-için" bir şeydir: El-altında-olmak'lığı, bu aletin aletler tümlüğü içindeki yerini tanımlayan referansın veya ilişkilendirme ilişkilerinin ve kullanım uygulamalarının çokluğu tarafından belirlenmiştir. Bu anlamda, istediği kadar yalıtılmış veya içine kapanık görünürse görünsün, el-altında-olan her bir nesneyle bir çalışma dünyası içinde yüz yüze gelinir. Ancak bir çalışma ortamında dahi, söz konusu aletsel tümlüğü gözden kaçırma eğilimi vardır. Elindeki bir işe dikkatini vermiş olan bir kimse, çalışmasının amacına, yani nihai ürünün hatasız olmasına dikkatini odaklamış olacaktır. Bu amaca yönelik kullanacağı aletler de üretim süreci içinde kalakalacak, kullanışlı olmaları sebebiyle görünmez olacaktır. Paradoks gibi görünse de, el-altında-olan nesneler, çeşitli nedenlerle kullanışlı olmaktan çıktıkları takdirde görünür olmaya başlar. Heidegger, bunlara üç örnek gösterir. Örneğin bir alet bozulmuşsa, kullanılamayacak bir nesne olarak *göze çarpar* olur. Öte yandan bir alet, alışıldık yerinde bulunamıyorsa, el altında bile olmayan bir nesne olarak kendisini dikkatimize zorla *sokuverir*. Son olarak da, çalışmalarımız sırasında engellerle karşı karşıya kalıyor

ve bu engelleri aşmada yardımcı olacağını düşünüp de aslında bizi daha çok engelleyen aletlerle, *ısrarla* el-altında-olmama şeklinde yüz yüze gelinir; bu aletler el yordamıyla önümüzden uzaklaştırılmalıdır.

Her üç durumda, aletlerin vasat kullanışlılığı, el-altında-olmamaya, ardından da, tamir veya önleme denemelerimiz görünürdeki özellikleriyle daha fazla ilgilenmemizi gerektirdiğinden, mevcut-olmaya dönüşür. Bu tür dönüşümler, başka bağlamlar içinde de meydana gelebilir; örneğin nesnelerin özünü meydana getiren doğalarını dikkate alabilmek için, günlük faaliyetlerimizden geri durduğumuz her anda meydana gelebilir. Bu da zaten, niçin özellikle mevcut-olma kategorisini ele aldığımızı açıklamaktadır. Ayrıca burada başvurulan bağlamda, belirli bir felsefi bilgilenmeyi de sağlayabilir. Zira kaybolmuş ya da bozuk olan nesnelerin kullanılır olmama durumu; bizi, bu nesnelerin neyle birlikte ve ne amaç için el-altında-olduklarını, sonuç olarak da bu nesnelerin kullanışlılığının temelinde yatan ilişkilendirme ilişkilerinin tümü üzerinde düşünmeye itip, söz konusu kullanışlılığın, genellikle göze çarpmayan, kendini zorla dahil etmeyen ve ısrarlı olmayan bir şey olduğunu gösterir. Kısaca, görevimizi yerine getiremediğimiz için, bu görevin kendisi ve ona bağlı olan bütün her şey aşikâr bilincimize sunulmuş olur.

> *İlişkilendirmede bir aksamanın* olması hâlinde, yani bir şey bir amaç için kullanılamadığında, ilişkilendirme aşikâr olur. Herhangi bir şu-için'likle ilişkilendirme bir şey için ortaya çıktığında şu-için'lik ve bununla birlikte de çalışma bağlamı (yani "atölye"nin tamamı), her zaman ilgimizin süregeldiği bir yer olarak gözümüze ilişir. Aletler bağlamı, daha önce hiç görülmemiş olan olarak değil, zaten daha öncesinden bir şey için görülmüş olan bir tümlük olarak aydınlanır. Bu tümlükle beraber ise dünya, kendisini ifşa eder.
>
> (BT, 16:105; SuZ, 16:74-75)

Dünya, kendisini aletlerin çoğunda sonradan ifşa etse de, yani alet bir şekilde kullanışlı değilse veya ilişkilendirme ilişkileri kesintiye uğramış olsa da, içinde pratik faaliyetin cereyan ettiği bir dünyasal bağlama atıfta bulunmak üzere dizayn edilmiş özel bir alet türü vardır: İşaretler [imgeler]. Heidegger, örnek olarak bir otomobil sinyalinden söz eder. Onun verdiği eski tip kırmızı ok örneğinin yerine günümüzün turuncu flâşör örneğini koyduğumuzda, burada yapılan tartışmalar tam anlamıyla netlik kazanacaktır. Bir anlamda böylesi bir işaret, diğer aletler arasında bulunan herhangi bir alettir. Bu aletin doğru çalışması, onun karmaşık bir aletsel tümlük içinde bir yer sahibi olmasını gerektirir: Otomobili, yol işaretlerini, bir otomobilin gidiş yönünü değiştirirken diğerlerini rahatsız etmeme kurallarını, vs. gerektirir. Otomobilin sağ arka tarafında birden bire yanıp sönen turuncu renkteki bir flâşör, sadece böylesi bir sosyal veya kültürel bağlam içinde ele alındığında otomobilin sağa dönme niyetinde olduğunu ifşa edebilir. Söz konusu flâşörün yanmasıyla birlikte, otomobilin içinde hareket ettiği çevre de ifşa olunur. Yanıp sönen bu ışıkla yüz yüze gelen yaya ve sürücülerin dikkati, işaret veren otoyla birlikte, içinde seyredilen yolların ve kaldırımların, kavşakların ve trafik ışıklarının düzenine ve buradaki kendi pozisyonlarına ve yöneldikleri hareketlere çekilmiş olur. Kısaca; flâşör sinyali, sadece flâşörünü yakan otomobilin değil, işaret verilen diğer bütün katılımcıların mevcut ve hedeflenen yönelimlerine işaret eder. Flâşör sinyali, içinde seyir hâlinde bulunulan çevredeki pek çok aletin bilincine varmak üzere bir odak noktası işlevi görebilir. Heidegger, bunu şu şekilde ifade eder:

> *İşaret; [...] belirli bir alet olarak dikkatimize bir aletler tümlüğü sunar; bu suretle de el-altında-olmalığı, ilişkilendirme tümlüğünü ve dünyasallığın ontolojik yapısını göstermektedir.*
>
> (BT, 17:110; SuZ, 17:82)

Sonuç olarak, dünyanın kendisini *ne* olarak ifşa ettiği, ne bir el-altında-olma ne de bir mevcut-olmadır. Zira bu, artık kendi başına bir varlık değil, sosyal veya kültürel olarak belirlenmiş olan bir ilişkilendirmeler örgüsü gibidir. Bu örgü içinde varolanlar, oldukları gibi olan belirli bir nesne türü olarak görünebilir. Bu nedenle, bir nesneyle belirli bir şekilde yüz yüze gelmeden önce, söz konusu örgü ortaya çıkarılmalıdır (Heidegger'in deyişiyle, "açığa çıkarılmalıdır".) Belirli bir kültür içinde büyüme veya bu çevrede herhangi bir şekilde yaşama; kavramların, rollerin, işlevlerin ve bu kültür çevresi içinde bulunanların çevrelerindeki nesnelerle giriştikleri karşılıklı işlevsel ilişkilerin geniş çaplı ve dallı budaklı örgüsünü pratik olarak kavramak demektir. Otomobili sürmeyi veya bir mobilyayı yapmayı öğrenmek, bu örgüyü özümsemeyi gerektirir. Varolanlar, sadece bu örgü içinde oldukları gibi olan varolanlar biçiminde görülür: Direksiyon simidi, vites kolu, bir alet, bir sap veya sandalye gibi. İşte bu tümlük, Heidegger'in "dünya" dediği şeyi meydana getirir. Dünya, kendi olarak bir nesne olmadığından, vasat pratik faaliyet içinde normal göze çarpmama hâlinden çıksa bile tipik olarak bir-şey-için ilginin bir nesnesi değildir. Genel olarak dünya, yukarıda ana hatlarını verdiğimiz, esasen dolaylı biçimde sadece ontik olarak görülebilir. Ama Heidegger'in ilgisi, ontik olmaktan ziyade ontolojiktir. Amacı, şimdi aşikâr hâle gelen ilişkilendirme ilişkilerinden oluşan örgünün temelindeki erişim araçlarını deneyimleyebilecek, dünyanın özündeki doğayı (yani dünyasallığı) güvenli biçimde kavrayabilecek yolları bulmaktır.

Her bir alet, esasen "bir-şey-için"dir: Belirli bir görevin sunumu için gerekli olan çok sayıdaki alet arasından bir tanesi olarak yüz yüze gelindiğinden, bu alet, esasen hizmet vermeye uygun ve göreve dahil edilmiş olarak görülür. Fakat bu hizmet-verebilmek'liği oluşturan

referans ilişkilerinin geniş kapsamlı ve dallı budaklı sisteminin bir sonu vardır:

> Hizmet-verebilmek'in ne-için'liğinin nedeni, yine ilişkilendirme olabilir. Örneğin çekiç dediğimiz *buradaki* el-altında-olan nesnenin ilişkilendirmesi çekiçlemek, çekiçlemeninki sağlamlaştırma, sağlamlaştırmanınki de kötü havaya karşı korumak, korunmak ise, Dasein'ın bir çatı altında güvende olması, yani Dasein'ın Varlık'ının bir olanağıyla ilgili olarak "vardır".
>
> (BT, 18:116; SuZ, 18:84)

El-altında-olan herhangi bir varlık, bir görev içinde (fiilen veya muhtemelen) bulunur. Bu görev de, daha büyük başka bir görev içinde bulunabilir. Söz konusu içinde bulunma ve ilişkilenmişlik tümlükleri, nihai olarak daha öte bir ilişkilenmişliği olmayan bir referans ilişkisi üzerine kuruludur: Bu, Dasein'ın Varlık'ına uygun gelen "genel-ne-amaçla'lık"tır. Çekicin kullanışlılığı, nihai olarak Dasein'ı koruma genel-ne-amaçla'lığına, bir kalemin kullanışlığı, ötekilerle iletişim kurabilme genel-ne-amaçla'lığına bağlıdır. Başka bir deyişle, pratik faaliyetin kipleri, yani varlıklarla birincil olarak içinde yüz yüze gelinen kipler, doğaları itibarıyla, Dasein'ın dünya içindeki varoluş kiplerine (yani belirli varlık-oluşsal olanaklara) katkıda bulunanlardır. Bu anlamda, dünyasallığın ontolojik yapıları, varoluşsal biçimdedir ve bu biçimde anlaşılmalıdır. Dünya, Dasein'ın Varlık'ının bir yüzüdür. Dasein'ın Varlık'ı, dünyada-olma'dır.

Bu şekilde, Heidegger'in Dasein'ı dünyada-olma olarak ayrıntılı bir fenomenolojik analize tabi tutması ile, başlarda Dasein'ı, kendi Varlık'ını sorgulayan Varlık, şeklindeki nitelendirmeleri tam olarak

örtüşür; biri, ötekini gerektirir. Zira, eğer insanların ayırt edici özelliği, sadece canlı olmaları değil ama aynı zamanda faal olmaları ise, o zaman Dasein, olanaklı olabilen varoluş kipleri arasından hangisini uygulayacağı sorusuyla her seferinde yüz yüze gelir. Bu soruya bir yanıt vermek, onun gayelerini zorunlu olarak pratik faaliyet hâline dönüştürmeyi de içerir. Bu da, Dasein'ın bir dünya içinde varolduğunu, böylesi bir pratik faaliyet alanı olarak çok sayıda maddi nesneyle yüz yüze geldiğini varsayar. Bu, şu sonuca götürür: eğer Dasein'ın kendi varoluşuyla pratik bir ilişkide olması onun Varlık'ı için esas ise, Dasein'ın içinde bulunduğu dünya ile olan pratik ilişkileri de esas olmalıdır. Nesnelerle el-altında-olan şeklinde yüz yüze gelmek (ve bu şekilde Dasein'ın bir Varlık olanağı olarak atıfta bulunmak), Dasein'ın dünyada-olma'sının temel zeminidir.

Böyle bir "dünya" fikri, Batı'daki felsefe geleneğine âşina olanların pek bilmedikleri bir yaklaşımdır. Heidegger, bu farkı, kendi fenomenolojik mekân anlayışını, Kartezyen mekân anlayışıyla karşılaştırırken de vurgular. Descartes için mekân, özü itibarıyla matematikleşmiştir: mekânsal konumlar, dünya üzerinde koordinatlardan meydana gelen objektif bir sistemle sabitlenmekte ve bu sistem içindeki her bir öğeye bir sayılar dizisi atfedilmektedir. Dasein'ın, söz konusu mevcut-olan öğeler örgüsü içinden geçerek ilerlemesi, kendisi de mevcut-olan mekânın dilim dilim ölçülmesinden ibarettir. Öte yandan Heidegger'e göre Dasein, nesnelerle olan mekânsal ilişkisini en temelde uzak ve yakın, bitişik ve mesafeli olarak anlar. Bunlar ise, Dasein'ın pratik amaçları doğrultusunda anlaşılır. Örneğin karşı duvarda asılı duran bir tablo bana, burnumun üzerindeki gözlükten; yolun karşısında gördüğüm arkadaşım, üzerinde yürüdüğüm yoldan daha yakındır. Arkadaşım, yolun karşısından kalkıp yanıma geldiğinde bile, deminkinden daha yakın olmayacaktır. Öte yandan tablonun tam yakınına gelmek de, aslında onu benden uzaklaştıracaktır. Bu açıdan bakıldığında yakınlık ve uzaklık, kullanılabilir olma veya olmamanın bir sonucudur. Çevremde bulunan

çok sayıdaki nesnenin mekânsal dağılımı, hâlihazırdaki faaliyetlerim açısından hizmet-verebilirlik'leri ile belirlenmektedir. Heidegger'in terminolojisinde, Kartezyen mekân anlayışı, mekânı bir bölge veya bir bölgeler takımı olarak kavrama anlayışımızın, bir aletler tümlüğüne ve çevreyi oluşturan çalışma dünyasına ait olan yerleşimin ve nesnelerin birbirleriyle bağlantılı tümlüğünün ihmal edilmesidir. Nesneler, baştan itibaren ya kullanışlıdır ya da değildir ve nesneleri birbiriyle ve Dasein ile ilişki içine temelden sokan şey, (katışıksız bir koordinatlar sisteminden ziyade) bu yöndeki anlamlarıdır. Buna göre mekan ve mekânsallık, ne öznede ne de dünyada olmayıp, Dasein'ın dünyayı açığa çıkarması sırasında yine Dasein tarafından açığa çıkarılmaktadır. Dasein, mekânsal olarak varolur. Dasein, mekânsaldır.

Dasein'ı dünyada-olma olarak, bu dünyayı da dünyasallık olarak kabul ederek Heidegger, şeyleri tamamen ters biçimde ele alan felsefi gelenekte, el-altında-olan karşısında mevcut-olan'a verilen mantıksal ya da metafiziksel üstünlüğü ortaya koymaktadır. Heidegger'e göre nesnelerle birer mevcut-olan olarak yüz yüze gelmek, nesnelerle ilişki kurmaktan geri çekilmenin bir kipidir. Bu, gelip geçici ve göreli bir bağlam-dışına-çıkartma'dır. Böylesi bir bağlamından çıkışla kişi, söz konusu nesnelerin ve onların özelliklerinin az veya çok kullanışlı araçlar olduğu bir görevin de dışına çıkar. Benzer biçimde, doğayla (yani doğal dünyanın maddeleri, parçaları ve türleriyle) yüz yüze gelme, bir görev temeline dayanarak doğal kaynaklarla yüz yüze gelme olarak anlaşılır. Bu doğal kaynaklar, kendi gücü ve güzelliği ile bizi heyecanlandıran ve esir alan, böylelikle de bilimsel bir spekülasyon nesnesi olabilecek olan bir şey yerine, faydalı maddelerin kaynağı olarak görülmektedir. Bu son örnekten de anlaşılacağı üzere, Heidegger'in analizinde bağlam-dışına-çıkartma kadar bağlam-içine-geri-alma da önemli olmaktadır. Zira varlıklarla girişilen böylesi yüz yüze gelişler, Dasein'ın varlığının meşru kipleri arasında sayılmaktadır. Dasein, zorunlu biçimde dünyada-olma olduğundan,

bunlar da esasen dünyasal fenomenler olarak anlaşılmalıdır. Bunlar üzerine odaklanmak, kendi varlığımızın dünyasal karakterini gözden kaçırmamıza neden olabilse de bunun anlamı, onların gerçekte dünyasal olmadıkları veya (değişikliğe uğramış) bir ilişkilendirme ilişkisi tümlüğüne daha az bağımlı olduğunu gösteriyor olamaz.

Böylece, daha önce incelenmiş olan kuşkuculuk argümanının haricinde, Heidegger'in mevcut-olan'lara mantıksal veya metafiziksel öncelik tanıyanlara ve el-altında-olan'ların mevcut-olan'lardan türetilip kurgulanabileceğini savunanlara karşı en az iki mücadele hattını daha sağlayacağı ortaya çıkmıştır. Birinci olarak, Heidegger, şöyle bir argüman ortaya sürebilir: Nesneleri mevcut-olan olarak karşılamak da bunlarla dünyasal girişimin bir biçimi olacağından, böylesi indirgemeci bir analiz, açıklamaya çalıştığını önceden varsayma durumuyla yüz yüze gelecektir. El-altında-olan'ları analiz ederken, dünyanın dünyasallığını dikkate almak mecburiyeti doğar. Ama nesnelerle mevcut-olan olarak gerçekleştirilen bir yüz yüze gelmeyi temel alan kavramsal bir temellendirme, zaten dünya fenomenini önceden varsaymak zorunda kalacaktır. Belirli bir doğal çevreyi, marangozlar veya değirmenciler için sağladığı kaynaklar açısından anlayıp kavramanın, yine de bu öğeleri kavramlaştırmanın belirli bir kültürel tanımlarına, insan duyumsamasına ve insan hayatına ilişkin biçim ve ilişkilere ihtiyaç duyduğu ve bu sayede kendi doğal güzelliği içinde bir anlayışa yol açtığı aşikârdır. Tam da buna benzer yaklaşımlar, nesnelerle mevcut-olan'lar olarak karşılamanın çeşitli yolları için de yapılabilir. Bir çekici sahip olduğu özellikleri onarma gayesiyle inceleyen bir marangoz, bu incelemeyi belirli bir ilişkilendirme ilişkisinin arka planına göre yapar ve çekicini bu arka plana geri döndürmeye çalışır. Bu, onun bakışlarının ve çabalarının yönü hakkında bilgi verir. Bir çekici, sadece moleküler yapısını anlamak için inceleyen bir bilim adamı dahi, bu incelemelerini; aletlerin, kaynakların, teorilerin ve kültürel anlayışların (ve bunlara tekabül eden ilişkilendirme ilişkileri tümlüğünün) meydana getirdiği

karmaşık bir örgü içinde yapabilir. Maddenin kimyasal-fiziksel analizi olarak kavranabilen her şey sadece bu örgü içinde anlaşılabilir ve uygulanabilir ([1]). Bir kimse (örneğin bir felsefeci) karşısındaki nesnelere kayıtsız bir ilgi duyma aşamasına vardığında ve nesnelere sadece öylece baktığında, kendisini gösteren bu kayıtsızlık durumu bile ancak, kayıt duyma kabiliyetine sahip bir varlıkta olası olacaktır. Heidegger'in sözlerini çağrıştıran sözler kullanarak şöyle diyebiliriz: ...da-öylece-bulunan bir kimsenin böyle yapabilmesinin sebebi, onlarla ilişki kurabilecek olmasıdır. Yani hiçbir şeye karışıp el sürmeme, dünyasallık muhitinin tümüyle dışında olan bir şey değildir. Kısaca söylemek gerekirse, bağlam-dışına-çıkarma, hakikaten bağlamın dışına çıkartma anlamına gelse de ve bağlam içine geri alma gibi bir şey örtük olarak varsayılmadığında dahi bu, dünyada-olma'nın değişik bir kipi olmaktan başka bir biçimde anlaşılamaz. Bu yüzden mevcut-olan varolanlarla yüz yüze gelmek, dünyasallık kavramını kurgulamaya yarayan birer sıçrama noktası olarak anlaşılamaz.

Heidegger'in ikinci argümantasyon zinciri, şu iddia üzerine kuruludur: El-altında-olan nesnelerle gerçekleşen yüz yüze gelişlerden çıkarsanan dünyasallık anlayışı türleri, mevcut varolanların teorik kavranışı sırasında kendisini dışavuran anlayış türlerine indirgenemez. Dünyanın dünyasallığı, mevcut-olan nesnelerin ve onların özelliklerinin kavranabilmesi amacıyla spekülatif akıl tarafından geliştirilmiş olan terimlerle kavranamaz. Bu argüman, aslında Heidegger'in metni içine iyice gizlenmiş biçimde durmaktadır. Gün ışığına çıktığı yerlerde bile çok dikkatli biçimde formüle edilmiştir:

> Dünyasallık, anlam olarak oluşturan bir-şey-için ya da referanslar bütünü, formel olarak bir ilişkiler sistemi içinde ele alınabilir. Ancak dikkat edilmesi gereken şey, bu tür formelleştirmelerde, fenomenleri birbirine benzeterek hakiki fenomenal içeriğin kaybolacağıdır. Bu, özellikle anlamda

gizli olan "basit" ilişkilerde daha da ileri düzeydedir. Bir olayın bir-şey-için'liğini, genel-ne-amaçla'lığını, ne-ile'liğini tarif eden "ilişkiler" ve "bağlantılar", fenomenal içerikleri açısından her türlü matematiksel fonksiyonlaştırmaya karşı ayak diretmektedir.

(BT, 18:121-122; SuZ, 18:88)

Önde gelen pek çok Heidegger yorumcusunun (bunlar arasında belki de en önemlisi sayılan Hubert Dreyfus'un) ([2]) da vurguladığı gibi, Heidegger'in burada sunduğu argümanın temeli, dünyanın dünyasallığının geleneksel terimlerle analiz edilemeyeceği şeklindeki güçlü sonucuna olanak tanımaktadır.

Bu argüman, birbirine yakından bağlı iki noktaya dayanmaktadır: Bağlamın tanımlanamazlığı ve nasıl olduğu ile neden olduğunu bilmek arasındaki farklılık. İlk önce bağlamı ele alalım. Bir kalem ile kullanışlı bir yazı aleti olarak veya bir çekiç ile bir marangozluk aleti olarak yüz yüze gelme kabiliyeti; bunların rollerini, birbirleriyle bağlantılı olan aletlerden meydana gelen karmaşık bir örgünün belirli bağlam çeşitleri içinde kavrayabilme gücüne bağlıdır. Onların bu tümlükle olan ilişkilerini dile getirmek ise hiç de kolay değildir. Bir çekiç, sadece çivileri bir yerlere çakmaya yaramaz: Çekicin aletsel doğasını kavramış olan herkes, hangi yüzeylere çivi çakılabileceğini, kullanılabilen bir çekicin hangi maddelerden imal edilebileceğini, bir çekicin ayrıca hangi sayısız başka işlerde kullanılabileceğini (örneğin takozlama, mafsal gevşetme, açık pencereleri kapatma, hırsızları korkutma, çekiç atma yarışmasında kullanma gibi), bozuk bir çekicin yerine hangi başka nesnelerin kullanılabileceğini vs. bilir. Bir şeyin çekiç olduğunu bilmek, birtakım başka şeyler arasında bütün bunları da bilmek demektir. Bütün bunlar da, sınırsız olan bir bilme kabiliyetidir. Bir bağlamdan diğerine uygulamaları şeffaf olan kesin

uygulama listeleri hazırlayarak bu olasılıkları tüketmek olanaklı değildir. Pratik faaliyetlerimiz, her zaman belirli durumlar içinde gelişir ve bu durumlara göredir. Ama bir çekiçle ve onunla yapabileceklerimizle ilgili bilgilerimizi münasip biçimde uygulayabilecek, bütün olası yolları, bağlamları kapalı bir dizi hâlinde gerçekleştirecek bir yöntem olası değildir. Buna göre, el-altında-olmaklığı mevcut-olmaklığa indirgemeye çalışan her yaklaşım, bir nesnenin hizmet edebilirliği ile ilgili anlayışımızı sonlu bir genel kurallar dizisi hâline getirmeyi, bu nesnenin hangi durumlarda kullanılabileceğini yine sonlu bir dizi kurallara bağlamayı içereceğinden, daha başından başarısızlığa mahkûm edilmiş demektir.

Böylece yukarıda sayılan ikinci hususa gelmiş oluruz: Nasıl ile ne içini bilmek arasındaki farka. Görüldüğü gibi, bir çekiçle el-altında-olan bir şey olarak yüz yüze geliş, bu çekiçten bir alet olarak yararlanma kabiliyetiyle içkin olarak ilişkilidir. Buna çekicin kabiliyeti denir. Bu kabiliyet, yetkin bir faaliyetin ilk aşaması olarak kendini dışavuran bir pratik olanak türüdür ve buna nasıl yapıldığını bilmek denebilir. Fakat geleneksel felsefenin anladığı anlamda teorik anlayış, birincil olarak doğru önermelerin kavranması şeklinde dışa vurmaktadır. Buna, niçin-olduğunu (bir şeyin neden şöyle şöyle olduğunu) bilmek denilebilir. Bir çekicin el altındalığının, mevcut niteliklerinden ve belirli faaliyet bağlamları ile giriştiği ilişkilerin bazı olgularından kurgulanabilir olduğunu iddia etmek, nasıl yapıldığını bilmenin niçin olduğu açıklamalarıyla anlaşılabileceğini iddia etmeye götürür. Yani nesne, durum ve nesneyi bu durumda uygulamak isteyen kişi hakkındaki olgusal bilginin uygulanması demekdir. Fakat Ryle'ın *Concept of Mind* ([3]) isimli kitabından bu yana, bu görüş büyük bir baskı altındadır. Çünkü bu görüşün yandaşları, büyük bir ikilem ile karşı karşıyadır. Zira başvurdukları önermesel bilgi, bilen kişinin yüz yüze geldiği durumlara uygulanmalıdır. Ama bu süreç de, ya öncesinden başka önermesel bilgilere (örneğin düşünülen teoremlerin uygulanışını idare eden kuralların bilgilerine) dayanmaktadır veya

hiçbir temeli yoktur. Eğer birinci şık seçilirse, uygulama kurallarını uygulamanın da uygulama kurallarınca idare edildiğini, bunun da sonsuz bir gerilemeye neden olduğu görülür. İkinci şık seçildiğinde ise, orijinal pratik olanağın neden temellendirilemediği sorusu ortaya çıkar. Eğer teoremler, önermesel bilgiye dayanmadan uygulanabiliyorsa, bu teorinin açıklamasını beklediğimiz faaliyetler, niçin bir bilgiye dayanmadan uygulanmasın? Kısaca söylemek gerekirse, niçin olduğunu bilmenin niçin öyle olduğunu bilmeye dayandığı görüşü; önermesel bilgiye, uygulanması ya olanaksız ya da gereksiz olan bir rol tayin etme anlamına gelir. Buna göre el-altında-olan nesnelerle yüz yüze gelişlerimizde dışa vurulan bilginin, mevcut-olan nesnelerle yüz yüze gelişlerimize uygun düşen bilgi türüne indirgenebileceği görüşü ya boş ya da gereksizdir.

Bu iki argüman zincirini kuşkuculuk argümanıyla birleştirdiğimizde, Dasein'ı dünyada-olma olarak analiz eden Heidegger'in, Kartezyen felsefecilerin eleştirilerine rahatlıkla göğüs gerebileceğini görürüz. Heidegger'in "dünya" kavramı, nihai anlamda anlamsız olduğu hâlde metafizik öneme sahip bir alanda sadece öznel tasarlama sayılabilecek olan bir değerler sistemine gayrımeşru bir öncelik tanımaz. Heidegger'in "dünya" kavramı, insanların nesnelerle giriştiği bütün yüz yüze geliş kiplerinin ontolojik temellerini belirler (buna, genelde felsefecilerin pek sevdiği ve sanki nötr değerde gibi görünen teorik gelişler de dahildir).

Fakat burada bile, Heidegger'in meselesinin gücü hakkında yeniden bir kaygı su yüzeyine çıkabilir: Bu, Heidegger'in maddi nesneler hakkında tam anlamıyla aşikâr bir olgu tarafından, yani bu nesnelerin maddesellikleri tarafından aslında içinin oyulduğu kaygısıdır. Zira emin olunan bir şey varsa, o da, nesnelerle el-altında-olan veya mevcut-olan olarak yüz yüze gelebilmek için, onların, hakikaten *burada* ve belirli niteliklere sahip olması gerektiğidir. Bir çekiç; gerekli ağırlığa, kompozisyona ve şekle sahip olmasaydı

çekiçleme işlemi için kullanılamayacaktı. Hakikaten karşımızda durmasaydı, hakkında düşünmemiz bile olanaklı olamazdı. Fakat eğer insanların herhangi bir nesneyle yüz yüze gelişleri, o nesnenin öncelikle maddi gerçekliğini gerektiriyorsa, insanların pratik faaliyetlerinin dünyasını oluşturan, kültürel olarak belirlenmiş olan bütün ilişkilendirme örgüsü de insan kültürünün içinde doğduğu ve onsuz sürdürülmesi olanaklı olmayan bir maddi aleme kavramsal veya metafizik olarak bağımlı olmaz mı? Üçüncü ve dördüncü anlamdaki "dünya" kavramının, bu kavramın birinci ve ikinci anlamını gerektirdiği açık değil midir?

Bu sorunların üzerinden çabucak geçilmemelidir. Fakat Heidegger; bu sorunu, tatmin edici bir ayrıntıyla daha ileride ele alarak (doğru ile hakikat üzerine düşüncelerinde; bu kitapta Bölüm 3'de ele alınacaktır) bu noktada kaygımızı hafifletmeye çalışır. Bu nedenle de bu bölümü, Heidegger'in bu konudaki stratejisini sadece özetleyerek bitirmek istiyorum. Can alıcı hareket noktası, ontik ile ontolojik olan analiz düzeyleri arasında bir ayrıma gitmek ve az önce dile getirdiğim kaygının bu iki düzeyi birbirine karıştırmaktan kaynaklandığını iddia etmektir. Heidegger, bir çekicin uygun maddi niteliklere sahip olmaması ve gerçek anlamda kullanımımıza sunulmuş olmaması hâlinde çekiçleme işlemi için kullanılamayacağını hiçbir zaman reddetmez. Bu anlamda herhangi bir nesnenin maddiliği, onun işlevini izah etmek için gereklidir. Fakat bu konu, Heidegger'in ontik düzey diyeceği bir husustur. Ontik düzey içinde biz insanlar, (belirli türde) insan uygulamalarıyla ve bu uygulamaların içerdiği (belirli türde) nesnelerle ilgilenir, söz konusu uygulamaların varolduğunu ve bu pratikler dahilindeki nesnelerle el-altında-olma, el-altında-olmama ve mevcut-olma biçimlerinde yüz yüze geldiğimizi kabul ederiz. Ancak ontolojik düzeyde tam da bu varsayımları sorgularız: İnsanların pratik faaliyetinin ve maddi nesnelerin Varlık'larını irdeler, pratik faaliyetler olarak bir insan dünyası için hangi şartların gerekli olduğunu sorar ve bir nesnenin el-altındalık'ının, el-altında-olmayışının veya mevcut-

olmak'ının gerçekte ne anlama geldiğini inceleriz. Heidegger, kitabının ilk bölümlerini işte bu göreve ayırır. Öne sürdüğü argüman zincirine göre, söz konusu fenomenlerin özündeki doğayı (yani Varlık'ı) anlayabilmemiz için, "dünya" fikrine ve bu yaklaşımın ontolojik varsayımlarına müracaat etmemiz gerekir. Ancak, teorik anlayış türleri için uygun olan kategorilerle bu varsayımlar hakkında akıl yürütmemiz olası değildir. Bunun yerine, teorik anlayıştaki ontolojik varsayımların nedeni hakkında akıl yürütülmelidir. Üçüncü ve dördüncü anlamdaki "dünya" kavramını göz ardı etmeleri veya önemsiz göstermeleri nedeniyle felsefeciler, en fazla yüz yüze geldiğimiz insan faaliyeti kipini anlamada ve en fazla önem atfettikleri kipi kavramada kendilerine ket vurmuş olurlar. Bunun neticesinde de, Dasein'ın Varlık'ını doğru biçimde anlamaktan kendilerini yoksun bırakmış olurlar.

II

İnsan Dünyası: Toplum, Benlik ve Kendini Yorumlama

(*Varlık ve Zaman,* Madde 25–32)

Heidegger'in, insanın varoluş biçimini özü itibarıyla şartlı gördüğü artık ortaya çıkmaktadır. İkilikçilik, deneycilik ve idealizm; insan öznesinin, dikkatini yönelttiği maddi alemi bir şekilde aşabileceğini, insanların bu dünyaya olumsal olarak sahip olduğunu çeşitli biçimlerde varsaymaktadır. Heidegger ise, insanın dünyanın dışında veya dünyadan ayrı olarak varolduğu görüşüne hiçbir önem atfetmez. Ama bu, insanların bir şekilde dünyada hapis oldukları, bedenselliğin ve doğayla olan pratik etkileşimin esasen yabancı olan sınırlarına zorla tabi oldukları anlamına da gelmez. Zira bu sınırlar, esasen bize yabancı değildir. Eğer dünya olmadığında insan varlığı anlaşılamaz

oluyorsa, insan varoluşunun dünyasallığı gerçeği, bu varoluşu sınırlıyor veya tahdit ediyor olamaz. Bir insanın bir yerde hapis olabilmesi için, hapsin dışında bir dünyanın bulunması ve o kişinin bu dünyadan uzak tutuluyor olması gerekir. Buna benzer biçimde, bir dizi sınırlamanın sınırlama olarak algılanabilmesi için, bu sınırlamaların uygulanamadığı olası bir varoluş kipinin bulunması gerekir. Burada böyle bir durum söz konusu olmadığından, insan varoluşunun doğal olarak dünyasallığı, insanlık durumunun bir yönü olarak anlaşılmalıdır. Dünyasallık, insan hayatının bir şartıdır, onun tahdidi değil.

Heidegger'e göre insan varoluşunu şartlandıran sadece dünyasallık değildir. Dünyasallık ayrıca, burada daha ele alamadığımız şekillerde de insan varoluşuna koşullar yüklemektedir. Bu bölümde, ele alamadığımız bu şekillerden ikisi incelenecektir: Dünyanın nasıl doğal olarak sosyal veya topluluksal olduğu ile bu durumun insanların duygu ve düşüncelerini nasıl belirlediği.

Bireysellik ve Topluluk *(Md. 25–27)*

Buraya kadar anlatılanlardan, Dasein'ın dünyasının sadece fiziksel nesneler veya varolanlardan oluştuğu izlenimi doğmaktadır. Buna J.L. Austin, "orta boy tuhafiye" der. Fakat Heidegger, dünyayı doğru bir biçimde analiz ederken sağlanması gereken en az bir tane varlık sınıfının daha bulunduğunu vurgulamaktadır. Bu sınıftakiler, Dasein'ın Varlık'ına benzeyen öteki varlıklar, yani kısacası öteki insanlardır. Ve eğer Dasein'ı nesneler için uygun olan terimlerle bile anlayamazsak, ne öteki insanları ne de Dasein'ın bunlarla olan ilişkilerini anlamamız olanaklı olur.

Fakat pek çok felsefeci, tam da buna kalkışmıştır. Felsefi disiplinde bu konuların genellikle ele alındığı başlık şudur: "Nesnel Akıl

Problemi". Bu başlık, bizimkilere benzeyen bedenlere sahip başka yaratıkların varlıklarından emin olduğumuz, ama bu bedenlere ilişik akılların varolduğu hipotezinin haklılığım öne sürmenin son derece problematik olduğu anlamına gelir. Bu anlayışta, insanların akıl-beden çiftlerinden oluştuğunu savunan ikilikçi bir anlayış ile varsayılan öteki insanlarla olan ilişkilerimizin sonuçta belirli türden fiziksel nesnelerle girişilen ilişkiler gibi olduğu ve bunlara ayırt edici türden çeşitli ilave nitelikler atfetme eğilimi gösterdiğimiz şeklinde özetlenebilecek maddeci bir dürtünün birleştiği görülmektedir. Buradan doğan kaçınılmaz bir soru, son derece alışılmadık olan bu özelliklerin garantisinin ne olduğudur. Bu "problemi" çözmeye kalkışan bütün denemeler, kaçınılmaz biçimde yine aynı varsayımlara ortak olur, çünkü yanıtlar da, problemin sunulduğu terimlerin içinde barınıyor olacaktır.

Örneğin benzeşim argümanı, kendi bedenimiz ile öteki insansı yaratıkların bedenleri arasındaki biçim ve davranış benzerliğinin, meşrulaştırmamıza temel oluşturduğunu iddia eder. Kendi durumumuzdan hareket ederek bu tür davranışların çeşitli zihinsel faaliyet türleriyle ilişkili olduğunu kabul ettiğimizde, öteki varolanlarda da bunun doğru olacağını kendimizden emin biçimde çıkarsarız. Bu argüman zinciri, tümevarımcı çıkarsama türüne bir örnektir. Burada yapılan şey, kendi davranışlarımızla nelerin ilişkili olduğu konusundaki bilgimizi temel almak suretiyle diğer bedenlerin davranışları ile nelerin ilişkili olduğu yönünde sonuçlar çıkartmaya çalışmaktır. Fakat, gözlemlerimiz zorunlu olarak sadece zihinsel fenomenler ile kendi davranışlarımız arasındaki bağıntıya ilişkindir. Bu nedenle bu gözlemler, ötekilerin davranışlarıyla nelerin ilişkili olduğu (eğer böyle bir ilişki varsa) konusunda sonuç çıkarma için temel oluşturmaz. Böyle bir bağıntının, tarafımızdan doğrudan gözlemlenmesi genel olarak olanaksız bir şeydir. Böylesi bir çıkarsamanın, kendi beden ve davranışlarımız ile diğer beden ve davranışlar arasındaki gözlemlenebilir benzerliklerle

doğrulanabileceği düşünülebilir. Fakat buradaki temel soru şudur: *Hangi* benzerlikler? Bedensel ve davranışsal açılardan bedenlerin ve davranışların benzer olduğu tartışmasızdır. Tartışılan husus, öteki bedenlere ve onların davranışlarına bir aklın da benzer biçimde bağlı olup olamayacağıdır. *Kendi* bedensel biçim ve davranışsal repertuarımız ile *ötekilerinki* arasındaki hiçbir benzerlik, böyle bir bağlı oluşu sağlayamaz. Bunun tersini düşünmek (yani kendi bedenim ile aklım arasında kurulan bir bağıntının ötekilerin durumunun çıkarsanabilmesini basitçe sağlayabileceğini düşünmek), ötekilerinin doğasını kavramanın kendi doğamız hakkındaki anlayışın basitçe onlarınkine yansıtılmasından ibaret olduğunu varsaymak anlamına gelir. Fakat tartışmaya açılan husus, tam da söz konusu empatik yansıtmanın mantıklılığıdır, yani başka bir insansı yaratıkla olan ilişkinin kendimizle olan ilişki gibi olduğunu varsaymanın, Heidegger'ci lisanla söylemek gerekirse, öteki-için-olma'nın kendi-başına-olma terminolojisi içinde görmenin tartışılmasıdır.

Bence, Heidegger'in aşağıdaki pasajda anlatmak istediği tam da budur:

> "Öteki" varolan da Dasein'la aynı Varlık türündendir. Buna göre, ötekiyle ve öteki için Varlık'ta Dasein ile Dasein arasındaki Varlık ilişkisi söz konusudur. Bu ilişkinin bir Varlık anlayışına sahip olan ve kendini Dasein'la ilişkilendiren birinin kendi Dasein'ı için zaten belirleyici olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, ötekiler karşısındaki Varlık-ilişkisi, kendi-başına-olma'nın "ötekine" tasarlanması hâline gelir. Öteki, kendimizin bir sureti gibi olacaktır.
>
> Fakat aşikâr gibi gözüken bu görüşün kaygan bir zemin üzerine oturmuş olduğu kolayca anlaşılır. Bu argümanda

yararlanılan varsayım, Dasein'ın Öteki karşısındaki Varlık'ının kendi karşısındaki Varlık'ım oluşturduğudur. Bu varsayım doğru değildir. Bu varsayımın haklılığı aşikâr olana dek, Dasein'ın kendisiyle olan ilişkisinin, ötekiyle öteki olarak ilişkiyi nasıl açığa çıkardığı konusu gizemini koruyacaktır.

(BT, 26:162; SuZ, 26:124-125)

Buna göre benzeşim argümanının, ancak yanıt vermesi beklenen soru doğru sorulmuşsa işlediği görülmektedir. Yani, yüz yüze geldiğim bütün insansı bedenlerin benimkine sadece fiziksel veya davranışsal olarak değil, aynı zamanda psiko-fiziksel olarak da benzediğini, akıllarıyla da bağıntılı olduğunu daha baştan kabul etmişse böyledir. Tümevarımcı çıkarsamayı meşru kılan benzerlik durumu, kanıtlamak iddiasında olduğu benzerliğin tam da kendisine dönüşmüştür. Benzeşim argümanı, kanıtlamaya çalıştığı şeyi bir önşart olarak varsayar. Bu açıdan bakıldığında, nesnel akıl konusundaki Kartezyen yaklaşım, dış dünyaya ilişkin Kartezyen yaklaşımın yüz yüze geldiği sorunların aynısıyla yüz yüze gelmektedir: Her iki durumda da böylesi bir anlayışın davet ettiği terimlere karşı geliştirilen kuşkucu karşı çıkışlara yönelik tatmin edici yanıtlar vermek olanaklı olamamaktadır. Heidegger, bu durumda öteki kişilere ilişkin esasen bileşimsel olan anlayışımızdan vazgeçmemiz gerektiği sonucunu çıkarır: Söz konusu kavramları, daha temel bileşenlerden türetme (yani insansı bir akıl kavramını insansı bedene tasarlama) yolundaki en iyi denemelerimizi yok edebilen kuşkucular, bu tür yaklaşımların, analiz etmeye çalıştığı şeyleri ya varsaydıklarını ya da ortadan kaldırdıklarını göstermiştir. Ötekilere (yani öteki insanlara) ilişkin kavramlarımızın indirgenemez olduğunu, bunların, yaşadığımız dünyayı anlamada mutlak anlamda temel bir bileşen oluşturduğunu ve ontolojik irdelemelerimizin buradan başlaması gerektiğini artık kabul etmek zorundayız.

Strawson'cu bir terminolojiye başvurarak, mantıksal olarak ilkel olanın, öteki kişiler kavramı (ama nesnel akıl, artı, öteki bedenler değil) olduğunu kabul etmeliyiz ([1]). Ötekiler, ilksel olarak kişiler oldukları, yani dünyaya ilişkin bir perspektife sahip oldukları ve özleri varolmak olan yaratıkları oldukları için, onların Varlık'ı da Dasein ile aynı türden olmalıdır.

Fakat Heidegger'in hareket noktası, hem anti-solipsistik [tekbencilik karşıtı] hem de anti-Kartezyendir. Bu, sadece öteki kişi kavramının bileşimsiz olduğunu (yani iki mevcut-olan tözün yan yanalığım değil, bir Dasein olduğunu) kabul etmek değildir. Bu kavram, doğru dürüst yapılan her ontolojik Dasein analizi için de aslidir (yani Dasein'ın Varlık'ı özü itibarıyla 'ile-olma'dır). Dasein'ın Varlık'ı dünyada-olma olduğundan, Dasein ile dünya kavramları da içsel olarak birbirleriyle ilişkilidir. Fakat dünyanın yapısı, Varlık'ları Dasein'ın kendisi gibi olan diğer varlıklara özsel bir referansta bulunur. Bu sebeple Dasein, kendisi gibi olan varlıklarla zorunlu olarak paylaştığı bir dünyada ikamet ediyor olması dışında anlaşılamaz.

Peki, ötekilere yönelik özsel referanslar nelerdir?

> Örneğin bir marangozun çalışma-dünyasının, yani en yakın çevrenin "tarifi" bize, sonucun, bir kimsenin çalıştığı aletlerle, "çalışmanın" hedeflediği ötekiler "yüz yüze geldiğinde" ortaya çıkan şey olduğunu belirtir. El-altında-olan bu şeyin Varlık türünde, yani onun mahiyetinde, uygun olması gereken olası taşıyıcılara yönelik özsel bir ilişkilendirme söz konusudur. Aynı şekilde, malzeme kullandığında, bu malzemenin üreticisi veya "tedarikçisi", iyi ya da kötü "hizmet veren" birisi olarak karşımıza çıkar... El-altında-olan, çevresel aletler bağlamı içinde "yüz yüze

gelinen" ötekiler, sadece mevcut-olan bir nesneyle birlikte düşünülmez. Bu "nesneler"le, ötekiler için de el-altında-olan bir dünya dışında yüz yüze gelinir. Bu dünya, daha başından her-defası-için-benim-olan bir dünyadır.

(BT, 26:153-154; SuZ, 26:117,118)

Burada, öteki insanların, üç değişik anlamda Dasein'ın dünyasının bileşkesi olduğu iddiası ortaya atılmaktadır. Birincisi; öteki insanlar, Dasein'ın kendi dünyası içinde yüz yüze geldiği varlık sınıfından birisi dahadır. İkincisi, Dasein'ın üzerinde çalıştığı şey, tipik olarak ötekiler tarafından sağlandığı gibi, Dasein'ın ürettikleri de tipik olarak ötekiler içindir. Diğer bir deyişle, aletsel tümlüğün ne'liği ve ne-için'liği, çalışma dünyasını öteki insanlarla ilişkilendirmektedir. Üçüncüsü de, belirli bir Dasein için nesnelerin el-altında-olmak'lığı, sadece bu Dasein için bir el-altında-olmak'lık değildir (ve zaten de olamaz). Bir nesne, belirli bir görev için kullanışlıysa, bu görevi yapabilecek bütün Dasein'lar için kullanışlıdır. Bu anlamda el-altında-olmak'lık, doğal olarak, özneler arasıdır. Paralel bir argüman, mevcut-olan nesnelerin bağlam-içine-geri-alınmış dünyası için de uygulanabilir olduğundan, Dasein'ın dünyasal Varlık'ının doğal olarak özde sosyal olduğu sonucunu doğurur.

Heidegger'in, Dasein'ın tek başına olamayacağından yani öteki insanların refakatinden tamamıyla soyutlanmış olamayacağından söz etmediğine dikkat ediniz. Bunun olup olamayacağı, tümüyle ontik bir sorudur, çünkü belirli bir bireyin belirli bir zaman ve mekândaki durumuyla ilgilidir. Öte yandan Dasein'ın Varlık'ının ile-olma olduğu iddiası ontolojik bir iddiadır ve bir Öteki'nin yanımızda olup olmamasına bakmaksızın Dasein'ın varoluşsal bir niteliğine iki açıdan işaret etmektedir. Birincisi, böyle bir şeyin olmaması hâlinde

Dasein'ın kendi türündeki başka bir yaratıkla muhtemel bir yüz yüze gelişi kavranılamaz olurdu. Zira ontolojik açıdan Dasein'ın Varlık'ı, ile-olma olmasaydı, ötekilerle birlikte olma kabiliyetinden yoksun olurdu. Örneğin bir masa, duvara temas edebilir ama onunla bir duvar olarak yüz yüze gelemez. Aynı şekilde Dasein da böyle bir durumda başka bir insanla bir insan olarak yüz yüze gelemezdi. İkincisi, Dasein'ın Varlık'ının ile-olma olması sebebiyledir ki, Dasein yalıtılmış veya yalnız *olabilmektedir*. Nasıl ki, Dasein'ın bir nesneyle el-altında-olmama olarak yüz yüze gelmeyişinin anlamlı olabilmesi için bu nesneyle el-altında-olabilir şekilde yüz yüze gelebiliyor olması gerekiyorsa, Dasein'ın yalnız olduğunun anlamlı olabilmesi için de, Ötekiler yanında olduklarında onlarla birlikte olabilme kabiliyetinin olması gerekmektedir. Başka bir deyişle, yalnızlık, Dasein'ın Varlık'ının tamam olmayan bir kipidir. "Ötekinin *eksikliği*, yalnızca ile-olma *içinde* ve ile-olma *için* olabilmektedir." (BT, 26:157; SuZ, 26:120).

Heidegger, ontik ile ontolojik konular arasında yaptığı ayrımı, Dasein'ın el-altında-olan nesnelere olan yönelimini tasa olarak, Ötekiler'e olan yönelimini ise umursama olarak görmesi arasındaki ayrımda da kullanır. Zira nesnelerle tasa duyarak uğraşmak; kayıtsızlık, tasasızlık veya dikkate almama biçimde de olabilir: Bu terim, Dasein'ın ontolojik durumunun bir yönünü ve Dasein'ın, kendisini uğraşılması gereken nesneler arasında bulduğu olgusunu tarif eder. Bu uğraşı sırasında Dasein, özgül tasasızlık durumlarıyla hem uyumlu olabilir hem de bu durumları nihai olarak olanaklı kılar (zira tasasızlık, sadece tasasız olabilme kabiliyetine sahip olan varlıklar için olanaklıdır). Benzer biçimde, Dasein'ın Ötekiler 'ile-olma'sını umursama olarak adlandırmak da ontolojik bir iddiadır: Dasein'ın ötekilerin mutluluğuna karşı kayıtsız veya düşman olabileceğini, çoğu zaman da olduğunu reddetmez, aksine, kişinin öteki insanlarla olan bütün özgül, ontik ilişkilerinin ontolojik temelini (bu tasalanma da olabilir saldırganlık da) ortaya koyar.

Heidegger, Dasein'ın Varlık'ının 'ile-olma' olduğu iddiası ile Dasein'ın Varlık'ının her durumda benim Varlık'ım olduğu yönünde daha önceki tarifi arasında herhangi bir çatışma görmez. Heidegger'e göre aksine; birinci iddia, ikincisinin bir diğer özelliğini temsil eder. 'Benimkilik' yaklaşımı, iki büyük alanı kapsar: Birincisi, Dasein'ın Varlık'ının kendisi için bir konu olmasıdır (yani, hangi varlık-oluşsal olanakları gerçekleştirmek istediği yönündeki her tercih, *kendi* hayatının biçimine ilişkin bir tercihtir). İkincisi ise, her bir Dasein'ın bir birey olduğu, yani şahıs zamirlerinin uygulanabildiği ve en azından hakiki ya da otantik bir bireysellik olanağına sahip bir varlık olduğudur. Böyle bir varlığın Varlık'ının ile-olma olduğunu iddia etmek, daha önceki her-defası-için-benim-olan'lık atfını reddetmek değildir. Zira dünyanın toplumsal bir dünya olduğunu söylemek, basitçe, Dasein'ın dünya ile "bizim" dünyamız olarak yüz yüze geldiğini söylemektir. Böyle bir dünya, sadece her-defası-için-benim-olan değil aynı zamanda seninkidir de. Dünyamız, hem benimki hem de seninkidir. Özneler arasılık, öznelliğin reddi değil başka bir özelliğidir. Bu ilave özellik, her bir Dasein'ın kendi her-defası-için-benim-olan'lığını veya bireyselliğini geliştirmesi (ya da geliştirememesi) için hangi şartların gerektiğini anlamamızı derinleştirir. Zira Dasein'ın Varlık'ı eğer 'ile-olma' ise, Dasein için konu olan şeyler arasında, Ötekiler'e olan ilişkiler de özsel bir öğeyi oluşturacaktır. Buradaki fikir şudur: Dasein, kısmen de olsa, kendisiyle olan ilişkisini, Ötekiler ile olan ilişkileri aracılığıyla kurup sürdürmektedir. Aynı şey, Ötekiler için de geçerlidir. Bu iki konu, ontolojik olarak birbirinden ayrılamaz. Birini belirlemek, diğerini belirlemektir.

Öznellik ile özneler arasılık arasındaki bu ilişki anlayışı, Heidegger'in, Dasein varoluşunun gündelik vasat kipini ilişkin nitelendirmesini belirlemektedir. Zira Dasein'ın, kendisini bir birey olarak kaybetme ya da bulma kabiliyeti, Dasein'ın Ötekiler'le olan ilişkilerini nasıl anladığını ve yürüttüğünü belirlemekte ve Dasein'ın

da bunlar tarafından belirlendiğini içermektedir. Bu anlayışın vasat, gündelik biçimi, dünyayı paylaştığımız kimseler ile aramızdaki farklılıklar (görünüş, davranış, hayat tarzı ve hayat görüşü açısından) üzerine odaklanmakta ve bu farklılıkların insanın kendi benlik duygusunun ana belirleyicileri olduklarını kabul ettirmektedir. Kim olduğumuza ilişkin alışılagelmiş duygumuz, Heidegger'e göre, ötekilerden nasıl farklılaştığımız duygusunun salt bir fonksiyonudur. Bizler, bu farklılıkları ya her ne pahasına olursa olsun giderilmesi gereken şeyler olarak görürüz ve bunun sonucunda uyumluluğu hedef olarak seçeriz ya da (daha ender de olsa) her ne pahasına olursa olsun farklılıkların vurgulanıp geliştirilmesi gerektiğini kabul ederiz. Bu son strateji, sadece uyumluluğu önlemek için geliştiriliyor gibi gözükmektedir, çünkü bu durumdaki hedefimiz, kendimizi ötekilerden ayrı tutmaktır. Eğer kendimizi belirli biçimde ve bağımsız olarak değerli bir açıdan ötekilerden ayrı tutsaydık, ötekiler (yadsıma yoluyla) nasıl yaşadığımızı belirliyor olacaktı. Bu son strateji, bu yolu reddetmek anlamına gelir. Öteki'nin diktatörlüğü ve bunun sonucunda, Heidegger'in "gündelik vasat mesafelilik" dediği otantik bireyselliğin kaybedilişi, edebiyat ve sanatı sadece herkesin okuduğu, gördüğü ve hükmettiği şekilde okuma, görme ve muhakeme etme hedefine sahip olanlar için değil, vasat bakış açısının tam tersi bir hedefi yüklenmiş olanlar için de söz konusudur. Garip zevklere, düşüncelere ve tepkilere sahip olmak, varoluşsal bireyselliğin garantisi değildir.

> Gündelik birlikte oluş olarak Dasein, Ötekiler'in *nüfuzu* altındadır. Kendisi, *kendisi* değildir; Varlık'ını Ötekiler devralmıştır. Ötekiler'in buyurması, Dasein'ın gündelik Varlık olanakları üzerinde egemendir. Buradaki Ötekiler, *belirli* Ötekiler de değildir. Aksine, her Öteki bunları temsil edebilir... Biz de bu ötekilere dahiliz ve bu, onların gücünü artırır. Onlara olan özsel tâbiyetimizi gizlemek için "Ötekiler"

dediklerimiz, gündelik 'ile-olma' içinde ilk önce ve genellikle *"burada olanlar"*dır. Bunların kim oluşu; şunlar veya onlar, kendim ya da bazıları veya herkesin toplamı değildir. Buradaki "kim", nötr olan 'Onlar'dır. (*)

(BT, 27:164; SuZ, 27:126)

Başka bir deyişle, buradaki bireysellik yokluğu, insan topluluğunun tanımlanabilen bir bölümü ile sınırlı değildir. Tam tersine, bu yokluk, insanların tipik olarak diğerleriyle olan ilişkilerini tanımladığı için, belirli bir Dasein'ın kendisini teslim ettiği bütün Ötekiler'e değilse de çoğuna uygulanıyor olması gerekir. İnsanlar, mesafeliliğin çekiciliğine karşı da savunmasızdır. Bu sebeple de onlar karşısında Öteki olarak duranlara teslim olmayı önleyebilmiş oldukları kabul edilemez. Bu yüzden "Ötekiler"i, kendi ortak beğenilerini, diğer herkesin beğenisi üzerinde dayatan, belirgin bir bireysel insan grubu olarak düşünmek doğru değildir. Dahası, "Ötekiler", bir topluluk benliğine sahip özneler arası veya özneler üstü bir varlık da değildir. 'Onlar', ne belirli bir Ötekiler dizisidir ne de tek bir belirli Öteki'dir. Benimkiliğin ait olduğu tek bir varlık ya da bir dizi varlık değildir; zeminsiz, zâti bir kurgu, ortak bir halüsinasyon türüdür. Her birimiz, kendimizle ilişkilenmeyi ve otantik bir bireysel hayat sürdürme kabiliyetini bu halüsinasyona terk ederiz. Sonuç olarak, belirli bir Dasein'ın düşünce ve arzuları, '*Onlar*'ın ne düşündüğü ve yaptığı tarafından belirlenmişse, kendi hayatına yanıt verebilirliği, ötekilerin sırtına yerleştirilmiş olmaktan ziyade tümüyle yanlış yerleştirilmiştir. Ortadan kaybolmuştur, ve onun yokluğunda hiç kimseye dönüşen ve ardında tam anlamıyla nötr bir dünya bırakan birisi tarafından aslında

(*) 'Onlar': Heidegger'in 'das Man' olarak kullandığı bu terim İngilizce çeviride 'they'; *Varlık ve Zaman'ın* Fransızca çevirisinde 'on' terimiyle karşılanmıştır. (Çev.)

hiç kimse olmayan bir kimseye tasarlanmıştır. Heidegger'in dediği gibi, "herkes ötekidir, hiç kimse kendi değildir. Gündelik Dasein'ın *kim*'ine yönelik soruya verilen *'Onlar'* yanıtı, her Dasein'ın 'hep-beraber-olma' içinde baştan teslim olduğu *hiç kimse*'dir." (BT, 27:165-166; SuZ, 27:128).

Kısaca söylemek gerekirse, Dasein'ın gündelik vasat kipi otantik değildir. Benimkilik, 'onlar' şeklini almıştır; benlik, "onların-benliği"dir. Bu benlik, kendilerini bulamayan ve bu yüzden de hakiki bir bireyselliğe erişemeyen kişinin ve ötekilerin birbirleriyle ilişki kurma kipidir. Söz konusu kültür eleştirisi, geleneksel felsefe içindeki ontolojik yanlış anlamaların inatçılığını da açıklamaktadır. Zira Heidegger (kendi analizine göre), özünde Varlık'ı anlayabilme yeteneği olan bir yaratığın kendi Varlık'ını nasıl bu kadar sistematik biçimde yanlış anlayabildiğini açıklamak zorundadır. Tabii, eğer Dasein kendisini tipik olarak 'onlar' içinde kaybediyorsa, hem dünyasını hem de kendisini, "onlar"ın sunduğu terimlerle anlayacaktır; kendi doğasını, popüler kültür ve gündelik hayatta el altında bulunan kategorilerin terimleriyle yorumlayacaktır. Bu yorumlar da, söz konusu terimleri yaratanlar kadar otantik değildir. Bunlar, aşırılıktan kaçınmak, alışıldık olmayandan veya zor olandan kaçma, hakim görüşü kabullenme gibi aynı dürtülere sahip olacaktır. Felsefi irdelemeler de tipik olarak yine bu otantik olmayan bireylerce yapılacağından; geleneksel felsefe, mevcut temsilcilerince kayıtsız şartsız kabul edilen ve otantik olmayan ontolojik kategorilere benzer kategorileri içerecektir. Otantik bir ontolojik anlayışa varma çabası; apaçık ve aşikâr hakikatleri yıkıyor, sağduyuyu tersine çeviriyor ve vasat dile aykırı geliyor gibi görünecektir.

Söz konusu otantik olmama yaklaşımıyla ilgili iki uyarıda bulunmak istiyorum. Bunlardan birincisi, otantik olmama durumunun ontolojik olarak yanlış olmadığıdır. Yani Dasein, bu durumda daha az hakiki değildir. Kendi benliği, 'onların' benliği iken daha az kendi

değildir. Tam tersine, kendisini bulabilme kabiliyetine sahip olan her Varlık, kendisini kaybetme kabiliyetine de sahip olmak durumundadır. İkinci olarak; otantiklik, Ötekiler'le olan bütün bağları kopartma zorunluluğunu gerektirmez. Gerçek bir bireysellik için yalıtılmışlık ve solipsizm gerekmez. Heidegger'in yaklaşımı, daha ziyade Dasein'ın Varlık'ının 'ile-olma' oluşudur. Başka bir deyişle, Dasein'ın dünyasallığı örneğinde olduğu gibi Dasein'ın doğal olarak toplumsal varoluş biçimleri de, Dasein'ın sınırlandırılması değil, esasen bir sınırdır. Bu da insanların varlık biçiminin başka bir şartıdır. Buna göre otantik olarak kendi-olan-Varlık, Ötekiler'den ayrı olmayı içeremez. Daha ziyade, onlarla daha farklı bir ilişki biçimine gerek duyar. Bu, 'ile-olma'nın ayrı bir biçimidir.

Ne yazık ki, Heidegger'in bu son hususu dile getiriş biçimi, yanıtladığından daha fazla soruya yol açmaktadır. Zira Heidegger, söyle demektedir: *"Otantik kendi-olan-Varlık, ... Onlar'ın varlık-oluşsal değişikliğidir."* (BT, 27:168; SuZ, 27:130). Eğer onların-benliği, Dasein'ın özsel bir varlık-oluşsallığı ise bu, Dasein'ın genellikle fiiliyata geçirmeye çalıştığı belirli bir varlık-oluşsal olanak değil, *"asıl fenomen olarak Dasein'ın olumlu yapısına aittir"* (BT, 27:167; SuZ, 27:129) yani ontolojik yapısının bir parçasıdır. ancak, onların-benliğine boyun eğme, Dasein'ın Varlık'ının doğal olarak otantik olmama kipi olduğundan, Heidegger, Dasein'ın Varlık'ının bir şekilde doğal olarak otantik olmadığı iddiasında bulunuyor gibi gözükmektedir. Başka bir deyişle, Heidegger, daha önceleri, Dasein'ın ontolojik olarak hem otantik hem de otantik olmayan biçimde yaşayabilme kabiliyetine sahip olduğunu, hangi kabiliyeti gerçekleştirdiğinin Dasein'ın varlık-oluşsal tercihlerini nerede, ne zaman ve nasıl yaptığına bağlı olduğunu iddia etmiş, şimdi ise, Dasein'ın kendi doğasının Dasein'ı otantik olmama hâline buladığını, nadiren ulaşılan otantikliğin ise sadece varlık-oluşsal bir değişiklik olduğunu ileri sürmektedir.

Burada, bazı kategorilerin birbirine karışmış olması, yani Heidegger'in de devamlı olarak atıfta bulunduğu ontik ile ontolojik analiz düzeyleri ayrımının göz ardı edilmiş olması söz konusudur. Heidegger'in bu bölümde yaptığı analizler, çıkartacağı sonuçları destekliyor gözükmektedir. Zira Heidegger, Dasein'ın vasat gündelikliği üzerine odaklanmıştır. Bu ise varlık-oluşsal bir durum olduğundan *gündelik* Dasein'ın benliğinin onların-benliği olduğunu açığa çıkarmaktan ileriye gidemez. Eğer buradan ontolojik bir sonuç çıkarılacaksa, -ki bu sonuç, Dasein'ın belirli bir ontik durumundan bağımsız olarak Dasein'ın Varlık yapısı hakkında olmalıdır- bu ancak Dasein'ın Varlık'ının bir 'ile-olma' olduğu sonucu olabilir. Ama söz konusu 'ile-olma'nın, 'onlar'a boyun eğme gibi otantik olmayan bir biçimde olacağı sonucu kesinlikle çıkmaz.

Heidegger'in burada sanki inat etmesi ne kadar haklıdır? Bu konuyla ilgili iki ayrı pasajda, bir ipucu bulmak olanaklıdır. Bunlardan ilki, 27. maddenin başlarındadır:

> Daha önce, en yakın çevremizde kamusal "çevre"nin nasıl el-altında-olduğunu ve ilgi konusu oluşturduğunu görmüştük. Kamusal toplu taşıma araçlarının kullanımında, haber servislerinin (gazetelerin) kullanımında her bir Öteki, diğerleri gibidir. Bu 'ile-olma', kendi Dasein'ımızın "ötekiler"in Varlık biçimi içinde tamamen hapsolmasına neden olur. Bu arada, ötekilerin farklılığı ve sarihliği daha da kaybolur.
>
> (BT, 27:164; SuZ, 27:126)

Aslında bu pasaj, bizi bir bakıma tek bir adım bile ilerletmez. Zira örnek olarak seçtiği fenomenler (yani toplu taşıma ve gazetelerin

yaygın düzenlenişi), az veya çok radikal biçimde değiştirilmesi kolayca hayal edilebilen bir Dasein dünyasının özellikleridir. Burada herhangi bir ontolojik etkinin varolmadığı düşünülmektedir. Öte yandan bu örnekler, bir Dasein'ın başka Dasein'larla aynı olduğu görüşünü bu Dasein'a en yakın olan çevre ile birleştirmektedir. Bu çevre, çalışma dünyasıdır. Heidegger'e göre, çalışma dünyasında içkin olarak kamusal olan, başka bir deyişle kişisel olmayan bir şeyler vardır. Bu şeyler, söz konusu dünyada yaşayanları bireyselliklerini, toplu taşıma sisteminin her bir "müşterisine" veya bir gazetenin okuyucusuna tanıdığı bireysellik kadar tanımaktadır. Peki, bu şeyler neler olabilir?

Sözünü ettiğimiz ikinci pasaj, birincisinden daha önce gelmektedir:

> Kullanılan malzemenin, üreticisi veya 'tedarikçisi' ile iyi veya kötü bir "hizmet" veren birisi olarak yüz yüze geliyoruz. "Dışından" yürüdüğümüz bir tarla, örneğin, kendisini bize filancaya ait olarak, o kişi tarafından özenle işlenmiş olarak gösterir. Okuduğumuz kitap, filancadan satın alınmıştır, filancadan hediye gelmiştir vs. Sahile demirlemiş olan tekne, 'kendi-olma'lığıyla, denize açılan bir tanıdığa işaret eder. "Yabancı bir tekne" olarak dahi Ötekiler'e işaret etmektedir.
>
> (BT, 26:153-154; SuZ, 26:117-118)

İlk bakışta bu paragraf, Dasein'ın dünyasının Ötekiler'in varlığını açığa çıkardığı sayısız biçimleri vurguluyor gibi gözükmektedir. Fakat aynı paragrafı, deminki problemi hatırlayarak okuyacak olursak, daha ziyade söz konusu Ötekiler'in Dasein'a *nasıl* göründükleri göze çarpacaktır. Ötekiler; üreticiler, tedarikçiler, tarla sahipleri ve çiftçiler, kitap satıcıları ve denizciler olarak

görünmektedir. Kısaca bunlar, toplumsal rollere sahiptir. Bu rollerini ne kadar iyi veya kötü yaptıklarına göre değerlendirilmektedirler. Bu yüzden kimlikleri, birincil olarak mesleklerince yani yerine getirdikleri görev veya işlevlerince belirlenir. Bizim için onların kim oldukları, neyi nasıl yaptıklarına bağlıdır. Fakat bunlar, tamamıyla zâti olmayan biçimde ama söz konusu görevin veya işin gereklerine atıfta bulunarak tanımlanmıştır. Gerekli olan yetkinliğin varolduğunu kabul ettiğimizde hangi bireyin görevde bulunduğu önemli olmayacaktır. Aynı şekilde, eldeki görevin yapılmasında önem taşımayan karakter veya yetenek özellikleri de önemli olmayacaktır. O hâlde, paylaştığımız dünya içinde Ötekiler, birincil olarak görevli biçiminde göründüklerinden, birer birey olarak değil, zâtilikten uzak olarak tanımlanmış bazı görevleri uygulayan ve özünde birbirlerinin yerine geçebilir olan varlıklar olarak karşımıza çıkar. Biz de onlara benzer biçimde görüneceğimizden, kendimizi de tam bu pozisyonda bulunan bir varlık olarak anlamalıyız.

Heidegger'in, dünyanın dünyasallığına ilişkin daha önce yaptığı analizleri hatırlayacak olursak, bunun niçin ontik değil ontolojik bir konu olduğunu anlamak olanaklıdır. Bu konu; toplumsal olarak tanımlanmış kavramların, rollerin, işlevlerin ve işlevsel ilişkilerin oluşturduğu dal budak salmış geniş bir örgü meydana getirmektedir. İnsanların nesnelerle yüz yüze gelebilmesi ancak bu örgü dahilinde olasıdır. Heidegger, Dasein'ın Varlık'ını 'ile-olma' olarak görerek, insanların da nesneler gibi aynı örgünün birer parçası olduklarını vurgular. Çünkü insanların Varlık'ları, dünyada-olma'dır. İnsanlara en yakın olan çevre çalışma dünyası olduğundan, onlara en yakın kimlikleri çalışan kimliğidir; toplumsal olarak tanımlanmış ve kültürel olarak miras aldıkları görevleri yerine getiren bir insan kimliğidir. Yerine getirilen bu görevlerin doğası, insanların kendi bireyselliklerinden önce ve onlardan bağımsız olarak verilidir. Bu görevde bulundukları belirli süre içinde de, genel olarak, bu görev üzerinde kalıcı ve belirgin bir iz bırakmayacaklardır. Nasıl ki, yüz

yüze geldiğimiz nesneler, birincil olarak, amaçlarının ve kültürel uygulamalar içine gömülmüş olma-olanakları'nın oluşturduğu ilişkiler açısından anlaşılmalıysa, kendimizi de birincil olarak birer pratisyen olarak (herhangi bir faaliyet alanının nihai olarak doğru kabul edilen pratik kurallarının birer uygulayıcıları olarak) anlamalıyız. Heidegger'e göre bu tür kurallar (buna bağlı olarak da uygulamalar), zorunlu olarak kişiler arasıdır, bu yüzden de önemli bir anlamda zâtilikten uzaktır. Ötekiler de, aynı görevi tamamen yerine getirebilmeli, aynı uygulamaları tamamen uygulayabilmelidir. Aksi hâlde, toplumu ve kültürü nesiller boyu (diğer her şeyin dışında) yeniden üretmek olanaklı olamazdı. Daha da önemlisi, sadece tek bir kişinin uygulayabileceği bir uygulama, zaten bir uygulama sayılamaz. Böyle bir uygulamanın olanaklı olabilmesi için, bir kimsenin başka kimsenin uyamayacağı bir kurala uyması olası olmalıdır. Bu, bir kurala kişisel olarak uymadır. Fakat Wittgenstein'ın iddia ettiği gibi, böyle bir şey kullanılan terimler içinde bir tezat oluşturur ([2]).

Heidegger'e göre Dasein'ın Varlık'ı dünyada-olma olduğundan, Dasein, kendisini her zaman pratik bir rolün uygulayıcısı olarak ilişkilendirebileceği bir pozisyondan başlamak zorundadır. Bu nedenle de, böyle bir görevin sunduğu özde zâtilikten uzak terimlerin çerçevesi içinde kendisini anlamaya başlayacaktır. Bu terimlerin Dasein'ın bir birey olarak kimliğiyle herhangi bir özsel bağlantısı olmayıp herkesin uygulayabileceği tek bir işlevi veya bir işlevler dizisini tanımlamaktadırlar. Bu görevler için belirli kabiliyetlere veya istidatlara gerek duyulsa bile, belirli bir kişi seçilmez. Bu görevler, onları uygulayabilmek için sizin veya benim ne yapmam gerektiği -ne yapılması gerektiği- hususunda ayrıntı vermez. Bu şekilde belirlenen görevli, bir idealizasyon veya kurgulamadır. Soyut veya vasat bir insandır. Belirli bir kişi değildir. Başka bir deyişle insan, onların-benliği'nin bir türüdür. Bu anlamda (ve sadece bu anlamda) 'onlar', Dasein'ın özsel bir *varlık-oluşluk'udur.*

Tabii ki, bu tür görevlerin tamamen zâtilikten uzak terimlerle tanımlanmış olması, bu görevleri işgal eden kişilerin kendilerini bu görevlerle zâtilikten uzak biçimde ilişkilendirmesi gerektiği anlamına gelmez. Toplumsal bir rol bir bireyin benlik anlayışı içinde hayati bir öğe olabilir (örneğin bir meslek olarak). Bu anlamda söz konusu rol, otantik biçimde benimsenmiş olsa da özsel doğası bu tür benimsemeleri ne garanti ne de teşvik eder. Heidegger, böyle bir benlik anlayışından başlamak zorunda olan varlıkların otantik varoluş olanağını inkâr etmez. Heidegger, bu varlıkların başlamak zorunda olduğu pozisyonun, öyle bir benlik yorumunu içermek zorunda olduğunu söyler ki, otantik bir varoluşa ulaşmak istediklerinde bu yorumdan kopmaları gerekir. Otantik olarak bireysel olan böylesi her bir varoluş (bu dünyada yaşamak zorunda olacağından), bu tür hayatın görev-merkezli doğasını aşmak yerine onu değiştirmek durumunda olacaktır. Otantiklik, insanın kendisini kendi rolüyle nasıl ilişkilendirdiğidir, bütün rolleri reddetme değildir. Kısaca söylemek gerekirse Dasein, hiçbir zaman kendisini kaybetmek zorunda değildir. İşe her zaman kendisini bulmakla başlamalıdır. Otantiklik, her zaman bir kazanımdır.

> Gündelik Dasein'ın benliği, *onların-benliği'dir*. Bu benlik, kendi başına kavranmış olan *benlikten*, yani *otantik* benlikten farklıdır. Onların-benliği olarak söz konusu Dasein, 'Onlar' içinde *dağılmıştır* ve önce kendisini kendine bulmak durumundadır... Dasein, dünyayı kendi tarzına göre açığa çıkartıp kendisine yakınlaştırdığında, dünyanın otantik Varlık'ını kendine açtığında, söz konusu "dünya"yı açığa çıkartma ve Dasein'ı açığa kavuşturma işi, gizlemelerin ve çarpıklıkların ortadan kaldırılmasıyla, Dasein'ın kendi yolunu tıkamakta kullandığı maskelerin dağıtılmasıyla gerçekleşir.
>
> (BT, 27:167; SuZ, 27:129)

Tutkular ve Tasarlamalar *(Md. 28-32)*

"Dünya" fikri ile Dasein'ın tipik olarak sergilediği benlik türlerini gözden geçirdikten sonra Heidegger, dünyada-olma'nın yapısal tümlüğü içindeki üçüncü ve son öğeye, yani "...da-olma" öğesine yönelir. Amacı, bu üçüncü fikre ilişkin daha önce yaptığı giriş niteliğindeki açıklamaları derinleştirmek, öncelikle anti-Kartezyen olan ruhunu aşmak ve kendi dünyasallık ve benlik anlayışı üzerine kurulmuş olan daha olumlu bir ontolojik analize ulaşmaktır. Dasein'ın ontolojik yapısı içindeki her öğe, tabii ki, sadece göreli bir özerkliğe sahiptir. Belirli bir bağımsızlık derecesiyle her birisini incelemek analitik netlik sağlasa da, analitik kesinlik açısından bu öğelerin içsel olarak birbirleriyle ilişkili olduğunu kabul etmek zorundayız. Bu öğelerin her biri, oluşturduğu ontolojik bütünden nihai olarak ayrılamaz bir öneme sahiptir. "...da-olma"yı, yani Dasein'ın kendi dünyasında bulunma biçiminin içinde bulunulan dünyanın doğasını yansıttığını ve belirlediğini de dikkate alarak, dünyanın toplumsal bir dünya olduğu, yani Dasein'ın kendisi gibi olan öteki Dasein'larla birlikte dünyada ikamet ettiği söylenebilir.

Fakat, "...da-olma"ya ilişkin bu yeni araştırmada daha tikel bir odaklamada bulunarak, Dasein'ın kendi dünyasıyla olan ilişkisini, yani orada-Varlık'ını kapsadığını görürüz. Heidegger bunu, yanıltıcı olabilecek tarzda ama buna rağmen aydınlatıcı bir biçimde şöyle vurgular: dünya ile aramızdaki alışverişlerimizi, özne ile nesne arasındaki bir ilişki olarak düşündüğümüzde Dasein, söz konusu "arasında"nın Varlık'ı olur. Başka bir deyişle Heidegger, Dasein'ın bir akıl veya beden içinde hapsolduğunu ve buradan sıyrılıp dışarıdaki nesnelere ulaşmaya çalıştığını düşünmez. Ona göre Dasein zaten her zaman kendi dışındadır ve her çeşit nesnenin arasında ikamet eder. Dasein'ın düşünceleri, hisleri ve edimleri, nesne olarak kendi varolanlarına sahiptir (yani bunların zihinsel temsillerine değil). Söz konusu varolanlar sadece çevresel engeller veya arzu ya da tiksinti

nesnesi olarak ortaya çıkmaz; kendi doğalarının tüm özgüllüğü, yani varlık kipleri içinde (örneğin kullanışlı, el-altında-olmayan, mevcut, vs.) ve varolan şeyler olarak kendi gerçekleri içinde ortaya çıkar. Varolanlarla *oldukları gibi,* varolanlar biçiminde (yani ne'likleri ve şu'lukları içinde) yüz yüze gelme kabiliyeti, Heidegger'in Dasein'ın açığa çıkışı dediği, yani varolanların kim-için ve ne-için varolanlar hâlinde oldukları gibi görünmesi dediğinde anlatmak istediğidir.

> Varoluşsal olarak sadece bu şekilde açığa çıkan bir varolanda kimi zaman mevcut-olanlara ışıkta ulaşılabilir, kimi zaman karanlıkta gizli kalır. Dasein, kendi - Da'sını (buradalık'mı) beraberinde getirir. Bu buradalık'tan hem olgusal olarak yoksun değildir hem de hiçbir şekilde bu özün varolanı değildir. *Dasein, kendisinin açığa çıkarılmışlığıdır.*
>
> (BT, 28:171; SuZ, 28:133)

Bu bölümde, Dasein'ın '...da-olma'sının varoluşsal bileşiminin, ruh hâli ve anlama olmak üzere iki öğeden oluştuğu şeklindeki Heidegger'in görüşünü ele alacağız. Bu öğelerin her ikisi de, belirli sınırları veya insan varoluşunun ayırt edicilik şartlarını oluşturur.

Heidegger'in "Befindlichkeit" [ruh hâli] olarak adlandırdığı şey, özsel olarak Dasein'ın kendisini ve dünyasını açığa çıkarmasının edilgen veya zorunlu bir yönüdür. "Befindlichkeit"ın [İngilizce'de] genel olarak "sate-of-mind"(*) biçiminde tercüme edilmesi ciddi yanlış

(*) Bu deyim 'ruh hali' anlamına gelmekle birlikte, 'akıl' anlamına da gelen 'mind' sözcüğünün kullanılmış olması deyimin referansları açısından, sözkonusu bağlamda farklılık yaratmaktadır. (Çev.)

anlamalara neden olmaktadır. Çünkü İngilizce'deki bu terim, akıl felsefesinde teknik öneme sahip bir terimdir ve bu hâliyle Almanca'daki terimin içerdiği anlam zenginliğini karşılayamamaktadır. "Nasılsınız?" ya da "Ne haber?" gibi sorulara verilen neredeyse bütün yanıtlar, "Befindlichkeit" olarak değerlendirilebilse de, bunlara "state-of-mind" denemez. İngilizce'deki terim, ayrıca ilgili fenomenlerin katışıksız öznel durumlar olduğuna işaret ettiğinden, Heidegger'in Dasein'ın dünyada-olma yönüne yaptığı vurguyu azaltmaktadır. "Frame-of-mind" [düşünüş tarzı] daha kesin gibi gözükse de, akılsal olanın iç dünyaya ait olması gibi bir çağrışımı beraberinde getirmektedir. Bu nedenlerle "Befindlichkeit"ı, Dasein'ın dünya tarafından etkilenebilir olma kabiliyeti olarak yorumlamak, hem yüz yüze geldiği varolan ve durumlardan hem de üzerinde tam bir kontrol dahi sağlayamadığı şeylerden *etkileneceği* biçiminde anlamak gerekir.

Bu *varlık-oluşluk'un* en alışıldık varoluşsal dışavurumu, ruhsal durum fenomenidir. Depresyon, can sıkıntısı, sevinç, eğlence ve korku hep Dasein'ın mizacının duygulanımsal çıkarımlarıdır ve genel olarak "verili" hâlde deneyimlenebilir, yani bu durumlara fırlatılırız. Bölgesel dilimizin etimolojisinde de vurgulanan budur. Örneğin ruh hâlinden ve duygularımızdan "tutku" [passion] olarak söz ederiz, yani bunlar aktif olmaktan ziyade pasif görünür, bizim neden olduğumuz şeyler olmaktan çok, maruz kaldığımız şeylerdir. Burada 'maruz kalmak', acıya değil boyun eğmeye işaret etmektedir (İsa'nın Çarmıh Istırapları'nda veya çocukların acılarını kendi üzerine almasında olduğu gibi). Daha genelleyecek olursak, kendi duygulanımlarımız sadece ötekileri duygulandırmakla kalmaz, ötekilerin bizi duygulandırdığına da işaret eder. Örneğin istediğimiz zaman veya yerde sevemez veya nefret edemeyiz. Duygulanımlarımızın, yöneldikleri nesnelerce belirlendiğini, ötekiler karşısında savunmasız, acıya açık bir hâle getirildiğimizi düşünürüz.

İnsanlar için bu tür duygulanımlar kaçınılmazdır ve bunların etkileri yaygındır. Bunlar, insan varoluşunun bir başka temel şartını daha oluşturmaktadır. Tabii ki, bazen mevcut ruh hâlimizin üstesinden gelebilir veya ruh hâlimizi değiştirebiliriz. Ama bunu da, söz konusu ruh hâlinin izin verdiği ölçüde ve kendimizi yeni bir ruh hâline sokarak yapabiliriz (dinginlik ve azim de, depresyon veya coşku gibi birer ruh hâlidir). Eline düşüldüğü andan itibaren ruh hâlleri, varoluşumuzun her yönünü belirli biçimde renklendirecektir. Bunun neticesinde de, dünyayı kavrayışımızı belirleyecektir: Ruh hâllerimiz, Dasein'ın nesnelerle olan ilişkisini ve karşı karşıya kaldığı olanakları belirler (bunların hepsi, Dasein'ın *olduğu* olma-olanakları'nın gerçekleşen biçimleriyle ilişkili olarak kavranır). Bu anlamda ruh hâlleri, açığa çıkarıcıdır: Belirli bir ruh hâli, dünyada Dasein'a belirli bir biçimde etki eden bir şeyi (bazen de her şeyi) açığa çıkartır – endişeli, sıkıntılı, neşeli veya nefretli gibi. Bunun neticesinde de (ontolojik olarak konuşmak gerekirse) Dasein, dünyayı etkileyebilecek biçimde dünyaya açıktır.

Ancak ruh hâlinin, dünya hakkında bir şeyi ortaya çıkarmaktan ziyade Dasein hakkında bir şeyleri açığa çıkardığı fikrini kabul etmek daha kolaydır. Zira insanlar, çeşitli ruh hâllerine sahiptir. Örneğin birisi sıkıldığını veya korktuğunu söylediğinde, kendisi hakkındaki yalın bir olguyu tespit ettiğini iddia etmek olasıdır. Fakat bu kişinin ruh hâlinin dünya hakkında yalın bir olguyu (örneğin dünyanın tümünün veya bir bölümünün sıkıcı veya korkutucu olduğu gibi) ortaya koyduğu düşünülemez. Zira ruh hâlleri hakikatin nesnel niteliklerini kaydetmez, kendi içinde özsel olarak anlamdan yoksun olan bir dünyaya verilen öznel yanıtlardan başka bir şey değillerdir. Kısaca söylemek gerekirse, ruh hâllerinin epistemolojisi diye bir şey olamaz. Fakat Heidegger, böyle bir sonucu bütünüyle reddetmektedir. Zira ona göre ruh hâlleri, Dasein'ın varoluşunun bir yönünü oluşturduğundan, dünyada-olma'nın da bir yönünü oluşturmak zorundadır. Bu yüzden de Dasein için olduğu kadar dünya ve ...'da-

olma için de açığa çıkartıcı olmak durumundadır. Heidegger'in belirttiği gibi:

> Bir ruh hâli, ruhsal olanla ilişkili değildir... ayrıca esrarlı biçimde erişip eşyaya ve insanlara damgasını vuran *içsel bir şart* da değildir... Ne "dışarıdan" ne de "içeriden" gelir, dünyada-olma'nm bir tarzı olarak dünyada-olma'nın yükselmektedir.
>
> (BT, 29:176 ; SuZ, 29:136)

Heidegger bu iddiayı, korku ile ilgili ayrıntılı bir analiz yaparak güçlendirir. Korkunun temel yapısında üç öğe bulunur: Yüz yüze geldiğimizde korktuğumuz şey, korkunun kendisi ve hakkında korku duyduğumuz şey. Yüz yüze geldiğimizde korktuğumuz şey, korku veren veya korkunç olan şeydir. Bu, dünyada kendi bekamız veya güvenliğimiz açısından zarar verici olarak değerlendirdiğimiz bir şeydir. Korkunun kendisi ise, korku veren şeye yanıtımızdır. Hakkında korku duyduğumuz şey ise, tabii ki, kendi bekamız veya güvenliğimiz, yani kısaca kendimizdir. Buna göre korkunun hem nesnel hem de öznel bir yüzü vardır. Bir yandan insanların verdiği bir yanıttır, ana konusu, korkan kişinin kendi varlığıdır. Yani burada Dasein'm Varlık'ı söz konusudur. Böyle bir ruh hâlinin sergilediği açığa çıkartıcı kendini uyarlama [*self-attunement*], Heidegger'in daha önceki iddiasını onaylar niteliktedir: Dasein'ın, nesnelerle el-altında-olan biçimde yüz yüze gelebilme kabiliyeti, nesneleri Dasein'm kendi olma-olanakları ile ilişkili olarak kavramayı içermektedir. Diğer yandan ise, Dasein'ın Varlık'ını tehlikeye atan şey, dünyada gerçekten korkutucu olan ya da korkan kişiyi tehdit eden şeydir. Buna göre, sadece içinde bulunduğu dünyanın Dasein'ı çok derinden etkilemesi, yani Dasein'ın dünyaya açık ve etkilenebilir olmasının

yanı sıra dünyadaki nesnelerin de Dasein'ı gerçekten etkileyebilme kabiliyetine sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Örneğin azgın bir köpeğin oluşturduğu tehdit, yani Dasein'ın bazı şeylere korkarak yanıt verme biçiminde ayarlanmış olması bir hayal değildir.

Ruh hâline ilişkin tasarlamacı denebilecek bir görüşe karşı geliştirilmiş olan bu argüman, John McDowell tarafından ortaya konmuş bir yaklaşımı hatırlatmaktadır ([3]). Esas itibarıyla, tasarlamacılar, bir şeyi sıkıcı veya korkutucu olarak nitelendirdiğimizde, bunu, bu şeye aslında belirli bir *yanıt* vererek yapıyor olmamız gerçeğine saplanıp kalırlar. Buradan da, söz konusu niteliklerin, bu yanıtların birer tasarlaması olduğu sonucunu çıkarırlar. Fakat bu çıkarımla, tasarlamacılar, söz konusu yanıtların *dünya içindeki* eşya ve durumlara ilişkin olduğu olgusunu gözden kaçırırlar. Bu eşya ve durumların özsel doğasına ilişkin bütün uygun açıklamalar, söz konusu olguyu dikkate almak zorundadır. Örneğin belirli nesnelerin korkutucu olduğunu açıklamak için belirli öznel hâllere müracaat etmek gerekir. Bunlar, insanlara ve insanların verdiği yanıtlara ilişkin belirli olguları içermelidir. Ama aynı zamanda korku nesnesine de müracaat etmelidir, yani bizde korku yanıtının verilmesine neden olan bazı özellikleri içermelidir: Kuduz bir köpek örneğinde köpeğin ağzından akan salyaların tehlikeli niteliğini kapsamalıdır. ancak söz konusu salya, tabii ki, sadece insan fizyolojisi ile belirli bir biçimde etkileştiği için tehlikelidir. Bir köpeği korkutucu kılanın ne olduğu ortaya koyabilmek için, insan öznesine başvurmanın ne kadar önemli olduğu burada bir kez daha görülmektedir. Fakat burada, insana başvurulmuş olması, köpeğin korkutucu olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Köpeğin bizi ısırması, bunu kanıtlamaya yetecektir.

Burada esas önemli olan nokta, bir şeye öznel denmesinin iki anlamının bulunmasıdır: Ya "hayali"dir (hakikinin tersi anlamında) ya da (açıklanmak için bu tür referanslara gerek duymayan fenomenlere

karşıt olarak) "öznel hâller, özellikler veya yanıtlara referansta bulunma dışında kavranılmaz" anlamındadır. Uzunluk gibi birincil nitelikler bu iki anlamda da öznel değildir. Halüsinasyonlar ise her iki anlamda da özneldirler. Öte yandan korkutuculuk (McDowell'e göre diğer ikincil nitelikler ve ahlaki nitelikler gibi), sadece ikinci anlamda özneldir. Başka bir deyişle, bir şeyin gerçekten korkutucu olup olmaması bir anlamda nesnel bir sorundur. Örneğin korku duyulmasını gerektirmeyecek hâllerde (evdeki küçük örümceklerle karşılaşılması gibi) de korkmamız bu tespiti doğrulamaktadır. Bir şeylerden korkma kabiliyetimiz, gerçekten korkutucu olanla korkutucu olmayan arasında bir ayrımda bulunmamıza olanak verdiğinden, korku denilen bu duygulanımsal yanıt, dünya hakkında bazı gerçekleri ortaya çıkartabiliyor demektir.

Ruh hâlleri ile bu ruh hâllerini yaşayanlar arasındaki ilişkinin de (buna ruh hâlleri sorununun öznel yüzü diyoruz), gereksiz öznellikte bir biçimde kavranması olası değildir. Heidegger'e göre Dasein'ın Varlık'ı, ...'da-olma olduğundan, Dasein'ın bireysel hâli, Ötekiler'le olan ilişkisini sadece etkilemekle kalmaz bu ilişkiden etkilenir de. Bunun çok önemli iki sonucu vardır. Birincisi, ruh hâllerinin sosyal olabileceği anlamına gelir: Örneğin verili bir Dasein'ın bir gruba aidiyeti, bu grubu kavrayan ruh hâlinin içine atılmışlığı beraberinde getirir. Böylece bu Dasein, kendisini söz konusu gruptaki melankoli veya histeri içine gömülmüş olarak bulur. Bu durum, Dasein'ın günlük benlik kipinin onların-benliği olması sebebiyle de güçlenmektedir: "Onlar'a ait bir Varlık türü olarak kamusallık, ... sadece bir ruh hâline sahip olmakla kalmaz, aynı zamanda buna ihtiyaç duymakta ve kendisi için 'yaratmaktadır'" (BT, 29:178; SuZ, 29:138). Bir ahlâki panik dalgasının ardından hukuk politikasını belirlemeye çalışan bir politikacı, işte tam da bu anlamda, kamuoyunun ruh hâline yanıt vermektedir.

Ruh hâllerinin sosyalliği, bir bireyin sosyal dünyasının, kendini içine atacağı ruh hâlleri kapsamının sınırlarını da belirlemeyi içerir. Ontik olarak konuşmak gerekirse, bir birey, mevcut baskın sosyal ruh hâlini aşma veya direnme kabiliyetine tabii ki sahiptir. Bireyin ruh hâli, kamuoyununkini mutlaka yansıtmak zorunda değildir. Bireyinki kamuoyununkini yansıtmasa da bireye açık olan olası ruh hâlleri kapsamı, sosyal olarak belirlenmiştir. Bunun nedeni, Dasein'ın ruh hâllerinin dünyada-olma'dan doğuyor olmasıdır. Bu dünya ise sosyal açıdan belirlenmiş bir dizi roller, kategoriler ve kavramlara dayanır. Bunun anlamı ise Dasein'ın görünürdeki en mahrem ve kişisel hislerinin ve yanıtlarının dahi altında yatan temelin sosyal olarak şartlandırılmış olduğudur.

Heidegger'ci bu fikir, Charles Taylor'un, insanları kendilerini yorumlayan hayvanlar olarak değerlendiren yaklaşımını desteklemektedir ([4]). Taylor, ruh hâllerini üçe ayıran Heidegger'in analiz yaklaşımını izlemektedir. Utanma gibi bir duygunun, özde belirli bir durum türüyle (örneğin "utandırıcı" veya "kırıcı" bir durumla) ilişkili olduğunu ve kişinin kendini korumaya yönelik yanıtını oluşturduğunu (örneğin kendini gizleme ya da açığa çıkarma) iddia eder. Bu nedenle söz konusu hisler, bunların doğmasına neden olan belirli durum türlerinden bağımsız olarak belirlenemez. Hislerin değerlendirilmesi, bağlamlarına uygunluğu açısından belirli vesileler içinde yapılabilir. Bir hissi ve uygun düştüğü bağlamını nitelendirmek için başvurduğumuz terimin anlamı, bu tür duygu ve durumların daha geniş bir alanı için (ki incelenen hisler, bu geniş alanın bir parçasıdır) kullanılan terimlerce kısmen belirlenmektedir. Bu tür terimlerin her biri, anlamını, kendisi ile bu semantik alandaki öteki terimler arasındaki karşıtlıktan almaktadır. Örneğin bir durumu "korkutucu" diye nitelendirmek, bu durumun "korkutuculuğu"nun söz konusu semantik karşıtlık içinde "ürkütücü", "sıkıntı verici", "şaşırtıcı", "tehditkâr", "tiksindirici" gibi terimleri içerip içermediğine bağlı olacaktır. Bu alan ne kadar genişse, bir terimi başka bir terimin tersi

olarak seçebilme olanağı ve buna bağlı olarak da ayrımların inceliği o kadar fazla, her bir terimin anlamı da o kadar özgül olur. Buna göre, bir bireyin yüz yüze geldiği durumun anlamı ile duyguların önemi ve doğası, bunları nitelendirmek için kullanabileceği kelime dağarcığının kapsam ve yapısınca belirlenmektedir. Örneğin bir kimse utanmaya özgü durum, duygu ve gaye dairesi içinde mevcut-olan terimlerin kelime dağarcığından yoksunsa, utanma duygusunu yaşayamaz. Bu duygunun kesin anlamı da söz konusu kelime dağarcığının dahil olduğu semantik alana göre değişecektir.

Duygular ile mevcut kelime dağarcığı arasındaki ilişki yine de bu kadar basit değildir. Özellikle düşünme veya konuşmada böyle bir ilişkiden söz edilemez: Kendi duygularımıza ilişkin hiçbir tanım bize zorla kabul ettirilemez. Kendimiz için seve seve kabul ettiğimiz tanımlar ya otantik değildir ya da aldatıcıdır. Ayrıca kelime dağarcıkları, bireyde önceden varolan duygular bütününe uyup uymaması da değildir bu. Zira daha sofistike bir kelime dağarcığına erişmemizin, duygusal dünyamızı daha sofistike kıldığını sıkça deneyimleriz. ancak burada kullanılan "kelime dağarcığı" terimi de yanıltıcıdır: Sadece belirli bir işaretler bütününü değil, bu işaretlerin anlam kazandığı bir kavramlar ve uygulamalar kompleksini de çağrıştırmaktadır. Örneğin yirminci yüzyıl sonu İngilteresi'nde hiç kimsenin, gerekli kelime dağarcığına sahip olamadığı için bir Samuray savaşçısının onurunu hissedemeyeceğini iddia etmekte olan bir kimse, "kelime dağarcığı" terimini sadece belirli bir Japonca terimler seti şeklinde kullanmayarak gelenekler, varsayımlar ve kurumlardan meydana gelen karmaşık bir örgü içinde bu terimin oynadığı rol bakımından kullanıp kavrar. Ve ayrıca duygulanımsal hayatımız, kendimizi içinde bulduğumuz bir kültür tarafından şartlandırıldığı için, belirli bir ruh hâli ve his içine gömülmüş olan varlığımız, hem kendi dünyamız hakkında açığa çıkartıcı bir niteliğe sahiptir hem de düşünsel açıdan önemlidir. Zira örneğin dehşet duygumuz, çevremizde bizi dehşete düşüren bir şeyin varlığını kaydetmekle kalmaz, dünyamızın

duygu, hâl ve dehşeti oluşturan yanıttan meydana gelen özgül bir kompleksin kendine bir yer bulduğu bir dünya olduğunu, yani bu dünyada dehşetin bir yeri olduğunu gösterir.

Bu yüzdendir ki, Taylor ve Heidegger, bir kişinin iç dünyası ile bu kişinin kullanabildiği kelime dağarcığı arasındaki ilişkinin mahrem olduğunu iddia eder. Söz konusu kelime dağarcığı ise bireyin kendisini içinde bulduğu toplumdan ve kültürden miras alındığından, bu bireyin içine fırlatılabileceği özgül ruh hâlleri ile hislerin kapsamı da içine fırlatılan bir şeydir. Olayların ve birey için nasıl konu oluşturabildiği (belirli bir anda bunların gerçekte ne oranda bu bireye etki ettiği gibi), bu kişinin ruhsal vaziyeti veya irade gücü tarafından değil kendi toplumu ve kültürü tarafından belirlenmektedir. İşte fırlatılmışlığın bu ikili anlamına, Heidegger'in şu ifadesinde müracaat edilmiştir: "*Ruh hâlinde, varoluşsal olarak, dünyaya açığa çıkartıcı bir teslimiyet yatar, bizi ilgilendirenlerle buradan hareketle yüz yüze gelinebilir.*" (BT, 29:177; SuZ, 29:137-138).

Eğer ruh hâlleri, Dasein'ın dünyada-olma olarak fırlatılmışlığını açığa çıkartıyorsa, anlama da, bu ivmeyi ileriye taşıyan olarak Dasein'ı açığa çıkarır. Bu, Dasein'ın kendi varlık-oluşsal olanaklarıyla karşı karşıya gelmesinin faal yönüne denk gelmektedir. Zira eğer Dasein'ın Varlık'ı Dasein için bir konu teşkil edecekse, Dasein, varoluşunun her ânını, içinde bulunduğu durumun kendisine sunduğu olanaklardan birisini gerçekleştirmekle veya gerçekleştirmemekle geçirir ve böylece de bu iki olanaktan birini uygulamış olur (buna, kendisini içinde bulduğu hâli aynen korumak olanağı da dahildir kuşkusuz). Başka bir deyişle Dasein, kendisini şu ya da bu varlık-oluşsal olanağa tasarlamalıdır. İşte bu tasarlama, Heidegger'in "anlamak"tan kastettiği şeyin özünü oluşturmaktadır. Bu tasarlamaların her biri, söz konusu tasarlamanın, içinde gerçekleşmek zorunda olduğu bir dünyanın kapsamlı bir kavranışını varsaymalı ve temel kabul etmelidir. Söz konusu özgül durumun olanak verdiği

pratik faaliyet olanaklarını kavramak, bu sayede de dünyayı Dasein'ın kendi olma-olanakları ile ilişkili olarak kavramak da buna dahildir. Buna göre, tıpkı ruh hâllerinde olduğu gibi, anlama da dünyayı birer ilişkilendirme veya anlam bağlamları olarak, verili herhangi bir nesnenin öteki nesnelerle ilişkili olduğu bir tümlük olarak ve nihayet Dasein'ın Varlık'ına ilişkin bir olanak olarak kavramak demektir.

> Varlık'ın genel olarak açığa çıkarılmışlığı, hem Varlık'ın ne-amaçla'lığına hem de anlamına (dünyaya) birlikte tasarlanmış olmasında yatar. Varlık'ı anlamak, olanaklara tasarlamada bulunmakta zaten mevcuttur. Varlık, ontolojik olarak kavranmadan önce tasarlama içinde anlaşılır.
>
> (BT, 31:187; SuZ, 31:147)

Tasarlamalı anlamanın gerçekten düşünsel bir boyuta sahip olduğu fikri, ruh hâllerinin bir epistemolojiye sahip olduğu fikrinden daha kolay kabul görmektedir. Bu yüzden, burada işin içine giren bilginin doğasını anlamak çok daha büyük bir önem kazanmaktadır. El-altında-olmak'lığı incelerken görmüş olduğumuz gibi, bu bilgi özde pratiktir, bir şeyin nasıl olduğundan ziyade nasıl yapıldığının bilgisidir: anlama, belli bazı şeyleri yapabilme yetkinliğine sahip olmayla, belli uygulamalara girişebilmeyle ilgilidir. Söz konusu pratik yetkinlik, özsel olarak belli bazı varlık-oluşsal olanaklarla ilişkilidir. Çevremdeki nesnelerle nasıl ilişkili olduğum, davranışımın temelindeki amaç tarafından (örneğin bir sandalye imal etmek) belirlense de, bu amacı (görevi) yerine getirişim daha genel bir varlık-oluşsal olanağa (örneğin işini ciddiye alan bir marangoz olmama), bu da benim kim olduğumu belirlemeye hizmet eder. Bu açıdan, daha genel olan ne-amaçla'lık, daha kısmi olanı yönetir ve sınırlandırır. Kendimi nasıl anladığım, yüz

yüze geldiğim daha kısmi (yerel) görevleri nasıl gerçekleştirdiğimi (yani kendimi bu görevlere nasıl tasarladığımı) belirler. Daha kesin olarak söylemek gerekirse, kısmi görevler üzerine kendimi belirli bir biçimde tasarlamam, kendimi nasıl anladığıma belirli bir biçimde *tasarlamam* demektir. Ama bu durumda, bir marangoz olarak yaşamak demek, kendisini sürekli olarak belirli bir biçimde tasarlamak demektir. Şu anda marangoz olmak, geçmişte bu olanak üzerine kendisini tasarlamamış olmaktır. Eğer böyle bir sürekli tasarlama yoksa, kişinin marangoz hâlindeki varlığının mevcut tözü çözünür. Bu ise, Dasein'ın hakiki varoluşsal ortamının fiiliyat değil olanak (kuvve) olduğu sonucuna götürür:

> Dasein, bir Dasein olarak zaten kendini hep tasarlamıştır. Dasein varoldukça da kendini hep olanaklar çerçevesinde anlamıştır ve anlamaya devam edecektir... anlama, bir tasarlama olarak Dasein'ın kendi olanaklarını birer olanak olarak *yaşayan* bir Varlık türüdür.
>
> (BT, 31:185; SuZ, 31:145)

Burada, otantiklik sorunu yeniden karşımıza çıkmaktadır. Zira ötekiler arasından belirli bir varlık-oluşsal olanağı seçip fiiliyata geçirmek suretiyle Dasein, kendi bireyselliğinin uygun bir dışavurumuna kavuşabileceği bir varoluş kipine kendini tasarlayabileceği gibi (yani 'ne ise o olmak' olabileceği gibi), bu konuda tümüyle başarısız da olabilir (yani "kendisini bulmayı başaramaz", bunun için ya tercih yapmayı "onların-benliğine bırakmıştır ya da kendi dünyası içindeki varolanlara uygun düşen kategori terimleri içinde kendisini (yanlış) anlamıştır, bunun sonucunda da kendini bulmanın bir olanak olabildiği duygusunu dahi kaybetmiştir). Kısaca söylemek gerekirse, tasarlamalı anlama otantik

olabileceği gibi otantik olmayabilir de. Ama tipik biçimi, otantik olmamasıdır. Fakat otantik olmayan tasarlama, otantik tasarlamadan daha az ontolojik hakikate sahip demek değildir. Kendini kaybetme veya bulamama da, aynen kendini bulma gibi, Dasein'ın benliğine ilişkin bir kiptir. Dasein'ın Varlık'ı, dünyada-olma ise, Dasein'ın kendisini bu dünya bağlamında anlaması da ontolojik olarak kendisiyle teması kaybetmeye hiçbir zaman yol açmaz.

Pek tabiidir ki, insanların tasarlama kabiliyeti alabildiğine serbest ve temelsiz de değildir. Örneğin belirli bir Dasein'ın, kendisini herhangi bir zamanda verili herhangi bir varoluşsal olanağa tasarlaması olası değildir. Zira birinci olarak, kişinin içinde bulunduğu bağlam, kendisini adamış olduğu yaşam biçiminin gerçekleştirmeyi çok zorlaştırabilir ve hatta olanaksız kılar: Örneğin işini ciddiye alan marangozumuz, kafasına koyduğu dürüst çalışma ilkesini, çalıştığı atölyenin aynı ilkeyi tümüyle gözardı etmesi sebebiyle uygula yamayabilir. İkinci olarak, belirli bir sosyal rolü üstlenmek isteyen bir kişi, gerekli olan yeteneklerden yoksun, gerekli olan eğitim olanaklarına hiçbir zaman sahip olmamış olabilir veya kendisine sunulan olanağın artık eski çekiciliğini kaybettiği bir ruh hâli içinde bulunuyor olabilir. Üçüncü olarak da, kişinin kendisini tasarlayabileceği varoluşsal olanakların kapsamı, bunların sosyal bağlamı tarafından belirlenmektedir. Örneğin tahta işçiliği kavramından tamamıyla yoksun olan bir kültürde kendimi bir marangoz olarak veya yirminci yüzyılın sonlarındaki bir Avrupa'da kendimi bir Samuray savaşçısı olarak anlamam olası değildir.

Bütün bunlar, anlamanın her zaman göreli bir özerkliğe sahip olduğunu gösterir. Tasarlama kabiliyetimiz, duygulanımsal hâllerimiz kadar şartlanmıştır. Verili bir varoluşsal olanağı gerçekleştirme özgürlüğümüz, hakiki olsa da mutlak değildir. Hakiki bir olanak olarak sayılanlar, kararın alındığı somut durum ile kültürel arka plana (ve bunlara ait olan ruh hâllerine) bağlıdır ve bunlar tarafından

biçimlendirilir. Bütün bu faktörler, genellikle ilgili bireyin kontrolü dışındadır. Heidegger'in dediği gibi:

> Özsel olarak ruh hâliyle ilintili olan Dasein, zaten hep belirli olanakların içine dalmış durumdadır. Olma-olanaklılığı olarak *varolan* Dasein, belirli olanakların geçip gitmesine olanak vermiş, kendi Varlık'ının olanaklarına dayanmış, onları kavramış veya kavrayamamıştır. Ama bu şu demektir: Dasein, sorumluluğunu üstlendiği bir olma- olanağıdır, yani tamamıyla *fırlatılmış bir olanaklılıktır.*
>
> (BT, 31:183; SuZ, 31:144)

Dasein, her zaman belirli olanaklarla yüz yüzedir, çünkü her zaman (dünya içinde) konumlanmıştır. Hiçbir konum ve durum eldeki olanakları tek bir olanağa indirgeyemez. Fakat bu konumlanma ve durum pek çok olanağı tümüyle dışlamadıkça, hiçbir konumlanma (yani varoluşsal uzam içindeki belirli bir konum) olmaz. Nasıl ki fırlatılmışlık her zaman tasarlamalı ise (bizi belirli biçimlerde ilgilendiren olanakların uzam olarak dünyanın açığa çıkarılması), tasarlama da her zaman (yapısını kendi tasarlamadığı bir olanaklar alanında uygulanmak üzere) fırlatılmıştır. Aslında bunlar, tek bir ontolojik yapının analitik düzeyde ayrışan iki yüzüdür. Dasein, fırlatılmış tasarlamadır ve bu hâliyle sınırlama olarak algılanmaması gereken sınırlara tabidir, çünkü söz konusu sınırlara sahip olmayan bir insani varoluş kipini anlamak olası değildir.

Anlamanın altındaki ontolojik kökleri daha da araştıracak olursak, bunların, özsel olarak Dasein'ı olanaklar alanıyla ilişkilendirmekle sınırlı kalmadığını görürüz. anlamanın kendisi de böyle bir ilişkiye sahiptir: Tasarlamalı anlama kabiliyetimiz, kendini geliştirme ve

gerçekleştirmenin belli başlı bazı olanaklarına sahiptir. Bu olanakların gerçekleşmesi, sahip olduğumuz anlama kabiliyetinin kesin ontolojik yapısına ve bu kabiliyetin sahibi olduğu varlığa ilişkin önemli bir erişim kipi sağlar.

Bazen, günlük faaliyetlerimizin akışı aniden sekteye uğrar. Örneğin kırılan bir aleti tamir etmek üzere işimize ara vermek, belirli bir görevi yerine getirmek için eldeki nesneye uyum sağlamak ya da hiç beklenmedik bir merak neticesinde çalışma dünyamızdaki bir öğe üzerinde düşünmek zorunda kalabiliriz. Bu durumlarda, Heidegger'in "yorumlama" dediği şeyi yaparız. Söz konusu nesnelerle giriştiğimiz günlük kavrayış etkinliğinin yapıları, bu suretle açık ilgi konuları hâline dönüşür. Böylesi bir yorumlama, pratik kavrayışımızın üzerine yüklenen bir şey değil, bu kavrayışın geliştirilmesidir: Tasarlamalı anlayış içinde içkin olarak bulunan ama genellikle daha alışıldık, daha itinalı işleyişi için zorunlu olmayan bir olanaklılığın gerçekleşmesidir. Diyebiliriz ki, yorumlarken anlamamız kendisini anlayarak sahiplenir, pratik faaliyeti nasıl idare ettiği konusunda pratik bir ilgi duyar. Bu suretle açıkça görünür olan şey ise şudur:

> Bütün hazırlamalar, derleyip toplamalar, onarmalar, düzeltmeler, tamamlamalar şu şekilde gerçekleşir: Umursamalı bir şekilde el-altında-olan şey, bir-şey-için'liği açısından bileşenlerine ayrılır ve görünür hâle gelen ayrılmışlığı içinde ilgi duyulur. Ne-olarak-olduğu açısından umursamalı biçimde parçalarına ayrılan ve bu şekilde *açıkça an*laşılmış olan şey, *bir şey için şey* yapısına sahiptir.
>
> (BT, 32:189; SuZ, 32:148-149)

Bir şeyi *bir şey* olarak görme ile tasarlamalı anlama arasındaki bu ilişki, üzerinde sonradan düşünüldüğünde aşikâr gibi görünmektedir. Zira nesneleri, "ne-olarak" gördüğümüze ilişkin kategori türleri (örneğin kapı, çekiç, kalem olarak) tabii ki, Dasein'ın pratik faaliyetleri içine bunların nasıl dahil edilebildiklerinin ayrıntılarıdır. Bir-şey-olarak-görme, dünyayı meydana getiren anlam veya ilişkilendirme ilişkileri tümlüğünün temel yapısından başka bir şey değildir. Ama aynı zamanda, dünyadaki nesnelerin Dasein tarafından kavranabilmek için ne yaptıklarını da nitelendirir: Bir-şey-olarak-görme, nesnelerin temel önemini veya anlamlılığını aydınlatır. Başka bir deyişle, Dasein'ın tasarlamalı anlaması ve el-altında-olan nesnelerin kavranabilir oluşu, bir-şey-olarak-görme kavramının görülmüş-olma kavramına bağlı oluşu gibi ilişkilidir. Bunlar, aynı şeyin iki değişik yönüdür. Bu nedenle, dünyada-Varolan'ın temeli veya zemini, çok özgül bir doğaya sahip olan birleşik bir çerçeveye ya da bir anlam alanına sahiptir.

Heidegger, dünyanın özü itibarıyla anlamsız olduğuna dair yorumları bir kez daha reddetmektedir; aynı şekilde dünya ile aramızdaki ilişkinin dünya üzerine öznel değerler veya anlamlar tasarlama olduğu yaklaşımına da karşıdır. Kartezyen modelde sunulan, varolan bir nesneyle yüz yüze gelinen varolan bir özne anlayışına karşı, özde dünyasal veya çevresel olan bir Dasein anlayışı ortaya koymakta ve anlamı, dünyada-olma'nın eklemlenmiş birliğine ait olarak görmektedir.

> [Yorumlamanın özgül açığa çıkarma fonksiyonu], açık olarak mevcut-olan şey üzerine bir "anlam" yüklemez ve bir değer katmaz. Aksine, dünya-içinde bir şeyle bu şekilde yüz yüze gelindiğinde, söz konusu nesnenin zaten dünyayı anlama içinde açığa çıkarılmış bir ilişkisi vardır ki bu, yorumlamayla ortaya çıkartılmaktadır.
>
> (BT, 32:190-191; SuZ, 32:150)

Yorumlamayla ortaya çıkan şey, ilgi alanımızdaki nesnenin, zaten hep belirli bir kavramlaştırılma üzerine temellendirilmiş olması olgusudur. Bu nesneyi şu ya da bu şekilde anlarız (buna önce-kavrayış denir), ki bu da, nesneyle yüz yüze geldiğimiz belirli bir sahanın daha geniş algılanmasına dayanır (buna ön-görüş denir). Ön-görüş ise, sonuç olarak, belirli bir ilişkiler tümlüğü içindedir (buna da ön-maksat denir). Kırık alet örneğiyle bu yaklaşımı açıklamak olanaklıdır. Bu çekici tamir etmeyi yarıda kestiğimizde, çekicin belirli bir değişikliğe ihtiyaç duyduğu düşüncesi içimizde ortaya çıkar. Bu düşünce, çekici dahil etmemiz gereken daha geniş bir çalışma çevresi düşüncesinden doğar. Bu de nesneler dünyasıyla pratik bir ilişki içine girebilme temel kabiliyetimiz üzerinde temellenmektedir. Benzer biçimde, *Varlık ve Zaman*'daki bu pasajı yorumlarken benim söz konusu kitabı bir bütün olarak yorumladığım varsayılır. Bütüne ilişkin bu yorumlama da, benim felsefeye duyduğum özel ilgiye ve felsefeden tam olarak ne anladığıma dayanmaktadır. Yani neticede, söz konusu modern Batı kültürünün bu öğesini nasıl özümsediğime bağlıdır.

Bu çoklu içi içe geçişin tam da *üç* temel katmana veya yöne sahip olup olmadığı önemli değildir. Önemli olan, ön-yargısız herhangi bir yorumlamanın (ve anlamanın) olamayacağı ve bu ön-yargımn üzünülmesi gereken bir sınırlama değil, dünyayı kavramaya yönelik ilişkilerin özsel önşartı olduğudur. Bu iddianın ikinci kısmı, Heidegger'in yaklaşımına vuruculuk kazandırmaktadır: zira bu yaklaşımla Heidegger, bir metni tamamıyla ön-yargısız biçimde ele aldığını iddia edenlere ya da bir metni ön-yargılı biçimde yorumladığı için birisini eleştirip geliştirilmiş olan iddiaları bu nedenle reddedenlere karşı çıkmaktadır. Eğer bütün yorumlamalar, zorunlu olarak ön-yargılıysa, bir eleştirinin en önemli görevi, belirli bir örnekte ön-yargının bulunup bulunmadığını tespit etmek değil, bu ön-yargıların meyve verip vermediğini ya da meşru olup olmadığını değerlendirmek olmalıdır. Heidegger'e göre bu tür değerlendirmeler de, ön-yargılara dayanacağından bunlar da değerlendirmeye açık

olmalıdır vs. Fakat bu yaklaşımın fasit bir daire oluşturduğunu kanıtlamak için örneklere başvurmak, aslında "anlama"nın daha temelden başlayarak yanlış anlaşıldığını göstermekten öteye gitmez.

> Önemli olan bu daireden çıkmak değil, bu daireye uygun biçimde girebilmektir. Bu anlama dairesi, içinde herhangi bir bilgi türünün hareket ettiği bir çember değil, Dasein'm varoluşsal *ön-yapısının* bir ifadesidir... Bu dairenin içinde, en ilksel bilmenin pozitif bir olanağı gizlidir. Bunu hakiki biçimde kavrayabilmek için yorumlamanın birinci, devamlı ve nihai görevinin, ön-maksat, ön-görüş ve önce-kavrayışı fikirler veya genel geçer kavramlar aracılığı ile önceden vermek olmadığı anlaşılmalı ve söz konusu ön-yapıları eşyanın kendisinden çıkarsayarak bilimsel konuyu güvenilir kılmaktır.
>
> (BT, 32:195 ; SuZ, 32:153)

Bir şeyin yorumu hiçbir zaman ön-yargısız olamaz, çünkü ne kadar basit ya da ilkel olsa da önceden herhangi bir yönelme olmaksızın söz konusu şeyi kavramak olası değildir; yorumlamaya çalıştığımız şeyin ne olduğuna dair herhangi bir fikre sahip olamayız. Fakat bundan, bütün yorumların keyfi ön-yargılara dayandığı anlamı çıkmaz. Çünkü hangi önce-kavrayışlarla çalıştığımızı her zaman tespit edebilir ve bunları eleştirel biçimde ele alabiliriz. Örneğin Heidegger'e ilişkin burada sunduğumuz yorumun, orijinal metindeki tespit edilebilen niteliklere nasıl kenetlenmiş olduğunu, felsefeye ilişkin özgül anlayışın (ki aslında tam da bu anlayış nedeniyle Heidegger'in çalışmalarını felsefi olmadığı gerekçesiyle reddetmek de olasıdır) Heidegger'in eserinde şüpheyle karşılanıp karşılanmadığını vs. incelemek olanaklıdır. Önemli olan şey, iyi ile kötü yorumlama ve uygun ile

uygunsuz önce-kavrayışları birbirinden ayırt edebildiğimiz ve etmemiz gerektiğidir. Bunu; metin, yorumlama ve önce-kavrayışların kendi kendisini sorgulamalarına izin vererek yapabiliriz. ancak özde dairesel olan bu süreç, etkili olabileceği gibi kusurlu da olabilmektedir. Kısaca söylemek gerekirse, önce-kavrayışlar ile keyfi ön-yargılar arasında fark vardır ve bu farkı ifade edebiliriz.

Bu konu (edebi eleştiricilik, İncil araştırmaları, tarih ve benzerleri gibi), sadece metin yorumlamaya ait bir husus değildir. Heidegger'e göre söz konusu husus, insan bilgisinin bütün alanları için geçerlidir. Buna doğabilimleri ve matematik de dahildir: Dasein'ın dünyayı kavrama ilişkisinin yönleri olarak bunlar, anlamanın ön-yapısını varsaymak zorundadır. Bu husus, insan bilimleri için daha da açıktır. Matematikçiler dahi, yaptıklarının ne olduğuna dair gelip geçici bir yaklaşıma sahip olmadıkça, alanlarını icra edemezler (örneğin matematiğin nasıl yapıldığını, çalışma standartlarının ne olduğunu, eldeki teknik olanaklardan hangilerinin meşru olduğunu vs. bilmelidirler). Matematikçiler, tarihçilere oranla çok farklı ve daha dar bir ilişkiler tümlüğüne dayanıyor olsalar da çalışmaları, dünyayı anlayarak önceden kavramış olmayı içermek zorundadır: "Matematik tarihten daha kesin değildir, sadece kendisi için önemli olan varoluşsal temellerin oluşturduğu kapsam açısından daha dardır." (BT, 32:195 ; SuZ, 32:153). Kısaca söylemek gerekirse, yorumlama, anlamanın yapısını ortaya çıkardığından, Dasein'ın dünyadaki varoluşuna ilişkin *bütün* yönler hakkında da bir şeyleri açığa çıkarmaktadır.

III

Dil, Hakikat ve Gerçeklik

(*Varlık ve Zaman*, Madde 33–34, 43–44)

Heidegger'in insan varlığına ilişkin buraya kadarki incelemeleri, çok sayıda belirleyici sınır veya şartı ortaya koymuştur: Dasein'ın dünyasallığı, toplumsallığı ve fırlatılmış tasarlanmışlığı. Ayrıca bu sınır veya şartların birbiriyle bağları hakkında da genel birtakım hatlar belirginleşmiştir: Dasein'ın dünyasının özneler arasında yapılanmışlığı ve bireysel tutku ve tasarlamaların mevcut kapsamı tarafından belirlenmesi. ancak insanın şartlanmışlığına ilişkin bu tabloda bir öğeye daha gerek vardır. Bu öğe, Dasein'ın dünyasındaki toplumsal yapılardan türeyen ve bu yapıları belirleyen "dil" öğesidir. Heidegger'in dil ile ilgili analizi, hakikat ile gerçekliğin doğasına ilişkin farklı bir yaklaşımı beraberinde getirir. Bu yaklaşım, post-Kartezyen felsefe geleneğinin bazı temel varsayımlarını tersyüz

etmektedir. Bu yüzden Heidegger'in metnini madde sırasına göre incelemeyi burada bir kenara bırakacağız ve kitabın bu bölümünde, Heidegger'in hakikat ve gerçeklikle ilgili karmaşık ve birbiriyle yakından ilgili konulara yer verdiği iki ayrı kısmı birlikte ele alacağız.

Dil: Sav ve Söylem *(Md. 33–34)*

Dil konusu, Heidegger'in anlama ve yorumlamaya ilişkin incelemelerini doğal bir biçimde izlemektedir, çünkü sav denilen dilsel fenomen, her ikisiyle de yakından bağlıdır. Daha açık bir biçimde söylemek gerekirse: Nasıl ki, yorumlama anlama dayanıyorsa, sav da yorumlamaya dayanır. Bu türün bir cinsidir ama çok özgülleşmiş veya aşırı bir örneğidir.

Heidegger, savı şöyle tanımlar: "*Sav, bildiren ve belirten gösterimdir.*" (BT, 33:199 ; SuZ, 33:156). Buna göre savlar, bir aleti tamir etmek gibi sözlü olmayan yorumlayıcı faaliyetlerin dışavurduğu yapılara katılırlar. Bir çekici yeniden kullanabilmek için nasıl düzenlemek gerektiği hakkında düşünmek, çekicin kullanılmasıyla ilgili anlamamıza ilişkin ön-yapıyı gün ışığına çıkaran yorumlayıcı bir ön-yapı'yı içerir. Benzer şekilde, "Bu çekiç çok ağır", diyerek bir zorluğu tarif ettiğimizde, belirli karaktere sahip bir nesneyi seçmiş, buna ilişkin özgül bir önce-kavrayışı dile getirmiş oluruz ki, bu da çekici sözsüz düzenleme işleminin [çekicin belirli bir özelliğine odaklanmış olduğumuz için] ön-yapısıyla belirgin biçimde bağlantılıdır. Aynı şekilde bu işlemlerin temellendiği özgül ön-görüş ve ön-maksat ile de bağlantılı olduğu açıktır. Buna göre savımız da, nesneyle karşılıklı girişilen özgül pratik ilişkiyi temellendiren ve daha sonra yaptığımız yorumumuz tarafından daha açıkça özümsenen yapıyla aynı türdendir. "Genel olarak yorumlamada olduğu gibi savın

da varoluşsal temellerinde ön-maksat, ön-görüş ve önce-kavrayış yatar." (BT, 33:199 ; SuZ, 33:157).

Bir nesneye ilişkin önce-kavrayışımızı dile getirdiğimizde, bu nesneyi daha geniş anlamda kullanılabilir kılarız. Zira savlar, genellikle bir şeyi başkalarına sözlü olarak iletebilmek için sarf edilir. Bu açıdan, sava karşı konuşma edimleri, Dasein'ın Varlık'ının "...da-olma" olduğu gerçeğini yansıtır. ancak Heidegger'e göre sav, ilgi alanımızın odağının daralmasına da neden olur:

> Bir şeyi kesin olarak belirlerken, öncelikle, önceden açıkça dile getirilen şeyle – yani, çok ağır olan çekiç – karşı karşıya geldiğimizde bir adım geriye gideriz. "Özne olarak konum", varolanı "şuradaki çekiç"e odaklayıp sınırlandırır ve bu daraltma sayesinde açıkça dile getirilenin, *kendi* belirlenebilir belirlenmişliği içinde görünmesini sağlarız.
>
> (BT, 33:197; SuZ, 33:155)

Yorum yapmanın, yorumlama öncesi anlamamızı sınırlandırmasına benzer şekilde; bir nesne hakkında bir savda bulunmak, nesneye açık oluşumuzu sınırlandırmaktadır. Örneğin bir aletin tamir edilmesi gerekiyorsa, aletsel tümlük içindeki el-altında-olan nesne kavrayışımız, el-altında-olmadığını anladığımız bu nesneyle sınırlandırılmış olur. Eğer başkalarının da faydalanmasını düşündüğümüz için bu nesnenin el-altında-olmayışlığının nedenlerini tespit edersek, ilgi alanımızı bundan böyle mevcut olarak anladığımız bir nesnenin mevcut, özgül özellikleriyle daha da sınırlandırmış oluruz. Kısaca söylemek gerekirse, bu tür savlar, teorik olmasa da en azından proto-teoriktir. Nesneyi pratik ilgilerden oluşan bir çalışma dünyasındaki yerinden ederek bu nesneyle olan ilişkimizi değiştirir ve bu nesneyi, hakkında

belirli bir hükümde bulunabilecek belirli bir nesne konumuna getirir. Heidegger'in dediği gibi, "ön-görüş, el-altında-olan'da bulunan mevcut bir şeyi hedef alır." (BT, 33:200 ; SuZ, 33:158). Tek bir hareketle el-altında-olanın üzeri örtülür ve mevcut-olan açığa çıkarılmış olur.

Bu yüzden dilsel anlam (bir savda dile getirildiği gibi), *kendi için* anlamdan (yani insanın dünya anlayışını temellendiren anlam alanından) iki nedenle farklıdır. Bütün anlamalardaki ortak temel yapıyı paylaşıyor olsa da, bir savın varolanları mevcut-olan hüküm özneleri hâlinde ön-kavramlaştırması, el-altında-olmayan varolanların yorumlayıcı ön-kavramlaştırılmasını indirgemeci biçimde değiştirir. Bu değişim, varolanları bir ilişkiler tümlüğü içindeki parçalar hâlinde gören yorumlayış öncesi anlayışımızı da sınırlandırır. Fakat bu ayrım, aşılamaz değildir. Zira herhangi bir yorumlamanın kavradığı şey, yorumlayış öncesi anlayışın ön-yapıları olduğundan, savlarla dile getirilenler de yorumlarımızda bizi ilgilendiren şeylerdir (örneğin şuradaki aletin el-altında-olmayışı gibi). Sav, varolanları mevcut-olan olarak açığa çıkartma eğiliminde olsa da bu şekilde açığa çıkartılanlar, el-altında-olmak'lıkları "içindeki" mevcut-olanlardır. Ayrıca savlar, yorumlamanın anlam-yapısını ortadan kaldırmak yerine yeniden düzenler. anlam yapıları, yadsınmak yerine küçülür veya basitleştirilmiş olur (bkz. BT, 33:200-201; SuZ, 33:158-159). Bir savda bulunmak Dasein'in olanakları içindeki bir faaliyet olduğundan, dünyada-olma'nın bir kipidir ve bu yüzden de varolanların anlamlarını temellendiren ...olarak-görme yapısına dayanır. Fakat bu niteliklerle dahi, savların anlamları (dar anlam, indirgeyici anlam, eşitleyici anlam, bağlamdan çıkartıcı anlam), nihai olarak türediği anlam alanı içinde dile gelen anlamdan çok farklıdır. Buna göre, savlarla ilgili anlayışımızı, *kendi için* anlamı, insan anlayışının bir modeli ya da planı olarak kullanmak, hataya neden olmaktan ileriye gidemez.

> Belirleme, öncelikle açığa çıkartma değildir. İşaret edişin bir kipi olarak bakışı, öncelikle kendini gösteren üzerine (yani çekice) *sınırlandırır*. Bu şekilde, savla *sınırlandırılan* bakış, apaçık olanı belirlenmişliği içinde savla *apaçık* hâle getirir.
>
> (BT, 33:197; SuZ, 33:155)

Peki, o hâlde Heidegger niçin dili Dasein'ın varoluşsal yapısı olan açığa çıkarılmışlık ile bağlantılandırmaktadır? Savın temelindeki ön-yapının, dünya ile ilgili anlayışımızın temelindeki ilişki ve anlam tümlüğünü gizlediğini vurguladıktan hemen sonra Heidegger, incelemesine "Rede" terimini dahil eder ("konuşma" veya daha doğrusu "söylem" anlamında) ve bunun, dilin (savlar dahil), varoluşsal-ontolojik temeli ve anlaşılabilirliğin dile getirilişi olduğunu iddia eder. "Dünyada-olma'nın anlaşılabilirliği... kendisini söylem olarak dile getirir." (BT, 34:204; SuZ, 34:161). Sav, indirgeyici olduğundan, "söylem", savsal olan (ve tabii savsal olmayan) ifadelerin varoluşsal-ontolojik temelinin *başka bir* yönünü açıklıyor olması gerekir. Bu, varolanların Varlık'larını gerçekten açığa çıkaran bir şey olmalıdır. Ama bu ne olabilir ki?

Bir çekicin çok ağır olduğuna ilişkin bir savda bulunduğumuzda bu, çekici mevcut-olan yalıtılmış bir varolan olarak görmemizi teşvik eder, çünkü ifadedeki özne-yüklem yapısı, çekici dünyasal çevresinden ayırır ve sadece belirli, mevcut bir özelliğe sahip olup olmadığı sorusuna odaklanır. Fakat bu durumda bile, böyle bir savda bulunmuş olmakla belirli bir nesne kategorisini gösteren dilsel bir terim kullanmış oluruz (yani çekiç). Böyle bir kategorizasyonu kullanıyor olmak, o hâlde, bir şeyi bir şey olarak *görmektir*. Bu da anlamın veya önemin bu bağlamda da pratik anlayışın ve yorumun temel yapısıdır. Kısaca söylemek gerekirse, bir şeyi savlarken kullanılan kavram ve

kategoriler (yani dilin dile getirişleri diyebileceğimiz şeyler), anlam alanındaki daha derin dile getirişlere yakından denk düşer. Bu denk düşüş, sadece büyük bir tesadüf değildir. Nesnelerin anlamlarına ilişkin anlayışlarımızın aşikâr olmayan dile getirişleri, ilk önce yorumlamalarla açıkça sahiplenildiğinden, en uygun gerçekleşmelerini, en açık (ve bu anlamda en kavrayışlı) özümsenişlerini, dilin temelinde yatan dile getirişlerin nakledilişlerinde bulurlar.

Heidegger'in sav ile söylem arasında bir ayrıma gitmesi, dilsel bir söz-eylem türü [speech act] ile bu eylemin (ve diğer söz-eylemlerin) temellendiği kavramsal çerçeve arasındaki bir ayrım yapması nedeniyledir. Bu kavramsal çerçeveye, nesnelerin anlaşılırlıklarının dile getirilişi de denilebilir. Zira birinci olarak, anlam için tam bir çerçeve oluşturmaktadır: Bir şeyler yapmak için uygulanan özgül söz-eylemler sırasında kullanılan terimlerin anlamını belirlemekte ve bu şekilde bu eylemleri olanaklı kılan bir önşart olarak işlev görmektedir. Savımızı oluşturan terimler anlamsız ise bir çekicin ağır olduğuna ilişkin bir savda bulunamayız: ancak bu anlamın kavranışı çekiç gibi bazı varolanları ayırt etmeyi ve çekicin ağır olarak tanımlanmasının savın doğru olup olmadığını anlamayı sağlar. Bu savın doğru olup olmadığı, söz konusu varolanla ilgili bazı olgular tarafından belirlenmektedir. Böyle bir araştırma yapmak isteyen herhangi bir inceleme, öncelikle bir şeyin çekiç olarak ve ağır olarak nitelenmesinin ne demek olduğunu kavramış olmaktır. Bu tespit, dünyayı incelemenin sonucu olamaz (aksi hâlde sonsuz bir geri çekilme ile yüz yüze gelinir). Bu tespit için gerekli olan şey, dilin grameri içine yerleşmiş olan kavramsal çerçeveyle önceden tanışık olmaktır. Söz konusu çerçeve, bir şeyin hangi tür varolan olduğunu dile getirdiği için, eşyanın özsel doğasını da belirlemektedir: "Çekiç" terimini doğru kullanmanın kriterlerini bilmek, bir varolanın çekiç olabilmesi için nelerin doğru olması gerektiğini, hangi nitelendirmelere mutlaka sahip olması gerektiğini *bilmektir*. Bu nedenle, söz konusu çerçeveyi

kavramak, kelimeleri nasıl kullandığımızla ilgili bazı olguları kavramış olmak değil, eşyanın özünü kavramış olmaktır. Bu düzeyde, dilsel anlam ile varolanların anlamı aynı şey olur: Dilsel anlam, varolanların anlamını açığa çıkarır ve Dasein'ın, varolanların Varlık'larını açığa çıkarabilme kabiliyetinin temelini ifade eder.

Buraya kadar anlatılanlardan hiçbirisi, dil ile söylemin özdeş olduğunu ileri sürmemektedir. Dil (kelimelerin tümlüğü olarak anlaşıldığında), söylemin dünyasal dışavurumudur, anlaşılırlığın dile getirilişinin el-altında-olan (ve bazen de mevcut-olan) biçimidir. Konuşma ise, dünyasal bir tümlük değil, Dasein'ın bir varlık-oluşsal'lığıdır, yani ruh hâli veya anlama gibi Dasein'ın açığa çıkmasının bir yönüdür.

Sonuçta, söylemin Varlık'ı, Dasein'ın Varlık'ının anılan iki yönünü yansıtmaktadır. Dasein'ın Varlık'ı, ...-ile-olma olduğundan dil, özsel olarak Ötekiler'e yönelmektedir: Dil bir iletişim aracıdır, belirli bir Dasein'ın, kendini içine fırlatılmış bulduğu bir kültürün ya da toplumun özü itibarıyla ortak olan mirasıdır. Bu durum, söylemin ruh hâliyle birlikte oluşunun bir yönünü yansıtır. Başka bir yön; konuşma sırasında vurgu, modülasyon ve hız değişikliklerinde bulunarak içsel hâl ve hislerini ifade eden Dasein'ın, dili kendisini bir ifade etme aracı olarak görmesinde yatar. Konuşmanın anlama ile eşit ilkselliğinin yansıttığı şey ise daha da açıktır: Dünyadaki nesnelerle iletişim kurabilmemizi, bir şey hakkında bir şeyler söyleyebilmemizi dil sağlar. Kısaca söylemek gerekirse söylem, ruh hâli ve anlama, Dasein'ın varoluşsal yapısının, yani açığa çıkarılmışlığının, Burada-Varlık'ının birbiriyle içsel olarak bağlantılı üç yönü ya da temel öğesi olarak anlaşılmalıdır.

Gerçeklik ve Hakikat *(Md. 43–44)*

İnsanın, gerçekliğin hakiki doğasını kavrayabilme yeteneğinin ontolojik temelinde varlıkların Varlık'ım Dasein'ın açığa çıkarabilme kabiliyeti yattığından, Heidegger'in bu kabiliyeti incelerken gerçeklik ve hakikat ile ilgili sorular sorması kaçınılmaz olmuştur. Daha kesin biçimde ifade etmek gerekirse, Heidegger'in incelemesi, gerçeklik ve hakikat ile ilgili kavramların analizinin, bu kavramların kendi doğasına uygun ve Dasein'ın doğasıyla da uyumlu biçimde yapılıp yapılamayacağı sorusunu doğurmaktadır. Heidegger'in bu soruya verdiği yanıt, insanın dille olan ilişkisiyle ilgili yukarıdaki açıklamalarla yakından bağlantılıdır.

Modern Batı felsefesinde "gerçeklik" (bir insan öznesinin "dışında" ve ondan bağımsız varolduğu kabul edilen maddi nesneler âlemi olarak anlaşıldığında) bir sorun yaratmaktadır. Bu, gerçekliğin gerçek olup olmadığı, yani böyle bir dünyanın varolduğunu kanıtlayabilme sorunudur. Heidegger'e göre ise, bu konudaki asıl sorun, geçmişte bu kanıtın yapılamamış olması değil, böyle bir kanıtın gerekli olduğu hususundaki inadımızdır: "'Felsefi skandal', bu kanıtın hâlâ yapılmamış olması değil, *bu tür kanıtların tekrar tekrar beklenmesi ve denenmesidir.*" (BT, 43:249; SuZ, 43:205). Çünkü bu kanıt beklentisi, Dasein'ın kendi dünyası ile ilişkisini doğru biçimde anlayamamış olmaktan doğar ki, bu başarısızlık, Dasein'ın Varlık'ını ve "dünya"nın Varlık'ını hatalı biçimde yorumlamaktan kaynaklanmaktadır.

Dışsal dünyayla ilgili bir sorunun bulunduğuna dair bir açıklamaya girişmek dahi kaçınılmaz olarak söz konusu hatalı yorumu varsayacaktır. Zira bu sorunu dile getirenler, insan öznesinin varlığını verili kabul edip mevcut bilinç anımızı aşan bir dünyanın varlığına inancımızın haklı olup olamayacağını sormaktadırlar. Fakat bu; insan öznesinin kendi varlığı sorununun, içinde yaşadığı dünyanın varlığı sorunundan tutarlı biçimde ayrı tutulabildiği [paranteze alınabildiği]

varsayımına dayanır. Ama bu varsayım, Dasein'ın Varlık'ının dünyada-olma olduğu olgusuyla çelişir. Eğer insanları, özsel olarak mevcut-olan ve maddi olmayan tözler diye değil de doğal olarak dünyasal olarak düşünürsek, gerçeklik sorununu tutarlı biçimde dile getirmemiz olanaksız hâle gelecektir. Zira bu son yaklaşım, tam da "bilinç âlemi"nin aşılmasını içermektedir. Bu aşılma durumu, ilk yaklaşım için çözülemez bir sorunsal teşkil etmektedir. Aynı zayıflık, varlığı hakkında soru sorulmakta olan dünyayı, mevcut-olan pek çok varolanların oluşturduğu bir düzenek olarak kavramlaştırdığımızda da karşımıza çıkmaktadır. Eğer varolanlar, birer varolan olarak sadece bu dünyanın *içinde* olabiliyor ve bu dünya da Dasein'ın dünyasallığını meydana getiren ilişkilendirme ilişkilerinin tümlüğü olarak temellenmiş ise, dünyaya ilişkin uygun ve doğru bir ontolojik kavrayış, bağlantılılıklarını bir sorun hâline getiren özne ile dünya arasındaki mantıksal mesafeyi ortadan kaldıracaktır.

Heidegger'in buradaki eleştirisi, kuşkucuları yanıtlama şeklinde *değildir*. Aksine, eğer analizleri doğruysa, Kartezyen sorunu çözmeye çalışması dahi, bu sorunun çözülemezliğini kanıtlamaya kalkışmak kadar yersiz olurdu. Kuşkuculuğu çürütmeye çalışan bir felsefeci de, kuşkucunun kendisi kadar aldatılmış olur. Zira bir sorunu çözebilmek ya da bir soruya yanıt verebilmek için, bu sorun ile sorunun tutarlı biçimde dile getirilmiş olması gerekir. Buna göre, bir soruna çözüm gerektiğini düşünmek, bir yanıta layık olduğunu kabul etmek; soru ile sorunun, kendi ilgi alanları hakkında anlaşılabilir bir kavramsallaştırmadan doğmuş olduklarını varsaymaktır. Bu durumda, dünyanın gerçekten varolduğunu ifade ederek veya dünyanın varlığını kesinkes bildiğimizi ya da dünyanın kesin varlığına ilişkin görüşümüzün inancımızdan doğduğunu söyleyerek bir kuşkucuya yanıt verirsek, Kartezyen sorunsalın terimlerini sorgulamadan geçmiş olur ve söz konusu varsayımın temelindeki hatalı özne ve dünya kavramlaştırmasını reddetmek yerine bu varsayımı güçlendirmiş oluruz.

Bu ikazın önemini anlamak için, özne ile dünya arasındaki ilişkiye dair Kartezyen kavramlaştırmaya biraz daha yakından bakmak gerekir. Zira "gerçeklik sorunu"nu, dışsal dünyanın varlığının kesin bir biçimde bilinip bilinemeyeceği sorunu olarak kurup, sonunda da bunun bilinemeyeceği şeklinde bir sonuca varan kuşkucular, özne ile dünya arasındaki "ilişkinin" düşünsel terimlerle yani bilmekle doğru biçimde nitelendirilebileceği varsayımından hareket ederler. Fakat Heidegger'in belirttiği gibi, "bu durumda bilmek, gerçek olana erişmenin *temellendirilmiş* bir kipi olur" (BT, 43:246 ; SuZ, 43:202) ve bu yüzden de bu yaklaşım, özne ile dünya arasındaki ontolojik ilişki modeli olarak iki nedenden dolayı uygulanamaz bir niteliğe sahip olur. Birinci neden, bilmenin, Dasein'ın Varlık'ının yani dünyada-olma'nın olanaklı bir kipi olmasıdır. Bu yüzden de, bilmek, dünyada-olma terimleriyle anlaşılmalıdır, yani dünyada-olma'yı temellendiremez. İkinci neden, bilmenin, Dasein'ın dünyayla dünya olarak ilişki kurması değil, verili bir durumla karşı karşıya kalması ilişkisi olmasıdır. Dasein, verili bir sandalyenin rahat veya belirli bir gölün derin olup olmadığını bilir (ya da bunu kuşkuyla karşılar). Ama Dasein, dünyanın var olup olmadığını bilemez. Wittgenstein, bu konuda belki de şöyle diyecektir: Bir dünyanın var olduğu *görüşüne* sahip değiliz, çünkü bu, bulgulara dayanan ve güçlü, zayıf veya varolamadığı ilerde ortaya çıkabilecek olan bir hipotez değildir ([1]). Bilgi, kuşku veya inanç; Dasein'ın dünyadaki özgül fenomenlerle karşı karşıya geldiği ilişki biçimleridir. Ama dünya, olası bir bilgi nesnesi değildir çünkü dünya, bir nesne, tek bir varolan ya da bir varolanlar dizisi hiç değildir. Dünya, varolanların ortaya çıktığı, ontolojik olarak bir ilişkilendirme ilişkileri tümlüğü üzerine temellenmiş olan bir alan veya ufuktur. Dünya, dünya içindeki ilişkileri olası kılan şarttır, bu nedenle de söz konusu ilişkilerin getirdiği terimlerle analiz edilemez. Özne ile dünya ilişkisine dair Kartezyen kavramlaştırmanın temelinde yatan ve bu suretle kuşkuculuğa kapı açan şey, dünyayı çok büyük bir nesne veya nesneler

koleksiyonu, olası bilgi nesnelerinin tümlüğü olarak gören bir yorumdur. Bu yorum; dünyayı, içinde olası bütün bilgi nesneleriyle yüz yüze gelinen bir alan olarak kabul etmez. Heidegger'e göre Kartezyen yorum, ontik ile ontolojik olanı birbirine karıştırmaktadır ve bir öznenin dünya içinde yüz yüze geldiği bir şeye yönelik özgül varlık-oluşsal yaklaşımının, bu tür bütün yaklaşım ve yüz yüze gelişleri olanaklı kılan varlık-oluşsal'lığının vekili olduğunu varsayar.

Heidegger'in kullandığı strateji, doğal olarak, Dasein'ın Varlik'ının dünyada-olma şeklindeki analizinin ikna edici olduğunu varsayar. Ama bu varsayım, dünyanın dünyasallığını, Dasein'ın ontolojik yapısının bir yönü olarak sınıflandırdığından, kuşkucu sataşmalardan korunayım derken, gerçekliği öznelleştirdiği, yani kendi nesnelliğini ve özgürlüğünü sessizce elden çıkarmış olduğu eleştirisine yol açacaktır. Eğer dünya ontolojik olarak Dasein'ın Varlık'ı içinde temellenmişse, bundan Dasein'ın varolmadığı durumlarda dünyanın da varolmaması gerektiği sonucu çıkmaz mı? Peki, dünyanın kendi varlığının aynı dünya içindeki insanların kesintisiz varoluşuna bağlı olması hâli, gerçeklikten geriye ne bırakır? Eğer Heidegger'ci analiz bize böyle bir dünyayı bırakacaksa, Heidegger ile kuşkucular arasında ne gibi bir fark kalır?

Burada sayılan endişeler, Heidegger'in eserinde hep vurguladığı ontik ile ontolojik analiz düzeyi ayrımının ciddiye alınmadığını göstermektedir. Bu konuda Heidegger'in söyledikleri aynen şöyledir:

> Fakat sadece Dasein *varolduğu,* yani Varlık anlayışının ontik olanağı varolduğu müddetçe, Varlık "var"dır. Dasein varolmadığında, "bağımsızlık" da "var" değildir, "kendi-için" de "var" değildir. Buna benzer şeyler bu durumda ne anlaşılabilir ne de anlaşılamaz. Bu durumda dünya-içinde varolanlar ne açığa çıkartılabilir ne de gizli kalabilir. *O hâlde,*

varolanın ne varolduğu ne de varolmadığı söylenebilir. Ama *şu anda*, Varlık anlayışı var iken ve buna bağlı olarak mevcut-olma anlayışı var iken, *bu durumda* varolanın varolacağı gerçekten söylenebilir.

(BT, 43:245; SuZ, 43:212)

Heidegger'in, "varolanlar sadece Dasein varolduğu müddetçe var'dır" şeklinde bir iddiada bulunmadığına, "sadece Dasein 'var' iken Varlık 'var'dır" dediğine dikkat ediniz. Başka bir deyişle, Heidegger burada, bazı yerlerde ontolojik ayrım dediği bir şeye müracaat eder: Varolanlar ile varolanların Varlık'ı arasında bir ayrıma gider, yani maddi şey ile bu şeyin doğası ve şey olma fiiliyatı arasında bir fark görür. Peki, böyle bir ayrımın yararı nedir?

Dasein, maddi şeyle yüz yüze geldiğinde, bu maddi şeyi yüz yüze gelişten bağımsız varolan bir fenomen olarak görür. Bir odada bir masa gördüğümüzü söylediğimizde, bir bakıma odaya girmemizden önce de orada bir şeyin bulunduğunu, odadan çıktığımızda da bu şeyin orada bulunmaya devam edeceğini söylemiş oluruz. Bir bakıma, "gerçek dünya" dediğimizde, insan ırkının ortaya çıkışından önce varolan ve insan ırkı yok olduktan sonra da pekâlâ varolmaya devam edebilme kabiliyetine sahip bir nesneler âleminden söz etmiş oluruz. Bu anlamda, nesneler hakkında konuşmak, gerçek nesnelerden, yani insan eylem ve düşüncesinden bağımsız biçimde varolan nesnelerden *konuşmak* anlamına gelir. Bu tür nesneleri; hayal, halüsinasyon ve göz aldanması benzeri öznel fenomenler ile hislerden, ruh hâllerinden ve tutkulardan (yani insanın bünyesine bağımlı olarak varolan fenomenlerden) ayrı tutarız.

Buna bağlı olarak, "varolan" teriminin anlamını verili kabul ettiğimizde (Heidegger buna ne'lik demektedir), varolanların sadece Dasein varolduğu müddetçe varolduklarını ifade etmemiz, basitçe

tutarsız olacaktır. Zira aksi hâlde, Dasein'ın olmadığı durumlarda varolanların kaybolduğu ya da bir odanın içinde bulunan masanın gerçekliğinin bir insanla yüz yüze gelmesine bağlı olduğu sonucu çıkacaktır. Fakat Dasein ortadan kalktığında dünyadan yok olan şey, varlıkları Varlık'ları içinde anlama, yani varolanların var olduklarını ve mevcut hâlleriyle varolanlar *olarak* açığa çıkarma kabiliyeti olacaktır. Bu gibi durumlarda, varolanların var olup olmadıkları hiçbir şekilde ifade edilemeyecektir, çünkü varolanlar hakkında ne bir şey ifade edebilecek ne de herhangi bir şey kavrayabilecektir, varolanlarla Varlık'ları içinde yüz yüze gelinemeyecektir.

Bu yüzden, Dasein'sız-bir-dünya-içinde-varolanlar hakkında ne söylenebildiği ile Dasein'sız-bir-dünya-içinde-varolanlar hakkında Dasein'sız-bir-dünyada ne söylenebildiği arasında bir ayrıma gidilmelidir. Heidegger, Dasein'sız bir dünyada varolan varolanların varolmadığı (ya da varolduğu) söylenemez, şeklinde bir ifadede bulunmaz. Heidegger'in söylemek istediği şudur: Dasein'sız bir dünyada, varolanların varolduğu (ya da varolmadığı) söylenemez. O hâlde böyle bir durumda var olan varolanlar hakkında her şeyi söylemek olanaklı olduğundan (yani bir savda bulunabilecek bir varlığın varolduğunu varsayarsak), söylenebilecek olan tek doğru şey, varolanların ne olarak varoldularsa öyle varolmaya devam edecekleridir. Fakat söz konusu şartlarda hiçbir şey söylenemeyeceğinden, varolanların var olup olmadıkları hakkında da hiçbir şey söylenemez.

Heidegger, bu ayrımı, kendi yaklaşımlarını dile getirdiği şekilde açıklamaktadır. Çünkü, "sadece Dasein *varolduğu* müddetçe 'Varlık vardır'". "Dasein varolmadığında, 'bağımsızlık' da 'var' değildir" derken, önemli fiilleri bilerek tırnak içine almaktadır. Onlardan aynı anda söz edip dikkati üzerlerine çekmek suretiyle Dasein'sız bir dünyadaki varolanlar hakkında ne söylenirse doğru olacağı sorusu ile bu doğrunun böyle bir dünyada ifade edilip edilemeyeceği sorusunun

birbirine karıştırılmaması gerektiğini önemle vurgulamaktadır. Hakikatlerin gerçekliklere değil, savsal söz-eylemlerinin içeriğine denk düşen önermeler olduğunu vurgulayarak da hakikatin olanaklılığının önemli bir şartının Dasein'ın varoluşu olduğunu hatırlatmaktadır.

Bir açıdan bakıldığında, yukarıdaki iddiayı kabul etmeyecek kimse yok gibidir. Çünkü dile getirme yetenekleri olan yaratıkların bulunmadığı bir dünyada hiçbir hakikatin dile getirilemeyeceği zaten aşikârdır. Ama söz konusu dile getirme şartları ile dile getirilenlerin doğruluğu birbirinden tamamen farklıdır. Zira doğruluk, söylenenin gerçeklikle uyumlu olup olmamasına bağlıdır ki, bunun da insanların varolup olmamasıyla ilgisi yoktur. Ama Heidegger'in söylemek istediği daha fazla bir şeydir: Eğer hakikat, bir yargıyla gerçeklik arasındaki uyum sorunuysa, Dasein'ın varoluşu hakikatin olanaklılığının bir şartı olur. Bunun nedeni, sadece yargıda bulunan olmaksızın yargının olamayacağı değildir. Burada önemli olan, gerçeklik önceden kavramlaştırılmadan olmaksızın herhangi bir yargının gerçeklikle uyumlu olup olmadığı sorusunun sorulamayacağıdır. Bu gerçeklik kavramlaştırması ise Dasein'sız olamaz.

Heidegger, "duvardaki resim eğri duruyor" yargısında bulunan bir kişi örneğinde bu durumu tartışmaktadır. İlk önce, bu yargının doğruluğunun resmin kendisiyle uyumlu olup olmadığına bağlı olduğunu, yoksa resmin herhangi bir zihinsel temsiline bağlı olmadığını vurguladıktan sonra, bu yargının doğruluğunu onaylayan şeyin, resmin gerçekten de yargının iddia ettiği gibi olduğu yönündeki algımız olduğunu öne sürer.

> Bir sav *doğrudur* demek, şu anlama gelmektedir: Varolanı kendi içinde nasılsa öyle açığa çıkarmaktadır. Varolanı, kendi

açığa çıkarılmışlığı içinde ifade eder, ortaya çıkartır, "görünmesini" sağlar... Savın *doğru-oluşu (hakikati), açığa-çıkartıcı-olma* şeklinde anlaşılmalıdır. Demek ki hakikat, bir varolanın (öznenin) başka bir varolana (nesneye) uyması anlamında, bilmek ile nesne arasındaki bir örtüşmenin yapısına sahip değildir.

Açığa-çıkartıcı-olma olarak doğru-olma ise, ontolojik olarak dünyada-olma zemini üzerinde olanaklı olabilmektedir. Bu fenomen, ... hakikatin ilksel fenomeninin *temelidir.*

(BT, 44:261; SuZ, 44:218-219)

Bu iddiaların zemini nedir?

Burada, sav ile söylem arasındaki ayrımı yeniden hatırlamak gerekir. Sav, bir önermenin dile getirilişidir, doğru olmayı hedefleyen bir açıklamadır. Savın bu hedefe varıp varmaması Dasein tarafından değil gerçeklik tarafından belirlenmektedir. Yani eşyanın, savdaki gibi olup olmadığına bağlıdır. Fakat bir önermenin doğru ya da yanlış olabilmesi için (yani nesnesiyle uyumlu olması veya olmaması için) anlamlı olması gerekir. Duvardaki resmin eğri durup durmadığını belirlemeden önce; "resim", "duvar" ve "eğri" terimlerinin ne anlama geldiklerini bilmek gerekir. Kısaca söylemek gerekirse, ilk önce söz konusu önermeyi meydana getiren resim, duvar ve uzamsal yönelim kavramlarını kavramış olmamız gerekir. Söz konusu kavramları kavrayabilmek, yani ilgili kavram-terimlerin anlamlarını anlayabilmek için ise, bu kavramların gerçekliğe doğru ve yanlış uygulamalarını ayırt edebiliyor olmamız gerekir. Gerçeklikte neyin resim *olduğunu* ve neyin *olmadığını,* vs. kavrayabilmemiz gerekir. Buna göre söz konusu kavramsal yapılar sadece bir dilin ifadelenişi (daha önce sözünü ettiğimiz "söylem") değil, gerçekliğin dile getirilişidir. Söz konusu kavramsal yapılar olmasaydı, belirli bir önermenin gerçekliğin belirli

bir kısmıyla uyumlu olup olmaması diye bir şey olamazdı. Hakikat sorunu, sadece kavramsal bir çerçevenin yaratmış olduğu mantıksal uzam içerisinde açığa çıkabilir.

Heidegger'in "açığa çıkarma" ifadesinden anladığı da, işte burada sözü edilen anlaşılabilirlik uzamını açığa çıkarmış olmaktır. Bu nedenle Yunanca'da hakikat anlamına gelen *a-letheia* (üzerini açmak) kavramından yararlanmaktadır. Fakat eğer hakikat sorunlarının böyle bir uzam içine yerleşmiş olduğunu düşünmek ve önerme ile önermenin nesnesi arasındaki uyumu bunun için temel almak yanlış değilse, bu mantıksal uzamın dile getirilişinde kendisi için de aynı sorun ortaya çıkmayacak mıdır? Söz konusu kavramsal çerçevenin geçerliliğini belirleyen şey, bu çerçeveyi uygulamaya çalıştığımız gerçekliğin özsel yapısıyla uyumlu olup olmama değil midir? Peki, o hâlde niçin Heidegger açığa çıkarmanın buna rağmen bir uyum konusu olmadığını iddia etmektedir?

Bu konunun dil yönüne bir kez daha bakalım. Bir önermenin doğruluk değeri, bu önermenin gerçeklikle uyumlu olup olmaması sorunudur. Ama bu önermenin dile getirilmiş olduğu terimlerin kavramsal kategori anlamları (yani önermeyi meydana getiren terimlerin anlamları), bu terimlerin nasıl kullanılması gerektiğini belirleyen kurallar tarafından tayin edilmektedir. Kurallar da, gerçeklikle uyumlu olup olmama ilişkisi içinde değildir. Örneğin su kavramını ele alalım ve bu kavramı, "kimyasal bileşimi H_2O olan bir sıvı", diye tanımlayalım. Yapılan bu tanım, gerçeklik hakkındaki bir iddia değildir, yani doğru ya da yanlış olan bir şey değildir. Sadece şu kuralın dile getirilmiş hâlidir: Eğer bir sıvının kimyasal bileşimi H_2O ise, o sudur. Söz konusu tanım, önümüzde duran belirli bir sıvının bu kimyasal bileşime sahip olup olmadığını ya da bu sıvıdan evrenin her yerinde bulunabileceğini iddia etmez. Bu tanım, bize sadece kelimelerin bir biçimi (yani "su") yerine, başka bir biçimini (yani "kimyasal bileşimi H_2O olan bir sıvı") kullanmamıza izin vermektedir.

İkinci biçimin, şimdi veya geçmişte uygulanabilir olduğunu hiçbir şekilde iddia ediyor değildir. Sadece kelimelerin ikinci biçiminin meşru olarak uygulanabildiği durumlarda ilk biçimin de uygulanabileceğini saptamaktadır.

Başka bir deyişle, tanımlamalar birer tarif değildir ama tariflerin kurgulanmasına yarayan özsel birer önşarttır, çünkü tariflerde kullanılan terimlere anlamlarını verirler. Bu nedenle, sahip olduğumuz kavramsal çerçeve bir anlamlar ayrıntılandırması (Heidegger'in terminolojisiyle "anlaşılabilirliğin dile getirilişi") olduğundan, gerçeklikle uyumlu olup olmama ilişkisine talip değildir. Kavramsal çerçevelerimiz, bir hipotezler veya olgusal iddialar dizisi meydana getirmez, verili herhangi bir varolanın ilgili kavramın bir örneği olabilmesi için nelere sahip olması gerektiğini bildirir. Bu yüzden de gerçekliğin araştırılmasında, sahip olduğumuz kavramların gerçekliğin özsel doğasına uyumlu olmadığını göstermek olanaklı değildir. Zira böyle bir araştırma, şu veya bu kavramsal çerçeveyi ya da açığa çıkarılmak istenilen şeye ilişkin tariflerde kullanılmak üzere birer terimler kategorisi dizisini varsaymak zorunda olacağından, kullanılan çerçeveyi ne zayıflatabilir ne de doğrulayabilir. Verili bir sıvının H_2O şeklinde bir kimyasal bileşime sahip olmadığının ya da böyle bir sıvının mevcut olmadığının keşfedilmesi, sahip olduğumuz su kavramının gerçekliği doğru biçimde temsil etmediğini değil, kullanılan kavramın kısmen veya tamamen uygulanamaz olduğunu ortaya koyar. Ve tabii ki, bir kavramsal çerçeve, gerçekliği yanlış temsil edebilme olanağından yoksunsa, gerçekliği doğru biçimde temsil edebilme olanağından da yoksun olur. Temsil etme, kavramların değil bu kavramları uygulayarak kurgulanan deneysel önermelerin işidir. Kavramsal çerçeveler, dil ile gerçeklik arasındaki uyumu olanaklı kılsa da, gerçeklikle olan ilişkileri bir uyumluluk modeli kapsamı içinde anlaşılmamalıdır.

Heidegger, insanların kavramları kurma ve uygulama kabiliyetini, varolanları açığa çıkarma kabiliyeti olarak tarif eder. Çünkü Heidegger'e göre kavramsal çerçevemiz, varolanlarla belirli cinsten birer varolan ve hatta genel olarak varolan (yani bizim onlarla yüz yüze gelmemizden bağımsız biçimde varolmaya devam edebilen fenomenler) olarak yüz yüze gelebildiğimiz terimleri içeren temel kategorilerden meydana gelmektedir. Kavramsal çerçevemiz, herhangi bir şey türünün gerekli niteliklerini dışa vurduğu fenomenlerin özsel doğasını belirlemektedir. Bu belirleme yapılmasaydı, fenomenleri belirli bir fenomen türü olarak saymamız bile olanaklı olamazdı. Kavramsal çerçevemiz, varolanlarla tüm yüz yüze gelişlerimizin yer alması gerektiği anlamın ...-olarak-görme yapısını dile getirmektedir. Fakat eğer dilin bu yapısal yönü, uyumluluk modelinde, anlaşılamıyorsa, gerçeklik içindeki eklemlenmeler üzerine dilsel akıl yürütme olarak düşünülemez. Gerçekten de, gerçekliğin dilden bağımsız olarak dile getirilebilir olduğu görüşü tutarsızdır. Çünkü bu yapıya anlam kazandıran önermeler, gerçeklik hakkında doğruları ya da yanlışları dile getirmiyorsa, yapının kendisinin gerçekliğe göre doğru ya da yanlış olup olmadığı düşünülemez. Bunun anlamı; gerçekliğin, dilin söz konusu yapısal niteliklerinin uyumlu olabileceği ve dil kullanan yaratıkların yokluğunda da varolabilecek yapısal bir öze doğal olarak sahip olduğunun düşünülemeyeceğidir.

Başka bir ifadeyle, gerçekliğe ilişkin hakikat, Dasein'ın yokluğunda da varolabilirken, gerçekliğin özü böyle varolamaz. Gerçekliğin özsel doğası, sadece gerçek şeyler hakkında bir başka olgu, insanların bilip tanıdığı ve yokluklarında da devam eden bir dünyaya ilişkin hakikatin bir başka yönü değildir. Öz, deneysel değildir, bu yüzden de deneysel maddelerin Dasein'dan bağımsız biçimde kendine has varolabilme özelliğine sahip değildir. Şeylerin verili niteliklerinin özselliği (yani söz konusu varolanın kimliğine ilişkin zorunlu statüsü), şeylerin dünyada nasıl olduğunun değil, kavramsal çerçevenin nasıl yapılandırılmış olduğunun bir

fonksiyonudur ([2]). Bu ise Dasein'ın varolanları Varlık'ları içinde nasıl anladığının temelini oluşturan anlam alanına bağımlıdır. Bu yüzden söz konusu eklemlenmeler, nihai olarak, dünyada-olma olan Dasein'ın Varlık'ına ontolojik biçimde bağlıdır.

Buna göre Dasein'sız bir dünya, sadece doğru yargılar yapma kabiliyetine sahip varlıkların olmadığı bir dünya olmakla kalmayacak, doğru ve yanlış yargıların ifade edildiği terim kategorilerinin nihai kaynağının bulunmadığı, bu nedenle de bu tür dile getirişlerin varolmadığı bir dünya olacaktır. Böyle bir durumda ("varolan"dan buraya kadar ne anladığımıza bağlı olarak), varolanların ve oluşturdukları gerçek dünyanın varolmaya devam edeceği söylenebilir ve de söylenmelidir. ancak Gerçeklik, Varlık ve Hakikat'in de varolacağı söylenemez, çünkü bu terimler gerçekliği özsel doğası içinde ifade eder, yani şeylerin Varlık'ını ve hakikatin olanaklı olmasına ilişkin kategorisel şartları dile getirir. Bu dile getirişlerin, Dasein olmaksızın varolabileceği görüşüne hiçbir anlam atfedilemez. Heidegger'in, "sadece Dasein *varoldukça hakikat 'var'dır*" (BT, 44:269 ; SuZ, 44:226) ifadesindeki hakikat terimi, işte bu büyük harfli Hakikat'tir. Bütün hakikat, Dasein'ın Varlık'ına göredir (*Dasein'a göre* değil).

> Bu görelilik şöyle bir anlama mı gelmektedir: Bütün hakikat 'öznel'dir? Eğer "öznel", "öznenin arzusuna bırakılmış" şeklinde yorumlanırsa, tabii ki, hayır. Çünkü açığa çıkarma, kendi öz anlamına göre, ifade etmeyi 'öznel' zâtilikten çıkarır ve açığa çıkartıcı Dasein'ı varolanın kendisiyle karşı karşıya getirir. Ve sadece açığa çıkarma olarak "hakikat", *Dasein'ın bir Varlık türü olduğu içindir* ki, Dasein'ın zâtiliğinden çıkartılabilir. Hakikatin "evrensel geçerliliği" de sadece Dasein'ın, varolanları kendi içlerinde ve onlardan bağımsız açığa çıkartabilmesi üzerinde

temellenmiştir. Bu varolanlar sadece bu şekilde kendi üzerlerine herhangi bir ifadeyi, yani kendilerin gösterebilmeyi olanaklı kılabilir.

(BT, 44:270; SuZ, 44:227)

Dasein'sız bir açığa çıkarma olası değildir. Fakat açığa çıkartılanlar varolanlardır; bunlar, kendi içlerinde de varolandır. Bu yüzden, Dasein'la yüz yüze gelmeden önce ve yüz yüze geldikten sonra da birer varolan olacaklardır.

Açığa çıkarma, hakikatin olanaklı olmasının varoluşsal şartı ise; ve açığa çıkarılmışlık, Dasein'ın Varlık'ının bir kipi veya yönü ise, hakikatin en temel anlaşılması varoluşsal olur: Dasein, hakikatin "içinde"dir. Dasein, kendi Varlık'ını mesele edinmiş bir varlık olduğundan, otantik olma ve olmamaya ilişkin sorular diğer kiplere olduğu gibi Varlık'ının bu kipine de uygulanacaktır. Başka bir ifadeyle, hakikatin içinde olduğunu söyleyebilecek olan tek varlık, yalanın da içinde olabilir. Kendisi de dahil varolanları oldukları gibi açığa çıkarma kabiliyetine sahip olmak, Dasein'ın bunu başaramamasını, yani varlıkların Varlık'ının üzerini örtmesini de kapsar. Peki, varoluşsal alternatiflerin hangisinde Dasein tipik olarak varolmaktadır? Hakikatin açığa çıkarılmışlık ve varoluşluk üzerine kök saldığına dair ilksel, uygun bir anlayışı açığa çıkartabilmek için, mevcut-olan önermeler ile ruh hâlleri arasındaki ikili türev ilişkiyi hakikatin temel modeli kabul eden güçlü bir felsefi eğilimin üstesinden ancak büyük bir uğraşı sonunda gelebilmiş olduğumuzdan, otantik olmayan kipin daha baskın olma eğilimin de olduğu görülmektedir. Fakat bu konuyu daha ayrıntılı ve geniş biçimde incelememiz gerektiği açıktır. Acaba Dasein'ın gündelik açığa çıkarılmışlık kipi nedir, burada-olma nedir?

IV

Kısım 1'in Sonucu:
Gündelik Hayatın Kopmuşluğu
(*Varlık ve Zaman*, Madde 34–42)

Önceki bölümün sonunda dile getirilen soru, Heidegger'in insanların varlık biçimlerine ilişkin geliştirdiği ontolojik örgüye bir başka öğenin daha ilave edilmesi gerektiğini göstermektedir. Bu öğe, gündelik, vasat sosyal ilişkilerin, dünyaya ilişkin belirli bir dahil-edilmişlik'i ya da önyargıyı, bu nedenle de dünyanın belirli bir açığa çıkarılmışlığını içerdiğini gösterecektir. Bu yeni öğe, insan varlığım ontolojik temellerinin birliğini dışavuran tek bir genel nitelendirmeyle anlatılabildiği için de Heidegger'e, insanda şartlanmışlığa ilişkin hazırlık niteliğindeki incelemelerini tamamlama olanağı vermektedir.

Dünyaya Düşmek *(Md. 34–38)*

İle-olma olarak Dasein, tipik olarak 'onların-benliğinin Varlık'ı içinde bulunur. Bu yüzden Dasein'ın burada-olma şeklindeki gündelik kipine ilişkin yukarıdaki sorumuz şu şekle dönüşür: 'onların-benliği', açığa çıkarılmışlık bakış açısından kendisini nasıl dışavurur? Heidegger'in verdiği yanıt, üç fenomen üzerine odaklanmaktadır: Lâflama, merak ve muğlaklık.

Lâflama, gündelik dilsel iletişimin dışavurduğu bir anlaşılabilirlik biçimidir, buna vasat anlaşılabilirlik de denilebilir. Her türlü iletişim, zorunlu olarak bir nesneyi (iletişimin ne hakkında yapıldığını) ve bunun hakkındaki bir ifadeyi içerir. Lâflamada ise ifadeye duyduğumuz ilgi, nesneye duyduğumuz ilgiyi aşar. Nesneye olduğu gibi erişmeye çalışmak yerine, nesne hakkında ne söylendiğine odaklanır, söylenen şeyin esasen öyle olduğunu varsayarız. Çünkü bu, söylenmiş bir şeydir, bu yüzden de söyleneni aktarırız. Söyleneni yayar, söz konusu nesneyle ilgili sohbetlerimizi yönlendirmesine izin veririz vs. Bu arada iletişimin görünüşteki nesnesiyle teması ise kaybederiz. Konuşmalarımız, temelsiz olur. Ne hakkında konuşulduğunu kolaylıkla anladığımızı sanmamız, aslında anlamadığımız bir anda her şeyi anladığımızı sandığımızı gösterir. Lâflama, böylesi eksiksiz bir anlamayı ileri sürerek aslında ilgilendiği nesneleri açığa çıkartacağına onları gizler, bu nesnelerle ilgili ilerde inceleme yapma olasılığını da ortadan kaldırır. Zâti olmayan, köklerinden kopartılmış bir anlayış (yani "onlar"ın anlayışı), bu nedenlerden dolayı Dasein'ın dünyayla ve Ötekilerle olan gündelik ilişkilerine egemen olur.

Dünya ile ilgili kökünden kopartılmış bir anlayış, Dasein'ın en yakın çevresindeki nesneler üzerine odaklanmasını sağlayacak belirli bir görev türü değil, mevcut-olandan daha egzotik olana, yabancı ve uzak olana doğru kayıp gitme eğiliminde olan bir bakıştır. Eğer odağında yeni olan bir şey varsa, esasen ilgileneceği şey, yeniliğin

kendisi olacaktır. Yani yeni nesnelerle, onları gerçeklikleri içinde kavramak için değil, yeni olmaları nedeniyle kendini teşvik etme amacıyla ilgilenir. Böylece yeniliklere olan ilgi, büyük bir hızla artar. Kısaca, Dasein merak eder: Yeni olanaklarla oyalanan Dasein, herhangi bir ortam içinde gittikçe daha kısa sürelerle bulunmaya başlar, her yere doğru kayıp giden, hiçbir yerde sabit biçimde kalmayan bir niteliğe kavuşur. Ortamından ve çevresinden sistematik biçimde koparılan Dasein, gerçek kavrayışı taklitlerinden ayırt edememeye başlar: Yapay bir anlayışın dahi, evrensel bir derinliğe sahip olduğu iddia edilir. Gerçek anlayış ise, egzantrik ve marjinal görünmeye başlar. Bu muğlaklık, herhangi bir bireyin iradi hedefi değildir aslında. Fakat lâflamanın ve merakın egemen olduğu kamusal bir dünyada söz konusu muğlaklık, Dasein'm kendisini hep içine fırlatılmış olarak bulduğu, hemcinslerinin mirası ve kültürü ile ilgili anlayışının tamamen içine işler.

Birbiriyle bağlantılı olan bu üç varoluşsal nitelendirme, Dasein'ın gündelikliğine ait olan temel bir Varlık türünü açığa vurur: Düşmüşlük.

> Bu kavram, olumsuz herhangi bir değerlendirmeyi dile getirmez, Dasein'ın ilgi duyduğu "dünyanın" yakınında ve büyük bölümüyle *yanıbaşında* uzandığına işaret eder. Bu "... içine dahil edilmişlik", büyük ölçüde 'onlar'ın kamusallığı içinde "kaybolmuşluk" karakterine sahiptir. Dasein, birinci olarak, otantik bir kendi Varlık'ı olma potansiyelinden dünyaya "düşmüş"tür.
>
> (BT, 38:220; SuZ, 38:176)

Kısaca söylemek gerekirse, Dasein'ın vasat, gündelik açığa çıkarılmışlığı otantik değildir. "Onlar"a dahil edilmişlik yüzünden kökünden koparılan Dasein, dünyasıyla gerçekten ilgilenmez, hemcinslerini merak edemez. Gerçek bir özanlayış için de artık çok geçtir, köklerinden kopartılmıştır. Bu olanakları herhangi bir biçimde kavramak, 'herhangi biri'nin olanaklarına karşıt olarak, Dasein'ın olanakları dahilindedir.

Bu gerçek özanlayıştan düşerek ayrılmış olmak, Dasein'ın felsefi faaliyetlerinin olduğu kadar gündelik hayatının da içine işler. Gerçekten de düşüş, kendi Varlık'ına ilişkin bir anlayışa doğal olarak sahip bir varlığın, insanın varolma yolunu doğru olarak anlaması sistematik olarak baskı altında tutan bir felsefi geleneğe yine de sahip olabileceği gerçeğini açıklamak için Heidegger'in esas açıklama zeminini oluşturacaktır. Felsefecilerin, Dasein'ın Varlık'ını açıklarken daha ziyade varolanlar için uygun gelen terimler kullandıklarını daha önce görmüştük. Yine daha önce, mevcut-olanlar kategorisinin bu yanlış uygulamasının, teori-öncesi pratik görevlerimize gömülmemizden (yani varolan herhangi bir şeyin varlığına ilişkin birer paradigma olarak nesnelerin cazip bir şekilde el-altında olmaları) ve teorik akıl yürütmenin kendine has şartlarından (ki, bu ortamda hem nesneler hem de insanlar, kendi dünyalarından tamamıyla ayrık görünmektedir) doğal biçimde türediğini görmüştük. Dasein'ın doğal olarak sosyalliği ve 'onlar' içinde kendini kaybetme eğilimi içinde olması, felsefi kültür içinde bu tür yanlış anlamalar bir kez yer ettiğinde, gelecek kuşak felsefecilerin bunları sağduyu sahibi olan herkesin de onaylayacağı apaçık hakikatler olarak sorgusuz sualsiz kabul etme eğilimi içinde olduklarına işaret eder. Şimdi ise, sağduyu sahibi herkesin kabul ettiği şeyleri reddeden ve bunlar yerine yepyeni teorik kurgular tercih eden, zor anlaşılırlıkları yandaşları üzerinde egzotik olana karşı heyecan veya entelektüel ilerilik veren felsefecilerin 'onların-dünyası'nın ortak halüsinasyonuna aynı şekilde tutsak olduklarını görebiliriz. Bu tür felsefi yaklaşımlar, otantik ilgi ve

ilişkiden daha genel bir uzak düşmenin belirtileridir. İnsan faaliyetinin diğer kiplerinde olduğu gibi, felsefeciler de vasat gündelik dünya içine dahil olmaktadırlar, çünkü kendileriyle ve hatta sahip oldukları bütün bilinçlilikleriyle olan teması kaybetmişlerdir.

Heidegger, düşüşün genel bir fenomen olduğunu iddia etmez. Ona göre, insan kültürünün her bir parçası her zaman düşüş tehlikesiyle karşı karşı değildir. Heidegger ayrıca, bu fenomenin aynı anda her yerde olabilmesinin (özellikle de felsefi gelenek içindeki etkilerinin ağır basmasının) tesadüfi olmadığını vurgular. Zira düşüş, Dasein'ın 'onlar' içine dahil olunmuşluğuyla içsel bir bağa sahip ise, onların-benliği gibi Dasein'ın ontolojik yapısının bir parçası olmak durumundadır: Düşüş, Dasein'ın özgül bir ontik durumu değil, "Dasein'ın kendisinin varoluşsal bir niteliği"dir (BT, 38:220 ; SuZ, 38:176). Dünyada-olma'nın ontolojik yapıları, otantik olmayı olanaksızlaştırmaz. Ayrıca Dasein'ın, kendisini hangi özgül ontik durumlarda bulacağı sorularını da tümüyle karşılıksız bırakmaz. Eğer Dasein, rolleri ve kategorileri doğal olarak zâti olmadan yapılanmış bir dünyaya her zaman fırlatılıyorsa ve bu dünyada lâflama, merak ve muğlaklık egemen durumdaysa, onların-benliğine dahil olunmuşluk, Dasein'ın *yokluk konumu* olacaktır. Dasein, belki daha sonra kendisini bulabilecektir ama bunun için ilk baştaki kaybolmuşluğundan kendisini kurtarması gerekecektir. Bu anlamda otantiklik, her zaman, otantik olmama durumunu aşmayı içerir. "Olgusal bir dünyada-olma olarak Dasein, düşen olarak zaten *kendisinden* düşmüştür." (BT, 38:220 ; SuZ, 38:176). Dasein'ın, kendisini doğal olarak içine fırlatılmış olarak bulduğu dünya, Dasein'ı kendisinden düşmeye teşvik etmektedir. Hem bu düşmüşlük hâli hem de bu düşmüşlükte içsel olarak bulunan muğlaklık nedeniyle, Dasein'ın düşmüşlüğünün gerçekte tamamen otantik ve gerçek olduğu şeklinde süregelen bir varsayım ortaya çıkmaktadır. Onların-dünyası, Dasein'ı bu şekilde uyuşturmaktadır. Fakat bu uyuşturma; çılgın eylemler, yenilik ve egzotiklik arayışına yönelik durmak

bilmeyen bir merak şeklinde kendisini ifade etmekte, bunun sonucunda da Dasein'ın yakın çevresine ve kendisine yabancılaşmasına neden olmaktadır. Bu öyle bir yabancılaşmadır ki, bazen ardı arkası kesilmeyen ve merak güdümlü bir özanaliz biçiminde de ortaya çıkmaktadır. Aynı şey, Dasein'ın felsefi faaliyetleri için de geçerlidir: felsefi geleneğin tesiri altında kaldığı çeşitli anlayış hataları, aslında sadece söz konusu daha genel insanlık durumunun kısmi belirtileridir.

Öyleyse kısaca söylemek gerekirse, Dasein'ın (felsefeyle ve felsefesiz) gündelik durumu kendisini otantik olmama hâline fırlatılmış olarak bulduğu durumdur: "[Dasein'ın] olgusallığı, Dasein ne ise o olduğu *sürece*, düşme içinde bulunması ve 'onlar'ın otantik olmayışının çalkantısı içine çekilmesidir." (BT, 38:223 ; SuZ, 38:179). Dasein'ın otantikliğe ulaşması olasıdır, fakat otantikliğe ulaştığında ise bu, "varoluşsal olarak [gündelikliğin] biçim değiştirmiş olarak kavranmasıdır." (BT, 38:224; SuZ, 38:179). Ontolojik açıdan konuşursak, otantiklik, otantik olmamanın biçim değiştirmiş bir hâlidir.

Tedirginlik ve Tasa *(Md. 39–42)*

Dasein'ın vasat gündelikliğini, yani hakiki biçimde varolmayışını nitelendirmenin bir yolu, dağıtma örneğini kullanmaktır: Dasein, merakının hedefi olan ve durmaksızın değişen nesneler arasında dağılmış, 'onlar'ı meydana getiren benliksiz ben'ler koleksiyonu içine hapsolmuş ve kendini didikliyor olması yüzünden parçalanmış durumdadır. Bu noktaya kadar Heidegger'in Dasein'ın gündelikliğine ilişkin analizinin dahi aynı kaderi paylaşmış olması hayret vericidir. Dünyada-olma'nın tek ve birleşik bir bütün olduğuna dair sürekli olarak güvencelerle ve iddialarla karşılaşsak da, buraya

dek hep bu tümlüğün bağlamından kopartılmış fragmanlarla yüz yüze geliyor gibiyiz: Dünya, ...'da-olma, birlikte-olma ve burada-olma gibi. Bu fragmanların her biri, ayrıca yeniden ince ince didiklenebilmektedir. Nasıl ki, Dasein'ın varoluşunun otantik bir kipi, kendi dağılmışlığını aşmayı gerektiriyorsa, Dasein'ın Varlık'ına ilişkin gerçekten bütünleştirilmiş bir anlayış da genel birliklerini gösterecek şekilde bu fragmanlara kuşbakışı bakabilmeyi gerektirmektedir. Her iki sorunu çözmede yardımcı olabilecek bir ruh hâli vardır ki, varoluşun bir kipi olarak bu, otantik olmayan gündelik Dasein'ın kendi varoluşunun hakiki yapısıyla karşı karşıya gelmesine neden olmakta ve bir fenomenolojik analiz nesnesi olarak da Dasein'ın Varlık'ının tek ve bütünleştirici biçimde dile gelişine erişebilmemize olanak tanımaktadır. Bu ruh hâli, tedirginlik veya ürkmedir ("Angst").

Tedirginlik, genellikle korkuyla karıştırılır. Her iki hâl de sinir bozucu, düşmanca veya tehditkâr bir dünyaya verilen birer yanıt olsa da korku, dünya *içindeki* özgül bir duruma (bir silah, bir hayvan, bir hareket vs.) verilen bir yanıttır. Tedirginliğin işe bu anlamda bir nesnesi yoktur. Bir kişinin tedirginlik duymasına yol açan şey, dünyadaki herhangi bir özel varolan değildir. Gerçekten de, tedirginliğin ayırt edici bunaltıcılığı tam da bu belirli bir şeyden kaynaklanmamasıyla ve bizim özgül bir biçimde (örneğin kaçmak gibi) yanıt verememizle ilgilidir. Heidegger'e göre bizi bunaltan şey, el-altında-olan nesnelerin herhangi bir özgül tümlüğü değil, böyle bir tümlüğün *olasılığıdır*: Böyle bir dünya bizi bunaltır ya da daha kesin biçimde söylemek gerekirse dünyada-olma bizi bunaltır. Tedirginlik, Dasein'ı, dünyaya fırlatılmış olmasının bilgisiyle karşı karşıya getirir. Dasein, ilgi duyduğu tercihlerine ve eylemlerine daima teslim olsa, da bunları kendisi seçmemiş veya belirlememiştir. Tedirginlik, Dasein'ı, dünyasal varoluşunun belirleyici ama yine de olumsal olması olgusuyla karşı karşıya getirmektedir.

Ancak dünyada-olma, sadece tedirgin olan kişinin karşısında tedirgin olduğu şey değildir. Aynı zamanda tedirgin olan kişinin tedirginliğinin *ne-için*'idir. Dasein, kendisi için tedirgindir: Somut herhangi bir varlık-oluşsal olasılık hakkında değil, Varlık'ının Varlık-olabilmek olması hakkında, varoluşunun kendini zorunlu olarak şu veya bu olanak üzerine tasarlaması hakkında tedirginlik duyar. Sonuçta tedirginlik, Dasein'ı, kendisiyle karşı karşıya kalmış olma tedirginliğine iter. Böyle bir tedirginlik hâlinde, dünya içindeki belirli somut nesne ve kişiler önemsizleşeceğinden ve dünya olarak dünya ön plana oturacağından, onların-dünyasının özgül yapıları da önemsizleşecektir. Böylece tedirginlik, Dasein'ı düşmüş ve "onlar" içindeki kaybolmuş hâlinden kurtarabilir; Dasein'ı, kendisi üzerine iki açıdan geri savurur: Hem kendi Varlık'ım mesele edinmiş bir varlık olarak, hem de bunun neticesinde bireysellik kabiliyetine sahip bir yaratık olarak.

> Ayırt edici bir açığa çıkarma olasılığı sadece tedirginlikte vardır, çünkü tedirginlik tekleştirir. Bu tekleştirme, Dasein'ı düşmüşlüğünden geri alır ve otantik olmaklık ile otantik olmamaklığı Varlık'ımn olanakları olarak ona görünür kılar. Dasein'm bu temel olanakları (ve Dasein her durumda benim Dasein'ımdır) tedirginlikte, oldukları gibi görünürler. Dasein'ın yaklaşık olarak ve büyük ölçüde kenetlendiği dünya-içindeki varolanlar tarafından gizlenmiş değillerdir.
>
> (BT, 40:235; SuZ, 40:190-191)

Dasein'ı kendisiyle karşı karşıya getiren tedirginlik, Dasein'ın, kendi varoluşunun özsel olarak fırlatılmış bir tasarlama, gündelik varolma kipinin ise düşmüşlük olduğunu, 'onlar' içine tamamıyla dahil

edildiğini teslim etmesine neden olur. Tedirginlik, Dasein'ın, gündelik hayatın içindeki nesnelerin ve olayların her zaman tam ortasında bulunduğunu ama genellikle kendisini bunlar arasına gömdüğünü gösterir (Dasein, olası-oluş olarak kendi varoluşunun, mevcut edimselleşmelerinden/güncelleşmelerinden her zaman daha fazla ya da daha başka olduğunu, bu nedenle belirli özgül bir dünya içinde hiçbir zaman evinde olamayacağını gösterir).

Söz konusu kopmuşluk deneyimi vasıtasıyla tedirginlik, Dasein'ın, dünyaya düşmüş ve fırlatılmış tasarlama olarak varolduğu temeli ortaya çıkarır. Dasein'ın fırlatılmışlığı (çeşitli ruh hâllerine açık olmasından da anlaşılabileceği gibi), Dasein'ın zaten bir dünyada bulunduğunu gösterir. Dasein'ın tasarlanmışlığı (anlayabilme kabiliyetinden de görülebileceği üzere), aynı zamanda bazı varoluşsal olanakları gerçekleştirmek üzere kendisinin de ilerisinde bulunduğunu gösterir. Düşmüşlüğü ise, Dasein'ın dünyayı kendine dert edindiğini gösterir. Bu üçlü ve genel kapsamlı nitelendirme, Dasein'ın Varlık'ının özsel birliğini açığa çıkartmaktadır. Heidegger, bu birliğe *tasa* ("Sorge") demektedir.

> Dasein'ın ontolojik yapı bütününün formel varoluşsal tümlüğü, bu yüzden şu yapı içinde kavranmalıdır: Dasein'ın Varlık'ı şudur: Bir yerde-olma (dünya-içinde-yüz yüze gelinen-varolan) olarak (dünyada-) kendi-önünde-olma. Bu Varlık, *tasa* teriminin anlamını vermektedir...
>
> (BT, 41:231; SuZ, 41:192)

Kullanılan tire işaretlerinin çokluğu, Dasein'ın Varlık'ının, ilk başta birbirlerinden ayrılabilir gibi gözüken öğelerinin aslında bir bütünün parçası olduğunu göstermektedir. Heidegger, bu bütüne "tasa"

diyerek Dasein'ın, her zaman dünyada yüz yüze geldiği varolanlarla ilgilendiğini anımsatır (yani el-altında-olan ve mevcut-olanlar ile öteki insanları umursayarak ilgilenmektedir). Burada önemli olan nokta, Dasein'ın daima tasalı veya ilgili olmaması ya da duygudaş olamamanın olanaksızlığı veya buna özendirilmemesi değildir. Esas önemli olan nokta, Dasein'ın dünyada-olma olarak bu dünyayla *ilgilenmek* zorunda olduğudur. Dünya ve içindeki her şey; bunlar Dasein'ın ilgisiz kalabileceği bir şey değildir.

Heidegger, Dasein'ın doğasına ilişkin yorumunun da bir geçmişe sahip olduğunu açıkça göstermek için burada, eski çağlardan kalma bir yaratılış efsanesini hatırlatır. Bu efsaneye göre Cura [Latince'de "tasa" demektir, *–Çev.*], insanları, Dünya tarafından verilmiş olan çamurdan yaratır ve Jüpiter de insanlara bir ruh verir. Cura, Dünya ve Jüpiter, yaratılan bu varlığın ismi üzerinde tartışırken Satürn, ismin "homo" (yani "humus", toprak anlamında) olmasına karar verir. Bu efsane, *Varlık ve Zaman*'ın birinci ayrımında geçen her şeyin aslında apaçık bir özeti, Heidegger'in Dasein'ın, temel ontolojisinin sembolik bir odaklanışı gibidir. Örneğin Cura'nın eylemlerinin, zaman açısından Jüpiter ve Dünya'nınkilerden önce gerçekleşmesi, Dasein'ın Varlık'ının bir birleşim değil bir bütün olduğunu ve varlıkların herhangi bir bileşim öğesiyle değil doğrudan Varlık'larıyla ilgilendiğini temsil eder. Fakat Dasein'ın "humus" kelimesinden türetilen bir isme sahip olması, insanların varoluş tarzının öteki-dünyayla ilgili herhangi bir kabiliyetinden değil dünyasal cisimleşmesinden kaynaklandığını gösterir.

Bu efsane, açıklamalarımız açısından iki farklı noktaya daha işaret etmektedir. Bunlardan birincisi, Cura'nın Dasein'a biçim vermesiyle ilgilidir. Buna göre Dasein, varoluşunun her aşamasında tasa tarafından sıkıca kavranmakta veya baskı altında tutulmaktadır. Bu, tasanın Dasein'ın Varlık'ının temeli olması yanında Dasein'ın tasaya tabi olduğunun da bir işaretidir. Dasein, tasanın içine

fırlatılmıştır, tasa tarafından belirlenmektedir. Zira eğer Cura, Dasein'ın yaratıcısı ise; Dasein, tasanın yarattığı bir şeydir. Yaratılmış olan her şey ise iki şekilde şartlanmıştır: hem yaratılmıştır (kendi kendini yaratmamıştır) hem de yaratılış kipi tarafından şartlanmıştır. Bu nedenle Dasein'ın yaratıcısı tarafından silinemez biçimde şartlanmış olduğu söylenerek, bu efsanede, Dasein'ın ayırt edici kiplerini nitelendiren çeşitli sınırların birleştirici kökeninde tasanın bulunduğu ifade edilmeye çalışılmaktadır. Heidegger, bu efsaneyi kullanmak suretiyle insan varoluşunun şartlanmışlığını simgelemeye çalışmaktadır. İnsan varoluşu (insanlık durumu), temelde, bir benliğe, diğer benliklerin ve nesnelerin dünyasına -insan bunlarla ilgilenmemeyi seçemez- mahkûm olduğu durumdur.

Bu efsaneden çıkarılabilecek ikinci ders, geriye değil ileriye işaret etmektedir: hem *Varlık ve Zaman*'da buraya kadar nelerin gözden geçirilmiş olduğuna işaret edilmekte hem de ileride daha çok konunun işleneceğini ve bu "çok" sıfatının ne olacağını göstermektedir. Çünkü bu efsanede Cura'nın dahi otoritesine boyun eğmek zorunda kaldığı Satürn vardır. Satürn ise zaman tanrısıdır. Eğer Dasein'ın yaratıcısı da Satürn'ün kulu ya da onun yarattığı bir şey ise, Dasein'ın Varlık'ının en temel nitelendirmesi sadece tasaya değil, tasanın kendisini de her nasılsa şartlandıran veya belirleyen zamana müracaat etmek zorundadır. Başka bir ifadeyle, Heidegger'in bu efsaneye başvurması, tasayı insan varoluşunun birleştirici ontolojik yapısı olarak açığa çıkarmanın bile, izlenen varoluşsal analitik dahilinde gelip geçici bir terim oluşturduğuna dair inancını dışa vurmakta ve okuyucuyu, Kısım 2'deki temel inceleme yönelimine hazırlamaktadır: Tasayı şartlandıran zaman, Heidegger'e göre, insanın varlık biçiminin temel şartıdır.

V

Laikleştirilmiş Tanrıbilim:
Ölümlülük, Suçluluk ve Vicdan
(*Varlık ve Zaman*, Madde 45–60)

Heidegger'in, Kısım I'in sonunda eski çağlardan kalma bir yaratılış efsanesini örnek göstermesi, *Varlık ve Zaman*'ın ikinci kısmına başlayan okurun, Dasein'ın temelindeki ontolojik yapıyı inceleyen analizde, tasa terimi ile zaman teriminin bağlantılandırılmasım göreceğine işaret etmektedir. Bu bağlantılanmanın yöntembilimsel bir kendi üstüne düşünme süreci sonucunda gerçekleştirildiği bir süre sonra anlaşılacaktır. Heidegger, Dasein'ın Varlık'ma ilişkin yapılmış yorumun (ya da daha kesin bir ifadeyle, bu yorumun temelinde yatan ön-maksat ile ön-görüş'ün), iki

açıdan sınırlı olduğunu iddia etmektedir. Birincisi, bu yorum, Dasein'ın vasat gündelikliğine odaklanmak suretiyle Dasein'ın Varlık'ının otantik olmayan kipleri üzerinde yoğunlaşmış olmaktadır, yani Dasein'ın varlık-oluşsal otantiklik kabiliyetinin zararına davranmaktadır. İkincisi, özgül his ve ruh hâllerinin varoluşsal yapısına odaklanarak da, Dasein'ın bir bütün ya da birlik olarak anlaşılan hayatının önemini azaltmış olmaktadır. Kısım 2, bu eksiklikleri gidermekte ve bunun için, Dasein'ın Varlık'ı açısından zamanın temel teşkil ettiğini kapsamlı bir gayretle göstermeye çalışan bir yol izlemektedir.

Özetle, Kısım 2'nin üç tematik inceleme konusu vardır: Otantiklik, tümlük ve zamansallık. Kitabımızın bu bölümü, Heidegger'in otantiklik ve tümlük konusunu nasıl geliştirdiğini, sonraki bölümler ise Heidegger'in zamansallık konusunu nasıl ele aldığını incelemektedir.

Ölüm ve **Ölümlülük** *(Md. 46–53)*

Dasein'ın varoluşunu bir tümlük ya da bütün olarak kavramaya çalışan her felsefi teşebbüs, şöyle bir sorunla yüz yüze gelmektedir: Dasein varoldukça, varoluşunun daima bir sonraki anına yöneliyor olması sebebiyle hiçbir zaman bütüne ulaşma anlamında tamam olmayacaktır. Öte yandan varoluşuna bir nokta konulduğunda yani bir bütün olarak hayatı sona erip incelemeye müsait hâle geldiğinde, bu incelemeyi yapacak olan kendi Dasein'ımız burada değildir artık. Daha varoluşsal bir terminoloji kullanacak olursak: Dasein, zaten hep olanaklar üzerine tasarlama yaptığı henüz-gerçekleşmemiş-olan'a yöneliktir. Bu yapısal tamamlanmamışlık, ancak Dasein'ın artık-burada-Varlık-olmama hâlinde aşılabilmektedir. Bu nedenle Dasein'ın, kendi varoluşunu bir tümlük olarak kavraması fikri, kullanılan terimler açısından bir tezat oluşturuyor gibidir: Zira bir

bütün olarak Dasein, artık varolmayan, bu nedenle de kendisiyle bir bütün olarak ilişkilenemeyen bir Dasein demektir.

Buradaki sorun, ölümdür. Ölüm, insan varoluşunun sonunu getirerek onu bitirir. Fakat hiç kimse kendi ölümünü deneyimleyemez. Wittgenstein'ın belirttiği üzere ölüm, ölmek gibi değildir, insanın hayatındaki bir olay ve hatta son olay bile değildir ([1]). Bu nedenle hiçbir Dasein'ın, kendi varoluşunu bir bütün olarak kavrayamayacağı anlaşılmaktadır. Ölmekte veya ölmüş olan ötekilerin ölümüyle ilişkilenebilmektedir tabii ki, ama bu, ötekinin hayatını bir tümlük olarak kavradığımız, bu suretle de Dasein'ın Varlık'ını kendi bütünlüğü içinde doğru biçimde anladığımız anlamına gelmez. Öteki Dasein'ın Varlık'tan (ölmekte-olan-Varlık'tan) artık-olmayan-Varlık'a geçişini deneyimleyebiliriz. Nitekim cesediyle sadece bir beden olarak ilişkilenmekle kalmayız, ceset, hayatın kaybolduğu bir bedendir de. Cenaze törenleri, yas tutma merasimleri ve defin kültleri bizi, ölmüş olan kişiyle bir ölü olarak ilişkilendirmeye devam etse de, o kişinin ölümünden sonraki hayatımız, onunla olan birlikte-olma kiplerini ("öldü", "bizimle birlikte değil artık" gibi) içerebilir. Bütün bunlar, bu kişinin ölmesinin ve ölümünün, hâlâ hayatta olan bizler için ne kadar büyük bir anlam taşıdığını gösterebilir. Bunlar, devam eden *kendi* varoluşumuzun kipleridir, ölenlerin değil. Ölmüş bir insanın hayatını bir bütün olarak kavrayabilmek için, onun ölmesinin ve ölmüş *olmasının* ontolojik anlamını kavramamız gerekir. Burada söz konusu olan, *onun* hayatının tümlüğü veya bütünlüğüdür. Bu kişinin ölmesiyle ötekilerin kaybına ve acısına aynı şekilde iştirak ediyor olmamız, bizi bu kişinin kendi Varlık'ını-kaybetme'sine hiçbir şekilde yaklaştırmaz. Bu nedenle de belirli bir Dasein'ın varoluşunun bütünlüğe veya tamlığa erişmesinin ne olduğunu anlamamıza olanak tanımaz.

Bu yanlış yol, yine de hedeflerimiz açısından önemli bir neticeyi beraberinde getirmektedir: Hiç kimse, başka birisinin ölmesini veya ölümünü, onun adına yerine getiremez. Ölüm, her durumda ortadan

kaldırılamaz ölçüde benim ölümümdür, tek bir bireyin kaçınılmaz parçasıdır. Bu konuya devam etmeden önce, ölüm fenomenine ve Dasein'ın hayatında oynadığı role ilişkin daha ayrıntılı bir anlayışa sahip olmalı, ölümün varoluşsal önemini açığa çıkarmalıyız. Ölüm, bir kişinin hayatının sonudur. Peki ama bu "son" ne tür bir sondur? Muhtemelen Dasein'ın ayırt edici tümlük eksikliğinin tamamlandığı türdendir ama bu tümlük ne türdendir?

Ölüm, bir çerçevenin resmi ya da bir kenar taşının bir yolu sınırlaması gibi Dasein'ı sınırlamaz. Resim, çerçeveyle biter; ama Dasein ölümle birlikte yok olurken resim çerçeve içinde yok olmaz. Bir kenar taşı, bir yolun bittiğine ve yeni bir çevrenin başladığını, buradan adım atarak bu yeni çevreye geçilebildiğine işaret etse de bir bedenin ölümü, onun hayatının sadece başka bir kipi demek değildir. Bu ters benzetmeler, Dasein'ın varoluşunun herhangi bir yönünü mevcut-olan nesneleri model olarak şekillendirmenin ne kadar olanaksız olduğunu kanıtlamaktadır. El-altında-olan nesneler de bu amaç için uygun değildir. Örneğin insan hayatını pek çok öğenin (anların, olayların, deneylerin) bir bütün oluşturarak birikmesi şeklinde düşünebiliriz (tıpkı bir meblağın, onu oluşturan kağıt ve madeni paraların toplamı olması gibi). Burada ölüm, en son öğe olarak görülür, mozaiği tamamlayan en son parça gibi. Ama yine de ölüm Dasein'a geldiğinde, Dasein artık "burada" değildir. Çünkü hayat, ölümün eşik taşı görevini gördüğü, tamamlanmak üzere olan bir bina değildir.

Bitkilerin yani otların ya da meyvelerin hayatı belki daha iyi bir benzetme olabilir: Bir bitkinin gelişkin durumunun veya bir meyvenin olgun hâlinin hayat çemberinin tamamlanması anlamına gelmesi gibi, Dasein'da da, varoluşunun doğal zirve noktasını temsil eder. Fakat olgunluk, gelişen bir bitkinin nihai hâlidir, tıpkı henüz olmamış bir meyvenin nihai hedefi olması gibi. Ama ölüm, Dasein'ın tamamlanması değildir. Pek çok kere olduğu üzere Dasein,

tamamlanmadan (nihai hedefine varamadan), birçok ayırt edici olanağını yaşayamadan, *telos*'una varamadan ölür. Aynı şey, insan olmayan canlılar için de geçerlidir: Kediler ve köpekler yaşayıp ölür. Ama çoğu kere, kendi kedi veya köpek doğalarının sunduğu olanakların pek çoğunu gerçekleştiremeden ölürler. Fakat Heidegger, hayvanların ölmesiyle (o buna "telef olma" der) Dasein'm ölmesi arasında kesin bir ayrıma gider. Dasein'ın, diğer bütün canlı yaratıklar gibi ölümle karşı karşıya kaldığını, biyolojik veya organik sonunun (Heidegger buna Dasein'da "vefat" der, bkz. BT, 49:291; SuZ, 49:247) tıbbi araştırmalara açık olduğunu kabul etmiyor değildir. Ancak Dasein'm vefatı, insan olmayan canlıların telef olmasına benzemez, çünkü Dasein'ın biyolojik veya organik kimliği, zorunlu olarak Varlık'ın ayırt edici varoluşsal kipiyle biçimlendirilmiştir. Yani başka bir deyişle, Dasein'm hayatı, kendi kaçınılmaz sonunu bilmesiyle dolu olabilir ve ölümle ölüm olarak ilişkilenebilir. Kediler ve köpekler de ölmek zorundadır ama bu olgu, onların hayatlarına türlerinin kimlikleri dolayısıyla kodlanmıştır. Yiyecek bularak ve düşmanlardan sakınarak ölmemeye çabalarlar, kendilerini yeniden üreterek türlerinin devamına katkıda bulunurlar. Fakat bütün bunlar, bireysel yaratık olarak aldıkları kararlar değildir, miras aldıkları davranış kalıplarıdır nedeniyle verirler. Bu kalıplar, kendi bedensel biçimlerine en uygun şekilde, asgari bir düşünme veya bilinçle ve asgari bir bireysel seçme hakkıyla uygulanmaktadır.

Kısaca söylemek gerekirse, bir hayvanın ölümle olan ilişkisi ile bir Dasein'ın ölümle olan ilişkisi arasındaki fark, hayvanın varoluşu ile insanın varoluşu arasındaki fark kadar büyüktür. Dasein'ın sürdürmesi gereken bir hayatı vardır. Dasein varolmaktadır, hangi varlık-oluşsal olanağını gerçekleştirip hangisini gerçekleştiremeyeceğine ilişkin kararlar vermek zorundadır. Bu nedenle, ölümün Dasein'ın sonu olarak, Dasein'ın tamamlanması veya bir bütün hâline gelmesi olarak hakiki anlamı, Dasein'ın fırlatılmış tasarlama olarak varoluşunun, Varlık'ı tasa olan bir varlık

olarak varoluşunun anlamına bağlıdır. Fakat ölümü anlamak demek, varoluşsal olarak Dasein'ın ölümle olan ilişkisini, yaşanan bir ilişki olarak anlaması demektir: Heidegger'in dediği gibi, Dasein (diğer bütün varolanlardan farklı olarak), ölümün *henüz-olmaması*'dır, kendi *sonudur*. Başka bir ifadeyle, Dasein için ölüm, bir oluş biçimidir. Bir olay değil ama *varlık-oluşsal bir olanak*, kendi Varlık'mın olası bir kipidir. Ölüm, olanaksızlığının olanağıdır, Dasein'ın-artık-burada-olmaması'dır.

Bu yüzden ölüm, Dasein'ın hayatının her anı üzerinde asılı durur. Başlangıçta çok uzak olup insan yaşlandıkça yakına gelen, gelecekteki bir olay değildir. Ölümlü olmak, sonunda ölüm bulunan sınırlı bir hayat süresine sahip olmak demek değildir (İncil'de sözü edilen yetmiş yıl kadar değil örneğin). Tabii ki, rahat bir koltukta otururken insanın başına ölümcül bir kazanın gelebilme olasılığı, bir savaş meydanındaki ölüm olasılığından çok daha azdır. Bu bilgi, bir sigorta acentesi için çok yararlıdır. Fakat hiçbir durum, hayat tarzı veya davranış seçimi, ölme olasılığımızı ortadan kaldırmaz. İstediğimiz kadar dikkatli veya özenli olalım, ölümü (*bir olasılık olarak anlaşıldığında*) hayatımızdan çıkarıp atamayız. Aksine: Daha başından itibaren Dasein, içinde bulunduğu her anın son an olması olasılığı içine fırlatılmıştır. Gelecekteki her bir ana kendisini tasarlarken, bunun gerçekleşmeme olasılığı her an vardır. Bu anlamda Dasein'm Varlık'ı, ölüme-doğru-oluş'tur: Bu olasılıkla ilişkili olmak, Dasein'ın varoluşunun özsel bir yapısıdır.

Heidegger, buradan ölüme ilişkin şu sonuca varır: "Bu suretle *ölümün insanin kendine en fazla ait olan, ilişkisellikten en uzak ve alt edilmesi olanaksız bir olanak olduğu* ortaya çıkmaktadır." (BT, 50:294; SuZ, 50:250). Ölüm, varoluşun 'her-defası-için-benim-olan'lığının en yoğun biçimde hissedildiği, Dasein'a en fazla ait olan olanaktır. Varlık-oluşsal olanaklarımın hiçbirisi bana bu kadar yakın, hayatımın bütün parçalarıyla bu kadar kesintisiz ve bu kadar tam

ilişkili değildir. Dahası, beni yok etmekle tehdit eden ölüm, varoluşumun kimi yanlarına dikkat çekmekle kalmaz, varoluşumun kendisi de benim için ilgi konusu olur. Varoluşum, artık benim için önemlidir, ya onu kavrayabilirim ya da kavramakta başarısız olurum. Ölüm, ilişkisel olmayan bir olanaktır çünkü benim ölümümle ilgili olarak benim yerime başka kimse geçemez. Bu yüzden ölüm, ötekilerle olan bütün ilişkileri söküp atan, beni tamamıyla yalıtan bir şey olarak görünür. Ölümü üzerimden atmak da olanaklı değildir: Başka diğer varlık-oluşsal olanakları reddetmek ya da kabul etmemek ve hatta hiçbir zaman birer olanak şeklinde onlarla yüz yüze gelmemek olanaklı olsa da ölüm, şu ya da bu anda kesinlikle gerçekleşecektir.

Bu şekilde anlaşılan ölüm, gündelik hayatımızda genel olarak onu bastırmamıza veya inkâr etmemize neden olur. Bize en çok ait olan ilişkisellikten en uzak olanağımızla, genellikle ondan kaçarak, yani ölüme-doğru-oluş'un otantik olmayan kiplerini yaşayarak ilişki kurarız. Örneğin ölümün genellikle başkalarının başına gelen bir şey olduğunu kaç kez düşünmüşüzdür acaba? Ölümün bizim için büyük önem taşıdığını şartlar ortaya koyduğunda ise, ölümü ileride (şimdi değil) gerçekleşecek olan bir şey olarak düşünürüz. Fakat bu yaklaşım, ölümü bir olasılık olarak değil bir fiiliyat olarak görmek anlamına gelir; yaşımız ilerledikçe bize daha çabuk yaklaşan, az veya çok uzakta bir olay ya da hadise olarak görürüz ölümü, yoksa her fiili anın fiili olmayan gölgesi olarak değil. Tabii, herkesin öleceği önermesine kimse karşı çıkmaz. Ama bu gerçek, inandırıcı kanıtlara sahip deneysel bir olgu olarak görülmekte, belki ileride değişeceği veya bu konuda bir şeyler yapılabileceği düşünülmektedir (örneğin belirli bir diyet veya spor programı uygulayarak daha uzun bir ömrü amaçlayan palyatif tedbirler insanların kendi bedenlerini gelip geçici bir canlılık hâlinde sürekli tutmalarını sağlayacak kürler). Bu tür stratejileri uygulayanlar, ölümün sökülüp atılamayacağı gerçeğini kabul etmeyen bir hayatı yaşar. Öte yandan kendi cenaze törenlerini, bırakacakları malın mülkün nasıl paylaştırılacağını veya hayatlarının birikimini gelecek

nesillere nasıl aktaracaklarını düşünerek kendi ölümleriyle yüzleşenler de, ölümün ilişkisel-olmayan bir olanak olduğu, bir sosyal olay olmadığı gerçeğinin üzerini örterler. Böyle davranarak varoluşun özsel her-defası-için-benim-olan'lığının üzerini örtmüş olurlar: Her birimizin sadece ve sadece kendi ölümünü öleceği gerçeğinden kaçarak, sadece ve sadece kendi hayatımızı yaşadığımız gerçeğinden de kaçmış olurlar.

İşte Heidegger, ölümle otantik bir yaklaşım içinde olmaktan söz ederken bunu anlar. Burada otantiklik terimi, ilgili olasılıkları fiiliyata geçirmeyi talep etmez: Örneğin intihar, ölüme-doğru-oluş'un bir kipi bile değildir, otantik bir kipi ise hiç değildir. Aynı şekilde, hemen şimdi ölecekmişiz gibi yaşamayı da talep etmez. Çünkü böyle bir durumda ölüm, varoluşsal seçeneklerimize bir arka plan temin edeceğine bu seçenekleri baştan başa kaplayıp tasarlamanın sorumluluklarından da fırlatılmışlığım edilgenliği yönünde feragat eder. Ölümün kaçınılmaz ve her yerde karşımıza çıkan bir olasılık olması hakkında devamlı düşünmek de gerekmez. Otantik olma, marazî bir düşünme gerektirmez. Gereken şey, bu olasılığı gerçekte nasılsa öyle sezinlemektir: Her bir varoluşun olanaksızlığının olasılığı olarak ve daha özel olarak Dasein'a en fazla ait olan, ilişkisel olmayan, sökülüp atılamayan olasılık olarak. Peki, bunun sonu nereye varır?

Dasein için, ölümle kendine en fazla ait olan olanak olarak yüz yüze gelmek, Varlık olarak Varlık'ının sorun edildiği her yerde ve her zaman hazır bir olasılığın bulunduğunu tespit etmek demektir. Bu ifadenin üç sonucu vardır. Birincisi, Dasein'a kendi Varlık'ını sorun eden bir varlık olduğunu kavratır; yani ölümün tehditkâr olarak algılanması, Dasein'ın varoluşunun önemli olduğunu gösterir. İkincisi, Dasein'ın varoluşuyla ilgili önem taşıyan şeylerin Dasein'ı meydana getiren bazı özgül anlar değil, bu anların tümü olduğuna işaret eder. Ölümü, kendi Varlık'ının belirli bir olasılığına karşı değil, bir bütün olarak kendi Varlık'ına karşı tehditkâr kabul

etmesiyle Dasein, kendisi için önemli olanın, hayatının herhangi bir anı değil, bütün olarak hayatı olduğu gerçeğini onaylar. Bu şekilde Dasein, kendi hayatından kendisinin sorumlu olduğunu, yaşanacak olanın kendi hayatı olduğunu anlar. Bu ise bizi üçüncü sonuca vardırır: Dasein, kendi hayatının genel olarak ötekilerin elinde olduğunu, kendi benliğine en yakın biçimde değil 'onlar' tarafından temin edilen terimlerle hayatını yaşadığını kabul etmeye zorlanır.

Ölümle, Dasein'ın kendine en fazla ait olan olasılık olarak yüz yüze gelmesi konusundaki açıklamaları burada keseceğiz. Ama ölüm, aynı zamanda ilişkisel olmayan bir olanaktır. Ölümle yüz yüze gelmek, Dasein için kendine en fazla ait olan Varlık'ı konusunun kendi sorumluluğu altında bulunduğunu anlamak demektir, ötekilerin görüşlerinin ve maddi nesnelerin cazibesinin, otantik olarak kendi olma görevi açısından nihai olarak özsel öneme sahip olmaması demektir. Ölümle, söküp atılamayan bir olasılık olarak yüz yüze gelmek ise kendi varoluşumuzun, eninde sonunda terk edileceğini ya da yok edileceğini, yani ciddi anlamda olumsal olduğunu ve hiçbir zorunluluğa sahip olmadığını anlamaktır. Buradan şöyle bir sonuç çıkar: Söz konusu tamamen olumsal hayatın her somut varlık-oluşsal olasılığı da kendi başına olumsaldır. Ölümü onaylamak, hayatın gerçek olmayan zorunluluklarının yanlış anlamlarını paramparça etmekte, hayatımızın şu anki hâlinin, yani önümüzde açık bulunduğunu düşündüğümüz olasılıklar ağının, bizden daha büyük veya bizim dışımızdaki güçler tarafından tamamıyla belirlendiği izlenimini bütünüyle yok etmektedir. Bu yaklaşım, bizim özgür olmadığımızı, kendi kendimizi 'onlar'ın tebaası yaptığımızı göstermekte, bu olguyu kabul edip değiştirebilmemiz için bizi özgürleştirmektedir. Çünkü, gerçekte, içinde bulunduğumuz hâl ve şartların bize zorla da olsa sunduğu olasılıklar kapsamı içinde kaybolma iznini kendimize vermişizdir. Bu yüzden de bu hâl ve şartları değiştirme kabiliyet ve sorumluluğuna sadece biz sahibizdir.

Otantik ölüme-doğru-oluş, ölmekte olan bir Dasein'ın ilgi alanı değildir, Dasein'ın, kendi ölümlülüğünün bilincinde olarak varlık-oluşsal bir olasılık üzerine bütün tasarlamalarını yapmasıdır. Bunun anlamı, kendi Varlık'ından istemeyerek ve talep edilmeden çıkıp gelen, aşırı ve değişmez bir tehdidin ışığı altında ve kendi varoluşunun hiçliği (olanaksızlığın olasılığı) karşısında varlık-oluşsal tercihlerini yapmak demektir. Fakat Dasein için kendi varoluşu, yani dünyada-olma'sı tarafından bastırılmış olmak demek, daha önce de görmüş olduğumuz gibi tedirgin olmak demektir: Ölüme-doğru-oluş, özü itibarıyla tedirginliktir. Kendi ölümlülüğüne ilişkin tedirgin bir bilince sahip olması Dasein'ı, yapacağı tercihler açısından dört önemli şekilde etkiler. Ölümlü bir varlık; varoluşu olumsal olan (yani şu anki hayat kipleri, geçmişteki tercihlerinden başka bir şey olmayan), varolmayışı her an ve her yerde gerçekleşebilecek bir olasılık olan (yani yaptığı her tercih, yapabileceği en son tercih olabilir), bir hayat sürdüren (yani kendisine ait varoluşsal seçeneklerin, ait oldukları hayata katkıda bulunuyor ve bu hayat tarafından bağlamlaştırılan bir hayat sürdürüyor olması) ve kendi hayatını sadece kendisinin yaşaması (bu yüzden de yapacağı tercihlerin, belirleyici güçte olan veya olmayan ötekiler tarafından değil, kendisi tarafından belirleniyor olmasına özen göstermesi) gereken bir varlıktır.

Özetleyecek olursak, ölümle otantik bir yüz yüze geliş, Dasein'ın, özü itibarıyla fırlatılmış olan tasarlanmışlığını açığa çıkarmakta, kendi Varlık'ıyla olan ilişkisinde bir anda hayatını hem gerçekten bireysel hem de bütünsel biçimde sürdürme olanak ve sorumluluğunu doğuracak olanaklar tanımaktadır. Bu, bütün ve otantik bir hayatın olanaklılığıdır. Dasein için ölümlülüğü kabul etmek demek (yani ölümü öngörüyor olmak), kendi varoluşunun en temel sınırlarından ya da şartlarından birisini kabullenmek demektir. Bunu yapabilmesi, yani tam anlamıyla otantik olabilmesi için, ilgiyle yanı başında-olma (varolanlar) ve umursayarak beraber-olma (ötekiler) olarak, 'öteki-benlik'lerin olanakları üzerine değil, kendine en fazla ait

olan oluş-olanaklılığı üzerine kendisini tasarlaması gerektiğini bilmesi ve buna göre davranması gerekir. Heidegger'in sözleriyle:

> *Öngörü, Dasein'a onların-benliği içindeki kaybolmuşluğunu gösterir ve söz konusu tasaya birincil olarak dayanmaksızın kendisi olma olanağıyla yüz yüze getirir. Bu, 'onlar'ın yanılsamalarından sıyrılmış, olgusal, kendinden emin ve tedirginlik duyan bir özgürlüktür, ölüm için özgür olma içindeki bir kendi-olma'dır.*
>
> (BT, 53:311; SuZ, 53:266)

***Ek Konu*: Heidegger ve Kierkegaard**

Heidegger, ölümle ilgili yukarıdaki tartışmayı, teorik açıklığa erişebilme çabalarının bir parçası olarak başlatmıştır. İnsanların ölümlülüğü, insan varoluşunun ontolojik yapısını tek ve birleşik bir bütün olarak kavramaya çalışmada aşılamaz bir engel olarak görülmüştür. Ancak yapılan tartışmanın kendisi bize, insan ölümlülüğünü doğru biçimde anlamanın, varoluşsal bir bütünlük kazanan herhangi bir insan hayatının önşartı olduğunu da göstermiştir. Bir olasılık olarak anlaşılan ölümle ilişkilenmek suretiyle hayatım bir anda gerçekten bireysel ve gerçekten bütünsel olmaktadır. Başka bir deyişle bütünlüğün, hem teorik hem de varoluşsal bir anlamı vardır. Bütün-olabilme, sadece iyi bir fenomenolojik analizin işareti olmayıp ölümle ve bu sayede de hayatla otantik bir ilişkinin temel taşıdır.

İnsan varoluşunun birliği veya bütünlüğü üzerinde neden bu kadar durulduğu ilk bakışta anlaşılmayabilir. Kendi ölümlülüğümüzü kabul etmek demek, ölümün genel olarak varoluşa yönelik bir tehdit

oluşturduğunu kabul etmeyi de içermek demektir. Bu nedenle ölümlülük, hayatımızda ilgi konusu olan şeyin, herhangi bir anın içeriği değil bu hayatın genel gidişatı olduğunu vurgular. Peki, insanın hayatının genel gidişatı, yaptığı varlık-oluşsal tercihlerle belirleniyorsa, yaptığımız tercihler bu hayatın tek ve birleşik bir bütün oluşturacak şekilde gerçekleşmesi yönünde mi olmalıdır? Çok yönlü ve çok çeşitli bir hayat sürmek, olanaklı olduğunca çok sayıda ve birbirinden farklı eylemleri, kazanımları ve hayat kiplerini ölüm işe karışmadan gerçekleştirmek de aynı şekilde otantik olmaz mıdır? Yaptığımız kişisel hayat tercihlerinin, birer parçası oldukları bu tek hayatın arka planına göre değerlendirilmesi gerektiği gerçeğinin anlatısal bir birliksizlik yerine anlatısal bir birlik olması gerekir mi?

Bu soruya doğru bir yanıt verebilmek için, Heidegger'in vicdandan ne anladığını kavramamız gerekir (önümüzdeki iki bölümün konusu da zaten bu olacaktır). Bu yüzden, Heidegger'in verdiği yanıtın ana hatlarını, söz konusu iki bölümün sonuna kadar erteleyeceğim. Ancak Heidegger'in otantiklik, bütünlük ve ölüm kavramlarını tartışmadan birleştiriyor gibi görünmesi kısmen, buradaki suçluluk ve vicdan bölümlerinin belirli bir filozofun çalışmalarıyla örtük bir diyalog hâlinde olmasına bağlıdır. Bu filozof Kierkegaard'dır. Zira aslında Heidegger, Kierkegaard'ın ortaya attığı bir soruya alternatif bir yanıt sunmakta ve bu sayede, otantiklikle ilgili açıklamalarının, yine suçluluk ve vicdan gibi ahlaki-dini kavramları kendine has biçimde kullananlarla aynı kefeye konulmamasını sağlamaktadır. Heidegger'in Kierkegaard ile olan yakınlığı, Madde 40 ile 45'deki kısa ve eleştirel dipnot referanslarının düşündüreceğinden çok daha fazla ve önemlidir.

Kierkegaard (ya da felsefedeki takma adıyla Johannes Climacus) ([2]), Heidegger ile şu görüşü paylaşmaktadır: İnsanlar, sürekli olarak nasıl yaşamak zorunda oldukları yönünde bir soruyla karşı karşıya kalmaktadır. Bu yüzden de, yapacakları tercihlerin anlamlı olabilmesi için ilişkilenebilecekleri bazı standartlar veya değerler tespit etmek

zorundadır. Tespit edilen bu standart tercihleri her an idare etme eğiliminde olduğundan, bu söz konusu anlardan oluşan hayatın bütününe anlam kazandırır. Eğer her bir tercih aynı standarda göre gerçekleştiriliyorsa, bu tercihler dizisinden doğan bir hayat, zorunlu olarak temel bir birliği dışavuracaktır. Bu nedenle Climacus, en iyi nasıl yaşanır sorusunu, insan hayatına bir bütün olarak neyin anlam kazandıracağı şeklinde bir soruya dönüştürür. Bu, Heidegger'in de otantiklik ile bütünlük terimlerinin birbirleriyle tam kesişimidir. Bu sorunu Climacus'un sunduğu biçimiyle tartışmasına katan Heidegger, Climacus'un sorunu dile getiriş şeklini de aynen almış gibi gözükmektedir.

Climacus, hayatın anlamına dair sorunun ancak dini bir yanıtla çözülebileceğini iddia eder. Hayatımıza bir anlam katabilmek amacıyla (güç veya zenginliğe ulaşmak, belirli bir beceriye sahip olabilmek gibi) belirli bir hedef veya kazanıma odaklanarak işe başladığımızı varsayalım. Bu tür hedeflerin önemi, ilgili kişinin onları arzu etmesiyle sınırlı ve bağımlı olduğundan hayatına anlam katan şeyin aslında bu istekler ve kararlar olduğu görülür. Climacus buna, hayatın estetik biçimi der. Fakat bu tür kararlar, zaman içinde değişebilmektedir, yani tek bir kararın, bir bütün olarak hayatımıza anlam katması olası değildir: Bu kararlar değişebilir veya ortadan kalkabilir ama söz konusu sorun, hayatımız boyunca varlığını sürdürür. Bu nedenle hayatımızı tek bir arzu üzerine odaklamak, hayatımızı anlamdan yoksun bırakabilir. Böyle bir durumda tek alternatif, hayatımızı, üzerinde temellendirebileceğimiz başka bir arzu bulmak olacaktır. Örneğin zenginlik yerine iktidar sahibi olmayı hedefleyebiliriz. Fakat bu durum, hayatımın hakiki temelinin, neyi arzuladığım değil arzular arasında tercihte bulunabilme kabiliyetim olduğunu gösterir.

Climacus, şöyle bir sonuç çıkarır: Kendimizi aldatmaktan kaçabilmemin tek yolu, hayatımızı tercih yapabilme kabiliyetimiz üzerine açıkça temellendirmektir. Bu şekilde, arzularımızın şartlı

düzeni, şartsız değerler hâline dönüşecektir. Örneğin cinsel güdülerimizle bağlantılı olarak evliliğe şartsız bir tabiyeti seçebilir ya da bir yeteneğimizi bir mesleğin temeli olarak görmeyi seçebiliriz. Bu şekilde, bu olumsallıkların değişerek hayatımızın şeklini değiştirmelerine izin vermemeyi, arzularımızdaki yoğunluk değişimine rağmen hayatımızın birlik ve bütünlüğünü devam ettirmeyi ve bu sayede de kendimizden hareketle kendimiz için bir kimlik yaratmayı seçmiş oluruz. Bu, hayatın etik bir biçimini savunan Kant'çılığın irade temeline dayalı ama yumuşatılmış bir versiyonudur. Climacus'un bu yaklaşım lehine ortaya attığı argümanlar, otantiklik ile bütünlüğü birbirine bağlamak için ikinci bir neden daha sunar. Heidegger'in önerdiği gibi eğer otantiklik, gerçek bir kişilik yaratmak ve sürdürmek sonucuna varıyorsa, kişisel arzu ve kararlardaki değişmeler, otantiklik için sağlam bir temel oluşturamaz. Buradan doğacak olan ve özü itibarıyla birbiriyle ilişkili olmayan varoluşsal fragmanlar çokluğu, herkesin sahiplenebileceği bir hayatın ayrılmaz parçası değildir.

Fakat hayatın estetik kipinden ahlaki kipine geçmek, sanıldığı kadar temel bir öneme de sahip olmayabilir. Zira ahlaki kip, insan iradesini, yani insanların yaptığı bir tercihe şartsız bağlı kalabilme kabiliyetini, hayatın anlamının kaynağı durumuna getirir. Ama bu kabiliyet hâlâ kişinin hayatının bir parçasıdır. Bu yüzden de bir bütün olarak anlam katılması gerekenin bir parçasıdır. Halbuki hiçbir parçanın, oluşturacağı bütünün anlamını belirleyemeyeceği ortadadır. Bu açıdan, bir kişinin verili arzu ve kararlarının tümü açısından da şu soruyu hâlâ sorabiliriz: Tercih yapabilme kabiliyetini insan hayatının temeli olarak seçmiş olmayı haklı gösterecek olan nedir? *Hayata* anlam bahşeden nedir?

Bu, bizi, varoluş sorusunun bu hayat içindeki herhangi bir terim ile yanıtlanamayacağı sonucuna götürür. Zira hayat, kendi önemini, kendisinin (bazı öğelerinin) yardımıyla belirleyemez. İnsan hayatına bir bütün olarak anlam katabilmek için, hayatı hayatın dışındaki bir

şeyle ilişkilendirmek gerekecektir. Çünkü hayatımı ancak kendisinin dışındaki bir şeyle *bir bütün olarak* ilişkilendirebilir. Sadece böyle bir standart, insan hayatının anlamı sorusuna hakikaten şartsız bir yanıt verebilir. Sadece kendimizi böyle bir mutlak İyilik'e ilişkilendirerek ve bu şekilde sonlu (ve bu yüzden de şartlanmış) iyiliğin önemini görecelileştirerek varoluşun bize sorduğu soruyu doğru biçimde yanıtlayabiliriz. Climacus'a göre bu mutlak İyilik, Tanrı'nın bir başka ismidir. Varoluşumuzun her anıyla doğru biçimde ilişkilenebilmek için, hayatlarımızı bir bütün olarak Tanrı ile ilişkilendirmemiz gerekecektir.

Bu arka plan karşısında, Heidegger'in ölümü nasıl yorumladığı büyük bir önem kazanmaktadır. Zira Heidegger, otantiklik ile bütünlük arasındaki Kierkegaard'çı kesişimi kabul eder ama bu kesişimin doğru biçimde birleştirilebileceğini, bunun için insanların ölümlülüğü ile ilişkilendirilmesi gerektiğini, böylece de aslında Climacus'un argümanındaki teolojik terimlerden kaçınılabileceğini savunur. İnsanlar; ölümün, en fazla sahip olabilecekleri olanak olduğunu ve yaptıkları her varoluşsal tercihte karşılarına çıkacağını öngörerek, hayatlarını aşkın bir Tanrı'yla ilişkilendirmeksizin otantik ve bütün olarak sürdürebilme olanağına sahiptir. Heidegger'in insanın ölümlülüğünü anlamaya yönelik yaklaşımında, insan varoluşunu şartlanmış olarak kavramak için, varoluşun özünde yatan bir ufuk olarak şartlanmamış olana gerek kalmaz. Eğer bir ufuk gerekliyse bu ufuk ölüm tarafından zaten temin edilmektedir. Bu açıdan Kierkegaard, hayatın anlamı sorununun insan hayatının kaçınılmaz bir parçası olduğuna inanmakta haklıdır. Bu sorunla doğru biçimde yüz yüze gelmek, gerçekten de insan hayatının şartlanmışlığını ve sonluluğunu kabul etmekle başlar. Fakat bu sonluluğu kabul etmenin, söz konusu sonluluğun ötesinde bulunan bir alemi ya da bir varolanı kabul etmeyi gerektireceği doğru değildir. Bu tür "öte" tartışmaları, insanın şartlanmışlığının bir sınır olmaktan çok bir sınırlama olduğunu varsayar. Halbuki Kierkegaard'a göre şartlanmışlık, daha iyi bir hayat

kipine kavuşabilmeye karşı duran bir engeller dizisi anlamına sahiptir. Ama aslında şartlanmışlık, insani olduğu açıkça anlaşılabilen her türlü yaşam biçimini belirleyen bir şartlar dizidir. Bu nedenlerle varoluşsal bütünlük sadece insanın ölümlülüğünü kabul etmek durumundadır ve sadece bu olguyu (yani şartları sınırlama değil birer sınır olarak anlamayı) kabul eden teolojik anlayış biçimleri, insan varoluşuna ilişkin doğru bir ontolojik anlayış ile uyumlu olabilir ([3]).

Suçluluk ve Vicdan *(Md. 54–60)*

Heidegger'in ölüme dair düşünceleri, buraya kadar, Dasein'ın ontolojik açıdan bütün-olabilmesinin olanaklı olduğunu, bu olanaklılığın Dasein'ın Varlık kipinin temel yapılarıyla uyum içinde olduğunu göstermiştir. Fakat Dasein için kendisini, ölüme doğru heyecanlı bir özgürlük içinde bireyselleştirebilmesinin mantıken olanaklı olduğunu kanıtlamak başka bir şey, bireyselliği 'onlar' içinde hep kaybolmuş olan bir gündelik hayatı içinde bu olanağın nasıl somutlaştığını kanıtlamak ise çok başka bir şeydir. Bu nedenle Heidegger, bir sonraki adım olarak söz konusu ontolojik olanaklılığın ontik köklerini tespit etmeye, Dasein'ın teorik olarak otantik olabilmesinin gerçekten uygulanabilirliğine ilişkin varlık-oluşsal bir kanıt aramaya çalışmaktadır.

Otantik olmayan vasat gündelik hâliyle Dasein, kendisini kaybetmiş durumdadır. Bu yüzden otantik olabilmek için Dasein'ın kendisini bulması gerekir. Kendisini bulmaya başlaması için, bulabileceği bir kişiliğe sahip olduğunu, kendi olabilme potansiyeline karşı oluşturduğu baskıları aşması gerektiğini görmesi gerekir. Kısaca söylemek gerekirse, otantik kişilik (bireysellik) kabiliyeti, vasat gündelik otantik olmamaya nüfuz edecek şekilde kanıtlanmalıdır. İşte Heidegger, Dasein'm bu olanağına tanıklık edecek olanın, vicdanın

sesi olduğunu iddia eder. Bu varlık-oluşsal fenomen, çok sayıda yoruma açık olduğu gibi hakkında gerçekten de çok sayıda yorum yapılagelmiştir (dini, psikanalitik, sosyo-biyolojik yorumlar gibi). Heidegger, bu yorumların ne herhangi birini destekler ne de reddeder. Sadece bu yorumların ilişikli olduğu fenomenin ontolojik ya da varoluşsal temellerini araştırmaya çalışır. İlgilendiği şey, söz konusu yorumların açıklamaya çalıştığı deneylerin Dasein için nasıl olanaklı olabildiğidir. Heidegger, bu deneyi Dasein'ın kendisini kaybolmuş olarak açığa çıkarabilmesine ilişkin esas kabiliyetin varlık-oluşsal gerçekleşmesi ve kendi olma potansiyeline ulaşabilmek için kendisini çağırması olarak görmeyi önermektedir.

"Çağırma" teriminden de anlaşılabileceği gibi Heidegger, vicdanın sesini bir söylem kipi olarak görmektedir. Bu, Dasein'ın genellikle alışık olduğu 'onlar'ın lâflamasını kesmeyi deneyen, otantik olmayan bu söylemlerin bütün yönlerine karşı gelen Dasein'daki hazırcevaplığı sağlamaya çalışan bir kiptir. Bu yüzden de hiçbir velvele, yenilik ve muğlaklık içinde gerçekleşmemeli, meraka yol açacak hiçbir olanağa yer vermemelidir. Gerçekten de sonsuz bir kendi kendini sınama durumuna veya büyüleyici, narsisist bir tekseslilik hâline dönüştürüldüğünde, vicdanın sesi tamamıyla kaybolmuş, 'onların-benliği'nin baskılarının yeni bir kurbanı hâline gelmiş olur.

Dasein, vicdanın sesinin hitap ettiğidir, ama onun hitap ediş kipi, Dasein'ın ötekilerin gözünde değerine ya da kamusal rolünün veya değerinin ne olduğuna, kendi hayatını doğru biçimde sürdürmek için hangi yolu seçtiğine göre belirlenmez. Vicdanın sesi, Dasein'a, Varlık'ı her hâl ve şart altında her-defası-için-benim-olan (yani gerçek bir kişiliğin olanaklı olduğu) bir varlık olarak seslenmektedir. Buna bağlı olarak vicdanın sesi, içerikten yoksundur: Hiçbir şeyi varsaymaz, dünyasal olaylar hakkında herhangi bir bilgi vermez ve hayata ilişkin genel bir planı yoktur. Sadece Dasein'ı bütün varoluş öğeleriyle, hayata ilişkin yaptığı bütün tercihlerle birlikte kendi karşısına

çağırtarak kendi gibi olma kabiliyetinin önünde muhakemesini yapar. Dasein'ın kendine en fazla ait olanaklarına çağrıda bulunur ama bunu, söz konusu olanakların ne olduğu veya ne olması gerektiği hususunda hiçbir şeyi zorla benimsetmeye girişmeksizin yapar. Zira böylesi bir tavır, Dasein'ın kendi hayatını üstlenme kabiliyetini biraz daha gerileteceketir. Kısaca, "*vicdan, sadece ve daima suskunluk kipinde seslenmektedir.*" (BT, 56:318 ; SuZ, 56:273).

Peki, Dasein'a bu şekilde seslenen kimdir? Vicdanın sesi kimdir? Seslenenin somut özellikleri ayrıntılandırılamaz, çünkü seslenen kimliğinden başka bir kimliğe sahip değildir. Çağrıda bulunan, kendisine çağrı yapan Dasein olarak varolmaktadır sadece. Fakat bu ses, Dasein'ın kendi içinde duyduğu bir sestir ve genellikle Dasein'ın kendi özlerinden birisi olarak algılanmaktadır. Peki, o hâlde vicdanın sesi aracılığıyla Dasein'ın kendi kendine seslendiği sonucunu çıkartamaz mıyız? Heidegger'e göre bu durum biraz daha karmaşıktır. Örneğin vicdanın sesinin, çağrının yöneldiği Dasein'ın sesinden *başkası olamayacağını* (üçüncü bir şahsın sesi olmadığını) kabul etse de, seslenilen-Dasein ile seslenen-Dasein birbirinin aynı olamaz. Zira seslenilen-Dasein, 'onlar' içinde kaybolmuş olandır. Öte yandan seslenen-Dasein, kaybolmuş değildir (kaybolamaz da, çünkü sessiz sesi, 'onların-benliği'nin seslenişini engellemektedir). Heidegger'e göre Dasein'ın 'onların-benliği' içindeki kaybolmuşluğunun bir kısmı, kendisini kaybolmuş olarak, otantik kişilik kabiliyetine sahip olarak kavramasını sağlayacak bütün kavramlardan kaybolmuş olmayı içermektedir. Bu durum, her gün yüz yüze geldiğimiz bir deneyi doğrular gibidir: vicdanımızın sesi, kendi beklentilerimize ve hatta irademize karşı seslenmektedir. Herhangi bir planımızın veya elde etme arzumuzun bulunmadığı şeyleri talep etmektedir. Bu durumda vicdanın sesi, seslendiği Dasein'ın hem kendi olan hem de kendi olmayan sesidir: "Ses (çağrı), *içimden* geldiği kadar '*ötemden*' de gelmektedir." (BT, 57:320 ; SuZ, 57:276). Dasein'ın bu ses karşısındaki edilgenliğinden nasıl bir anlam

çıkartabiliriz? Vicdanın sesinin Dasein'ın sesi olması, genellikle Dasein tarafından değil de Dasein'a yönelik bir sesleniş olarak deneylendiği gerçeğiyle nasıl bağdaştırılabilir?

Vicdanın sesinin bu edilgen yönü, Dasein'ın fırlatılmışlığıyla ilişkili olduğunu düşündürmektedir. Vicdanın sesi, Dasein'ın her zaman varolma görevine zaten teslim olduğunu, kendisini seçme şansının bulunmadığı bir hâl ve şart içinde bulduğunu, ancak böyle bir noktadan başlayarak kendi hayatını nasıl ve ne şekilde devam ettireceğini seçmesi gerektiğini gösterir gibidir. Bu, Dasein'ın temel kopmuşluğudur: İçinde bulunduğu hâl ve şart, hiçbir zaman olmuş veya olabilecek olan hâl ve şartların tamamı değildir. Bu yüzden de kendisini tam anlamıyla özdeşleştirebileceği veya indirgeyebileceği bir şey değildir. Dasein, kendisini hiçbir zaman evinde barkında gibi kabul etmez yani içinde yaşadığı dünyadaki hâli ya da hayat biçimi ne olursa olsun kendisini tam anlamıyla yuvasında hissetmez. İşte, 'onların-benliği', bu varoluşsal sorumluluğa fırlatılmışlıktan kaçıştır. Ama vicdanın sesi, Dasein'a kendisi hakkındaki bu gerçeği hatırlatır ve böylece kişiyi kendisindeki gerçek kişilik potansiyeliyle tedirgin bir yüzleşmeye savurur. Kısaca söylersek vicdanın sesi, Dasein'ın sesidir, öyle ki, "*Dasein, kendini kopmuşluğun en derininde bulur...*" (BT, 57:321; SuZ, 57:276).

Bu yüzdendir ki, vicdanın sesi aracılığıyla seslenen kimse sadece sesleniyor olması gerçeği ile bile somut olarak tanımlanabilir: Dasein'ın "yuvasında olmaması"nın sesidir, Dasein'ın tasarlamalı anlayışının arenası olan bu dünyaya bildik dahil oluşundan zorla ayrılınca arta kalan hiçliğin içindeki çıplak bir burada-olma'nın (Dasein'ın) sesidir. 'Onların-benliği' için en yabancı olan şey, otantik varoluş olanağı ile yüz yüze gelen bir benliktir. 'Onların-benliği' için, benliğin hem içinde hem de dışında deneylenebilecek başka hiçbir şey yoktur. Vicdanın sesi, fırlatılmış tasarlama olarak Dasein'ın sesi olduğu için de, kaybolmuşluğu içindeki Dasein'a çağrıda bulunup

kaçınılmaz kişisel terk edilişiyle varolma görevini yüz yüze getiren sestir. Bu yüzden, onu tasanın sesi olarak düşünmemiz olasıdır. Başka bir ifadeyle, vicdanın sesinin ontolojik olarak olanaklı olabilmesi, Dasein'm Varlık'ının temelinin tasa olmasından ileri gelmektedir.

Vicdanımızın sesinin genellikle bizi suçlayarak, seslendiği kişiyi bir suçlu olarak göstererek seslenmesi olarak özetlenebilecek ontik olguyu, işte Heidegger, ontolojik olarak böyle açıklar. Kavramsal açıdan bakıldığında suçluluk, minnettarlık ve sorumlulukla bağlantılıdır. Suçlu bir insan, kendisini affettirmek, başkalarına verdiği zararı veya kaybı tazmin etmek sorumluluğuna sahiptir. Bu ise, suçlu insanın kendisinde bazı eksiklikler bulunduğu, yani bir biçimde eksik olduğu ve bundan kendisinin sorumlu olduğu varsayımına dayanır. Özetle suçlu olmak, bir hiçlikten sorumlu olmak, hiçliğin temeli olarak sorumlu olmaktır. Ama bu durumda ontik suç fenomeni, Dasein'm varoluşunun fırlatılmış tasarlama olan temel ontolojik yapısını yansıtıyor demektir.

Dasein, içinde bulunduğu durumun kullanılabilir olarak belirlediği bir varlık-oluşsal olanağı varolarak gerçekleştirmektedir. Dasein, kendisini bulduğu belirli bir benliğin ve dünya hâlinin *zemini üzerinde* davranmaktadır. Fakat tabii ki, bu hâl üzerinde ve bu hâlin neden olduğu sınırlamalar üzerinde kapsamlı ve tam bir kontrole hiçbir zaman sahip değildir. Tasarlamalı taahhüt kabiliyeti, her zaman belirli bağlamlar içinde veya ufuklar ardında uygulanmak zorunda olduğundan, kendi yapısını hiçbir zaman tamamıyla belirleyememektedir. "Zemin-olma, yani fırlatılmış olarak varolan Dasein, daima kendi olanaklarının gerisinde kalır. Hiçbir zaman kendi zemininden önce var değildir, her zaman sadece bu zemin *içinden* ve bu zemin *olarak* vardır. Buna göre, zemin-olma demek, kendine en fazla ait olan Varlık'a *hiçbir zaman* temelden sahip olamamak demektir. Söz konusu hiç'lik, fırlatılmışlığın varoluşsal anlamına aittir." (BT, 58:330 ; SuZ, 58:284). Ancak hiç'lik,

Dasein'ın hem tasarlama kabiliyetinin hem de fırlatılmışlığının ayrılmaz bir parçasıdır. Zira Dasein, kendisini belirli bir olasılık üzerine tasarlarken diğer bütün olasılıkları reddetmiş olur: Herhangi bir varlık-oluşsal tercihin gerçekleştirilmesi, geri kalan bütün seçeneklerin gerçekleşmemesi demektir: "Buna göre tasa, yani Dasein'ın Varlık'ı, fırlatılmış bir tasarlama olarak şu anlama gelmektedir: Bir hiçliğin zemin-olma'sıdır." (BT, 58:331; SuZ, 58:285). Özetle insan varoluşu, kendi olarak, bir hiçliğin zemin-olma'sının hiçliğidir; yani Dasein, kendi olarak, suçludur.

Bu yüzden vicdanın Dasein'ı otantikliğe çağırması, Dasein'ın artık suçlu olmayacağı varlık-oluşsal bir kipi sayılamaz. Özür dilemek, tazminat veya karşılık ödemek gibi eylemler, bu nedenle sadece belirli bir eylemin yarattığı ontik suçluluğu temizleyebilse de insan varoluşunun bir şartı olan ontolojik suçluluk, asıldır ve silinemez. Otantiklik, insanın suçlu olabilmenin kendine en fazla ait olan potansiyeli üzerine tasarlama yapmayı talep eder. Bundan amaç, suçluluğu yenmek veya aşmak değildir çünkü böyle bir şey kendi fırlatılmışlığımızı aşmak anlamına gelecektir. Buradaki asıl amaç, fırlatılmış olduğumuz belirli bir zeminin ve bu zemin üzerinde gerçekleştirilen belirli tasarlamaların sorumluluğunu üstlenmek ve zorunlu olarak suçlu olan varoluşumuzu 'onların-benliği'nin değil, kendimizinki hâline getirmektir. Böyle bir sorumluluğu üzerine almaya hazır olmak, yani kendi kendine minnettar olmak, vicdanın sesi tarafından seslenilmiş olmaya, yani kendimize en fazla ait ve otantik potansiyelimiz olan suçlu-olma olmanın ışığında varoluşsal kararlar almaya hazır olmak demektir. Kısaca, vicdanın sesini bastırmaktansa vicdanlı birisi olmaya hazır olmak demektir. Vicdanın sesinin beklediği yanıt, belirli bir ahlaki doğrular ve yanlışlar listesini uyarlamak, yani bir tür alacak verecek hesabı yapmak değil, vicdan sahibi olabilme arzusu, hevesidir. Böyle bir arzu beslemek demek, insanın kendisini, kendi kişilik kabiliyetinin emrine vermesi yani kendisini seçmesidir.

Vicdan sahibi olmayı istemek, Dasein'ın kendine en fazla ait potansiyeli olan suçlu-olma üzerine tasarlama yapmak anlamına geldiği için, bunu, anlamanın bir kipi olarak düşünebiliriz. Ancak, Dasein'ın Varlık'ınm üçlü tasa yapısı içinde, her anlama kipine, belirli bir ruh hâli ile belirli bir konuşma/söylem kipi denk düşmektedir. Dasein'ın kopmuşluğunun ilanının, tedirginliğe sebep olduğunu daha önce görmüştük. Vicdanın seslenişinin sonsuzluğundan ve beklediği yanıttan da anlaşılacağı üzere, tedirginliğe denk düşen söylem kipi sessiz kalma, suskunluktur. Vicdanın sesinin Dasein içinde neden olduğu kendini açığa çıkarma biçimi, bu nedenle, kendimize en fazla ait olan suçlu-olma üzerine suskun bir kendini tasarlama, bu tasarlama içinde de tedirginliğe hazır olmadır. Heidegger buna "azim" der.

Dünyada-olma'nın bir kipi olan azim, Dasein'ı dünyasından yalıtmaz veya tamamıyla ayırmaz. Aksine Dasein'ı, dünyasındaki özgül yerine, varolanlarla ilgiye dayalı özgül ilişkilerine ve ötekiler ile meraka dayalı ilişkilerine geri döndürmektedir; bundan amaç, bu durumda gerçekten sahip olduğu olanakların neler olduğunu açığa çıkarmak ve bu olanakları kendisine gerçekten mal edecek şekilde kavramaktır. Bu yüzden azim, doğal olarak belirsizdir: Azmi meydana getiren somut açığa çıkarmalar ve tasarlamalar, hangi bağlam içindeyse onun tikelliğine yanıt verir olmalıdır, ayrıca temel bir ontolojiden ötantiklik adına herhangi bir varlık-oluşsal genel planın doğması da olanaklı değildir. Aslında sadece somut bir azim ediminin açığa çıkartıcı anlayışı sayesinde belirli bir bağlam (yukarıda 'onların-benliği'nin muğlaklığı, merakı ve yeniliğe muhtaç olması olarak tarif edilmişti), varoluşsal bir tanıma sahip olabilmeyi olanaklı kılar. Bu yüzden otantik varlık-oluşsal tercihin bir mekânı olarak Dasein'ın dünya içine yerleştirilmesi (Heidegger buna "konumlanma" der), azmin varsaydığı değil, ortaya çıkardığı bir şeydir. Azimli olmak, belirli bir kapsam içindeki varoluşsal olanaklardan sadece benim için en otantik olanı üzerine tasarlamada bulunmayı içermez, daha da

önemlisi, ilk olarak sınırlı bir varoluşsal olanaklar kapsamına sahip olan kişinin bağlamını tasarlamayı da içerir. Azim, kendi faaliyetinin bağlamını oluşturmaktadır.

Varlık ve Zaman'ın Onanması

Öyle anlaşılıyor ki, Heidegger, Dasein'ın analizine ilişkin ortaya çıkan çeşitli öğeleri tutarlı bir bütün hâlinde artık birleştirebilecektir. Buna göre, insan varoluşuna ait; fırlatılmış tasarlama, tasa, ölüme-doğru-oluş ve suçlu-olma gibi çeşitli nitelendirmeler birbiriyle çatışmaz, aksine tam bir uyum hâlindedir. Bu nitelikler, tek bir ontolojik yapının farklı derinlik ve açılardan analizi ve birbirini tamamlar özellikteki nitelendirmeleridir. Fakat bu bölümde tamamlamayı düşündüğü hedeflerinden biri daha hâlâ tamamlanmamıştır.

Heidegger'in vicdana ilişkin açıklamaları, tipik olarak otantik olmama içine batmış olan bir varlığın, her şeye rağmen otantikliğe kavuşabileceğinin varlık-oluşsal kanıtını sağlıyor gibidir. Aslında bir bakıma sadece şunu yapmaktadır: Eğer açıklamaları doğruysa, vicdanın sesi, Dasein'ın kopmuşluğunun çağrısını dile getiriyor demektir. Bu da, kendi otantik varoluş potansiyelinden endişe eden Dasein'ın bu yönünün gündelik varlık-oluşsal otantik olmayışının işaretini oluşturmaktadır. Fakat Heidegger'e göre vicdanın sesi, Dasein'ın kendi kendisine yönelttiği bir sesleniştir. Dasein'ın bastırılmış ama yok edilememiş gerçek bir benlik kabiliyetinin sesidir. Peki, bu kabiliyet gerçekte bastırılmış ise, nasıl seslenebilmektedir? Çünkü eğer seslenebiliyor ise, bastırılmış olma durumu önceden ortadan kalkmış olmalıdır. Ama vicdanın sesinin muhtemelen açıklamaya çalıştığı şey, tam da bu ortadan kalkmış olma, otantik olmayıştan otantik oluşa geçiştir.

Esas zorluk, Heidegger'in Dasein'ı doğal olarak bölünmüş ya da ikiye ayrılmış olarak görmesidir ([4]). Bütün insanlar, otantik olmayarak veya otantik olarak yaşama kabiliyetine sahiptir: Ya onların-benliği'nin cazibesi içinde kaybolup gitmişlerdir (ama kendilerini bu hâlden kurtarabilme kabiliyeti saklıdır) ya da gerçek benliklerini dışavuran varlık-oluşsal olanakları gerçekleştirebilmişlerdir (ama benlik yitimine geri düşecek kadar yaralanabilirliklerini korumuşlardır). Bu yüzden, otantik olmayan varoluştan otantik olan varoluşa geçiş, bu iki-yönlü varlıkların içsel tutumunda bir kaymayı içermektedir: Gerçek benlik kabiliyeti, kendisini daha önce gölgede bırakmış olan gerçek olmayan benliği bu sefer gölgede bırakmalıdır. Fakat Heidegger, bu geçişin, Dasein'ın kendi olanaklarıyla gerçekleştiğini düşünmektedir. "Şüphesiz ki; çağrı, benimle birlikte dünyada olan bir ötekiden gelmemektedir." (BT, 57:320; SuZ, 57:275). Ama kendi kendisini karanlığa itenin yine kendi kendisini kurtarması görüşünü tutarlı biçimde göstermek zordur. Heidegger, söz konusu geçişe, bu geçişten fayda elde eden benlik açısından yani gölgede bırakılmış olan, otantiklik kabiliyetiyle yaklaşmaktadır: "[Dasein'a] en fazla ait olan Varlık'ın-kendi-benliği-olma-potansiyeli çağıran olarak işlev görmektedir." (BT, 57:320; SuZ, 57:275). Fakat bu, gölgedeki bir kabiliyetin, kendini bu gölgeden çıkarabileceği iddiasına varmaktadır. Bütün bunlara tek alternatif açıklama, otantik olma kabiliyetini gölgede bırakan kabiliyetin kendi kendisini gölgede bırakabileceğini iddia etmektir, fakat bu da yine aynı şekilde tutarsızdır. Kısaca söylemek gerekirse, Heidegger'in ilgilendiği söz konusu geçişi, Heidegger'in kendi terimleriyle açıklamak pek olası gibi görünmemektedir.

Bu sorun, Heidegger'in önermiş olduğu model üzerinde bazı değişiklikler yapılmadığı sürece temelli ve, inanıyorum ki, aşılamaz kalacaktır. Ancak Heidegger'deki vicdan anlayışının temel çizgilerini koruyarak da söz konusu sorunu çözebilecek bir değişiklik var gibi görünmektedir: Bunun için, vicdanın sesinin, bizimle birlikte dünyada

olan ötekilerden gelemeyeceği varsayımını terk etmemiz gerekecektir. Bunun yerine, vicdanın sesinin, aslında üçüncü bir tarafça, bizi onların-benliği içinde kaybolmuş olarak tahlil eden birisi tarafından dile getirildiğini ve bu kişinin, bizim söz konusu otantik olmayışlığımızdan kurtulmamızda, gerçekten bireysel bir hayat yaşama kabiliyetimizi serbest bırakmamızda bir çıkarının bulunduğunu iddia edersek ne olur? Böyle bir kişinin müdahalesi, Dasein'ın onların-benliği içindeki kapalı, kendi kendini yaratan dağılmışlığını dışsal olarak kesintiye uğratacaktır. Bu müdahale, "kimseden yardım görmeme" gibi tutarsız, içsel bir sürece gerek olmadan kişiyi kendi olanaklarına geri çağıran bir yoldur. Müdahaleyi yapan bu kişi, bir anlamda bize dışımızdan ya da ötemizden sesleniyor olacaktır. Heidegger, vicdanın sesinin bir niteliğinin de idrak edilmiş dışsallık olduğunu vurgulamaktadır. Öte yandan bu kişinin amacı kendimiz olma, yani özerk olma kabiliyetimize yeniden kavuşmamızı sağlamaksa, nasıl yaşanması gerektiğine dair genel bir planı bize mütemadiyen dayatmayacak ya da şu an 'onlar' karşısındaki köleliğimizin yerine kendisine yönelik bir kulluk biçimini koymaya yeltenmeyecektir. Aslında bu kişinin tek amacı, bize bireysellik kabiliyetimizi hatırlatmak ve bizden istediği özgül taleplere kulak vermemizi sağlamak olacaktır. Böylece, bir yönümüze ilişkin dışsal bir temsilci işlevini görecek, otantik olma kabiliyetimizin çağrısını dillendirecek (ki esasen bu çağrı, halen bastırılmış durumda olmasına karşın bizim en içten benliğimizi oluşturmaktadır) ve bu kapsam içinde de onun sesi, bizim içimizden yükseliyor olacaktır. Kısaca söylemek gerekirse; suskun çağrısı, yukarıda açıkladığım mantığı onaylayan üçüncü bir şahsın sesi, Heidegger'in vicdanın sesini tanımlarken kullandığı fenomenal nitelendirmelere sahip olacak şekilde tarafımızdan algılanacaktır: "Bu çağrı, *içimden* gelir ve *benim hakkımdadır*." (BT, 57:320; SuZ, 57:275). Bu açıdan Heidegger'in dil ile ilgili tartışmasında vicdanın sesine kısaca yer verirken "her Dasein'ın kendi yanında taşıdığı bir dostunun sesini duymak" (BT,

34:206; SuZ, 34:163) ve "... Dasein, Ötekiler'in 'vicdanı' hâline gelebilir" (BT, 60:344; SuZ, 60:298) demesinin özel bir öneme sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Peki, eğer otantik olmayan bir Dasein, vicdanın sesini dile getirmekten aciz ise, başka birisinin onun yerine seslenişini duyabilmesi nasıl olanaklı olacaktır? Eğer Dasein'ın onlarm-benliği içindeki kaybolmuşluğunun bir kısmı, kendini kavramayı tamamıyla kaybetmiş olmaksa, yani mevcut durumundan başka bir şey yapamaz hâldeyse, kendisinin otantik olmadığına (ve değiştirilebileceğine) ilişkin dostunun bu çağrısı, nasıl oluyor da bu idraki bastıran zırhı delip geçiyor ve algılanabiliyor? Böyle bir şey olasıysa eğer, çağrının algılanmasıyla açıklanmaya çalışılan geçiş süreci esasen, seslenilen kişinin kısmen kendisi tarafından başlatılmış olmalıdır. Bu nedenle açıktır ki, eğer dostumuz duyulacaksa, kendisinin algılanılabilirliğinin şartlarını yaratmak zorundadır. Peki, ama nasıl?

Otantik olmayan Dasein'm benliği, onların-benliği içerisinde kaybolmuştur. Ontolojik olarak konuşacak olursak, 'onlar'ın içinde, ben ile öteki ayrımı yoktur. Bu yüzden üyelerinin içsel benlik ayrımı da yoktur. Halen mevcut varlık kavramından farklı bir kavrama sahip olmama durumu, Dasein'ın varoluşsal potansiyelini ve varlık-oluşsal fiiliyatını birleştirmesine ve kopmuşluğunu bastırmasına yol açmaktadır. Fakat Dasein, otantik olan bir dostuyla yüz yüze geldiğinde, 'onlar'ın farklılaşmamış kütlesi içindeki varoluş kipi kesintiye uğrar. Benliği, artık ötekilerle kölece bir özdeşleşme (veya kölece bir farklılaşma) içinde kaybolmuş değildir, böylece de Dasein'a kendisini yansıtarak anonimliğini teyit etmez. Bu sayede, Dasein'ın onunla otantik olmayan bir biçimde ilişkilenmesine engel olur. Zira Dasein'ın, kendi kendini belirleyen, ayrı biçimde varolan ve ötekilerle gerçekten öteki olarak ilişkilenen bir Dasein'ı yansıtabilmesi için kendisini, bu başka Dasein'la öteki olarak ve kendisiyle de bu ötekinin ötekisi yani ayrı ve kendi kendini belirleyen

bir birey olarak ilişkilendirmesi gerekir. Bu, Dasein'ın varoluşunun her-defası-için-benim-olan'lığını ve bu sayede de içsel farklılaşmasını (ne olduğunun ve ne olabileceğinin kopmuş olmayan zorunluluğu) kabul etmesi anlamına gelir. Özetle, Dasein'ın gerçek bir ötekiyle yüz yüze gelmesi kendi içindeki ötekiliği uyandırarak kaybolmuşluğunu kesintiye uğratır. Dasein'ın ötekiyle olan bu ilişkisi, öz-ilişki (bu ilişkide kendisiyle, özdeşi olarak değil öteki olarak ilişkilenir) olasılığının bir kipini oluşturmuş olur. Başka bir ifadeyle, sorumluluk sahibi bir hayat sürdürmesi gereken ayrı bir varlık olarak kendisi tedirginlikle kavrar. Kendi varoluşunu kendisine ait, ilişkilenmemiş ve ortadan kaldırılamaz olarak görür. Bu da Dasein'ın, kendi ölümlülüğünü tedirginlikle kabul etmesi anlamına gelir ki, öngörülebilir bu durum, Heidegger tarafından daha önce kendini-dağıtmadan kendine-sadakate götüren varlık-oluşsal eksen olarak tarif edilmiştir. Bu dostun sadece varolmasının bile, kendisini ilişkilendirdiği kişide, bireyselliğe çağrısının duyulmasını sağlamasının yolu işte budur.

Bu son bir soruna neden olmaktadır: Eğer Dasein'ın otantikliğe geçişi otantik olan bir dosta ihtiyaç duyuyorsa, bu dostun kendisi nasıl otantikliğe ulaşmıştır? Dasein'ın "kendi kendine yetiyor olma" sorununa karşılık yukarıda sunulan "çözüm", sorunu sadece üçüncü şahsa aktarmaktan, bu nedenle de sorunla ilgili hiçbir ilerleme sağlamamaktan başka bir şey değil midir? Bu önemli sorunla, ancak Bölüm 7'de ele alacağımız hususları kullanarak yüzleşebileceğimizden, açımlanmasını ileriye bırakmak durumundayız. Bu noktada söylenebilecek olan şey, Heidegger'ci vicdan modelinin değiştirilmiş bir versiyonu olan bu açıklamanın öze dönüşlü potansiyeli, yani geliştirilmiş olduğu metin içindeki rolünü anlama modeli olarak uygulanabilirliğidir. Çünkü Heidegger'in Dasein'ı bölünmüş olarak kavraması (Dasein'ın otantik olmama kabiliyetinin otantik olma kabiliyetini gölgede bırakabilmesi ya da tersi), tabii ki, okuyucuya uygulanılmak üzere geliştirilmiştir. Okuyucular, birer

felsefe öğrencisi olarak bu disiplinin önde gelen kiplerinin istilasına uğrayacaktır. Felsefe yapmak, Dasein'ın Varlık'ının bir kipi olduğuna göre, gündelik uygulamaları, diğer insan faaliyetleri gibi otantik olmama ile dolu olacaktır. Özetle Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın okuyucularının otantik olmadıklarını ama otantik olabilme kabiliyetine sahip olduklarını düşünmektedir. Dasein'ın iç yüzünü gösteren temel bir ontolojinin genel hatlarını çizebilmek, zorunlu olarak otantik bir felsefe yapmanın kazanımı olacağından, bu da *Varlık ve Zaman*'ın tam yapmak istediği şey olduğundan, Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın yazarının (yani kendisinin) otantik bir insan varoluşu kipine sahip olduğunu varsaymak zorundadır (bu varoluş kipi, yine de otantik olmayışın çekiciliğinden bağışık değildir). Buna, okuyuculara böyle bir temel ontoloji sunmaktaki amacın, okuyucuların otantik olmayandan otantik olan bir felsefe yapmaya geçişini kolaylaştırmaya çalışmak olacağı gerçeğini ilave edince, Heidegger'in okuyucularıyla olan ilişkisinin tam da benim yukarıda sunduğum değiştirilmiş vicdan modelindeki gibi olduğu ortaya çıkar. Burada Heidegger, vicdanın felsefedeki sesi olarak görülmektedir. Kendisini, okuyucularının her birinde bulunan otantik biçimde düşünebilme kabiliyetinin zâti olmayan temsilcisi olarak sunmakta, okuyucularına nasıl yaşanacağına dair genel bir plan vermektense, otantik olmama içinde boğulmuş oluşlarının bir portresini çizmektedir. Bu sayede okuyuculara, içlerindeki otantik biçimde düşünebilme kabiliyeti hatırlatılmış olacak ve bastırdıkları bu kabiliyeti açığa çıkarıp kendileri için düşünebilmeleri sağlanacaktır. Kısaca söylemek gerekirse Heidegger'in sözleri, okuyucularının öz- dönüşümlerinin ekseni gibidir, hem mevcut otantik olmama hâllerinin kendilerine yansıtılıp gösterildiği bir ayna hem de otantikliğe kavuşabilecekleri bir araçtır.

Peki, o hâlde Heidegger değiştirilmiş vicdan modelimizdeki olanakları, vicdanın sesinin hiçbir zaman gerçek bir ötekinin, bir üçüncü şahsın sesi olamayacağını kuvvetle iddia ederek niçin ortadan kaldırmaktadır? Buna verilebilecek muhtemel bir yanıt, otantik

olmama hâlinden otantik olmaya geçişin kişinin kendi kaynaklarını kullanarak gerçekleşebileceğine, Dasein'ın, kendi yeniden doğuşuna kaynaklık edebileceğine dair görüşü elden bırakmamaktır. Fakat, Dasein'ın temel ontolojisini sunabilme kabiliyetine sahip olduğunu iddia ederek (ki, vicdana ilişkin buradaki analiz bunun bir parçasıdır), *Varlık ve Zaman*'ın yazarı, felsefeci olarak otantik olduğunu, örtük olarak da kendisinin, varoluşun otantik olmayan kipinden otantik olanına geçişi başardığını iddia eder. Vicdana ilişkin değiştirilmemiş modeli, Heidegger'in bu geçişi tamamıyla kendi olanaklarıyla gerçekleştirdiğini, miras aldığı felsefi geleneğin yapıbozumunu ve temel ontolojiyi tek başına geliştirdiğini gösterebilme şansını vermektedir. Başarısı, tamamıyla ve sadece kendisinin gibi gözükmektedir, sanki tamamlanmış bir bütün olarak kafasından çıkmış gibidir. Bu, özel olarak, öğretmeni Husserl'in Heidegger'in düşüncelerinin ortaya çıkmasındaki ve araştırmalarına yön vermesindeki büyük önemini (yani burada Husserl'in açıkça üstlendiği vicdanın sesini) neredeyse tamamıyla gizlemek gibi şaşırtıcı bir kararın bilinçaltında doğrulanması olabilir.

Heidegger'in kendisi için böyle bir temsil etme kipini seçmiş olması, vicdan modelinin kendisi ile okuyucuları arasındaki ilişki için de geçerli olabileceğini, metnin sesinin vicdanın sesi, yani tasanın çağrısı olduğunu Heidegger açısından kabul etmeyi zorlaştırmaktadır. Çünkü başkaları kendi otantik olabilme potansiyellerini yeniden canlandırmak için Heidegger'in sesine ihtiyaç duyarken sadece kendisinin bu ihtiyacı duymamasını, okuyucuları ondan faydalanırken kendisinin hiç kimseden faydalanmamış olmasını bariz biçimde açıklamak olanaklı olabilir mi ki? Bence, burada görünen, Heidegger'in kendisini, kendi kendini yaratan olarak görme ihtiyacının ürkütücü derinliğidir. Bu, aslında hiç değişmeden kalan ya da Heidegger'i sürekli olarak bunaltan bir ihtiyaç da değildir. Örneğin bu kitabın yedinci bölümünde iddia edileceği üzere, *Varlık ve Zaman*'ın diğer kısımları, fikirlerinin tamamıyla kendi kendilerini yarattıklarını

örtük olarak reddetmektedir. Fakat bu noktada, Heidegger'in başkalarına bağlı kalmış olmayı reddetmesinin, bu kitabın bütünlük ve tamamlık potansiyelini temelden sakatlamaktadır: Biçimi ile içeriği arasındaki örtüşmedeki çarpıklık, otantik oluşundaki çarpıklığa neden olmaktadır.

VI

Heidegger'in Görü/Geri Ânı:
İnsanın Ufku Olarak Zaman
(*Varlık ve Zaman*, Madde 61–71)

•

Vicdanın sesi olarak görev gören bir dostla ilgili olarak yaptığımız kısa tartışmamız, Dasein'ın bu sese kulak verme isteğinde olması ile kendi ölümünü öngörmesi arasında bir bağlantının bulunduğu sonucunu doğurur. Kitabın önümüzdeki bölümlerinde ise Heidegger, Dasein'ın otantik oluşuna dair bu iki öğenin bir varoluş kipinin basitçe iki farklı yönü olduğunu iddia eder. Bu iddia, Dasein'ın Varlık'ının tasa olduğuna ilişkin genel hatların ontolojik önşartlarını ve zeminini hazırlamakta, bu sırada da Dasein'ın Varlık'ı ile zaman arasında içsel bir ilişkiyi kesin olarak kurmaktadır. Heidegger, böyle

yapmak suretiyle önceki bölümün sonlarında deyinilen bir başka konuyu daha açıkça geliştirmeye çalışır: Metninde varılan sonuçlar, metnin nasıl yazıldığının ve nasıl okunması gerektiğinin yollarını kontrol eder, bu da, otantik bir felsefi yazının içeriği ile biçiminin birbiriyle doğru şekilde ilişkilenmiş olması gerektiği sonucunu doğurur.

Ölümlülük ve Hiçlik: İnsan Sonluluğunun Biçimi *(Md. 61–62)*

Öngörü ile azim arasındaki bağlantı, Heidegger'in Dasein'ın Varlık'ını ölüme-doğru-oluş ile suçlu-olma (bir hiçliğin hiçsel-olma-zemini) olarak ikili niteleyişi arasındaki içsel ilişkiye bağlıdır. Zira her iki nitelendirme, insan varoluşunun odağındaki tek bir olumsuzluk kavramının farklı yansımalarını çağrıştırır. İkisi birlikte; insanların, varlık-oluşsal seçeneklerinin önemini doğru biçimde anlayabilmeleri için, her bir tercih ânının, yapılan son tercih olacağını kendi kendilerine kavratmaları, içinde bulundukları hâl ve şartların içine fırlatılmış olduklarını ve buradan kendilerini tasarlamaları gerektiğini içerir.

Bunlar, basitçe söylemek gerekirse, insan varoluşunun şartlanmışlığının ya da sonluluğunun iki önemli işaretidir. Sonluluk, hem ölümlülük hem de hiçlik anlamındadır: İnsan varoluşunun her ânını, kendi olanaksızlığının olasılığıyla gölgelenmiş, kendi öncelleri üzerindeki kontrolü tamamıyla kaybetmiş ve birbiriyle rekabet eden ama gerçekleşmeyen olanakların reddiyesi olarak tasavvur eder. Buna göre insanlar, kendi sonluluklarının karmaşıklığını ya da derinliğini tamamıyla kavrayamadan varoluşsal seçeneklerinin somut ânlarıyla otantik biçimde yüz yüze gelemez: Kendi kesin hiçliklerinin olanaklılığını kabul etmeden (yani ölümü öngörmeden) bu seçeneklerle hiçliklerinin hiçsel zemini olarak azimli biçimde karşı

karşıya gelemezler. Dahası, seçenek durumlarının da ölüm tarafından iki kez damgalanmış olduğunu (artık değiştirilemeyecek ve ilelebet belirleyici olan bir önceki ânın ölümü ile artık gerçekleştirilemeyecek olan ama ilelebet olabilir-olan diğer gerçekleştirilmemiş olanakların ölümü) görmeden kendi ölümlülüklerini doğru biçimde öngöremezler. Özetle, azmin tek otantik kipi, öngörülü azimdir: Öngörünün tek otantik kipi, azimli öngörüdür.

Vicdanın sesinin dikkatli bir Dasein üzerindeki arzu edilen etkisi de, öngörünün azmin otantik varlık-oluşsal modifikasyonu olduğunu teyit etmektedir. Zira vicdanın sesi, Dasein'ı 'onlar' içindeki kaybolmuşluğundan sıyırarak, kendi benliğine ulaşabilmesi için kendine en fazla ait olan potansiyellerine geri döndürür. Bu ses, Dasein'ı bireyselleştirir, temelinde yatan ilişkisizlik durumuyla yüz yüze gelmeye zorlar, kendi varoluşunu özünde ve kaçınılmaz suçlu-Varlık olarak kavraması gerektiğini yeniden hatırlatır. Çağrıda bulunduğu azim, Dasein'ın içinde bulunduğu durumun gerçek özelliklerine bağlı bir değişmezliği kurmayı ve sürdürmeyi de içermektedir. Ama özgül nitelikteki genel hayat planlarının *a priori* olarak inşa edilmesine karşıdır. Söz konusu çok kesin taleplere en iyi yanıtları veren varoluş kipi (yani vicdanın sesine en iyi yanıtı veren tasarlama kipi), Dasein'ın kendine en fazla ait, en ilişkisiz, en sökülüp-atılamaz-olan, en belirli ve yine de en belirsiz olanağı olacaktır. Bu da basitçe, ölüme-doğru-oluş'un tarifinden başka bir şey değildir. Başka bir ifadeyle, "Azim, esasen ve olanakları itibarıyla sadece *öngörülü azim* olarak olanaklıdır" (BT, 62:356 ; SuZ, 62:309).

Buradan çıkan sonuç, öngörülü azmin, bütünlüğe ulaşabilme kabiliyetine sahip olan her Dasein'ı bir tür varlık-oluşsal birliğe veya bütünlüğe kavuşturacağıdır. Burada, Heidegger'in analizleri, otantikliği bütünlükle bağlantılandıran Kierkegaard'ın argümanlarıyla açıkça temas etmekte ve ilavelerde bulunmaktadır. Zira her insan için kendi tercih-durumunun azimli kavranışı, kendi ölümlülüğünün arka

planı karşısında verili olan bir olanağın üzerine kendisini tasarlamayı içerdiğinden, ilgili bir ân sadece en son ân gibi görülmekle kalmayacak, hayatını daha geniş bağlamı içindeki tekrarlanması olası olmayan belirli bir ân olarak da değerlendirecektir. Kendi olanaksızlığının olasılığı açısından bakıldığında, bir kişinin varoluşundaki her bir ân, sadece kendi içinde bütünüyle olumsal olmakla kalmayacak, tamamıyla olumsal bir hayatın bir parçası olarak açığa çıkacaktır. Bu olumsal hayatın çok özgül bir kaynağı ve tarihi, belirli bir biçim ve noktada bir sonu vardır. Bu hayat süresi, belki başka biçimde yaşanabilirdi ama yaşanmışlığının tikelliği, kişinin hakiki bir bireyselliğe ulaşıp ulaşamamasının ufkunu çizmektedir. Bireysellik, her birisi 'onlar'ın değil kendisinin gerçek ifadelenişi olan kararları peş peşe almak değildir sadece. Bireysellik, gerçekten kendinin olan bir hayatı sürdürmek demektir.

Buna göre, tek ve tekil bir hayat bağlamı içine belirli bir karar ânını yerleştirmek, her gerçek azmin hedefi olmalıdır. Kendi varoluşsal sorumluluklarını azimle kavramak demek, kişinin kendi karar verme bağlamının hakiki özelliklerini açığa çıkarmak; bu bağlamı, varlık-oluşsal tercihin bir durumu olarak tespit etmek demektir. Bu ise, seçenekleri bağlamlaştırmak; bu ânı, bir önceki ânın tahditlerinden ve özgürlüklerinden doğduğunu doğru olarak kavrayarak ve gelecek ânın mevcut olanakları üzerine tasarlamada bulunma zemini olarak ele almak anlamına gelir. Fakat söz konusu ânın özgüllüğünü tam olarak anlayıp kavramak demek, onu yakın geçmişin ve geleceğin bağlamından daha geniş bir bağlam içine yerleştirmek, yani bir insan hayatının vardığı ve geri kalan kısmının belirli bir yönelim ve ivme kazandığı bir nokta olarak görmek demektir. Böyle bir bağlamlaştırma, bir insan hayatının tek ve kapsamlı, her şeyin tek bir hedefe yönelik olduğu genel bir plana sahip olması gerektiği şartını ileri sürmez. Anlatısal birlik, sabit bir fikir olmak zorunda değildir. Ama Kierkegaard'çı bir estetik hayat tarifinde örtük olarak bulunan bütünüyle parçalanmışlığı önlemek şarttır. Yani

insan hayatındaki inişleri ve çıkışları tek bir hikâyenin birer bölümü olarak anlamaya yönelik kesintisiz bir çabayı gerektirir. Buna göre, kendini bu şekilde bütün karar verme ânlarıyla ilişkilendirmek, insanın her ânını, hayatının bir bütün olarak tehlikede olduğu bir ân olarak görmesi anlamına gelir. Bu da basitçe, insanın kendi ölümlülüğünün tam bilincinde olması demek olan Heidegger'in hayat kavramının yeniden ifade edilmiş hâlinden başka bir şey değildir. Bu nedenle, bütün-olabilme potansiyelini gerçekleştirerek Dasein, ölüme-doğru-oluş'un otantik bir kipini gerçekleştirmiş olur.

Felsefi Tamlık ve Otantiklik *(Md. 62–64)*

Bu noktada Heidegger, incelemenin odağının ciddi biçimde başka bir yöne kaydığını kabul eder:

> *Bütün-olabilme sorunu, olgusal-varoluşsal bir sorundur.* Dasein *bu soruna, azimli* Dasein *olarak yanıt vermektedir.* Dasein'ın bütün-olabilme sorunu artık başta gösterilen sadece teorik-yöntemsel bir Dasein analitiği sorunu (Dasein'ın bütününün eksiksiz bir "durumunu" temin etme çabasından doğan) karakterinden tamamıyla sıyrılmıştır. Başta sadece ontolojik-yöntemsel olarak irdelenen Dasein'ın tümlüğü sorunu, Dasein'ın ontik bir olanağı üzerine dayandığı için meşru olabilmekteydi.
>
> (BT, 62:357; SuZ, 62:309)

Dasein'a bir tümlük ya da bütün olarak bakan bir açıdan yaklaşılması, başta yöntemsel bir şart olarak konulmuştu: Heidegger'in

açıkça dile getirmiş olduğu amacı, dünyada-olma'ya ilişkin analiziniin birbirinden ayrıksı gibi görünen öğelerinin aslında eklemlenmiş bir bütünü meydana getirdiğini, ontolojik analizinin kapsamlı, birlik sahibi ve tetkik edilebilir bir insan hayatının biçimlerini inceleme aracı olduğunu kanıtlamaktadır. Şimdi ise, gizli ilhamını Dasein'ın ontik bir olanaklılığından aldığını söylemektedir. Heidegger'in bütünselliğe ilişkin zâti olmadığını ileri sürdüğü yöntembilimsel ilgisi, gerçekte, belirli bir varlık-oluşsal olasılığa duyduğu kişisel ilgiden, yani öngörülü azme kavuşmaktan ileri gelmektedir.

Bu arada, kendi girişiminin genellikle akıl yürütücü olan doğasıyla ilgili bir sonucu da kabul etmektedir: Heidegger de, insanların varoluş biçimlerinin temelinde yatan yapıları analitik biçimde ele alan ve bu konuda yazan sade bir insandır. Bu yüzden, bu analizdeki her bir öğenin de Heidegger'in kendisine, özellikle de felsefi analizlerine ve felsefi metinleri yazış tarzına uygulanması gerekir. Bu konuda anahtar rolü görecek olan bir içgörü, insanların varoluş biçiminin tasa üzerine temellenmiş olması gerçeğidir. Bu tasa yapısının, çok özgül bir niteliği vardır.

> Dasein'ın Varlık'ında kendini yorumlama vardır. "Dünya"nın umursamalı-ilgili açığa kavuşturulması içinde tasa da zaten birlikte görülür. Mevcut tasarlamalar, "Onlar"ın anlayışından doğmuş olsa bile Dasein, olgusal olarak zaten hep bazı belirli varlık-oluşsal olanaklar içinde kendisini anlamaktadır. Varolma, açıkça veya kapalı, uygun veya uygunsuz olsa da daima bir şekilde anlaşılmıştır. Her ontik anlama, *ön*-ontolojik de olsa, yani teorik-tematik olarak kavranılmamış da olsa kendi 'içerimlerine' sahiptir. Dasein'ın Varlık'ına yönelik bariz biçimde sorulan her ontolojik sorun, Dasein'ın Varlık türünün zaten hazırladığı sorunlardır.

Peki, Dasein'ın "otantik" varoluşunun neye dayandığını neye göre anlayacağız?

(BT, 63:363; SuZ, 63:312)

Varlık ve Zaman'da vücut bulan ontolojik incelemenin kendisi de aslında Dasein'm Varlık'ının bir kipidir, yani bir bireyin varlık-oluşsal bir olanağını gerçekleştirmesidir. Bu yüzden de söz konusu Varlık'ın önce-kavrayışına sahip olarak yürütülmelidir. Verili bir bireyin bir olanağının gerçekleştirilmesi olarak belirli bir varlık-oluşsal seçenek üzerindeki bu bireysel tasarlamayı da içermektedir. Heidegger'in itirafı, gerçekleştirmeyi hedeflediği söz konusu belirli varlık-oluşsal seçeneği öngörülü azim, yani bütün-Varlık olarak tespit eder. Başka bir deyişle Heidegger, otantik dünyada-olma'nın özgül ontik olanağı üzerine tasarlamada bulunmakta, bu bağlamda yazdıkları da söz konusu tasarlamanın özsel bir bileşkesi olmaktadır. *Varlık ve Zaman*'da dile getirilmiş olan ve kişisel değilmiş gibi gözüken felsefi faaliyet, aslında Heidegger'in kendi hayatını tamam ve tek bir bütün, yani otantik bir bireyin hayatı hâline getirme denemesinin bir parçasıdır. Daha önce de görmüş olduğumuz gibi, bir felsefecinin kendi eylemlerini otantik bir varlık-oluşsal olanaklılık üzerinde temellendirmesine tek alternatif, eylemlerini otantik olmayan bir olanaklılık üzerinde temellendirmesidir. Kısaca bir felsefeci, hayatı, zorunlu olarak tasanın tasarlamalı anlayışı tarafından yapılandırılmış bir insandır. Bu yüzden uygulamaları ve çıkarsamaları, kişisel otantiklik sorununu aşamaz veya bu sorundan kaçamaz.

Mesleki felsefi ilgisizlik ile ilgili tartışmayı burada noktalayacağız. Heidegger için bu düşünce, Dasein'ın otantik olma kabiliyetini vasat, gündelik içinde bastırmasına dayanan bir hayaldir. Aynı şekilde, (insan ontolojisine ilişkin irdelemelere göre) felsefi irdeleme yapanın da incelenen olmasına dair bilgisinin felsefe tarafından vasat, gündelik

olarak bastırılmasına da dayanır. Bu açıdan Kant, tam bir örnek teşkil eder. Kant'ın insanların benliklerine ilişkin anlayışı, otantik olmayan insan öz-anlayışının apaçık kiplerinden kaçınır. "Düşünüyorum" ifadesinin saf formel bir birliği, yani tam algının aşkın birliğini (bir bilinç içinde ve bir bilinç için bütün öznel temsil edilmelerin ilişkili oluşunu) temsil ettiği iddiasıyla insan öznesini mevcut-olan bir düşünen töz olarak gören Kartezyen kavrayışa karşı çıkmaktadır. Fakat Kant, söz konusu temsilleri, "ben"e hiç durmadan sunulan ampirik fenomenler olarak görür ama "ben" de bunlara hiç durmadan sunuludur. Bu açıdan Kant, "ben" ile temsiller arasındaki karşılıklı ilişkililiği, Dasein'ın Varlık'ına sahip bir varolana hiç uygun olmayan terimlerle modellendirmektedir. İnsan algısının yönelmişliğinin (yani bir *şeyin* algısı olmasının, nesnel bir dünyanın öznel algısı olmasının) az farkında olsa da, Dasein'ın doğal olarak dünyasal varoluşuna ilişkin bu kavrayışını örnek almakta başarısız olur, çünkü söz konusu yönelmişlik modeli nesnelerin belirli bir varlık kipinden türemiştir. Halbuki otantik olmayan Dasein'ın ayırt edici karakteristiği, kendisini tam da bu terimlerle yorumlamasıdır. Bunlar, kendi dünyası içine düşmüş olan, kendisini daha sonra yutacak olan nesneler içinde boğulan bir yaratığa en gerekli terimleridir. Eğer Kant kadar büyük bir felsefeci dahi bu tür yanlış kavramalardan kurtulmuş olarak mücadele edemiyorsa, vasat, gündelik felsefe yapmanın otantik olmayışı da, diğer herhangi bir insan eylemindeki kadar yaygın ve köklü olma durumundadır.

Ancak genel olarak felsefecilerin kendi insaniliklerinin doğasını ve olgusunu sistematik biçimde reddediyor olmalarını Heidegger'in teşhis etmiş olması, bu mesleki sakatlığı kişisel olarak aşma gayretinin sade bir dışavurumu değildir. *Varlık ve Zaman*'da açımlanan Dasein'ın otantik ontolojisi, Heidegger'in sadece kendi otantikliğini (kaçınılmaz biçimde tam da bunu tasdik ediyor olsa da) kanıtlamak gayretiyle meslektaşı olan diğer felsefecilere sunuluyor değildir. Ayrıca, okuyucuların otantik olmayan öz-anlayışlarını ve varoluş kiplerini

kesintiye uğratmak, okuyuculara şahsen otantik olma kabiliyetine sahip olduklarını hatırlatmak, hayatlarını kaybolmuşluktan yeniden-yönelmişliğe kaydırabilecekleri bir dayanak olarak hizmet verebilmek, 'onlar'ın kendi-olmayışlığının kalıcılığından, gerçekten kendinin olan bir hayatın ve benliğin kalıcılığına geçmek için tasarlanmıştır.

Eğer birer okur olarak bizler, Heidegger'in bizimle olan ilişkisine ait kavrayışını kabul etmede başarı sağlayamıyorsak, basitçe söylemek gerekirse, halen vicdanımızın sesinden ve bu sesin talep ettiği azimden kaçmaya devam ediyoruz demektir. Zira otantik bir azim, varlık-oluşsal tercih yapma durumu olarak anlaşılan bir hayatın her bir ânının gerçek özelliklerini kavramak zorundadır. Örneğin *Varlık ve Zaman*'ı okuyarak geçirilen birkaç saat, böylesi bir tercihtir, yani kendi varoluşumuzu belirli bir biçimde fiiliyata dökmektir. Bu tercih, bizi, otantik olarak veya otantik olmayarak ilişkilenebileceğimiz belirli bir varlık-oluşsal olanaklar sahasına yerleştirir. Felsefe eğitimi yapmak, varolmanın bir alternatifi değil bir kipidir. Bu öğrenim, felsefi bir metni okuma hâlini aldığında ise, bu okumayı otantik olarak yapabilmek için, okuduğumuz kelimelerin başka bir insan tarafından seçilip sıralandığını, bu kelimeleri okumamızın bir tesadüf veya zorunluluk olmadığını, aksine bizim kendi tercihimiz olduğunu unutmamak gerekir. Felsefe kitaplarının bile, bir insan tarafından ve bir başka insan için yazıldığı gerçeğini görmezlikten gelmek, eldeki felsefi metni okumanın, varolmanın bir kipi olduğu bilgisini bastırmaya götürür bizi. Okumak, kişinin zamanının bir kısmını özel bir biçimde özel bir başkasıyla geçirme tercihidir. Bunu unutursak kendi insanlığımızı reddetmiş oluruz, yani felsefe yazarının da, okuyucusunun da birer insan olduğunu reddederiz.

Tasanın Zamansallığı: Fırlatılmış Tasarlama *(Md. 65–68)*

Heidegger'in bütün-olabilme'ye ilişkin analizlerinin hem varlık-oluşsal hem de ontolojik yönlerinin tam önemi anlayabilmek için, bu analiz sürecinde bir adım daha atmak gerekir: Tasa olarak Dasein'ın Varlık'ının temelinde yatan ontolojik anlam açığa çıkartılmalıdır.

Heidegger, bu adımı, Dasein'ın Varlık'ının *anlam*'ını tasa olarak dile getirmek diye düşünür. Buradaki "anlam" terimi, "bir şeyin kendi olanağı içinde neyse o olarak kavranabilmesinin asıl tasarlanışının nereye-yönelikliği"ne (BT, 65:371; SuZ, 65:324) işaret eder. Aslında Heidegger, tasa olan bu eklemlenmiş yapısal bütünün olanaklılık şartlarını araştırmaktadır. İnsan varoluşunun bir kipi olan öngörülü azim, tasa-yapısının bir sonucu olmalıdır. Bu nedenle de otantik bir azme ilişkin bütün temel ontolojik varsayımlar, tasa-yapısı için de bir temel oluşturmaktadır. Bunlar bizi, Heidegger'in esas hedefine dolaylı yoldan götürecek bir rota oluşturmaktadır.

Otantik azmin, Dasein'ın zamana açık olmasını varsaydığı hemen görülmektedir. Otantik azim, Dasein'ın otantiklik potansiyelini gerçeğe dönüştürmektedir. Bu dönüştürme kaçınılmaz olarak geleceğe, Dasein'ın olacağı (ve olmak istediği) gelecekteki bir benlik hâline yöneliktir. Böyle bir otantik tasarlama, Dasein'ı bu tasarlamanın zemini olarak kavramayı gerektirmektedir. Bunun anlamı ise, Dasein'ı bir hiç, yani özsel olarak suçlu-olma olarak kavramaktır. Böylesi bir kavrayış, Dasein'ın kendisini hep olageldiği biçimde kabul etmesi, yani geçmişini şimdiki varoluşunun silinemez bir parçası olarak teslim etmesi demektir. Azim, Dasein'ın varoluşunun şu ânını, seçme ve eylemde bulunma hâli olarak açığa çıkardığından, aynı zamanda Dasein'ın şimdiki âna, yani varoluşsal bağlamı içinde ("buradalık"ında) kendisine verili olanla yüz yüze gelebilme kabiliyetine açık olmasını da varsayar. Bu nedenle azim; geleceğe, geçmişe ve şimdiki âna üçlü fakat içsel olarak birbirleriyle bağlantılı bir açık olma sonucunu doğurur. Bu açık oluşların hiçbirisi, diğeri

olmadan varolamaz. Fakat azim öngörülü olduğundan, Dasein'ın geleceğe açık olmasına belirli bir öncelik verilmiş olur. Geçmişin ve şimdiki ânın sunduğu sınırlamalar, belirlemeler ve olanaklar; Dasein en kendine has varlık-oluşsal olasılıkları üzerine tasarlamada bulunacak, gelecekten kendisine doğru gelene ve en gerçek anlamda kendisi olana karşı kendisini açabilecek şekilde kavranacaktır.

> Gelecekten kendisine geri gelen olarak azim, şimdiki ânı oluşturmak suretiyle kendisini duruma dahil eder. Olmuşluk gelecekten doğar, yani olmuş olan (daha doğrusu varolmuş olan) gelecek, şimdiki ânı kendi içinden serbest bırakır. Olmuş-olan-olarak-şimdiki-ân'laştıran-gelecek şeklindeki bütünsel fenomene *zamansallık* diyoruz.
>
> (BT, 65:374; SuZ, 65:326)

Başka bir deyişle; zamansallık, tasanın anlamı, yani tasa yapısının ilksel birliğinin temelidir. Bu tümlüğü daha önce, kendisinden-önce-zaten-olmuşluk (yani bir dünya) ile yambaşında-olma (yani dünya içinde yüz yüze gelinen varolanlar) olarak tanımlamıştı. Dasein'ın varoluşunu fırlatılmış tasarlama olarak, yaşanılan ânların daha önceki ânlar üzerinde temellenip gelecek olan ânlar için bir zemin oluşturduğu, bu şekilde de örtük biçimde zamana açık oluşu varsayan bir yaklaşımdır. "Kendisinden-önce"lik, Dasein'ın geleceğe açık oluşunu varsayarken, 'zaten-olmuşluk', geçmişe açık oluşuna işaret eder. 'Yanıbaşında-olma' ise, şimdiki ânı yaratma sürecini ima eder. Burada yine, zamansallığa açık oluşun söz konusu üç yönü içsel olarak birbiriyle bağlantılıdır. Fakat Heidegger'in tanımlamada izlediği sıralama, gelecekliliğin göreli önceliğini göstermektedir. Bu da, varoluşun şimdiki ânda yapılan eylemler aracılığıyla fırlatılmışlığın tasarlaması olduğu yönündeki temel ontolojik olguyu yansıtmaktadır.

Nasıl ki, azim, otantik olgunluğunu öngörüde buluyorsa, varoluşsallığın birincil anlamı da gelecek zaman olarak görülmektedir.

Buna göre, Heidegger'in çıkardığı sonuç, Dasein'ın Varlık'ımn anlamının ya da altında yatan öneminin zamansallık olduğudur. Tasanın üçlü yapısının ima ettiği varoluş, olgusallık ve düşüşün birliğini olası kılan şey, zamansallıktır. İşte bu noktada, nihayet kitabın başlığında sözü edilen konuya gelmiş bulunuyoruz. Eğer Dasein'ın, kendisini Varlık'la (kendisiyle ve öteki Varlık'larla) ilişkilendirebilme kabiliyeti Dasein'ın özünü oluşturuyorsa ve bu öz, zamanla olan ilintiye bağlıysa, Varlık'ın anlamına ilişkin soruna verilecek her doğru yanıt, kaçınılmaz biçimde Varlık'ı zamanla ilişkilendirmek zorundadır. Ancak bu ilintinin neye işaret ettiği, Heidegger'in "zaman"dan ne anladığına bağlıdır. Heidegger'in "zaman"dan şimdilik anladığı ise, alışılagelmiş zaman anlayışından bir hayli farklıdır.

Birinci olarak, zamansallık, Dasein'ın Varlık'ının anlamı olduğundan, Dasein'ın sadece dışsal veya olumsal biçimde ilişkili olduğu bir araç ya da çerçeve olmadığı gibi, özü de Dasein'dan tamamıyla bağımsız olamaz. Heidegger'in görüşü, insanların zorunlu olarak zaman *içinde* varoldukları yönünde değil, insanların zamansallık olarak varoldukları, insan varoluşunun en temel anlamda zamansallık *olduğudur*. İkinci olarak tasa-yapısı, eklemlenmiş bir birlik olduğundan, burada söylenenlerin hepsi, bunu olası kılanın kendisi için de geçerli olmak zorundadır: Başka bir ifadeyle zamansallık, birbirinden mantıksal veya metafiziksel olarak ayrı üç boyut veya öğeden meydana gelmez. Zamansallık, özü itibarıyla bütünleşik bir fenomendir. Üçüncü olarak, "zaman" hakkında konuşmaktan "zamansallık" hakkında konuşmaya doğru terminolojik bir kayma, yani kulağa, bir nesnenin bir alametiymiş gibi gelen bir terimden, bir şartı ve fiiliyatı çağrıştıran bir terime geçişin olduğu görülmektedir. Heidegger için zamansallık, bir varolan değildir. Keza gelecekten şimdiki âna ve buradan da geçmişe doğru hareket eden,

kendi içinde kapanık ânlardan oluşan bir peşpeşelik, bir şeyin özelliği ya da niteliği de değildir. Heidegger'e göre zamansallık, kendi kendini meydana getiren ve kendi kendini aşan bir süreçtir. Bu süreç, Dasein'ın Varlık'ım temellendirdiğinden, onun ekstatik niteliklerini, yani aynı ânda kendinden önce, geride ve kendisinin öylece yanı başında oluşu gibi ayırt edici bir insan kabiliyetini, kendi dışında durabilmeyi/var olmayı (diğer mevcut varlıkların Varlık'larını, onların doğal olarak dünyasallığı ve kendini tasarlama edebilen fırlatılmışlığı içinde kavramayı) de paylaşmak durumundadır. Eğer Dasein'ın varolan bir varlık olarak birliği kelimenin tam anlamıyla 'ekstatik' ise (yani Dasein'ın kendi-dışında-olma'sının bir hususu ise), zamansallık durağan bir yapı olarak değil ekstatik bir süreç olarak düşünülmek durumundadır. Bu modelde; geçmiş, şimdiki ân ve gelecek birer koordinat veya boyut değil birer 'ekstas'dır, yani zamansallığın kendini aşmasının kipleridir: "... zamansallığın özü, *ekstasların* birliği içinde zamansallaşmadır." (BT, 65:377; SuZ, 65:329)

Buradaki iddialar, Heidegger'in zamansallık yaklaşımına sadece giriş niteliğinde işaret eder. Heidegger'in zamansallık yaklaşımının tamamı, ileriki bölümlerde bir bütün olarak ortaya çıkacaktır. Fakat burada giriş niteliğinde de olsa anlatılanlar, söz konusu yaklaşımın, zamana ilişkin alışılagelmiş felsefi yaklaşımlarla veya sağduyunun bizlere sunduklarıyla pek ilişkili olmadığını şimdiden tahmin ettirebilmektedir. Bu yaklaşımı ciddiye alıp kabul ettiğimizde, gündelik anlayışımızı sert bir biçimde kesintiye uğratacaktır. Ama böylesi bir kesinti, bizi yine de şaşırtmayacaktır. Zira vasat deneyimlerimizin ve felsefi geleneğin zamana ilişkin bize sunduğu hazır laf ya da yorumların büyük bir ihtimalle otantik olmamanın bir ürünü olduğu, Dasein'ın kendi doğasına ilişkin yararlı içgörülerde bulunacağı yerde kendisini anlamaktan kaçmasının bir başka belirtisi olduğu şimdiye kadar anlatılanlardan anlaşılabilmektedir. Otantik bir zaman anlayışını ve bu anlayışın insan hayatı için önemini açığa

çıkarmak, bu tür vasat gündelik yorumlara karşı gelinmesini olumlu anlamda gerektirmektedir.

Bununla birlikte hiçbir otantik anlayış, otantik olmayan rakiplerinden tamamıyla sıyrılamaz. Zira bunlar uzunca bir insanlık düşünce tarihi ile insanların yaşayış kipleri içinde vücut bulduklarından, Dasein'ın Varlık'ının ontolojik gerçeklikleri içerisinde tamamıyla temelsiz olmaları olası değildir. Ayrıca Dasein, kendi Varlık'ının anlamıyla olan temasını, Dasein olma durumu sona ermedikçe koparmayacağından, fenomenlere ilişkin otantik olmayan kavrayışları dahi bütünüyle hatalı olamaz. Zamanla ilgili gerçekten ontolojik bir inceleme, bu tür otantik olmayan kavrayışların (ve bunlara göre yaşanılan bir hayatın), kendi doğasını anlaması kendi Varlık'ının bir zorunluluğu olan bir varlıktan nasıl doğabildiğini; yani zamansallığın, kendisini hem otantik olan hem de olmayan biçimde nasıl zamansallaştırdığını göstermek zorundadır. *Varlık ve Zaman*'ın son üç bölümü, işte bu amaca adanmıştır.

Fakat Heidegger, her şeyden önce, tasa ile zamansallık arasındaki bu içsel ilişkiye ilişkin söz konusu yeni kavrayışın, tasa-yapısını oluşturan çeşitli öğelerle ilgili daha önce yaptığı analizlerle uyumlu olduğunu ve bu analizlerden edinilen içgörüleri daha da derinleştirebilme kapasitesine sahip olduğunu göstermek durumundadır. Yani Heidegger, söz konusu öğelerin doğru biçimde anlaşılabilmesi için bunların, zamansal ekstasların üçlü birliği üzerine temellenmiş biçimde görülmesi gerektiğini kanıtlamak zorundadır. Dasein'ın varoluşunun ya otantik olan ya da otantik olmayan biçimlerde olacağını verili kabul ettiğimizde, bu iki biçimin de zamansallık üzerinde temellendiğini kanıtlamaya çalışmaktadır. Gerçekten de varoluşun otantik kipleri ile otantik olmayan kipleri arasındaki en temel fark, dışavurdukları kesin zamansallaşma kipidir. Bu nedenle Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın birinci kesiminin ikinci

yarısında ayrıntılı biçimde açığa çıkardığı temelleri iki amaçla inceleyerek ontolojik analizin daha temel bir düzeyine inmektedir.

Bu revizyonları takip ederken, bu iki amacın birbirinden çok farklı olan doğasını hep aklımızda tutmak zorundayız. Çünkü her iki amaç da ontolojik yönelimli olmakla birlikte (birinci amaç, dünyada-olma'nın anlayış veya ruh hâli gibi yapısal öğelerinin varoluşsal temelleriyle ilgili; ikinci amaç ise, Dasein'ın kendi Varlık'ını sorun edinme kabiliyetinin varoluşsal temellenişiyle ilgilidir), ikinci amaçta görülen otantik olmayan ile otantik olan varoluş kipleri arasındaki zamansal çizgileri birbirinden ayırma girişimi, doğal olarak, bu iki kipin özgül örneklerine ihtiyaç duymaktadır. Bu da, ontik veya varlık-oluşsal analizin içerilmesini gerektirir. Bu iki analitik boyutu birbirine karıştırmamaya özen göstermeliyiz: Ontik olanla ontolojik olanı, varlık-oluşsal tasvir ile varoluşsal içgörüyü birbirine karıştırmamalıyız.

Heidegger'in ilgilendiği tasa-yapısının öğeleri şunlardır: anlayış, ruh hâli, düşüş ve konuşma/söylem. Bunların her biri ayrı olarak ele alınmış olsa da, birbirleriyle eklemlenmiş bir tümlük meydana getirdikleri için içsel ilişkileri, buradaki tartışmayı bir bütün olarak belirlemekte ve yönlendirmektedir.

> Her anlayışın bir ruh hâli vardır. Her ruh hâli, anlayan bir ruh hâlidir. Ruh hâlli anlamanın karakteri, düşüştür. Düşüşlü ruh hâliyle anlama, anlaşılabilirliği açısından kendisini söylemde dile getirir.
>
> (BT, 68:385; SuZ, 68:335)

İnsanın varolma biçimlerinin birbiriyle ilgili bu yönlerinin en belirgin anlamlarının, olasılık şartı olarak zamansallığın belirli öğelerini içerdiğini görmek pek de zor olmasa gerek. Dasein'ın

varlık-oluşsal olasılıklarını gerçekleştirme kapasitesi olarak anlayışın tasarlamalı doğası da ancak geleceğe açık olan bir varlık için olanaklıdır. Bu, tasanın kendi-önünde-olma'sına denk gelmektedir. Dasein'ın kendisini her zaman, belirli ruh hâlleri içine fırlatılmış olarak bulması, şu ânki varoluşunun daha önceki hâli tarafından belirlendiğini, bu açıdan da geçmişe açık olmayı varsaydığını kanıtlamaktadır. Bu da tasanın zaten-olmuşluk'una denk gelmektedir. Dasein'ın düşmüşlüğünün lâflaması, merakı ve muğlaklığı (kendi çevresindeki varlıklarla olan ilişki kipleri olarak anlaşıldığında), sadece mevcut olan bir çevreye ve genel olarak da şimdiki zamana açık olan bir varlığa ait olabilir. Bu ise tasanın yanıbaşında-olma'sına karşılık gelmektedir. Bu tabloyu, söz konusu fırlatılmış, düşmüş, tasarlamalı varlığın açığa çıktığı anlaşılabilirlik yapılarının dile getiriliş terimleri olarak söylem tamamlamaktadır. Bu yüzden sadece tek bir zamansal ekstas ile bağlantısı yoktur. Söylemin dünyasal varoluşu olan dillerin zaman uyumlu doğası (dilbilgisel yapıların temel öğelerinden birisini oluşturarak) ile dünya hakkında hakikatler öne süren iddiaları içerme kapasitesi, bu dilleri kullanan varlığın Varlık'ı zamansal ekstasların açıklığına yaslanmıyor olsaydı olanaklı olamazdı.

Tasa-yapısının pek çok öğesi, öncelikle belirli zamansal ekstaslarla ilintili olsa da bu ekstasın rolünü doğru biçimde aydınlatmak demek, kaçınılmaz olarak, diğer ikisini işin içine sokmak demektir. Örneğin Dasein'ın kendisini belirli bir varlık-oluşsal olanak üzerine tasarlama kabiliyeti, çevresinin kaynaklarını bu amaçla kullanabilmesi ve bu çevrenin olanak ve kısıtlamalarına kendisini uydurabilmesi, Dasein'ın kendisini içine fırlatılmış bulduğu ruh hâlinin ürünüdür. Bu nedenle ruh hâllerinin ve düşüşün aydınlatılması, birbirine tam olarak paralel biçimler ortaya koyacaktır Sonuç olarak Heidegger, zamansallık kavrayışının birliğini ve bu vasıtayla da fırlatılmış ve tasarlamalı dünyada-olma kavrayışının birliğini sürekli olarak vurgulamaktadır.

> Zamansallaştırma, ekstasların "peşpeşeliği" anlamına gelmez. Gelecek, olmuşluktan *daha geç*, olmuşluk da şu ândan *daha erken değildir*. Zamansallık, kendisini gelecek olarak zamansallaştırırken, gelecekte de şu ânı olmuşluk hâline getirir.
>
> (BT, 68:401; SuZ, 68:350)

Buna benzer biçimde "varsayım" ile "önşart" terimleri, zamansallığın, Dasein'ın içinde varoluşunu sürdürdüğü bir tür çerçeve veya araç temin ettiği anlamına gelmez. Örneğin Heidegger'in düşüncesinde, Dasein kendisini tasarlarken bizim "gelecek" dediğimiz bir alana veya bölgeye mecburen tasarlıyor olması gerekmez. Aksine, nasıl ki, Dasein'ın varoluşu *tasarlamalı* ise (tasarlama, Dasein'ın yaptığı değil, olduğu bir şeydir), varoluşu da gelecekseldir (geleceğe açık olmak, Dasein'ın bir özelliği değil, olduğu bir şeydir). Burada yaptığımız şey, mevcut-olan bir varolanın özsel özelliklerini sıralamak değil, bir hayat yaşayan bir yaratığı nitelendirmektir: Bu varlığın özü, varolmasıdır.

Bu görüşler, Heidegger'in ikinci görevi için gerekli olan zemini hazırlamaktadır. Bu ikinci görev, her ikisindeki ayır edici zamansallaştırma kipleri olan otantik olma ile otantik olmamayı birbirinden ayırmaktır. Burada Heidegger, yine tasa-yapısındaki öğelerden hareketle görüşlerini ifşa etmekte ve bu sayede her bir öğenin birincil olarak ilintilendiği zamansal ekstasın otantik olanı ile olmayanını birbirinden ayırma görevi üzerine odaklanmaktadır. Ancak söz konusu üç ekstas, içsel olarak birbiriyle bağlantılı olduğundan, tasa-yapısındaki her bir öğeye ilişkin Heidegger'in açıklamaları kaçınılmaz biçimde, zamansallığın genel düzeyde otantik olan

kiplerini otantik olmayan kiplerinden ayıranın (ve bunların üçlü birliğinin) minyatür bir portresini içinde taşımaktadır.

Bu nedenle, Heidegger, anlayışı incelerken, geleceğin otantik olan zamansallaştırılmasını "öngörü", bunun otantik olmayan karşılığını ise "beklenti" olarak tanımlamaktadır. Birinci tanımlama, Heidegger'in öngörülü azim hakkındaki daha önceki analizlerinden hareket etmekte ve Dasein'ın gelecek içinde kendisine varabilmesini kendisine en fazla ait olan Varlık-olanaklılığı (hangi kapasite gerçek tekliği daha iyi serbest bırakıyorsa o olanak üzerine kendisini tasarlama) olarak görmeye vardırmaktadır. Buna karşın, gelecek beklentisi içindeki bir kimse, sadece "(kendi) ilgisi dahilindeki nesneye boyun eğen veya onu reddeden" (BT, 68:386; SuZ, 68:336-337) herhangi bir olanak üzerine kendisini tasarlar. Bu anlamda gelecek, özünde kişisel olmayan tarzda 'onlar' tarafından tayin edilen herhangi bir yapılageleni devam ettirmeye engel olma durumu olarak veya onu sürdürme kapasitesinin kapsamı içinde kavranan bir olasılıklar ufku olarak açığa çıkmaktadır.

Fakat hem öngörü hem de beklenti, geleceği ve geçmişi zamansallaştırma kiplerini varsaymaktadır. Dasein, geleceği öngörebilmek için ilgi alanındaki mevcut nesnelerin cazibesinden (özellikle de böylesi varolanların Varlık'ı anlamında kendi Varlık'ını anlamaktan) kendisini sıyırmak ve mevcut ânı somut bir varlık-oluşsal tercihin sesi olarak azimli biçimde tanımlamak zorundadır. Heidegger, buna "görü ânı" demektedir. Görü ânında, mevcut durumdaki kaynaklar kendilerine ait tekil gerçeklikler ve kendi olası tekillikleriyle bağlantılı olarak Dasein'ın önüne serilir. Ancak Dasein'ın fırlatılmışlığı ile otantik bir ilişki kurulmadıkça böyle bir görü ânı olası değildir. Mevcut durumun bertaraf edilemez yanlarından birinin Dasein'ın mevcut hâli, özellikle de Dasein'ın bu duruma uyum sağlaması olduğu anlaşılmadıkça söz konusu görü ânı gerçekleştirilemez. Mevcut ânı çeşitli şekillerde belirleyen geçmişin otantik bir sahiplenilişi olmadıkça, geleceğin otantik sahiplenilişi de

olmaz. Dasein, geçmişi kendi kontrolü altında olmayan bir şey olarak değil kendisinin kim olduğunu belirleyen bir şey olarak kabul etmelidir. Kendisi gibi olmak (yani gerçekten varolmak) istiyorsa geçmişini kabul etmek durumundadır. Heidegger buna "tekerrür" der. Bu şekilde otantik zamansallaştırmayı, görü ânına sıkı sıkıya kenetlenmiş olan öngörülü bir tekerrür olarak tanımlar.

Buna karşılık, geleceği beklemenin otantik olmayan kipi, Dasein'ın çevresi tarafından yutulmuşluğunu ve saçılmışlığını içeren, Dasein'ın dünyasını 'onlar'ın dayattığı şekilde açığa çıkartan ve dolayısıyla tasarlamanın otantik olmayan bir kipini dayatan bir şimdileştirme kipini varsayar. Böyle yapmak suretiyle Dasein, geçmişini unutur. Bu unutma, geçmişte kendi başına gelenlerin bilincinde olmayış veya bu olanları gözden kaçırma anlamında değil, geçmişte başına gelenlerin Dasein'ın şu ânki durumunun bir parçasını oluşturduğu bilincinden kaçış anlamındadır. Dasein, kendi hayatını oluşturan varoluşsal yörüngesinin, genel olarak bakıldığında belirli bir dünyaya atılmışlığa alışmanın ivmesi tarafından belirlendiği gerçeğini bastırmaktadır. Aynı şekilde bu bastırma olgusunu da bastırmaktadır: 'Onlar' içindeki mevcut dağılmışlığının, kendi tekillik potansiyelinin gerçek temelini kabul etmekten kaçma yüzünden kaynaklandığını bastırmaktadır. Bu bağlamda otantik olmayan zamanlaştırma, unutan ve mevcut hâle getiren beklenti olarak görünür.

Heidegger'in, tasa-yapısındaki diğer öğeleri tartışması, bu genel nitelendirmeleri somutlaştırma amacındadır. Ruh hâlleri örneğinde, zamanlaştırmanın otantik olmayan ile otantik olan kipleri olarak sırasıyla korku ve tedirginliği göstermektedir. Korkunun özsel olarak geleceğe yönelik olduğu; ve bu nedenle ruh hâllerinin birincil olarak geçmişe açık olmayı varsaydığı iddiasına karşı verilebilecek bir örnek olduğu sanılabilir. Zira kuduz bir köpekten korkmak gerçekten de bu köpeğin bize de kuduz hastalığını bulaştırabileceği ihtimalinin tehdidini ve korkusunu yaşatır. Fakat herhangi bir ekstasın diğer

ikisiyle olan ilişkililiği bize, ruh hâllerinin de gelecekle belirli bir ilişkiyi içermesi gerektiğini kabul etme alanı bırakmaktadır. Ayrıca ruh hâlleri bir alışmayı temsil ettiğinden (bu Dasein'ın kendi dünyasına açık oluşunun bir kipidir), geçmişleriyle temelden bir ilişkiyi içerir. Örneğin korku, unutkanlık kipindeki bir insanı ima eder. Bir kimse, kendisini gelecekle korkarak ilişkilendirdiğinde korktuğu şey elbette ki, kendisidir. Bu korkma hâlinin kendisi üzerinde baskın duruma gelmesine izin verdiğinde de kendini koruma arzusu hayatına egemen olur. Bu kişi, somut olarak hiçbirisiyle ilişkilenmeden artık olası bir eylem çizgisinden diğerine geçer, mevcut çevresine ilişkin kavrayışı çözülür (en iyi durumda bu çözülme, mevcut tehdidi geçiştirmeye uygun olan veya olmayan varlıkların yalın bir anlayışına götürür) ve geçmişindeki hiçbir şeye önem vermez. Gerçekten de bu kişinin bir geçmişe sahip olduğu, şu ânda kim olduğunu belirleyenin, geçmişte kim olduğu ve kendisini içinde bulduğu dünya olduğu yaklaşımı terk edilir ve şu ânki amacında hiçbir öneme sahip değilmiş gibi görünür. Bu durum, her şeyi varolma hedefiyle değerlendirmeye tabi kılarken söz konusu varoluşun nasıl yaşanılması gerektiğini belirleme görevinden tamamen feragat etmeyi de beraberinde getirir. Söz konusu kişi, kendi Varlık'ına kendisini sorun edinen bir varlık olarak teslim olduğu gerçeğini bastırmış veya fırlatılmışlığının bu yönünü en hayvanî biçime indirgemiş olur. Sonuç olarak, hayatına yönelik bir tehdidin, bütün hayatını tamamıyla gölgelemesine izin vermektedir. Heidegger'e göre bu durum, otantik olmayışın zirve noktası, ölüm ihtimalinin öngörüsü içinde yaşamak için gerekli olan şeyin tam tersi, unutan ve mevcut kılan beklentinin aşırı bir biçimidir.

Öte yandan tedirginlik, dünyada-olma olarak kendi varoluşumuzu otantik biçimde kavrayışımızı olanaklı kılabilmektedir. Dasein'ın, kendi dünyasal varoluşunu dikkate alarak dünyadaki varoluşundan tedirginlik duyduğu ruh hâli işte budur. Dasein, kendi iyiliği karşı gelen somut bir tehditle değil belirsiz herhangi bir tehditle karşı karşıyadır. Söz konusu nesnesizlik, dünyanın "hiçliğinin", dünyanın ve

bu suretle de Dasein'ın yüreğindeki kopmuşluğun acımasızca algılanışına denk gelmektedir. Dasein, varolanların şimdiki durumda kendisi için bütün ilişkilenmelerini veya önemini kaybettiği bir dünyada kendisini bulduğunda iki şey açığa çıkmış olur. Bunlardan birincisi, hayatın verili bir kipinde hiçbir verili varolan veya durum örgüsünün kendi başına Dasein'ın varoluşunun olası anlamlarını tüketemeyeceğidir. İkinci olarak da Dasein'ın her zaman için zaten bir dünya içinde olduğu ve bu yüzden bu dünyanın kendisine sunduğu varlık-oluşsal olanaklar örgüsü içerisindeki bir olanağı seçmek zorunda kaldığıdır. Bu durumda da, Dasein'ın varoluşunun buradalığını, fırlatılmış varoluşunu ve geçmişe açık oluşunu yine bir ruh hâli aydınlatmış olmaktadır. Fakat verili olan herhangi bir dünyanın fiili önemsizliğini ve bu suretle de Dasein'ın kendi dünyasındaki mevcut girişimlere bağlanarak kendisini gerçekleştiremeyeceğini açığa çıkartarak tedirginlik, aynı zamanda, dünyanın olası bir önem alanı olduğu ve Dasein'ın kendisini otantik bir varoluş kipi üzerine tasarlama olasılığını aydınlatmaktadır. Başka bir deyişle tedirginlik, Dasein'ı kendi fırlatılmışlığının olasılıklarıyla, tekrarlanabilir bir şey olarak karşı karşıya getirmektedir. Böylesi herhangi bir tekerrür, otantik zamanlaştırmanın ayırt edici özelliğidir.

Varlık-oluşsal tasvirler ile bunların aydınlattıkları varoluşsal içgörüler arasında daha önce dile getirilen ayrımı burada bir kez daha hatırlamak son derece önemlidir. Yapılan ruh hâli analizi, korkmanın otantik olamamasının ve tedirgin olmanın otantikliğinin kalıcı olduğu sonucunu doğurmaz. Heidegger, bir yerde "azimli olan, korku duymaz" (BT, 68:395 ; SuZ, 68:344) dese de otantik bir insanın, tek anlaşılabilir yanıtı korku olan bir durumla hiçbir zaman yüz yüze gelmediğini iddia etmek saçma (ve aynı zamanda da ruh hâllerini dünyanın gerçek ve en önemli açığa çıkartıcısı olarak ortaya koyan Heidegger'in daha önceki analizlerine ters) olurdu. Örneğin kuduz bir köpekle yüz yüze geldiğinde herhangi bir tavır almamak, azmin değil

akılsızlığın bir işaretidir. Burada önemli olan nokta, gerçekten tehdit edici olan durumlar karşısında gösterilen korku dolu tavırlardan bir türünün, kişinin kendisini tamamen bu tehdidin esiri hâline sokmasıdır: Örneğin bir korkak gibi davranması ya da tamamen tehditkâr bir dünyaya alışması, onun şu ânki kesin özelliklerini kavramasını engeller ve mevcut seçenekler arasından gerekli olan eylemi tasarlama kapasitesini tamamıyla yok etmesini beraberinde getirir. Korku, bu şekilde, kendi kendini bastırmayı veya kendisini unutmayı çıkarsadığı ölçüde otantik değildir. Fakat korkunun bütün hâlleri bu tarife uymamaktadır. Benzer şekilde, Heidegger, tedirginlik hâlinde olmanın otantik yaşamanın bir kriteri olduğunu da hiçbir zaman iddia etmemiştir. Aksine, dünyanın odağındaki hiçliği tedirginlikle kavramanın, kendi başına bir görü ânı oluşturmadığını söyler. "Tedirginlik, bizi sadece *olası* bir azmin ruh hâline sokar. Tedirginliğin varlığı, kendisi olabildiği ve sadece kendisinin olanaklı olduğu mevcut ânın *hazırda durmasını* sağlar." (BT, 68:394 ; SuZ, 68:344). Tedirginliğin otantik olabilmesi için, bir insanın kendisini bir görü ânına açmasıyla tedirginliğe yanıt vermesi ve geçmişten hareketle kendisini tekrarlayarak geleceği öngörmesi gerekir.

Bu ayrımın tasa-yapısının üçüncüsü olan düşüşe uygulanıp uygulanamayacağı tartışmalı bir noktadır. Heidegger, düşüşün ayırt edici niteliği olarak daha önce tanımladığı merakın temelinde yatan zamansallaştırma kipi üzerinde durmaktadır. İncelemesi sırasında merakın, şimdiki ânın otantik olmayan bir zamansallaştırılması olduğu ortaya çıkmaktadır. Merak etmek, bir fenomenden diğerine sürekli olarak atlamak; bir şeyden kolayca heyecan duymak ama sonra modası geçtiği için onu kesin olarak kenara itmek ve yerine ilgimizi o ân daha çok cezbeden başka bir şeyi koymak demektir; bunu yaparken de hareket noktamız, hakiki doğasının herhangi bir yanı değil, sadece yeni olmasıdır. Bu, unutan ve mevcut ânı meydana getiren beklentiye verilebilecek paradigmatik bir örnektir, yani otantik olmayan bir varoluşun paradigmasıdır. Ancak, bu şekilde tanımlanan düşüşün, tasa-

yapısının özsel öğeleri arasında bulunan anlayış ve ruh hâli ile aynı düzeyde olduğu kabul edildiğinde, Dasein'ın doğal olarak otantik olmadığı; yani varoluşun hiçbir kipinin 'onlar' içindeki kaybolmuşluktan gerçek anlamda özgür olamadığı sonucuna götürdüğü düşünülebilir. Bu açıdan Heidegger'in düşüşe ilişkin ilk incelemesiyle ilgili yapılan yorumu yeniden hatırlamakta fayda vardır. Dünyasal fırlatılmış tasarlama olarak insan varoluşu (özel olarak da insanların bu dünyadaki yerinin birincil olarak zâti olmayan olarak tanımlanmış rollerini yerine getirmelerine göre belirlenmiş olması), Dasein'ın kaçınılmaz yokluk konumunun 'onlar' içinde kaybolmuşluk olduğu anlamına gelir. Dasein, kendi tekliğini, bireyselliğini dışavurabilecek biçimde kendisini bu rollerle ilişkilendirerek bu kaybolmuşluktan kurtulabilir. Fakat bunu yapabilmek için kendisini azimli meraktan sıyırması gerekir. Başka bir deyişle, Heidegger'in düşüşü, tasa-yapısının bir öğesi olarak tarif etmesinin özünde, merak, gevezelik ve muğlaklığın Dasein'ın gündelik hayatı içinde sürüp gitmesinde sadece olumsal veya tesadüfi bir yanın olmadığını vurgulamak istemesi yatmaktadır. Heidegger burada, söz konusu varlık-oluşsal fenomenlere dalmanın zorunlu veya çaresiz olduğunu iddia *etmez.* Buna rağmen hiç kimse, kendisini zaten hep baştan beri otantik olarak bulmaz. Otantik olmak, bir kazanımdır.

> Dasein, fırlatılmışlık içinde sürüklenir; yani dünyaya fırlatılmış olarak, ilgisini çekenin olgusal itaati içinde kendisini "dünyada" kaybeder. Sürüklenmişliğin varoluşsal anlamını oluşturan şimdiki ân, *kendiliğinden* başka bir ekstatik ufka ulaşamaz, meğer ki, bir azim sayesinde kaybolmuşluğundan geri çekilmiş olsun.
>
> (BT, 68:400; SuZ, 68:348-349, vurgu bana ait)

Tasanın Zamansallığı: Dünya İçinde Varlık *(Md. 69-70)*

Düşüşün zamansal temeline ilişkin yukarıdaki açıklamalarla birlikte, tasa-yapısına ait çeşitli öğelerle ilgili Heidegger'in iki açıdan güdülenmiş olan analizi bir anlamda tamamlanmış olur. Fakat sözü geçen her bir öğenin görece özerk bir hayatı vardır. Bu nedenle Heidegger, tasa-yapısının eklemlenmiş *birliğinin* önceliğini vurgulayarak analizini tamamlayacaktır. Böylece, insanların varolma biçimine ilişkin daha önce genel hatlarını verdiği bir analize geri dönmüş olunur. Zira *Varlık ve Zaman*'ın birinci kısmında, tasa yapısının, Dasein'ın varoluşunu dünyada-olma olarak temellendirdiği, yani içindeki varolanlarla mevcut hâlleriyle yüz yüze gelebilen bir dünyanın her zaman içinde olduğu gösterilmişti. Eğer bir bütün olarak tasa-yapısının temeli zamansallıksa, Dasein'ın dünya içindeki varlıklara açık oluşu da (yani kendisinin ötesine geçip kendisi gibi olmayanlara ulaşabilmesi kabiliyeti de) özsel anlamda zamansal bir temele sahip olmak durumundadır. Kısaca söylemek gerekirse, Dasein'ın ekstatik bir dünyada-olma olarak varoluşu, zamansallığın üçlü ekstası üzerine temellenmiş olmalıdır.

Heidegger, Dasein'ın gündeliğine ilişkin daha önceki analizlerinde, Dasein'ın pratik eylemleri bağlamında nesnelerle kullanışlı olan ile kullanışlı olmayan şeklinde bir ilişki kurduğu üzerinde durmaktaydı. Ayrıca bir nesneyle bir alet olarak yüz yüze gelebilmek için bir aletler tümlüğünü varsaymaktaydı; yani tek bir aleti alet olarak görebilmek için başka aletlerin oluşturduğu bir örgünün arka planı karşısında bu aletle yüz yüze gelmek gerekliydi (bir kalemin kalem olarak varoluşu; mürekkep, kağıt, masayla vs. ilişkilenmesini gerekmektedir). Bu tür örgüler de bir ilişkiler dizisine dayanıyordu: Bir aletin kullanışlı oluşu, bir şey için kullanılabilir olduğunu (buna "ne-için'lik" denilmişti), bir şeyden üretilmiş olduğunu ve bir şey üzerinde kullanıldığını (buna da yapılışının "ne'liği" denilmişti) ve

ayrıca da üretilen ürünün bir kullanıcısının bulunduğunu varsaymaktadır. Toplumsal olarak oluşturulan bu ilişkilerin meydana getirdiği örgü (ya da "dünya"), bir nesnenin el-altında-oluş'unu meydana getirir. Fakat bu da, belirli Dasein'ın tasarlamalarının referanslarına dayanır: Örneğin bir çekicin kullanışlılığı, nihayetinde, Dasein için bir yuva inşa etme işine dahil olmasına bağlıdır. Özetle, dünyanın ontolojik temeli (yani dünyasallığı), Dasein'ın Varlık'ının belirli olanaklarında yatmaktadır. Fakat Dasein'ın belirli varlık-oluşsal olanaklarla kurduğu ilişkiler, Dasein'ın fırlatılmış bir tasarlama olarak varolduğunu varsayar: Anlayış tarafından, ruh hâlleri tarafından sahip olunduğunu kabul eder. Tasa-yapısının bu öğeleri, olasılıklarının şartı olarak zamansallığa sahiptir. Buradan, Dasein'ın varolanlara açık olmasının temelinde geçmişe, şimdiki âna ve geleceğe açık oluşunun yattığı sonucu çıkmaktadır: Dasein için varlıkları açığa çıkarmak demek, onlara, bir tasarlamaya sahip olarak doğup gelişecek olan ve gelecekte gerçekleşmesine yönelik şimdiki ânda mevcut bir ilgiyi dışavurmak demektir. Bu açıdan Dasein'ın dünyasallığı, zamansallığın zamansallaştırılmasına dayanmaktadır.

Tabii ki, Heidegger, daha önceki açıklamalarında, Dasein'ın nesnelerle el-altında-olan olarak vasat gündelik yüz yüze gelme kipi üzerinde ve bu bağlamda da kendi varoluşunun otantik olmayan kipi üzerinde durmaktadır. Bu kipte Dasein, doğal eğilimi olan kaybolmuşluğa, yani ilgi alanındaki nesnenin çekiciliğine teslim olmaktadır. Bu açıdan, vasat gündeliklik içinde varsayılan zamansallaşmanın özgül kipi temelde otantik değildir. Vasat, gündelik Dasein, kendisini unutarak çalışmalarıyla ilişkilenmektedir, kendi tekilliğini tamamıyla bu görevin zâti olmayan gereklerine teslim etmektedir. Böylece Dasein, geçmişliğini tekrarlamak veya telafi etmek yerine bastırmaktadır. Çevresindeki nesnelere duyduğu ilgi, bir görü ânını kolaylaştıracak yerde bu nesneleri tamamıyla azimsiz yollardan var eder. Bu durumda çalışmalarının amacı, gerçek bir birey olma sorumluluğu tarafından değil, kamusal çalışma-dünyasının

anonim beklentileri tarafından belirlenmektedir. Özetle, vasat, gündelik dünyada-olma, uman ve unutan bir şu-an'laştırmadadır. Fakat bütün dünyada-olma'lar bu şekilde temellenmiş (özellikle de nesnelerle olan ilişkiler hep el-altında-olan olarak gerçekleşecekmiş) değildir.

Dasein'ın dünyada-Varlık'ının zamansal temeli, Dasein varolanlarla pratik girişimlerinden geri çekildiği ve bunlarla mevcut-olan varolanlar olarak yüz yüze geldiği zaman da aşikâr olmaktadır; örneğin bilimsel araştırma bağlamında. Çünkü burada söz konusu olan nesnelerle, dünyanın ve ontolojik yapıların dışında veya onlardan bağımsız olarak yüz yüze gelinmez. Dasein'ın nesnelerle olan ilişkilerindeki bu tür değişimlerde özgül bir çalışma-dünyası ile bu nesnelerle ilgilenebilmesinin asli bağlamını sağlamış olan özgül varlık-oluşsal tasarlamanın ortadan kalktığı doğrudur: Esasen bir yuvayı inşa etmede kullanılan bir nesne olarak yüz yüze gelinen bir çekiçle, artık birincil ve ikincil belirli niteliklere sahip olan bir maddi nesne olarak yüz yüze gelinmektedir. Ancak bu, nesnenin bağlamından çıkartılması değil, onu yeni bir bağlam içine sokma anlamına gelir. Bilim adamı, söz konusu nesneyi çok farklı bir ilişkiler örgüsüne yerleştirse de, bütün bunları kapsayan bir dünya içinde yerleşik kalmış olur. Bölüm 1'de önermiş olduğumuz ve Heidegger'in de şimdi vurguladığı üzere:

> Nasıl ki, *praksis*'in kendine özgü görüşü ("nazariyesi") varsa, nazari araştırmanın da kendine has praksisi vardır. Bir deneyin sonucu olarak skaladan ölçüm değerlerini okumak, çoğunlukla deney setinin karmaşık "teknik" düzenlenişini gerektirmektedir. Mikroskopla gözlem yapmak, "preparatların" geliştirilmesine bağlı kalmaktadır... Fakat sorunların en "soyut" çözümleniş yollarında ve elde edilenlerin saptanmasında dahi, örneğin, yazım aletleriyle çalışılmaktadır. Bilimsel araştırmanın

söz konusu unsurları ne kadar 'ilgisiz' ve 'aşikâr' olursa olsun, ontolojik açıdan hiç de umursanılmaz değildir.

(BT, 69:409; SuZ, 69:358)

Başka bir ifadeyle, bilimsel araştırma saf zihinsel bir uğraş değildir: Praksisin tümüyle ortadan kalkmasına gerek duymaz. Aksine bilimsel araştırma, bir praksis kipinin yerine (nesnelerle ilgilenmenin bir kipini, nesnelerin Dasein'ın tasarlamalarına dahil olmasına izin veren bir kipini) başka bir kipini koyar. Nesnelerle mevcut-olan olarak yüz yüze gelmek, dünyada-olma'nın belirli bir kipidir. Varlıkların fiziksel nesneler olarak açığa çıkarılması, Dasein'm bir dünyada varoluşunu (o dünyanın özsel doğasını meydana çıkararak) neyin olası kıldığının açığa çıkarılması anlamına gelmektedir; bu açığa çıkarmanın aslında kendisi, Dasein'ın varoluşunun dünyasal (ve bu şekilde varolanları açığa çıkartabilir) olması sebebiyle olanaklı olabilmektedir. Bilim de nesneleri belirli bir biçimde (nesneleri mevcut-olan olarak tematikleştirerek), var etmeyi gerektirir bunu da belirli bir insan girişimi bağlamında (fiziksel nesneler olarak anlaşılan varlıkların hakikatini kavrayarak) yapar. Bu da demektir ki, nesneler, Dasein'ın Varlık'ının belirli bir olasılığıyla ilişki (nesnelerin [bilimsel-] hakikat-içinde-Varlık'ı) içinde ele alınmaktadır. Bu yüzden bilim, zamansallaştırmanın bir kipi üzerine temellenmiş olan açığa çıkarılmışlığın ...-olarak-görme yapısını varsayar. *"Genel olarak anlama ve yorumlama gibi "...-olarak" da, zamansallığın ekstatik-ufuksal birliğine dayanmaktadır."* (BT, 69:411; SuZ, 69:360).

Bu nedenlerle, insanların varolma biçiminde, özgül varlıklarla bir şekilde yüz yüze gelme ya da onları tematikleştirme içinde dışavurulandan çok daha fazla bir şeyler vardır ki, bu da dünyada-olma'dır. Heidegger'in bu bölümdeki son sorunu şudur: Dasein hakkındaki bu ontolojik hakikatin olanaklı olabilmesinin şartları

nelerdir? Dasein'ın Varlık'ının doğal olarak dünyasal olabilmesi için dünyanın varoluşu veya Varlık'ı ne olmalıdır? Dasein ile dünya arasındaki bağın hakiki doğası nedir? Heidegger'in bu sorulara verdiği yanıt, şu şekilde özetlenebilir: Dasein, dünyada-olma olarak varolmaktadır, çünkü hem Dasein'ın hem de dünyanın Varlık'ı aşkındır. Her ikisinin aşkınlığı da zamansallığa dayanmaktadır. Heidegger'in yanıtının uzun versiyonu ise aşağıdaki gibidir.

Fırlatılmış ve düşmüş bir tasarlama olarak Dasein, içinde bulunduğu fiili şart ve hayat biçimlerden her zaman daha fazla veya daha değişik olması anlamında aşkındır: Dasein, kendisini fiiliyattan çok olanaklarla ilişkilendirmektedir; şu ânki durumunun belirleyicisi olarak geçmişini sahiplendiği ândan itibaren mevcut durumunu varlık-oluşsal bir olanak üzerine tasarlamak için bir zemin olarak kullanmaktadır. Dünya ise, içinde bulunan herhangi bir fiili varolanın Varlık'ından çok daha fazla veya daha değişik olması anlamında aşkındır. Dünya bir varolan değil, ilişkilerden oluşan bir örgüdür. Herhangi bir özgül nesneyle bu örgü içinde el-altında-olan veya mevcut-olan olarak yüz yüze gelmek olanaklıdır. Söz konusu örgüye referansta bulunulmadan ne el-altında-oluş ne de mevcut-oluş anlaşılır. Dasein'ın aşkınlığının temeli zamansallıktır: Geçmişe, şimdiki âna ve geleceğe açık olan bu varlığın varoluş kipi fırlatılmış tasarlamadır. Dünyanın aşkınlığının temeli de zamansallıktır: Dünya, pratik fiiliyatın belirli bir kipi bağlamında (yani ilişkiler olarak) nesnelerin açığa çıkarıldığı bir arena oluşturduğundan herhangi bir praksisin özsel zamansal referanslarını barındırabilme kapasitesine sahip olmalıdır. Burada nesneler, daha önce başlamış olan bir görevin gidişatı içinde şu ân kavranmaktadır. Kavranış tarzı, görevin tasarlanmış tamamlanışı tarafından belirlenmektedir. Başka bir deyişle, aşkın-varolan olarak dünya, Dasein'ın kendi olanaklarını fiilileştiren bir aşkın-öz olarak gerçekleştiği bir saha veya ufuk olarak varolmaktadır. Dasein'ın bir ufku varsayan aşkınlığı ile dünyanın ufuk sağlayan aşkınlığının

birbirlerini tamamlayıcı olmalarının temelinde yatan ise yine zamansallığın üçlü ekstatik (yani ufuksal) birliğidir.

Bu açıdan, Heidegger'in analizlerindeki zamansal ekstaslar, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde (I) Aşkın Çıkarsama' bölümünde başvurduğu şematizmin önemine denk düşen bir rol oynamaktadır. Kategorileri (anlakın saf kavramlarını) mantıksal ilkeler olarak tanımladıktan ve sezgi çeşitleri bu kategoriler aracılığıyla bireşimlenmedikçe nesneleri deneyimlemenin olası olamadığını kanıtladıktan sonra Kant, bu saf kavramların tamamıyla heterojenmiş gibi gözüken kavramlarla (yani algılardan gelen kaotik maddeyle) nasıl idrak edilebilir şekilde karşılaştırılabilir olabileceklerini göstermek zorunda kalmaktadır. Kant, saf kategorilerin kullanım-hâlindeki-kategoriler hâline dönüşümünü bir dizi şemanın varolduğunu iddia ederek açıklar. Söz konusu şemaların her biri, Kant'a göre "arı *a priori* tasarımların monogramı"dır; yani zamansal sıralama içine yerleşik olan saf bir bireşimsel yargıdır (Kant'a göre bu, algılanabilir sezginin en genel biçimidir). Birer yargı olduğu sürece bu şemaların her birisi, saf bir mantıksal ilişki ile kavranabilir bir akrabalığa sahip olmaktadır. Zamansal sıralama içindeki bir yargı olduğu sürece algılanmaya da uygulanabilmektedir. Bu açıdan şemalar esasen iki başlıdır: Hem *a priori*'lerin saflığına hem de sezgilerin maddiliğine sahiptir. Kavramlar ile sezgilerin kesişim yeri olarak şemalar, Kantçı sistemin akıl ile maddeyi, özne ile dünyayı birbiriyle ilişkilendirdiği bir dört yol ağzıdır.

Heidegger'de de yukarıdaki Kantçı çizgileri gözlemlemek olasıdır. Örneğin Heidegger, söz konusu zamansal ekstasların her birine bir "ufuksal şema"nın (Dasein'ı peşinden sürükleyen ya da götüren bir "nereye"nin) ait olduğunu iddia eder. Gelecek için bu, 'kendi-başına-olma'dır. Geçmiş için, 'olmuş-olan'dır. Şimdiki ân için ise, 'olmak-üzere-olan'dır. Bu ifadeler, Dasein'ın kendisini tasarladığı dünyanın dünyasallığını oluşturan anlam yapısının öğelerini hatırlatmakta ve bu

açıdan Heidegger'in şemalarının, Kant'ın yüz yüze kaldığı sorunlara (yani insan öznesi ile nesnel dünyanın özsel tamamlayıcılığını kanıtlama sorununa) verdiği yanıtları oluşturduğunu göstermektedir. Buraya kadar Heidegger, Kant'ın önemli bir ontolojik sorunsalı tespit etme ve en azından bu sorunsalı ele alma açısından gerekli olan anahtar kavrama işaret etme hususunda kendisini önceledığini kabul eder. Fakat Heidegger, buradan itibaren bu sorunu Kant gibi ele almadığını savunur.

Kant'ın iddiaları, zamanı, algılanabilir sezginin bir biçimi olarak analiz etmeye dayanmaktadır. Bu iddia ise, bir deneyimin biçimi ile içeriği arasındaki ayrım gibi daha genel bir varsayıma dayanmaktadır. Deneyimin içeriği, mevcut-olan temsiller tarafından aydınlatılmaktadır. Biçimi ise, aşkın öznenin bireşimsel eylemleri tarafından dayatılan bir şeydir. Heidegger, bu yaklaşımdaki terimleri açıkça reddeder.

> Dünyanın yapısını belirleyen anlam ilişkileri, dünyasız bir özne tarafından bir madde üzerine geçirilen bir biçimler örgüsü değildir. Kendisini ve dünyasını ekstatik olarak "burada"nın birliği içinde anlayan olgusal Dasein, daha ziyade bu ufuklardan geri dönerek bu ufuklar içindeki varolanlarla yüz yüze gelir.
>
> (BT, 69:417; SuZ, 69:366)

Heidegger'e göre, Kant'ın deneyimlere ilişkin yaklaşımı, varolanlar ile bunlarla yüz yüze gelinen dünya arasında bir ayrıma gitmede hiçbir şekilde başarılı olamadığından Dasein'ı dünyada-olma olarak anlama şansını tamamıyla kaybetmektedir. Heidegger'in zamansal şemaları, Dasein ile dünyanın aslında bağımsız olan

öğeleri arasında aracılık eden varolanlar veya yapılar değildir. Heidegger'e göre insan Varlık'ı ile dünya, ilksel ve ayrılamaz biçimde birleşiktir. Bu birleşikliğin zeminine zamansallığı koyması ise, dünyada-olma'nın ikili eklemlenmesinin doğduğu düşünülen tek bir kökü tespit etme gayretinden ileri gelmektedir (tabii eğer 'dünyada-olma' ifadesindeki tire bir kesişimden çok, temel bir birlik içindeki farklılaşmayı doğru biçimde kaydediyorsa).

Kant'ın araştırmalarıyla olan bağlantı ve zıtlıkları, Heidegger için, gündeliklik ve zamansallık analizini başka bir benzetme ile bitirme açısından büyük önem taşır: Bu benzetme, Dasein'ın mekânsallığını içermektedir. Heidegger'in dünyada-olma incelemesinde zamanın temelliliğini vurgulamasını, bizim dünyayı kavrayışımızda mekân kavramının taşıdığı önemi gözardı ettiğini veya yeterli biçimde takdir edemediğini düşünmek olasıdır. Ancak Heidegger'e göre Dasein'ın mekânsallığı gerçekten temelli olsa da zamansallığa tabidir.

Kant'ın mekân karşısında zamana verdiği öncelik burada yankı bulmaktadır. Kant, her ikisini de algısal sezginin biçimleri olarak tanımlar; tarafımızdan her zaman ve zorunlu olarak deneylenen ve birbirleriyle ilişkili bir çokluğun öğeleri ve iki kipi değildir. Fakat dışsal dünyayla ilgili deneyimimiz hem mekânsal hem de zamansal olarak düzenlendiği hâlde, içsel dünyayla ilgili deneyimlerimiz (düşüncelerimizin, duygularımızın ve arzularımızın gelgiti) sadece zamansal olarak düzenlenmiştir. Dışsal dünyayla ilgili temsillerimiz de iç dünyamızın zorunlu parçaları olduklarından (duyularımızın uyarılmasının bir sonucu olarak), iç (ve dolayısıyla dış) algımızın biçimi olarak zaman, mekâna göre bir önceliğe sahip olur. Mekân ise sadece dış duyumuzun biçimidir.

Heidegger burada yine Kant'ın analizlerindeki ayrıntıları şiddetle reddetmek suretiyle aslında örtük biçimde bu analizlerdeki hakikat damlalarını kabul etmiş olur.

> Dasein'ın mekânsallığı zamansallık tarafından... 'içerilmiş' oluyorsa, ... bu bağlantı, *Kant*'ın anladığı anlamda zamanın mekâna göre öncelikli olmasından farklıdır. "Mekânda" bulunanın deneysel temsillerinin, psişik hadiseler olarak "zaman içinde" oluşması ve bu açıdan "fiziksel olanın" da dolaylı biçimde "zaman içinde" oluşması, mekânın bir sezgi biçimi olarak varoluşsal-ontolojik bir yorumunu vermeyip fiziksel olarak mevcut olanın "zaman içindeki" akışının ontik olarak tespitini verir.
>
> (BT, 70:419; SuZ, 70:367)

Kant, nesnelerle deneyimlerimizin, bu nesnelerin mevcut-olan temsillerinden meydana geldiğini varsaydığı için gerçek bir ontolojik analiz düzeyine ulaşamaz. Halbuki Heidegger, Dasein'ın mekânsallığının varoluşsal olarak zamansallığa dayandığını görmektedir. Dünyadaki pratik faaliyetler mekânsallığı varsayıyor olsa da, bu faaliyetlerle açığa çıkan mekânsallık kipleri, dünyanın dünyasallığının zamansal temellerine referansta bulunmak suretiyle aydınlatılabilir.

> Bir aletin önümüzde bulunması, onu kullanışımız, yerinin değiştirilmesi veya ortadan kaldırılması sırasında zaten bir saha açığa çıkmış demektir. İlgili dünyada-Varlık, yönlendirilmiştir - kendisini yönlendirmektedir. ... İlişkiler, sadece açığa çıkarılmış bir dünyanın ufku içinde anlaşılabilirdir. Bunun ufuksal niteliği, sahasal aidiyetin 'nereye'liğinin özgül ufkunu esasen olanaklı kılar. ... El-altında-olan ile mevcut-olanın yakınlaştırılması (uzaklığın-

kaldırılması) ... zamansallığın birliğine ait olan ve yönelmişliğin de olası olduğu bir mevcut- oluşa dayanır.

(BT, 70:420; SuZ, 70:368-369)

Dasein'ın mekânsal varoluşu, pratik faaliyetlerinin ihtiyaçları doğrultusunda nesnelere yakınlık veya uzaklık ilişkisi açısından kendisine bir yer bulması sorunudur. Bu yüzden de bir çalışma-dünyasının ve bunun sonucunda da zamansallığın ufuksal ekstaslarına dayanan dünyanın açığa çıkarılmasını varsayar.

Tekerrür ve Tasarlama *(Md. 71)*

Heidegger bu bölümü, Dasein'ın gündelikliğinin varoluşsal-zamansal özelliğine henüz tam olarak nüfuz etmediğini ilan ederek bitirir. Bu, Kısım 1'de sunulan gündelikliğe ilişkin gelip geçici içgörülerin kapsamlı (ve yorucu) revizyonlarıyla uğraşmış olan bir okuyucu için aslında oldukça can sıkıcı bir açıklama olmaktadır. Fakat "gündelik'lik" teriminin daha hâlâ araştırılmamış zamansal çağrışımlara sahip olduğu da reddedilemez bir gerçektir. Söz konusu terim; günlerin peşpeşeliğinden oluşan bir insan varoluşunu, zamanın günlük veya gündüze ait ilerleyişini, mutat, geleneksel veya tekrarlanan deneyimler, yaklaşımlar ve uygulamalarca belirlenmiş olduğunu ve insanlık tarihindeki çağları meydana getiren daha geniş zaman dilimleri içinde sürüp değişim gösterdiğini çeşitli biçimlerde ileri sürmektedir. Başka bir ifadeyle, Dasein'ın zamansallıkla olan ilişkisi, onu zorunlu olarak gündelik hayatın günlük akışına ve daha geniş anlamda zamanın geçişine, yani tarihe dahil eder. İşte bu konular, Heidegger'in kitabındaki son iki bölümü meydana getirmektedir.

Bu bağlam içinde, bu bölümün çok belirgin bir şekli vardır: Ayrıntılardan biraz uzaklaşıp bu bölüme eklemlenmiş bir bütün olarak baktığımızda bu şekli görmek daha kolay olanaklı olur. Çünkü bu bölüm, genel olarak incelemekte olduğumuz Dasein'ın Varlık'ının temel bir noktaya vardığı duygusuyla başlamaktadır: Bölüm, tasa-yapısının zamansal temellerine ilişkin bir içgörüyle, bununla birlikte de zamansallık tarafından şartlanmış olan insan şartlanmışlığının ya da sonluluğunun çeşitli öğelerine bir bakışla başlamaktadır. Bu içgörüyü Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da daha önce ana hatları çizilen malzemeye geri dönmeyi gerektirdiği şeklinde sunmaktadır ki, bu geri dönüşü, bölümün kendisinde gerçekleştirmekte ve söz konusu içgörünün, Dasein'ın dünyada-olma olduğu iddiasını anlamamızla tezat oluşturmadığını, aksine bu anlayışı derinleştirip birleştirdiğini göstermektedir. Bölüm, geçmişteki iddiaları tekerrür etme yollarının, ileride verimli olacak bir yönünü tayin ederek bitmektedir.

Bölümün yapısında, kendi adımlarımızın izini yeniden sürme üzerinde yapılan vurgu, tam da anlama ve yorumun özündeki dairesel doğayı çok önemli bulan bir felsefeciden beklenilmesi gereken bir yaklaşımdır. Eğer bütün insan idraki her zaman ve ön-edinim, ön-hedef ile ön-kavramlar'ın belirgin bazı yapılarının güdülediği yorumbilgisel bir döngü içindeyse, felsefi anlayışımızda ilerleme sağlayabilmek için bu döngü içindeki adımlarımızın izini yeniden sürmemiz ve sahip olduğumuz ön-yapının öğelerine ilişkin kavrayışımızı derinleştirmemiz ya da değiştirmemiz gerekmektedir. Bu yüzden Heidegger, insanların varoluş biçimine dair kendi görüsünü revizyona tabi tutar.

Fakat bu bölümün yapısı, yorumbilgisel döngünün gerektirdiğinden çok daha ayırt edicidir veya en azından ayırt ediciliği çok belirgindir. Bu yapıyı tek bir cümlede özetlemek gerekirse: Heidegger, zamansallığın temelli rolüne ilişkin önemli içgörüsü dolayısıyla önceki açığa kavuşturmalarını, kendi projesini ileriye götürme gayesiyle yeni

baştan kaleme almakta, adeta bir görü ânına kenetlenen öngörülü bir tekerrürü gerçekleştirmektedir. Başka bir ifadeyle, bu bölümü okuma deneyimi, Heidegger'in otantik zamansallıktan anladığıyla tam bir örtüşme gösteren temel bir zamansal yapıya sahip olmaktadır. Bölümün kompoziyonu, konusunun yapısına karar vermektedir: Heidegger'in düzyazısındaki hareket, bir metin parçası olarak kendi otantikliğini ilan etmekte ve hitap ettiği insanlardan otantik bir okuma edimini beklemektedir. Bir kez daha belirtelim, *Varlık ve Zaman*'ın biçimi ile içeriği karşılıklı bir denklik içindedir: Önermenin öne sürdüğü insan varoluşuna dair kavrayış, kitabın biçimi tarafından yansıtılan ve uygulanan, yazar ile okuyucu arasındaki uygun ilişki kavrayışını belirlemektedir.

VII

Akıbet ve Yazgı:
İnsanın Doğuşu ve Zamanın Kısa Bir Tarihi
(*Varlık ve Zaman*, Madde 72–82)

Tarih ve Tarihsellik *(Md. 72-75)*

Heidegger, insanın gündelik varoluşunun güne ait olduğunu, gündelik yaşandığını, her günün bir günden diğerine yaşandığını iddia eder. Dasein, kendi günlerinin peşpeşeliği içinde uzayıp gitmektedir. Dasein'ın *uzayıp gittiği* yaklaşımı, Dasein'ın temelini oluşturan tasa-yapısı ile zamansallık yapısında içkindir. Dasein, hep kendisinden önce, fakat daima olmuş olarak fırlatılmış ve tasarlamalı

olduğundan, Dasein'ın "arada-olan-Varlık" olduğu şeklindeki Heidegger'in önceki ifadesinin zamansal çağrışımlara sahip olması gerekir. İnsanın dünyaya açık oluşu, zamana açık olmaya; yani insanların zamansallık olarak varoldukları olgusuna, insanların varolma biçiminin zamansallaştırma olmasına bağlıdır. Fakat şimdi Heidegger, bu iddiayı başka bir biçimde ifade etmektedir:

> Dasein'ın özgül olarak *uzayıp gittiği uzanıp gitme* hareketine Dasein'ın tarihselleşmesi deriz. ... Tarihselleşme *yapısının* ve olanağının varoluşsal-zamansal şartlarının açığa çıkartılması, *tarihselliğin ontolojik* anlayışına sahip olma anlamına gelir.
>
> (BT, 72:427; SuZ, 72:375)

Peki Heidegger, zamansallaştırma ve zamansallıktan söz ederken neden tarihselleşmeye ve tarihselliğe kaymıştır? Heidegger'in Dasein'ın zamansallığına ilişkin yaklaşımında şu âna kadar Dasein'ın geleceksel varoluşuna (buna kendi-önünde-oluş demişti) belirli bir öncelik tanınmaktaydı. Öngörülü azim ile buna bağlı olan otantik insan varoluşunun yapısını genel hatlarıyla belirlerken, insanın tasarlamada bulunma kapasitesini (yani kişinin kendi amaçlarıyla ilişkilenmesini) merkezi bir konuma koymuştu. Eğer gündeliklilik, doğum ile ölüm arasında bir uzayıp gitme ise, ölüm üzerine vurgu yapmak, doğumu gölgede bırakmak demektir. Fakat Dasein eğer gerçekten bu arada-olan-Varlık ise, kendi Varlık'ı açısından her ân zaten ölüyormuş gibi varolmasının yanında her ân doğmuş olarak varolması da aynı öneme sahip olacaktır. Herhangi bir zamansal ekstası diğer ikisinden ayırmak olası değilse, Dasein'ın geçmişliği şimdiki ân ve gelecekle olan ilişkisini, bu bağlamda da daha genel olarak zamansallaştırmayı içermek durumundadır. Fakat bu durumda

Dasein için tarihsel bir varlık olarak varolmanın ne demek olduğunu, Dasein'ın bir geçmişe sahip olmasının ya da kendisini geçmişle ilişkilendirebilmesinin veya Dasein varolduğu sürece tarihselleştiğinin ne anlama geleceği, zamansallığa ilişkin daha önce sunduğumuz analizlerin terimleri ışığında aydınlatılmalıdır. Zira sadece varlığı zamansal olan bir yaratık, özünde söz konusu tarihselliklere sahip olan bir hayat sürdürebilir.

Özel tarihsel bulgular, Dasein'ın tarihselliğini hiçbir biçimde aydınlatamayacaktır, çünkü tarihsel araştırmaların hepsi burada söz konusu olanı, yani insanın geçmişini inceleyebilme yeteneğini varsayacaktır. Ayrıca Heidegger'e göre bir bilim veya disiplin olarak hiçbir tarih araştırması (hiçbir tarih yazıcılığı), kendi öznesine ilişkin doğru dürüst bir girişimde bulunmamıştır. Bunun nedeni de, Dasein'ın bu faaliyetinin tam anlamıyla varoluşsal-ontolojik perspektifine hiçbirisinin sahip olmamasıdır. Tarihin olanak şartlarını sorgulamadığı gibi *bu disiplini, var olma biçimi doğal olarak dünyasal olan bir varlığın faaliyeti olarak da anlamamıştır.* Bu nedenle Heidegger, bir *fırlatılmış* tasarlama olarak Dasein'ın varoluşunun zamansal önemini, varoluşunun tarihselliği açısından nasıl bir öneme sahip olduğunu inceleyerek aydınlatmaya çalışmaktadır.

Bunun anlamı, Dasein'ın tarihselliğine ve daha genel anlamda tarihselliğe ilişkin vasat, gündelik anlayışı yıkmaktır. Otantik olmayan bir yönelişe sahip insanlar, kendi tarihselliklerine ilişkin sorunu, zaman içindeki kendi ilişkililiklerinin olasılıklarını açıklayarak yorumlamaya çalışır, sürekli ve tek bir benliğin zamansal ânlar peşpeşeliği içinde nasıl muntazam biçimde süregeldiğini, geleceğin nasıl şimdiki ân olduğunu, şimdiki ânın ise geçmişte nasıl yok olduğunu gösterir. Tarihselliğe ilişkin bu açıklama, gerçekten de Hume'den Parfit'e ([1]) modern felsefe geleneğinin söz konusu soruna yaklaşımıdır. Heidegger'e göre bu tarz yorumlar; zamanın, henüz mevcut-olan olmayan, sonra bir ân için mevcut-olan olan ve ardından

yine mevcut-olan olmayan yalıtılmış birer birimler toplamı olduğunu varsaymaktadır. Böyle bir yorumda insanlar, söz konusu birimler içinde saçılmış olarak görünür. Geçmişteki, şimdiki ândaki ve gelecekteki "şimdi"lerin peşpeşeliği içinde dağılmış gibidirler ve bir birleşmeye ihtiyaç gösterirler. Benzeri atomist varsayımlara, olay ve nesnelerin tarihselliği dikkate alındığında da başvurulmaktadır. Buna göre, geçmiş bir olay, olmuş bitmiştir ve artık geri dönmeyecek biçimde kayıptır. Bir zamanlar el-altında-olan tarihsel bir nesne, artık el-altında değildir. Belirli bir olayın şu ânki dünyamız açısından bir öneme sahip olduğu durumlarda bile söz konusu olay, şimdiki âna etkisi olan geçmişin bir parçası olarak değerlendirilmektedir (geçmişteki bir unsurun halen etkisini sürdürmesi gibi). Aynı şekilde, bir müzede duran tarihsel bir belge, geçmişin mevcut-olan olma durumunu halen sürdüren bir parçası olarak düşünülmektedir.

Heidegger, tarihselliğe dair bu tabloya en sağlamı gibi gözüken bir noktadan saldırmaktadır: Bir nesnenin tarihselliği (örneğin müzede bulunan bir ev eşyası), geçmişe ait olmaya dair bir şeydir ama şimdiki ânda mevcut-olan olma durumunu sürdürür. Bu iddianın özü şudur: Eğer bir nesnenin tarihselliği o nesnenin geçmişe ait oluşuysa ve geçmiş; artık mevcut-olan olmayan zaman ânları olarak anlıyorsak, bizim için hâlâ mevcut olan bir nesne nasıl olur da tarihsel olur? O hâlde bu tür antika nesneler bir şekilde geçmişi temsil ediyor, zaman tarafından belirlenmiş olup onun akıp gidişini dışavuruyor olmalıdır. Peki, geçmiş'liğin bu işareti nedir? Eski bir kap ya da çanak, muhtemelen zaman içinde değişime uğramıştır, kırılmış ya da kırılabilir olmuştur. Ancak kabı ya da çanağı tarihsel yapan şey, onun kırılmış ya da eskimiş olması olamaz, çünkü günümüzdeki nesneler de aynı özellikleri gösterebilir. Ayrıca eski ama kırılmamış bir nesne de, tabii ki, günümüzdekilerle aynı değildir. Esas amaçlarına artık hizmet etmiyor olmaları olgusu da geçmiş'liklerini tayin ediyor olamaz. Bir nesilden diğerine miras kalan eski bir tepsiye de özel günlerde yemek servisi amacıyla kullanılıyor diye aile yadigârı denilemez. Ama yine de

bu şekilde kullanılan bir tepsi, bir şekilde değiştirmiş demektir, eskiden olduğu gibi değildir. Bu tepsiye ait olan bir şeyler aittir, peki ama neler?

> Aletsel bir bağlam içinde bulunan ve el-altında-olan olarak yüz yüze gelinen ve dünyada-varolan ilgili bir Dasein tarafından kullanılan bir *dünyadan* başkası değildir [bunlar]. Bu *dünya* artık var değildir. Ama bu dünya karşısında önceki *dünya-içi-olan* ise hâlâ mevcut-olan'dır.
>
> (BT, 73:432; SuZ, 73:380)

Yemek tepsisi geçmişe aittir çünkü geçmiş bir dünyaya aittir. Belirli bir insan faaliyeti türüne (örneğin yemek yemeyi kapsadığı kadar, konuk ağırlamaya hazırlanmayı, aile hayatının sürdürülmesini, kültürel pratikler karmaşasının korunmasını vs. de kapsayan) uygun gelen bir alet tümlüğünün bir öğesi olarak geçmiş bir kavramsal ve kültürel çerçevenin izini meydana getirmektedir. Bu tepsi, kendi dünyamız içindeki bir nesne olarak mevcut olagelmektedir ve yemek servisi sırasında veya yemek dolabında süs olarak kullanıldığında bu dünyaya ait bir el-altında-olan'dır (çanak çömlek veya bir antika anlamında el-altında-olan'dır). Fakat yine de hâlâ bir yadigârdır, tarihsel bir nesnedir, çünkü esasen üretilmiş olduğu ve içinde kullanıldığı dünya tarafından belirlenmiştir. Tepsiyi bir yadigâr olarak kullanan bir aile için dahi bu tepsi, günümüz tepsilerinin kullanımlarıyla eşit olmayan bir kullanıma sahiptir çünkü özel günlerde kullanılmaktadır.

Eğer tarihsel nesnelerin geçmişliğini, dünyasal oluşları oluşturuyorsa, söz konusu geçmişlik, iki açıdan türetilmiş olur: Birincisi, olanaklılık şartı, bir dünyanın geçmişte varolmasıdır.

İkincisi, böyle bir dünyanın olasılık şartı ise, Dasein'ın (Varlık'ı özü itibarıyla dünyasal olan varlığın) geçmişte varolmuş olmasıdır. Başka bir deyişle, nesnelerin ve olayların tarihselliği, Dasein'ın tarihselliğinin türevidir. Birincil olarak tarihsel olan, Dasein'dır. Fakat Dasein'ın geçmişliğini, el-altında-olan ya da mevcut-olan terimleriyle anlamak olası değildir. "Geçmiş" Dasein, geçmişte el-altında-olan olarak ya da mevcut-olan olarak varolmuş bir varolan olmadığı gibi şu ânda da öyle değildir. "Geçmiş" Dasein, bir zamanlar var olan ama artık varolmayan bir varlıktır yani *varolmuş* varlıktır; Varlık'ı varolmak olan bir varlıktır. Bu nedenle insanların tarihsel olmaları, artık varolmamaları ile ilgili değildir. Ayrıca tarihsellik, ancak öldükten sonra ulaşılan bir statü de değildir. Aksine, dünyada-olma olarak varolan bir varlık, ekstatik zamansallaştırma olarak, yani kendisini ekstasların üçlü birliği içinde aşarak varolmak ve bu suretle de geçmişe açık olmak mecburiyetindedir. Dünyasal bir varlık, olmuş olan ve şimdiki ânı oluşturan, bu şekilde her zaman *varolmuş olan* bir varlık olarak gelecekseldir. Özetle, Dasein için varolmak demek, tarihsel olmak demektir.

Heidegger'in bu konuya ilişkin incelemeleri, Dasein'ın otantikliği sorunu tarafından belirlenmektedir. Dasein'ın Varlık'ı, kendisi için bir ilgi konusu oluşturduğundan, varoluş kipleri ya otantiktir ya da değildir. Ve eğer varoluşu doğal olarak tarihsel ise, tarihselliğinin otantik olan ve olmayan kipleri bulunmalıdır. Otantik olan kipi, öngörülü azmi vücuda getirmelidir (bu, suskun olup tedirginliğe hazır olan bir tasarlamadır). Fakat herhangi bir tasarlama, tasarlamada bulunulabilecek, hazır durumdaki varlık-oluşsal olasılıklar dizisini varsaymaktadır. Bu durum ise, Dasein'ın bu olasılıkları ne zaman gerçekleştirebileceği sorununu ortaya atar. Söz konusu olasılıkları sağlayan, Dasein'ın ölümü yani ölüm-için-Varlık'ı değildir. Ölüm üzerine tasarlamada bulunmak, sadece Dasein'ın azminin tümlüğünü ve otantikliğini garanti etmekle kalır. Bunun yerine, Dasein'ın uzanıp gitmesinin diğer ucuna ya da boyutuna

bakmak zorundayız: Ölümü yerine doğumuna ya da daha kesin bir ifadeyle fırlatılmışlığına bakılmalıdır.

Fırlatılmış olarak Dasein, gelişmesinin belirli bir aşamasında bulunan belirli bir topluma ve kültüre doğar. Burada Dasein'ın önünde belirli varlık-oluşsal olasılıklar vardır, bazılarına ise kapalıdır: Örneğin yirminci yüzyılın sonlarında yaşamakta olan Batılılar için bir Samuray savaşçısı, bir cadı ya da bir Stoacı olmak mevcut seçenekler arasında değildir. Ama bir polis memuru, bir sosyal hizmetli ya da bir din görevlisi olmak olasıdır. Ayrıca Dasein, kendi gelişiminin belirli bir aşamasındayken hayatın içine fırlatır. Bu durum, mevcut seçeneklerin kapsamını daha da daraltır. Örneğin bir kişinin nasıl yetiştiği, daha önce verdiği kararlar ve içinde bulunduğu şartlar, bir sosyal hizmetli olma seçeneğini olanaksız hâle getirebilir veya bir din görevlisi olmayı kaçınılmaz kılabilir. Başka bir ifadeyle, bir bireyin mevcut durumunu oluşturan sosyal, kültürel ve kişisel olgular, kişi kendisi için bir gelecek tasarlıyorsa, kavranılması gereken bir mirası teşkil etmektedir. Bu mirasın bir bölümü, olası olan yaşama biçimleri matrisidir, seçim yapılmak zorunda kalınan bir varlık-oluşsal olanaklar mönüsüdür. Bu seçimi otantik olmayacak şekilde yapabilir ki, bu durumda "Dasein'ın günümüzün 'vasat' kamusal yorumunda 'dönüp dolaşan' varoluş olanaklarından hareketle kendisini anlamaktadır. Bunlar genellikle muğlaklık nedeniyle tanınamaz hâlde olsalar da bilinmektedir." (BT, 74:435 ; SuZ, 74:383). Ya da seçimini otantik biçimde yapabilir ki, bu durumda da azimli biçimde "fırlatılmış olarak *devraldığı mirasından hareketle* otantik varolmanın olgusal olanaklarını açığa çıkartır." (BT, 74:435 ; SuZ, 74:383).

Kendi fırlatılmışlığımıza otantik sahiplenişlerini, belirli bir mirası devralmak biçimde tanımlamak, birbirine geçmiş pek çok çağrışımı beraberinde getirmektedir. Birinci olarak, herkesin ilk hareket noktası olan vasat gündeliklilik de, aslında kişinin kendi mirasının bir parçasıdır: Dasein, her zaman için 'onlar'ın içinde kaybolmuşluğa

mahkûm olduğundan, sosyal ve kişisel kültürünün devrettiği mevcut varlık-oluşsal seçeneklerin yorumlanışına ilişkin vasat kamusal biçimlere teslim olmuştur. Muğlaklık ve merak gibi süregelen kipler, üstünkörü merak tarafından ateşlenen sonu gelmez bir tartışmanın odağı hâline gelerek gerçek hatlarını perdeleyip veya bu üstünkörü yorumlardan birisini verili olarak kabul ederek bu seçenekleri tanınmaz hâle getirmektedir. Bu açıdan söz konusu kipleri doğru biçimde miras almak demek, hakiki özelliklerini açığa çıkartacak bir tarzda bu mirası ele geçirmek demektir. Yani birinin mirasını doğru biçimde açığa çıkartabilmek, onu geri alabilmek için bu mirasa tepki göstermek demektir. Fakat Dasein, bu seçenekleri kendi tekil şartları ve hayatıyla da ilişkilendirmek, yani kendisini, kendi mirası olarak geri almak zorundadır. 'Onlar' içindeki kaybolmuşluk, muğlaklık ve merak akımları içinde kendisini dağıtmayı gerektirir. Bu nedenle, kendi mirasını azimli biçimde devralmak, en yakın *gibi görünen* olasılıkları reddetmek (bu yakınlık, olasılıkların kolaylığının veya diğerleri tarafından kabul edilebilirliğinin bir fonksiyonudur) ve kendine en fazla ait olan potansiyellerle ilişkilenebilecek olanları (yani kişinin kendi ölümünü öngörmesine bağlı olarak azmin kişiye tesadüfi-olmayan biçimde en yakın olduğunu açığa çıkarttığı olasılıkları) kavramak demektir. Bu şekilde kişinin kendi kültür mirası ile kendisinin mirası, birbirini karşılıklı olarak canlandırarak kaynaşır. Bir bireyin, belirli hayat biçimlerini gerçekleştirmedeki kişisel sebatı bu bağlamda söz konusu biçimlerin ve oluşturdukları kültürün hayatını birdenbire yenilemekte, onları, gerçekten de otantik olan tekil hayatları tanımlama kapasitesine sahip birer olanak olarak açığa çıkarmaktadır. Bunlar, bireylerin yazgısında bulunan olasılıklardır ve bunlarla kendileri ile ötekiler için kaçınılmaz olacak şekilde ilişkilenebilmektedir.

> Varoluşun sonluluğu; canının istediği gibi davranmanın, hafife almanın, görevden kaçmanın sunduğu en yakın olasılıklarının sonsuz çokluğundan geri çekilip kavranılır ve Dasein'ı *akıbetinin* basitliğine götürür. Akıbet ile ifade edilen şey, miras alınan ama yine de serbestçe tercih edilmiş bir olasılık olarak kendisini ölüme *teslim eden* Dasein'ın otantik azimliğinde yatan ilksel tarihselliğidir.

(BT, 74:435 ; SuZ, 74:384)

Bu, şartlanmış veya sonlu bir varlığın kullanılabilir özgürlüğünün görüsüdür. Bu görüde ölme özgürlüğü, esasen sonlu veya şartlanmış olarak görülmektedir. Dasein'ın nasıl yaşayacağını ve kim olacağını tercih etme kabiliyeti, gerçektir ve ayırt edicidir. Ama bu kapasiteye sahip olmamayı seçemez ve serbestçe seçmediği şartlar altında ve kendisinin tanımlamadığı bir olanaklar kapsamı içinde dahi bunları uygulamak zorunda kalır. Bu açıdan bu kabiliyet, güçsüzlük üzerine temellenmiş bir güçtür, terk edişe dayalı bir özgürlüktür. Bu kabiliyetin gerçekleşmesi, bu nedenle söz konusu sınırlamaların ortadan kaldırılması veya aşılması sayesinde değil, gerçekten oldukları gibi azimle kabul edilmeleri sayesinde, yani kendi durumumuzun zorunluluk ile arıziliklerinin akıbetimizi oluşturduğunu açıkça kabul etmekle olur.

Dünyada-Varlık olmaya Yazgılı Dasein, aynı zamanda 'ile-olma' olduğundan, otantik tarihselliği, Heidegger'in "birlikte-tarihsellik" dediği hâle dönüşür. Miras aldığı dünya, ortak ve toplumsal bir dünyadır. Dünyanın sunduğu varlık-oluşsal olanaklar, bireylere, özünde sosyal olan yapılar ve pratikler aracılığıyla devrolmaktadır ve genel olarak ötekilerle uyumlu biçimde teslim alınabilmektedir. Ama bu bağlamda, söz konusu yapılar, insanlar kendilerini bu olanaklara teslim etmeye devam ettikleri sürece sürecektir. Oluşturdukları

kültürün canlı ve otantik biçimde sürmesi için ise, bireylerin bu olanakları otantik biçimde kavramaları gerekmektedir. Başka bir ifadeyle, Dasein'ın tarihselliği, hem bireysel hem de topluluğu ilgilendiren bir olaydır. Arızi olarak ve şartlar gereği hareket eden bireye, 'onlar'ın homojenleştirilmiş kümelenişi olarak süregelen bir topluluk denk düşerken, bir bireyin akıbetine ise, bir halkın yazgısı denk gelmektedir.

> Hem aynı dünyanın içinde hem de belirli olanaklara ilişkin azimde birlikte olmamız akıbetler önceden yönlendirilmiştir. Yazgının gücü, ancak haberleşme ve mücadele içinde serbest kalmaktadır. Dasein'ın kendi "nesli" içindeki ve bu "nesil" ile birlikte yaşadığı yazgının akıbeti, Dasein'ın tam ve otantik tarihselliğini meydana getirmektedir.
>
> (BT, 74:436 ; SuZ, 74:384-385)

Dasein'ın ölümlülüğünden ziyade doğmuş olmasını vurgulamanın getireceği risk, Dasein'ın özünde, geriye bakıyor olmasını ve muhafazakâr görünmesidir: Sanki kendi mirasımızı devralmak, ilgili toplumun geçmişinde yatan hayat biçimlerini ve kültür formasyonlarını mekanik biçimde tekrarlamak anlamına geliyormuş gibidir. Bu yaklaşım, hem bireyleri hem de kültürlerini yaşayan birer ölü olmaya mahkûm etmektedir. Reform, yenilik veya değişen durumlara yanıt verebilme olanaklarının çok dar bir alana sıkıştırılması demektir. Bu yorum tarzı, tarihselleşmenin, zamansallaştırmanın bir yönü olmaktan çok bu sürecin bir ikâmesi veya eşanlamlısı olduğunu varsaymaktadır. Bu hâliyle tarihselleştirme, öteki iki zamansal ekstaslarla ayrılmaz bir şekilde ilişkilidir ve bu yüzden mevcut durumların azimli kavranışı ile geleceğe yönelik öngörülü tasarlamayı içeren eklemlenmiş bir birliğin öğesini meydana

getirmektedir. Sonuç olarak, Heidegger'in "tekrarlanabileni sadakatle takip etme mücadelesi" (BT, 74:437 ; SuZ, 74:385) derken söylemek istediği şey, şimdiki ânın, modası geçmiş bir zamana bağlanması değildir. Kendi mirasımıza her sahip çıkış, şimdiki ândan hareket eden bir görü ânına dayalı geleceğe yönelik azimli bir tasarlamadan gelmelidir. Bu yüzden mirasa sahip çıkış, geçmiş bir varlık-oluşsal olasılığa karşılıklı olarak yeniden konuşma olarak düşünülmelidir; yani geçmiş ile şimdiki ân arasındaki bir diyalog, geçmişteki söz konusu olasılık üzerinde (ama vasat gündelik hayatın geçmiş zaman üzerinde çalışmaya yönelik bütün üstünkörülük ve muğlaklıkların gerçekten eleştirel bir reddiyesinin ışığı altında) yaratıcı bir yeniden çalışma olarak düşünülmelidir.

Tarihselleşme ile tasarlamanın birbiriyle karıştırılması, ilerlemenin basit bir onayını içermez. Zira otantik Dasein, hem yeniliğe hem de nostaljiye aynı derecede kayıtsızdır. Geleceğe yönelik otantik tasarlama kendi mirasımızı teslim aldığımızı varsaydığı için, özünde bu miras tarafından sınırlandırılmakta ve yönlendirilmektedir. Ancak geçmişi geri kazanmanın nihai amacı, geçmişi geleceğe tasarlamaktır. Bu da, hem şimdiki ânın gereklerini hem de geleceğin gerçek potansiyellerini kabul eden bir tekerrür kipini içermektedir. Böylesi bir tekerrür, öngörülü azmin önemli bir bileşkesidir, yani insanlarda zamansallaştırmanın otantik kipidir. Bu yüzden Heidegger'le birlikte şunu söyleyebiliriz: *"Otantik ölüm-için-Varlık, yani zamansallığın sonluluğu,* Dasein*'ın [otantik] tarihselliğinin gizli temelidir."* (BT, 74:438; SuZ, 74:386). Ya da daha ayrıntılı biçimde söylemek gerekirse, *Varlık ve Zaman*'ın Kısım 2'sinde, Heidegger'in zamansallığa ilişkin analizlerinin bütünündeki temel birlik dışavurulmaktadır:

> Sadece kendi Varlık'ında esas olarak *geleceksel* olan ve bu suretle ölümü için özgür olarak ve bu ölümde dağılan

kendi olgusal burada'sına fırlatılabilen varolanlar; yani sadece, geleceksel olduklarından eşit bir ilksellikle *olmuş olan* varlıklar, kendisini, miras aldıkları olasılığa teslim olarak, kendi fırlatılmışlıklarını üstlenebilir ve "kendi zamanı" içinde bir *görü ânına* sahip olabilir. Sadece aynı ânda sonlu olan bir otantik zamansallık, akıbet yani otantik tarihlilik gibi bir şeyi olası kılabilir.

(BT, 74:437; SuZ, 74:385)

Otantik tarihselleşme ile ilgili açıklamalara burada bir son vermek istiyorum. Yine de, Dasein'ın genel gündelik varoluş kipi otantik değildir. Ama 'onlar' içindeki böylesi bir kaybolmuşluğun tarihsel olmadığı da söylenemez. İnsanlar 'onlar' içinde kaybolduklarında, kendi tarihsellikleri ile dünyalarının tarihselliği yok edilmiş olmaz, bastırılmış olur. Bu, iki aşamada olmaktadır. Birinci aşamada Dasein, kendi dünyası içinde yutulmuş olduğundan, tarihsellik terimleri aracılığıyla kendi tarihselliğini anlamaktadır (yani dünya-tarihliliğini kendi tarihselliğinin bir fonksiyonu olarak görmeyip kendisini dünya-tarihliliği içinde anlar). İkinci aşamada ise, söz konusu dünya-tarihliliğini mevcut-oluş terimleriyle yorumlamaya başlar. Otantik olmayan Dasein, nesnelerin tarihselliğini, mevcut-olan varlıkların ortaya çıkışı ve yok oluşu şeklinde anlayıp kendi varoluşunu bu modele göre, yani ilk önce mevcut-olan ve sonra geçmişe kayıp giden ânların peşpeşeliği olarak yorumlar.

Buna göre felsefede, Dasein'ın tarihselliği sorunu sorulduğunda, zaman içine deneysel dağılmış bir atomlar dizisinin birbirine bağlılığını tanımlama meselesi olarak ifade edilmeye çalışılmaktadır. Fakat zamansal birliği, gerçekten de doğum ile ölüm arasına sıkışan ve sıkıştırılmış olan bir varlık için bu yaklaşım hiç uygun değilse de, 'onlar' içinde kaybolmuş bir Dasein'ın varlık-oluşsal durumuna çok

uygundur. Zira böyle bir kaybolmuşluk, genel anlamda bir sebatsızlık sorunudur; yani muğlaklık, merak ve lâflamamn değişen akımları içinde dağılan veya ayrışan bir benliğin sorunudur. Bu bağlamda, otantik olmayan varoluşun otantik bir varoluşa dönüştürülmesi isteniyorsa, ilk gerekli olan şey, birliğin yeniden sağlanması, ontolojik anlamda kişinin kendisini toparlamasıdır. Böylesi bir dönüşüm, söz konusu birliğin esasen tasa-yapısının eklemlenmiş birliğine dayandığını, yani Varlık'ı, zamansallaştırma konusu olan bir varlık olduğunu anlamak zorundadır. Bu yüzden, birbiriyle bağlantı gerektiren ve otantik olmayan bir benlik anlayışında aslında hakikatin bir damlasından daha çok hakikat saklıdır: Zira bireyin kendi akıbetini ve halkının yazgısını üstlenip üstlenmeyeceği ya da kendi mirasını ve bu mirasın sunduğu olanakları unutup unutmayacağı, gerçekte bu kişinin sebata erip eremeyeceği sorunudur.

> "Onlar benlik'in sebatsızlığıyla Dasein, kendi "bugün"ünü 'Onlar' mevcut kılar. Bir sonraki yeniyi beklerken eskiyi unutuvermiştir. "Çoğul", seçimden kaçınmaktadır. Olanaklara karşı kör olması nedeniyle, burada varolmuş olanları tekrarlayamaz, sadece ertelemiş olan 'güncel'i olmuş olan tarihsel-dünyayı, arta kalanları ve el-altında olan bilgiyi saklar ve kabul eder. Bugünün mevcut edilişi içinde kaybolduğundan, "geçmiş"i "şimdiki ân"dan hareketle anlar. ... Öte yandan otantik olmayan tarihsel varoluş, "geçmiş"in artık tanınamaz hâle gelmiş olan mirasıyla dolup taşar bir hâlde, modern olanı arar. Tarihsellik otantik ise, tarihi, olası olanın "tekerrürü" olarak ânlar ve varlık bu olası olanlara kaçınılmaz biçimde, görü ânında, azimli tekerrürle açık olmasıyla olası olabileceğini bilir.
>
> (BT, 75:443-444 ; SuZ, 75:391-392)

Tarihten Alınan Dersler *(Md. 76-77)*

Heidegger, buradan itibaren incelemesinin odağını, tarihsellikten tarih yazıcılığına, yani tarih bilimine kaydırır. Heidegger'in öncelikli amacı, Dasein'ın varoluşunun tarihsel olması nedeniyle tarihsel incelemelerde bulunabilmenin olası olabildiğini göstermektir. Tabii ki, aslında bu, yukarıda söylenenlerin doğrudan bir sonucudur: Dasein'ın varoluşu tarihsel ise, yaptığı her şey kendi tarihselleşmesine dayanacak ve bu, bir tarihçinin olduğu kadar bir marangozun ya da bir müzisyenin faaliyetleri için de geçerli olacaktır. Fakat Heidegger için tarih yazıcılığı, tarihselliğe burada anlatılandan çok daha yakın ve ayırt edici biçimde bağlanmıştır.

Fenomenlerin geçmişliği, dünyalarının geçmişliğinden türemekteyse, geçmişi anlamak sadece dünyaları anlayabilen ve bu dünyaları geçmiş olarak anlayabilen varlıklar için olasıdır. Bu ise sadece Varlık'ı dünyasal olan ve geçmişliğe açık olan varlıklar yani insanlar için olasıdır.

> [Dünya-tarihi'ne ilişkin] malzemenin temini, gözden geçirilmesi ve korunması "geçmiş"e başlatıyor geçiriyor değil, bu faaliyetler,var-olmaklığı Dasein'a doğru *tarihsel Varlık*'ı yani tarihçinin varoluşunun tarihselliğini önceden varsayıyor demektir.
>
> (BT, 76:446 ; SuZ, 76:394)

Başka bir deyişle, Dasein'ın geçmişle ilişkili olma kapasitesi, Dasein'ın tarihselliğine bağlıdır. Tarih yazıcılığının olasılığı ise insanın varolma biçiminin tarihselliğine (dolayısıyla zamansallığına) bağlıdır.

Fakat Heidegger'in ortaya koyduğu tablo, buradakinden daha karmaşıktır. Çünkü nesnelerin, olayların ve kurumların tarihselliği de Dasein'ın tarihselliğinin türevidir. Onların geçmişliği, bir dünyanın geçmişte varolmasına dayanmakta, bu dünyanın varoluşu da, Dasein'ın, geçmişin belirli bir zamanında belirli bir biçimde yaşamış olmasına bağlı olmaktadır. Bu yüzden, tarihsel incelemelerin birincil nesnesi, gerçekte Dasein'ın kendisidir, geçmiş olarak Dasein'dır: Ören yerleri, anıtlar ve kayıtlar, varolmuş olan bir Dasein'ın burada-varolmakta- olan bir Dasein tarafından aslında somut olarak açığa çıkartılmasının olası malzemeleridir. Geçmişin açığa çıkartılması, geçmiş bir dünyanın açığa çıkartılmasıdır ki, bu da, dünyanın geçmişteki açığa çıkartılışının açığa çıkartılması demektir. Tarihle ilgilenmek, geçmişteki bir dünyada-oluş kipini geri kazanan ve yeniden yaratan bir dünyada-oluş'un sorunudur. Bu tarihsel görevi doğru biçimde yapmak, dünyada-oluş'un geçmişteki kipini gerçekte olduğu gibi kavramayı, yani geçmişi, o dönemde yaşamış olan insanların gerçek potansiyel ve sınırlamaları kapsamında kavrayarak anlamayı gerektirir.

Bütün bunlardan hareketle, tarihsel incelemelerin gerçek nesnesinin, geçmiş zamana ait olgular değil, olası bir varoluş kipinin olduğu anlaşılmaktadır: Gerçek tarih, fiiliyatlarla değil olanaklarla ilgilenmektedir. Varolmuş olanın gerçekten açığa çıkarılışı, geçmişteki varlık-oluşsal olanakların gerçek potansiyellerinin geri kazanılması, tam da Heidegger'in otantik insan tarihselleşmesinin kalbi diyerek tarif etmeye çalıştığı şeydir. Varolmuş olan bir Dasein'ı kendi otantik olasılıkları içinde anlamak, tam da dünyasal varoluş kipini tekrar etmek demektir yani Dasein'ın şu ânki durumuna devredilmiş bir şey olarak kavramak demektir.

Buna göre, otantik insan varoluşunun, otantik tarih yazıcılığını varsaydığı görülmektedir. Zira eğer Dasein'ın, otantik bir tarihselleşme olarak varolabilmesi için miras aldığı varlık-oluşsal

olanaklarını tekerrür etmesi gerekiyorsa, seçip uyguladığı hayat biçimleri ne olursa olsun, otantik özelliklerinin kendi kültürünün geçmişinden geri kazanmış olmalıdır. Dasein'ın bir tarihçi, bir marangoz veya bir müzisyen kimliğinde otantik biçimde varolabilmesi için, gerçek bir tarihçinin yeteneklerine sahip olmalı ya da bu yeteneklerden yararlanmalıdır. Otantik zamansallaştırma, 'onların' düşüşe neden olan anonimliğinden ve gerçekten yazgı hâline gelmiş bir gelecek adına gerçekleştirildiği iddia edilen mevcut hayat kiplerinin üstünkörü yorumlarından insanın kendisini sıyırmasını içerdiğinden, şimdiki âna yönelik eleştirileri de, bir bireyin ve bir topluluğun kendi geleceğini tasarlayabileceği gerçek varlık-oluşsal olanaklar mirasının açığa çıkarılması tarafından yönlendirilmelidir. Fakat böylesi bir açığa çıkarış, sadece doğru biçimde uygulanan bir tarihsel incelemenin sağlayacağı bir çabadır.

Eğer otantik tarihselleştirme, otantik tarih yazıcılığını varsaymaktaysa, otantik tarih yazıcılığı da otantik tarihselleştirmeyi varsaymış olur. Tarihsel incelemenin gerçek potansiyellerini kavrayabilmek için bir tarihçi, burada -olmuş- olan Dasein'ı, özündeki olasılıklarla birlikte tekerrür suretiyle meydana çıkarmalıdır. Fakat böylesi herhangi bir tekerrür, geçmiş ve geleceğe otantik biçimde açık olma kipleri tarafından yönlendirilmiş olmalıdır: Geçmişteki söz konusu olasılığı gerçekte olduğu gibi açığa çıkarmak, geçmişi şimdiki ânda genel olarak anlama yaklaşımlarından farklıdır. Geleceği kendi bireysel akıbetimizin ve toplumumuzun yazgısı ışığında kavramadan geçmişin ve şimdiki ânın gerçek özelliklerine ilişkin hiçbir azimli geri kazanım uygulanamaz. Eğer tarihsel bir araştırma, şimdiki ânın gerçek mirasını açığa çıkartacak ise, bu araştırmayı uygulayanlar, insan tarihselleşmesinin otantik bir kipini vücuda getiriyor olmalıdır.

Heidegger'e göre, gerçek bir tarih; geçmişin, şimdiki ânın ve geleceğin karşılıklı biçimde birbirlerini sorguladıkları ve birbirlerini

aydınlattıkları, bu suretle de öngörülü azmin hem bir dışavurumu hem de bir hazırlığı olan bir tarihtir. İşini otantik biçimde yapan bir tarihçi, kendi şimdiki ânının gerçek potansiyellerini içinde barındıracak biçimde geçmişi açığa çıkartmakta ve hem kendisini hem de toplumunu, yazgısıyla mücadele etmeye hazırlamaktadır. Tarihçinin kendisi de tarihselleşmekte olan (yani zamansallaşan) bir varlık olduğundan, tarihsel araştırma yapmak üzere seçtiği nesne de, tarihçinin şimdiki âna ve geleceğe yönelişi tarafından belirlenmiş olacaktır. Bu nedenle, tarihçinin, kendi toplumu için en iyi yazgıyı temsil eden geçmişteki belirli bir olasılığı kavrayabilme ile bu toplumu olduğu gibi açığa çıkartabilme kabiliyeti, tarihçinin kendi şimdiki ânını azimli biçimde, geleceğini ise öngörülü biçimde kavradığını varsaymaktadır.

> Sadece olgusal ve otantik tarihsellik, azimli akıbet olarak varolmuş olan tarihi, tekerrür içinde olanaklı olanın "kuvvetinin" olgusal varolana nüfuz etmesiyle açığa çıkartılabilir yani gelecekselliği içinde bu varolana geri döner.
>
> (BT, 76:447 ; SuZ, 76:395)

Tarihselleşme ile tarih yazımı, karşılıklı varsayımlar döngüsü içinde birbirleriyle ilişkilenmişse, bu ilişki ya her zaman kusurludur ya da maharetli. Ya otantik tarihselleşmenin olmaması, otantik tarih yazımını engelleyerek kendisini güçlendirir ya da otantik tarihselleşmenin olması, otantik tarih yazımını beraberinde getirerek kendi gerçekliğini güçlendirir ve daha geniş sirayet etmesini sağlar. Fakat bu döngü, bir paradoksa da işaret etmektedir: Eğer otantik tarihselleşme, otantik tarih yazımını varsayıyor ama sadece otantik tarihselleşmeye sahip bir Dasein otantik bir tarih yazımına girişebiliyorsa, otantik tarih yazımını bir yerden başlatmak nasıl olası

olabilecektir? Buna verilebilecek öncelikli yanıt şöyledir: Tarihçi, kendisine en fazla ait olasılık olan ölüme karşı kendisini dağıttığında ve bu suretle de hayatını öngörülü azim ile adadığı görevine yaklaştırdığında olası olur. Bu durumdaki tarihçi, kendi bireysel akıbetini kabul etmesinin, içinde bulunduğu topluluğun kendi yazgısını kabul etmesinden ayrı tutulamayacağını, söz konusu ortak kabul edişin ancak kendisinin ve meslektaşlarının sahip olduğu yetenekleri başarılı biçimde uygulamaları ve yaptıklarından doğan sonuçların geniş olarak yayılması suretiyle olası olabileceğini anlamaktadır. Başka bir deyişle, Dasein'ın otantik tarih yazımı ile otantik oluş çemberine dalabilmesine izin veren şey ile herhangi bir insanda otantikliğe geçişe izin veren şey aynıdır: Kendi sonluluğunun gerçek derinliğiyle yüz yüze gelen Dasein'da ortaya çıkan suskun tedirginlik vicdanın sesinin etkisidir.

Fakat bu durum, Heidegger'in vicdan ile ilgili önceki incelemelerinde gördüğümüz paradoksa bizi geri götürür. Çünkü eğer otantik olmayan Dasein otantik olma kapasitesini bastırmış ise bastırılmış olan bu kapasitenin sesi durumundaki vicdanının sesini nasıl dile getirebilir veya bu sesi nasıl duyabilir? Benim bu soruna verdiğim yanıt, Heidegger'in analizlerinde ufak bir değişiklik gerektirmekteydi ve vicdanın sesinin dışsal bir kaynak tarafından harekete geçirilebileceğini varsaymaktaydı: Konuşanın kendi otantik olmayışlığını aşabilmesine ve böylece gerçekten bireysel bir hayat yaşayabilmesi için onu özgürleştirme meselesine ilgi duyan, otantik bir varoluş kipinin nasıl bir şey olduğuna dair kendisini örnek olarak sunmaya hazır başka birisini varsayıyordu. Kitabın o aşamasında, Heidegger'in söz konusu değişikliği açıkça reddetmiş olduğunu kabul etmem gerektiyse de değişikliğin getirdikleri, Heidegger'in vicdanın sesine dair söylediği pek çok şeyle büyük bir uyum içindeydi.

Ama artık, yukarıdaki paradoksun çözümü açısından Heidegger'in tarihsellik ile tarih yazıcılığına ilişkin tartışmada ağır ağır söz konusu

çözüme uyduğunu söyleyebileceğimizi düşünüyorum. Zira Heidegger, *Varlık ve Zaman* isimli kitabının çerçevesi içinde âni bir hamleyle genellikle saygın diğer düşünürlere atıfta bulunarak bu tartışmayı bitirmektedir. İlkin, "tarih yazımının hayat için faydası ve zararı" tartışmasıyla sahneyi Nietzsche almaktadır. Bu tartışma, Heidegger'in analizlerini çekirdek hâlinde içinde taşımaktadır zaten. Bu bölüm, Wilhelm Dilthey ile Yorck von Wartenburg Kontu'nun genel olarak bilimleri ile özelde tarih bilimine ilişkin kavrayışlarının ele alındığı altı sayfalık ünlü bir tartışmayla sona ermektedir.

Bu son tartışma, tek başına ele alındığında, kitap içindeki yeri, yapısı ve içeriği çeşitli nedenlerle epey kafa karıştırmaktadır. Öncelikle, Heidegger'in, Dilthey ile Yorck'un görüşlerini hatasız aktardığını varsayarsak, bu tartışma, bu bölümde daha önce belirlenen sonuçlara hiçbir katkıda bulunmamakta, iyi niyetli bir yaklaşımla, Heidegger'in vardığı sonuçların Dilthey ile Yorck'un çalışmalarında örtük ve dolaylı biçimde var çalışılmış olduğunu göstermekten öteye gidememektedir. İkinci olarak, Heidegger, Yorck'un çalışmalarının Dilthey'inkilerin temelinde yatan mesajları netleştirmekten başka bir şey yapmadığı yorumunda bulunsa da, Heidegger'in, Yorck'un Dilthey'e yazdığı mektuplardan yaptığı alıntılar, hep bir eleştirel hava içindedir. Üçüncü olarak, söz konusu tartışma, çok marjinal metinler üzerinde yoğunlaşıyormuş gibi gözükmektedir: Heidegger, Dilthey'in daha ünlü çalışmalarını incelemek yerine, dikkatini Yorck'a ve özellikle de mektuplarına çevirmektedir. Son olarak da, bu son sayfalarda, Heidegger'in kendi sesi neredeyse kaybolup gitmektedir. Dilthey ile Yorck'un düşüncelerine ilişkin anlamlı tartışması, aslında salt Yorck'dan yapılan bir dizi alıntıdan pek de ileriye gidememektedir.

Fakat bu tartışmayı vicdanın sesi bağlamında düşünecek olursak, söz konusu tereddütler ortadan kalkmaktadır. Heidegger burada, vicdanın sesinin tarih yazıcılığına nasıl nüfuz edebildiğinin bir

örneğini sunmaktadır. Heidegger'e göre, Yorck'un Dilthey'e yazdığı mektuplar, tarih yazıcılığının ve tarihselliğin geniş anlamda otantik olmayan bir anlayışından nasıl özgürleşileceğini dostlarının da yararına olacak şekilde göstermeye yaramaktadır. Bunun için, Yorck'un bu meselelerin özü olarak gördüğü ve kendisine de çok yakın hissettiği şeyleri geliştirmeye çalışmaktadır. Dolayısıyla Heidegger'in eleştirisi, zorlayıcı ve beyhude biçimde dışsal değildir (böyle bir davranış, dostlarının özerkliğine saygısızlık olurdu). Bunun yerine, Dilthey'in dünya görüşündeki olumlu içsel gelişmeye en uygun yönlere dikkatini çekmektedir. Dilthey'in kendi çalışmaları içinde zaten mevcut olan noktaları sadece açığa çıkarmakla yetinen Yorck, dostunun en iyi yorumlayıcısı olarak, daha üstün bir uzman olmadığını göstermektedir. Aksine Yorck, Dilthey'i eleştirirken yine Dilthey'in omuzları üzerinde durduğunu ve bu dostu olmadan sahip olduğu konumlara ulaşamayacağını vurgulamaktadır. Bu açıdan Yorck'un Dilthey'i çekmek istediği konum, Dilthey'in kendine ait en iyi olasılıktan başka bir şey değildir; yani ulaşılmamış fakat ulaşılabilir olan benliğidir ([2]). Buradan çıkan daha genel bir sonuç, otantikliğe doğru ilerlemenin, insan varoluşunun her bir parçasında (tarih yazıcılığı dahil) esasen tarihsel olduğudur. Yorck'un tarih bilimi ile insan varoluşuna ilişkin varoluşsal hakikate yönelik ilerleyişi, geçmiş tarafından açığa çıkartılan olasılıkları eleştirel biçimde sahiplenmekle ortaya çıkmaktadır. Yorck'un konumu, şimdiki âna ilişkin (ki bu ân, bir tarihçi olarak yani bir disiplinin ve bu disiplinin çok önemli bir yere sahip olduğu kültürün üyesi olarak kendisi için en iyi yazgıya yöneliktir) bir görü ânı içinde geçmişi tekerrür ettirmenin bir sonucudur. Bu noktaları birleştirdiğimizde, Yorck örneğinin getirdiği son sonuç, bir tarihçi için otantik olmak, disiplininin ve bu disiplinin ait olduğu kültürün geçmişinin (ve dolayısıyla da şimdiki ânın) vicdanının sesi olmaktır. Bir tarihçi olarak öngörülü azim ile çalışmak demek, kendine ait en iyi olasılıkların bakış açısından geçmişi eleştirmek, şimdiki ânı ise yazgısındaki gelecekle tahrik etmektedir.

Pek tabii ki, tarih yazıcılığında vicdanın sesine ilişkin veya tarihçinin kendi tarihselliğini otantik biçimde uygulamasına ilişkin verilen bu örnek, Heidegger'in okuyucularına sunduğu örnektir. Heidegger, Yorck'un çözümlemelerini, kendi içgörülerinin açığa çıkartılmamış öncelleri olarak sunmaktadır. Başka bir deyişle, tarih yazıcılığı ve tarihsellik ile ilgili araştırmalarının sonuna Dilthey ile Yorck'a ilişkin açıklamalarını koymak suretiyle Yorck için Dilthey ne ise kendisi için de Yorck'u öyle bir konuma yerleştirmektedir. Heidegger, Yorck'u örtük biçimde eleştirmektedir ama bu eleştiri içseldir ve amacı, Yorck'un kendine has en iyi olanaklarını daha da geliştirmek, Heidegger'in kendi başına ulaşamayacağı olanaklara Yorck'un çalışmaları ve şahsı sayesinde ulaşmaktır. Bu anlamda Heidegger, kendisini Yorck'un vicdanının sesi gibi, yani (tarih disiplinini, özel mektuplaşmalar gibi pek ümit vermeyen marjinal belgelerden dahi hareket etmek suretiyle geçmişteki olanaklarından en verimlilerini canlandırarak yenileyebilen ve geleceğe tasarlama edebilen) otantik tarih yazıcılığına bir örnek olarak sunmakta ve böylelikle onun kültürüne yardımcı olmaya kalkışmaktadır. Amaç, kültürü, içinde bulunduğu ânda, geçmişini unutmuş olmaktan kurtarmak ve kendi yazgısı için uyandırmaktır. Fakat böylelikle Heidegger, tarih yazıcılığı ve tarihselliğe ilişkin geliştirdiği en iyi içgörülerinin, kendi zihninden tam olarak doğmadığını da örtük biçimde kabul etmiş olur. Heidegger, Dilthey ile Yorck'u, kendisini otantik olmamaktan uyandıran vicdanın sesi olarak sunmakta ve ardından, herhangi bir kişisel üstünlük veya uzmanlığa sahip olduğunu örtük olarak reddederek okuyucuları için vicdanın otantik sesi olduğunu iddia etmektedir. Bu şekilde okuyucularının, kendisinden daha aşağı bir konumda oldukları iddiasını önlemeye çalışmaktadır ki, aslında bu iddia, daha önce vicdanın sesine ilişkin tartışmalarında gizlenmiş hâlde bulunmaktaydı ve hitap ettiği ve yardım talep ettiği kişilerin özerkliğine tam bir saygı göstermediği sonucunu doğurmaktaydı. Buradan söyle bir sonuç çıkartabiliriz: Vicdanın

sesine ilişkin daha önce önerdiğimiz değişiklik, Heidegger'in özeleştirisinin basit bir öngörüsüdür. Demek ki, *Varlık ve Zaman*'ın yazarı dahi, sadece kendi olanaklarına dayanarak otantik olmayıştan tamamen kurtulamamaktadır.

Fakat otantik olmayan Dasein'ın otantik olan bir Dasein'a ulaşmaya çabası sorununu çözmeye yardımcı olması için bir dostu dahil ettiğimizde aslında çözülmeye kalkışılan sorunu söz konusu dosta aktarmaktan ileriye gidilemediğini belirtmiştim. Zira otantik olmayan Dasein'ın otantikliğe dönüşmesi, bir dostun varlığını gerektiriyorsa, bu sefer, söz konusu dostun otantikliğe nasıl kavuştuğu sorunu ortaya çıkar. Heidegger'in, Dilthey ile Yorck'la ilgili tartışmaları şöyle bir yanıtı öneriyor gibidir: Otantikliğe, bir dostun müdahalesiyle kavuşulur. Yorck, Heidegger'e yardım edebilir, çünkü zamanında Dilthey ona yardım etmiştir. Fakat böyle bir dostluklar zincirinin de elbette bir başlangıcı, bu zincirin bir ilk halkası olmalıdır. Bu ilk dost ise yardım görmemiş bir dost olmak zorundadır, otantikliğe dönüşümünü kendi başına sağlamış olması lazımdır. Ama insanın kendine dayattığı kaybolmuşluktan yine kendi başına kurtulmasının olanaksız olması, aslında sorunun başlangıçta ortaya konup tartışılmasına neden olmuştu.

Bütün bu tasalar aslında yersizdir çünkü bir ilk veya kendi kendine yardım eden dosta sadece insanın otantik olmayışlığının evrensel ya da mutlak olduğu bir dünyada ihtiyaç duyulabilir. Heidegger'in insan varoluşuna dair kavrayışı böyle bir olasılığı ne varsayar ne de buna izin verir. Dasein'ın genel durumunun onların-benliği içindeki kaybolmuşluk olduğunu, sosyal rollerinin özü itibarıyla zâti olmayan olması nedeniyle doğal olarak düşmüşlüğe eğilimli olduğunu savunsa da, otantiklik, olanaksız bir kazanımdan çok, nadir ve hassas bir kazanımdır. Kendi Varlık'ına ilişkin bir anlayışa kaçınılmaz biçimde sahip olan hiçbir varlıklar topluluğu, otantik olma kabiliyeti anlamındaki bir ben'lik duygusunu asla tamamen kaybetmez. İtibar

edilmemiş metinlerde, yok olmakta olan kurumlarda veya marjinalleşmiş bireylerde (Dilthey ile Yorck gibi), kendini yorumlamanın kimi kalıntıları izler insanlar yaşadıkça süregelmeye devam edecek, böylece de dostluklar zincirinin kurulup geliştirilmesi olası olacaktır. Vicdana dayalı dostluk modeli, kendi kendine yardım eden bir dosta, kendi kendini yok eden bir çağrıya gerek duymaz. Aksi takdirde, insanlığın otantik olmamasının müzmin baskılarını kırması asla olası olamayacaktır.

Zaman İçinde Varlık'a Dair *(Md. 78-82)*

Heidegger, son bölümde, zamana ilişkin varoluşsal anlayışını, süregelen ile ilişkilendirirken sadece Dasein'ın vasat hayatını değil, bu hayatın temel yapıları hakkında teoriler geliştirmeye kendisini adamış olan disiplinleri (örneğin felsefeyi) inceleyerek analizlerini tamamlar. Örneğin günlük hayatta, varolanlardan zaman içinde yüz yüze geldiğimiz şeyler olarak söz eder, kendi faaliyetlerimizi, zamana, sahip olacağımız veya kaybedeceğimiz bir şey olarak çıkarsayacak şekilde tarif ederiz (örneğin bir iş için zamanımızın olmadığını, bir şeyi yapmanın belirli bir zaman gerektirdiğini söyleriz). Bütün bu ifade edişler, zamanı, nesnel bir şey olarak kavrayan bir yaklaşımı varsaymaktadır; yani onu nesnelerin içinde boğulmuş olduğu bir araç; tutabildiğimiz, sahip olabildiğimiz veya kaybedebildiğimiz bir cevher ya da nitelik olarak düşünürüz. Fakat bu yaklaşım, Dasein'ın Varlık'ının ontolojik temelini tasanın oluşturduğunu savunan zamansallığın varoluşsal kavrayışıyla çatışmaktadır. Buna ek olarak, zamana ilişkin süregelen felsefi kavrayışlar (ki, Heidegger'e göre, bunların hepsi de Aristoteles'in çalışmalarına dayanmaktadır), zamanı kendi kendine yeten birimlerin peşpeşeliğinden, gelecekten doğup gelen ve bireye kendini gösterdikten sonra geçmişte kaybolup giden

bir "şimdi"ler dizisinden meydana geliyormuş gibi tasvir etmektedir. Bu ise, eklemlenmiş ekstatik bir birlik olarak anlaşılan varoluşsal zamansallık kavrayışıyla tam anlamıyla zıttır. Eğer insan varoluşunun bütün kipleri zamansallığa dayanıyorsa, hem zamanın vasat gündelik kavrayışına sahip olanlar hem de zamanın teorik tematikleştirilmesi ve gelişimi tarafından varsayılan yorumlayıcı yapılar, otantik olmasalar da birer zamansallaştırma kipi olmak zorundadırlar. Ama zaman ile olan ilişkisi, Heidegger'in iddia ettiği biçimde *olan* varlıkların, kendi varoluşlarının doğasını bu kadar yanlış anlamaları nasıl olasıdır? Bu yanlış anlamalar nasıl gelişmiş olabilir? Varoluşsal gerçekleşmelerini, zamansallık terimleriyle anlamak nasıl olası olabilir?

Zamana ilişkin gündelik anlayışımız, olayların ve diğer fenomenlerin yerlerini zamansal terimlerle belirleyişimizde ortaya çıkmaktadır: Örneğin şu ânda gerçekleşen, henüz gerçekleşmemiş olup da yakında gerçekleşecek olan veya daha önce geçmiş hadiselerde meydana gelen şeyler hakkında konuşuruz. Zamana yönelik geniş anlamlı bu üç referansın, birbirleriyle karşılıklı biçimde bağlantılı olan tek bir çerçeveyi oluşturduğu açıkça anlaşılmaktadır. Heidegger, buna "tarihlenebilirlik" der: (belirli bir zamanda) gerçekleşmesi beklenen veya umulan şey gerçekten de gerçekleşmektedir. Gerçekleştikten sonra da "önceki vesileyle gerçekleşmiş olan" şeklinde atıfta bulunulur. Fakat olayların tarihlenebilmesi, en azından örtük olarak, şu ân, yani "şimdi"ye dayanır : "Sonra", "henüz şimdi olmayan"a; "geçmişteki olay" ise "artık şimdi olmayan"a atıfta bulunmak suretiyle anlaşılmaktadır. Bunun nedeni, gündelik hayatta Dasein'ın içinde bulunduğu ve şu veya bu görev için el-altında- ya da olmayan varlıklarla genel olarak ilgilenmesidir. Bu yüzden Dasein, genellikle şu ânda ilgilendiği şeylere, şu ân ilgi odağında bulunan veya bulunmuş olarak kabul edilen gelecekteki veya geçmişteki fenomenlere yönelmiştir.

Ancak tarihlenebilirlik, sadece ânların veya lahzaların peşpeşeliği şeklinde anlaşılan zamana odaklanmaya doğrudan yol açmaz. Zira bütün görevler, hem zaman dönemlerini hem de ânları işgal etmektedir. Örneğin bir şeyi yapmaya zamanımızın olmadığını veya bir şeyi yaparken zamanı unuttuğumuzu söylediğimizde, ânları kapsayan, süren veya devam eden bir şey olarak zamanı dile getirmiş oluruz. Bunun da ötesinde, "şimdi"nin ne anlama geldiği, çoğu kez sahip olduğumuz önyargılara bağlı olarak değişecektir. Örneğin "şimdi", bir kibrit çöpünün tam tutuştuğu ân anlamına gelebileceği gibi, bir restoranda yemek yerken geçen saatleri de ifade edebilir. Zamanın tarihlenebilirliği ve kapsayıcılığı, özü itibarıyla kamusaldır. Bir şeyin "şimdi" olduğunu ifade ederken seçtiğimiz "zaman"a ötekiler de erişebilmektedir: İkinci Dünya Savaşı'nın başlangıcı, yemek davetinde tatlıların servisi yapıldığı ân, bir evin çatısını tamir için gerekli olan zaman; bunlar özel veya öznel olmayıp kamusal tartışma ve anlaşmaya dayalı konulardır. Gündelik zamanı nesnel veya özerk bir şey olarak yani kendi deneyimlerimizi dayatmaktan ziyade, kendimizi ona uydurduğumuz bir referans olarak hissetmemizi sağlayan şey işte budur.

Zamanın gündelik kavranışına ait bu üç öğe, bu açıdan birbiriyle iç içe geçmiştir ve en azından ilk ikisinin zamansallığa dayandığı söylenebilir. Tarihlenebilirliğin söz konusu bu üç boyutunun birbiriyle doğal olarak ilişkilenmiş olması gerçeği, üç zamansal ekstasın birbirine eklemlenmesini yansıtmaktadır. Bu nedenle, zamanın periyodik veya kapsayıcı olduğu yaklaşımı, Dasein'ın varoluşunun sürüp gitme ve kendi günleri içinde uzayıp gitme olgusunu dışavurmaktadır. Ancak bu iki kavrayış arasındaki yapısal analojiye işaret etmek, birinci kavramın ikincisinden türetildiği anlamına gelmez. Zamanın gündelik kavrayışıyla ilgili bu kanıtı, ancak zamanı zamansallık olarak gören varoluşsal bir anlayış sağlayabilir. Peki, zamanın doğal olarak kamusal doğası ne olacaktır? Tarihlenebilir zaman aralıklarını referans kabul ederek kendimizi yönlendirmemiz, yani dünyayla uğraşırken "zaman" ile yollarımızı sözüm ona

kesiştirme yeteneğimiz, acaba Dasein'ın Varlık'ının zamansallaştıran kökleriyle nasıl bağlantılanabilmektedir? Heidegger'in bu sorulara verdiği yanıt, Dasein'ın zamanı ile ilgili hesaplamasının gelişiminin, epey spekülatif ama özellikle güçlü ve kısa bir tarihini sunmak amacıyla, insan varoluşunun doğal olarak dünyasallığından yararlanmaktadır. Buna, "kronolojinin olası kılan efsanesi" de denebilir.

Bu efsaneye göre, Dasein'ın zamanı hesaplamasının en ilkel kipi astronomiktir. Bunun da nedeni, Dasein'ın Varlık'ının tasa olmasından ileri gelir. Her zaman zaten dünyaya fırlatılmış olan ve genel olarak bu dünyada yüz yüze geldiği varolanlarca büyülenerek kaybolan insanlar, bu varlıklarla ilişkilenirken kendi görevleri veya tasarlamaları dahilindeki olası ve fiili ilişkilenişlerinin terimlerini kullanırlar. Ancak kendi çalışma dünyalarını idrak etmeksizin pratik faaliyete geçmeleri de olanaklı gözükmemektedir. Bu nedenle, karanlık ve aydınlık dönemlerini hesaplamaları ve gecenin geçip gündoğumunun gelmesini beklemeleri gerekir. Bunun anlamı da, çalışmaya başlama ve istirahat etme zamanları olarak gündoğumu ile günbatımını hesaplamalarıdır.

> Dasein, üstlenmesi gereken zamanı, dünya içinde yüz yüze geldiği herhangi bir şey gibi tarihler, ... dünyada-olabilme'nin [dikkatli] ayırt edici ilişkilenişe sahip olarak bunu yapar. İlgilenmek, güneşin ışık ve ısı sağlayan "el-altında-olması"ndan yararlanmaktır. Güneş, ilgilenmenin içinde yorumlanan zamanı tarihlendirmektedir. Bu tarihlemeden, "en doğal" zaman ölçüsü yani gün doğmaktadır.
>
> (BT, 80:465 ; SuZ, 80:412-413)

Gündeliklik içinde hesaplamada kullanılan zaman çevrimi, bu nedenle özünde günlük ya da gündüze aittir; yani hem günlerin ve

ayların çevrimi hem de gün içi bölümler güneşin gökyüzündeki hareketiyle ölçülmektedir. Bu yüzden gündelik Dasein'ın gündüze aidiyeti, belirli bir dönemselliği ya da süreyi temsil etmektedir. Zamanla ilgili bu hesapların zemini astronomik olduğundan, doğal olarak kamusaldır da: Güneşin doğuşu, gökyüzünde ilerleyişi ve batışı, sadece belirli bir bireye ya da aletler dünyasına has değildir. O hâlde buna göre güneş, Dasein'ın birinci ve en temel saatidir. Zamana ilişkin kamusal, süreli ve tarihlenebilen bu hesaplama yaklaşımı, Dasein'ın tasarlamalarıyla apaçık bir bağlantı içindedir. Güneşin gökyüzündeki konumunu hesaba katmak gerekir çünkü belirli bir görev için çeşitli ışık yoğunluklarına ve sıcaklıklara ihtiyaç duyulmaktadır. Örneğin, yazın sabahın erken saatleri hasat için en uygun zaman olduğu hâlde, kış gündoğumları hayvanlara yem verme açısından en uygun saatlerdir. Bu nedenle güneşe dayanarak yapılan hesaplarda "bir-şey-için" örgüsü ile "ne-amaçlı'lık" ilişkileri varsayılmak zorundadır. Bunlar da, Dasein'ın bütün pratik eylemlerine zemin oluşturan ve kişisel olmayan anlam yapılarını, yani dünyanın dünyasallığını meydana getirmektedir. Başka bir deyişle, Dasein'ın hesapladığı zaman, esasen doğal olarak dünyasaldır, yani dünya-zamam'dır.

Bu açıdan, söz konusu birinci saatin erişilebilir olmasının sebebi, insan varoluşunun doğal olarak dünyasal olması, varolanlarla yüz yüze gelebiliyor olmasıdır. Güneş, doğanın ve ortak sosyal çevrenin el-altında-olan bir parçası olarak Dasein karşısında açığa her zaman çıkmaktadır. İnsanın dünyasallığı tasa-yapısına tasa-yapısı ise zamansallığı zamansallaştırmaya dayanmaktadır. Özetle, bir saatin erişilebilir olması, zamanın önşartı değildir. Herhangi bir saat-zamanının önşartını, insanların zamansallığı oluşturmaktadır.

Heidegger'in dile getirdiği bu efsanede, saat-zamanının gelecekteki bütün diğer gelişmeleri (güneşin meydana getirdiği gölgelerden yararlanılması, güneş saatleri, duvar saatleri ve cep saatleri, dijital saatler ve atom saatleri), ilk başta güneşin bir saat olarak kullanılmasıyla meydana getirilen tarihlenebilirliğe, süreliliğe ve kamusallığa dayanmaktadır. Güneşi açıkça referans kabul etmeyen

zaman ölçüm yöntemleri bile zorunlu olarak doğal dünyadaki süreçlerden sağlanan bilgilere dayanmaktadır ki, bu bilgiler, ilk önce söz konusu doğal saat tarafından aydınlatılmış ve aynı ânda da açığa çıkartılmıştır. Bu arada da gündelik zamanın doğal olarak kamusal doğası kuvvetlendirilmiş olmaktadır. Bunu, saat-zamanını kendi dünyasallığından ayırarak sağlamak olanaklı olmadığından, bu bağlantıya dayanıp güvenmek gerekir. Elektrik itmeleriyle veya atom çekirdeklerinin bozunumlarıyla hesaplamada bulunmak yapmak da aynı şekilde insanların kendi dünyalarındaki açığa çıkarılmışlığa bağlıdır. Bu şekilde ölçülen zaman da bir dünya-zamanıdır. Söz konusu hesaplama kipleri, zamanın doğal olarak dünyasallığını varsaydığından, dünyada-oluş olan insan varoluşunun esasen zamansal olan temelini de varsaymış olmaktadır.

Bütün bunların anlamı, hayatın teori oluşturan ve biçim kazandıran kiplerinin (teknik açıdan ne kadar gelişmiş bir zaman hesaplama kipine sahip olurlarsa olsunlar), zamanın gündelik kavrayışını varsaymalarının, Dasein'ın üçlü ekstatik zamansallığının özgül biçimlerinin hayata geçirilişleri olduğudur. Tasa-yapısının bütün kiplerinin otantik olduğu ya da olmadığı durumlarda, aynı şey, zamansallaştırmanın bu kipi için de geçerli olmak zorundadır. Heidegger'e göre, bu zamansallaştırma kipi, köklü biçimde otantik olmama hâlindedir ve Dasein'ın "onları" içindeki kaybolmuşluğunu yansıtmaktadır. Bu kipe dahil olan tarihlenebilirlik kipi, süreli ve kamusaldır. Fakat kamusallığı, tamamıyla nesnel bir şey olarak, yani dünya içinde yüz yüze gelinen, insanların yüz yüze gelmek zorunda oldukları ve kendi varoluşsal temelleriyle hiçbir ilişkisi bulunmayan bir şey olarak anlaşılmaktadır. Benzer biçimde, süreli olması da, günlerin peşpeşeliği boyunca uzayıp giden Dasein'ın varoluşuyla temelde ilişkilenmiş bir şey olarak değil, belirli bir görevi yerine getirmek için gerekli olan zaman dönemi ilişkisinin içinde anlaşılmaktadır. Bu nedenle zamanın dönemselliği, Dasein'ın kendine sebat edeceği bir şey oluşturması ve buruk sürdürmesi gibi temel bir sorundan ayrı kalmaktadır. Zamanın zamansallık olarak gerçek önemini yıkan veya bastıran her iki yol da, zamanın gündelik

tarihle temel biçiminden, yani "şimdi"ye verdiği öncelikten türemektedir.

Daha önce de görmüş olduğumuz gibi, "sonra" ile "geçmişte olmuş olan" şeklindeki ifadeler, şimdi'ye bağlı terimlerle, yani birincisi "henüz olmamış olan", ikincisi ise "artık olmayan" biçiminde anlaşılmaktadır. Buradan çıkan sonuç ise, şimdi'nin zamansal ekstasının vurgulanması ve bu ekstası mevcut kılma biçiminde uygulamasıdır. Bu ise, geçmişi unutmak ile geleceği ummakla el ele gitmektedir. Böyle bir tarihleme kipine takılan insanlar, ilgilerinin şimdiki nesneleri tarafından tamamıyla yutulmuştur, bu nedenle de artık-olmayan'ı tamamıyla gözardı etmekte (çünkü ilgilendikleri konu için herhangi bir yararı yoktur), gelecek-olan'ı ise tamamıyla şu ânki durum açısından yararlı olup olmayacağına göre ele almaktadır. Geleceğin anlamı ile geçmişin anlam(sız)lığı, bu nedenle sadece şu ânda ilgilenilen şeyle belirlenmektedir: Geçmiş, bir ânda gözden düşmekte; geleceğin ise, şimdiki ânın çarkları arasında öğütülmek üzere gitgide daha bir açgözlülükle (ama git gide daha sorgusuz sualsiz) üzerine atlanmaktadır. Bunun neticesi: kişinin, büyüleyen görevinin kamu tarafından dayatılan ihtiyaçları içinde kendi bireyselliğinin tamamıyla dağılması veya eriyip gitmesidir.

> Buna göre otantik olmayan varoluşun azimsizliği, şu-anlaştırma'nın şu-anlaştırmayan ve unutan bir kipi içerisinde kendisini zamansallaştırmaktadır. Azimli olmayan kişi, bu tür bir şu-anlaştırma içinde yüz yüze geldiği çok yakın olaylar ve başa gelenlerle kendisini anlar ve bunlar çeşitli biçimlerde onu zorlar. Azimli olmayan kişi, *kendisini*, bir yığın meşguliyete kaptırarak *kendi zamanını da kaybeder*.
>
> (BT, 79:463 ; SuZ, 79:410)

Burada eksik olan; şimdiki ân ile, bir görü ânı içinde ve bir görü ânı olarak ilişkilenebilmektir; yani şimdiki ânın içindeki kaynakların

varlık-oluşsal seçenekler bağlamında, gelecek için gizli kalmış olup da gerçek bir olanak dahilinde olan olasılıkları özgürleştirecek nüfuz edebilir bir geçmiş tekerrürü şeklinde kavranmasıdır. Böyle bir zamansallaştırma kipini benimseyen, yani öngörülü azim tarafından kavranmış olan bir kimse, zamansallığın zaman olarak yıkılmasından sıyrılabilmekte ve bu sayede "onlar" içindeki kaybolmuşluğundan kurtulup içinde bulunulan durumun gerektirdiği zamana sahip olmak suretiyle (ve buna sürekli sahip olarak) kendini yeniden sebatkâr kılar. Fakat zamanın gündelik kavrayışı tarafından yutulmuş olup hep buna göre davranan bir birey, böylesi bir zaman anlayışın ve bu anlayışla ilişkilenme kendisini tamamıyla kapatılmış olur. Böylece de zamanın bu şekilde kabul edilmesine kendisini dahil etme olanağından yoksun olur. Demek ki, gündelik zamanın tarihlenebilirliği, süreliği ve kamusallığına uygun bir şekilde yaşamak, kendisini zamansallık şeklinde anlama olanağını bastıran bir zamansallaştırma kipidir.

Bunlara bağlı olarak, bir zaman anlayışını tematikleştirme görevi ortaya çıktığında ve felsefe gibi disiplinlere hitap edildiğinde, söz konusu faaliyetler, gündelik zamanın en temel yapısının bile gözden kaçırıldığı bir şekilde gerçekleştirilir. Zira bütün sözde zaman felsefecileri, ilgi alanlarının kavramlarını doğal olarak en alışık olduğu zaman hesaplamasından yani itinalı ve özenli bir saat kullanımından soyutlamaktadır. Bu saatler, genel olarak doğada bulunmayan ya da güneşe bağlı olmayan saatler olduğundan, zamanı söyleyebilmemize temel olan en önemli şey, ilerleyen bir göstergeyi şu-anlaştırmamızdır, yani bir göstergenin, bir kadran üzerindeki peşpeşe ilerleyen konumlarının izlenmesidir. Böyle bir göstergeyi izlediğimizde, peşpeşe "şimdi"lerden meydana gelen bir diziyi izlemiş oluruz: Bu durum için, "şimdi burada, şimdi de şurada" ve benzeri ifadeler kullanılır. Buradan, zamana ilişkin peşpeşe gelen, kendi kendini sınırlayan ve mevcut-olan "şimdi"lerden oluşan bir kavrayış ortaya çıkar. Bu kavrayış, kamusal çalışma-dünyasında ki tematize edilmemiş zaman hesaplarımıza dahil edilmemiştir, fakat çalışma-dünyası içindeki zaman hesaplamalarını daha el-altında-olan bir hâle getirmeye yönelik gelişmeler (yani saatlerin geliştirilmesi), zamanı bu şekilde

tematize etmeye çalıştığımızda bunu kaçınılmaz hâle getirmektedir. Bunu yaptığımızda, sadece zamansallaştırma üzerinde temellenmiş olan saat-zamanı değil, kamusal ve süreli tarihleyebilme olarak da zamanı bastırmış oluruz. Zira zamanın tarihlenebilmesi, üç boyutunun birbiriyle bağlantılı oluşunu ve anlam yapılarına dahil olmasını (örneğin "bir zaman", hem "henüz olmamış olan" hem de "geçmişte denediğim zaman" anlamına gelmektedir) varsaymaktadır. Fakat atomize meydana gelen hiçbir peşpeşelik, böylesi bir karşılıklı ilişkiyi veya anlamı dışavuramaz.

Bütün bu nedenlerden dolayı, geleneksel felsefede kesin bir gündelik zaman anlayışı bile (zamansallık olarak zamanın doğru bir varoluşsal kavrayışını hiç dikkate almaksızın) örtülü ve kapalı olacaktır. Heidegger, Aristoteles ile Hegel'in zamana ve insanların zaman ile olan ilişkilerine dair analizlerini, bu tür bastırmaların birer paradigması olarak sunmaktadır. Bu, Dasein'ın daha genel bir eğilimi olan, kendi Varlık'ını yanlış anlama eğilimi için aslında semptomatik bir durumdur çünkü bu eğilim, Dasein'ın Varlık'ının doğası olan tasadan türemektedir. Zira Dasein, tematize etmeye çabaladığı her şeyi kendisi için en alışıldık olan terimlerle, yani el-altında-olan ve mevcut-olan terimleriyle yorumlamaya çalışmaktadır. Nasıl ki, vasat, gündelik Dasein yanlışlıkla el-altında-olan'ı mevcut-olan'ın terimleriyle yorumluyorsa, aynı yanlışlığı zaman konusunda da yapmaktadır:

> *Şimdi*'ler, bu nedenle bir anlamda da *birlikte-mevcut-olan*'dır: yani hem varolanlarla yüz yüze gelinmektedir *hem de* "şimdi" ile. Şimdi'lerin, nesneler gibi mevcut-olan oldukları açıkça dile getirilmese de, ontolojik olarak mevcut-olan fikrinin ufku içinde "görülmektedir".
>
> (BT, 81:475 ; SuZ, 81:423)

Zamanı bu şekilde anladığımızda, ontolojik statüsünü idrak etmenin sadece iki yolu kalır: Ya maddi nesnelerin nesnelliği gibi biçimde nesnel olacaktır ya da fiziksel deneyimler gibi öznel olacaktır. Yani ya dünya içinde mevcut-olan'dır ya da özne içinde mevcut-olan'dır. Fakat Heidegger'e göre zaman, hem nesnel hem de özneldir ama felsefecilerin gördüğü tarzda değil. Heidegger'e göre zamanın nesnel olması, doğal olarak dünyasal olması anlamındadır: Dünya-zamanı, dünyada yüz yüze geldiklerimiz her şeyden daha nesneldir çünkü dünyada varolanlarla yüz yüze gelebilmenin ekstatik-ufuksal şartını oluşturmaktadır. Öte yandan Heidegger'e göre zamanın öznel olması, ontolojik dünyasallığının köklerinin insanların varolma tarzlarında yatması anlamındadır: Zaman, bireyin ruhsal dünyasındaki her şeyden daha özneldir, çünkü Varlık'ı tasa olan her varlığın varolma olasılığının şartını oluşturmaktadır. Bu açıdan, hem Dasein'ın hem de yüz yüze geldiği varolanların zaman içinde olmasına ilişkin apaçık bir anlam mevcuttur (zira varolanlar, geliş ve gidişleri açısından tarihlenebilmekte, Dasein ise zamansal olarak uzayıp gitmektedir). Öte yandan bunların ne olmadıkları da apaçık bir anlama sahiptir (zira varolanların tarihlenebilirliği, ontolojik olarak Dasein'ın Varlık'ından türemektedir, Dasein'ın Varlık'ının zamansallığı ise Dasein'ın zaman içinde varolmaktan ziyade zaman olarak varolduğu anlamına gelmektedir). Başka bir ifadeyle, dünya-zamanının temelindeki yapıyı kavrayabilmek için zamansallık olarak zamanın varoluşsal temellerini dikkate almak ve bu şekilde yanlış şeyleştirmenin yağmuru ile öznel buharlaşmanın dolusundan kurtulmak olasıdır. İnsanların ve yüz yüze geldikleri varolanların ne anlamda zaman içinde olduklarını (ve olmadıklarını) açıklayabilmek için insanların varoluş tarzının zamansallık olduğunu dikkate almak gerekir.

VIII

Kısım 2'nin Sonucu: Felsefi Uçlar – *Varlık ve Zaman*'ın Ufku

(*Varlık ve Zaman*, Madde 83)

İnsan ve Genel Olarak Varlık Sorunu

Heidegger, insanın varoluş tarzına ilişkin fenomenolojik incelemesini, zamansallığın bu varoluş tarzının temeli olduğunu açığa çıkartmış olmasının hem bir son hem de bir başlangıç olduğunu kesin biçimde ortaya koyarak bitirmektedir. Bir sondur; çünkü Heidegger, insan varoluşunun doğasına ilişkin geliştirilebilecek en temel anlayışı sağlamıştır. Yoğun bir argüman sıklığına sahip beş yüzden fazla sayfada Heidegger; Dasein'ın özü itibarıyla dünyasal olduğunu, bu

dünyasallığın üçlü bir tasa-yapısı üzerine oturduğunu, bu tasa-yapısının ise zamansallığın üçlü ekstatik zamansallaştırmasına dayandığını ortaya koymuştur. Fakat Dasein'ın şartlanmışlığına veya sonluluğuna ilişkin bu analizin kendi içinde bir sonu hiçbir zaman olmamıştır. Aksine, genel olarak Varlık'ın anlamına yönelik daha geniş ve daha temelli olan sorunun yanıtlanmasına ilişkin atılmış ilk ve en önemli adımı oluşturmaktadır. *Varlık ve Zaman* da işte bu sorunun yeniden sorulmasıyla bitmektedir.

Heidegger, genel olarak Varlık'ın anlamına yönelik soruyu yanıtlama açısından insan varlığının varoluşsal bir analitiğinin gerekleri hususunda üç neden sunmaktadır. İnsanlar, öteki varolanlarla kendi Varlık'ları içinde yüz yüze gelebildiği gibi, kendi Varlık'ı ile yazgı olarak karşı karşıya gelmek durumundadır. Bu yüzden de yaptıkları her şeyde Varlık'la iki şekilde ilişkilenmektedir. Varlık'ın anlamına yönelik her incelemenin kendisi de insan varoluşunun olası bir kipi olduğundan, sınırları ile potansiyellerinin doğru biçimde anlaşılması için, insan varoluşunun mevcut hâliyle doğasının daha önceden kavranılmış olması gerekir. Heidegger'in ifadesiyle, Dasein'ın söz konusu ontik-ontolojik önceliği, insan varoluşuna ilişkin böyle bir incelemenin, Varlık'ın anlamına yönelik genel sorunun ele almdığı uygun bir başlangıç noktası oluşturduğu anlamına gelmez, çünkü böyle bir inceleme söz konusu sorun için vazgeçilemez bir nitelik sergilemektedir.

Ancak, buradan çıkan başka bir sonuç da, Dasein'ın Varlık'ının anlamına yönelik soruya verilen gelip geçici bir yanıtın bile, genel olarak Varlık'm anlamına yönelik sorunun yanıtlanmasına ulaşmayacağıdır. Bu iki soru birbiriyle ilişkili olsa da özdeş değildir. İkincisi, her bir varlığın kendi Varlık'ının dışavurumlarıyla açığa çıkan her şeyin temelindeki ayrışmasız birliğin tarifi hakkında bir sorundur, sadece Varlık'ı Dasein olan bir varlığa ilişkin değil. Ama yine de insanlar, herhangi bir varolanı kendi Varlık'ı içinde

kavrayabildiği için, bu kabiliyetin ontolojik temellerini anlamak, bize en azından Varlık'ın anlamına ilişkin soruyu daha etkin biçimde sorabilmenin araçlarını temin edebilir. Bu anlamda, Dasein'm varoluşsal analitiği bizi, Heidegger'in birincil olarak ilgilendiği soruyu yanıtlamaya götürmektedir. Tabii ki, bu soruyu etkin biçimde sormak için ihtiyaç duyulan kritik terimin zaman ya da daha doğrusu zamansallık olduğu ortaya çıkmaktadır.

> "Varlık" gibi bir şey, Varlık'ın-anlayışı içinde açığa çıkmaktadır. Varlık'ın-anlayışı, varolan Dasein'a bir anlayış olarak aittir. Yukarıda, Varlık'ın her ne kadar kavramsal olmayan ilk açığa çıkarılışı, Dasein'ın, dünyada-Varlık olarak varolan biçiminde hem *varolanlarla* yani dünya içinde yüz yüze gelinenlerle hem de varolan olarak kendisiyle ilişkilenebilmesine olanak vermektedir. *Dasein açısından Varlık'ın açığa çıkartıcı anlayışı nasıl olanaklı olabilmektedir?* Bu soruya verilecek yanıt, Varlık'ı-anlayan Dasein'ın *ilksel Varlık-yapısı*'na geri dönülerek bulunabilir mi? Dasein'ın bütünlüğünün varoluşsal-ontolojik yapısı, zamansallığa dayanmaktadır. Buna göre, ekstatik zamansallığın ilksel zamansallaştırılma tarzının kendisi ancak Varlık'm ekstatik tasarlamasını olanaklı kılabilir. Zamansallığın bu zamansallaştırma kipi nasıl yorumlanmalıdır? İlksel anlamda *zaman*'dan *Varlık*'ın anlamına götüren bir yol mu vardır? *Varlık*'ın ufku olarak yoksa *zaman*'ın kendisi mi açığa çıkmaktadır?
>
> (BT, 83:488 ; SuZ, 83:437)

Dasein'ın Varlık'ı anlayışı ile kendi dünyasına **açık oluşu** tematize edildiğinde, tasa-yapısına bağlı olduğu görülmektedir. **Tasa-**

yapısı da ekstatik zamansallığa dayanmaktadır. Dünyanın ufuksal yapısı (şu veya bu varolanın Varlık'ı olarak kendisini dışavuran bir Varlık'ın tükenmeyen ve kendini açığa çıkartan açılımı), zamansallığın ufuksal yapısına dayanmaktadır (Dasein'ın, birbirine bağlı üç zamansal şema içinde sonsuz biçimde kendi dışında durması). Zamansallık, varlıkları kendi Varlık'ları içinde kavrayabilme olanağının temel şartıdır. Heidegger, burada Varlık ile zamanı özdeşleştiriyor değildir. Heidegger'in kitabı bize; zamansallığın, Dasein'ın varlıkları kendi Varlık'ları içinde anlamasının temeli olduğunu, fakat varlıkları kendi Varlık'ları içinde anlamanın, Varlık'ı anlamak ile aynı olmadığını (Varlık'ı anlamanın Varlık'ın kendisi olduğunu anlamaktan daha fazla bir şey olduğunu) göstermiştir. Ama yine de Varlık ile zaman birbirinden tamamen ayrı olamaz, çünkü Varlık kavramı ile varlıklarda kendisini dışavuran Varlık anlayışı kavramı içsel olarak birbiriyle bağlantılıdır. Şu veya bu varlığın Varlık'ı dışında Varlık'ın kendisiyle hiçbir zaman yüz yüze gelinemez. Varlık'ın anlamına ilişkin soruyu yanıtlama çabasındaki her girişim, belirli bir insanın girişimi olacağından, Varlık'ın anlamının *bir anlayışını* dile getirmek zorundadır. Buna bağlı olarak Heidegger, Varlık'ın anlamı sorununu, geliştirmiş olduğu Dasein'ın varoluşsal analizi biçiminde sorarak yani zamanın kendisini Varlık'ın bir *ufku olarak dışavurup vurmadığını* bir kez daha sorarak kitabını bitirmektedir.

Karmaşık, yoğun ve zor olan bu metnin başladığı soruyla bitmesi, bu soruyu yanıtlamaya çalışmaması, okuyucuları için cidden hayal kırıklığına uğratan bir sonuç gibi gözükmektedir. Fakat bir bütün olarak bu kitap, insanın varlık kipi hakkında söz konusu soruyu yeniden sunma yolunda önemli bilgiler sağlamıştır. Bu bilgilerden bazıları dolayısıyla da aslında *Varlık ve Zaman*'ın tam bu biçimde bitmesi gerekmiştir. Örneğin burada, yazar ile okuyucu, ontolojik bir inceleme çerçevesinde işbirliği yapmış, Varlık'ın kendisinin Dasein içinde ve Dasein tarafından dışavurulan belirli bir yorumunu

geliştirmiş, bu yorum çerçevesinde ortaya çıkan sonucun yorumlarının genellikle yorumbilgisel bir çember içinde hareket ettiği ortaya çıkartılmıştır. Bu sonucun anlamı, yorumbilgisel görevi başlatabilecek yorumlayıştan muaf bir noktanın bulunamayacağı olmadığı gibi, söz konusu görevin kesin bir sonunun da olmadığıdır. Yorumlanan her metin, fiil veya uygulama; nesne ve fiiliyattan meydana gelen karmaşık bir örgünün parçalarını oluşturmaktadır. Bu örgü ise sonlu bir bileşenler veya kurallar listesine indirgenemeyen birer anlam yapısı üzerinde temellenmiştir. Bu yüzden, yorumlama işlemi sırasında ileriye atılan her adım, kaçınılmaz biçimde yeni anlam manzaralarını açığa çıkarmakta, bunlar da daha fazla araştırma ve inceleme yapılmasını gerektirmektedir. Bu anlamda yorumlama, özü itibarıyla ufuksal olduğundan, mutlak olarak tamamlanmışlığa ilkesel düzeyde kavuşamama özelliğine sahiptir. Bu yüzden Heidegger için, Dasein'ın Varlık'ını yorumlamaya çalışırken ortaya çıkan yeni manzaralara işaret etme dışındaki bir sonla kitabı bitirmek demek, kitabının biçiminin içeriğiyle tezat oluşturması ve bu bağlamda da itham etmesi olacaktır.

Ayrıca eğer yorumlamanın mutlak bir bitiş noktası yoksa, bir metinin yeni sorular sorarak bitiyor olması gerçeği, bu metinin özü itibarıyla tamamlanmamış olduğu sonucuna götürmez. Yeni soruları sormaya yarayacak başka sonuçlar türetilemiyorsa, yorumlayıcı bir metnin son bir soru sorup bitmesi, nihai bir sonuca ya da çok uygun bir sona varıldığı anlamına gelmez. Bunun kabul etsek de, söz konusu metinsel sondan görülen yeni manzaraları araştırma görevinin Heidegger'e ait bir görev olacağını düşünebilir, bundan hareketle, Heidegger'in yazdığı diğer metinlerde tam da bu görevin nasıl tamamladığını (bu konuda araştırma yapan bili madamlarının doğruluk payı yüksek iddiaları doğrultusunda) araştırmaya kalkışabiliriz. Fakat, insanın otantikliğini neyin meydana getirmiş olabileceğine ilişkin Heidegger'in yaptığı tartışmayı hatırlayacak olursak ve buradan elde edilen sonuçları, şu ânda felsefe okuma görevini gerçekleştiren bir insan olarak kendimize uygularsak, ayrıca okuduğumuz metnin biçimini meydana getiren kelimelerin düzeninin örtük olarak felsefe

vicdanının sesi olduğunu da hatırlarsak, söz konusu metnin bu nokta ve bu şekilde bitmesinin çok farklı bir öneme sahip olması gerektiğini düşünmeye başlarız.

Zira burada, bu metnin yazarının, başka bir yerde, başka bir zaman ve mekânda ve başka bir kelimeler düzeni içinde somut olarak yanıtlamaya çalışacağı bir soru (veya sadece tek bir soru sorarak yazısını bitirmediği, bu soruya *bizim* yanıt vermemizi istediği şeklinde bir yorumda bulunabiliriz. Soruların, genellikle dinleyiciden bir yanıt gelmesi için sorulduğunu düşünebiliriz. Bu anlamda bütün soruların retorik olmadığını, *soruyu soranın* kendi kendine yanıtlaması maksadıyla bu sorunun sorulmadığını söyleyebiliriz. Ayrıca Heidegger, burada kendi rolünü felsefede vicdanın sesi olarak gördüğünden, en önemli sorumluluğu, okuyucularının özerkliğini yeniden kurmak, onları geleneğin ve meslektaşlarının nakledişlerine sorgusuz sualsiz güvenme alışkanlığından kurtarmaktır. Heidegger, ötekilere güvenme yerine kendisine güvenme durumunu koysaydı, bu sorumluluğu yerine getirmemiş olurdu. Başka bir ifadeyle, *Varlık ve Zaman*'ı bir soruyla bitirmesinin önemli bir nedeni, bunun okuyucularına sitem de bulunmasıdır; yani sözde müritlerini, felsefi incelemeleri sırasında bulmaya çalıştıkları bütün yanıtların Heidegger tarafından temin edileceğine güvenmemeleri için ikaz etmektedir. Çünkü başkalarına böylesi bir güvenme, bir düşünür olarak sahip olunan sorumluluktan vazgeçme, sahip olduklarım iddia ettikleri özgüvene ilişkin içgörüyü reddetme anlamına gelir. Özetle, Heidegger'in kitabının sonundaki sorunun bileşimindeki terimler, bu kelimelerden yola çıkarak nasıl hareket edileceğine işaret eder gibidir. Fakat bu kelimelerin bir soruyu meydana getiriyor olması gerçeği, söz konunu yolu kendi başımıza ve kendimiz için izlemesi gerektiğine hazırlıklı olmamız işaret eder. Bu anlamda *Varlık ve Zaman*'ın sonu, hakiki düşüncenin patikasının, her okuyucunun kendi başına kat etmesi gereken bir yol olduğunu kanıtlamaktadır.

NOTLAR

Önsöz

(1) Bütün alıntılar ve atıflar, Macquarrie ve Robinson'un *Sein und Zeit*'ın Almanca aslından yaptığı standart tercümeye göredir (Martin Heidegger: *Being and Time*, Basil Blackwell, Oxford: 1962). Alıntıların kitaptaki yeri, madde ve sayfa sayısı gösterilerek tespit edilmiştir (örneğin BT, 59: 336). [*Türkçe Tercümeye Not: Varlık ve Zaman*'ın henüz Türkçe'ye tercümesi yapılmamıştır. Bu yüzden, Mulhall'ın Heidegger'den yaptığı alıntıların Türkçesi bana aittir. Söz konusu alıntıların aktarılmasında, tercümenin tercüme edilmesi gibi tatsız bir durumla karşılaşmamak için bu kitapta hep *Varlık ve Zaman*'ın Almanca aslından (*Sein und Zeit*, 17. Baskı, Max Niemeyer Verlag, Tübingen: 1993) tercüme yapılmış, alıntının aslındaki yeri de parantez içindeki İngilizcesi'nin yanında "SuZ" şeklinde belirtilmiştir. *–Çev.*]

Giriş

(1) W. Golding, *The Spire* (Faber and Faber, Londra: 1964).

(2) Bkz. *The Basic Problems of Phenomenology*, çev. A. Hofstadter, Giriş Bölümü (Indiana University Press, Bloomingtom: 1982), s. 18. Heidegger, SuZ'da (2:26) "Sosein" (bir şeyin "ne ise o olduğu") kavramını, buna geniş ölçüde benzer bir anlama işaret etmek üzere kullanır.

(3) Bkz. *The Basic Problems of Phenomenology*, Dipnot 2. Heidegger, SuZ'da (2:26) "Daß-sein" terimini ("bir şeyin şu veya bu olma olgusu") varlıkların Varlık'ındaki bu yönü vurgulamak için kullanır.

(4) Bkz. özellikle Bölüm 2. Bazı okuyucular, Heidegger'in buradaki D a s e i n anlayışının Charles Taylor'un açıkça Heidegger'ci olan ve insan varlığını kendini yorumlayan hayvan olarak gören yaklaşımına benzediğini görecektir. Taylor, bu yaklaşımın ayrıntılarını çeşitli kaynaklarda ortaya koymaktadır: Özellikle "Interpretation and the Science of Man" ve "Self-interpreting Animals" (*Philosophical Papers* içinde [Cambridge University Press, Cambridge: 1985]) ile *Sources of the Self*'in birinci bölümü (Cambridge University Press, Cambridge: 1989).

(5) Heidegger'in neden bu iddiayı ortaya attığını daha ileride ayrıntılarıyla göreceğiz; özellikle bkz. Bölüm 7.

(6) Bu konu, Bölüm 5 ile 7'de daha ayrıntılı biçimde ele alınacaktır.

(7) Daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Bölüm 3.

(8) *Kant and the Problem of Metaphysics*, çev. R. Taft (Indiana University Press, Bloomington: 1990).

(9) Bkz. Dipnot 2.

(10) Bkz. *The Basic Problems of Phenomenology* isimli kitapta editörün giriş niteliğindeki açıklamaları.

Bölüm 1

(1) Heidegger, böyle bir bilimsel girişimin ayrıntılarını *Varlık ve Zaman*'da madde 69'da tartışmaktadır. Bkz. bu kitapta Bölüm 6.

(2) Bkz. Dreyfus'un özellikle *Being-in-the-World* isimli çalışmasının altıncı bölümü (The MIT Press, Cambridge Mass.: 1991).

(3) Hutchinson, Londra: 1949.

Bölüm 2

(1) Bkz. P. Strawson, *Individuals* (Routledge and Kegan Paul, Londra: 1959).

(2) Bkz. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Blackwell, Oxford:1953), paragraf 185-243.

(3) Bkz. J. McDowell, "Values and Secondary Qualities", T. Honderich (der.): *Morality and Objectivity: Essays in Honour of J.L. Mackie* (Routledge, Londra: 1985) içinde.

(4) Bkz. bu kitapta giriş bölümünde dipnot 4'de zikredilen çalışmalar.

Bölüm 3

(1) Bkz. L. Wittgenstein (1953): *Philosophical Investigations*, Bölüm 2, Kısım IV. Burada, öteki insanlarla olan ilişkilerimize yönelik yukarıdakine paralel bir açıklamada bulunulmaktadır.

(2) Buna paralel görüşler için bkz. L. Wittgenstein (1953): *Philosophical Investigations*, paragraf 371-373.

Bölüm 5

(1) Bkz. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (Routledge and Kegan Paul, Londra: 1922), madde 6.4311 vd.

(2) Bkz. S. Kierkegaard: *Concluding Unscientific Postscripts* (Princeton University Press, Princeton N.J.: 1992), çev. Hong ve Hong. Kierkegaard'ın niçin takma ad kullandığının anlam ve önemine ilişkin tartışmalar kısmen bu kitapta da görüleceği üzere sürmektedir. Emin olabilme açısından, bu kitabın takma ad kullanan yazarına atıflarda bulunacağım.

(3) Heidegger'in, Climacus'da insanın sonlu oluşunu Mutlak olanla ilişkilendirmenin ne demek olduğuna ve bu ilişkilendirmenin, insan şartlanmışlığını yanlış yorumlama tuzağına düşüp düşmediğine dair yaklaşımı, tartışmalı bir noktadır. Climacus'un, iddia edildiği gibi hatalı olmadığına dair bkz. benim *Faith and Reason* (Duckworth, Londra: 1994). Heidegger'in Kierkegaard'çı bir eleştirisi için bkz. M. Weston: *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy* (Routledge, Londra: 1994).

(4) Bu zorluğu ifade ederek, önemini ortaya koyarken ve Heidegger'in kendi görüşleriyle tamamıyla çatışmaksızın bir çıkar yol bulmaya çalışırken, Stanley Cavell'in Carus dersleri sırasında geliştirmiş olduğu özgül bir terimler dizisinden ve genel bir felsefi girişim anlayışından yararlanılacaktır. Bu konuda bkz. S. Cavell: *Conditions Handsome and Unhandsome* (University of Chicago Press, Chicago: 1990). Böyle yapmak suretiyle; Emerson, Thoreau ve Wittgenstein'ın (ve diğerlerinin) metinlerinde Cavell'in gördüğünü iddia ettiği felsefi yazıdaki mükemmeliyetçi modelin, erken dönemde Heidegger'in de çalışmaları açısından yol gösterici bir yaklaşım oluşturduğu kanıtlanmaya çalışılacaktır.

(5) Derrida, yeni bir denemesinde bu noktada çok önem vermektedir: "Heidegger's ear: Philomology", J. Sallis (der.) *Reading Heidegger: Commemoration* (Indiana Universty Press, Bloomington: 1994)

Bölüm 6

(1) Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. N. Kemp Smith (Macmillan, Londra: 1929); Türkçesi: *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İdea, İstanbul: 1993).

Bölüm 7

(1) Bkz. D. Parfit, *Reasons and Persons* (Clarendon Press, Oxford: 1984).

(2) Bu noktada, Cavell'in mükemmeliyetçilik modeline olan kesin güvenimin, Cavell'in terminolojisini kendi amaçlarım için kullanışlı görmeme yol açtığı anlaşılır. Bkz. Bölüm 5, Dipnot 4'de verdiğim referanslar.

KAYNAKÇA

Heidegger'in Bu Kitapta Adı Geçen Eserleri

Being and Time, çev. Macquarrie, J. ile Robinson, E. (Basil Blackwell, Oxford: 1962).

The Basic Problems of Phenomenology, çev. Hofstadter, A. (Indiana University Press, Bloomington: 1982).

Kant and the Problem of Metaphysics, çev. Taft, R. (Indiana University Press, Bloomington: 1990).

Heidegger'in *Varlık ve Zaman* ve Diğer Eserleri Üzerine Yorumlar ve Açıklamalar

Dreyfus, H.: *Being-in-the-World* (MIT Press, Cambridge, Mass.: 1991).

Pöggeler, O.: *Martin Heidegger's Path of Thinking*, çev. Magurshak ile Barber (Humanities Press International, Atlantic Highlands: 1987).

Richardson, J.: *Existential Epistemology* (Clarendon Press, Oxford: 1986).

Steiner, G.: *Heidegger* (Fontana, Londra: 1978; gözden geçirilmiş baskısı: 1994), Türkçe'ye çev. Kalkan, S. (Vadi Yayınları, Ankara: 1996).

Heidegger Üzerine Derlemeler

Dreyfus, H. ile Hall, H. (derl.): *Heidegger: A Critical Reader* (Blackwell, Oxford: 1992).

Guignon, C.: *The Cambridge Companion to Heidegger* (Cambridge University Press, Cambridge: 1993).

Sallis, J.: *Reading Heidegger: Commemorations* (Indiana University Press, Bloomington: 1994).

Bu Kitapta Adı Geçen Öteki Eserler

Cavell, S.: *Conditions Handsome and Unhandsome* (Chicago University Press, Chicago: 1990).

Golding, W.: *The Spire* (Faber and Faber, Londra: 1964).

Handerich, T. (derl): *Morality and Objectivity: Essasys in Honour of J. L. Mackie* (Routledge, Londra: 1985)

Kant, I.: *Critique of Pure Reason*, çev. Kemp Smith, N. (Macmillan, Londra: 1929), Türkçe'ye çev. Yardımlı, A.: *Arı Usun Eleştirisi* (İdea Yayınevi, İstanbul: 1993).

Kierkegaard, S.: *Concluding Unscientific Postscript*, çev. Hong, H.V. ile Hong, E.H. (Princeton University Press, Princeton: 1992).

Mulhall, S.: *Faith and Reason* (Duckworth, Londra: 1994).

Parfit, D.: *Reasons and Persons* (Clarendon Press, Oxford: 1984).

Ryle, G.: *The Concept of Mind* (Hutchinson, Londra: 1949).

Strawson, P.F.: *Individuals* (Routledge and Kegan Paul, Londra: 1959).

Taylor, C.: *Philosophical Papers, Cilt I ve II* (Cambridge University Press, Cambridge: 1985).

——: *Sources of the Self* (Cambridge University Press, Cambridge: 1989).

Weston, M.: *Kierkegaard and Modern Continental Philosophy* (Routledge, Londra: 1994).

Wittgenstein, L.: *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. Ogden, C.K. (Routledge and Kegan Paul, Londra: 1922), Türkçe'ye çev. Aruoba, O. (Bilim/Sanat/Felsefe Yayınları, İstanbul: 1985).

——: *Philosophical Investigations*, çev. Anscombe, G.E.M. (Basil Blackwell, Oxford: 1953), Bir bölümünü Türkçe'ye çev. Soykan, Ö.N.: *Felsefe ve Dil. Wittgenstein Üstüne Bir Araştırma*, s. 335–374 (Kabalcı Yayınevi, İstanbul: 1995).

Heidegger'in Türkçe'deki Bazı Eserleri (–Çev.)

Metafizik Nedir?, çev. Y. Örnek (Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara: 1991).

Özdeşlik ve Ayrım, çev. N. Açа (Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara: 1997).

"Sanatın Doğuşu ve Düşüncenin Yolu", çev. L. Baydar ile H.Ü. Nalbantoğlu; Hasan Ünal Nalbantoğlu (der.): *Patikalar, Martin Heidegger ve Modern Çağ*, s. 11–31 (İmge Kitabevi, Ankara: 1997).

Tekniğe Yönelik Soru, çev. D. Özlem (AFA Yayınları, İstanbul:1997).

Teknik ve Dönüş, çev. N. Açа (Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara: 1998).

Heidegger Üzerine Türkçe'deki Çalışmalar (–Çev.)

Çüçen, A.K.: *Heidegger'de Varlık ve Zaman* (Asa Kitabevi, Bursa: 1997).

Hühnerfeld, P.: *Heidegger, Bir Filozof Bir Alman*, çev. D. Özlem (Gündoğan, Ankara: 1994).

Nalbantoğlu, H.Ü. (der.): *Patikalar, Martin Heidegger ve Modern Çağ* (İmge, Ankara: 1997).

Pöggeler, O.; Allemann, B.: *Heidegger Üzerine İki Yazı*, çev. D. Özlem (Gündoğan, Ankara: 1994).

Steiner, G.: *Heidegger*, çev. S. Kalkan (Vadi Yayınları, Ankara: 1996).

Heidegger'in Temel Kavramlarının İngilizce-Türkçe Karşılıkları

(Aşağıdaki sözlük, çevirmen tarafından uygun görülen karşılıklardan oluşmaktadır. Ancak, şüphesiz, Heidegger'in kavramlarına başka karşılıklar bulunması da mümkündür)

Ableben	Perishing	telef olma
affektiv	Affective	duygulanımsal
Alltäglichkeit	Everydayness	gündeliklik
Andere	Other	öteki
Angst	Anxiety	tedirginlik
Anschauung	Intuition	sezgi
Ansich	For Itself	kendisi için
Apperzeption	Apperception	tamalgı
Augenblick	Moment Of Vision	görü ânı
aus-dem-Zusammenhang-bringen	Decontextualization	bağlam-dışına-çıkarma
Aussage	Assertion	sav
Bedeutsamkeit	Seeing-as Structure Of Meaning	"anlamı... -olarak-görme"
Bedienbarkeit	Serviceability	hizmet verebilirlik
bedingt	Conditioned	şartlı
Befindlichkeit	State-of-mind	ruh hâli
begegnen	Encounter	yüz yüze gelme
Begriff	Concept	kavram
Besorgen	Concern	umursama
das Man	They	onlar
Dasein, Dasein, Daß-sein	That Being Is	şu veya bu olma
Datierbarkeit	Datability	tarihlenebilirlik
dazu	Toward-this	şu-için'lik
Dekonstruktion.	Deconstruction	yapı-çözüm
durchschnittlich	Average	vasat
eigentlich	Authentic	otantik
Einheit in der Mannigfaltigkeit	Unity-in-diversity	çeşitlilikte-birlik
Ekstasen	Ecstases	ekstaslar
Endlichkeit	Finitude	sonluluk
Entdecken	Discover	açığa çıkarma
Entfernung	Distantiality	mesafelilik
entschlossen	Resolute	azim
Entschlossenheit	Resoluteness	azimlilik
entwerfen	Project	tasarlama
Entwurf	Projection	tasarım
Erschliessen	Disclose	ifşa etme

Erschlossenheit	Uncover	açığa çıkarma
etwas als etwas	Something As Something	bir şey için şey
Existenz	Existence	varoluş
Existenzial	Existantial	varoluşsal
Existenzialien	Existentialia	varoluşsal-özler
existentiell	Existentiell	varlık-oluşsal
existentielle Wirklichkeit	Existentiell Actuality	varlık-oluşsal hakikat
Fallen	Falling	düşmek, düşüş, düşmüşlük
Furcht	Fear	korku
für sich	In Itself	kendinde
Ganzheit	Totality	tümlük
Ganzsein	Being-a-whole	bütün-olabilme
Gemeinschaft	Community	topluluk
Gerede	Idle Talk	lâflama
Gerichtetsein	Directedness	yönelmişlik
Geschehen	Historizing	tarihselleş(tir)me
Geschick	Destiny	yazgı
Geschichte	History	tarih
Geschichtlichkeit	Historicality	tarihlilik
geworfen	Thrown	fırlatılmış
Geworfenheit	Throwness	fırlatılmış olmak
Gewissen	Conscience	vicdan
Grundsein	Being-a-basis	zemin-olma
handlich	Handy	kullanışlı
Handlichkeit	Manipulability	ele yatkınlık
Hermeneutik	Hermeneutics	yorumbilim, tefsir
Historie	Historiology	tarih yazıcılığı
Historizität	Historicity	tarihsellik
idiosynkratisch	Ideosyncratic	kendine has
Ich	Self	ben
Ich-Selbst	Selfhood	benlik
in-der-Welt	Within-the-world	dünya-içinde-olan
In-der-Welt-sein	Being-in-the-world	dünyada-olma
In-Sein	Being-in	"... da-olma"
in sich	In-itself	kendi-içinde
in Zuammenhang setzen	Recontextualization	bağlam-içine-(geri)-alma
inherent	Inherent	doğal
Jemeinigkeit	Mineness	her-defası-için-benim-olan
Kapazität	Capasity	kabiliyet
Kognition	Cognition	anlayış
kognitiv	Cognitive	bilişsel
Koherenz	Coherence	tutarlı, uyumlu
konsistent	Consistent	tutarlılık
kontingent	Contingent	olumsal
Man-Selbst	They-self	onların-benliği
Mitdasein	Being-with-others	birlikte-olma
Mitsein	Being-with	"...-ile-olma"
Mitvorhandensein	Co-present-at-hand	birlikte-mevcut-olma
Mit-Was	With-which	ne-ile'lik
Modus	Mode	kip

Möglichkeit	Possibility	olanak
Möglich-sein	Being-possible	olası-olma
Neugier	Curiosity	merak
Nichts	Nullity	hiçlik
ontisch	Ontical	ontik
ontologisch	Ontological	ontolojik
Öffentlichkeit	Public World	kamusal dünya
Rede	Discourse	söylem
Reflexion	Reflection	düşünme, tefekkür
Schicksal	Fate	akıbet
Schon-sein-bei	Already-having-been	zaten-olmuşluk
Schuld	Guilt	suçluluk
sehen als	Seing-as	"... olarak-görme"
Seiendes	Entity	varolan
Sein	Being	varlık
Sein-bei	Being-along-side	yanıbaşında-olma
Sein-können	Potentiality-for-being	olma-olanaklılığı
Sein-zum-Anderen	Being-towards-other	öteki-için-olma
Sein-zum-Selbst	Being-towards-oneself	kendi-başına-olma
Sein-zum-Tode	Being-towards-death	ölüme-doğru-oluş
Seins-Möglichkeiten	Possibilities-for-being	olma-olanağı
Selbstsein	Being-oneself	kendi-olma
Sich-vorweg	Being-ahead-of-itself	kendi-önünde-olma
Situation	Situation	konumlanma
So-Sein	That-being	şu-olma
Sorge	Care	tasa
Spezifizität	Specificity	özgüllük
Sterben	Demise	vefat
Sterblichkeit	Mortality	ölümlülük
Stimmung	Mood	mizaç
synthetisch	Synthetic	bireşimsel
tatsächlich	Actual	fiili
Tatsächlichkeit	Actuality	fiiliyat
Temporaltät	Temporality	zamansallık
um-zu	In-order-to	bir-şey-için
uneigentlich	Inauthentic	otantik olmama
Unheimlichkeit	Uncanniness	kopmuşluk
unpersönlich	Impersonal	zâti olmayan
ursprünglich	Primordial	ilksel
verbergen	Conceal	gizleme
Verfallen	Lostness	kaybolmuşluk
Verstehen	Conception	kavrayış
Verweilen-bei	Tarrying-along-side	... da-öylece-bulunmak
Verweisung	Assignment	ilişkilendirme
Vorausetzung	Presupposition	varsayım
Vor-Begriff	Pre-conception	ön-kavram, ön-yargı
Vorgriff	Fore-conception	önce-kavrayış
Vorhabe	Fore-having	önce-edinim
Vorhanden	Present-at-hand	mevcut-olan
Vorhandenheit	Extantness	mevcutluk
Vorlaufen	Anticipation	öngörü
vorläufig	Provisional	gelip geçici
Vor-sicht	Fore-sight	ön-maksat

Vorstruktur	Fore-structure	ön-yapı
Wahrheit	Truth	hakikat
Was-Sein	What-being	ne-olma
Welt	World	dünya
Weltgeschichtlichkeit	World-historicality	dünya-tarihliliği
weltlich	Wordly	dünyasal
Weltlichkeit	Worldhood	dünyasallık
Weltzeit	World-time	dünya-zamanı
Weltzugehörigkeit	Be Longing To The World	dünyaya ait olma
Wesen	Essence	öz
Wiederholung	Repetition	tekerrür
Wirkung	Agency	eylemlilik
wovon	Whereof	ne'lik
wozu	Towards-which	ne-için'lik
Zeit	Time	zaman
zeitigen	Temporalizing	zamansallaştırma
Zeugganzheit	Equipmental Totality	aletsel tümlük
Zugänglichkeit	Accessibility	erişilebilirlik
Zuhanden	Ready-to-hand	el-altında-olan
zukünftig	Futural	geleceksel
Zweideutigkeit	Ambiguity	muğlaklık

Yüzyılımızın en tartışmalı düşünülerinden biri olan Heidegger'in *Varlık ve Zaman* adlı dev eseri, yine yüzyılımızın en etkili ve güç anlaşılır metinlerinden biridir. Tüm felsefe geleneğini kökten sarsan bu güçlü eser, insan olarak bu dünyadaki yerimizi, dünyayla, kendimizle, ötekilerle ve nesnelerle ilişkimizi irdelerken; hayat, ölüm, yaratıcılık gibi temel kaygılarımızı da didik didik etmektedir.

Mulhall'ın *Heidegger ve 'Varlık ve Zaman'* adlı bu yetkin eseri, Heidegger'in düşüncesini ve metnini adım adım çözümlemekte; Heidegger'in yaşamı ve dönemiyle ilişkilendirmekte ve yüzyılımızın entelektüel tarihine olan katkısını gözler önüne sermektedir.

Çetrefil bir felsefi metin dolayısıyla insanlık halinin en ücra köşelerine erişmek isteyenlere ışık tutan bir eserdir *Heidegger ve 'Varlık ve Zaman'*.

ISBN 975 576 044 X
9 789755 760445