# Heidegger'de Varlık ve Zaman

A.KADİR ÇÜÇEN



ASA

# Heidegger'de Varlık ve Zaman

A. KADİR ÇÜÇEN

3. Baskı

A.KADİR ÇÜÇEN
e-mail: kadir@uludag.edu.tr
Web: www20.uludag.edu.tr/~kadir

Doç. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN, 1961 yılında Erzurum'da doğdu. İlk, orta ve lise tahsilini İzmit'te tamamladı. 1985 yılında Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nin Felsefe Bölümü'nü bitirdikten sonra Yüksek Lisans ve Doktora çalışmalarını Amerika Birleşik Devletleri'nde tamamladı. Doktora çalışmasını Alman felsefeci Martin Heidegger'in varlık kuramı üzerinde yaptı. 1993 yılında Türkiye'ye döndü. 1995'de Yardımcı Doçent ve 1997'de Doçent oldu. Yazarın *Mantık* (1. baskı 1997, 2. baskı 1999), *Heidegger'de Varlık ve Zaman* (1. baskı 1997, 2. baskı 2000), *Felsefeye Giriş* (1. baskı 1999, 2. baskı 2001), *Orta Çağ Felsefesi Tarihi* (2000), *Bilgi Felsefesi* (2001) ve *Liseler İçin Mantık Ders Kitabı* (2001) adlı kitapları vardır. Yurt içinde çok sayıda sunduğu bildiri ve yazdığı makalelerinin yanı sıra Rusya ve ABD'inde Heidegger üzerine iki bildirisi; Rusya, Fransa ve ABD'inde yayınlanmış birer makalesi bulunmaktadır. 1999 yaz dönemi TÜBA burslusu olarak ABD'nin Duquesne Üniversitesi'nde teknoloji felsefesi üzerine araştırma yaptı. Halen Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Evli ve bir çocuk babasıdır.

©Asa Kitabevi 2003
A. Kadir Çüçen

© Her hakkı saklıdır.
Tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Asa Kitabevi: 2

ISBN 975-8149-01-6
3. Basım Bursa 2003

*Kapak:*
Verka (0224) 223 72 10

*Baskı & Cilt:*
Özal Matbaası
(0212) 565 25 99

# Heidegger'de Varlık ve Zaman

A. KADİR ÇÜÇEN

**ASA**
Ünlü Cad. Sönmez İş Sarayı, No: 20 Bursa
Tel: (0 224) 220 40 74
*Faks: (0 224) 223 93 20*

# İÇİNDEKİLER

Üçüncü Baskıya Önsöz ..... 7
İkinci Baskıya Önsöz ..... 9
ÖNSÖZ ..... 11
GİRİŞ ..... 13

**I. BÖLÜM**
MARTIN HEIDEGGER: DÜŞÜN YAŞAMI VE ESERLERİ ..... 19
I. HEİDEGGER'İN TEOLOJİ ÖĞRENCİLİĞİNDEN FELSEFE ÖĞRENCİLİĞİNE GEÇİŞİ: ..... 19
II. BİR FİLOZOF OLARAK HEİDEGGER ..... 24
III. BİR NAZİ OLARAK HEİDEGGER ..... 27
IV. DÖNÜŞ: KEHRE ..... 28
Martin Heidegger'in Eserleri ..... 30
Türkçe Eserler ..... 33

**II. BÖLÜM**
VARLIK FELSEFESİ ..... 35
I. VARLIK VE ZAMAN ..... 35
Giriş: Varlığın Anlamı Sorununun Serimlenmesi ..... 37
I. Varlık Sorusunun Öncelliği, Yapısı ve Zorunluluğu ..... 38
2. Varlık Sorusunun Açılması İçin İki Görev ..... 43
A- Araştırmanın Metodu ..... 43
BÖLÜM BİR Zamansallık Açısından Dasein'ın Yorumlanması ve Varlık Sorusunun Transendental Ufku Olarak Zamanın Açıklanması ..... 55
KISIM BİR: Dasein'ın Hazırlayıcı Temel Çözümü ..... 55
1. Dasein'ın Hazırlayıcı Çözüm Taslağının Serimlenmesi ..... 55
2. Dasein'ın Temel Yapısı Olarak Genelde Dünya-İçinde-Varlık Olmak ..... 59
3. Dünyanın Dünyasallığı ..... 62
A. Genel Olarak Dünyasallığın ve Çevreselliğin Serimlenmesi 65
B. Descartes'ın "Dünya" Yorumu ve "Dünyasallık" Serimlenmesinin Karşılaştırılması ..... 67
C. Dasein'ın Uzamlılığı ve Çevrenin Yakınlığı ..... 69
4. Birlikte-Olmak ve Kendi-Beni-Olmak Olarak Dünya-İçinde-Varlık: "Onlar" ..... 70
5. Kendisi İçin Kendisi Olan Varlık ..... 72
A. "Orada"nın Varoluşsal Yapısı ..... 72
B. Dasein'ın Düşüşü ve "Orada" Varlığın Günü-birlikteliği .... 75

6. Dasein'ın Varlığı Olarak KAYGI ..... 78
KISIM İKİ: Dasein ve Zamansallık ..... 85
1. Dasein'ın Tüm-Varlığının Olanağı ve Ölüme-Doğru-Varlığı ..... 86
2. Varlık-İçin-Olanak Otantikliğini Dasein'ın Belgelemesi ve Kararlılığı ..... 88
3. Dasein'ın Otantik Varlık-için-Olanaklılığının Bütünlüğü ve Kaygının Ontolojik Anlamı Olarak Zamansallık ..... 90
4. Zamansallık ve Günü-Birlik-Yaşam (Gündelilik) ..... 93
5. Zamansallık ve Tarihselcilik ..... 95
6. Zamansallık ve Olağan Zaman Kavramının Kaynağı Olarak Zaman-lılık ..... 96
Genelde Varlığın Anlamı Olarak Temel Ontoloji Sorusu Ve Dasein'ın Varoluşsal-Zamansal Serimlenmesi: ..... 100
II. "VARLIK"IN ANLAMI ÜZERİNE ..... 101
III. ZAMAN VE VARLIK ..... 109
IV. DESCARTES'IN VARLIK KURAMININ ELEŞTİRİSİ ..... 121
1. Descartes'ın Varlık Kuramı: ..... 122
2. Descartes'ın Eleştirisi ..... 124
3. Descartes'ta Orta Çağ İzleri ..... 128
4. Descartes'ın Kendisinden Sonrakilere Etkisi ..... 128
5. Heidegger'in Eleştirisinin Değerlendirilmesi ..... 129
V. İNSAN PROBLEMİ ..... 131

**III. BÖLÜM**
BİLGİ VE BİLİM FELSEFESİ ..... 141
I. GİRİŞ ..... 141
II. HAKİKATİN/DOĞRULUĞUN ÖZÜ ÜZERİNE ..... 147
1. Geleneksel Doğruluk Kuramları ve Eleştirisi ..... 150
2. Doğruluğun Özü Nedir? ..... 153
3. Felsefe, Varlık ve Doğruluk ..... 157
III. FENOMENOLOJİ VE HERMENEUTİK AÇIDAN BİLİM VE TEKNOLOJİNİN YORUMLANMASI ..... 161
1. Husserl'in Bilim Eleştirisi ..... 162
2. Heidegger'in Bilim ve Teknoloji Yorumu ..... 166
3. Hans-Georg Gadamer'in Bilim Yorumu ..... 169

**IV. BÖLÜM**
TEKNOLOJİ FELSEFESİ ..... 175
I. GİRİŞ ..... 175
II. TEKNOLOJİYE İLİŞKİN SORUŞTURMA ..... 181
Martin Heidegger

**V. BÖLÜM**
TARİH FELSEFESİ ..... 211
I. GİRİŞ ..... 211
II. TARİH, KALITIM VE YAZGI ..... 215
Richard Polt

III. TARİH VE DÜNYA ZAMANI ..... 225
Michael Inwood
Olagelme, Tarih ve Kader ..... 228
Otantik Olmayan Tarihsellik ..... 231
Tarihsellikten Tarih Bilimine ..... 233
Tarih Bilimi ve Dasein'ın Olanakları ..... 234
Nietzsche'nin Olanakları ..... 235
Orada Bulunmuş Olan Dasein ..... 236
Dünya Zamanı ..... 237
"Olağan Zaman" ..... 239
Heidegger – Hegel Kıyaslaması ..... 241
Dinginlik Sessizliktir ..... 242

SÖZLÜK ..... 245
KAYNAKÇA ..... 253
DİZİN ..... 255

# Üçüncü Baskıya Önsöz

Martin Heidegger'in felsefesi -özellikle ilk dönemini içeren düşünceleri- üzerine yaptığım çalışmalar gittikçe yoğunlaşarak devam etmektedir. 1998 yılında düzenlenen XX. Dünya Felsefe Kongresi'nde sunduğum "Heidegger's Reading of Descartes' Dualism: The Relation of Subject and Object" bildiri birçok yabancı üniversite felsefe bölümleri ve öğretim elemanları tarafından kaynak makale olarak gösterildi. (Bakınız http:// www.bgsu.edu/WCP) Ayrıca 2003 Ağustos ayında düzenlenecek olan XXI. Dünya Felsefe Kongresi'nde yine Heidegger'in Varlık felsefesi üzerine bir bildiri sunacağım. 2000-2001 öğretim yılında verdiğim yüksek lisans dersinde Heidegger üzerinde ayrıntılı olarak duruldu. Öğrencilerimin katkısıyla Michael Inwood'un *Düşüncenin Ustaları: Martin Heidegger* adlı eseri Türkçe'ye kazandırıldı.

Üçüncü baskıda, ikinci baskı büyük ölçüde korunarak bazı güncellemeler yapıldı. Ülkemizde Heidegger üzerine yazılmış Türkçe eserler arasında önemli bir yere sahip olan bu çalışma okuyucuların büyük ilgisini uyandırmaya devam edeceğine inanıyorum. Tüm felsefe sevenlere gösterdikleri ilgiden dolayı şükranlarımı sunarım.

A. Kadir Çüçen
Ocak 2003, Bursa

# İkinci Baskıya Önsöz

Bu çalışma, 1997 yılında Asa Kitap Evi'nden çıkan *Heidegger'de Varlık ve Zaman* adlı eserimin yeniden gözden geçirilmiş, geliştirilmiş ve çoğaltılmış şeklidir.

Martin Heidegger'in felsefesiyle olan ilgim çok eskilere dayanır. Henüz bir doktora öğrencisiyken, Heidegger'e olan ilgim onun üzerine bir doktora tezi yapmama neden oldu. Doktora tezimde Heidegger'in Descartes'in varlık anlayışını nasıl eleştirdiğini temele alarak Heidegger'in varlık kuramını önce açıklamayı ve sonra da eleştirmeyi denedim.

Bu çalışmadaki amacım Martin Heidegger'in felsefesini eleştirmek veya reddetmek değil, tam aksine onun felsefesini, temel görüş ve kuramlarıyla tanıtmaktır. Bu nedenle bu kitap, Heidegger felsefesine giriş çalışmasıdır. Bir giriş çalışmasında beklenen bütünlük ve genellik temelinde, çalışma beş bölümden oluşmaktadır.

1999-2000 öğretim yılının güz dönemi yaptığım "Varlık Felsefesi Problemleri" adlı yüksek lisans dersinde öğrencilerimle birlikte Heidegger'in büyük eseri *Varlık ve Zaman* üzerine yeniden durma fırsatı buldum. Değerli öğrencilerimle satır satır okuduğumuz *Varlık ve Zaman* bize Heidegger'in felsefedeki önemini yeniden hatırlattı. Bu nedenle, Birinci Bölüm, Heidegger'in varlık ve zaman anlayışına ayrıldı.

Yine bu derste öğrencilerimin Heidegger üzerine yazılmış kitaplardan yaptığı çevirileri gözden geçirme ve düzeltme fırsatı buldum. Bu çevirilerden birini kitabın Dördüncü Bölümü olan Tarih Felsefesi başlığı altında okuyuculara sundum.

1999 yaz dönemi TÜBA'dan aldığım bir bursla Amerika Birleşik Devletleri'nde teknoloji felsefesi üzerine bir araştırma yapma fırsatı buldum. Bunun sonucu olarak da, Heidegger'in "Teknolojiye İlişkin Soruşturma" adlı makalesini çevirerek, bu çalışmaya ekledim. Üçüncü Bölüm, teknoloji felsefesine ayrıldı.

Ayrıca bilim ve bilgi kavramlarının Heidegger için ne anlama geldiğini sorgulayan ve açıklayan bir başka bölüme de burada yer verdim. İkinci Bölüm olan bu bölümde Heidegger'in yanı sıra Husserl ve Gadamer'in bilim görüşlerini, Modern felsefeye geri dönerek hem açıklayıcı hem de eleştirici bir tavırla ele aldım.

Son bölümde ise, Heidegger'in düşün yaşamını ve eserlerini tanıttım.

Bu çalışmanın basımında gösterdikleri titiz çalışmaları dolayısıyla Asa Kitap Evi çalışanlarına çok teşekkür ederim. Çalışmayı büyük titizlikle okuyan ve yanlış yazılımları düzelten değerli öğrencim Elif Nuyan, Metin Becermen ve Neziha Dalgıç'a ayrıca değerli dostum Alim Yanık'a çok teşekkür ederim.

A. Kadir Çüçen
Eylül 2000, BURSA

# ÖNSÖZ

Elinizdeki çalışmanın amacı Martin Heidegger'in felsefesini, temel görüş ve kuramlarıyla tanıtmaktır. Bu bir Heidegger felsefesine giriş çalışmasıdır. Bu nedenle Heidegger'in en büyük eseri olan *Varlık ve Zaman* aslına uygun olarak özetlenerek tanıtılmaya çalışıldı. Ayrıca, Heidegger'in çeşitli düşünceleri hakkında yayınladığım makalelerimi de burada bir araya getirdim.

Heidegger felsefesi hakkında ülkemizde yeterince yayın bulunmamaktadır. Türkiye Felsefe Kurumu'nun yayınladığı ve Yusuf ÖRNEK'in çevirdiği *Metafizik Nedir?,* Ali ILGAT'ın çevirdiği *Nedir Bu-Felsefe* ve Turhan ILGAZ'ın çevirdiği *Profesör Heidegger'e 1933'te Neler Oldu?* adlı eserleri Türkçe'mizdeki orijinal kaynaklardır. Bunun yanında Profesör Doktor Doğan ÖZLEM'in Heidegger üzerine çevirdiği iki kitap ve birçok kişinin yazdığı Heidegger üzerine makaleler mevcuttur. Dolayısıyla bu çalışmanın, Heidegger felsefesine giriş yapmak isteyenler için iyi bir başlangıç olacağını düşünüyorum.

Heidegger felsefesiyle uğraşanların da açıkça bildiği gibi, Heidegger'in kullandığı terminoloji derin bir felsefî anlam yüklüdür. O, sıradan Almanca'dan aldığı kavramlara felsefe yükleyerek, felsefeye kazandırmıştır. Bu ise Heidegger'i başka bir dile çevirmenin zorluğunun temelini oluşturmaktadır. Bu neden-

le burada bazı kavramların Türkçe karşılıklarını ilk kez kullanmayı denedim. Bu karşılıklar henüz kabul görmemiş bulunan ve belki de ilk defa benim tarafımdan önerilen karşılıklardır. Heidegger felsefesi üzerine ülkemizdeki çalışmalar çoğaldıkça Heidegger'in terminolojisine önerilen karşılıklar çoğalacak ve sonunda bazıları elenerek asıl anlamına daha yakın olanlar felsefe dilimize kazandırılacaktır. Bu amaçla çalışmanın sonuna bir sözlükçe konularak, Heidegger terminolojisi tanıtılmaya çalışıldı. Çalışmalarımın ve önerilerimin bu süreci biraz daha hızlandıracağını ve konu hakkında çalışmak isteyenleri cesaretlendireceğini umuyorum.

Bu çalışmanın basımında gösterdikleri desteğe ve titiz çalışmaları dolayısıyla Asa Kitap Evi'ne ve sahibi Mecit Bilgin'e çok teşekkür ederim. Çalışmayı büyük titizlikle okuyan ve yanlış yazılımları düzelten değerli dostlarım Alim Yanık ve Caner Çiçekdağı'na ayrıca çok teşekkür ederim.

A. Kadir Çüçen
Ocak 1997, BURSA

# GİRİŞ

Martin Heidegger, 20. yüzyıl düşüncesine en fazla etkide bulunan felsefecilerden biridir. Hayatı boyunca "Varlık'ın Anlamı Nedir?" sorusuna yanıt aramış, düşüncesini bu soru çerçevesinde yoğunlaştırarak, felsefe tarihini incelemiştir. "Varlık'ın Anlamı Nedir?" sorusuna sistematik bir yanıt verebilmesi onun engin felsefe tarihi bilgisine bağlıdır. Michael Inwood Heidegger'in önemini *Varlık ve Zaman*'a gönderme yaparak şu cümlelerle anlatır:

> *Varlık ve Zaman* Platon'un *Devlet*'iyle ya da Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* ile değilse bile, Hegel'in *Ruhun Fenomenolojisi* ile mukayese edilebilir. O *(Varlık ve Zaman),* Heidegger'in yazılarının içinde en çok etkili olanıdır.[1]

Yıllarca Antik Çağ üzerine verdiği ders ve seminerler onun varlık karşısındaki tutumuna yön vermiştir. Felsefe tarihindeki uzun süren varlık incelemesi ve varlık kavramı üzerine yaptığı etimolojik araştırmalar onu, Sokrates öncesi doğa felsefecilerine yöneltmiştir. Heidegger, doğa filozoflarının varlığı önsel ve dolaysız bir biçimde kavradıklarını ileri sürmüştür. Fakat Pla-

[1] Inwood, Michael, *Past Masters: Heidegger,* Oxford: Oxford University Press, 1997, s. 2.

ton'la birlikte varlığın önsel ve dolaysız kavranışı, metafiziğin etkisi sonucu üstünü kapanmış ve örtüsünün altına gizlenmiştir. Heidegger'e göre, Platon, Batı metafiziğinin de başlatıcısı olmuştur. Felsefe, artık metafiziğin varlığı açıklama evrenidir. Aristoteles'le devam eden bu metafizik varlık anlayışı Orta Çağ'da, dinsel anlam kazanarak, İlahî Varlık alanına dönüşmüştür. Descartes'la başlayan Modern Batı Felsefesinin, varlığı epistemoloji temelli bir metafizik anlayışla ele aldığını ileri süren Heidegger, en büyük karşı çıkışını Kartezyen geleneğe yapmıştır.

Heidegger'in amacı, Kartezyen geleneğe bağlı olan epistemoloji temelli düalist varlık anlayışını yeniden yorumlayarak (tahrip ederek), yerine ontoloji temelli varlık kuramı geliştirmekti. Bu amacını *Varlık ve Zaman* adlı eserinde gerçekleştirerek çağımızın varlık kuramlarını etkiledi. Martin Heidegger'i anlamak ve onun çağımızdaki konumunu belirlemek için ondan önceki felsefî gelişmeleri de anlamak gerekir. Özellikle Descartes'la başlayan felsefe ve sonraki gelişmeler varlık bağlantısı içinde yorumlanmalıdır.

Descartes'ı modern felsefenin kurucusu ve babası yapan nedir? Descartes felsefesinde ne vardı ki felsefenin akışı ve bakış açısı değişti? Niçin modern felsefeyi Descartes'la başlatıyoruz da Bacon, Galileo, Kopernik ya da Kepler'le başlatmıyoruz? Descartes'ı Descartes yapan nedir?

Yanıt tek kelimeyle *"cogito"* dur. Çünkü Descartes sonrası tüm filozoflar, felsefenin temeline *cogito*'nun değişik formlarını koyarak, felsefe yapmaya başladılar. Bunlar Spinoza, Leibniz, Locke, Hume, Berkeley, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Dilthey ve Husserl'dir. Heidegger'e göre, bu geleneği ilk defa cesurca tartışan ve reddeden son Batı metafizikçisi Nietzsche'dir.

*Cogito*'nun temele alınması ve bunun bilgi kuramsal bir ontoloji ile açıklanma çabası aynı zamanda bilimleri de ön plana çıkarttı. Çünkü *cogito*'da hiç sarsılmadan ve açık olarak var olan kesinlik, bilimlere matematik öğelerin kesinliği olarak yansıdı. Matematiğin doğruluğu, kesinliği, değişmezliği ve evrenselliği kendini bilimlerin yasalarındaki matematik ifadelerde buldu. Kartezyen gelenekle başlayan *cogito* merkezli felsefe ve bilim anlayışları 17. yüzyıldan 20. yüzyılın başlarına kadar devam etti.

*Cogito*, Spinoza'da *Bir*, Leibniz'de *monad*, empiristlerden Locke ve Hume'da içi boş levha olan *özne*, Berkeley'de *ruh*, Kant'ta *transendental özne*, Fichte ve Schelling'te *Ben* ve son olarak Hegel'de de *Mutlak Tin* oldu. Tüm modern filozoflar *cogito*'yu öznenin değişik formları olarak kavrayıp onu açıklamaya çalıştılar. Heidegger'e göre, tüm modern felsefe aslında *cogito* felsefesinden ve epistemolojik felsefeden başka bir şey değildir.

> Niçin varlık? 'Varlık' terimi çeşitli karşıtlıkları içerir. O, ilk olarak bilgi ve bilim ile çelişir. Heidegger'in zamanındaki ve daha önceki birçok filozof, özellikle de, Kant'ı takip ettiğini iddia edenler, "ne bilebiliriz?" ve "bilimlerin temelleri nelerdir?" gibi soruları sorarak, temelde epistemolojiyle ya da bilgi kuramıyla ilgilendiler. Heidegger epistemolojiye karşıydı. Bilgi kuramı sürekli bıçağını biler, fakat bir türlü işe başlayamazdı. Bilgi, özellikle bilimin sistematik bilgisi bir taraftan bilen, diğer taraftan hakkında bilinmek istenen obje ya da objeler alanı arasında bir bağlantıyı içerir.[2]

Fakat tüm bu felsefeler bir şeyi unutmuştu. Unutulan **zaman**'dı. *Cogito*'nun tüm formlarında zaman ya göz ardı edildi, ya *cogito*'nun içine ya da *cogito*'nun dışına konuldu. Hiçbir biçimde, zaman ve *cogito* birlikte kavranılmadı. Bu bir eksiklikti, bu Dasein'ın kendisini gizlemesi, üstünü örtmesi ve kendisini yanlış yorumlamasından başka bir şey değildi. O hâlde "Varlık'ın anlamı" yeniden sorgulanmalıydı.

Heidegger'e göre, ilk defa Kant, *cogito*'yu zamanla birlikte ele aldı. Fakat Kant, kartezyen geleneğe olan aşırı sadakati sonucu zamanın, "Varlık'ın anlamı" olduğunu göremedi. Kant sonrası felsefeler, *cogito*'nun değişik formlarını ele alıp açıklamaya devam ettiler. 19. yüzyıl felsefe akımlarından Alman romantiklerinin temsilcileri Fichte, Schelling ve Hegel *cogito* merkezli kuramlarını iyice kavramlaştırıp, soyutlayarak "Varlık'ın anlamını" mutlak tinde aradılar. Zamanı da mutlak tinin açılımında ortaya çıkan tarih kavramıyla açıkladılar. 19. yüzyılın diğer bir felsefe akımı olan pozitivizm ise, zamanı nesnel bir yorumla ele alarak fiziksel olanla ilişkilendirdi. Sonuçta 19.

---

[2] *A.g.e.*, s. 11.

yüzyıl felsefeleri zaman ve varlığın birbirleriyle olan bağlantısını kavramaktan çok uzak kuramlar ortaya koydular.

Heidegger, 19. yüzyılın sonlarına damgasını vuran bir Danimarkalı ve üç Alman filozofuyla birlikte başlayan yaşam felsefesi anlayışının, epistemoloji temelli kartezyen geleneğini yerinden sarstığını öne sürer. Bunlar, Kierkegaard, Dilthey, Nietzsche ve Husserl'dir. Kierkegaard'ın Hegel'in sistem felsefesini eleştirmesi ve bireyin önemini vurgulaması, Dilthey'ın tin bilimlerine önem vermesi sonucu yaşam ve tarih kuramlarını geliştirmesi ve Nietzsche'nin Batı metafiziğini ve kartezyen geleneği acımasızca eleştirmesi, Heidegger'in görüşlerini derinden etkilemiştir. Husserl'in fenomenolojik yöntemini kendine örnek alan Heidegger, varlık felsefesinin ancak fenomenolojik yöntem ile olabileceğini ileri sürmüştür.

20. yüzyıl artık kartezyen geleneğin terk edildiği yüzyıldır. Önce yaşam ve tarih felsefesi, kartezyen geleneği eleştirmeye başladı. Daha sonra varlık felsefesi, kartezyen geleneği tamamen reddetti. Heidegger'e göre, artık *cogito* merkezli felsefeler yerini varlık merkezli felsefelere bırakmalıdır. Bunun için epistemoloji temelli veya kartezyen geleneğe bağlı varlık felsefelerinden vazgeçilmelidir. Çünkü felsefenin Varlık'ı sorgulaması ve anlaması, epistemoloji ile olamaz. Felsefenin konusu, temel ontolojidir. "Varlık'ın anlamı nedir?" sorusu, temel ontolojinin sorguladığı tek sorudur. Böyle bir soru da ancak kendisinde Varlık'ı açabilecek bir varolanın sorabileceği sorudur. Kendisini kendinde Varlık olarak açan tek varlık Dasein'dır. O hâlde, temel ontolojinin, yani felsefenin görevi, Dasein'ın Varlık'ını serimleyerek, Varlık'ı açığa çıkarmaktır. Varlık'ı açmanın yöntemi, fenomenolojidir. Dasein'ın varoluşunun analitik serimlenmesinde Varlık'ın anlamının zaman olarak ortaya konulması fenomenolojinin görevidir. Heidegger'e göre, *ontoloji, yalnızca fenomonoloji ile olanaklıdır.*

Bu nedenle, Birinci Bölüm Heidegger'in varlık felsefesine ayrılmıştır. Bu bölümdeki amacım, Heidegger'in ünlü eseri *Varlık ve Zaman*'ı aslına uygun olarak ele alarak "Varlık'ın anlamı nedir?" sorusunu cevaplamaktır. *Varlık ve Zaman* bu bölümde ayrıntılı olarak incelenerek, sorumuzun aydınlatılması sağlanmaya çalışılmıştır. Ayrıca çeşitli dergilerde yazdığım makalelerden ve kongrelerde verdiğim bildirilerden yararlana-

rak, bu bölüme bir çeşitlilik katmaya çalıştım. "Varlık'ın Anlamı Üzerine", "Zaman ve Varlık", "Descartes'ın Varlık Kuramının Eleştirisi" ve "İnsan Problemi" alt başlıklarıyla Heidegger'in varlık felsefesini değişik boyutlarda ele almak suretiyle, sorumuzun çerçevesini ve irdelenmesini geniş tutmaya çalıştım. Doğal olarak bu bölümde bazı tekrarlara rastlamak olanaklıdır. Zaten Heidegger'in yayınlarında da bu tür tekrarlar çokça yapılmaktadır. Bundan dolayı, Heidegger'i anlatmak ve açıklamak, bazı konuların tekrar edilmesini zorunlu kılmaktadır.

İkinci Bölüm'de Heidegger'in bilgi ve bilim felsefesi ele alınmaktadır. Bilgi anlayışı doğrudan varlık anlayışıyla ilgili olduğu için burada araştırılan ve irdelenen yine varlığın kendisidir; çünkü Heidegger'e göre, bilgi ve bilim, ontolojiye göre ikincil olandır. Varlık'ın varoluşsal yapısı yine varlığın kendisinde serimlendiği sürece Varlık varolmasının farkına da varacaktır. O hâlde, Varlık'ın hakikati veya doğruluğu varolmanın kendisini açtığı varlıkta ortaya çıkacaktır. Bu açıdan bilgi ve bilim anlayışı ele alındığı zaman, yine varlık felsefesinde öne sürdüğümüz bazı açıklamaları bu bölümde de zaman zaman tekrarlamış olmaktayız. Geleneksel bilgi anlayışı ile Heidegger'in bilgi anlayışı karşılaştırılarak, açıklık doğruluk kuramının ne olduğu irdelenmektedir ve bu kuramın sanatla olan bağıntısı ortaya konulmaktadır.

Üçüncü Bölüm'de ise Heidegger'in teknoloji felsefesi yine varlık kuramıyla olan ilişkisi içinde irdelenmektedir. Heidegger'in yazdığı bir makale burada tam olarak çevrilerek, okuyucuya sunulmaktadır.

Dördüncü Bölüm, tarih felsefesine ayrılmıştır. Tarih felsefesine yapılan genel bir girişten sonra, Heidegger'in *Varlık ve Zaman* adlı eserini temele alarak yazılan iki kitaptan tarihle ilgili bölümler Türkçeye çevrilerek, sizlere sunulmaktadır. Buradaki amacım, varlığın tarihselliğini, zamansallığını, sonluluğunu ve göreceliğini açığa çıkarmaktır.

Beşinci Bölüm, Heidegger'in düşün yaşamı ve eserlerine ayrılmıştır. Heidegger'in düşüncesinin gelişim aşamaları kronolojik olarak serimlenerek, düşünceleri, eserleri ve söyledikleri tanıtılmaktadır. Heidegger'in yazdığı tüm eserlerin bir listesinin yanı sıra Türkçedeki eserlerinin listesi de verilmektedir.

I. BÖLÜM

# MARTIN HEIDEGGER: DÜŞÜN YAŞAMI VE ESERLERİ

Martin Heidegger 26 Eylül 1889'da Almanya'nın Messkirch kasabasında doğdu. Babası Messkirch Kilisesi'nde çalışan dindar bir kişi olduğundan en büyük oğlu olan Heidegger'e kilise çanlarını çalan çocuklardan birinin adını koydu.

## I. HEİDEGGER'İN TEOLOJİ ÖĞRENCİLİĞİNDEN FELSEFE ÖĞRENCİLİĞİNE GEÇİŞİ:

1907 yılının bir yaz günü Constance'deki Trinity Kilisesi'nin rahibi henüz 17 yaşında olan genç lise delikanlısına bir kitap verdi. Genç lise öğrencisi için bu kitap çok zordu. Bu kitap Franz Brentano'nun 1862 yılında "Aristoteles'e Göre Varlığın Çok Anlamlılığı Üzerine" yaptığı doktora çalışmasıydı. Bu genç lise öğrencisi Martin Heidegger'den başkası değildi. O, bu kitabın kendi felsefesini oluşturmasına neden olan en önemli eser olduğunu söylemektedir.

Heidegger liseden sonra Freiburg Üniversitesi'nde Profesör Carl Braig'in gözetimi altında teoloji eğitimine başladı. Profesör Braig 1896 yılında yazdığı *Varlık Üzerine: Bir Ontoloji Taslağı* adlı çalışmasını Heidegger'le birlikte her ders sonu yapılan yürüyüşlerde ayrıca tartıştı. Bir kaç ay sonra Heidegger, Franz Brentano'nun öğrencisi Edmund Husserl'in *Mantık Araştırmaları*'nı üniversite kütüphanesinde görüp, Varlığın çeşitli anlamlarını aydınlatacağı beklentisi içinde ödünç aldı. Kitabın ilk cildi beklediği gibi çıkmadı. Fakat ikinci cildi olan Fenomenoloji genç Heidegger'i çok etkiledi. 1911 yılından itibaren dört dönem felsefe dersleri alarak felsefeyi asıl branşı yaptı. Her ne kadar teolojiden ilgisini kesmediyse de felsefeye daldıkça teolojiye olan ilgisi yavaş yavaş azalmaya başladı. Düşüncesini Varlık problemi çerçevesinde felsefeye yöneltti. Heidegger daha çok felsefe, insan ve doğa bilimleri okumaya başladı. Bu arada Alman şairlerinden Hölderlin, Rilke ve Georg Trakl, romancılardan Dostoevsky, felsefecilerden Sören Kierkegaard ve Friedrich Nietzsche'nin eserlerini okudu. Bunlardan bir çoğu Heidegger'in varlık tarihine olan ilgisini azaltmasına rağmen, Kierkegaard'ın Hegel ontolojisini sistematik incelemesi ve eleştirisi ona yeniden Varlık üzerine düşünme arzusu verdi. Buna ilaveten Dostoevsky'nin Tanrı kavramı üzerine söyledikleri ve Nietzsche'nin "Batı metafiziği gerçeği buharlaştırmaktan başka bir şey değildir" düşüncesi Heidegger'in yeniden varlık tarihine yönelmesini sağladı.

Henry Bergson uzun zamandan beri Paris'te zaman hakkında dersler vermekte idi. Bu arada Husserl de zamanın içsel bilinç fenomenolojisi üzerinde durmaktaydı. Böylece Heidegger, Kierkegaard, Dostoevsky, Nietzsche ve Husserl'den etkilenerek Varlık ve Zaman sorusunun doğru cevaplanması için tarihsel problem çerçevesi içinde düşünmesi gerektiğini anladı. Heidegger, Varlık'ın anlamının doğru yorumunu araştırmak için zamanın gizemli ilişkisi içinde Aristoteles'e kadar giderek, varlığın çeşitli yorumlarını göz önünde tutarak, konuyu dilsel bağlantısı içinde kavramak gerektiğine inandı. Temel eğitimini bitirip, kendi düşüncelerini öğretmeye başladıktan 20 yıl sonra tüm bu düşüncelerini *Varlık ve Zaman* adlı eserinde ortaya koyabildi. Diğer bir deyişle, 1907 yılında Franz Brentano'nun doktora

tezi ile başlayan felsefe serüveni meyvesini *Varlık ve Zaman*' da verdi.

Yeni-Kantçı bir yorumla mantık, bilgi kuramı, değer teorisi, matematik, fizik ve teoloji eğitimi veren Heinrich Rickert'in yönetimi altında 1913 yılında Heidegger, doktora tezini tamamladı. "Psikolojizmde Yargılama Doktrini: Mantığa Kritik-Olumlu Bir Katkı" adlı doktora çalışması psikolojik süreçsel normlara ve mantıksal indirgemelere bir tür karşı çıkıştır.

Her ne kadar Yeni-Kantçı Rickert'in yanında doktora yaptıysa da, Heidegger, 1912'de basılan ilk makalesi "Okullar"da, modern felsefenin tüm okullarını Descartes'tan başlayarak oluşan tüm bilgi kuramsal anlayışları acımasızca eleştirdi. Heidegger, eleştirel-realist görüşü benimseyerek, Ernst Mach'ın empirik duyumculuğu, Berkeley'in tinselciliği ve Kant'ın eleştirel idealistçiliği arasında bir yol izleyerek, bilgi kuramsal bilim anlayışlarının yaşamla ilişkileri olmadığını savundu. Makalesini Antik ve Orta Çağ'ın özellikle de özne-nesne ayırımındaki Aristotelesçi bilgi kuramsal tartışmalarını örnek göstererek sonuçlandırdı.

1914 yılında başlayan Birinci Dünya savaşı ile Heidegger askere alındı. Heidegger'in akademik kariyeri, savaş nedeniyle kesildi. Fakat iki ay sonra sağlık nedeniyle ordudan ayrıldı; posta ve meteoroloji servisine atandı. Üniversitede yardımcı doçentlik kadrosu için ikinci bir tez çalışmasına başladı. 1915 yılının baharında "Duns Scotus'un Kategoriler Doktrini ve Anlam Kuramı" adlı çalışmasını tamamladı. Bu çalışmasını doktora hocası Heinrich Rickert'e adadı. Franz Brentano'nun Aristoteles'te gösterdiği varlığın çeşitli anlamlarını, Heidegger bu tezinde "Duns Scotus'un Kategoriler Doktrini"nin aslında varlıkların Varlığı için sağduyu açıklamasından başka bir şey olmadığını gösterdi. Ayrıca Anlam teorisinde de dilin Varlıkla olan ilişkisinin metafiziksel refleksiyon olduğunu gösterdi. Bu ikinci tez, Heidegger'in saf mantıkta problem geliştirmesini ve Orta Çağ'ın kültürü ve tarihi arasındaki bağıntıyı kurmasını sağladı. 1916 yılında bastırdığı bu çalışmasının sonucunda Heidegger eleştirel-realist görüşe atıfta bulunarak "nesnellik yalnızca yargıda bulunan özne için anlamlıdır" diyerek yeniden kavramlardaki saf mantığın öncelliğini savundu.

Heidegger 27 Temmuz 1915 günü Freiburg'un Felsefe Fakültesinde "Tarih Biliminde Zaman Kavramı" adlı bir ders verdi. Bu konuşmasında bilgi kuramı ve saf mantıktan uzaklaşıp metafiziğe ve tarihe doğru bir yöneliş üzerinde durdu. Zaman kavramını Galileo'nun serbest düşme kuramından ve Planck'ın kuantum teorisinden örnekleyerek, modern fizikteki anlamını tarih çalışmalarındaki temel çizgileri ile karşılaştırdı. Böylece, bilimin son durumu, tarihsel yorum ve zaman kavramı, Heidegger'in Varlık soruşturmasında temel öğeler oldu. Fakat tüm bunlar Heidegger'i modern öznel felsefenin epistemolojik etkisinden kurtaramadı. Heidegger'in ilk yazıları hep Antik Çağ'ın, özellikle Aristotelesçi varlık anlayışı ile Descartesçı yorum arasındaki görüş çıkmazında kaldı.

1917 yılı başlarında Heidegger tekrar askere alınarak Freiburg'ta geri hizmette postacı olarak çalıştı. Bütün gün çalıştıktan sonra, geri kalan zamanında yine üniversitede ders ve seminer vermeye devam etti. Daha sonra Verdum'un batısındaki meteoroloji istasyonuna yollandı. Barışa kadar orada kaldı. 1917 yılında henüz askerken Elfride Petri ile evlendi. 1919 ve 1920'de iki oğlu oldu.

1916 yılında Wilhelm Windelband ayrılınca, Heinrich Rickert, Heidelberg Felsefe Bölümü'ne başkan oldu. Rickert'ten boşalan yere Göttingenli Profesör Edmund Husserl geldi. *Mantık Araştırmaları*'nın yazarı ve fenomenoloji okulunun kurucusu ve en tanınmışı olan Husserl, artık Freiburg'ta idi. Husserl, Heidegger'in felsefeye yönelmesini sağlayan düşünürdü. Husserl'in öğretim metodu, sınıfta verdiği derslerde değil de, onun fenomenolojik yönteminde yavaş yavaş kendini göstermeye başladı. Husserl, felsefe geleneğinden gelen test edilmemiş düşünceleri yıktı ve felsefe tarihindeki büyük simgeleri ve otoritelerin çekiciliğini reddetti. Husserl'in "kendindeşeylere-gitmek" adını verdiği bilinç fenomenolojisi metodu, Yunan varlık problemini ve Aristoteles'in varlık problemini aydınlatmaya başladı. Bu aydınlatmaya Heidegger daha sonraları "açıklıkta var olanın varoluşu" diyecektir.

Husserl, transendental fenomenoloji sisteminin gelişmesini açıklamaya devam ederken öncelikle *Ideas I* (1913) üzerinde durdu. Husserl ve onun genç asistanı Heidegger yavaş yavaş düşüncelerinde birbirinden ayrılmaya başladılar. 1919'dan iti-

baren Heidegger, Husserl'in *Mantık Araştırmaları* eseri üzerindeki derslerinde Husserl'in transendental öznelliğini ve onun Descartes'ın aksiyomatik öznelliğini, eleştirici bir açıklıkla anlamaya başladı.

1921-1922 öğretim yılının kış dönemi Heidegger, "Aristoteles Fiziğinin Fenomenolojik Yorumlanması" adlı seminer dersleri verdi. Aynı yılın yaz dönemi ise "Varlık ve Mantık Üzerine Aristoteles'ten Seçme Metinlerin Fenomenolojik Yorumlanması" adlı seminer dizisini verdi. Bu seminerlerde Heidegger özellikle kendinde-şey problemini antik ontolojide ve modern felsefecilerin epistemolojilerinde yorumladı.

Tüm bu yaratıcı Aristoteles yorumları üzerine Heidegger, 1922 yılında Marburg Üniversitesi'nde doçent kadrosuyla ders vermeye davet edildi. 1923 ve 1928 yılları arası Heidegger felsefe yaşamının en verimli ve en zevkli öğreticilik dönemini orada yaşadı. Birçok yeni meslektaşı ile tanıştı. Bunların arasında filozof Nicolai Hartmann ve klasikçi Paul Friedlender vardı. Paul Friedlender'le "Graece" adlı bir okuma grubu oluşturan Heidegger, Homer'in tragedyalarını Pindar'ı ve de Thucydides'i yorumladı. Heidegger'in üniversitedeki çoğu seminer konuşmaları, felsefe tarihinin seçkin düşünürlerinin orijinal metinlerinin eleştirel yorumlarıydı. Bunlar arasında Descartes'ın *Meditation*'ı, Kant'ın *Saf Usun Eleştirisi* ve Hegel'in *Mantık*'ı sayılabilir. Ayrıca felsefe tarihi içinde daha genel başlıklar altında da başka seminerler verdi. Örneğin 1925 yılının yaz döneminde "Zaman Probleminin Tarihi" adlı dersi verdi.

Heidegger'in en etkili seminerlerinden biri de 1924-1925 öğretim yılında Platon'un *Sofist*'inde Varlığı merkeze alarak yorumlamasıdır. Her ne kadar Aristoteles'in *Nicomacos Etik*'teki aletheuein kavramını doğruluk kavramıyla ilişkili yorumlaması tarihsel açıdan öncelik taşısa da, Heidegger *Varlık ve Zaman*'da da görüldüğü gibi Varlık problemini Platon'un *Sophist* diyalogu ile başlatır.

Artık Heidegger'in seminer ve derslerine yalnızca genç öğrenciler katılmamaktadırlar. Heidegger'in daveti üzerine Nicolai Hartmann ve Paul Natorp da gelmektedirler. Bu derslerde Heidegger'in öne sürdüğü fenomenolojik yorumlar tartışılarak daha derinlemesine yorumlar yapılmaktadır. Hannah Arendt'e göre, Heidegger genel olarak Platon'dan konuşulması yerine

tüm yıl boyunca sadece bir diyalogu özellikle de *Sophist* üzerine durmayı severdi. Bu alışkanlık günümüzde artık çok yaygın olmuştur. Fakat Heidegger zamanında tek bir diyalog üzerinde bu tür derin çalışma henüz yoktu. Daha kitap yayını olmadan Heidegger, seminerleri dolayısıyla Almanya'nın her köşesinde tanınmaya başladı. Hannah Arendt'e göre, öğrenciler, Heidegger üzerine yaptıkları olumlu söylentiler sonucu onun en çok bilinen felsefeciler arasına yükselmesini sağladılar.

"Düşünmeyi öğrenebileceğiniz bir öğretmen var", "düşünce tekrar yaşama geldi, dershane koridoruna gelişi, kendisinden eminliğinin ve yapacağı etkinin yürüyüşü idi, onun diğerlerinden farkı devrimsel düşünüşündeki gücünün yoğunluğuydu" ve benzerleri gibi söylentiler, onu diğer öğretmenlerden ayırıp, düşünür yapan özellikleriydi.

Öğrencileri arasında Hans-Georg Gadamer, Jacob Klein, Karl Löwith, Gerhard Krüger ve Walter Broker seçkin olanlardı. Bunlar, Nicolai Hartmann'la Alman idealizmini yarım gece tartışırken, Heidegger'le haftanın dört günü sabah yedide başlayan dersleri bir yaz dönemi tartışırlardı. Onlar bu tartışmalara "Aristoteles Kahvaltısı" diyorlardı ve bu onların yaz ödülü idi. Tüm bunların yanında Heidegger diğer öğretmenlere göre daha fazla ödev ve çalışma istiyordu. İşte tüm bu seminerler ve derslerin meyvesini Heidegger, yazın hayatındaki başarısı ile birleştirdi.

## II. BİR FİLOZOF OLARAK HEİDEGGER

1925-1926 kış dönemi sırasında bir sabah Marburg Felsefe Fakültesi dekanı Heidegger'in odasına girdi.

> - Profesör Heidegger, sizin hemen bir şey bastırmanız gerekiyor. Elinizde basılacak kitabınız var mı?
>
> - Evet, var."

Marburg Üniversitesi'nde Hartmann'ın boşalttığı felsefe profesörlüğü için Heidegger'i önerirler, fakat Berlin'deki Kültür Bakanlığı bu atamayı reddeder; çünkü Heidegger son on

yılda hiçbir kitap bastırmamıştır. Husserl'in yardımıyla Heidegger, henüz tümü bitmemiş *Sein und Zeit (Varlık ve Zaman)* adlı eserini Freiburg'ta yayınlayacak bir basımevi bulur. Heidegger bu kitabını Husserl'e atfeder. Kitabın basılacağına dair iki belge bakanlığa yollanır. Bakanlık yine atamayı yapmaz. 1927 yılının şubatında *Varlık ve Zaman* basılınca bakanlık Heidegger'i felsefe bölümündeki kadrosuna atar.

Bu telaşlı ve henüz bitmemiş basım, kitabın tamamlanmasını engelledi. İlk iki bölümü bitmiş olan çalışma basılınca, tasarlanan üçüncü ve sonuç bölümü sonraya kaldı. Bir kaç yıl içinde *Varlık ve Zaman*, 20. yüzyıl Avrupa felsefesinin temel yapıtı olarak ün kazandı. *Varlık ve Zaman*'ın Avrupa bilim ve edebiyatına yaptığı etki bugün bile tartışılamaz. Onun getirdiği yeni anlayış Kantçı bilgi kuramını ve değer felsefesini tarih öncesi, yani çağ dışı yaptı. Böylece Heidegger'in ilk yıllarında da gözüken sistematik ve felsefe tarihi ikilemi, bu yapıtla birlikte ortadan kalktı. Fenomenoloji hiç beklenmeyen bir kabulle felsefî yorumlamada devrimsel iz bıraktı. Sonuçta Platon'dan Nietzsche'ye kadar tüm Batı metafiziği kökten sorgulanmaya başlandı.

1924'ten beri Heidegger çeşitli seminerlerinde sorguladığı varlığın anlamını, *Varlık ve Zaman*'da formüle etti. 1924 yılında Heidegger üç önemli görüş kazandı. Birincisi, Husserl'in fenomenolojik bakış dediği varlıkların kendinde-şey olarak görmeyi sağlayan fenomen betimlemesini ve bu betimlemeyi Varlık sorununda görme becerisini göstermesidir. Fenomenolojinin amacı kendinde-şeyleri kendi olarak açığa çıkarır. İkinci olarak, Heidegger Aristoteles'in *Metafizik* ve *Nicomacos Ethik*'indeki *aletheia* (doğruluk-hakikat) kavramını açıklayarak oradaki asıl anlamını "varlıkların kendilerini kendi olarak göstermesi" diye yorumlamasıdır. Böylece artık doğruluk ne özne-nesne uygunluğu, ne düzgünlüğü ne de yargının doğruluğu olarak tanımlandı. Doğruluk, ilk anlamıyla yargının nesnesi olarak varlıklara izin veren kendini-gösterme olarak yorumlandı. Üçüncü olarak, Batı felsefe geleneğindeki özellikle Aristotelesçi varlık kuramındaki "şu-anı" ortaya çıkararak, şu-anı açıklık olarak *aletheia*'nın karakteristiği olarak yorumladı. Böylece fenomenoloji her ne kendini kendi olarak "şu-anda" gösteriyorsa, onun açıklığı olacaktır. Sonuçta, Varlığın Anlamı Ne-

dir? sorusu fenomenolojik tarz veya bakış içinde Zamanın anlamıyla birlikte kendini açan varlıkların şu-anlığı (şimdiliği) oldu.

1919 ve 1921 yılları arası Heidegger, Karl Jaspers'in Dünya Görüşünün Psikolojisi üzerine detaylı bir tanıtım çalışması yaptı. Karl Jaspers bu çalışmasında insanın ne olduğunu öğrenmek için onun tinsel yaşamının sınırlarını ortaya koymaya çalışmıştı. Jaspers, insan ruhunun aşırı tepki çeşitlerindeki durumuna "sınır tarzları" diyerek, insanın varoluşsal antinomilere karşı oluşturduğu çabaları inceledi. Özellikle, ölüm, suç, kaza ve çabayı ele aldı. Jaspers'in etkisi sonucu Heidegger de *Varlık ve Zaman*'da Varlığın varoluş tarzlarını analiz etti.

Heidegger, Das ein'in sonluluğunu incelerken, yalnızca Yunan'daki sonlu kavramını ya da ölümlülüğü akademik anlamda yorumlamadı, aynı zamanda onu yaşadı. 2 Mayıs 1924 yılının cuma sabahı Freiburg'ta Heidegger ölüm sorunu hakkında ders verirken, Messkirch'te babası kalp krizinden öldü. *Varlık ve Zaman*'ın ilk baskısının bir kopyasını 3 Mayıs 1927'de ölen annesine hasta yatağında sadece yedi gün önce vermişti.

Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da genel olarak ele alıp sorduğu "Varlık'ın anlamı nedir?"i, insan varlığının varoluşsal tarzlarını çözümlemesi ile açıklar. Burada yapılan insanın sonluluğunun, varoluş anlarının ve varoluş yapılarının incelenmesidir. Amaç Varlık'ın anlamını sorgulamaktır. Gadamer bunu şöyle ifade eder: "Varlık'ın anlamı nedir? Bu sorunun cevabını öğrenmek için Heidegger, insanın Varlığının varoluşsal tarzlarını belirlemeyi öngörüyor." Her ne kadar *Varlık ve Zaman* bitmemiş bir çalışma olarak kaldıysa da, o Heidegger'in en büyük eseri (*magnus opus*) olarak kendisinden sonraki tüm düşünürleri etkiledi.

1928 yılında Heidegger'e Husserl'in öğretim üyeliğinden emekli olması üzerine Freiburg'ta felsefe bölümünde kadro önerildi. Freiburg'a yeniden dönüşü ile birlikte seminerlerinin merkez noktası Kant ve Alman idealizmi oldu. *Varlık ve Zaman*'da yapmak istediği varlık tarihinin yıkılması bölümlerinden eksik bıraktığı kısımlarından birini burada tamamladı ve ayrı bir kitap olarak çıkardı. *Kant ve Metafizik Problemi* adını verdiği bu kitap aslında *Varlık ve Zaman*'ın ikinci bölümüne ait alt bir tasarımdı. Yeni-Kantçı bilgi kuramsal bir anlayışla

Kant'ın birinci eleştirisini kendi varlık görüşü olan Dasein'ın varlığı açısından değerlendirdi. Bu değerlendirme Nisan 1929'da "Davos Tartışmaları" diye bilinen olaya yol açtı. Heidegger'in Kant yorumu ve Yeni-Kantçı filozof Ernst Cassirer'in Kant yorumunun karşılaşmasından başka bir şey değildi. Cassirer, Heidegger'in Kant yorumundaki temel farklılığı asla anlayamadı. Heidegger ise ısrarla yapmak istediği genel tasarıdan bahsetti. Heidegger bir kaç ay sonra Freiburg'ta verdiği "Metafizik Nedir?" adlı meşhur semineri ile tasarısını açık bir şekilde gözler önüne serdi.

## III. BİR NAZİ OLARAK HEİDEGGER

1933'te Adolf Hitler Weimar Cumhuriyeti'nin Başbakanı olduktan biraz sonra 23 Nisan 1933'te Heidegger Freiburg Üniversitesi'ne rektör seçildi. Bu arada Nazilerin partisi gittikçe hükümet içinde güçleniyordu. Almanya'nın içinde bulunduğu ekonomik ve politik bunalım, ahlakça bozuluş ve diğer nedenler sonucu Heidegger'in içinde bulunduğu akademik çevre Nazi partisini destekleyerek Almanya'nın "Yeniden Doğuşunu" istiyorlardı. 3 Mayıs 1933'te Freiburg'un yerel gazetesi, yeni seçilen rektör, Martin Heidegger'in NSDAP partisine resmî girişinin haberini verdi. Birdenbire Heidegger'in konuşmalarında "Varlık" ve "Bilim" gibi görüşlerinin yanında "Alman halkının yazgısı", "askerlik" ve benzerleri gibi düşünceler de yer aldı. 12 Kasım 1933'ün akşamında yapılan Alman Meclisi'nin seçiminde, Heidegger Nazi politikasını destekleyen konuşmasını "Versay Antlaşması" sonucu oluşan "Uluslar Ligi"nden Almanların ayrılması gerektiğini söyleyerek sonuçlandırdı. Bu arada NSDAP'lıların yönettiği Kültür Bakanlığı, üniversite rektörlerine derslerin daha çok politik içerikli olmasını ve bunların da ideolojik görüş sahibi öğretim üyeleri tarafından verilmesini önerdi. 1934'te Heidegger'den bu tür görüşe sahip olmayan iki öğretim üyesinin okuldan uzaklaştırılmasını istediler. Heidegger bu isteği kabul etmedi. Bu isteği kabul etmemesi ve daha sonra oluşan yönetim güçlükleri sonucu Heidegger rektör-

lük görevinden ayrıldı.[3] Böylece Heidegger 1934 yılının hemen başlarında Almanların "Yeniden Doğuş" düşüncesinin iflasını ve bunun olanaksızlığını anladı. Heidegger ders ve seminerlerinde önce ihtiyatlı daha sonra cesurca Blut ve Baden şovenizminin ırksal köktenciliğini eleştirmeye başladı. 1930'lu yılların ortalarında büyük olasılıkla gözetim altında yaptığı derslerinde kısmen de olsa eleştirilerine devam etti. Bazen dersleri iptal edildi, yayın yapması yasaklandı ve bazen de konferanslara gitmesi yasaklandı. 1941 yılının yazında Heidegger, eski öğretmenler arasından en "harcanması" gereken öğretim üyelerinden biri olarak ilan edildi ve bu nedenle siper kazması için Rhine'a yollandı. Freiburg'a dönüşü ile birlikte, Heidegger geri hizmete katıldı. Böylece Heidegger'in Nazi Partisi'ni desteklemesi 10 ay kadar sürdü (Mayıs 1933 - Ocak 1934). Bu süre ve Nazileri desteklemesi onu birçoklarının düşmanı yaptı. Heidegger'in Nazi Partisi'ne gelişme döneminde katılması ve desteklemesi büyük bir yanlışlıktı. Bu yanlış düşüncenin, onun eserlerine yansımasının yok denecek kadar az olduğunu savunanlar varsa da bunun tersini kanıtlamak için binlerce sayfa yazanlar da var günümüzde.

Fransızlarla yapılan savaştan sonra işgalin başlamasıyla birlikte Heidegger'in üniversiteye dönüp hocalık yapması da yasaklandı. Bu yasak 1951 yılında kaldırıldı ve bir yıl sonra da Heidegger emekli oldu.

## IV. DÖNÜŞ: KEHRE

1928-1934 arası Heidegger'in verdiği bazı seminerlerden bahsetmiştik. 1930'lu dönemler üzerinde tekrar durmak gerekir; çünkü bu yıllarda Heidegger'in düşüncesinde bir dönüş söz konusudur. Bu dönüş, *Varlık ve Zaman*'da Varlığın genel anlamını açıklamak için insan Dasein'ının varlığının varoluş tarzlarının analitik çözümlemesini yapan Heidegger, 1930'larla birlikte artık Dasein'la değil de Varlık'la (*Sein*) ilgilenmektedir.

[3] Martin Heidegger daha sonra Alman *Der Scpigel* dergisi ile yaptığı bir söyleşide 1933 yılında yaptığı rektörlüğü değerlendirdi. Bu söyleşi Türkçeye de çevrilerek "1933'te Profesör Heidegger'e Ne Oldu" başlığı ile yayınlandı.

Ve bu anlamdaki genel varlığın da Antik Çağ'ın düşünürlerinin, özellikle Herakleitos, Parmenides, Anaxagoras, Platon ve Aristoteles'in *aletheia, logos, physis* ve benzerleri kavramlarına başvurarak, Alman şairi Hölderlin'in şiirlerinde tecrübe edilebileceğini öne sürmektedir. Bu Heidegger düşüncesinin dönüşüdür. Buna "dönüş" (*kehre, turning*) denilmektedir. Dönüş, Dasein'dan *Sein*'e geçişinin şiirsel anlatımıdır. Bu dönüş noktasının temel yapı taşlarını yani Heidegger'in verdiği seminer ve eserlerine bakarak açıklamaya çalışalım.

1930'lu yıllarda Heidegger, Freiburg Üniversitesi'ndedir ve özellikle Alman idealizmi üzerine dersler vermektedir. Kant'ın birinci eleştirisini farklı yorumladığını ve Cassirer'le olan tartışmasından daha önce söz etmiştik. Hegel'in *Ruhun Fenomenolojisi, Mantık Bilimi* ve Schelling'in *İnsan Özgürlüğünün Özü Üzerine* adlı eserleri hakkında dersler, 1934-1935 yılının kış dönemi Alman şairi Hölderlin üzerine seminerler verdi. Bu seminerlerde Heidegger yalnızca şiirsel cazibeyi değil de dilsel özün de çekiciliğini gördü. 1936 baharında Roma'ya gidip, orada "Hölderlin ve Şiirin Özü" adlı bir seminer, 1939 da Hölderlin'in "Kutsal"ı üzerine birçok genel konferanslar verdi. Fakat 1930'lu yılların temel amacı "Doğruluğun Özü"nü araştırmaktı. 1931-1932 yılının kış dönemi ve 1949 yılının üçüncü döneminde "Doğruluğun Özü" adını taşıyan beş ders verdi. 1930'lu yılların sonuna doğru Bremen, Marburg ve Freiburg'ta yapılan toplantılarda aynı başlık altında birçok konferanslar verdi. Bu yıllarda *aletheia* kavramını ortaya koydu ve 1942 ve 1943 yılları arasında da bu kavramın ürünlerini aldı. Yine 1930'ların sonlarında ve savaşlı yıllarda Nietzsche üzerine çeşitli dersler verdi. Nietzsche, Heidegger felsefesinin Varlık problemini belirleyen düşünür olmaya başladı. Heidegger, Nietzsche üzerine yaptığı çalışmaları topladı ve bu onun en geniş kapsamlı eseri olarak basıldı. Fakat Batı'nın en son metafizikçi düşünürü hakkındaki çalışması ister istemez Heidegger'i Batı'nın entelektüel düşüncesinin kaynağı olan en erken düşünürlere geri götürdü. 1940 ve 1950'lerde Herakleitos, Parmenides ve yeniden Aristoteles üzerine seminerler verdi.

Öğretmenlik ve seminerlik hayatında genelde Yunan ve Modern Alman felsefecileri üzerinde durdu. O, diğer düşünürlere göre en çok Aristoteles üzerinde dersler, ayrıca da Kant ve

Hegel hakkında seminerler verdi. Antik Çağ'ın ilk felsefecileri ve Platon kadar Leibniz ve Nietzsche üzerinde de durdu. Tüm bu seminer ve derslerinde Varlık problemi temel amaçtı ve onun *aletheia* ile bağlantısı verilmeye çalışıldı.

1950 ile 1960'lı yıllarda Heidegger teknoloji ve dil fenomeni hakkında konuştu ve eserler yazdı. 1958 ve 1969'da Fransa'ya, 1967'de Yunanistan'a gitti. Fakat hiçbir zaman Kara Orman'daki yerinden uzun zaman ayrı kalmadı. Zamanının çoğunu Freiburg'daki evinde veya Messkirch'teki kardeşinin evindeki çalışma odasında ya da Marburg yıllarındaki dönemde Todtnuaberg'deki dağ kulübesinde geçirdi. 1976 yılının 2 Mayısında Freiburg'daki evinde yaşama gözlerini yumdu.

## Martin Heidegger'in Eserleri

*Zaman Kavramının Tarihine Giriş.* Alm., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 1925, Frankfurt am Main: Klostermann, 1979. İng., *History of the Concept of Time: Prolegomena*, translated by Theodore Kisiel. Bloomington: Indiana University Press, 1985.

*Fenomenolojinin Temel Problemleri.* Alm., *Die Grundprobleme der Phanomenologie*, 1927, Frankfurt am Main: Klostermain, 1975. İng., *The Basic Problems of Phenomenology*, translated by Albert Horstadter. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1982.

*Varlık ve Zaman.* Alm., *Sein und Zeit*, 1927, Tübingen: Niemeyer, 1957. İng., *Being and Time*, translated by John Macquarrie and Edward Rabinson. New York: Harper & Row, 1962 ve ikinci çevirisi J. Stambaugh, New York: State University of New York Press, 1996.

*Kant ve Metafizik Problemi.* Alm., *Kant und Problem der Metaphysik*, 1929, Frankfurt am Main: Klostermann, 1973. İng., *Kant and the Problem of Metaphysics*, translated by James Churchill. Bloomington: Indiana University Press, 1962.

*Özdeşlik ve Ayrım.* Alm., *Identitat und Differenz*, 1957. İng., *Idenditity and Difference*, translated by Joan Stanbaugh. New York: Harper & Row, 1969. Dual-language text. Türkçeye çeviren Necati Açа, Ankara: Bilim ve Sanat, 1997.

"Hümanizm Üzerine Mektup". Alm., "Brief über den Humanismus." 1946 In Wegnarken, Frankfurt am Main: Klostermann, 1976. İng., "Letter to Humanism." Translated by Frank Capuzzi and J. Glenn Gray. In Basic Writings. New York: Harper & Row, 1977.

*Mantığın Metafizik Temelleri.* Alm., *Metaphysiche Anfangsgrunde der Logik im Ausgang von Leibniz*, 1928, Frankfurt am Main: Klostermann, 1978. İng., *The Metaphysical Foundations of Logic*, translated by Michael Heim. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

"Metafizik Nedir". Alm., "Was ist Metaphysik", Frankfurt:a.M..: Klostermann, 1949. İng., "What is Metaphysics", *Basic Writings*. New York: Harper & Row, 1977. Türkçeye çeviren Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1991 ve 1994.

*Parmenides.* İng., *Parmenides*, translated by André Schuwer and Richard Rojcewicz. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

*Varoluş ve Varlık.* İng., *Existence and Being*, translated by Douglas Scott, R. F. C. Hull and Alan Crick. Chicago: Regnery-Gateway, 1949.

*Düşünmenin Dindarlığı.* İng., *The Piety of Thinking*, edited and translated by James G. Hart and John C. Maraldo. Bloomington: İndiana University Press, 1076.

*Erken Yunan Düşüncesi.* İng., *Early Greek Thinking*, translated by D. F. Krell. New York: Harper & Row Publ., 1975.

*Nedenlerin Özü.* İng., *The Essence of Reasons*, translated by Terrence Malick. Evanston: Northwestern University Press, 1969.

"Varlık Tarihi olarak Metafizik". Alm., "Die Metaphysik als Geschichte des Seins". In Nietzsche II. Pfullingen: Neske, 1961. İng., "Metaphysics as History of Being," translated by

Joan Stambaugh *The End of Philosophy*, New York: Harper & Row, 1973.

*Nietzsche*. Alm., *Nietzsche*, Pfullingen: Neske, 1961.

"Hakikatin/Doğruluğun Özü Üzerine". Alm., "Von Wesen der Wahrheit". 1930 *Wegmarken*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1976. İng., "On the Essence of Truth", translated by John Sallis, *Basic Writings*, New York: Harper & Row, 1977.

"Teknolojiye İlişkin Soruşturma". Alm., "Die Frage nach der Technik". 1954, *Vortrage und Aufsatze* Pfullingen: Neske, 1954. İng., "The Question Concerning Technology", translated by John Sallis, *Basic Writings*, New York: Harper & Row, 1977. Türkçesi Doğan Özlem.

"Zaman ve Varlık". Alm., "Zeit und Sein". 1968. *In Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Niemeyer, 1969. İng., "Time and Being", translated by Joan Stambaugh, *On Time and Being*, New York: Harper & Row, 1972. Türkçeye çeviren: Deniz Kanıt, a Yayınevi, Ankara, 2001.

"Dünya Resim Çağı". Alm., "Die Zeit des Weltbildes". 1950. *In Holzwege*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1963. İng., "The Age of World Picture", translated by William Lovitt, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, New York: Harper & Row, 1977. Türkçeye çeviren: Levent Özşar, Asa Kitap Evi, Bursa, 2001.

"Felsefenin Sonu ve Düşünmenin Görevi" Alm., "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens." 1964, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Niemeyer, 1969. İng., "The End of Philosophy and the Task of Thinking", translated by Joan Stambaugh, *On Time and Being*, New York: Harper Row, 1972.

*Metafiziğe Giriş*. İng., *An Introduction to Metaphysics*, trans. by Ralph Manheim. New Haven and London: Yale University Press, 1959.

*Şiir, Dil, Düşünce*. İng., *Poetry, Language, Thought*, trans. by Albert Hofstadter. New York, Harper Row, 1975.

*Nesne Sorunu.* Alm., *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen: Max Niemeyer, 1962. İng., *What is a Thing*, trans. by W. B. Barton and Vera Deutsch. Chicago: Henry Regnery co, 1967.

*Aristoteles: Metafizik.* Alm., *Aristoteles: Metaphysik*. Ing., *Aristotle, Metaphysics*, Frankfurt, Klostermann, 1981.

*Düşünme Üzerine Konuşma*. İng., *Discourse on Thinking*, trans. by John M. Anderson and E. Hans Freund. New York: Harper Row, 1966.

*Düşünme Denilen Şey Nedir?* İng., *What is called Thinking?* Trans. by J. Glenn Gray. New York: Harper and Row, Publishers, 1969.

*Dil Yolunda.* İng., *On the Way to Language*, trans. by Peter D. Hertz, New York, Harper & Row Publ.,1971.

*Varlık Sorunu.* İng., *The Question of Being,* trans. by Jean T. Wilde and William Klubeck. New Haven: College and Uni. Press, 1958.

*Felsefenin Sonu.* İng., *The End of Philosophy*, translated by John Stambaugh. New York: Harper & Row, Pul.,1973.

## Türkçe Eserler

*Metafizik Nedir?* Çeviren Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayını, Ankara, 1991 ve 1994.

*Nedir Bu-Felsefe?* Çeviren Dürrin Tunç, Logos Yayınları, 1990 ve Ali Ilgat, Ara Yayınevi, İstanbul, 1995.

*Profesör Heidegger'e 1933'te Neler Oldu?* Der Spiegel'in Heidegger'le Tarihi Söyleşisi, çeviren Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1993.

*Heidegger. Bir Filozof Bir Alman.* Paul Hühnefeld, çeviren Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1994.

*Heidegger Üzerine iki Yazı.* O. Pöggeler / B. Allemann, çeviren Doğan Özlem. Gündoğan Yayınları, Ankara, 1994.

*Hannah Arendt / Martin Heidegger BİR AŞKIN ANATOMİSİ.* Elzbieta Ettinger, çeviren Pınar Kut. Oğlak Yayınları, İstanbul, 1996.

*Heidegger.* George Steiner, çev. Süleyman Kalkan, Vadi Yayınları, Ankara, 1996.

*Heidegger'de Varlık ve Zaman.* A. Kadir Çüçen, Asa Kitabevi, Bursa, 1997 ve 2000.

*Heidegger ve 'Varlık ve Zaman'.* Stephen Mulhan, çev. Kaan Üktem, Sarmal Yayınları, İstanbul, 1998.

*Bilim Üzerine İki Ders.* Mantin Heidegger, çev. Hakkı Hünler, Paradigma, İstanbul, 1998.

*Tekniğe İlişkin Sorgulama.* Martin Heidegger, çev. Doğan Özlem, Paradigma, İstanbul, 1998

"Defter" Martin Heidegger özel sayısı. Sayı 25. Sonbahar, 1995.

*Patikalar: Martin Heidegger ve Modern Çağ.* yayına Hazırlayan H. Ünal Nalbantoğlu, İmge Kitabevi, Ankara, 1997.

"Cogito Zaman: 12'ye 1 Var", Yapı Kredi Yayınları, sayı 11, İstanbul, 1997.

"Yolcular". İlk 5 sayı, Bursa, 1998-1999.

*Heidegger ve Nazizm.* Derleyen Ahmet Demirhan, Vadi Yayınları, Ankara, 2002.

*Zaman ve Varlık,* Martin Heidegger, çev. Deniz Kanıt, a Yayınevi, Ankara, 2001.

*Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı,* Martin Heidegger çev. Levent Özşar, Asa Kitap Evi, Bursa, 2001.

*Anılar ve Günlükler: Martin Heidegger,* Towanicki, Fredeck de, çev. Zeynep Durkal, YKY, İstanbul, 1999.

*Heidegger ve Üniversite,* Ökten, Kaan M., Everest Yayınları, İstanbul, 2002.

II. BÖLÜM

# VARLIK FELSEFESİ

## I. VARLIK VE ZAMAN

1927 yılında basılan *Varlık ve Zaman,* Heidegger'in en önemli felsefî eseri ve aynı zamanda 20. yüzyıl felsefesine de en çok etki eden yapıtıdır. Husserl'e adadığı bu kitapta, Platon'dan fenomenolojiye (Husserl'e) kadar olan felsefe tarihindeki ontolojilerin tarihsel göreceliliğini sorgulamaktadır. Kitabın giriş kısmının önünde yer alan sayfaya numara vermeyen Heidegger, Platon'un *Sofist*'inden yaptığı alıntı ile Varlık sorusuna doğrudan bir giriş yapar.

> Böylece ne zaman 'varlık' kavramını kullanıyorsanız, onun ne anlama geldiğinin uzun zamandan beri açıkça farkındasınız. Buna karşılık, onu anladığımızı veya kavradığımızı düşünmeye alışan bizler için şimdi o bir bilmece oldu.[4]

Numaralandırılmamış ve başlık adı verilmemiş bu sayfada Platon'dan aldığı bir alıntı ile kitapta ulaşmak istediği amacı da belirlemiş olur. Heidegger'in amacı, Varlık sorusunu yeniden sormak ve ona verilebilecek en doğru yorumu yapmaktır. Çünkü "'varlık' kavramıyla gerçekten ne anladığımız sorusuna çağı-

[4] Platon, *Sofist*, 244a.

mızda bir cevaba sahip miyiz? Kesinlikle hayır."[5] Bu nedenle, yapılması gereken şey, "Varlık'ın anlamı nedir?" sorusunu yeniden sormaktır. Fakat bu soruyu, doğru ve somut bir biçimde sormalıyız. Doğru ve somut bir cevap için ilk bakışımız, zaman kavramıyla birlikte olmalıdır, çünkü Heidegger'e göre, herhangi bir varlığın doğru kavranışının olanaklı ufku, zamansallığındaki yorumudur. "Varlık'ın anlamı nedir?" sorusunun olanaklı yanıtı zamansallıkla birlikte aydınlatılmalıdır.

Heidegger, Platon'dan aldığı bu alıntıyı ne kitabının Ön Söz'üne, ne de Giriş kısmına koyar, fakat bu alıntı kitabın en önemli kısımlarından biridir. Bu alıntının alınması ve numaralandırılmamış ilk sayfaya konulmasının üç önemli nedeni vardır:[6]

**1.** *Varlık ve Zaman* denemesine başlarken, Platon'un diyalogundan alınan direkt alıntı kendi içinde bir öneme sahiptir. Her şeyden önce Heidegger, Platon'un *Sofist* diyalogundaki varlık yorumunu yeniden ele alacağını ve yorumlayacağını öne sürmez. Bu alıntıyla göstermek istediği ilk şey, Platon'un varlık kavramı için kullandığı *ov (on)* teriminin Almanca karşılığı olarak *seiend* teriminin kullanılmasıdır. Aslında Heidegger bu çalışmanın ve sorgulamanın amacının *seiend* değil, *Sein* olduğunu bu alıntı ile anlatmak istemektedir. Heidegger sorgulanan Varlık'ın, Yunan düşünürlerin sorguladığı varlıktan farklı olduğunu bu eserinin hemen başında ortaya koyduğu gibi, daha sonraki çalışmalarında da ısrarla vurgulamıştır. Aristoteles, Descartes, Kant veya Hegel değil de, niçin Platon? Belki de Platon'un, diğer düşünürlerden farklı olarak, bireysel insan varlığının problemlerinden kalkarak değişmez ve gerçek metafizik varlıklara ulaşması Heidegger'in amacı için iyi bir örnekti. Platon sevgi, ölüm ve adalet gibi doğrudan varoluş olgularından kalkarak idealar dünyasına varmıştı. Platon gibi, belki Heidegger de kendi varlık yorumu ve günübirlik yaşamın varoluşsal farkındalığı arasında bir çeşit birliğe ulaşma isteği içindeydi.

---

[5] Martin Heidegger,*Varlık ve Zaman, (Being and Time)*, tarnslated by J. Stanbaugh, New York: State University of New York Press, 1996; (ikinci çeviri), trans. by John Macquarrie and Edward Robinson, New York: Harper and Row, Publ., 1962), s.1.

[6] Michael Gelven, *A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Illinois: Northern Illinois University Press, 1989. ss. 21-22.

**2.** Platon'a atıfta bulunmak suretiyle Heidegger aslında Batı felsefesi çerçevesinde bu probleme yaklaşacağını anlatmak istiyordu. Batı felsefesi içinde kalarak, varlık problemini yeniden sorgulamak, onun varlık tarihini tahrip etme planıydı. Çünkü ona göre, varlık tarihseldir; bu nedenle, geçmişle hesaplaşmak gerekliydi.

**3.** Bu alıntı, *Varlık ve Zaman*'ın gerçek amacını ortaya koymaktadır: Heidegger'in amacı, varlık sorusunu yeniden sormak ve sorgulamaktır. Platon'un *Sofist* diyalogunda olduğu gibi, varlık sorunsalı zor bir konudur; çünkü çok az düşünür bunun bir problem olduğunu fark eder. Hem Platon hem de Heidegger için, varlık sorunsalı, varolmanın serimlenmesi ile aydınlatılabilir. Çünkü, her ikisi için de, incelenmemiş ve sorgulanmamış bir belirsiz (sıradan) yaşam, değersiz yaşamdır. Platon'un dediği gibi, bu problemi soracak ve araştıracak kişi sofist değil, ancak kendisini filozof ya da düşünür olarak adlandıran bireylerdir.

## Giriş:
## Varlığın Anlamı Sorununun Serimlenmesi

Heidegger gerçekte iki tane farklı girişe sahiptir: Birinci girişte Varlık sorusunun anlamını sorgular, ikincisinde ise bu sorgulamanın planını ve yöntemini açıklar. İki giriş de farklı araştırmalar yaptığı için Heidegger'in yaptığı gibi, biz de iki aşamalı bir biçimde bu girişi ele alacağız. Giriş bölümü, düşünürün tüm düşüncesini ve sistemini ortaya koymalıdır. Giriş ve Önsöz, bütün çalışmanın yoğunlaştırılmış bir özetidir. Bu tür girişleri Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde veya Hegel'in *Aklın Fenomenolojisi*'nde de görebiliriz. Heidegger böyle bir girişe *Varlık ve Zaman*'da sahiptir. Bu nedenle, Giriş bölümü kitabın en önemli bölümüdür, çünkü burada sorgulanan ve araştırılan problem büyük bir cesaretle ortaya konulmuştur. Heidegger'in problemi kısaca tüm felsefî düşüncesi, hemen giriş kısmında kendini göstermektedir. Problemin yürekli bir şekilde ortaya konuluşu ve çözüm programı belirgindir. Belirgin oluşu konunun kolay olduğu anlamına da gelmez. Çünkü araştırılan ve sorgulanan konu, Varlık'tır.

## I. Varlık Sorusunun Öncelliği, Yapısı ve Zorunluluğu

Araştırılan konu eşsiz ve zordur: 'Varlık sorusu',*"varolmanın anlamı nedir?"* sorusudur. Varlık sorusu, bugün unutulmuştur. Hatta günümüzde bile bu soruya verilen cevaplar metafiziksel yaklaşımlarla doludur. Sorgulanan ve ele alınan soru herhangi bir soru değildir. Platon ve Aristoteles'ten beri, düşünürlerin sorguladığı 'Varlık sorusu' gittikçe açık ve belirgin olma yerine, daha karmaşık olmaya devam etmiştir. Bu belirsizlik aslında Yunanlıların Varlık yorumuna yaptıkları ilk katkılarından biri olan 'Varlık en evrensel ve en boş kavramdır' dogmasından kaynaklanmaktadır.[7]

Heidegger öncelikli amacının 'Varlık sorununu' açıkça yeniden belirlemek olduğunu belirterek, niçin yeni bir belirleme gereksinimi duyduğunu da varlık tarihindeki varlık tanımlarının eksikliğine ve yetersizliğine başvurarak açıklar. Çünkü bu sorun çağımızda unutulmuş ve geleneksel metafiziğin kavramları tarafından üstü örtülmüştür. Heidegger'e göre, Varlık'ın anlamı sorusunu yeniden formüle etme zorunluluğu için geleneksel varlık tarihindeki üç tane yanlış varlık tanımına bakmamız yeterlidir: a) En genel evrensel kavram olarak Varlık; b) Tanımlanamaz şey olarak Varlık; c) Kanıtını kendi içinde taşıyan şey olarak Varlık.[8]

Varlık'ın anlamını yanlış yorumlardan kurtarıp onu yeniden formüle etmek gereklidir. Bunlar varlık sorusuna cevap arayan gelenekçi düşünürlerin ön yargılarıdır. Bu yargılar sorunu daha belirsiz ve karmaşık yapar. Bu nedenle, önce ne hakkında soru sorduğumuzu ve inceleme yaptığımızı açık bir biçimde tanımlamalıyız. Her sorgulama bir incelemedir veya araştırmadır. Her araştırma, araştırma yapılacak konu tarafından 'önsel yönlendirilmeye' açıktır. Her sorgulama, bir şeyin hem neliğinin hem de görünüşünün bilinçli araştırmasıdır. Böylece her sorgulama, bir

[7] Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 22.

[8] Bakınız, "Varlık'ın Anlamı Üzerine" adlı bölüm. Bu üç yanlış anlama daha ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

şeyin ne olduğu üzerine sorgulamadır.[9] Bir şey üzerine olan tüm sorgulama, soruşturmada ortaya çıkan, bulunan, niyetlenen veya yönelinen şeydir. Kısaca her sorgulama, amaçsal veya erekseldir. O hâlde, soruşturmanın kendisi aynı zamanda soruşturulacak ve tartışılacak bir konudur. Soruşturulacak olan, soruşturma yapan varlığın kendisinden başka bir şey değildir.

Sorgulama bir tür inceleme olarak sorgulananın neliği tarafından yönlendiriliyorsa, Varlık'ın anlamı da bize bir şekilde önsel olarak verilmiştir. Çünkü biz Varlığın anlaşılmasında kendi eylemlerimizle her zaman birlikteyiz veya ilişki içindeyiz. Böylece biz, Varlık'ın anlamını kaba bir şekilde anlamaktayız. Bu anlama geleneksel kuram ve teorilerle kuşatılmıştır. Fakat yine de incelenen varlık, bize yabancı ya da tanıdık olmayan bir şey değildir. Eğer olsaydı, onu hiç kavrayamazdık.

İncelenen, "Varlık'ın Anlamı Nedir?" sorunudur. Sorulan ve incelenen, *Varlığın ne tür bir şey olduğu değil, var-olmanın (Varlık'ın) ne anlama geldiğidir.* Anlaşılması gereken şey, bir şey hakkında yapılan inceleme ile bir şeyin anlamı hakkında yapılan incelemenin aynı şey olmadığıdır. İkinci tür inceleme ve sorgulama –bir şeyin anlamı hakkında yapılan inceleme– Heidegger'in amaçladığı incelemedir, çünkü bu tür sorgulama, felsefenin temel disiplinlerinin oluşmasının önsel koşuludur.

Varlık, varlıkların Varlığı olarak kendini nerede ve nasıl ortaya çıkarır? Sorgulanan varlık olarak Varlık, Dasein'ın[10] ola-

---

[9] Heidegger'in "her sorgulama, bir şeyin sorgulaması" önermesiyle vurgu yapmak istediği şey, fenomenolojik sorgulama anlayışıdır. Çünkü fenomenolojiye göre, bilinç, bir şeyin bilinci olarak bilinçtir. Başka bir söylemle boş ya da saf bilinç yoktur; bilinç her zaman yönelmişliktir. Aynı analojiyle, Heidegger'in sorgulaması da her zaman bir şeyin ne olduğu sorgulamasıdır. Böyle bir sorgulama da kendi içinde bazı önsel yönlendirmeye sahiptir.

[10] Genelde Heidegger yorumcuları ve çevirmenleri, Dasein terimini çevirmeden kullanmışlardır. İki terimden oluşan Dasein'ın günlük ve sıradan Almanca anlamı, insan varlığıdır. Fakat Heidegger bu anlamıyla değil, Dasein'a felsefî bir anlam yükleyerek, Dasein'ı felsefesinin temel kavramlarından biri yapmıştır. Dasein'ın felsefî anlamını anlamak için, terimin etimolojik irdelemesini yapmak gerekir. *"Da"* ve *"Sein"*dan oluşan Dasein, iki terimin birlikteliğini içeren bir anlama sahiptir. *"Da"*, Almancada *"hier"* ve aynı zamanda *"dort"* anlamına gelmektedir. "Hier", burada, "dort" ise orada demektir. *"Sein"* ise varolmak, Varlık veya varoluş anlamlarına gelir. "Dasein", burada veya orada varolan varlık anlamına gelir. Genellikle Heidegger yorumcuları "Dasein"ı orada varolan varlık olarak tanımlarlar.

naklı varoluş tarzlarında kendini açar. Varlık'ın anlamı üzerine yapılan sorgulama, Dasein denilen varlıkta kendini açık ve belirgin yapar. Dasein, varlığın anlamının sorgulandığı varlıktır. Bu varlık, kavramsal bir sorgulamanın yapılacağı varlık değil, ontolojik bir sorgulamanın yapılacağı varlıktır.

Heidegger, varlığı ancak onun ontolojik öncelliğinde kavrayabiliriz, der. Kavranılan ve sorgulanan Varlık –Dasein– önermelerden oluşan kuramların ve hipotezlerin ışığında değil, Dasein denilen varlığın kendisinde açtığı varolmanın anlamındaki varoluşsal yapısında anlamını bulur.[11] O hâlde, Varlığın varoluşsal yapısı ancak temel (*fundamental*) ontoloji tarafından kavranabilir. Matematik, teoloji, doğa bilimleri veya insan bilimleri Varlık'ın anlamını veremez. Çünkü tüm bu bilgi alanları, varlığı kavramsal olarak ele alan disiplinlerdir. Varlığı, bir bilgi nesnesi olarak gören bu disiplinler Varlık'ın anlamını değil, varlıkların kavramsal betimlemesini verirler. Dasein'ı bilgi nesnesi yapmak, onu varoluşsal yapısından değil, kavramsal yapısından açıklamak demektir. Dasein, öncelikle, bilgi nesnesi değil, kendinde varolmanın tarzlarını veren Varlıktır. Dasein'ın varlığını ancak kendi varoluşu verebilir. Bu ise ancak iki yolla olabilir: Öncelikle Dasein, kendi *existentiell-ontik*[12] yapısını kavrar ve ikinci olarak kendi *existential-ontolojik*[13] yapısını kavrar. Fakat amaç, ontolojik. yapısını anlayan Dasein'ın bunu kendi *ontik* yapısı üzerinde kurmasıdır.

Her ne kadar Dasein ilkin ontik varlık olsa da ikincil önceliği onun ontolojik yapısıdır. Çünkü Dasein'ın ontolojik karakteri hem kendisini hem de kendisinin dışında olanları kavrayabilir.

---

[11] Heidegger'e göre, bu tür bir sorgulamada dairesel veya döngüsel akıl yürütme bulunmaz. Başka bir söyleyişle, Varlığı kendi varlığında inceleme bir tür döngüsellik değildir. Bu sorgulama varlığın kendiliğini sorgulayan varlığın varolma tarzlarının doğrudan sorgulanmasıdır.

[12] Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da bazı yeni kavramlar kullandığını Ön Söz'de dile getirmiştik. Bunlardan bir çift olan *existentiell* ve *ontik* Heidegger felsefesinde önemli bir yer tutar. *Existentiell* ve *ontik,* nesnelere, şeylere veya varlıklara ait bir özellik olup varoluşsal ve ontolojik bir yapı yerine, tekil bir yapı özelliği gösterir. Birşeyin kendini ontik ve existetiell yapıda kavraması onun temel varoluşsal yapısını otantik değil de, sadece nesne olarak kendini kavradığını gösterir. *Ontik* ve *existentiell* yapıdaki varlıklar veya şeyler Dünya-içinde-Varlık olamazlar, yani varoluşları yoktur.

[13] *Existential-ontolojik* yapı Varlığın varoluşsal yapısını veren ve onu Dünya-içinde-Varlık yapan özelliğidir.

Bu nedenle Dasein, *ontiko-ontolojiktir.*[14] Dasein'ın *existentiell* çözümlemesi onun kendi varlığını yani ontik yapısını, buna karşın onun *existential* çözümlemesi, Dasein'ın ontolojik yapısını verir. Dasein'ın varlığının anlamını ancak Dasein'ın ontik varlığı üzerinde onun ontolojik varoluşunun yapısı verir.

Kısaca, var-olmanın anlamının ne olduğu üzerine olan incelemeye, *ontolojik* inceleme denir; buna karşılık varlık hakkındaki incelemeye *ontik* inceleme adı verilir. Ontik incelemeyi tanımlayan terimler, *kategoriler*dir; ontolojik incelemeyi tanımlayan terimler, *varoluş*lardır. Heidegger'in bu tanımlamalarını bir şema ile vermek, konuyu anlamamızı kolaylaştıracaktır:

| | | |
|---|---|---|
| Sorgulanan nesne: | Varlık *(Sein, Being)* | varlık *(Das Seiendes, beings)* |
| Sorgulanan soru: | Varlığın anlamı nedir? | varlık nedir? |
| Sorgulama türü: | ontolojik | ontik |
| Sorgulama terimleri: | varoluşlar | kategoriler |
| Sorgulamada oluşan durumlar: | anlama /olgusal | betimleme / nesnel |
| Sorgulamadaki farkındalık türü: | varoluşsal *(existential)* | nesnesel *(existentiell)* |

Şemadan anlaşılacağı gibi, ikinci tarafta verilen özellikler, bir nesnenin bilimsel incelemesinden farklı bir şey değildir. Nesneler (varlıklar) hakkındaki herhangi bir bilimsel inceleme, ontik, kategoriksel ve nesneldir. Var-olmanın anlamı hakkındaki herhangi bir sorgulama, felsefî sorgulamadır; bu sorgulama varlığın anlamını, ontolojik ve olgusal vermenin yanı sıra, Varlığın varoluşsal yapısını açığa çıkarır. Bu terimler ve anlamları, Heidegger tarafından daha sonraki bölümlerde daha açık ve anlaşılır olacak şekilde yeniden ele alınmıştır.

Heidegger, *"Varlık'ın anlamı nedir?"* sorusunun yeniden sorulması gerektiği üzerinde ısrarla durur; çünkü ona göre, bu sorunun defalarca üstü örtülmüş ve sorgulanan varlık kendini değil, nesneleri ele almıştır. Özellikle Descartes sonrası felsefelerden pozitivizm ve Yeni-Kantçılık, varlığı obje veya nesne olarak sorgulamış ve bilgi açısından tanımlamışlardır. Bilgi açısından ele alınan varlık, varoluşsal yapısını açığa çıkaramaz.

[14] *Ontiko-ontolojik* varlık olmak demek, varlığını öncelikle kendi ontik yapısı üzerine temellendirmektir; fakat burada kalmadan kendi ontikliği üzerinde ontolojik yapısını koymak gerekir.

Biyoloji ve fizik gibi bilimler, incelediği varlığın varolmasını değil, onun niteliklerinin ve niceliklerinin betimlemesini veya tanımlamasını yapar. Yapılan betimleme işleminde hiçbir zaman kendi ilke ve özelliklerini sorgulamaz. Başka bir söylemle, bilimler kendi üzerlerine refleksif düşünemedikleri gibi, inceledikleri nesneler üzerine de refleksif düşünme gerçekleştiremezler. Kısaca, "Varlık'ın anlamı nedir?" sorusu bilimsel bir inceleme ile değil, temel ontoloji yani felsefeyle olanaklı olur.

Heidegger, ontoloji tarihi içindeki varlığın tarihsel göreceliliğini ve değişik anlamlarını belirlemek ve bunların insan varlığı ile olan ilişkilerini göstermek amacındadır. Bu nedenle, geleneksel ontolojilerin insan varlığını nasıl yanlış tanımladıklarını ve yorumladıklarını öne sürer. İlk anlamıyla onun amacı, insan olmanın ne olduğunun çözümlemelerini serimlemektir.

Aristoteles geleneğine bağlı olarak insanın "ussal, problem çözen ve inançları doğrultusunda eyleyen hayvan" tanımı, ruh teorilerinin geliştirilmesine yol açmıştır. Hatta geleneksel insan varlığı teorileri tâ Platon'a kadar uzanır. İnsan, evreni ve evrenseli anlayan ve keşfeden varlıktır. İşte Platon ve geleneksel felsefenin bu insan tanımlaması yanlış bir yol üzerine kurulmuştur. Bu yanlış düşünme biçimi her şeyi kuramlaştırma ve teorileştirme üzerine dayandırılmıştır. Heidegger teorileştirmeyi tamamen yanlış bulmaz, fakat sınırlı bulmaktadır.

Kuramların sınırlılığı içinde Heidegger, Varlığın (insan olmanın) anlamını Platon, Aristoteles, Descartes, Kant ve Husserl'de yeniden sorgulayarak, varlık tarihini tahrip ederek, kendi temel (fundamental) ontolojisini oluşturmayı amaçlar. Fundamental ontoloji, Dasein'ın varlığı ve onun analitik yapısının serimlenmesi ile ilgilidir. Dasein, Orada-Varlık anlamıyla günlük Almancada insan varlığı demektir. *Varlık ve Zaman*'ın birinci bölümünün amacı, Dasein'ın (insan varlığının) günlük yaşamındaki varlık yapısını ortaya koymaktır. İkinci bölümü ise, Dasein'ın varlığını Zaman fenomeni ile temellendirmek suretiyle sonuçta Varlığın Anlamı Nedir? sorusuna cevap için bir yol hazırlamaktır.

Dasein, basit anlamda "insan varlığıdır" demek, onun cins, tür ve ayrımla tanımlanan gerçek ve somut bir varlık olduğu anlamına gelir. Bu anlamıyla yapılan Dasein sorgulaması ontik sorgulamadır. Her ne kadar Dasein'ın ontikliği onun önselliği

ve kendine yakın olan tarafı olsa da, amaç Dasein'ın varolmasında ontolojik yapının açığa çıkarılmasıdır. Çünkü varlığın anlamı soruşturması, ancak Dasein'ın ontiko-ontolojik varolma yapısında açığa çıkar. Bu nedenle, Dasein'ı insan varlığı olarak tanımlamak, Heidegger'in amacı olmadığı gibi, böyle bir sorgulamayı da temel ontolojinin konusu yapmaz. Heidegger'e göre, Dasein, kendi ontikliğinde ontolojik varolmayı açabilen ve varolmanın anlamını olanaklı yapan varlıktır. Bu anlamıyla Dasein, insan varlığı değil, "insan olma olanağı"dır.

## 2. Varlık Sorusunun Açılması İçin İki Görev

### A- Araştırmanın Metodu

Dasein ontiko-ontolojik varlık olarak, ontik varlığı kendine en yakın olan, ontolojik varlığı ise kendine en uzak olan yapısıdır. İşte Dasein'ın bu yapısını, onun günü-birlik-yaşam durumlarında ve zamansallığında bulmak Heidegger için iki görevdir. Zaman tüm varlıkların kavranmasının ufku olarak, Dasein'a kendi Varlığını da kavratır. Böylece temel ontolojinin taslağı, Varlık'ın anlamını zaman fenomeni ile birlikte araştırmak ve Varlığın zamansallığını ortaya çıkarmaktır.

Heidegger bu görevleri gerçekleştirirken kendine "varlık tarihini yok etme" taslağını hedef olarak seçer ve bunun da fenomenolojik metotla yapılabileceğini öne sürer. O hâlde taslak, Varlık tarihinin yeniden yorumlanması (tahrip edilmesi); yöntem ise fenomenolojidir.

Niçin Varlık tarihinin yok edilmesi veya tahrip edilmesi gerekmektedir? Çünkü varlık tarihi bugüne kadar Varlığı kavramak için usavurmayı, tümden gelimi, klasik mantığı ve soyut kavramlaştırmayı kendine yöntem almıştı. Varlık, kavramlaştırılmış ve soyutlaştırılmıştı. Oysa Varlık bir tür soyutlama ile değil, Varlığın varoluş yapısı ortaya konularak çözümlenebilir. Varlık, Dasein'ın varlığının varoluşsal çözümünde kendini varolan olarak verir.

Heidegger, geleneksel filozofların 'varlık nedir?' sorusunu araştırırken onlarda birtakım kategorilerin bulunduklarını (örneğin, Aristoteles'te 10 tane, Kant'ta 12 tane olduğu gibi) ve

buna göre varlığı anlamaya çalıştıklarını ifade eder. Ancak böyle bir anlama tematik[15] bir anlamadır. Yani kategorilerle anlaşılan bir varlığın yorumu, onu tematik bir obje yapar. Bu yol onu şemasal yapar. Bu şemasal anlamanın nedeni bilgimizin yetersiz olmasından değil, bizim onu kolay bir yol olarak ya da hazır bir reçete olarak kabul etmemizden kaynaklanır. Başka bir deyişle, araştırmamızın tematik yöntemiyle "Varlık'ın anlamı nedir?" sorusuna bir çözüm sağlanmış "gibi" görünürüz. Gerçekte burada ontolojinin görevi, varlığın kendi kendisini açıklamasıdır. Yani, Dasein'ın kendini kendi dünyasallığında ve zamansallığında açıklamasıdır. Böylece bir araştırmada tematik yöntem anlamındaki bir ontoloji terimi, "varlık nedir?" sorusunu soran geleneksel filozofların yöntemine –kategorileştirmeye– karşılık gelir ve böyle bir yöntemle "Varlık'ın anlamı nedir?" sorusuna ulaşmak imkânsızdır.

Ontoloji terimini kullanmada, yani onun yöntemini belirlemede, diğerleriyle (ontoloji tarihindeki filozofların varlığı ele alış tarzlarıyla) bağlantı içinde bulunan hiçbir felsefî disiplin belirleyemeyiz. Çünkü onlar şimdiye kadar varlığı çeşitli şekillerde yanlış olarak yorumladılar. "Varlık'ın anlamı nedir?" sorusuna ulaşmada yöntemimizi belirlerken, daha önceki yöntemlerle bağlantı içinde olmamalıyız. Fakat Heidegger bu sorgulamasında amacının herhangi bir felsefî disiplinin taleplerini ve isteklerini de karşılamak olmadığını söyler. Buradaki amacı yeni bir felsefî disiplin geliştirmek değildir. Böyle bir disiplin, sadece belli soruların geçerlilikleriyle ve kendi kendine şeyler tarafından talep edilen yöntemlerle geliştirilebilir.

Ancak "Varlık'ın anlamı nedir?" sorusunun rehberliği ile birlikte yapılan araştırma sonucu, felsefenin temel sorusuna ulaşılır. Bu soru ise ancak fenomenolojik bir yöntem ile çözülebilir. Fenomenoloji kavramı, esasen yöntem anlamına gelir. O, içerik bakımından felsefî bir araştırmanın nesnelerini belirleyemez. Fakat böyle bir araştırmanın nasıl olması gerektiğini (yani yöntemini) belirler.

---

[15] Tematik anlama, belli kategori ve kavramlar ışığındaki anlamadır. Örneğin, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'iyle yapmak istediği şey, akıllı bir varlığın bilme yapısını ve işleyişini ortaya koymaktı. O hâlde, bir şeyi kuramsal, ussal, kavramsal bir yapıya veya sisteme indirgeyerek açıklama, tematik veya şematik açıklamadır.

Yöntemin içeriği ne kadar çok gerçek bir şekilde belirlenirse ve o (yöntem) bilimin temel tavrını ne kadar çok kapsamlı bir şekilde belirlerse, o kadar çok özgün bir şekilde kendinde şeylerle karşılaşma mümkün olur ve böyle bir yöntemle o, birçok teorik disiplininin bulunduğu ve bizim teknik yöntem dediğimiz yöntemden uzaklaşır. Husserl'e göre, "bilgi, bilinen nesneye uygun düştüğünden nasıl emin olabilir, bilgi nasıl kendi dışına çıkabilir ve güvenilir bir biçimde nesneye ulaşabilir?..Gerçekten de doğal bakış için her türlü kuşkunun ötesinde olan mantıksal yasalılığın reel anlamı, şimdi tartışmalı ve kendisi kuşkuludur."[16] Buna bir çözüm olarak Husserl fenomenolojiyi sunar. Buna göre bilgi eleştirisinin metafizik amaçları bir yana bırakılıp, kendimizi sırf bilginin ve bilgi nesnesinin içeriğini aydınlatma ödeviyle sınırlarsak, işte o zaman bilgi eleştirisi, bilgi ve bilge nesnesinin fenomenolojisidir ve fenomenolojinin ilk ve temel öğesini oluşturur. Fenomenoloji öncelikle bir yönteme ve düşünme biçimine işaret eder. Yani özel felsefî bir düşünce biçimine, özel felsefî yönteme karşılık gelir.[17]

İşte Heidegger'de bilgi nesnesinin ("Varlık'ın anlamı nedir?" sorusunun) içeriği (analizi) ne kadar gerçekçi bir şekilde belirlenirse, o kadar çok özgü bir şekilde kendinde şeylerle karşılaşma mümkün olur ve böyle bir yöntemle o, teknik bir yöntemden (doğal bilgi) uzaklaşır.

Fenomenoloji terimi "kendinde şeyler" şeklinde formüle edilen bir maksimi açıklar. Böyle bir anlayışla fenomenoloji, serbest çağrışım yoluyla elde edilen bilgiye ve aynı zamanda da bir rastlantı ya da tesadüf olarak elde edilen bilgilerin tümüne karşıdır; yine o uygun bir şekilde kanıtlanmış olan kavramları kendisine mâl etmeye de karşıdır. Fakat bu durumda herhangi birisi bu maksimin tüm bilimsel bilgi prensiplerinin anlatımı olduğuna ve onun çok açık olduğuna karşı olabilir. Bu basmakalıp sözü (maksimi) niçin araştırmamızın başına koyduğumuz açık bir biçimde belli değildir. Ancak gerçekte bu maksim, araştırmamızın yönteminin aydınlatılması için önemli olduğu sürece hakkında daha fazla bilgi elde etmek istediğimiz şeylere deği-

[16] Edmund Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders.*, çeviri ve giriş, Harun Tepe, Ankara: Bilim ve Sanat, 1997, s. 50.

[17] *A.g.e.*, ss. 51-52.

nebiliriz ve onlarla ilgilenebiliriz. Biz, sadece fenomenolojinin hazırlayıcı ya da başlangıçtaki fikrini verebiliriz.

Fenomenoloji kavramı, *fenomen* ve *logos* olmak üzere iki öğeye sahiptir. Bunu açıklamak için Eski Yunan'daki *phainomenon* ve *logos* terimlerine bakmak gerekir. Fenomenoloji kelimesine baktığımızda teoloji, biyoloji, sosyoloji terimleri gibi belirlenir ve Tanrı'nın, yaşamın ve toplumun bilimi olarak çevrilir. Esasen fenomenoloji, *fenomena*'nın bilimi olmalıdır. Fenomenolojinin hazırlayıcı ya da başlangıçtaki anlamı, *fenomen* ve *logos* gibi iki unsur tarafından anlamlandırılan şeyi karakterize ederek ve bu iki kelimenin karışımının anlamını kurarak sergilenmelidir.

**a) Fenomen Kavramı:** Fenomen teriminin elde edildiği, eski Yunanca terim olan *phainomenon*, kendisini bilmek anlamına gelen *phainesthai* fiilinden gelir. Böylece *phainomenon* kendi kendisini gösteren şey ya da apaçık olan şey anlamına gelir. *Phainesthai* fiili ise, *phaino* kökünden gelir. Güneş ışığı kavramından gelen ve parlaklık içinde yer alan *phaino* kelimesi, ışık, parlaklık ve bir şeyi kendi kendisinde açık ve görünür yapabilen şey anlamına gelen *pha* köküne sahiptir.

Böylece fenomen kavramının anlamı, apaçık olan şey, kendisinde kendisini gösteren şey olarak belirlenir. *Phainomena* böylece gün ışığının içinde bulunan şeyin toplamıdır veya aydınlığa gelebilmesidir. Bazen Eski Yunanlılar bunu *to onto* (varlıklar) ile tanımlarlar. Varlıklar, onlara erişme türlerine sahip olan çeşitli tarzlarda kendilerinden kendilerini gösterebilirler. Yani her varlık içinde kendilerini çeşitli tarzlarda gösterme olanağı vardır.

Heidegger'e göre *phenomenon* kavramı felsefe tarihi içinde benzerlik, görünüş, salt görünüş ve kendini gösteren kavramlarıyla karşılanarak açıklandı. Aslında *phenomenon*, bu anlamlarıyla kafa karıştırıcı ve bulanıktır; bu nedenle, terimin en başlangıçtaki anlamı olan "kendisini kendisinde gösteren" olarak anlaşılması gerekmektedir.

Kısaca, *phenomena* görünüş olarak kafa karıştırıcı bir çeşitliliğe sahiptir. Her varlığın içinde kendilerini gösterme olanakları vardır. Bu kendi kendilerini göstermede varlıklar bizim görünen, besbelli olan şeyler olarak ifade ettiğimiz kendilerini göste-

ren şeylere benzerler ve böylece Eski Yunanlılarda *phainomena,* görünüş, dış görünüşe sahip olan "gibi" görünür.

Heidegger fenomen kavramının kendi kendisini gösteren ve dış görünüş olarak iki farklı anlamda anlaşıldığını belirtir ve bu anlamların nasıl birbirine bağlandığını anlamak için fenomen kavramının daha uzak anlamlarına bakılması gerektiğini belirtir. Bir şey kendisine hiç de uygun olmayarak kendisini gösterir, olmadığı bir şey olarak kendisini gösterebilir ve fenomen olduğunu iddia eder ya da fenomenin gerçek anlamı olan kendi kendisini içeriyormuş "gibi" görünür. Heidegger, bizlerin fenomen terimini, terminolojik olarak fenomenin gerçek anlamına götürmemiz gerektiğini ve ondan dış görünüş anlamını ayırmamız gerektiğini belirtir.

Heidegger görünmenin kendi kendisini göstermediğini açıklamak için şöyle bir örnek verir: Birisi hastalığının belirtilerinden bahseder. Burada kâstedilen şey kendisini gösteren vücuttaki olaylardır veya bu kendisini göstermede kendisini göstermeyen şeye işaret ederiz. Bu kendisini göstermelere, kendi kendisini göstermeyen rahatsızlığın varlığıyla rastlanır. Bir şeyin görüntüsü olarak görünüş (dış görünüş), tam olarak bir şeyin kendi kendisini göstermesi anlamına gelmez. O, kendi kendisini gösteren bir şey vasıtasıyla kendisini bilinir yapar. Bu durumda görünmek, kendi kendisini göstermek değildir ve görünmek kendi kendisini göstermez.

Görünmek (dış görünüş olarak) fenomenin anlamı içinde kendi kendisini göstermek anlamında olmamasına rağmen, görünmek sadece bir şeyin kendi kendisinin temeli üzerinde mümkündür. Fakat görünüşü mümkün yapan kendi kendisini göstermek değildir. Fenomen, görünüşler değildir. Fakat bu görünüşler fenomene bağlıdır. Eğer biz, hâlâ karışık ve bulanık olan görünüş kavramının yardımıyla fenomeni tanımlarsak, her şey tepe taklak olur.

Görünüş kavramı bu açıdan iki anlama sahiptir. **Birincisi,** kendisini bilinir yapan şey anlamında; **ikincisi,** onun kendisini göstermesindeki şey veya kendisini göstermeye işaret eden şeydir. Sonuç olarak, birisi kendisini göstermek olarak fenomenin gerçek anlamı için, terim olarak görünüşü kullanır. Eğer birisi görünüş sorununu bu üç farklı durumu açıklayarak gösterirse, kafa karışıklığı kaçınılmazdır. Bununla beraber, bu kafa karışık-

lığı, görünüşün hâlâ diğer anlamlarının benimseneceği gerçeğiyle oldukça arttırılır. Eğer birisi kendi kendisini bilinir yapan şeyi bilirse –ki bu kendisini göstermesinde açık olmayan bir tarzda olursa– o asla açık olmayan bir şey olarak tasarlanır ve görünüş (dış görünüş), ürün ile ya da üretilen şey ile aynı olur. Fakat bu saf görünüş anlamındaki görünüş olmaz. Kendi kendisini bilinir yapan şey, onu bilinir yapan şeyin çıkması olarak böyle bir tarzda ürün olarak kendisini gösterdiğini ileri sürer. Ancak böyle bir gösterme kendi kendisinde olan şeyi gizler.

Kant görünüş terimini bu iki tarzda kullanır. Diğer taraftan görünüşler, onun için sezginin içinde kendi kendisini gösteren şey olarak empirik sezginin objeleridirler. Bu kendi kendisini gösterme, yani orijinal anlamda fenomen, kendi kendisini bilinir yapan şeyin ortaya veya açığa çıkışı olarak görünüştür. Fakat görünüş de kendi kendisini gizler. Yani Heidegger'e göre, Kant fenomen konusunda dış görünüş yanılgısına düşmüştür. Kendi kendisini göstermeye yani *numen* alanı olan kendinde şeylerle bir çıkış olarak fenomenlerden yani fenomenin bu yanlış anlaşılmasından hareket eder. Bu bakımdan fenomen Kantçı anlamdaki gibi görünüş ya da deneysel sezginin nesnesi değildir. *Fenomen bir şeyin kendi kendisini göstermesidir.*

Fenomen kendisini gösterme yoluyla kendisini bilinir yapma anlamındaki görünüş için kurucu, belirleyici olduğu için ve bu fenomen özel bir tarzda dış görünüşe dönüştüğü için, görünüş dış görünüşe dönüşebilir. Görünüşü bilinir hâle getiren şey fenomendir ve bu fenomen kendisinde kendisini gösteriyorsa, kendisinde kendisini gösterme olanaklarını yerine getiren varlıklarla bağlantı kurabilir.

Kısaca şimdiye kadar, hem görünüş, hem de dış görünüş farklı yollarla da olsa fenomenin içinde bulunur. Dolayısıyla bir karışıklık ortaya çıkar. İşte bu karışıklığı ortadan kaldırmak için *fenomen ilk anlamda yani kendisinde, kendisini gösteren olarak anlaşılmalıdır.* Ancak eğer biz bu yolda varlıklara fenomen olarak hitap edilip edilmemesini, kendi kendisini göstermenin belli varlıklarda mı olduğunu ya da varlıkların karakteri mi olduğunu belirlemezsek, sonuçta, aslında bizler fenomenin formal anlamını anlarız. Eğer kendi kendisini göstermeyle örneğin Kant'ın deneysel sezgi anlamında ulaşılabilir olan böyle varlıkları anlarsak, fenomenin formal anlamı yasal olarak kullanı-

lır. Ancak böyle bir kullanımda fenomen, yaygın anlamda kullanılan fenomendir. Çünkü böyle bir kullanımda, görünüşte kendi kendisini gösteren şey ve tematik olmayan vasıtasıyla fenomen olarak yaygın bir şekilde anladığımız şey, tematik olarak kendi kendisini göstermeye dönüşebilir. İşte Kant'ın anlayışı da böyledir. Böylece kendisinde kendisini gösteren şey (sezginin formları) fenomenolojinin fenomenidir. Zaman ve mekan bu yolda kendi kendisini göstermelidir. Eğer Kant mekanın *a priori* olduğunu söylediğinde geçerli transendental ifadede bulunduğunu iddia ederse, onlar fenomen olabilmelidirler.

Kant varlığı kategorik olarak ele almıştır. Heidegger ise Dasein'ı kategorik anlama ile ele almaz. Çünkü bu bize varlığın *existential* yapısını veremez. Bu yani kategorik anlama varlığa yabancı kalmaktadır. Asıl olan varlığın yanında olanı anlamaktır. *Existential*, varoluşsal anlama ile varlığı anlamak gerekir. Kant varlığı kategorik olarak anlarken, tematik veya şematik bir yapı ortaya koyuyor, bilgiyi sınırlandırıyor. Tüm insanlar kategorilerle anlama yapıyor. Kategorilere dayalı varlık anlayışı, varlığa yabancıdır. Bu kategorik yapı yerine varoluşsal anlamayı koyamaz.

Eğer fenomenin fenomenolojik kavramı anlaşılmaz ise –ki bu anlaşılmama kendi kendisini göstermenin nasıl daha yakından belirlenebilir olduğuna aldırmayarak oluşur– fenomenin formal kavramının anlamında ve sıradan anlamında fenomenin yasal kullanımı içindeki bir anlayış varsayılır. Bununla birlikte fenomenin ilk, temel anlamını elde etmeden önce, bunu açık hâlâ getirmek için *logos*'un anlamını sınırlamalıyız.

**b) *Logos* Kavramı:** *Logos* Platon'da ve Aristoteles'te birçok anlamlara sahiptir. Ancak Heidegger, Platon ve Aristoteles'teki *logos* kavramının gerçek içeriğinde kullanılmadığını belirtir. Ona göre, bu kullanımlar *hermeneutik* yorumun ilk anlamına (söz) uygun bir şekilde kavranılmadığı sürece bir ilizyondur. Eğer *logos*'un temel anlamının "söz" olduğunu söylersek, ancak sözün kendi anlamı olan şeyi belirlediğimizde anlamı gerçek ve doğru olur. Heidegger *logos* kavramının felsefe tarihi içinde çeşitli yorumlarıyla, sözün gerçek anlamını sürekli olarak gizlediğini belirtir. *Logos* şimdiye kadar akıl, yargı, kavram, tanım, temel ya da ilişki olarak yorumlanmıştır. *Logos*

ifade anlamında ya da yargı olarak ifade anlamında anlaşılsa bile, bu açık bir şekilde doğru çeviri, özellikle eğer yargı çağdaş yargı teorileri anlamında anlaşılırsa, temel anlamını gözden kaçırır. Eğer biz yargıyla ya onaylayarak ya da reddederek iki şeyi birleştiren şeyleri anlarsak, o zaman *logos* yargı anlamına gelmez. Aslında *logos* söz içinde hakkında konuşulan varlığı açık hâle getiren *de loun* (söylem) anlamındadır. Yani *logos* hakkında konuşulan şeyi görmemize izin verir. Söz gerçek olduğu derecede de, konuşulan şey, hakkında konuşulan şeyden türetilmelidir. Böylece hakkında konuşulan şey, açık hâle gelir ve diğerlerine kendini elde edilebilir yapar. Fakat her söylem veya konuşma buna yani açık hâle getirme tarzına uymaz. Örneğin istek bir şeyi farklı biçimlerde açık hâle getirir.

Tamamıyla somut olan söz, yani bir şeyin görünmesine izin veren söz, kelimelerle seslenme ya da konuşma karakterine sahiptir. *Logos,* bir şeyin göründüğü seslenmedir. Söz olarak *logos*'un işlevi, bir şeyin görünür olmasına izin vermesinin içinde bulunduğu için *logos* sentezci bir yapıya sahiptir (yani sentezleme özelliği vardır). Ancak buradaki sentezleme psişik olayları kullanmak için betimlemeleri birleştirmek anlamında değildir. Sentez burada bir şeylerle beraberliğinde bir şeyin görünmesine izin vermek anlamına sahiptir.

*Logos* bir şeyin görünmesine izin verdiği için, o, bu yüzden doğru ya da yanlış olabilir. Fakat her şey uygunluk ya da benzerlik anlamında yorumlanan doğruluk kavramının açıklanmasına bağlıdır. *Logos*'un doğru olması şu anlama gelir: Onların gizlenmelerinden, hakkında konuşulan varlıkları elde etmek, gizlenmemiş şeyler olarak onların görünmesine izin vermek ve onları keşfetmektir. Benzer bir şekilde, yanlış olmak da, gizleme anlamında aldatmayla eş anlamlıdır. Burada gizlemek, onun görünmesine izin veren bir yolla bir şeyin önüne bir şey koymak ve böylece olmadığı bir şey olarak kendisini göstermesi anlamındadır.

Doğruluk bu anlama sahip olduğu için ve *logos* bir şeyin görünmesine izin verici özel bir tarzda olduğu için *logos*, doğruluğun temel yeri olarak tamamen elde edilemeyebilir. Eğer birisi doğruluğu bugün tamamen geleneksel hâlde olan yargıya özgü bir şey olarak belirlerse ve bu tezi desteklemek için de Aristote-

les'e başvurursa, böyle bir durum sadece Eski Yunanlılardaki doğruluk kavramını ortaya koyar.

Eski Yunanlılardaki doğrunun (hakikatin) anlamı –gerçekte bizim burada tartışmakta olduğumuz *logos*'dan daha orijinal bir biçimde hakikidir– *aisthesis*'dir. Yani bir şeyin sade algılanmasıdır. Varlıklar sadece onun vasıtasıyla onun için elde edilebilir. Örneğin renklere bakalım - algılama daima doğrudur. Bu, görmenin daima renkleri ve işitmenin tonları ortaya çıkarttığı anlamındadır. En saf ve en orijinal doğrulukta olan şey, onun hiçbir şeyi gizlemediği böyle bir tarzda meydana gelen şey *noiein*dir. Yani varlıkların varlığının en basit belirlenmesinin apaçık bir şekilde dikkatli anlaşılmasıdır. Bu *noiein* asla gizleyemez, yanlış olamaz, ancak en kötü durumda o kavranılamaz olandır. Saflığın formunu alamayan şey, onun görünmesinde başka şeylerden yardım ister ve böylece bir şey olarak bir şeyin görünmesine izin verir, bu sentezle birlikte gizleme oluşur. Yani kendisini gizler. Bununla birlikte doğru yargı, bu gizlemenin karşısındadır. O doğruluğun belirlenmiş fenomenidir. Realizm ve idealizm tamamıyla Eski Yunan'daki doğruluk kavramının anlamını gözden kaçırır. Ancak Eski Yunan'da İdealar teorisi gibi bir şeyin imkânı felsefî bilgi olarak anlaşılabilir. *Logos*'un fonksiyonu, bir şeyin apaçık olarak görünmesine izin verdiği için *logos* akıl anlamına gelebilir. Ancak *logos legomenon* anlamındadır. *Legomenon* anlamında *logos*, başka şeylerle ilişkisinde, ilgililiğinde görülebilir olan şey anlamında olduğu için *logos* burada bağlantı ya da ilişki ile aynı anlamda kullanılmaktadır.

**c) Fenomenoloji:** Geleneksel Batı felsefesinin Varlık kuramlarının kategori ve kavramlara dayandığını öne süren Heidegger, bu kuramların Dasein'ın tarihselliğini ve zamansallığını veremediğini öne sürer. Yapılması gerekenin ise, geleneksel ontoloji anlayışının yeniden yorumlanarak, Varlık üzerinde yaptığı sınırlamaları ve belirlemeleri ortadan kaldırmak suretiyle Varlığı geleneksel ontolojiden bağımsız olarak varoluşsal çözümlemesini yapmaktır. O hâlde, geleneksel ontoloji sorgulanmalı ve yanlışları ortaya çıkarılmalıdır.

Bunu yapabilmek için geleneksel felsefenin yöntemleri yeterli değildir. Yöntem, kendinde-şeyleri direkt olarak bilince

verebilen fenomenolojiden başkası olamaz. Çünkü fenomenoloji kendinde-şeylerin kendilerini gösterdikleri yerdir. Fenomen, Kantçı anlamındaki gibi, görünüş ya da deneysel sezginin nesnesi değildir. Fenomen, bir şeyin kendini kendinde göstermesidir. *Logos* ise geleneksel anlamlarında olduğu gibi akıl, yargı, kavram, tanım, temel ya da ilişki değil, buna karşın, Söz'dür. Söz ise, bir şeyi açık ya da görünen yapandır. Buna ilaveten, söz doğruluktur. O hâlde *logos* bir şeyi görünen yapan hakikattir. Fenomen ve *logos*tan oluşan fenomenoloji ise bir şeyin kendisini kendine direkt ve dolaysız veren varlığı kavrama bilimidir. Bu anlamıyla fenomenoloji, teoloji, biyoloji gibi sonu *loji* ile biten bilimlerden farklıdır. Bu bilimler, konu edindikleri nesne veya olguları, doğrudan kendisinde görünen veya ortaya çıkan yapamadıkları gibi, kendilerinde açığa çıkmalarına da izin vermezler. O hâlde, fenomenoloji, nesnesini nesnesinde doğrudan açığa çıkarılan ve doğrudan görünen *gibi* yapan bilimdir. İlk anlamıyla fenomenoloji, betimleyici ve tasvir edicidir, fakat *logos*ta saklı olarak var olan varlığın kendinde görülmesini sağlamak anlamıyla, gizli olanın gizemini kaldırmak, üstünü açmak ve unutulanı gün ışığına çıkarmak anlamıyla ontolojinin yani varlığın anlamının ne olduğunu veren olanaktır.

Bu tanımıyla fenomenoloji, gizli olanın gizemini kaldırarak, o şeyi kendine kendi olarak direkt gösteren bir yöntemdir. Böylece fenomenoloji, ontolojiye geçiş yolumuzdur. Yalnızca fenomenoloji ile ontoloji olanaklıdır. Fenomenoloji, varlıkların Varlığının bilimidir... Fenomenolojik betimleme bir tür yorumlama metodudur... Felsefe evrensel fenomenolojik ontolojidir ve Dasein'ın hermeneutiğinden kalkış ilkelerini alır.

Böyle bir fenomenoloji iki tür üstünü açma görevini yerine getirir. **Birincisi**, henüz keşfedilmemişi keşfetmek, yani açığa çıkarmak; **ikincisi,** üstü örtülerek unutulması sağlananın üstünü açmaktır. Bu iki anlamıyla fenomenoloji, yalnızca betimlemek yoluyla bir şeyi açığa çıkarmak değil (Husserl'de olduğu gibi), aynı zamanda "yorumlama" ile açığa çıkarmaktır. Yöntem olarak fenomenolojik betimleme, yorumlamada anlamını bulur.

Dasein'ın fenomenolojisi, terimin ilk anlamındaki yorumlama yani hermeneutiktir. O hâlde ancak Dasein'ın hermeneutiği, yani yorumu varoluşsaldır. Hermeneutik, Varlığın varolmasını (varoluşunu) anlamlı yapar. Böylece fenomenoloji yöntemi,

Varlığın üçüncü karakterini de açığa çıkarır: Varlığın tarihselliği veya zamansallığı, hermeneutik çalışmanın ve yorumlamanın sonucu anlamlı olur. Sonuç olarak, Heidegger'e göre, fenomenoloji, Varlığı hermeneutik, varoluşsal ve tarihsel açıdan açığa çıkaran ve onu açık ve basit yapan bir yöntemdir. Öte yandan, fenomenoloji ve ontoloji felsefenin iki ayrı disiplini değil, felsefe evrensel fenomenolojik ontolojidir. Felsefe, Dasein'ın hermeneutiği, varolanın analizi ve felsefenin rehberi olarak, Varlıktan kalkar ve yine varlığa döner.

### *Varlık ve Zaman*'ın Orijinal Planı

**Bölüm Bir**

*Zamansallık Açısından Dasein'ın Yorumlanması ve Varlık Sorusunun Transendental Ufku Olarak Zamanın Açıklanması*

1. Dasein'ın Hazırlayıcı Temel Çözümü;

2. Dasein ve Zamansallık;

3. Zaman ve Varlık.

**Bölüm İki**

*Zamansallık Sorunsalıyla Ontoloji Tarihinin Fenomenolojik Tahribinin Temel Özellikleri*

1. Zamansallık Sorunsalında İlk Aşama Olarak Kant'ın Zaman ve Şematizm Doktrini;

2. Descartes'ın "*cogito sum*" unun Ontolojik Temelleri ve Orta Çağ Ontolojisinin Nasıl "*res cogitans*" İçine Alındığı;

3. Antik Ontolojinin Sınırlarının ve Olgusal Temelinin Ayırıcı Yolunu Sağlayan Olarak Aristoteles'in Zaman Denemesi.

Heidegger bu orijinal taslağın yalnızca Bölüm I'in ilk iki alt bölümünü yazmıştır. Birinci bölümün üçüncü alt başlığını ve ikinci bölümün tamamını ölene kadar yazmamıştır. Bu yazılmamış kısımları düşünüldüğünde *Varlık ve Zaman*'ın eksik kalan bir senfoni gibi görülmesi yanlış bir yorum olabilir. Çünkü Heidegger, yapmak istediği taslağın diğer kısımlarını ayrı ayrı kitaplar hâlinde yazdı. Zaman ve Varlık kısmını aynı başlı-

ğı taşıyan bir kitapla 1969 yılında yayınladı. Kant ve Aristoteles'te Varlığın ve zamanın eleştirisini, yazdığı iki ayrı kitapta ortaya koydu. *Kant ve Metafizik Problemi* (1929) ve *Fenomenolojinin Temel Problemleri* (1927) kitaplarında özellikle zamansallık açısından varlık tarihinin yok edilmesinde Kant'ın varlık ve zaman anlayışı ile Aristoteles'in anlayışı ayrıntılı bir biçimde incelenerek yorumlandı. İkinci bölümün ikinci alt başlığı olan Descartes'a göre varlık ve zaman yorumu için özel bir eser yazmadı. Fakat hemen hemen tüm seminer, ders ve eserlerinde Descartes hakkında konuştu ve yazdı. Heidegger'in Descartes üzerine kitap yazmaması bakımından *Varlık ve Zaman*'ın eksik kaldığı öne sürülebilir. Bu karşı çıkışın, Heidegger'in tüm eserleri okununca yanlış olduğu anlaşılacaktır.

# BÖLÜM BİR
# Zamansallık Açısından Dasein'ın Yorumlanması ve Varlık Sorusunun Transendental Ufku Olarak Zamanın Açıklanması

Dasein, varolmayı kendi varlığında gerçekleştirme gücüne ve olanağına sahiptir. Kendi varolmasında varlığın anlamını sorgulayan varlık olarak Dasein, kendini diğer varlıklardan ayırır. Varlık sorusu yalnızca Dasein'ın varlığında zamansallıkla birlikte ortaya çıkar. Bilimsel bir sorgulama Dasein'ın varlığını veremez, fakat Dasein'ın zamansallığı ve tarihselliği varlığın anlamını verir.

Birinci bölümün gerçek amacı, Dasein'ın Varlık analizinin dünya ve nesnelerin analizinden farklı olduğunu ortaya koymaktır. Bu farklılık bir bakıma ontik ve ontolojik sorgulamada açıklanmıştı, fakat Heidegger bu kısımda sorgulama nesnesi olarak Dasein'ın belirli varolma tarzlarını ele alarak, onları daha açık ve belirgin hâle getirmeye çalışır.

## KISIM BİR:
## Dasein'ın Hazırlayıcı Temel Çözümü

### 1. Dasein'ın Hazırlayıcı Çözüm Taslağının Serimlenmesi

Heidegger, Varlık'ın anlamı hakkındaki sorusunu Dasein'ın Varlığının varoluşsal yapısını serimleyerek cevaplandırmayı kendisine ödev edinir. Bu nedenle, Varlık'ın anlamı Dasein'ın temel yapısının ortaya çıkması ile anlaşılır. **Birinci olarak,**

*Dasein, her durumda kendisine kendisini konu edebilen varlık olarak, Dasein'ın varlığının özü onun varoluşunda yani varolmasında bulunur.* Yalın anlatımla, Dasein'ın özü, onun varlığıdır veya varoluşudur. Onun varlık olarak ne olduğu, onun varoluşu açısından açıklanmalıdır. Çünkü onun varoluşu, ontolojik yapısından başka bir şey değildir. Heidegger Dasein'ın özü derken öz kavramını geleneksel felsefenin *essence* kavramından, varoluş kavramını da *existentia* kavramındaki önümüzde-hazır-Varlık anlayışından ayırır. Böylece, Heidegger için, Dasein'ın özü onun varoluşudur.

Heidegger'in bu görüşü, Orta Çağcı skolastik görüşten farklıdır. Dasein'ın özü ile anlatılmak istenen, Tanrı'nın özü ile anlatılmak istenenden çok farklıdır. Tanrı'nın özü, kendi varlığıdır; özü ile varolması aynıdır; ikisi de zorunlu ve mutlaktır. Buna karşılık, Dasein'ın özü, zorunluluk ve mutlaklık taşımaz. Dasein'ın zamansallığı, tarihselliği ve sonluluğu özgürlüğünün temel öğesidir.

"Tanrı'nın özü, varolması yani varlığıdır" ifadesiyle skolastikler Tanrı'nın yokluğu kısaca O'nun olmaması gibi bir yok varlığın olamayacağını anlatmak istemektedirler. Çünkü, O, varolandır; bu nedenle, O'nun yokluğu imkânsızdır. Eğer Tanrı'yı yok varlık olarak düşünmeye çalışırsak, Tanrı'nın anlamına karşı gelmiş ve O'nun anlamını değiştirmiş oluruz. Olması zorunlu olanın olmaması imkânsızdır. Heidegger'in öne sürdüğü argümanda buna benzer, fakat elde edilen sonuç farklıdır. Dasein'ın anlamı, kendisini kendinde var etmesidir. Dasein, varoluşun olanaklı yolları açısından düşünülür; skolastik düşüncenin Tanrı'yı zorunlu olarak, varolan olarak kabul etmesi gibi, Dasein olmak da bir şekilde varolmaktır. Fakat iki tür varolma arasında fark vardır. Skolastikler için varolma veya varlık olmak (*existentia*), evrende bir şekilde var olmadır; başka bir deyişle, varlık dünya içinde karşılaştığımız nesnelerdir. Heidegger bu tür varolmayı, önümüzde-hazır-varlıklar diye adlandırır. Heidegger, varolmayı skolastik anlamından ayırdığı gibi, aynı zamanda Sartre'ın varoluşçu anlamından da ayırır. Sartre'a göre, varoluş özden önce gelir; fakat Heidegger bu önermenin skolastiklerin ileri sürdüklerinden pek farklı olmadığını söyler. Çünkü, "varoluş özden önce gelir" önermesi, "insan, varoluşunun önsel olduğu bir öze sahiptir" gibi geleneksel metafiziğin

bir önermesinden kaynaklanır. Başka bir söylemle, Sartre'ın önermesi de, özcülüğü temele alır. Böyle bir iddianın, temel ontolojiyle bir ilgisi olmadığı gibi, farklı bir metafizik iddiadan başka bir şey de değildir.

Bu durumda Heidegger'in öne sürdüğü "Dasein'ın özü, onun varoluşudur" önermesi ne anlama gelmektedir? Bunu açıklayabilmek için Latince kavram olan *existere*'ye bakmak gerekir. Heidegger, skolastiklerin *existentia*'sından farklı olarak varoluşu veya varolmayı *existenz (existere)* kavramıyla açıklar. *Existenz* teriminin asıl kök anlamı, "açığa çıkan", "ortaya çıkan" ve "kendinde yükselen"dir. Böyle bir varoluş ya da varolma ancak Dasein'a aittir, çünkü yalnız Dasein, kendi varlığından kendi varoluşunu açığı çıkaran varlıktır. O hâlde, *existenz* Dasein'ın canlı veya eyleyen varlık olmasından çok, kendi varlığının ne anlama geldiğinin farkında olan varlığa karşılık gelir. O hâlde, varoluş veya varolma, "Varlık'ın anlamı nedir?" sorusunu soran ve fark eden varlığın temel karakteridir.

**İkinci olarak**, *Dasein'ın temel yapısı, her tür varoluşunda, kendisine kendini konu yaparak her durumda kendisi olan Varlıktır*. Bu yapısına göre Dasein, hiçbir zaman önümüzdeki-hazır nesneler gibi bir şeyin türü olarak ele alınamaz. Bu nedenle, Dasein her durumda kendisidir. Dasein, ben, sen veya başkalarıdır. Böyle bir Dasein varoluşsal yapısı gereği olanaklardır ve kendisinin seçimleridir. Kendisinde, kendisiyle kendini seçendir.

Varlığın kendisine yönelmesi bir tür öznelcilik (subjectivizm) veya tek-bencilik midir? Her konumda Dasein'ın "benimdir", diyebilmesi bir tür öznelciliğe veya tek-benciliğe götürmez; çünkü kendi varlığım üzerine olan yansıma veya dönüşüm (refleksiyon) ve içsellik, varlığımı fark etmemi sağlar. Bu tür kendine yansıma, incelenen varlığın analizinin süreçlerini açığa çıkararak, hermeneutik yapısını verir.

Aslında burada 'benim'le anlatılmak istenen, varlığın otantik olma hâlidir. Başka bir söylemle, Dasein'ın kendi otantikliğini kendinde fark etmesidir. Böylece Heidegger daha sonra açıklayacağı varlığın otantik olma ve olmama durumlarına burada bir giriş yapmaktadır. Dasein diğerlerinin veya başkalarının varolmalarını değil, kendi varolmasını varlık yapısının temeline koyar. Kendi varolmasını seçerek, kendi olanaklarını fark eder.

Her durumda Dasein, kendi olanaklarıdır. Kendini seçen Dasein, otantik varoluşa sahiptir. Kendini seçmeyen ise, otantik olmayan bir varolmaya sahiptir. Otantik olmak ve olmamak, Dasein'ın temel varolma durumlarıdır. Otantik olmaması, Dasein'ın varlığını yok etmez ya da daha az varlık olmasını sağlamaz, fakat kendini seçmeyen ve kendi olanaklarını fark etmeyen varlık yapar.

Dasein'ın varoluşu, özüne önseldir ve her durumda kendisidir. Dasein'ın bu iki karakteristiği, onun kendisine ontik olarak ne kadar yakınsa, ontolojik olarak o kadar uzak olduğunun da göstergesidir. Dasein'ın kendisini her durumda kendisi olarak seçmesi, onun kendisini günü-birlik-yaşamdan ayrıştırmasına bağlıdır. Günü-birlik-yaşamının unutulmuşluğundan, Dasein, kendini kendi varoluşsal yapısı ile ayırır. Dasein'ın kategorik yapısı ise onun varoluşunu veremez. Dasein'ın kim olduğu, onun varlığını; buna karşılık onun ne olduğu onun önümüzde-hazır-nesne olmasını verir. Kategorik ve varoluşsal yapı, varlığın karakterleri için iki temel olanaktır. Varoluşsal yapı, Daesin'ın kim olduğunu, kategorik yapı ise Dasein'ın ne olduğunu verir. Kimlik ve nelik, varolmanın iki değişik görünümüdür. Kim olduğu, Varlığın kendini kendi varoluşunda açığa çıkarması, ne olduğu varlığın kendini önümüzde-hazır-varlık olarak başkalarına sunması olarak anlaşılmalıdır.

Dasein'ın varoluş yapısının serimlenmesi kendisini antropolojik, psikolojik ve biyolojik yorumlarından ayırır. Çünkü, Dasein, öznenin içerikleri değildir. Dasein; *cogito*, *ego*, ruh, özne, kişi ve şeylik (nesnelik) değildir. Descartes'la başlayan varlığı özne olarak yorumlama geleneği, Dasein'ın ontolojik ve varoluşsal serimlemesini veremez. Böylece, Dasein'ın varoluşsal yapısının yorumu, felsefî antropolojinin insan yorumundan farklıdır. Onun varoluşunun çözümlenmesi, bir tür felsefî antropoloji değildir. Her ne kadar kendisinde insan sorununu incelese de yapılan inceleme bir tür felsefî antropoloji değil, aksine, Dasein'ın varoluşunda Varlığın ontolojik serimlenmesini yapmaktır.[18]

[18] Daha ayrıntılı açıklama için kitabın "İnsan Problemi" bölümüne bakınız.

## 2. Dasein'ın Temel Yapısı Olarak Genelde Dünya-İçinde-Varlık Olmak

Dasein öyle bir varlık ki kendini anlamasıyla Varlığı ortaya çıkarır. Dasein, varolandır. Bundan başka Dasein, daima benim diyen varlıktır. Ben veya kendilik, otantik ve otantik olmama olanağına sahip Dasein'ın varolma şeklidir. Dasein daima bu varolma tarzlarından birinde varolur. Buna karşılık, Dasein'ın varlık belirlenimi, varlık yapısının temelindeki *a priori* olandır. *A priori* olarak Dasein'ın varolma yapısını belirleyen ise, onun Dünya-içinde-varlık olmasıdır. O hâlde, Dasein'ın varolma yapısının serimlenmesi ve yorumlanması, Dasein'ın Dünya-içinde-varlık olma tarzlarıyla ele alınmalıdır.

Dasein'ın varoluşsal varlığı ve kendiliğindenliği, Dünya-içinde-varlık olarak kendini temellendirebilir veya anlayabilir. Dünya-içinde-varlık olmak, Dasein'a verilmiştir. O kendini Dünya-içinde-bulmuştur. Dünya-içinde-olmak, onun varoluşsal karakteridir. Temel durumu olarak Dünya-içinde-bulunmak Dasein'ı Varlık yapar. Dünya-içinde-olmak bir tür dünyasallık değildir. Çünkü dünyasallığı kendine temel alan varlıklar varoluşlarıyla değil, önümüzde-hazır-nesneler gibi kategorik yapılarıyla vardırlar.

Dünya-içinde-varlık olmak, üç terimden oluşmasına rağmen, Dasein'ın birliğini ve tekliğini belirtir. Yine de bu terimleri tek tek ele alıp, anlamlarını araştırabiliriz:

**1.** "Dünya-içinde" terimi ile iki şeyi araştırabiliriz: Dünyanın ontolojik yapısını ve dünyasallık tasarımının tanımını. Birinci araştırma Heidegger'in "Varlık'ın anlamı nedir?" sorusuna vermeye çalıştığı yanıtın başlangıç noktasını oluşturmaktadır, çünkü Dünya-içinde olmak, varlığı nesnel görünüş veya önümüzde-hazır-nesne yapmak değildir. İkinci anlamıyla dünya-içinde olmak, dünyasallığa yani nesnelliğe indirgenmiştir. Bu ise varlığın serimlenmesini veremez.

**2.** "Varlık" daima dünya-içinde-varlıktır. Dünya-içindeki-varlığın fenomenolojik serimlenmesinde, onun günü-birlikteliğindeki *kimliği* veya *kim* olduğu sorgulanır.

**3.** "İçinde" varlık olmak ise, "iç"in anlamına dayanarak yapılan ontolojik sorgulamayla anlaşılır.

Bu üç sorgulamada yapılması gereken "içinde" olmak, "içeride bulunmak" veya "içerisinde varolmanın" ne anlama geldi-

ğini ortaya koymaktır. Bu terimlerin tümü aslında "bir şeyin-içinde-bulunmak ya da varolmak" anlamına gelir. Örneğin, su, bardağın içinde veya elbise dolabın içinde. "İçinde" olmak ile kastedilen şey, iki şeyin birbiri içinde olması ve bunun için de bir uzamın (mekanın) gerekliliğidir. Uzamda bir tür konuma sahip olmakla, en az iki şeyin birbirine göre durumu anlatılmak istenmektedir. Su, bardak, elbise ve dolap bir uzam veya mekan içinde ve bir konumdadırlar. "İçinde" olmak ile uzamsal ve konumsal ilişki anlatılmaktadır. Bu şekildeki tüm aynı varlıklar nesnel görünüşleriyle belirli konumsal ilişkilerini, kategorik yapılarında açarlar. Acaba Dasein da böyle bir "içindelik" mi taşımaktadır?

Nesnel varolmalarını uzamsal ve konumsal ilişkilere dayandıran varlıklardan farklı olarak Dasein, varoluşsal ilişkilerle Dünya-içinde-varolmasını belirler. Dasein, kendisini nesnel görünüş olarak veren bir uzamsal ve konumsal ilişkide açığa çıkarmaz. İki şeyin birbiri içinde olması anlamında değil, Dasein bir şeyle tanışık olma, bir şeyde ikâmet etme, bir şeyle yan yana olma veya bir şeyle birlikte olma anlamında varlığını kendiliği üzerinde temellendirir. Çünkü o daima kendini seçen, kendi olabilen, kendinde ikamet edebilen, bir şeyle ilişki veya ilgi içinde olabilen varoluşsal anlama içindedir.

"İçinde" olmak, Dasein'ın birlikte varlık olmasını açığa çıkarır. Dasein, diğer varlıklar gibi kendini fiziksel dünya içinde nesnel görünüşler olarak ortaya koymaz. Dasein, diğerleriyle birlikte vardır. Örneğin, masa, sandalyeye fiziksel olarak yakın hatta birbirine dokunur bir vaziyette olabilir, fakat aslında ne masa sandalyeye, ne de sandalye masaya ontolojik olarak dokunabilir. "Dokunma" Dasein'a özgü varoluşsal bir karakterdir. Dokunmak, varlıklarla karşılaşmak, onlara ilgi duymak ve onlara kaygı duymak anlamıyla "birlikte-olmak" veya "yan-yana-olmak"tır. O hâlde, Dünya-içinde-varlık-olarak Dasein, ilgi veya kaygı duyan varlıktır. İlgi veya kaygı duyması onun varoluşsal ve ontolojik yapısı gereğidir.

Her şeyden önce, Dasein kendi öz varolma olanaklarını, olgusal olan nesnel görünüş olarak kavrar. Bu tür kendi gerçekliğini olduğu gibi anlamaya, Dasein'ın "olgusallığı" denir. Olgusallık, Dasein'ın yazgısıdır, çünkü o kendini Dünya-içindeki-diğer varlıklarla rastlantısal olarak bulur. Bu nedenle, olgusallık

Dasein'ın varoluşsal yapısını verirken, "içindelik" ise nesnel görünüşlerin kategorik özelliğidir. Dasein, aynı zamanda dünya içinde olması nedeniyle uzamsaldır, fakat Dasein'ın fiziksel uzamsallığı, onun olgusallığını vermez. Dasein'ın uzamsallığı üç boyutlu bir yayılım ya da mekansallık değil, o varoluşsal bir uzamsallığa sahiptir, çünkü uzamsallık fiziksel değil, ilgi ve kaygıyı temele alır. Dasein daima bir şeyle ilgili ve ilişkili olarak Dünya-içinde Varlıktır. İlgili veya ilişkili, Dasein'ın varoluşunun-*existentiale*- ontolojik terimidir. Böylece Dasein'ın Varlığı, ilgide açığa çıkar. İlgi, Dasein'ı ontolojik varlık yapar. Dasein'ın ontolojik yapısının açığa çıktığı ilgi, Dasein'ın çevresiyle birlikte Dünya-içinde-varlık olduğunu da ifade etmektedir. Dasein, çevresindeki diğer nesnelerle karşılaşır ve onlarla ontolojik bir ilişkiye girer.

Uzam-içinde-olmak, bir şeyi ancak bilgisel açıdan var edebilir. Bir ağaç veya masa uzam içindedir. Fakat onlar kendilerini ontolojik olarak kavrayamazlar. Onlar ancak Dasein'ın uzamlı dünyasının nesneleri olarak vardırlar. Uzam-içinde olmak nesnelere aittir. Dasein kendi uzamlılığında yani kendi dünyası içinde ontolojik olarak vardır. Dasein vardır, var-olması onun yazgısıdır. Varoluşuyla varolması kaçınılmazdır.

Dasein'ın kendisini kuramsal olarak bilmesi, onun kendi varoluşunu bilmesine göre ikincildir. Heidegger'e göre, kuram, yaşama göre ikincildir. Dasein'ın yaşamı, onun Dünya-içinde-varlık olmasıdır. Dünya-içinde-varlık olmak, bir yerde nesnelerle ve insanlarla anlamlı ilişki içinde olmaktır. Bir-şey-içinde-varlık olmak *a priori* olarak kendi varlığını fark etmek veya bilmektir. Bu nedenle, dünyayı bilmek, Dasein'ın temel olgusudur. Dasein'ın temel olgusu olarak dünyayı bilmek, ontolojik ve varoluşsaldır. Dünyayı bilmek, özne ve nesne ilişkisi sonucu oluşan bir bilgi türü de değildir, çünkü özne-nesne ilişkisiyle açıklanan bilme etkinliği epistemolojik bir olgudur. Dünyayı bilmek epistemolojik değil, ontolojik bir durumdur ve Dasein'ın *a priori* farkındalığıdır. Bilme, Dasein'ın varlığının bir tarzıdır. Bilme, varlık tarzı olarak Dünya-içindeki-varlığa aittir. Böylece Heidegger için, epistemoloji ontolojiyi takip eder ve varlık olmanın anlamı Dünya-içinde-varlık olmaktır. Varlık olmadan, bilme etkinliğinin olması olanaklı değildir.

İstanbul'da doğulu birisinin taksi şoförlüğü yaptığını düşünelim. Doğu kökenli bu kişinin bir ailesi, çocukları, çocuklarının gittiği okul ve çevresi, kendisinin ve eşinin akraba ve komşu çevresi, inançları ve alışkanlıkları, geride bıraktığı akrabaları ve çevresi, iş arkadaşları ve patronu, politik düşünceleri, ekonomik durumu vb. gibi tüm çevreselliği onun dünyasını oluşturur. Şoför bir dünya-içinde-varlıktır. O, dünyasıyla hep ilişki ve alaka içinde vardır. O, kendisini bir dünya içinde bulur, bazen bu dünyasını genişletir bazen de daraltır, fakat her zaman kendini bir dünya içinde bilir. Bu şoförün bir gün müşteri alarak İstanbul'un kalabalık trafiğinde yol almaya çalıştığını varsayalım. Trafik bir noktada tıkandığında hiç ilerleyemez olur ve müşterisi yürümenin kendisini daha çabuk varacağı yere götüreceğini düşünerek arabadan iner. Şoför, ileride bir kaza olduğuna inanır. Bu inancını bilebilmesi için önce kendisinin bir trafik içinde olduğunu bilmesi gerekmektedir. Heidegger'e göre, bilmenin olabilmesi için önce kendi varlığımızın bir dünya-içinde-olduğunu önsel olarak bilmemiz gerekiyor. Dünyayı bilmenin ön koşulu ile diğer epistemolojik bilmeler gerçekleşebilir. O hâlde dünyayı bilmek varolmanın bir tarzı olarak Dasein'ın varlığının bir ön koşuludur.[19]

Dünya-içinde-varlık olma zorunluluğunu kendi varoluşunda barındıran Dasein, ancak kendi varlığını kendisine ve dünyasında varolanlara yönelik ilgi veya kaygısında olanaklı yapabilir. Buna karşılık geleneksel felsefenin dünyayı yorumlayışı nasıldır? Dünyanın dünyasallığı ne demektir? Dünyanın dünyasallığı ontolojik bir yapıda mıdır? Dünya-içinde-olmak Descartes'ın dünyasıyla aynı şeyler midir?

## 3. Dünyanın Dünyasallığı

Dünya-içinde-varlık, her şeyden önce dünyanın yapısını görünür ve anlaşılır kılmalıdır. "Dünya" bir *fenomena* olarak betimlenmeli ve Dünya-içinde olan varlıklar ya da nesneler sayılmalıdır: Evler, ağaçlar, insanlar, dağlar, yıldızlar ve benzerleri. Nesneler hakkında bu tür tanımlamalar ontik olanı verdiği için,

[19] Richard Polt, *Heidegger An Introduction*, New York: Cornell University Press, 1999, s. 48.

fenomenolojiyle de ilgisi yoktur. Varlıkların fenomenolojik yapısını tanımlamak için nesneler arasında Varlığın kendini nasıl gösterdiğini ortaya çıkarmak ve bunun kategorik ve önümüzde-hazır-Varlıklarla olan ilişkisini göstermek gerekir. *Vorhandensein* (önümüzde-hazır-Varlık) ve *Zuhandensein* (elimizde-kullanıma-hazır-varlık) olarak Varlık iki biçimde yorumlanabilir. *Vorhandensein*, bilgi kuramsal açıdan bilinen nesne türleri olmasına karşın, *Zuhandensein* kullanıma hazır araçların birlikteliği olması ve bu araçlarda Varlığının anlamını ancak ontolojik ilgide bulan Varlıklardır. Önümüzde-hazır-nesneler epistemolojik, elimizde-kullanıma-hazır-nesneler ise varoluşsal yapıdadırlar.

Örneğin bir çekiç, fiziksel nesne olarak ele alınıp, bilgisel bakımdan tanımlanmaya çalışıldığı sürece, o, *Vorhandensein* yani epistemolojik bir nesnedir. Bir çekiç, çekiçleme işlevi ile kavranıldığında, artık o bilgisel-fiziksel nesne değil, o kullanımla birlikte ortaya çıkan ilgi duyulan nesne olmuştur. Çekicin çekiçleme özelliği onun *Zuhandensein* yani varoluşsal yapısını ortaya çıkarmıştır. Heidegger'in çekiç örneğini inceleyelim:

**1.** Çekiç gözlem ile değil, kullanımla kavranılır. Bu tür kavrama veya anlama özel bir **bakış** veya **görüş** şeklidir. Bu bakış veya görüş ancak çevresellikte ortaya çıkar. Görüş, dikkatliğin sonucudur ve böyle bir görüş, çekicin nasıl kendini açtığını ortaya koyar.

**2.** Çekiç, **araçların bir bütünlüğüne** karşılık gelir çünkü çekiç, çekiçleme eyleminin bir parçası olmanın yanı sıra kullanımdaki diğer araçların anlaşılmasını sağlar. Bu nedenle çekicin araçların bir bütünlüğü olarak anlaşılması, onun tekil bir nesne olarak anlaşılmasından daha açıktır.

**3.** Çekicin görevi, bir şeyin çekiçlenmesi ile durumunun değiştirilmesini sağlamaktır. Bu nedenle çekiç, faydalı ve yararlıdır. Başka bir deyişle, çekiç ve çekiçleme, **bir-şey-içindir.** Kısaca bir işe ve etkinliğe yönelimlidir.

**4.** Çekiç, sert bir maddeden (metal, tahta ya da plastikten) yapıldığı için **doğa**nın bir parçasıdır. O doğal bir kaynağı, işaret etmektedir.

**5.** Çekiç aynı zamanda kullanana ve üretene de işaret etmektedir. Çekicin büyüklüğüne ya da küçüklüğüne göre kullanan değişmektedir.

Çekiç ve çekiçleme örneğinin analizine bakarsak, birinci madde hariç tüm diğer maddelerde ortak olan, bir şeye **yönelme** veya **işaret** etmedir. İşaret etme veya yönelme olgusu, dünyasallığın yorumu ve anlamı için önemlidir. İşaret etme tek bir şeyin diğer bir şeye karşılık gelmesi gibi tek bir anlama indirgenmemelidir, çünkü Dasein Dünya-içinde-varlık olarak hep bir şeylerle ilişki içindedir ve bu ilişki içinde olduğu şeyler bir şeye işaret etmektedirler. İşaret etme yalnızca şeyleri değil, dünyayı da anlamamızı sağlar. İşaret etme, nesneleri kullanıma-hazır-varlıklar yapar ve onları bir-şey-için-varlık hâline getirir.

Heidegger'e göre, Dünya-içinde-varlık olmak ancak *Zuhandensein* yapısını taşıyan varlıklar için geçerlidir ve böyle varlıkların fenomenolojik ve ontolojik varoluşsal yapıları betimlenebilir. Buna karşılık, nesneler bilgisel ve Dünya-içinde-hazır şeyler olarak kavranılırsa, Dünya-içinde-varlıklar, ancak fiziksel obje olmaktan başka bir şey olamaz. Heidegger, fiziksel nesneler hakkında ortaya konulan epistemolojik bilgilere yani bilimlerin bilgisine karşı değildir ve onları da kesinlikle reddetmez. Fakat Heidegger, Descartes gibi entelektüellerin ortaya koydukları özneye ve dünyanın yalnızca epistemolojik bilgisine karşıdır. Çünkü özne ve dünyanın epistemolojik bilgisi, Dünya-içinde-varlık olarak Dasein'ın varlığının bir tarzı olarak bilme ön koşuluna bağlıdır. "Dünya-içinde-olmak" bir tür epistemolojik soru olmadan önce önsel olarak vardır. Başka bir söyleyişle, Dünya var mıdır? sorusu ve kanıtlaması ancak bu soruyu soran varlığın bir Dünya-içinde olmasıyla anlamlı olur. Böyle bir soru ancak Dasein'ın bir şeylere yönelmesiyle yanıtlanabilir.[20]

Heidegger'in dünyayı araç veya alet -kullanımda hazır varlıklar- olarak görmesi veya yorumlaması hakikatin pragmatik bir yorumu değildir. Dünyayı araçsal görmek, bir şeyi kuramsallaştırmaktan çok ontolojik yapmaktadır. Bir şeyi kullanmak ve bir şey hakkında düşünmek, zihnin tamamen farklı iki etkinliğidir. Dünyayı araç olarak görmek, Dasein'ı diğer Daseinlardan farklı yapar; çünkü o, dünyaya önümüzdeki nesnel gerçeklik olarak değil, kullanımdaki nesneler olarak bakmakta, yani dünya ile bir ilişki içindedir.

[20] *A.g.e.*, ss. 48-49.

Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da incelediği Varlık türü *Zuhandensein* özelliği taşıyan Varlıklardır. Bu da Dasein diye tanımladığı varlık ve onun dünyasıdır. Buna karşılık, bugüne kadar tanımlanmaya çalışılan "Dünya nedir?" ve "Dasein'ın dünyası bu tanımlamalardan hangisiyle ilişkilidir?" soruları yanıtlanmalıdır. Bu yanıtın verilebilmesi için aşağıdaki dört dünya tanımına bakmak gerekir.

**1.** Dünya, elimizde-hazır-varlıkların toplamı olarak ontik nesneler dünyasıdır.

**2.** Dünya, belli nesnelerin ontolojik özelliklerin kullanım yeridir. Örneğin, matematikçilerin dünyası gibi.

**3.** Dünya, önsel-*ontolojik-existentiell* olarak birinin dünyasıdır. Bu anlamda dünya ontikseldir.

**4.** Dünya, *ontolojik-existential*'ın dünyasallığıdır. Genel olarak dünyasallığın *a priori* yapısında ortaya çıkan varoluşsal dünyadır.

### A. Genel Olarak Dünyasallığın ve Çevreselliğin Serimlenmesi

Dünyanın bu tanımlarına göre, Dasein Dünya-içinde-varlık ve dünyaya ilgi veya kaygı duyan Varlık olarak çevresindeki nesnelerle karşılaşır ve onlarla ilişki içinde olan bir varlıktır. Böylece Dasein, doğayı bilgisel amaçtan çok, onunla olan ilişkisi sonucu doğadaki nesneleri kullanıma hazır varlıklar olarak hep bir-şey-için var oldukları durumuyla kavrar. Dasein nesneleri değiştirerek, kullanımlarına göre araç hâline dönüştürür. Dasein, Dünya-içindeki-varlıklara pratik nedenlerle ilgi duyarak, kendi çalışmalarında onları alet ve araç yapar. Dasein'ın nesnelere olan bu ilgisi ve alakası, sadece yararcılık veya faydacılık açısından ele alınmamalıdır. Başka bir söylemle, her şey yararcılığa ve pragmatizme indirgenerek yorumlanmamalıdır. Heidegger her şeyi yalnızca bir üretim uğruna yapılan yararlı veya faydalı araç yığını olarak görmez. Ona göre, çevremizde ve dünyamızda karşılaştığımız her nesne, dünyasallığın yorumlanması için bir ipucudur. Çünkü bilme ve kuramsal anlama etkinliğine göre yapma ve kullanma etkinliği dünyasallık için daha iyi bir başlangıç yeridir. Günü-birlik yaşamdaki yapıp

ettiklerimiz ve araçlarla olan ilişkimiz, kendimizi ve dünyamızı anlamamız için en gerekli ipuçlarını verecek çevredir.[21]

Dasein'ın nesneleri kuramsal olarak ele alması, onun dikkatsizliği ya da ilgisizliği sonucu olur. Dikkatlilik ve ilgililik, nesneleri bir-şey-için bir şey yapar. Alet ve araçlar her zaman yaptıkları görev ve işlev bakımından Dasein'ın ilgisini çeker. Elimizde-kullanıma-hazır-nesneler verdikleri işaret ve anlamlarla bizim ilgimizi çekerler. Örneğin; bir trafik işareti olan "DUR" levhası ancak oradan geçen bir sürücü ya da yaya için anlamlıdır. Her bir levha ya da işaret bir şey içindir ve bir şeyle ilişki içindedir. Bir-şey-için olmak, bir-şeye-karşılık gelmek ve bir-şey-için-kullanımda-olmak araçların varlık yapısı gereğidir.

Bir-şey-için-olmak ve işaret etmek, dünyasallığın belirgin olmasını sağlar. Bir sürücünün öndeki aracın bir kavşağa yaklaşırken sola dönüş sinyali verdiğini görünce ne yapacağını bilmesi, onun trafik işaretleri sistemi içinde ne yapılması gerektiğini bildiğini gösterir. Eğer bu şoför İngiltere'de sürüyorsa nasıl davranacağı oranın trafik sistemine göre olmalıdır. Sistemin işaret ettiğinin tersine yapılan davranışın ceza alacağı normaldir. Çevremiz ve dünyamız işaretlerin anlam yüklediği nesnelerle ve şeylerle doludur. Yönletimi veya işareti olmayan hiçbir şey yoktur. Dasein'ın varlıklarla ilişkisi bu yönletimleri ve işaretleri açığa çıkartır. Yönletim veya işaret, ilişki ve alakanın bir sonucudur. O hâlde, dünyasallık, işaret ve yönletimlerin oluşturduğu ilişkilerin toplamıdır.

Dünyanın dünyasallığı, ilgi ve alaka üzerine kurulmuştur. *Zuhandensein* varlıkların temel karakteri Dasein'la olan ilgisel ve alakasal ilişkileridir. Dünyanın dünyasallığı Dasein'ın yönelmişliği sonucu anlamlı olur. Yönelmişlik, *Vorhandensein* nesneyi kuramsal-bilgisel yapısından uzaklaştırıp onu *Zuhandensein*'in varoluşsal yapısına dönüştürür. Dasein her zaman kendisini bir-şey-uğruna-yönelmeyi görev olarak görür. Dasein, nesnelere yönelen ve anlayan Varlık olarak Dünya'nın dünyasallığını her zaman için anlamlı ve kullanılmaya hazır yapmayı kendisine görev edinmiştir. Böyle bir yorum sonucu Dünya'nın dünyasallığı fenomenolojik ve ontolojik açıdan serimlenerek açığa çıkarılabilir.

---

[21] *A.g.e.*, s. 50.

### B. Descartes'ın "Dünya" Yorumu ve "Dünyasallık" Serimlenmesinin Karşılaştırılması

Heidegger, Descartes'ın dünya yorumunu kartezyen ontoloji gereği *Res Extensa* açısından ele alır ve *Res Extensa*'nın ontolojik temellerini ortaya koyarak bunun hermeneutik yorumu ile *Cogito Sum*'u fenomenolojik olarak tahrip etmeye çalışır. Öncelikle Descartes'ın Dünya'yı nasıl *Res Extensa* olarak tanımladığını ve bunun ontolojik temellerini ortaya koyar.

Descartes, Antik Yunan'ın *Ousia* kavramına dayanarak *substance*'ın iki tanımını da iç içe kullandı: Varolan olarak Varlık ve tözün öznitelik *(atribiutum, attribute)* olarak *substance* anlamlarıyla *Res Corporea*'yı tanımladı. Böylece *Res Corporea* bazen varolan olarak Varlık *(Substance)* bazen de *Substance*'ın özniteliği *(attribute)* olarak veya uzam (yayılım) olarak anlaşıldı. Yayılım tarzları olarak da bölünme, şekil ve hareket anlaşıldı. Cisimsel nesneler, yayılım özelliği gösteren varlıklar olarak Descartes tarafından tözün öznitelikleri ile tanımlandı. Örneğin Descartes, bal mumunun sertliği ve diğer nitelikleri üzerindeki deneyi sonucu elimizde kalan şeyin gerçekliği üzerinde durdu. Geriye kalan şeyin devamlılığı ve gerçekliğini hiç tartışma yapmadan kabul etti. Geriye kalan ise, yayılımdı. Acaba geriye kalan *substance* mı yoksa *substance*'ın özniteliği olan *extensa*, yani yayılım mı idi?

*Res extensa*'nın ontolojik temelleri *substance* tanımı üzerinde yükselmekteydi. *Substance* nedir? Var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyacı olmayan varlıktır. Böyle bir varlık Heidegger için, *ens perfectissimum* (mükemmel Varlık), yani Tanrı'dır. Tanrı'dan başka tüm varlıklar yaratılandır. Böylece herhangi bir şey eğer Tanrı değilse, o, *ens creatum*'dur, yani yaratılandır. *Ens perfectissimum* ile *ens creatum* arasında sonsuz farklılıklar vardır. Heidegger'e göre, Descartes Dünya'yı *ens creatum* olarak yani yaratılmış varlıklar olarak, ontolojik olarak *substance* kavramı üzerine temellendirdi.

Descartes'a göre, *res extensa* ve *res cogitans* yaratılmış *substance* olarak başka nesnelere ihtiyacı olmadan sonlu olarak var olabilirler. *Substance*'lardan biri (Tanrı) sonsuz iken, diğer ikisi (madde ve ruh) sonlu *substance* (töz) olmaktalar. Tümü aynı *substance* tanımından gelmesine rağmen nasıl biri sonsuz,

diğer ikisi sonlu olmaktalar? Bu noktada Heidegger, Descartes'ın Orta Çağ ontolojisindeki bir probleme parmak bastığını ileri sürer.

"Tanrı vardır" ve "Dünya vardır" önermelerinin her ikisinde de "Varlık vardır" anlatılmak istenmektedir. Fakat her ikisindeki "Varlık", aynı "Varlık" değildir. Yaratılan ile yaratan aynı olabilir mi? Orta Çağ'ın okul düşünürleri bu ayırımı Antik Yunan'da özellikle de Aristoteles'te ortaya çıkan Varlığın değişik anlamları düşüncesine yaptıkları analoji ile çözmeye çalıştılar. Heidegger'e göre, Descartes Orta Çağ'ın okul düşünürlerinin yaptığı ayırıma da dikkat etmediği için onlardan daha geri bir ontolojiye sahipti. Orta Çağ'ın, varlığın çeşitli anlamları üzerine yorumları, Antik Çağ'ın yorumlarından öteye gidemediği ve Descartes'ın Orta Çağ'ın gerisine düşmesi sonucu "Varlığın Anlamı" sorusu daha da karanlığa itildi ve belirsizlik içinde kaldı.

Bu noktada Heidegger iki soru sorar: Acaba Descartes'ın "dünya" ontolojisi "Dünya-içinde nesnelerin" tanımını verebilir mi ya da açık yapabilir mi? Dünyasal nesnelerin ontolojik yapısını verebilir mi? Bu iki soruya da olumlu yanıt veremeyiz. O hâlde, Descartes'ın "Dünya"sının ontolojisini hermeneutik ve fenomenolojik açıdan nasıl tahrip edilebileceğini göstermeliyiz.

Öncelikle, Descartes'ın *res extensa*'sının *Vorhandensein* yani önümüzde-hazır-nesneler olarak doğa biçiminde nasıl algıladığını ortaya koymalıyız. Descartes, "dünya"nın ontolojik yorumunu doğa nesnelerinin temelinde olan yayılım özniteliği (*attribute*) ile açıklıyor. Tanrı, dünya ve benin birbirinden radikal biçimde ayrılmasıyla oluşan Descartes'ın ontolojisi Dünya-içinde-varlıkların durumunu varoluşsal yapılarıyla birlikte açıklayamadığı için yetersizdir. Çünkü o, Dünya-içindeki-varlıkları yayılıma indirgeyerek veya eşitleyerek açıklamaktadır. Bilgi temelli varlık anlayışı, Descartes'ı matematik bilgisiyle varlıkları kavramaya yöneltir. Nesneler, fiziksel özellikleriyle matematik ve geometrik ifadelerle tanımlandılar. Matematik, yayılımlı tüm nesnelerin (Descartes'a göre yayılımsız madde olamaz) varlıkların şüphesizce kavranması için tek yoldur. Böylece Descartes'ın "dünya" kavramı gerçekliğini yayılımda ve yayılımın ifadesi olan matematikte buldu. "Dünya"nın dünyasallığı önümüzde-hazır-varlıklar hâlinde anlaşılarak varoluş

yapısı yerine kuramsal, soyut, bilgisel ve matematiksel anlamları ön plana çıktı. Sonuçta modern matematiksel fizik ve aşkın temelleri geleneksel ontolojinin yerini aldılar. Kısaca, varlık felsefesi matematiksel fiziğe indirgendi.

### C. Dasein'ın Uzamlılığı ve Çevrenin Yakınlığı

Descartes, *res cogitans* ve *res extensa* problemini "ben" ve "madde" şeklinde formüle ederek çözmeyi düşündü. "Madde" yi doğada yayılıma sahip şeyler olarak görmesi, onun *res extensa*'nın ontolojik yapısını görmesini engelledi. Descartes, "dünya"yı varoluşsal ve kullanıma yönelik otantik[22] ilgide kavrayamadı. O, dünya sorununu doğa nesnelerine indirgeyerek daraltti. Descartes'ın varlığı, üç boyutlu fiziksel varlık oldu. Bu ise Dasein'ın Dünya-içindeki birlikteliğini varoluşsal değil de, matematik uzay boyutunda ortaya çıkardı. Örneğin, bir astronom milyonlarca kilometre uzaklıkta bir gezegeni veya yıldızı gözlemleyebilir. Astronom ile yıldız arasındaki uzay çok büyük olduğu gibi mesafe matematiğin öğeleri ile ölçülebilir. Acaba fiziksel uzam astronomun yıldıza yönelmesini, alakasını ve ilişkisini engelleyebilir mi?

Dasein'ın uzamlılığı ve çevresiyle olan ilişkisi ancak onun varlıkları kullanıma-hazır-nesneler olarak görmesine ve çevresine olan ilgisine veya kaygısına bağlıdır. Bu ilgi veya kaygı epistemolojik anlamda değil, aksine varoluşsal anlamdadır. Heidegger'e göre, uzam ne öznede ne de nesnededir. Uzam, Dasein'ın Dünya-içinde-varlık olma hâlindedir. Uzam, önsel olarak Dünya-içinde-varlık olarak Dasein'a aittir. Dasein'ın varoluşsal uzamlılığı onun dünyayı kullanıma-hazır-araçlar topluluğu olarak kavramasını sağlar. Astronomun yıldızla olan ilişkisi, yıldızın kullanıma-hazır-nesne olmasını sağlar. Böylece uzamsallık, fiziksel değil, ontolojik ve varoluşsal yapıya dönüşür.

[22] Heidegger'e göre, otantik olma bir şeyin kendisi için kendi olması demektir. Kendisi olan Varlık ancak otantik varoluşa sahiptir. Otantiklik Varlığa verilmemiştir. Varlık onu varoluşsal yaşamıyla kendisi için kazanır.

## 4. Birlikte-Olmak ve Kendi-Beni-Olmak Olarak Dünya-İçinde-Varlık: "Onlar"

Dünyanın dünyasallığı ve Dünya-içinde-varlık olarak Varlık bizi Dasein'ın varlık tarzlarında Varlığı incelememize yöneltti. O hâlde, Varlığın varoluş tarzları Dasein'ın varoluşuna aittir. Dasein'ın varoluş tarzlarında ortaya çıkan **Varlık kimdir?** Dasein'ın kimliğinin varoluşsal sorunu daha önce açıklanmıştı. **(1) Dasein, her durumda kendisidir. Dasein, ben'imdir. (2) Dasein'ın özü onun varoluşudur.** Fakat bu iki durum da Dasein'ın ontik yapısında ortaya çıkar. Dasein bu ontik yapısında aynı zamanda ontolojik varoluşunu da saklar. Dasein'ın varlığının tekliği yine ontolojik olarak onun dünyasında var olan diğer varlıkları da ortaya çıkarır. Dasein, Dünya-içinde-varlık olarak dünyası ve başkalarıyla birlikte vardır.

Günü-birlik-yaşamda Dasein'ın kim olduğu sorusu hep Dasein'ın **diğerleriyle birlikteliğini** ve **onlardan biri** olduğunu ortaya çıkarır. Dünya, onun her zaman Diğerleri ile paylaştığı yerdir. Dasein'ın dünyası, birliktelikli dünyadır. Yine çekiçleme örneğine dönersek, Dasein çekiçleme sırasında bile diğerleriyle birlikte vardır. Çekici bir dükkândan satın almıştır. Çekiç daha önce başka bir Dasein'a aitti. Çekiçleme yaparken daha önce başkalarının nasıl çekiçleme yaptığını gözlediği için, onların deneyimini kendi çekiçlemesine yansıtmaktadır. Kısaca bir şeyi araç veya alet yapıp kullanırken yanımızda hiç kimse olmasa bile sosyal ilişkiler ağı içindeyiz. Bir şeyi kullanıma-hazır-nesne yapmakla insan, topluluğun içine girmiş olmaktayız. Başkaları veya diğerleriyle bir sosyal ilişkiler ağını paylaşmaktayız. Diğerleri ile karşılaşan Dasein, kendini "ben-burada" olarak ifade eder. Kendisini diğerinin bilgisel nesnesi durumuna getirmez. **Dasein, Dünya'ya, diğerlerine ve çevresine ilgisiyle Dünya-içinde-varlık olarak varoluşunu her zaman diğerlerinin önüne sıçrayarak ve geçerek kendini "Onlar"dan ayırır ve kendisi olmak ister.**

Her zaman diğerleriyle birlikte olan Dasein'ın bu birlikteliği bir tür solipsizmden kurtulmak için de değildir. Birlikte-olmak, benim dışımdaki varlık ve nesnelerin varlığını kanıtlama çalışması da değildir. Heidegger'in amacı diğerlerinin varlığını ispatlamak veya onları var etmek değildir. Onun amacı, kendimizi Descartes'ın ve birçok filozofun yaptığı gibi içsel bir şeyle ve

başka filozofların dışsal bir şeyle kanıtlama çabalarının birer ön yargı olduğunu göstermektir.

Fakat günü-birlik-yaşamında Dasein çoğu kez sıradanlığı içinde "Onlar"dan biri olarak varoluşunu gizler. Onlardan biri olması, onun farklı olduğunu göstermez. Örneğin, herkesin yaptığı gibi giyeceği elbiseyi seçmesi yani modanın ne olduğuna bakarak elbise seçmesi onu onlardan farklı yapmaz, çünkü seçim kendisinin değil, onların seçimidir. Başkaları nasıl giyiniyorsa öyle giyinmek, beni onlardan biri yani sıradan birisi yapar. Başkalarına veya onlara bakarak veya onları dikkate alarak yaşamak, sıradanlığın kendisidir. Ne zaman Dasein kendi varoluşunu diğerlerinden ayırır ve onların önüne sıçrarsa, Dasein kendisi olur. Dasein'ın kendi varoluşunu kavraması ve sıradanlığının ötesine geçmesi onun varoluşunu otantik yapar. Dasein'ın otantikliği, onun kendi varoluşunu açık yapmasıyla ortaya çıkar. Orada-Varlık olarak Dasein'ın oradalığı ve varoluş tarzları serimlenmelidir.

Heidegger diğerlerini (Onları) iki farklı anlamda kullanır: 1. Dasein, diğerleriyle (Onlarla) birlikte vardır. Bu birliktelik onun varoluşsal (existentiale) varlık tarzıdır. 2. Onlar, onun otantik olmayan varlık tarzıdır. Bu iki durum Heidegger'in çelişik düşündüğünü dile getirmez; çünkü Heidegger "Onlar" ve "Onların-kendiliği"ni ayrı ayrı anlamlarda kullanır. Birinci anlamıyla onlar, Dasein'ın her zaman diğerleriyle birlikteliğini gösterirken, "Onların-kendiliği" Dasein'ın onlar tarafından belirlendiğini gösterir. Dasein, diğerlerinden kendini ayırarak, diğerlerinin önüne geçer ve otantik varoluşunu yaşar.

Dasein'ın analitik serimlenmesi, Dasein'ın otantik ve otantik olmayan varlık tarzlarının ortaya konulmasıyla açığa çıkabilir. Otantik olmayan varlık yapısı, günü-birlik yaşamın edimselliğinde açığa çıkarken, otantik varoluş yapı, olanaklar olarak kendini Dasein'ın varlığında gizler. Otantik varoluş, varlığın anlamını fark etmedir; buna karşılık otantik olmayan varoluş varlığın anlamını yani olanaklarını fark etmemedir. Edimsellik ve olasılık (potansiyellik) iki ayrı varlık tarzı olarak Dasein'ın varlığına aittir. Dasein'ın gerçekte nasıl var olduğu onun edimselliğinin, nasıl var olması gerektiği onun olanaklılığını verir. Gerçekte edimsel olarak nasıl var olduğu, onun günü-birlik yaşamıdır; nasıl var olması gerektiğini içeren olanaklılığı, onun

geleceğidir. Günü-birlikteliği, şimdiyi; olanakları geleceği kavramasına veya anlamasını sağlar.

## 5. Kendisi İçin Kendisi Olan Varlık

### A. "Orada"nın Varoluşsal Yapısı

Orada-Varlık olarak Dasein'ın açıklığı "ruh-durumları"nda ortaya çıkar. Ruh-durumları Dasein'ın varoluşsal yapısını belirleyen ve onu o yapan özelliğidir. Orada-Varlığın ruh-durumunu en iyi ortaya koyan varoluş tarzı, onun atılmışlığıdır. Dasein, önsel olarak kendini bir Dünya-içinde atılmış olarak bulur. Atılmışlık ona verilmiştir. Dasein, Dünya-içinde buradadır.

Orada-Varlığın dünya-içine atılmışlığı onun çevresinde olanlarla karşılaşmasına ve tanışmasına neden olur. Bu karşılaşma ve tanışma, Dasein'ın yeni bir ruh-durumunu ortaya çıkararak, kendi gizemliliğindeki kendini tanımasını sağlar. Dasein'ın ontolojik varoluşunu ortaya çıkaran ruh-durumu "korku"dur.

Heidegger, Kierkegaard'ın etkisiyle korku ve kaygı arasındaki ayırıma önem vererek, Dasein'ın ontolojik varlığını ortaya koyanın ve belirleyenin "kaygı" olduğunu ileri sürer. Korku, nesnesi veya objesi belli olan ruh durumları olmasına karşın kaygı ya da ankziyetenin (*anxiety*) korku nesnesi belirsizdir. Belirsizliğin verdiği ruh hâli Dasein'ın diğer varlıklardan ayrılmasını ve kendisine dönmesini sağlar.

Kaygı duyan varlık olarak Dasein, her zaman kendini Orada-Varlık olarak ortaya koyar. Kaygı ya da ankziyete, Dasein'ı Dünya-içinde-varlık yapar. Ankziyete, içsel bir obje sonucunda ortaya çıkmaz. O, öyle bir ruh durumudur ki, Dasein'ın belirsiz korkusundan kaygı duymasıdır. Kaygı. kavramsal ve düşünsel değil, varoluşsal ruh-hâlidir. Dünya-içinde-kaygı duyan varlık olarak Dasein, kendi ruh-durumunu Orada-Varlık olarak anlayan veya kavrayandır

Ruh-hâli her zaman Orada-Varlığın varoluşsal yapılarından biri olarak kendini açar. Bu ruh-durumu kendini anlamaktır. Dasein'ın Orada-Varlık olduğunu söylemek, dünyanın burada olduğunu söylemektir. Dünya-içinde-varlık olmak bir-şey-için varlık olmak yani bir-şey-için-varlık olmanın kavranmasıdır.

Bir şeyi anlamak ya da kavramak, o şeyi yönetmeye ve kullanmaya muktedir olmak demektir. Anlamak, bir şeyin nasıl kullanılabileceğini veya o şeyle ne tür etkinlikte bulunulabileceğini bilmektir. Çekicin ne olduğunu bilmek, onun nasıl bir işlev içinde kullanılabileceğini bilmektir. Bilmek ve anlamak, varoluşsal etkinliktir. Çekicin önümüzde-hazır nesne olması, bilmeyi ve anlamayı içermez. Ne zaman çekiç, çekiçleme yani çekicin kullanımı açısından ele alınıp ilgi duyulursa, çekiçleme bilinir.

Bir şeyin ontik açıdan bilinmesi, o şeyi varoluşsal yapmamaktadır. Bir şeyi Varlık-için-olanaklılığı açısından ele almak ve ona ilgi duymak, o şeyi varoluşsal yapısında bilmeyi ve kavramayı da içerir. Bilmek veya anlamak, Dasein'ın kendi varlığının olanaklarını görmesi ve onları kullanmasıdır. Dasein'ın olanakları, onun projelerine ve planlarına yönelmesidir. Atılmış Dasein, kendini tasarımları ve projeleri ile kendi varlığının olanaklarını (potansiyellerini) anlar. Böylece Dasein her zaman kendini anlar ve yine her zaman kendini kendi gelecek tasarımlarıyla anlamaya devam eder.

Anlayan Dasein, kendini kendi olanakları ve imkânlarına yöneltir. O, olanaklara-doğru-Varlık olarak kavramasını ve anlamasını geliştirir. Kendini anlamayı geliştirmesi, Dasein'ın kendisini yorumlamasından başka bir şey değildir. Yorumlama, anlama ve bilmeye dayanır. Bir şeyi bir şey olarak görmek ve anlamak, Dasein'ın dikkatlice kullanıma-hazır-nesneleri ne için olduklarının yorumudur. Dasein, önsel olarak anlayan ve yorumlayandır. Bir şeyi bir şey olarak yorumlama, Dasein'ın kullanıma-hazır-nesneleri ön-sahip olmasına (*fore-having*) ön-görmesine (*fore-sight*) ve ön-kavramasına (*fore-conception*) bağlıdır. Önsel olarak Dasein'a verilen, sahip olma, görme ve kavrama, Dasein'ın temel varoluşsal yapısıdır.

Yorumlamanın temeline konan üç önsel yapı, aslında onun Varlık'ın anlamı sorusunun yorumuna da uygundur. 1) Önsel olarak sahip olma, Varlık'ın anlamı hakkında soru sorulmasıdır. 2) Varlık'ın anlamını Dasein'ın analitik serimlenmesine indirgemek, yorumlamanın ön-görmesini içermektedir. 3) Dasein'ın Varlığının anlamını zamansallık açısından ele alıp yorumlamak ise, ön-kavramlaştırmayı gerektirmektedir. Yorumlamanın bu önsel üçleme yapısı bir tür hermeneutik daire problemini ortaya

çıkarır. Hermeneutik daire önceden anlamayı içermektedir. Her tür yorumlama daireseldir. Yani başladığımız yere döneriz. Asıl amaç yorumlama dairesinin dışına çıkmak değil, onun içinde doğru bir biçimde kalmaktır. Anlamanın sonucu ortaya çıkan yorumlama kendini önermede ya da yargıda gösterir. İleri sürmek veya önermek, yorumlamanın önsel-yapısının anlamsal çıkarımıdır. Önerme, ileri sürmenin veya çıkarsamanın bir çeşidi olarak eski çağlardan beri bilinmektedir. Önermenin tam yapısını kendi bütünlüğü içinde üç özelliği açısından ele alınabilir. Bu üç özellik aynı zamanda dil görüşünü de ön plana çıkarır. Hermeneutik (yorumsal) önermeden teorik önermeye geçişle önermenin nasıl dilin bir aracı olduğunu gösterir.

**1.** İleri sürmek, ortak olanın bir tür işaret edilmesidir. Dilsel önermede var olan bir durumun dikkati çekmesi sonucu konuya işaret edilir. Örneğin, "çekiç çok ağırdır" savı belli bir kişinin çekiçte gördüğü bir özelliği benimle ya da sizlerle paylaşmasıdır.

**2.** "Yüklem" olarak ileri sürmek, öznenin yüklemini diğer yüklemlerden yani diğer kullanım durumlarından farklı olduğunu göstermektir. "Çok ağır" yüklemi çekiçlemenin "çok gürültülü" olmasından farklı anlam taşımaktadır.

**3.** İleri sürmek, iletişimdir (söylem veya konuşmadır). Bu anlamıyla ileri sürmek ya da önermek ilk iki anlamı da içermektedir. İşaret edilen ve yüklem olan aynı zamanda "Diğer" ile iletişim yoluyla da paylaşılandır. Diğerleri, savı ortaya koyanın savını paylaşırlar ya da paylaşmazlar. İleri sürmek, anlamanın ve yorumlamanın bir tarzı olarak kendini iletişimde ve konuşmada gösterir. Her ne kadar ileri sürülen önermenin günümüzde geçerlilik olgusuyla ilişkili ele alındığı söylenirse de, geçerlilik üzerinde fazla durmaya gerek yoktur. Çünkü geçerlilik, evrenselliği ya da tümelliği zamansızlıkta yakalamaya çalışmaktır. Eğer nesnelliğin evrenselliği, zamansallığın dışında ise, bu ancak ideal varlıkları verebilir. Bu ise, varoluşa sahip Varlık'ın anlamını veremez.

İleri sürmek, ayırma ve birleştirme sonucu ortaya çıktığı için Antik Çağ'da bu işlevi *logos* üstlenmişti. *Logos*, kelimeleri birleştirip veya ayırarak önermeleri meydana getirmektedir. Platon'a göre, *logos*, şeyler hakkındaki terimlerin birlikteliğini sözel olarak vermektedir. Aristoteles, bunu destekleyerek *lo-*

*gos*'u doğrulayıcı ya da evetleyici yargılar olarak kabul etti. Böylece Antik ontoloji, *logos*'u bir şeyi, bir şeyle ilişkili olarak ya da bir şey "gibi" anladı. Heidegger, "gibi" anlamanın Aristoteles tarafından existential algılanmadığını öne sürer. Bu nedenle, Antik görüşün hermeneutik veya yorumlayıcı olmadığını düşünür. O hâlde "gibi olmak" yorumlayıcı olmalıdır. "Existential-hermeneutik gibi olmak" varlığın anlamının yorumlanmasını ve kavranmasını verebilir.

İleri sürmek ya da önermek, anlamanın ve yorumlamanın bir tarzı olarak kendini iletişimde gösterirken, anlamanın üç önsel karakterini de içermektedir. Böylece, *logos*'un mantığı, kendini ancak Dasein'ın varoluşsal serimlemesinde temellendirebilir. *Logos,* bu anlamını konuşmada veya lisanda ortaya koyar.

Orada-Varlık ve konuşma (söylem): Lisan. Dünya-içinde-varlık olarak Orada-Varlık olmanın temel varoluşsal yapısı, ruh-hâlleri ve anlamadır. Anlamada ise, yorumlama ve ileri sürme temellenmektedir. İleri sürme ile birlikte iletişim, söylem veya konuşma açığa çıkmaktadır. Böylece lisan kendi köklerini Dasein'ın varlığının açıklığındaki existential yapısında bulmaktadır. Lisanın ontolojik-existential yapısı ise, konuşma ya da diyalogdur. Diyalog ya da konuşma, anlamaya ve ruh-durumlarına varoluşsal olarak eşittir. Çünkü diyalog yapma, zihnin ifadesidir. Zihnin ifadesi olarak diyalog kendini lisan olarak açığa çıkarır. Lisan, kelimelerin toplamı olarak sözel ve sözel olmayan olarak kendini Dünya-içinde-Varlığın önsel zihinsel ifadesi biçimde ortaya çıkarır. Örneğin, bir cerrah, ameliyat sırasında yaptığı eylemlerle sözcük kullanmadan da diyalog ya da iletişim yapabilir.

### B. Dasein'ın Düşüşü ve "Orada" Varlığın Günü-birlikteliği

Eğer anlama Dasein'ın olanaklara-doğru Varlık olduğunun temel karakteri ve bu anlama da yorumlama ve konuşmada Dasein'ın varoluşsal temel yapısını ortaya çıkarıyorsa, Dasein'ın "Onlar"dan biri olarak günü-birlik-yaşamındaki anlaması, yorumlaması ve konuşması serimlenmelidir. Çünkü otantik Dasein, önsel olarak otantik olmayan Dasein'ı, başka bir söylemle kendini, "Onlar" olarak önsel olarak açığa vurur ya da yorumlar. "Onlar" (*Das Man*) olarak Dasein ne tür varoluşsal

yapıya sahiptir? *Das Man* nasıl bir ruh-durumuna, anlamaya, yorumlamaya ve konuşmaya sahiptir? Dasein'ın günü-birliktelik varlığı, kendini boş konuşmada (söylemde), belirsizlikte, meraklılıkta, düşüşte ve atılmışlıkta ortaya çıkarır.

**a) Boş Konuşma:** Boş konuşma (Gerede) olumsuz anlamda değil de, Dasein'ın gündelik anlamasının ve yorumlamasının bir çeşit varlık yapısı olarak anlaşılmalıdır. Çünkü çoğu zaman Dasein'ın söylemi (konuşması) dilseldir. Böylece Dasein'ın anlama ve yorumlama söylemi dile bağlıdır. Dille şeyleri açıklama yolu ise konuşmadır veya söylemdir. Söylemin kendini ifadesi iletişimdir. İletişimin amacı dinleyenin söyleme katılmasıdır ya da söylemi anlamaya ve yorumlamaya çalışmasıdır.

Söylemde konuşulanı yalnızca dinleriz, fakat hakkında konuşulan şeyleri tam anlamıyla anlamayız. Söylemde konuşulan anlamayı sağlamasına rağmen, hakkında konuşulan sadece yaklaşık olarak anlaşılır. O hâlde, söylenen hakkında yalnızca ortak ve sıradan anlamaya sahibiz.

Dinleme ve anlama, söylemde konuşulana kendilerini önsel olarak bağlarlar. İletişim olarak adlandırılan şey kendini Varlığın-diğeriyle ilişkisinde ortaya çıkarır. Varlığın-diğeriyle-ilişkisi söylemde yani yan-yana-konuşmada ortaya çıkar. Varlığın-diğeriyle-birlikteliği söylemin sonucudur. Buna karşılık, Varlığın-nesnelere-doğru olan ilişkisi kendini iletişimde ve söylemde ortaya koyamaz. Söylem, Varlığın nesnelere doğru eğilimi sonucu asıl amacından uzaklaşır. Böyle bir söylemde, iletişim gerçekleştirilemediği gibi Varlığın-diğeriyle-birlikteliği de engellenir. Bu söylem türüne dedikodu veya gevezelik denir. Dedikodu, söylemde konuşulanı çok geniş bir çerçeve içinde ele alarak, temelsiz bir yapıda kelimelerin yan-yanalığı veya birlikteliğidir. Bu yazında olduğu kadar söylentide de ortaya çıkabilir.

Temelsiz söylem, boş konuşma, kendini herkese açmakta hiç engel görmediği gibi buna cesaret de gösterir. Söylem, Dasein'ın Varlığının temel yapısına ait olması bakımından boş konuşmanın olma olasılığına da sahiptir. Boş konuşma ise Dasein'ın Varlığını gizlemesinden başka bir şey değildir. Boş konuşma, kapanmadır ve gizlenmedir. Bu nedenle, boş konuşma tehlikelidir; çünkü boş konuşma yeni yorumu ve araştırmayı

engeller. Boş konuşma, Dasein'ın günü-birlik-yaşamının bir parçası olarak Dasein'ı Varlığa, Dünyaya, başkalarına ve kendine olan gerçek ilişkisini ortadan kaldırır.

**b) Merak:** Antik Yunan'da, özellikle de Aristoteles'te bir şeyi bilme, görme gücü açısından anlaşıldı. Görme veya bilme merakı, insan varlığının özü olarak kabul edildi. Antik Çağ'ın bu tanımlaması rastlantısal değildir. Bu tanımlama Parmenides'in önsel kavramasını içerdiği gibi Hegel'in diyalektiğine temel yaptığı saf kavram anlayışında da görülebilir. Bilmenin ya da görmenin üstünlüğü ve öncelliği kendini Aziz Augustinus felsefesinde de ortaya koyar. Görme ile bilme arasındaki ilişkiyi ve bunun altında yatan merak duygusunu açıklayan Aziz Augustinus'a göre, gözün diğer organlara bir üstünlüğü vardır. Merak olgusu ile Antik Yunan'da açıklanmaya çalışılan bilme merakı veya arzusu nasıl bir ilişki içinde olabilirler? Dasein'ın günü-birlik-yaşamındaki merakı ile bilme merakı arasındaki ayırım nedir?

Bilme merakı ya da isteği kendini dikkatli ilgide ortaya çıkarır. Dikkatlilik, bilmeyi sağlar. Merak, özende, dikkatlilikte ve ilgide bilmeyi ve öğrenmeyi sağlayabilir. Fakat ilgi ve dikkatlilik ortadan kalkarsa ya da çok özgür olursa, merak bilmeyi sağlayamadığı gibi, merak ya da istek dünyayı görmeyi veya bilmeyi de engeller. Bu anlamdaki merak, bilmeyi engelleyen etkileriyle Dasein'ı günü-birlik-yaşamında kontrol ederek onun hayatına yön verir. Gerçeği ve Dasein'ın günü-birlik-yaşamının anlamını birbirinden ayıran ve engelleyen dikkatsiz ilgi, Dasein'ı kendi gerçekliğinden de uzaklaştırır. Böyle bir merak, Dasein'ı Dünya-içinde-varlık olarak her yerde veya hiçbir yerde yaparak üçüncü günü-birlik tarzı olan belirsizliğe iter.

**c) Belirsizlik:** Dasein'ın kendine ve araçlara olan ilgisizliği, onu nesnelere yönelterek değişmesini sağlar. Artık Dasein otantik olmayan varlığına dönmüştür. Kendini ve bulunduğu dünyayı anlayamamaktadır. Dasein'ın Varlığı, nesnelerin arasında nesneleşmiştir. Dasein'ın kendini yanlış yorumlaması ise geleneksel felsefenin insan görüşlerini oluşturmaktadır. Dasein, nesnelerin belirsizliğini kendine örnek almış ve onlara benzemiştir. Günü-birlik-yaşamındaki belirsizliğinde kendini değil

de, diğeriyle özdeşleşmesi sonucu, kendi-olanakları yerine diğerinin olanakları peşinde koşan varlık olması Dasein'ın düşüşüdür. Boş konuşma, merak ve belirsizlik Dasein'ın düşüşü ve atılmışlığının ifadeleridir

**d) Düşüş ve Atılmışlık:** Gündelik yaşamında boş konuşmaya, meraka ve belirsizliğe sahip olan Dasein'ın düşüşü olumsuz değildir. Dasein'ın günü-birlik-yaşamındaki düşüşü onun varoluşunu yok edemez. Hatta tam ters tepkiyle onu kendi olanakları peşine koşan ve proje geliştiren Varlık yapar. O hâlde, düşüş negatif değil, pozitiftir.

Düşüş, Dasein'ın kendi-olanaklarından ayrılıp, nesneler dünyasına geri çekilişidir. Dünyaya düşüş, Dasein'ın diğerleriyle-birlikteliğine dönüşü anlamına gelmektedir. Bu düşüşe de, Dasein'ın otantik olmaması adı verilmektedir. Otantik olmama, kendisiyle-bir-olmama demektir. Buna karşılık otantik Varlık, kendisiyle bir olan ve kendisini kendisinde anlayan Varlıktır. Otantik olmama, Dünya-içinde-varlık olmama demek değildir. Otantik olmayan da Varlıktır; fakat bu öyle bir Varlıktır ki, "Onlar" ın içinde diğerleriyle-birlikte olup nesnelere hayranlık duyar.

Dasein'ın Dünya'ya düşüşü onun varoluşsal yapısı gereğidir. Düşüş, Dasein'ın varolma tarzının önsel durumudur. Dasein'ın Dünya'ya düşüşü onun Dünya'ya atılmışlığından başka bir şey değildir. Dasein, bulunduğu Dünya'ya atılmış veya fırlatılmıştır. Fırlatılmışlık verilmiştir. Dasein'ın bundan kaçışı yoktur. Dünya-içine-atılmışlık, Dasein'ın yazgısıdır. Atılmışlık ne bitmiş bir olgu, ne de sabit bir olgudur. Dasein, atılmış olarak "Onlar"la birlikte vardır. Dasein'ın düşüşü nasıl onun temel varoluşuna ait ise, Dasein'ın otantik Varlığına ulaşması da o kadar onun temel varoluş yapısına aittir. Dasein'ın Varlığını ortaya çıkaran temel varoluşsal karakter ise "kaygı", endişe veya tedirginliktir (*Sorge*).

## 6. Dasein'ın Varlığı Olarak KAYGI

Dünya-içinde-varlık, önsel ve değişmez bütün bir yapıdır. Bu yapı içinde Dasein atılmıştır. Atılmışlığında, kendinden önce ve

kendisine açık olarak varolan bir Varlık çeşididir. Atılmışlık ise, olanaklılık ve proje gerçekleştirme yeridir. Her ne kadar Dünya-içinde-varlık olmak başkalarıyla birlikte olmak demekse de, aslında her durumda kendisiyle bir olmak demektir. "Kendi" ise çoğu zaman ve genellikle otantik olmayan yani "onların-kendileri"dir. Dünya-içinde-varlık, her zaman ve her durumda düşmüştür veya eksiktir. Bu durumda, Dasein'ın Dünya-içinde-Varlığını tam olarak kavrayabilir miyiz?

Dasein'ın Varlığı kendini kaygı olarak açığa vurur. Eğer kaygı Dasein'ın Varlığını açığa çıkarıyorsa, kaygı fenomeni varoluşsal açıdan ele alınmalı ve irdelenmelidir. Fakat kaygı olarak Dasein'ın existential serimlenmesi ve yorumlanması Varlığın önsel-varoluşsal yapısında yatmaktadır. Varlığın önsel-varoluşsal serimlenmesi sonucu ortaya çıkacak olan kaygı temel (fundamental) ontolojinin de hazırlayıcı yolu olacaktır. Genel olarak Varlığın anlamı sorunu olan temel ontoloji, kaygı fenomeninin serimlenmesine bağlıdır. Temel ontolojinin temellendirilmesini yaparken de, dünyasallık ve gerçeklik kavramlarının yanında doğruluk veya hakikat kavramlarının da ontolojik irdelenmesi gerekmektedir.

"Onlar" da ve dünyada Dasein'ın dağınıklığı, Dasein'ın kendisinden kaçışı esnasında yine kendisiyle yüz yüze gelmesine neden olan kaygıyı ortaya çıkarır. Kendi kendisiyle yüzleşme ve otantik olma, Dasein'ın dünyaya ve gündelikliğine düşüşünde ortaya çıkar. Bu kaçıştan kaçış ise ancak Dasein'ın korkusunun endişeye (ankziyeteye) dönüşmesi ile olanaklıdır. Düşüşten kaçma veya kendisiyle yüzleşme Dünya-içindeki-nesnelerin korkusuyla temellenemez. Buna karşılık, düşüşün ortadan kalkması ve Dasein'ın kendisi olması endişe duymasına bağlıdır. Çünkü kaygı (endişe veya ankziyete), korkunun da ön koşuludur. Ne zaman kaygıya (endişeye) kapılırsa, Dasein o zaman Dünya-içinde-varlık olduğunu anlar. Kaygılı olmak ile korkmak arasında ne fark vardır? Dünya-içindeki-nesneler yüzünden Dasein kaygı duymaz. Başka bir söylemle, Dasein'ın kaygısı, nesnelere bağımlı değildir. Korku nesnesi veya korkululuk, kaygıya veya endişeye neden olamaz. Korkululuk, korku verir. Korku, nesnesini bildiğimiz şeylerden ortaya çıkan ruh-durumudur. Endişenin ya da kaygının, sıkıntının, bunaltının ve ankziyetenin, nesnesi belirsizdir. Endişenin endişesi hiçbir yer-

dedir. Hiçbir yerde bulunmama, endişeye sebep olur. Hiçbir yerdelik (yerde bulunmama), hiçlik veya yokluk değildir. Hiçlik ve hiçbir yerdelik, dünyayı yok etmez veya hiçlemez.

Günü-birlik-yaşamda Dasein'ın kendisi hakkındaki varoluşsal kaygısı veya endişesi sonucu kendini Dünya-içinde-varlık görmesine neden olur. Endişeyle yüzleşmek, Dünya-içinde-varlık olmak demektir. Dünyayı kavramsal anlamanın yerine ontolojik anlamak için Varlığın kendisinin de endişe duyması gerekmektedir. Endişe veya kaygı bir şey yüzünden endişe veya kaygı değildir. Endişe bir şey hakkında endişe duymaktır. Endişe, Dasein'ı bireysel hâle getirerek, onu Dünya-içinde-varlık yapar. Böyle bir Varlık da anlayan ve kendi planlarına doğru yönelen tekliktir.

Endişe veya kaygı sonucu kendi tekliğine kavuşan Dasein, kendi Varlığının olanaklarını anlayan ve onları seçme özgürlüğüne sahip Varlıktır. Endişe, Dasein'ı özgür yapar ve onu kendi-Varlığının özgürlüğüyle yüzleştirir. Ruh-durumu olarak endişe, Dünya-içinde-Varlığın temel türüdür. Dünya-içinde-varlıkta her zaman gizli ve saklı olan endişe, ne zaman ruh-durumu olarak ortaya çıkarsa, Dasein'ı "Onlar"dan ayırarak tekleştirir ve olanaklarını seçme özgürlüğünü verir.

Amacımız ontolojik yapısal bütünlüğün tümünü serimlemek olduğuna göre, endişe fenomeninin açıklanması Dasein'ı, Dünya-içinde-varlık yaparken de onun üç temel varoluşsal Varlık tarzıyla da (varoluş, olgusallık ve düşüş) bağlantı içindedir: Dasein bu bütüncül serimlenme içinde, kendi Varlığında Varlığı kendisine konu yaparak açıklamaya çalışır. Varlığın araştırıldığı yer Dasein'ın kendi Varlığıdır. Varlığı kendisine konu alan Dasein, Varlığı kendi Varlığında inceler. Konuyu açık yapmanın ve serimlemenin yolu olarak da Dasein'ın ruh-durumunu, anlamasını ve geleceğe yönelik tasarımlarını serimlemek gerektiği daha önce açıklanmıştı. O hâlde, Dasein her durumda olanaklara-doğru-giden Varlıktır. Kendi olanaklarını gerçekleştirme ve seçme özgürlüğüne sahip Dasein, her zaman kendisinden ileridir. Kendisinden-ileri-Varlık olarak Dasein'ın, Dünya-içindeki-Varlığı "kaygı"dır. Kaygı sonucu kendisi ve diğerleriyle karşılaşan Dasein, kendisini, "Onlar"ın ve nesnelerin önüne geçirir. Dasein'ın kaygısı önseldir ve Dasein kendisinde Varlığı

inceler. Dasein'ın kendisini önsel-varoluşsal anlaması bilimsel bilgi olmadığı gibi, bilimsel bilgiye de önseldir.

Heidegger kaygı fenomeni hakkındaki Antik mitoloji görüşünü yeniden yorumlayarak, Dasein'ın yaşadığı sürece kaygı duyan varlık olduğunu ileri sürer. Antik mitolojide Dasein'ın kendini kaygı olarak yorumlaması şöyledir:

> Bir gün Kaygı (*cura*), bir nehirden geçerken balçık yığını görür. Bir parça balçık alarak ona şekil vermeye başlar. Yaptığı işin üzerinde düşüncelerini yoğunlaştırıp, tam bitirmek üzereyken Jüpiter yanına gelir. Kaygı, Jüpiter'den yaptığı yaratığa ruh vermesini ister ve Jüpiter de ona ruh verir. Fakat ne zaman Kaygı ona isim vermeye kalkınca Jüpiter buna karşı çıkarak, ismin kendisi tarafından verilmesi gerektiğini ileri sürer. Kaygı ve Jüpiter kimin isim vermesi gerektiği konusunda tartışırken, Toprak (Dünya) gelir ve tartışmayı keserek, Kaygı'nın şekillendirdiği ve Jüpiter'in ruh verdiği yaratığın maddesinin kendisinden bir parça olduğunu söyleyerek, isim vermenin ona bırakılması gerektiğini ileri sürer. Böylece tartışma üçü arasında geçmeye başladığında hep birlikte Satürn'e danışmaya karar verirler. Satürn'ü yargıç yaparlar. Satürn kararını şöyle açıklar: Jüpiter sen yaratığa ruh verdiğin için, yaratık öldükten sonra ruhunu sen alacaksın. Dünya sen ona vücut verdiğin için, sen de öldükten sonra vücudu geri alacaksın. Kaygı, sen onu şekillendirdiğin için, o yaşadığı sürece senin egemenliğin altında olacak. Şu anda aranızda isim vermeden dolayı bir tartışma var, gel ona *homo* diyelim; çünkü o humus'tan (balçıktan) yapıldı.[23]

Bu mitolojiden çıkarılan sonuç şudur: Kaygı, önsel-varoluşsal karakter olarak insan Dasein'ını yaşamı boyunca belirler. Kaygı, vücut ve ruha göre önsel kaynaktır. Ayrıca Satürn kararını yaratığın zamansallığına dayanarak aldığına göre, zaman, Varlık'ı anlamlandırmaktadır.

Heidegger ikinci olarak Seneca'nın son mektubunda yazılan Cura'nın (kaygı) iki anlamından bahseder. "Var olan dört varlık arasından (bitkiler, hayvanlar, insanlar ve Tanrı) son ikisi akılla şereflendirilmiştir; insan ölümlü iken Tanrı'ya ölümsüzlük atfe-

[23] Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Robinson, s. 242.

dilmiştir. Bunlardan biri, Tanrı, özü gereği iyidir, fakat diğeri, insan, *cura*'dır (kaygıdır)."

Kaygı iki anlamıyla, varoluşsal ve önsel, Dasein'ın Varlığını Dünya-içinde-varlık yaparak onun tüm yapısını ve geçiciliğini belirler.

Dasein, Dünyasallık ve Gerçeklik: Varlık'ın anlamı sorusu ancak anlayan Varlık olduğu sürece olanaklı olabilir. Anlayan Varlık ise öyle bir tür Varlıktır ki, Dasein'a sahiptir. Şu ana kadar böyle bir Varlığın varoluşsal yapısı serimlenmeye çalışıldı. Temel ontoloji serimlemesini daha ileriye götürmek için, 'şey' veya 'nesne' dediğimiz önümüzde-hazır-varlıkların çözümlemesini yaparak, gerçekliğin ne olduğunu kavramalıyız.

Varlık, gerçekliğin anlamını verir. Dasein da diğer varlıklar gibi önümüzde-hazır-nesne olarak ontik gerçekliktir. Genel olarak Varlığı açıklamak ya da kavramak aynı zamanda da gerçek olanı ya da gerçekliği gündeme getirir. Çünkü gerçeklik, diğer varlıklar arasında bir çeşit Varlık türü değildir. Fakat gerçeklik Dasein'la temelde varoluşsal kesin bir ilişki içindedir. Bu nedenle, gerçeklik açık bir biçimde tüm sınırları içinde tartışılmalıdır.

Varlık problemi olarak gerçeklik ve dış dünya kanıtlanabilir mi? Gerçek nedir? Gerçeklik çözümlemesi ile dış dünya ilişkisi nedir? Uzun yıllardan beri gerçek, dışımızda var olan ve kendi kendine olan varlıkların bilinç tarafından bilinmesi ve kavranması yoluyla elde edilen anlamına geldi. Gerçekliği bilmek, ruhun ya da bilincin etkinliğiydi. Böylece gerçeklik problemi, bizim bilincimiz dışında bağımsız varlıklarla bağlantılı ya da gerçeklik alanı içinde bilincimizin bir aşkınlığı sonucu elde edilen olarak anlaşıldı. Gerçeklik, bilinçten bağımsız olarak var, ama bilincin gerçeği Transendental (aşkın) hâle getirmesiyle bilinir. Bilmek, gerçeğe gidişin temel formu iken, gerçeklikte ancak kendini Dünya-içinde-varlıklar olarak açabilir. O hâlde soru şudur: Dünya var mıdır? ya da dış dünyanın varlığı kanıtlanabilir mi? Bu soruların sorulabilmesi için Dünya-içinde-varlık olarak Dasein'ın var olması gerekir ya da böyle bir soruyu başka kim öne sürebilir?

Kant bu konuyu "idealizmin çürütülmesi" adıyla ele alır ve problemi ortaya koyarak açar. Kant, dış dünyanın kanıtlanma çabasını "insan aklının ve felsefenin skandalı" olarak tanımla-

yarak şöyle der: Herhangi bir kuşkuculuğa kapılmadan bizim dışımızdaki Varlıkların Dasein'ı için hiçbir inandırıcı kanıt henüz yoktur. Fakat Kant'ın kendisi de bizim dışımızdaki Varlıkların Dasein'ı için kanıtlama yolu önermiştir.

Heidegger, tüm kanıtlama yollarını, çabalama isteklerini ve beklentilerini "felsefenin skandalı" olarak nitelendirir. Çünkü çabalamaya çalıştığımız şey, hem ondan bağımsız ve hem de onun dışında olacak. Çünkü böyle bir kanıtlama inançla olabilir. Dış dünyanın gerçekliği üzerine inancın doğruluğu ya da yanlışlığı dış dünyanın gerçekliğini kanıtlayabilir. Realizm, "dış dünya gerçekten önümüzde-hazır-nesnelerdir" demektedir. Buna karşılık idealizm, "Varlık ve gerçek yalnızca bilinçtedir; Varlık, yalnızca nesneler vasıtasıyla açıklanamaz" demektedir. Hem realizm hem de idealizm, Varlığı ve gerçeği varoluşsal açıklayamamaktadırlar. Çünkü realizm, varoluşsal anlamadan yoksun olarak gerçekliği ontik gerçek olarak ele almaktadır. Realizmin tersine idealizm ise, gerçeği, res cogitans çerçevesinde ele alarak, Dasein'da gerçekliğin olduğunu söylemektedir. Bizim dışımızdaki gerçeklik yerine Dasein'ın transendental etkinliğiyle elde ettiği kavramlar ve idealar vardır.

Gerçeği ontolojik olarak Dilthey ve Scheler ele almak istedilerse de, her ikisi de bunu Dasein'ın varoluşsal serimlenmesinden uzak tuttukları için kartezyen anlatımla *cogito* ve *sum*'u birer *res* (önümüzde-hazır-nesneler) olarak gördüler. Fakat önce *sum* ifade edilmeli, sonra *cogito* gelmelidir. Çünkü Dasein, Dünya-içinde-varlıktır. Dünya-içinde-varlık Dasein'ı önsellemektedir. Bu varoluşsal analitik yorumla, gerçeklik ontolojik terimlerle açıklanırsa, Dünya-içindeki-varlıklarla ilgilidir. Gerçek olan, kaygı fenomenine geri dönerek Dasein'ın varlığında ontolojik olarak temellenir. Şüphesiz Dasein olduğu sürece "orada Varlık" da vardır. Dasein yoksa, ne "bağımsız var olan" ne "kendi içinde olan" olarak var olur, ne de tüm bunlar anlaşılabilir. Varlık (nesneler değil), Varlığın anlamasına bağlıdır; gerçeklik (gerçek olan değil), kaygıya bağlıdır. Varlığın anlaması varsa, nesneler nesne olarak anlaşılabilir.

Dasein, Açığa Çıkma ve Doğruluk:[24] Hatırlarımıza gelmeyen tarihten beri felsefe, doğruluk ve Varlıkla ilgilenmektedir. Öncelikle geleneksel felsefenin doğruluk kavramını nasıl anladığını açıklayalım. Aristoteles, doğruluğun özünü üç temel karakterle açıklar: Yargı, nesnenin yargıyla uygunluğu ve uygunluk olarak doğruluk.

Aristoteles'in bu tanımlaması Aquina'lı Thomas'ta *adaequatio intellectus et rei* olarak intellekt ve nesne arasındaki uygunluk olarak formüle edildi. Kant da bu tanımı kabul ederek, doğruluğu bilginin nesnesine uygunluğu olarak tanımladı. Fakat Kant, doğruluğun nesnede olmadığını belirterek, özneyi ön plana çıkararak doğruluğu yargının ve fenomenin aşkınlığındaki sezgide aradı. Böylece Kant, Kopernikçi bir devrim yaparak doğruluğu öznenin bir işlevi yaptı.

Doğruluğun uygunluk kuramı, iki şey arasındaki bir ilişki üzerine kurulmuştur. Bu ilişki bir şeyle başka bir şeyin uygunluğunun doğru olduğunu ifade eder. Her uygunluk bir ilişki olmasına karşın her ilişki bir uygunluk değildir. İntellekt ile nesne aynı şey midir? Onlar aynı tür değildir.

Doğru olan bilgidir. Bilgi ise yargıdır. O da ikiye ayrılır: Gerçek olarak önümüzde-hazır-nesneler hakkında yargı ve ideal olan üzerine yargı. İdeal olanın yargısı kesinlikle doğrudur. Buna karşılık gerçek nesne denilen hakkındaki yargı yanlış ya da doğru olabilir. Bunlara ilaveten, yargılama eylemi ve yargının içeriği arasında nasıl bir uygunluk vardır? Kanıtlama ya da çıkarsamanın koşulları nedir?

Doğru-Varlık, gizlenmemiş veya açığa çıkmış Varlık demektir. Böyle bir Varlık da, Dasein için Varlığın tarzıdır. Dasein, doğruluktadır. Dasein'ın Varlığının açığa çıkması dört yolla olur: 1) Dasein'ın Varlık durumu açıklıktır, 2) atılmışlığına dayanır, 3) tasarımlara bağlıdır, 4) düşüşe bağlıdır. Dasein'ın tüm bu Varlık durumları, doğruluğun uygunluk yorumu yerine doğruluğun varoluşsal-ontolojik yorumunu ortaya koyar. Sonuçta, Dasein olduğu sürece doğruluk vardır. Dasein olmadan önce hiçbir doğru da yoktu. Dasein'dan sonra da hiçbir doğru olmayacaktır. Bütün doğrular onun Varlığına bağlıdır; çünkü onun

[24] Bkz., bu konular, "Bilgi ve Bilim Felsefesi" adlı bölümün "Giriş" ve "Doğruluğun Özü Üzerine" adlı alt bölümlerinde daha sonra geniş ayrıntılarıyla tartışılmıştır.

yapısı doğruluktur. O, her zaman kendisinden ileri Varlık olarak, doğruluğu ön varsayar.

## KISIM İKİ:
## Dasein ve Zamansallık

Yapısal bütünlüğü içinde Dünya-içinde-Varlığın tamlığı, kendini kaygı olarak açığa çıkarır. Kaygıda, Dasein'ın Varlığının varoluşsal yapısının serimlenmesiyle Varlık olanaklarını anlayan Dasein varoluşuna dönüşür. Böylece o, kendi Varlığında Varlığı konu ederek, her durumda kendisi Varlık olur. Kendisini tüm Varlıklar için inceleme alanı yapan Dasein, kaygı fenomeninin serimlenmesiyle varoluşunun hermeneutik yapısını ortaya koyar. Hermeneutik yapısı Dasein'ın kendi Varlığını önanlamayla kavradığını göstermektedir. Hermeneutik yapısının ontolojik yorumunu daha belirgin yapmak için, olanakları-için-Varlık olan Dasein'ın her durumda kendisi olması, otantik ve otantik olmama durumlarının serimlenmesi gerekmektedir.

Varoluş, Varlık olmak için olanaklılık olduğuna göre, bu da otantik olmak demektir. Varlığının olanakları içinde bütünlüğü yakalaması için başlangıçlı ve sonlu olması gerekmektedir. O hâlde, son, Varlığın olanaklarının tamlığını vermektedir. Kendinde olanakların tamlığını yakalayan Varlığın sonu, ölümdür. Ölüm ise, Dasein için olanaklarını sınırlayan ve belirleyendir. Dasein'ın karakteri olarak ölüm, existentiell Varlığının-ölümedoğru olması demektir. Buna karşılık, Varlığın existential yapısı Dasein'ın Varlığının-olanakları-için-bütünlüğünün ontolojik yapısal durumunu ortaya koyar. Acaba Dasein tam olarak otantik olabilir mi? Dasein'ın tamlığının varoluşsal yapısının önsel temeli zamansallıktır. Zamansallık açısından kaygı olarak Dasein'ın Varlığının yapısal tamlığı yorumlanırsa, Dasein kendini önsellikte anlaşılır yapar. Günü-birliktelik kendisini zamansallıkta yani geçicilikte ifade eder. Sonuç olarak, Dasein'ın hazırlayıcı temel serimlenmesinin yeniden formüle edilebilmesi için, aynı zamanda zamansallık fenomeninin kendisini şeffaf yapması gerekmektedir. Eğer zamansallık Dasein'ın Varlığını önsel anlamını ortaya koyuyorsa, kaygı zamanı kullanabilir ve böylece kaygı zamanla birlikte yeniden yorumlanmalıdır. Za-

man fenomeninin yorumlanması için, geleneksel zaman anlayışını kendisine temel alarak yükseldiği gündelik zaman anlayışı açıklanmalıdır.

## 1. Dasein'ın Tüm-Varlığının Olanağı ve Ölüme-Doğru-Varlığı

Dasein her durumda kendisi olarak olanaklarına doğru giden varlıktır. O, her zaman kendisi için var olur. Kendisini Varlık olmak-için-olanaklarına yönelten Dasein, kendisinin-önünesıçrayan Varlıktır. Kaygısında kendisinin-önüne geçmeyi sağlayan Varlık olarak o, hiçbir zaman kendi bütünlüğüne veya tamlığına ulaşamaz. Ne zaman tamlığına ulaşırsa, o zaman da Dünya-içinde-varlık olma özelliğini kaybeder. Tamlığına ulaştığında, kendini bir şey olarak tekrar tecrübe edemez. Dasein'ın kendisini, ontik olarak da tamlığını tecrübe edememesi, bizim anlama gücümüzün eksikliği yüzünden değildir.

Ne zaman Dasein ölümde kendi tamlığına ulaşırsa, o zaman aynı anda kendisinin "Orada-Varlık" olmasını da yitirir. Fakat o temelde Diğerleriyle-birlikte-Varlık olduğundan, ölümü nesnel bir biçimde tecrübe edebilir. Kendisi ontik olarak tecrübe edemediği ölümdeki tamlığını, başkasının ölümünde Varlığın-olanaklı-tamlığının nesnelliğini ontolojik olarak tecrübe edebilir.

Diğerinin Dasein'ı kendi tamlığında ölümle yüzleşirse, artık o Dasein'ın kendisi Dünya-içinde-varlık değildir ve Dasein'ı yoktur. Fakat ölen Dasein'ın vücudu, Dasein olarak, Varlığını sürdüren Daseinlar için, önünde-hazır nesne olmakta ve anatomi öğrencileri için de incelenecek kadavra olmaktadır. Ölüm, Dasein'ın kendisi için artık "Orada-Varlık" olmasının sonu olurken, diğer Daseinlar için bir Dasein'ın kaybedilmesi olarak tecrübe edilmektedir. Kaybın tecrübesi gerçek ölümün tecrübesi değildir. Diğerinin ölümü, bizim ölen Dasein'ın varoluşsal Varlığının anlamı nedir? sorusunu sormamıza neden olur. Ölen birisinin arkasından, Varlığımızın-olanaklarını ve tamlığını içeren konuşmalarla "Varlık'ın anlamı nedir?" diye soruyoruz.

Hiç kimse diğerinin ölümünü ondan alamaz. Her ne kadar biri diğeri için ölebilirse ya da kendini feda edebilirse de, bu onun diğerinin ölümünü tecrübe ettiği anlamına gelmez. Ölüm, her

zaman ve her durumda bana aittir. Bu nedenle ölüm fenomeni her zaman için ontolojik-existential olarak yorumlanmalıdır. Dasein oldukça ölüm, henüz-olmayan olanak olarak her zaman vardır. Henüz-olamayan, Dasein için önemlidir. Çünkü henüz-olmayan, Dasein'ın karakteri gereği kendisine aittir. Henüz-olmayan, son ve tamlıktır. Örneğin, bir meyve olgulaşmamışsa henüz-olmayandır. Fakat henüz-olmayan olgunlaşma, olmayacak anlamına da gelmez. Ne zaman meyve olgunlaşıp kızarırsa, henüz-olmayan olmuştur ve tamlığına varmıştır. Şüphesiz, ölüm Dasein için henüz-olmayan olgudur, fakat henüz-olmayan son, Dasein'a aittir ve yine bu o Dasein'da gerçekleşecektir. Dasein kendi olgunluğuna ve sonuna kendi ölümüyle ulaşır.

Genel anlamda ölüm, yaşam olgusudur. Dünya-içinde-varlık olarak Dasein, basitçe yaşamdır. Yaşam, Dasein'ın *ontolojik-existential* yorumlamasını olanaklı kılar. Eğer Dasein'ın sonu ölümle ontik biçimde tanımlanırsa, ölümden sonra da Dasein'ın diğer dünyevî nesneler hâlinde varlığını devam etmesi gerekmektedir. *Ontolojik-existential* Varlık yapının serimlenmesi Dasein'ın ölümden sonra Dünya-içinde-varlık olamadığını göstermektedir. "İçinde" olamama, Dasein'ın varlıksal olarak öldüğünün ifadesidir. Çünkü bir şeyin "içinde" olmak Varlığın önsel-ontolojik yapısı gereğidir.

Varlığı tamlığı, sonluluğu ve olanakları açısından değerlendirirsek, kaygının önemi daha da artmaktadır. Ölüm, bizde önsel bir şey gibi olması gereken, fakat henüz-olmayan olgu olarak Varlığın-tamlığına-doğru-olanağıdır. Ölümle Dasein, kendi Varlık-olanakları-içinde kendisinden önce gelmektedir. Dasein, ölüm olanağı ile kendisini öncelemektedir. Ölüm, Dasein'ın mutlak olanaksızlığının olanağıdır. Mutlak olanaksızlığının olanaklılığı olan ölüme fırlatılmışlığı Dasein'ın ruh-durumunu ortaya koyar. Bu ruh-durumu kaygı ya da endişe olarak adlandırılır. Ölümle yüzleşmenin endişesi, Varlığı-kendi-olanaklılığı içinde Dünya-içinde-varlık olmasını sağlar. Olgusallıkla Dasein var oldukça ölüyor; fakat yaklaşık ve çoğu durumda, düşüşüyle bunu gerçekleştiriyor. Varoluşsal olanaklılığı açısından ölüm, kaygıda temellenir. Dasein'ın gündelik yaşamındaki düşüşü ve "Onlar"dan biri olması, Dasein'ın "birinin ölümü" karşısında kendisini henüz-olmayan önümüzde-varlık olarak görmesini sağlar. Ölümün kendisiyle henüz ilgisi olmadığını

düşünür. Her birinin ölümü sonucu gündelik yaşamda Dasein, ölümle yüzleşmekten kaçar.

"Ölüm kesinlikle geliyor, fakat şu anda değil" önermesiyle gündelik yaşamında "Onlar", ölümün kesinliğindeki özgün olanı gizlemeye ve üstünü örtmeye çalışırlar. Kesinlik ise her an gerçekleşebilecek durumdur. Dasein'ın günü-birlikteliği bu kesinliği "ne zaman" yorumuyla belirsiz yapmaktadır. Kesinliğin gerçekleşmesi karşısında Dasein kendisiyle ve Varlığın olanaklarıyla yüzleşmek yerine, kaçmayı tercih eder. Belirsizliğe doğru giden Dasein yine de ölümün kesinliğinden kaçamaz. Ölümün *ontolojik-existential* kavranmasını şu şekilde ortaya koyabiliriz: Ölüm, Dasein'ın sonu olarak, kendi olanağıdır ki, bu olanak ilişkisiz, kesin, zamanı belirsiz ve önüne geçilemeyen olgudur.

Günü-birlikteliğinde Dasein'ın kendi ölümüyle yüzleşmesi ve düşüşü, otantik olmayan Varlığın-ölüme-yönelmesidir. Otantik olmamak ise otantik olanaklarımıza bağlıdır. Fakat o, çoğu zaman ve yaklaşık olarak otantik olmayan Varlığının-ölüme-yönelmesi olarak kendini açığa çıkarır. Ölüm beklentisi, Dasein'ın olanaklarını görmesini sağlar. Ölüm beklentisinde o kendisinde, kendisinin olanaklarını anlar ve onların peşinden koşar. Beklenti, otantik olanağımızı ve varlığımızı anlamlandırır. Beklenti, Dasein kendisinin arkasında kalmaz ve kendinin sonlu olduğunu anlar. Böylece hiçliğin kendisiyle yüz yüze kalan Dasein, Varlığının olanaksızlığının olanaklılığı endişesiyle kendini anlayarak kendini kendisi için bireyselleştirir. Ölüm beklentisi Dasein'ı "Onlar"dan ayırarak, kendi olanaklarını görmesiyle onu ölüme-doğru-özgür kılar.

## 2. Varlık-İçin-Olanak Otantikliğini Dasein'ın Belgelemesi ve Kararlılığı

Varlık-için-olanak sahibi Dasein, kendi otantikliğini kendini kaybettiği ya da düşkün hâlde bulunduğu günü-birlik-yaşamını "Onlar"dan kurtarıp, açıkça beyan edebilmesi ve belgelemesi için Dasein'ın existentiell serimlenmesi yapılmalıdır. Dasein kendi otantikliğini "onlar"da kaybederek, otantik olmayan varo-

luş yapısını kazanır. Gündelik yaşamında Dasein kimdir? Dasein'ın Varlık-için-olanakları nelerdir?

Kendini anlamak ve otantik varoluşunu yeniden kazanmak için kendi olanaklarını anlaması gerekir. Bunun için Dasein kendi vicdanına seslenir ve onun yardımıyla seçim yapar. Vicdanının seslenişiyle, kendini anlar ve kendinin bir Varlık olduğunu kavrar. Vicdanın seslenmesi için dinleme olanağıyla ilişki içinde olmalıdır. *Existentiell* serimlenmesi içinde Dasein'ın vicdanın sesini dinlemesi sonucu, kararlılık içinde *existential* varoluşunun serimlenmesini açığa çıkarabilir.

Günübirlik-yaşamında Dasein, çoğunluk içinde kendini kaybeder ve "Onlar"ın boş konuşmasıyla (söylemiyle) kendini dinlemeyi ve vicdanının sesine uymayı unutur. Eğer o başkalarının sesini dinlemekten vazgeçip, kendini dinlemeye başlarsa ve bunu kendi başına yaparsa, ilk öncelikle kendinin düşkünlüğünü anlar ve kendine döner. Başkalarını dinleme yerine, kendini ve kendi olanaklarını anlamaya yönelmelidir. Bu bir tür çağırmadır veya seslenmedir. Söylemin bir tarzı olarak seslenme anlamayı ve vicdanı oluşturur. Çağırmanın vicdan olarak tanımlanması, Kantçı anlamda teorik yargılamanın yeri değildir. Vicdanın sesi, söylemin düşünülmesiyle değil, anlamaya-verilen-ses ile olanaklıdır. Vicdanın sesi, Dasein'ı düşkünlüğünden geriye götürmek ve ona otantik olanaklılığını vermek içindir.

Söylem, bir şey hakkında bilgi verir ve Dasein'ın diğeriyle birlikteliğini genelde dille sağlar. Vicdanın seslenişinde, hakkında konuşulan şey nedir? Bu açıkça Dasein'ın kendisidir. Çağrıda, kendisini genel hedef olarak seçer ve kendini anlamaya yönelir. Çağrıda veya seslenmede kendini günü-birlik-yaşamına ve "Onlar" ı anlamaya yöneltir. Fakat çağrı veya vicdanın sesi, bilgi vermez, kendini kelimelere dökmez. Vicdan, yalnızca ve devamlı sessiz kalmakla da söylemde bulunur. Çağrının söylediği sözcüklerle değil, gizemli sesin belirsizliğinde ifade edilir. Vicdan "Onlar"da kendini kaybeden Dasein'ın kendisine seslenişidir.

Dasein Dünya-içine-atılmış-Varlık olarak, kendini ruh-durumlarıyla özellikle ankziyete ile yüz yüze gelmesiyle otantik varoluşuna ulaşır. Çağrının belirsiz seslenmesi, Dasein'ı endişe içinde bırakarak, kendi evinde olmama hissinde Dünya-içinde-varlık olmasını sağlar. Yabancı ses olarak çağrı, atılmış Varlığın

tedirginliğiyle Dasein'ı bireyselliğine indirgeyerek, kaygının seslenmesi olarak Dasein'ı kendi olanaklarına çağırır. "Onlar"dan biri olarak Dasein'ın düşüşünden kendini geri çağırarak, atılmış Varlığın kendini anlaması aynı zamanda suçlu-oluşunu anlamasıdır. Suçlu-Varlık olarak Dasein, kendini belirsizliğinden Varlık-için-olanaklılığına çağırarak vicdanının sesini dinler. Bu geri çağırma, suçluluğunu açığa çıkarır.

Endişe içinde kendi suçluluğu üzerinde kendi tasarımlarının belirlenmesi kararlılık diye adlandırılır. Kendisi-için-Varlık olarak kararlılık, Dasein'ın açıklığının belirgin bir tarzıdır. Kararlı Dasein, kendini diğerlerinden ayırarak, kendi Varlık-olanaklarını anlayarak, otantik Varlık olur. Dasein'ın varoluşsal özü olan kararlılık her an için olgusal Dasein'ın bir özelliği değildir. Kararlılık yalnızca Dasein'ın kararlı olduğu zamanlarda açığa çıkar. Kararlılık, Dasein'ın existential belirginliğinde ortaya çıkar. Kararlılık, "Orada-Varlığı" kendi varoluş durumuna götürür. Böylece kararlılık, Dasein'ı kaygıda otantik yaparak Dünya-içinde-varlık, diğerleriyle birlikte ve kendisinde Varlık yapar.

## 3. Dasein'ın Otantik Varlık-için-Olanaklılığının Bütünlüğü ve Kaygının Ontolojik Anlamı Olarak Zamansallık

Bir otantik Varlık-için-olanaklılığın bütünlüğü, bir önceki kısımda existential olarak açıklandı. Bu olgunun serimlenmesiyle otantik Varlığın-ölüme-yönelmesi beklenti olarak ve Dasein'ın kendi existentiellini belgelemesinde otantik olanaklılığın-Varlık-olmaya yönelmesini de kararlılık olarak belirledik. Beklenti ve kararlılık nasıl birbirleriyle ilişkilidir? Kararlılık, Dasein'ın kendi öz otantik olanağı olarak beklentisel kararlılık olabilir mi? Beklentisel kararlılık olgusunda, zamansallık Dasein'ın otantik-Varlığının-bütünlüğünde kendini fenomenal-önsel tarz olarak tecrübe eder. Beklentisel kararlılığın geçiciliği, zamansallığın belirgin tarzıdır. Zamansallık, kendi geçiciliğinin farklı tarzlarına ve olanaklarına sahiptir. Bu nedenle varoluşun olanakları olarak Dasein'ın otantik olması ve otantik olmaması zamansallığın olası geçiciliğinde temellenir.

Zamansallığın önsel yapısı, Dasein'ın suçlu-Varlık olmasını, kararlılığını, beklentisini ve otantikliğini ortaya çıkararak, kararlılıkta kendi öz olanaklarına dönerek kendi-için-Varlık olanağı sağlamasına yol açar. Dasein aynı zamanda doğruluk içinde olmadığından, beklentisel kararlılık önsel kesinlik içinde Dasein'ın kendisini kendine kapatarak, "Onlar"ın kararsızlığında kendi düşüşünü olanaklı kılabilir. Fakat beklenti ve kararlılık ontolojik tasarım olduğundan Dasein'ı otantik-Varlığı-için-bütün yapar. Kaygı, Varlığı bütünlerken, onu kendisi-için-Varlık, Dünya-içinde-varlık ve diğerleriyle-birlikte-Varlık yapar. Bu birliği ve bütünlüğü Varlık nasıl kavrayabilir? Dasein nasıl bütünlüğünü Varlık-için-olanaklarında anlayabilir? Çünkü Dasein her durumda bu Varlık olan **ben**'imdir. Bu varlığın ontolojisindeki, "ben veya kendi" daha önceki felsefeciler tarafından çeşitli şekillerde kavranıldı.

"Ben veya Kendi"yi ilk defa Kant, kartezyen ontolojiye dayanarak ontolojik açıdan kavramaya çalıştı. Kant, "ben-lik" ve "kendi-lik"i "düşünüyorum"da açıkladı. "Düşünüyorum", "ben"le, yani "özne" ile eş değerde anlaşıldı. "Düşünüyorum" ise, ben bir araya getiriyorum ya da düşünüyorum, özne olarak *res cogitans*'ın gerçekliği olarak anlaşıldı. Ben yalnızca düşünüyor değil, fakat ben bir şeyleri düşünüyor. Bir şeyleri düşünen olarak ben, bir şeylerin temsilcisi olarak mantıksal özneden başka bir şey değildir. Böyle bir öznede önümüzde-hazır-nesnedir.

"Kendi"nin temel karakteri olarak "bir şeyleri düşünüyorum" ontolojik olarak yeterli başlangıç noktası olamaz. Çünkü "bir şeyleri düşünüyorum" da bir şeyler belirsizdir. Bir şeyler Dünya-içinde-nesneler olarak ön-varsayılmaktadır. Böylece Kant, dünya olgusunu yeterince açıklamadığı için, ben tekrar ayrıştırılmış özne olarak "düşünüyorum'un önsel içeriğinden ayrı olarak temsillerin (*representations*) oluştuğu yer oldu.

Buna karşılık "ben", Dünya-içinde-varlık olarak Dasein'ın kendini açıklamasıdır. Fakat bu basitçe gündelik yaşamdaki Dasein'ın söylediği bir şey olarak değil de, Dasein'ın her durumda kendisi-için-Varlık olduğunu söylediği durumlar içindir. Çünkü günü-birlik yorumunda "kendi", kendisini dünyevî nesnelerle ilişkili görerek, kendi düşüşüne neden olur. Düşüşünde ise Dasein, kendini Varlıkla ilişkilendirip, kendisinde Varlığı

anlayamaz. Dasein düşüşünde "Onlar"da kendisiyle yüzleşir. Böylece "ben"in yerini "onların-kendisi" alır. "Ben" çoğu zaman ve yaklaşık olarak otantik olmayan Varlık olur.

Kaygının kendini açığa çıkardığı yer olarak "ben", şeylerden kendisine yöneldiği zaman kendini "Onlar"dan ayırarak otantik Varlığı-için-olanakları açısından anlar. O hâlde, kendilik, ontolojik olarak yalnızca birisinin-kendi-biri-için-Varlık-olma olasılığının otantikliğinde belirlenir. Başka bir söylemle, kendilik kaygı olarak Dasein'ın Varlığının otantikliğinde belirlenir.

Kaygı ve kendilik arasındaki birliktelik Dasein'ın yapısal bütünlüğünün tamamını vererek, kaygının ontolojik anlamının zamansallık olduğunu da belirler. Dasein kendi varoluşuna uygun olarak ya otantik ya da otantik olmayan yapısı ile kendini açığa vurur. Dasein'ın kendini anlaması kendi Varlığından bağımsız değil, olgusal varoluşunda kendini Dasein olarak anlar. Beklentisel kararlılığında Dasein kendi öz Varlığının-suçluluğunu anlayarak, dünyaya atılmışlığında otantik Varlığını kavrayan tek Varlıktır. Atılmışlık onun bulunduğu durumdur. Dasein kendini bu dünyaya atılmış olarak bulur. Bu durum onu geleceğine yöneltir. Bulunduğu durumu anlayan otantik Dasein, geleceği kararlığıyla anlar. Geleceğin birlikteliğiyle geçmişteki ve bugünkü durumunu anlayan otantik Dasein, zamansallığı içinde kendini olanaklı yapar. Otantik kaygının anlamı olarak zamansallıkta kendini ortaya çıkarır.

Gündelik zaman yorumunun kavramları olan geçmiş, gelecek, şimdi, öznellik, nesnellik, içkinlik ve aşkınlık zamanın otantik olmayan anlamlarını oluşturur. Buna karşılık varoluşsallığın ilk anlamı gelecektir. Dasein'ın kendini hâli hazır dünyaya atılmış bulması onun ontolojik kaygısını oluşturur. Fakat Dasein'ın olgusalca var olması onun geçmişini değil, kendinin şimdiki durumunu anlamasıdır. Böylece bulunulan durum önümüzde-hazır-olgu olarak değil, geçmiş olarak algılanır. Düşüş ise geçmişi değil, şu andaki durumu verir. Olgusallığın geçmişe, düşüşün şu ana ve varoluşun geleceğe karşılık gelmesinin birlikteliğini, zamansallık olanaklı yapar. Zamansallık, zamanların birliğini olanaklı kılarken aynı zamanda da kaygının yapısının önsel bütünlüğünü de oluşturur. Zamansallık bir nesne ya da olgu değildir. O, kendini geçici yapar. Gelecek, geçmiş ve şimdi, kendiliğin tekliğine doğru, kendisine geri dönmeye ve kendi-

sinin-diğerleriyle-karşılaşmasına izin vermesini açığa çıkarır. Bu üçlü, zamansallığı da ortaya çıkarır. Önsel ve otantik Zamansallığın birliğinde, her zaman gelecek önceliğe sahiptir. Çünkü önsel ve otantik zamansallık kendini otantik gelecekte, geçmişin geleceğinde ve şimdinin farkına varılmasında, geçici yapar. Kaygı, ölüme-yönelen-Varlıktır. Sonuna-yönelen-Varlık ise Dasein'ın olanaksız ifadesinde kendi olanaklılığının tamlığına ulaşıyorsa, o sonludur veya geçicidir.

## 4. Zamansallık ve Günü-Birlik-Yaşam (Gündelilik)

Dünya-içinde-varlık olarak Dasein, günü-birlik-yaşamının zamansal yorumlanmasında kendisini açtığı şu yapılar üzerinde temellendirir: Anlamanın geçiciliği, ruh-durumunun geçiciliği, düşüşünün geçiciliği ve söylemin geçiciliği. Bu temel yapıların geçiciliği Dasein'ın dünya fenomenine geri dönmesini sağlar.

Anlama, ne belirgin bir kavrayış türü ne de bir tür açıklama veya kavramadır. Anlama, Orada-Varlığın varoluşundaki farklı olanaklarını anlayıp geliştirebilmesidir. Bu nedenle, her tür açıklama- Dasein'ın temel anlamasında kendi köklerini bulur. Anlama, Dasein'ın kendisini var etmek için bu olanağa sahip Varlık olmasına doğru yönlendirmesinden başka bir şey değildir. Projelere ve olanaklara yönelme, gelecekseldir. Geleceğe atılmış olan Dasein, her durumda kendi olanaklarını ve varoluşunu anlamaya çalışan kararlılığı ile otantik olabilir.

Ne zaman kararsız ise, Dasein kendi olanaklarını anlayamaz. Böylece Dasein kendini, olanaklı-Varoluşuna kapattığı için de zamansallığı kendini otantik geleceği için zamansallaşamaz. Bu bir tutarsızlık değildir; çünkü zamansallık ya da geçicilik geleceğe yönelmişliğinden bir şey kaybetmez. Sadece gelecek, geçiciliğin değişik formlarına dönüşür. Otantik gelecek, ön deyilere yönelerek, Varlığının olanaklarına izin verirken, otantik olmayan gelecek ise varlığın olanaklarını bekleme içinde **şimdi**dedir. Otantik olmayan **şimdi,** birisinin kaygı dünyasındaki düşüşünün zamansal yorumunun ışığında açık olarak **şimdi** ya da **şu-an** olur.

Anlama, Dasein'ın temel ruh-durumu olarak Varlığın-atılmışlığıdır. Varlığın-atılmışlığı kendisini bazı ruh-durum-

larında bulması demektir. Birisinin ruh-durumu, atılmışlık üzerinde temellenir. Dasein'ın kendi atılmışlığıyla yüzleşmesi, onun geçmişteki durumuyla yüzleşmesidir. Anlama geleceğe yönelikken, ruh-durumu kendini geçmişe yöneltir. Otantik olmayan ruh-durumu olarak korkunun zamansallığı, korkulan objeyle yüz yüze gelme sonucu Dünya-içindeki-nesnelerle ilişkide ortaya çıkar. Fakat, kaygı ya da ankziyetenin zamansallığı nasıl ortaya çıkar? Ankziyete, Varlığının-olanaklarıyla yüzleşen Dasein'ın belirsiz obje karşısında duyduğu endişedir. Ankziyete, dünyanın hiçliğinden gelen endişe ya da kaygı olarak Varlığın olanaklılığını tehdit eden temel bir ruh-durumudur. Dünyanın hiçliğinden gelen endişe, geçmişle ve şimdi ile de ilişkili değildir. Ankziyete, gelecekle bağlantılıdır. Ankziyete, gelecekteki Varlığının olanaklılığının olanaksızlığından kaynaklanmaktadır. Böylece endişenin zamansallığı, birinin kendisinde kendisinin atılmışlığını anlayarak, atılmışlığını kendisi için özneleştirir. Korku, şimdiden kaynaklanırken ankziyete kararlılığın geleceğinden kaynaklanır.

Anlama gelecekle ruh-durumu, geçmişle zamansallık açısından yorumlanırken, düşüşün geçiciliği şu-anla ilişkilidir. Daha önce yaptığımız kaygının serimlenmesi gereği boş konuşma, merak ve belirsizlik aynı zamanda düşüşün zamansallık serimlemesini de verecektir. Fakat düşüşün zamansallığını en iyi merak olgusu vermektedir.

Merak, Dasein'ın varlığının olanaklarını görmesi ve anlaması için en belirgin eğilimdir. Görmek, şimdiyi veya şu anı içermektedir. Merak, şimdide olup ondan sıçramak veya onun arkasına veya önüne geçmektir. Merak her zaman bir sonrakine yönelirken, bir öncekini unutur. Düşüşün zamansal anlamı, aldatmada, sakinlikte, yabancılaşmada, karışıklıkta **şu-anı** ekstanz ederek ortaya çıkar. Şu-anı esirme hâlde yaşayan Dasein, kendi "ben" inden "kendi "sini en uç noktalara taşır. Buna ilaveten, Dasein şu-anı yaparken kendini anlar. Şu-anı yapma, her zaman "yeni" olanı verir. Şu-andan uzaklaşma, geçiciliğin özünde kendini temellendirir. Bu ise, onun sonluluğudur. Ölüme-yönelen-Varlığa atılmışlık, Dasein'ı, genellikle ve çoğu zaman atılmışlığıyla yüzleştirir. Otantik gelecek ve geçmişinden ayrılan Dasein'ın şu-anı, onu dünya içindeki kaybolmuşluğunun düşü-

şünde ölüme-doğru-Varlık olarak atılmışlığını olanaklı yapar. Orada-Varlığın dünya içine atılmışlığı onun şu-anıdır.

Anlama, ruh-durumu ve düşüş kendilerini zamansallıkta açarlarsa da, söylem kendini dilde, lisanda açar. Söylemin kendisi zamandadır. Çünkü söylemin kendisi, zamansallığın esirme birliğinde temellenir. Böylece söylem, diğer üçünün (anlama, ruh-durumu ve düşüşün) esirme birliğini oluşturarak bir bütün olarak zamansallığı geçici yapar.

Kaygı-yapısının birliği, düşüşün, olgusallığın ve varoluşun yapısal tümlüğünün bütünlüğünde temellenerek zamansallık zamansallanır. Zamansallık, kendisini ardıllıkta yani peş peşe gelende vermez. Gelecek ne şu-andan sonra, ne de geçmiş şu-andan öncedir. Zamansallık kendini geçmişin sürekliliği içinde, şimdinin geleceği olarak zamansallar. Dasein, kendini kendisi için-olanaklı-Varlık olarak var eder. O, atılmıştır. Atılmış olarak Dasein, Dünya-içindeki-nesnelerle karşılaşır ve onları kendi varlığı için anlamlandırır. Dasein olgusal varoluşunda kendisini kendisi için olanaklı varlık olarak anlar. Dasein'ın varlığı olarak kaygı, kendi varoluşsal anlamını zamansallıkta bulur. Böylece zamansallık Dasein'ı Orada-Varlık yapar. Eğer Dasein yoksa, Orada-Varlık da yoktur. Çünkü Dünya, Dasein'ın kendi varlığı için önümüzde-hazır-olarak varsayılır. Eğer Dasein yoksa, Dünya da yoktur. Dasein'ın atılmışlığıyla birlikte Dünya-içindeki-nesneler ve Dünya var olurlar.

## 5. Zamansallık ve Tarihselcilik

Varlık'ın anlamı sorusuna aradığımız cevabın varoluşsal serimlemesini incelerken, Varlığın anlaması veya kavraması olgusu ve bu anlayan Varlığın da Dasein'ın Varlığında araştırılması gerektiğini ortaya koyduk. Dasein'ın Varlığının anlamını da kaygının ontolojik anlamında inceledik. Bu serimlemeler bize gösterdi ki, Dasein'ın Varlığının bütünlüğünün anlamı zamansallıktır. O hâlde, en başta sorduğumuz soru olan "Varlık'ın anlamı nedir?" kendisini zamansallıkta ortaya koymaktadır.

Zamansallığın olağan irdelemesini yaparsak, zaman, doğumdan ölüme kadar olan bir süreç midir? Yoksa Dasein şimdilerin

birlikteliğinden oluşun deneyimlerinin toplamında mı var olmaktadır?

Olgusal Dasein doğumla birlikte varoluşuna başlamıştır. Doğum ve ölüm Dasein'ın Varlığının tâ kendisidir. Dasein'ın Varlığı ölümü ve doğumu içermektedir. Olgusal Dasein, varoluşuyla birlikte arada olan ve sona-yönelen-varlıktır da. Arada olması onun kaygıya sahip olduğunu gösterir. Kaygı, zamansallıkta Dasein'ın birliği için temel olanaktır. Dasein'ın zamansallığı boyunca yayılımına tarihselcilik diyoruz. Amacımız, tarihselciliği ontolojik boyutlarıyla açıklamaktır.

Dasein otantik ya da otantik olmayan her varoluşunda tarihseldir. Dasein'ın otantik olmayan tarihsel varoluşu, onun günübirlik-yaşamındadır. Sıradan anlamında tarih ve tarihsel olan nedir? Tarih, geçmişle ilgili olan ve ondan çıkarılan ve türetilen olaylar mıdır? Tarih, gelişmeleri, ilerlemeleri, düşüşleri, duraklamaları kısaca tüm olayları içeren ve zaman içinde oluşan süreçtir. Böyle olunca tarih yalnızca geçmiş zamanı değil, zamanın kendisini içerir. Doğa da zaman içindedir ve tarih, doğayı da kapsar.

Bir nesnenin tarihsel olması, o nesnenin geçmişe ait elimizde bir obje olmasına bağlıdır. İster kullanımdan çıkmış, ister halen kullanımda olan, geçmişe ait bir nesne tarihseldir. Fakat Dasein hiçbir zaman geçmişe ait olamaz. Çünkü geçmiş artık bitmiş ve önümüzde-hazır olmayan veya elimizde-hazır olmayandır. Dasein asla geçmiş olamaz. Eğer o varsa, o varoluştur. Buna karşılık ontik bir şey vardır; çünkü o, Dasein'ın dünyasında geçmiş olarak vardır. Tarihselci olan, Dünya-içinde-varlık olarak varoluşsal varlıktır. Tarihin tarihselciliği ise, Dünya-içinde-Varlığın tarihselciliğidir. Olgusal Dasein var oldukça, dünyanın tarihselciliği de var olacaktır. Eğer Dasein'ın Varlığı orada yoksa, bir şeyin "buradalık"ı da, yani geçmişi de yoktur.

## 6. Zamansallık ve Olağan Zaman Kavramının Kaynağı Olarak Zaman-lılık

Tüm tarihî olan şeyler zaman içinde oluşurken, Dasein gündelik yaşamındaki olağan tarih anlayışında tarihi, zaman içindeki olayların ve vakaların sıralanması olarak algılar. Fakat tarih-

selciliğin varoluşsal-serimlenmesi bu düzenin dışına çıkarak, Dasein'ı ve içinde bulunduğu Dünya'yı zaman içindeki geçiciliği açısından yorumlayarak Dasein'ın Varlığını şeffaf yapar.

Ne zaman zamanın önsel anlamı göz ardı edilirse, zaman, olağan bir anlamda yorumlanarak, nesneler zamanla birlikte anlaşılır. Gündelik zaman, ya nesnellik ya da öznellik bakımından yorumlanır. Zaman kendi içinde kavranılırsa ruhun bir özelliği olarak açıklanır. Bunu en iyi Hegel felsefesinde görmek olanaklıdır. Hegel, zamanı ve ruhu birlikte ele alarak, ruhun tarihi olarak zamanı yorumlar. Böylece öznel olanı nesnel olanla aynı yaparak ruhun tarihinin kendisini dünya-zamanı olarak açtığını ileri sürer.

Dasein'ın geçiciliği ve zaman arasındaki ilişki zorunlu olarak serimlenmelidir. Dünya-içine-atılmış Dasein, varoluşsal olarak hep kendisinden biraz daha ileri olmak ister. Başka bir söylemle, her an bir öncekinden daha ileri olma isteği Dasein'ı atılmışlığında kendi olanaklı Varlığının proje ve planlarına yönlendirir. Planlarının birliğini sağlayan olarak kaygı, atılmış Dasein'ı kendiyle, etrafındakilerle ve başkalarıyla ilgilenmesini sağlar. İlgi, söylemle yorumlanarak kendisini dille ifade eder. Dünya-içinde-varlık olarak Dasein, kendisini dünyayla olan ilgisinde belirgin yapar. Bu dikkatli ilgi ise onun zamansallığıdır ya da geçiciliğidir. İlgi veya merak, Dasein'ın geçiciliğinde temellenir. Çünkü ilgi ya da merak şu-anda, daha önceki bir olayın ya da daha sonraki bir olayın ortaya çıkmasıyla öncekinin ve sonrakinin şu-anda saklanması, sayılması ve beklenilmesidir. Daha önceki, o zamandır ve o şu-ana ait değildir. Evvelki, olmuş bitmiştir. Sonraki yani o zaman ve daha önceki, şimdiye referansla anlaşılabilir. Bu nedenle, şimdi önemlidir. Çünkü Dasein, kendini "şimdi"de ifade eder veya açar. Şimdi, Dasein'ın geçiciliğinin temellendiği zamandır. Çünkü şimdide her zaman nesneler şu-anda olarak kavranılır.

Dünya-içine-atılmış ve eksik olan Dasein'ın, şimdilerin sayımıyla nesnelerle karşılaşması aynı şeydir. Her gün nesnelerle karşılaşan Dasein, onları şimdilerde algılayarak bir sıraya koyar. Şimdilerin sıralanması, Dasein'ın nesneleri bir tarih sırasına koymasıdır. Tarih sırasına konulan şimdiler, kamu zamanıdır. Kamu zamanında nesneler tarih sırasıyla yani şimdilerin sayılmasıyla anlaşılır. Örneğin, "güneş yükseldiğinde, kalkma

zamanıdır" dediğimizde, zaman artık bir şeyden sonra gelen bir başka zaman olarak bir sıraya konulmuştur. Bu, kamu zamanıdır. Kamu zamanında, güneşin yolculuğu bir tarih sırasına konulur. Kamu zamanı, Dasein'ın Dünya-içine atılmışlığında, kendisinin oluşturduğu yapay saatle ölçtüğü zaman ve tarih sayımıdır. Kamu saati, doğal zaman üzerine temellenir. Doğayı keşfederken Dasein, doğadakileri zaman sırasına koymasıyla doğal nesnelere dayalı kamu zamanını bulmuştur.

Kamu saatinin temellendiği doğadaki nesnenin sayımı zamanın kendisi midir? Güneş ışığının gölgelerinin konumunu sayarak veya ölçerek anlamlandırdığımız süreç, zaman mıdır? Zaman, hareketin ölçülmesi midir? Saate bakarak, şu-anı nasıl tespit edebiliriz? Şimdilerin sayılmasıyla ölçülen zaman, kamu zamanıdır. Buna karşılık zamanın kendisi sayılamaz ya da tarih sırasına konulamaz.

Her an uzamsal Dasein, burada ya da orada varlıktır. Dasein'ın oradalığı ya da buradalığı onun bölgesel özelliğine bağlı değil, onun geçicilik özelliğine bağlıdır. Zamanın kendisi uzamsal ya da bölgesel değildir. Fakat herkes için ölçülebilir ve uzamsal-bölgesel olan tarih sıralanmasında zamansallık, olanakların koşuludur. Zaman öncelikle uzamla birleşmez. Buna karşılık biz uzamı zamansallıkla birleştiririz. Böylece hem zamanın sayımı hem de saat, Dasein'ın zamansallığı içinde bulunurlar. Kamu zamanı olarak ölçülen süre, uzamla ilişkili olmadığı hâlde biz onu uzamla ilişkilendiririz. Zamanı uzamsallaştırmak, önümüzde-hazır olarak şimdilerin sayılmasıdır. O hâlde ölçülen zaman, şimdilerin sayılmasıdır. Bu anlamıyla dünya-zamanı, herhangi bir nesneden daha nesneldir.

Diğer bir yandan, dünya-zamanı herhangi bir olanaklı özneden bile daha özneldir; çünkü kaygının anlamını kavrayan olgusalca varoluşa sahip ben'in varlığını olanaklı yapar. Zaman, önümüzde-hazır olarak ne nesnel, ne öznel, ne içsel ne de dışsaldır. Zaman her tür nesnellik ve öznellikten daha önceldir; çünkü zaman, her tür öncelliğin olanağı için gerekli olan koşulu hazırlar. O hâlde, zamanın kendisi ansal oluş-ufku olarak zamansaldır veya geçicidir. Zamansallığın geçiciliğinde zaman, ansal oluş-ufkudur.

Şimdilerin sayılması ile anlaşılan zaman, Aristoteles'in zaman tanımıdır. Aristoteles'e göre, zaman, önceki ve sonrakinin

sayılmasıdır. Doğal nesnelerin hareketlerinin sayılmasıyla kavranılan zamana, "şimdi-zamanı" adı verilebilir. Zaman, şimdilerin ardıllığı olarak anlaşıldı. Şimdilerin ardıllığında zamanın ne başı ne de sonu vardır. Zaman, sonsuzluk mudur? Her an dediğimiz şimdi, şu an mı? Yoksa biraz önceki an mıdır? Şimdi dediğimiz şey geçmiş açısından baktığımızda bitmiştir. Gelecek açısından ise henüz olmamıştır. O hâlde, şu an dediğimiz iki ucu da olmayan bir zaman mıdır? İki ucu olmayan şimdilerin sayımı da sonsuzdur. Zaman günlük anlamıyla sonsuzdur.

Dasein da bu kamu zamanı içinde dünyaya atılır. Herkesten biri olarak zamanı tecrübe ederse o hiçbirisi olur. Kamu zamanı ve Dasein'ın ilişkisi nedir? Kamu zamanı Dasein'ı belirleyebilir mi? Zaman akıp gider ve hiçbir zaman durmaz. Zamanın duraksaması olmaz. Akıp giden şimdilerde, Dasein ölüme-doğru-Varlık olarak sonlu olduğunu kavrar. Dasein her zaman kendisinin önünde-Varlık olarak geleceğe yönelir. Dasein kaçırdığı zamanın kendisini ölüme götüren zaman olduğunu bilir. Dasein'ın geçiciliğinin sonlu geleceği, ona sonlu olduğunu ve kamu zamanı içinde ölüme-doğru-kaçan bir zamanın olduğunu hatırlatır.

Zaman tekrarlanamaz veya geri dönüşle yakalanamaz. Kamu zamanını oluşturan şimdilerin ardıllığı yakalanamaz ya da geri getirilemez. Bu tekrarlanamaması kamu zamanını, geçici yapar. Kısaca kamu zamanı da, zamansallık üzerinde temellenmiştir. Zamansallık, geleceğe yönelerek sona doğru akan zamandır. Sonuçta geri getirilemeyen ve tekrarlanamayan sonsuz kamu zamanı düşmüş Dasein'ın zamansallığı üzerinde yükselir. Dünya-zamanının bütün yapısı zamansallıktan kaynaklanır. Dasein'ın zamansallığı yani geçiciliği, dünya-zamanını olanaklı yapar. Çünkü geçicilik geri dönüşü olmayan ve tekrarlanamayandır.

Her ne kadar gündelik-olağan zaman deneyimi, dünya-zamanı olarak algılandıysa da özne üzerinde yapılan felsefî araştırmalar göstermiştir ki, dünya-zamanı da ruh ve akılla ilişkilidir. Aristoteles'e göre, eğer ruh yoksa, zaman da yoktur. Aziz Augustinus aynı görüşü paylaşarak şöyle demektedir: "Sanırım zaman yayılımdan (uzamdan) başka bir şey değildir; fakat yayılımın ne çeşit bir şey olduğunu bilmiyorum, ve eğer o, ruhun yayılımından başka bir şey ise şaşırırım." Kant ise zamanı

öznel olanla ilişkilendirir; fakat Kant zamanı "düşünen-ben"in gerisinde düşünerek ona bağlamaz. Hegel, Kant'ın yapmak istediğini daha belirgin bir şekilde yaparak, zaman ile ruh arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışır.

## Genelde Varlığın Anlamı Olarak Temel Ontoloji Sorusu Ve Dasein'ın Varoluşsal-Zamansal Serimlenmesi:

Şu ana kadar yapılmaya çalışılan Dasein'ın otantik ve otantik olmayan Varlığının önsel bütünlüğünü serimlemek oldu. Zamansallık kendini Kaygı Varlığının anlamı olarak ortaya koydu. Önce Dasein'ın varoluşsal hazırlayıcı serimlenmesi, sonra Dasein'ın bütün Varlığının önsel yapısı olarak da zamansallık serimlendi. Fakat yapılan tüm bu çalışmalar yani Dasein'ın Varlığında Varlığı genelde serimlemek, yalnızca bir yoldur. Bizim amacımız genelde Varlık sorusunu araştırmaktır. Araştırma da felsefî bir çabadır. Felsefe ise evrensel fenomenolojik ontolojidir. Evrensel fenomenolojik ontoloji de kendi çıkışını Dasein'ın hermeneutiğinden (yorumlanmasından) alır. Bu da varoluşun serimlenmesi olarak tüm felsefî incelemelerin yükseldiği ve içinde kaldığı yerdir. Yaptığımız çalışma Varlık'ın anlamı sorusu için bir yoldur. Bu yol ontolojinin temel sorusu üzerinde çalışmak isteyenler için izlenmesi gereken yoldur. Bu yolun yalnızca tek ve doğru yol olduğunu anlamak için bu yolda gitmek gerekir. Varlığın yorumu henüz tamamlanamadı; çünkü bunun için gerekli ateşleme yapılamadı. Sona doğru giden serimleme henüz yeni başladı. Serimleme sürüp giden bir süreçtir. Bu serimleme nerede durmaktadır? Varlığın ufku olarak zaman, kendisini açabilir mi?

# II. "VARLIK"IN ANLAMI ÜZERİNE

Bu yazının amacı, Martin Heidegger'in "Varlık"ın anlamının ne olduğu sorusuna geleneksel felsefe ile girmiş olduğu tartışma çerçevesinde, yeni bir yaklaşımla Varlık konusunu nasıl yeniden felsefenin temel problemi hâline getirdiğini açıklamaktır. Heidegger, geleneksel felsefeyi sorgulamaya ve yeniden yorumlamaya Franz Brentano'nun "Aristoteles'e Göre Varlığın Çok Çeşitli Anlamı Üzerine" adlı doktora tezini okumasıyla başlar.

> Eğer Aristoteles ve onun varisleri varlık sorusu hakkında böyle çok çalışma yapmasalardı, Heidegger daha fazla ne yapabilirdi? Heidegger filozofların şans eseri olsa bile dogmaların pekiştirdiği doktrinleri kabul etmemesi gerektiğini belirtir, o (filozof) onu yeniden düşünerek doktrinin orijinal olarak çıktığı kaynağa dönmelidir. Fakat böyle etraflıca düşünme her zaman miras kalan doktrini bir uzama/boyuta dönüştürür ve bu durumda, Heidegger birçok noktada Aristoteles'e itiraz eder.[25]

Heidegger'in Varlık kavramıyla olan ilgisi onun felsefeyi yeniden yorumlamasına yol açar; çünkü "felsefenin amacı, Var-

[25] Michael Inwood, *Past Masters: Heidegger*, s. 14.

lığın gerçekten ne olduğunu kavramaktır."[26] Değişik bir deyişle, felsefe yapmak Varlık'ın anlamını sorgulayan sorular sorarak onu açıklamaktır.[27] Böylece felsefe, Varlık üzerine yapılan bir sorgulamadır ve felsefe Varlıkla başlar. Bunun için, Heidegger'e göre, felsefe tüm nesne ve şeylerin kaynağı ve temeli olan Varlıkla ilgilenir. Her şeyden önce felsefenin amacı Varlığı doğada varolan nesneler ve objelerden ayırmaktır.

Heidegger'e göre, Sokrates öncesi felsefecilerden Parmenides, Herakleitos ve Anaksimandros öncelikle Varlığı düşünen ve sorgulayanlardır. Bu düşünürler "Varlık nedir?" sorusunu doğrudan ve öncel biçimde sordular.[28] Heidegger, bu düşünürlere "*primordial thinker*" (öncel ya da dolaysız düşünür) ismini verir. Fakat Sokrates sonrası düşünürler Varlık sorusunu, ikinci planda ele aldılar. Bu yüzden, felsefenin konusu olan "Varlık nedir?" sorusu yerini "varolan nesneler ve objeler nedir?" sorusuna bırakmıştır. Sonuçta Platon'la başlayan idealar dünyasının görünüşler dünyasından ayırımı, Varlık ile nesneler arasındaki ayırıma yol açmıştır. Bu ayırım, felsefenin başlıca konusu olan varlıkbiliminin (ontolojinin) değer yitirmesine neden oldu. Heidegger'e göre, felsefenin amacı temel ontolojidir (*fundamental ontology*). Bundan dolayı, temel ontoloji geleneksel metafiziği ve felsefeyi yıkıp "Varlık'ın anlamı nedir?" sorusunu cevaplandırabilecek tek inceleme ve araştırma yeridir. Çünkü felsefe tarihi, Heidegger'e göre "Varlık" sorusuna geleneksel ve metafiziksel bir yaklaşımla yanlış açıklama ve yorumlama getirmiştir. Böylece, felsefe tarihi yerini geleneksel (Aristoteles) metafiziğe bırakıp, "Varlık" nesnelerden, "varoluş" ise "öz"den ayrıldı. Bu farklılaşma sonucu bu kavramlar açık niteliği olmayan varsayımların etkisinde kaldı. Heidegger'e göre, özün varoluş üzerindeki öncelliği yüzünden varoluşun mutlak ve öncel olarak Varlık-olma anlamı kayboldu ve unutuldu. Böylece, "Varlık", felsefe tarihi içinde *Bir, Logos, İdea, Ousia, Töz, Cogito, Algılama, Monad, Nesne, Ben, Ruh, İstenç* ve *Güç* vs.

---

[26] Martin Heidegger, *Parmenides*, translated by André Schuwer and Richard Rojcewicz, Bloomington: Indiana University Press, 1992, s. 7.

[27] Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, translated by Ralph Manheim, New Haven: Yale University Press, 1959, s. 12.

[28] Martin Reiner, "Heidegger and the Greeks", *The Heidegger Case: On Philosophy and Politics*, edited by Tom Rockmore and Joseph Margolis, Philadelphia: Temple University Press, 1992, ss. 170-171.

gibi çeşitli anlamlarda yorumlandı. Fakat tüm bu anlamlar "Varlık"ın mutlak ve öncel ontolojik anlamını veremez. Çünkü Sokrates sonrası düşünürler "Varlık"ın gerçek anlamını, metafiziksel kavramlarla açıklayıp onun asıl anlamını unutturdular. Heidegger'e göre, geleneksel felsefe yeniden incelenip, yorumlanıp ona yeni bir yön ve yol verilmek suretiyle ilk orijinal anlamına kavuşturulmalıdır.

Heidegger'in düşüncesindeki en önemli felsefe problemi "Varlık'ın anlamı nedir?" sorusudur. Heidegger'in amacı, varlıkbiliminin tarihine dönüp onu yeniden inceleyerek, ona yeni bir yorum getirmek suretiyle, geleneksel ve metafiziksel ontoloji tarihini yıkmak ve kendisinin öne sürdüğü temel ontolojiyi felsefenin en temel konusu yapmaktır. Bu amaçla Heidegger, felsefe tarihinde Varlık kavramının ne anlamda ele alındığını ve bu anlamların nasıl yetersiz ve eksik kaldığını ilk planda ortaya koymaya çalışır. Heidegger'in bu düşünceleri çerçevesinde, öncelikle bu araştırmamızda Varlığın ne olmadığı açıklandıktan sonra ne olması gerektiği üzerinde duracağız. Bu açıklamalar "Heidegger I" denilen zaman çerçevesi içinde olacaktır.[29]

Heidegger'e göre "Varlık nedir?" sorusu "nesne ya da şeyler nedir?" sorusuyla felsefe tarihinde karıştırılmıştır. Bu yüzden, her şeyden önce Varlık bir nesne ya da bir şey değildir. Nesneler ya da şeyler var olan cisimlerden oluşur: Örneğin, ağaçlar, masalar, evler, vs. Varlık, bir ev ya da bir ağaç değildir. Kısaca Varlık bir "ontik" görünüş değildir. Heidegger *Varlık ve Zaman* adlı kitabında şunları söyler: "Varlık her türlü nesneden ayrılmalıdır."[30] Bu bir varlıkbilimsel (ontolojik) farklılıktır. Bu öncel ve a priori ayırım Varlık ve nesne ayırımına yol açar. Bu görüş, Heidegger'in tüm felsefe yazın hayatında görülmektedir.

> Özellikle Aristoteles, birkaç kategoriye rağmen, genel olarak mevcut oluşların varlığının Tanrı, insanoğlu, bitkiler, hayvanlar, heykeller ve kalemler gibi her şeyin nitelikle, ni-

[29] İlk Heidegger (Early Heidegger ya da Heidegger I) 1930'lu yılların ilk başlarına kadar olan dönemdir. Bu dönemde Heidegger, "Varlık'ın anlamı nedir?" sorusuyla ilgilenip, en önemli yapıtı olan *Varlık ve Zaman* adlı eserini yazmıştır. Heidegger II döneminde Heidegger, Varlığın anlamı olan Dasein kavramını kendisine temel görüş yapmayıp, felsefeyi ve Varlık kavramını şiirsel bir yorumla açıklamaya çalışmıştır.

[30] Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*,, s. 272.

> celikle, bağıntıyla ve benzeri bir madde olduğu bir parçanın bütünü olduğunu ima eder.[31]

Öte yandan, Varlık tüm nesnelerin bir toplamı da değildir. Nesnelerin toplamının Varlığa eşit olduğunu düşünmek bir yanılgıdan ibarettir. Varlık bir nesnenin ya da bir şeyin bir ya da birkaç parçası da değildir. "Felsefenin başlıca konusu olan Varlık, ne bir topluluk (*class*) ne de bir cinstir (*genus*): O her türlü nesneyi kapsar... Varlık ve onun yapısı her türlü nesne ve onun mümkün olan özelliklerinin arkasında ve dışındadır."[32]

Heidegger, Varlık konusuna ilişkin olarak ilk önce "olmak" veya "vardır" fiillerini inceleyerek başlar. Örneğin Aristoteles'e göre,

> "Olmak" fiili birçok boyutta birden fazla anlama gelir. Bir şeyin olduğunu (filan şey ya da filan kişi) söylediğimizde, bizler onun aktüel olarak olduğunu ya da onun potansiyel olarak olduğunu kastederiz. Aristoteles'e göre, aktüellik mantıksal olarak potansiyellikten önce gelir. Tekrar "olmak" bazen doğru olmakla eşanlamlıdır. Fakat "olma"nın en önemli şekildeki anlamı, onun başvurduğu varlık kategorisine bağlı olarak değişir. Aristoteles'te diğer kategoriler –nitelik, nicelik, bağıntı ve benzeri– maddenin varlığına bağlı iken, en önemlisi töz için on kategori önerir. Varolan her şey, bu kategorilerden birisine ya da diğerine girer, bu yüzden onlar sınıftırlar ya da varlık cinsleridirler. Aristoteles'in bakış açısına göre, onlar varolan en yüksek cinstirler. Varlık birden fazla anlama geldiği için, bir bütün olarak varlıklar, bir cins meydana getirirler.[33]

Heidegger "olmak" eyleminin hangi anlamlara geldiğine dair bazı örnekler verir. "Biz söyleriz ki,'Tanrı vardır.' 'Yeryüzü vardır.' 'Kürsü sınıftadır.'"[34] Her bir örnekte "olmak" eylemi değişik anlamlara gelmektedir. Olmak eyleminin değişik anlamlara gelmesi, onun gerçek anlamının açıklanmasındaki güçlülüğünde ve imkânsızlığında yatmaktadır. Bu yüzden, Heidegger, Varlığın ontik bir anlama sahip olan "olmak" eylemi ile açıkla-

---

[31] Michael Inwood, *Past Masters: Heidegger*, s. 14.
[32] *A.g.e.*, s. 62.
[33] *A.g.e.*, s.12.
[34] Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, s. 67.

namayacağını öne sürerek "Varlık"ın varlık bilimsel anlamı çerçevesinde incelenmesi gerektiğini öne sürmektedir.

Geleneksel metafizik, Varlığı, gerçeklik ve edimsel kavramlarıyla sık sık özdeş saymıştır. Heidegger bunun yanlış bir varsayım olduğunu söylemektedir. Gerçek ve edimsel ancak Varlığın karakterleri olabilirler. Felsefe tarihinde gerçek ve edimsel dış dünyada var olan nesnelere eş değer olarak yorumlanmıştır. Heidegger'e göre, Varlık bu anlamda ele alınıp incelenemez ve yorumlanamaz. Dış dünyadaki real yani gerçek nesneler ancak tek tek ontik şeyleri verebilir. Felsefenin amacı ontik olan değil, fakat ontolojik olan Varlığı açıklamaktır. "Varlık"ın elimizde ya da önümüzde-hazır-olan (*present-at-hand*) bir nesne olmadığını savunur. Bu düşünceye göre, Varlık şu anda var olan bir nesne olmadığının yanı sıra daha önce ya da daha sonra var olabilecek bir nesne de değildir. Bu anlamda Varlık, dış dünyadaki bir nesne gibi daha önceden düşüncede var olan bazı kategorilerle algılanamaz. Başka bir deyişle, Varlığı kategorik bir yaklaşım kavrayamaz. Bu yüzden, Varlık bir *present-at-hand* nesne değildir.

Heidegger, Varlığın düşünce ürünü soyut bir kavram olmadığını öne sürer. Böylece Varlık ne bir akıl ürünü ne de evrensel ve tanrısal bir kavramdır. "Varlık, tanrısal veya evrensel bir yapı değildir."[35] Geleneksel felsefenin tersine Tanrı'nın varlığı, neden sonuç ilişkisi içinde incelenmemelidir. Bu yüzden, Heidegger'e göre, Varlık, Tanrı ile eş tutulmamalı ve Tanrı kavramı ile açıklanmamalıdır.

Heidegger felsefe tarihinin gelişimi süreci içinde dört genel kavramın Varlık kavramı ile birlikte ele alındığını *Metafiziğe Giriş* adlı kitabında şöyle açıklar: 1. Varlık ve oluş, 2. Varlık ve görünüş, 3. Varlık ve düşünce, 4. Varlık ve gereklilik. Bu çalışmada ilk üçü ele alınacaktır. Çünkü ilk üç ele alınış doğrudan Varlığı açıklama biçiminin geleneksel metafizikte nasıl bir kökeni olduğunu göstermektedir. İlk iki ayırım eski Yunan felsefesiyle birlikte başlarsa da üçüncü ayırımda ilk ikisi gibi çok eskilere dayanır. Fakat üçüncü ilişki Platon ve Aristoteles tarafından önemsenmediği için bir süre felsefe tarihinde arka planda kaldı. Varlık ve düşünce ilişkisi Modern felsefenin kuru-

[35] Martin Heidegger, "Letter to Humanism", *Basic Writtings*, edited by David F. Krell, New York: Harper & Row, Publ., 1977 s. 216.

cusu Descartes'la birlikte önemli bir felsefî düşünce akımını oluşturdu.

Varlık ve oluş ayırımı Parmenides ve Herakleitos felsefelerinin oluşturdukları karşıtlıklarla ortaya çıkmaktadır. Parmenides Varlığın her türlü oluş ve değişimin karşısında olduğunu öne sürerken, Herakleitos her şeyin bir oluş içinde olduğunu savunur. Heidegger'e göre bu iki çelişik görüş bütün felsefe tarihi içinde görülmektedir. Heidegger, Darwinizmdeki evrim teorisi ile felsefe tarihindeki oluş kavramının aynı olmadığını belirtir ve Eski Yunan'daki oluş teorisini Darwinizmden ayırır. Felsefe tarihindeki bu Varlık ve oluş tartışması bize Varlık'ın anlamının ne olduğunu vermemektedir. Bu tartışmaların sonucunda ikinci ayırım olan Varlık ve görünüş Platon felsefesinde metafiziksel bir çerçevede kendini ortaya koydu.

Varlık ve görünüş ilişkisi, Varlık ve oluş ilişkisi kadar eski ve iyi bilinen bir ayırımdır. Heidegger bu ilişkiyi şöyle açıklar: "Varlık ve görünüş demek: Gerçek, gerçek olmayanın karşıtı; doğru, doğru olmayanın karşıtıdır."[36] Varlık; gerçekle, görünüş; gerçek olmayanla eş anlama gelmektedir. Bu Platonik ayırım Kant'ın görünüş ve kendinde-şey teorisine kaynak sağlamıştır. Heidegger, Varlık ve görünüş ayırımının Varlık ve oluş ayırımı ile ilişkili olduğunu düşünmektedir. Fakat her ikisinin de Varlığı tanımlamada yetersiz kaldığına inanır. Çünkü Varlık ne oluş, ne de görünüştür. Varlık bunlarla aynı anlamda olamaz. Eğer onlarla eş tutulursa Varlık varoluş değil de varlık (nesne) hâlinde anlaşılır. Bu anlamdaki bir varlık ise temel ontolojinin bir konusu olamaz. Varlık, bir oluş, bir görünüş ya da bir nesne değildir.

Varlık ve düşünce ayırımı Modern felsefede yeni bir düşüncenin gelişmesine yol açar. Bu ayırım sonucu düalisttik teori önem kazanır. Özne ve özne olmayan, yani özne ve nesne ayırımı sonucu özne birinci plana çıkar. Özne bir nesne değildir. Örneğin; Descartes'ın *cogito*' su bir *extensa* değildir. Başka bir deyişle, düşünen töz maddesel tözden farklıdır. Buna karşılık, her ne kadar madde ve düşünce iki ayrı töz ise de sonsuz ve mutlak töz olan Tanrı'ya var olma bakımından bağlıdırlar. Modern felsefedeki ikiciliğe karşı Heidegger, Parmenides düşünce-

[36] Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 98.

sinde Varlık ve düşüncenin aynı olduklarını ve *logos*'la *physis*'in Varlığa karşılık geldiğini söylemektedir. Bu aynılık daha sonraları özellikle Descartes'la birlikte düalisttik bir ayırıcı görüş hâlinde gelişimini sürdürdü ve tüm modern felsefeyi etkiledi.

Bu anlamlarıyla oluş, görünüş ve düşünce Varlık'ın anlamının ne olduğunu verememektedirler. Bunlara ilaveten Heidegger, felsefe tarihi süreci içinde Varlık hakkındaki bu tür yanlış anlama ve yorumlar sonucunda üç tane yanlış Varlık tanımı olduğunu ortaya çıkarır. Bu üç yanlış yorumlama sonucu "Varlık'ın anlamı nedir?" sorusu unutulurken, Varlık başka metafiziksel kavramlarla açıklanmaya çalışıldı. Bu üç yanlış yorum ve tanımlar şunlardır:

**1.** "Varlık en büyük evrensel kavramdır."[37] Heidegger bu yanlış tanımlamanın Aristoteles metafiziğinden kaynaklandığını öne sürer. Bu problemin Orta Çağ felsefesinde de önemli bir tartışma konusu olduğunu söyleyen Heidegger, "evrensel" kelimesinin ne anlama geldiğini bilmediğimizden dolayı bu tanım bizi daha da karanlığa sürüklemektedir, demektedir.[38]

**2.** "Varlık kavramı tanımlanamaz."[39] Bu yanlış yorumun da birinci yorumla ilişkili olduğunu ileri süren Heidegger, Varlığın boş bir kavram olmadığını ve bu ikinci tanımın bizim Varlık hakkında soru sormamıza engel olamayacağına inanır. Bu yüzden, "Varlık kavramı tanımlanamaz" tanımı yanlış ve yetersiz kalmaktadır.

**3.** "Varlık kendi kendine bir kanıttır."[40] Bu tanım iki varsayımı içerir: a) Varlık kavramı kendi kendine kanıttır. b) Kendi kendine kanıt kavramı kendi içinde bir tartışma konusu oluşturmaktadır. Eğer bir şey kendi kendisine kanıt ise, o şeyi tartışmaya gerek yoktur. Çünkü o şey kendi kendine kanıttır ve başka bir şeye ya da kanıta ihtiyacı yoktur. Fakat Heidegger'e göre, Varlık'ın anlamı bir inceleme konusu olabilir ve kendisinin yaptığı da böyle bir incelemedir. Bu yüzden, Varlık kendi kendine kanıt olamaz. Çünkü Heidegger onu sorgulayan ve inceleyen bir düşünürdür.

---

[37] *A.g.e.*, s. 22.
[38] *A.g.e.*, s. 23.
[39] *A.g.e.*, s. 23.
[40] *A.g.e.*, s. 23.

Bu değerlendirmelerden sonra Heidegger, Varlık hakkındaki felsefe tarihinde yapılan bütün çalışmaları yetersiz ve yanlış olduğunu söyler ve "Varlık'ın anlamı nedir?" sorusunun kendisine kadar olan felsefelerde henüz cevaplanamadığına inanır. Bunun için Heidegger, "Varlık'ın anlamı nedir?" sorusunu sormak ve ona cevap vermek için yeni bir yöntem bulmalıyız demektedir. Bunu şöyle ifade eder: "Biz öncelikle onu doğru bir şekilde yorumlamaya çalışmak zorundayız."[41] Bu düşüncesi sonucu Heidegger, Varlığın boş ve anlamsız olmadığına inanır. Varlık bir anlama sahiptir. "Varlık nedir?" sorusunu ancak ve ancak "Varlık'ın anlamı nedir?" sorusuyla verilecek bir cevap açıklayabilir. Heidegger'e göre, bu cevabın ilk defa felsefe tarihinde kendisinin *Varlık ve Zaman* adlı eserinde verildiğini söylemektedir. Heidegger, Varlık'ın anlamını Zaman kavramı içinde Dasein kavramının çözümsel ve varoluşçu bir yaklaşımla açıklanabileceğini iddia eder ve savunur. Böylece felsefeye yeniden varlık biliminin önemini getirip, Varlık'ın anlamını olgu bilimsel bir yöntemle varoluşçu bir açıdan açıklamanın mümkün olabileceğini göstermiştir.

Tüm yapılan açıklamalar ve tartışmaları sonuçlandırmak gerekirse, Heidegger felsefe tarihi ile yaptığı "Varlık'ın anlamı nedir?" sorusunu tartışarak, bazı metafizik kavramların –bu kavramlar yanlış Varlık yorumlarıdır– Varlık kavramından ayrımlaşmasını sağlamıştır. Buna ek olarak Varlık hakkındaki yanlış yorumların yeniden tartışılarak, felsefî düşünceye değişik bir yön verilmesini sağlamıştır. Felsefede Varlık biliminin önemini yeniden vurgulayarak, yeni bir dönemi başlatmıştır. Bu yeni düşünce tarzı kendisinden sonra gelen diğer düşünürleri çeşitli yönlerden etkilemiştir.

[41] *A.g.e.*, s. 13.

# III. ZAMAN VE VARLIK

Felsefeye yeni başlayanın öğreneceği ilk şey, felsefenin gerçeği araştıran bir düşünce biçimi olduğu şeklindeki klasik tanımdır. İkinci adımda ise "gerçek"in Varlık, varolan, hakikat ve varolma olduğudur. Kısaca felsefe, Varlığı yani gerçek Varlığı araştırıp betimlemeye çalışan soyut ve tümel bir düşünce sistemidir, diye tanımlanabilir. Felsefenin en temel kavramı olan Varlık, ontoloji veya metafizik içinde ele alınmış ve diğer kavramlardan öne çıkarak, onların göz ardı edilmesine veya değer kaybetmesine neden olmuştur. İşte bilgi, doğru, iyi, güzel gibi kavramlar hep gerçek Varlığın gölgesi altında açıklanmaya ve anlaşılmaya çalışılmıştır.

Gerçek Varlığın veya Varlığın hakikatinin ortaya çıkmasında öyle bir kavram vardır ki, bu her ne kadar üstü örtük ve arka planda olsa da, Varlığı asıl belirleyen hep o olmaktadır. Varlığı gerçek ve edimsel yapan nedir? Başka bir deyişle, varlığı Varlık yapan nedir? Aristotelesçi bir söylemle varolanı varolan yapan nedir? Sorumuzu en genel ve anlaşılır şekilde formüle edersek şöyle olmalıdır: "Varlığı ortaya çıkaran, onu aydınlatan, belirgin yapan ve gizemini ortadan kaldıran nedir?" Bu sorunun cevabı Heidegger'e göre, "Zaman"dır. "Varolan, zamansal olandır" .

Yanıt basit ve kesindir, fakat ürkütücüdür. Varlıkla her an iç içe olup onu aydınlatan ve onu hep varlık olarak varlık yapan zamandır. Yalnız burada unutulmaması gereken şey, varlığı varlık yapan zaman, metafizik ve aşkın anlamdaki bir varlığı

değil, edimsel ve hakikat alanındaki varlığı aydınlatır. Böylece Varlığın iki ayrı anlamını da bilmek ve zamanın yalnızca gerçek ve edimsel olan varlığın içinde olduğunu ve bunun sonucunda böyle bir varlığın zaman olmadan var olamayacağını kabul etmek gerekmektedir.

Bu sav ilk defa öne sürülmediği gibi son defa da olmayacaktır. Bu, sorgulayan ve düşünen varlık olduğu sürece hep öne çıkacaktır. O hâlde varlık zamandır veya zaman varlıkla birlikte vardır. Zaman varlıkta vardır veya tersi de doğrudur. Heidegger bu savı temellendirmek için, felsefe tarihine başvurur ve oradan aldığı kaynakla bunu savunur. Eğer bu sav temellenemezse varlık karanlık ve zaman dışında kalacaktır. Böylece metafizik ve aşkın varlık tekrar gündeme gelecektir, görüşündedir.

Temellendirme felsefenin içinde kalınarak yapıldığı sürece geçerli ve diğer varlık anlayışını tahrip edecek güçte olacaktır. Başka bir deyişle, karşı çıkış ya da temellendirme felsefe tarihinin dışında değil, içinde, kısaca felsefeden kopmadan ve onun kavramlarıyla olacaktır. İşte bu yöntemi Heidegger olumlu yıkım (*positive destruction)* olarak açıklıyor.

Galileo ve Newton'un üç boyutlu evreni çağımızda artık dördüncü boyutla açıklanmaktadır. Einstein'in görecelilik kuramı ve diğer bilimsel gelişmeler sonucu "zaman"ın önemi anlaşılmış ve yeni bir boyut olarak varlıkların anlaşılmasında önemli olmuştur. Zaman boyutu yalnızca bilimde değil, aynı zamanda felsefe kuramlarında da yeni bir yorumla temel kavram olmuştur. Martin Heidegger, geliştirdiği temel ontolojisinde "Varlık ve zaman" birlikte anlaşılmıştır. Hatta "Varlık zamandır" demek daha doğru olacaktır. Böylece günümüz felsefesini ve ontolojisini en çok etkileyen Heideggerci varlık anlayışı, Aziz Augustinus'ta olduğu gibi, zaman kavramını da öne çıkarmıştır. İşte çağımız felsefesini ve bilimini bu derecede etkileyen zaman kavramını anlamak için zamanın tarihsel gelişiminde ortaya çıkan anlamlarını belirlemek gerekir. Heidegger Antik Çağ felsefesindeki döngüsel-devinimsel zaman ve öncesiz-sonrasız varlık anlayışı yerine, yeni bir zaman ve varlık yorumu getirmiştir. Bu anlayış sonucu evrenin ve varlıkların açıklanması da değişmiştir. Demek ki Varlığı, evreni ve insanı anlamak için, zamanı anlamak ve kavramak zorunlu olduğu kadar zamanı anlamak için de varlığı anlamak gerekmektedir.

Heidegger'in varlığı anlamasında ve yorumlamasındaki temel ontolojik amacı varlığın zamansallığını (*temporality of Being*) ortaya çıkarmaktır. Ona göre, eğer zamansallık Dasein'ın varlığını olanaklı yapıyorsa, o zaman zamansal olan ancak doğru anlaşılır ve irdelenir. Çünkü varlığın geçiciliği Antik Çağ'ın zaman kuramı etkisiyle uzun süre unutuldu veya üstü örtüldü. Antik Çağ, zamanı ve zamansallığı varlıktan ayrı bir olgu olarak ele alıp inceler. Buna karşılık, eğer varlık geçici bir anlayışla yorumlanırsa zaman, varlık için temel ilke olacaktır. Fakat Antik Çağ bu temel ilkeyi göremediği gibi, varlığın hakikatinin üzerini örtüp, onun zamansal olmasını unuttu.

Varlığın zamansallığı veya geçiciliği her ne kadar unutulsa da, Heidegger'e göre ilk defa Kant, zaman fenomenine gerçek biçimde eğildi. Fakat Kant da zaman fenomeninin varlıkla olan temel ontolojik ilişkisini göremedi. Çünkü Kant, öncelikle Descartes'ın varlık görüşüne dogmatik bir şekilde inandı; ikinci olarak da Kant, hiçbir zaman varlık problemini zaman fenomeni çerçevesinde düşünmeyi denemedi. Her ne kadar Kant zaman fenomenini varlık kuramı içine sokmadıysa da, zamanı özneye ait bir fenomen olarak görmesi yine de çok önemlidir, hatta bu bir devrimsel adımdır da. Fakat Heidegger'e göre Kant yine de zaman ve varlık konusunda belirsiz kalmaya devam etmiştir.

Heidegger geleneksel felsefenin öne sürdüğü zaman kuramını eleştirir. Çünkü zaman bilen öznenin transendental içeriğine ilişkindir. Heidegger'e göre, Dasein (orada-varlık) ne bir birey, ne de geleneksel anlamda bir öznedir. Çünkü "varlık zamanda olandır" . Varlık orada-bulunmaktır, yani dünya-içinde olmaktır. Başka bir söyleyişle zaman, varlığı ya da Dasein'ın kendisini içinde bulduğu bir şey değildir, aksine "**Varlık zamandır.**"

Zaman varlığa giden yol olarak nesnelerin varlığının da anlaşılmasını sağlar. Başka bir deyişle, Dasein'ın kendi varlığını anlamasını sağlayan yolun zamansal yani geçici olmasıdır. Bu geçicilik geleneksel zamandaki gibi değildir, fakat önsel zaman ya da varoluşsal zamandır. Varoluşsal zaman Platoncu, Aristotelesçi ya da herhangi bir geleneksel zaman kuramcısının anlayışından farklıdır. Önsel ve varoluşçu zaman, varlıkları zaman içinde veya zaman ötesinde algılamaz; aksine varoluşsal ve önsel zaman varlıkları kendi varoluşları içinde görünür kılar.

Bu nedenle Heidegger, zamanı varoluşsal, ontolojik ve geçici bir yapıda tanımlar. Bu tanım gereği de zaman anlayışı geleneksel zaman kuramının temelinde olan Aristotelesçi zaman görüşü ile de ilişkili veya ona yakın değildir. Aristotelesçi tanım, zamanı "önce ve sonraya göre hareketin sayılması"[42] diye ifade etmektedir. Bu tanımda zaman, sağduyu verilerinin mükemmel bir formülle ifadesinden başka bir şey değildir. Sağduyuya dayanarak yapılan ve cisimlerin hareketlerinin ölçülmesi anlamındaki zaman ise Heidegger'e göre, Dasein'ın kendisini günlük ilgilerin dünyasındaki ölçümlerin doğal sisteminde bulur. Bu durum ise zamanı halk zamanı, dünyasal zaman ya da sağduyu zamanı yani gündelik zaman yapar. Dünyasal zaman ise Dasein'ın ontolojik yapısı üzerine temellenmemiştir. Çünkü Dasein'ın ontolojik yapısı "ilgi" üzerine temellenmiştir. Buna karşılık, geleneksel zaman görüşü Dasein'ın ontolojik yapısı olan "ilgi"yi ya göz ardı etmiştir ya da unutturmuştur.

O hâlde varlık ve zaman Heidegger için ne anlama gelmektedir? İkisi nasıl bir ilişki içindedir? Varlığın ve zamanın ontolojik yapısı ne anlama gelmektedir? veya nedir? Tüm bu soruların açıklanması ve irdelenmesi zorunludur.

Dünya-içinde-varlık, (*Being-in-the world* ya da *In-der Weltsein*) aslında geçici ve tarihseldir. Başka bir söylemle, Dasein'ın dünya-içindeki-varlığının olgusal yaşamı tarihsel ve zamansaldır. Bu nedenle de, zaman, Dasein'ın geçiciliği açısından anlaşılmak zorundadır. Zaman geçicidir veya zamansaldır denildiğinde ne anlatılmaktadır? Zaman varlığın içinde ya da varlığın dışında bir şey olmadığı için zaman ancak varlığın kendi hakikatidir. Geleneksel felsefe, varlığı çok anlamlılığı içinde elimizde-hazır-olan (*present-at-hand* veya *Vorhandensen*) olarak tanımlamasına karşılık, Heidegger varlığın çok anlamlılığı içinde birliğini "herhangi bir varlık yorumu için zamanın yorumlanmasını olanaklı kılan tek ufuk"[43] olarak görür. Çünkü varlığın hakikati zamansallıktır ve ancak zamansal açıdan anlaşılabilir. Dasein'ın gerçek varoluşu her zaman hem hakikat içindedir hem de hakikat-olmayan içindedir. Dasein'ın varlığı kendi kendine olduğu kadar kendi kendine olamayandır da. Bu nedenle,

[42] Aristoteles, *Metaphysics, The Basic Works of Aristotel,* edited by Richard McKeon, New York: Random House, 1941.

[43] Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 1.

hakikat ve Dasein gerçektir; bunlar salt ve mutlak özne üzerinde temellendirilemezler. Heidegger'e göre, bu görüşe uygun olarak, insan düşüncesi varlığın kendi hakikatini açığa vurduğu yer de olamaz. Descartes'ın aksine, o varlığın daha önsel, orijinal ve doğrudan bir yolla Dasein'ın us öncesi duygu tarzlarında bulunabileceğini öne sürmektedir. Böylece insan varlığı ancak sonlu ve geçici Dasein olarak kendi varlığını ortaya çıkarabilir. Peki, Dasein'ın geçiciliği hangi durumlarda ve nasıl ortaya çıkmaktadır?

Heidegger Dasein'ın geçiciliğinin kendisinin "otantik (halis) ilgi"sinde ortaya çıkığını söylemektedir. Eğer zamansallık "ilgi" açısından ele alınıp yorumlanırsa, o zaman "otantik ilgi" Dasein'ın temel yapısı olarak kendini serimler.

Dasein'ın temel ontolojik yapısı olarak ilgi, önsel olarak ve çoğunlukla kendini günlük ortamda ortaya çıkarır. Böylece Dasein'ın varoluşu kendini ilgide gösterir. Buna karşılık, kendi sıradan gündeliğinde Dasein otantik (halis, saf veya kendi kendine olan) değildir. Kendi dünya-içinde-varlık olma otantikliğini hemen ve doğrudan göremez. Dünya-içinde-varlık olarak Dasein'ın otantik olmayan varoluşu olağan günlük yaşamındadır. Olağan gündelik yaşamında otantik olmayan Dasein, "Onlar" *(They* veya *Das Man)* ya da "halk" olarak alışkanlıklar ve geleneklerin etkisi altında kalır. Olağan gündelik yaşamında Dasein'ın varlığı "diğerleri" tarafından belirlenir. Dasein, genel anlamıyla halktır yani onlardır. İşte bu şekliyle Dasein varlığını başkalarına göre belirler. Otantik olmayan Dasein, hep liderin arkasından giden ve liderini takip eden halktan biri olur. Fakat Dasein'ın bu otantik olmayan varoluşu, aslında bir tür aldatıcı ve yalancı varoluş tarzıdır. Otantik olmayan Dasein'ın varlığı onun hakikat içinde olmayan varoluş tarzı olarak yine de otantik Dasein'ın arayacağı tek varoluş tarzıdır. Bu çok önemli bir belirlemedir. Çünkü otantik Dasein varoluşunu otantik olmayan varoluşuna borçludur. Böylece Heidegger için, varlığın hakikatini arayacak tek varoluş tarzı otantik Dasein'ın varlığından başka bir yer değildir.

Dasein'ın olağan gündelik yaşamındaki varlığının analizi ve serimlenmesi, Heidegger'i hemen Dasein'ın varlığının önsel temellerine götürecek varlık tarzlarını verir. Heidegger'e göre, "otantik olmama hâli" çoğu zaman ve öncelikle bulduğumuz

varoluş tarzıdır. Başka bir söylemle, hiç kimse doğuştan otantik değildir. Otantik olmayan Dasein fırlatılmış, terk edilmiş ve atılmış Dasein varlığının önsel varoluş tarzıdır.

Dasein'ın varlığı otantik ilgide ise, otantik olma tarzı ne demektir? Heidegger'e göre, otantik olma*(authenticity* veya *Selbstein)* kendinde olma veya kendiyle-bir-varlık-olmadır. Bu yüzden otantik olma Dasein'ın kendi varoluşuna bağlıdır. Öte yandan diğeri tarafından belirlenmiş bir Dasein'ın varlığı otantik değildir. Otantik Dasein her zaman ve her an benim'dir. Diğer bir anlatımla, Dasein ya otantik bir varoluşa ya da otantik olmayan bir varoluşa sahiptir; ikisinin ortasında bir yerde olamadığı gibi sürekli bir varoluşta da olamaz. Dasein'ın varoluşunun bu anlamdaki yorumu tartışma konusu olabilir. Çünkü Dasein'ın varoluşu otantik olmayan bir varoluş durumundan otantik varoluş tarzına doğru geçiştir. Öncelikle otantik olmayan Dasein'ın varoluşu vardır ve otantik Dasein'a göre de bu yüzden önseldir. Daha sonra yine Dasein kendi otantik olmayan varoluşunu kendisi otantik yapar. Bu nedenle devamlı bir varoluş tarzından diğerine geçiş anlarında Dasein ya otantik varoluşa ya da otantik olmayan varoluşa sahiptir. Anlık varoluşlara sahip olan Dasein sürekli aynı varoluşunu koruyamaz. Bir kere otantik olan Dasein bundan sonra her zaman otantik olacak demek yanlıştır. Burada sorulacak en kesin ve açık soru şu olmalıdır: Ne zaman ve hangi varoluş anında Dasein'ın varlığı tam ve sürekli olarak otantiktir?

En otantik varoluş tarzı "ölüm" hâlidir. Bu ise Dasein'ın varlığının yok oluşudur. O hâlde tam olarak otantik Dasein'ın varoluşu hiçbir zaman olanaklı değildir. Çünkü ne zaman Dasein tam otantik olursa, o zaman kendi varlığını kaybetmekte, varlığını kaybeden ise otantik olamaz. Sonuçta Dasein her zaman eksik varlık olacaktır. Eğer Dasein her zaman eksik ise, o hiçbir zaman tam otantik olamayacaktır. Bu nedenle de bazen otantik, bazen ise otantik olmayan Dasein her zaman ve her durumda "benim" dir. Öte yandan bazı anlarda otantik varoluşa sahip olabilen Dasein'ın nasıl olup da otantik olduğunu Heidegger söylemez. Otantik olma tarzının içeriğini vermediği için onu biçimsel olarak tanımlar. Biçimsel olarak ne zaman Dasein diğerlerinin veya başkalarının önünde ise, o zaman otantiktir; çünkü kendi kendinedir. Fakat bazen Dasein başkalarının önün-

de değil, onları takip eden ve kendini onlara bağlı kılan bir varoluşa sahip olabilir. Bu çok normal bir durumdur; fakat amaç her zaman bu durumdan kurtulup, Dasein'ın kendi varlığının hakikatini görmesi ve otantik olmasıdır.

Dasein'ın diğerlerinin önüne sıçrayışı ve geçişi onun kendi kendinde olmasını yani otantik Dasein varoluşunda olduğunu gösterir. Böylece her zaman Dasein kendini, kendi öz olanaklarına açmak ve otantik olmak ister. Kendini proje, plan, olanak ve varlığına açan Dasein, kendi varoluşunu olanaklı kılar. Otantik ve halis varoluş varoluşsal hakikatindedir. Başka bir anlatımla, otantik Dasein varlığını kendi olanaklarını gerçekleştirmesi ile bulur. Buna karşılık otantik olmayan Dasein, kendi varoluşu yerine diğerinin varoluş olanakları içinde kalarak halktan biri olur. Kendini olağan gündelik yaşam içinde bulurken kendi olanaklarını yaşamaz; fakat başkalarını takip eden biri olur. Ancak şunu unutmamak gerekir ki Heidegger için her iki varoluş tarzı da gerçektir. Otantik olma ve olmama iki gerçek varlık tarzıdır. Her ikisi de Dasein'ın varlığının hakikatini belirtir.

Dünya-içinde-varlık olarak ilgi duyan Dasein üç tür temel karaktere sahiptir: **1-** Varoluş, **2-** Olgusallık, **3-** Düşüş. Dasein'ın varoluşu (*existence*) geleneksel özcü (*essence*) anlayıştan daha önsel ontolojik bir yapıya sahiptir. Bu yüzden, varoluş, özü de kendi varlığında kapsar. Fakat o, yalnızca öz değildir; çünkü öz geleneksel felsefenin anladığı gibi elimizde-hazır-olandır. Buna karşılık Dasein'ın varoluşu elimizde-hazır-olan şeyler gibi değildir. Dasein kendi-olma hâlini seçebilen ya da kendi-olmama tarzını seçebilen tek varlıktır. Taş, ağaç, ev ve benzeri nesneler varlığa sahip değillerdir; çünkü onların varoluşları yoktur. Onlar dünya-içinde-varlık tarzında varoluşlar değildir. Başka bir deyişle, varoluşu olmayanın varlığı da yoktur. Yalnız ve yalnız Dasein keşfeder, açar, açılır, seçer, plan yapar, proje geliştirir. Tüm bu eylemler onun varoluşunu ortaya koyar. Heidegger'e göre, nesneler ya da şeyler bunları yapamaz.

Olağan gündelik yaşamında Dasein, kendini halktan ve kalabalıktan biri olarak seçer ve kendi-olma tarzının üstünü örter. O, başkası olur. Kendinin değil, başkalarının peşinden gider. Bu varoluş tarzı onu otantik yapmaz. Fakat bu onun varlığının olmadığı anlamına da gelmez. Bu varoluş tarzı otantik varoluş tarzı kadar gerçektir. Bu anlayışla, Descartesçı görüş olan önce

öz vardır, sonra onun uzamsal varlığı gelir önermesi, yadsınır. *Cogito* en temelde vardır ve sum *cogito*'nun varlığından sonra gelir önermesine temel olan *"cogito ergo sum"* veya "düşünüyorum O hâlde varım" yanlış bir biçimde öne sürülmüştür. Bu anlayışın temelinde epistemolojik bir yaklaşım vardır. Bu Dasein'ın kendinde olmama tarzı olup kendisini yanlış yorumlamasıdır. Dasein gerçek olarak kendini nasıl yorumlayıp kendinde-olabilir? Bu ancak Dasein'ın kendini kendi ontolojik yapısı üzerinde yorumlaması ile olanaklıdır. Heidegger'e göre bu tür ontolojik yorum, bize önsel olanın, varoluşun, yani *sum*'un geldiğini ve *cogito*'nun *sum*'u takip ettiğini söyler. Gerçek olan "varım O hâlde düşünüyorum" veya *"Sum ergo Cogito"*dur.

Fırlatılmışlık veya atılmışlık Dasein'ın gerçekliği ve olgusallığıdır. Fakat bu olgusallık elimizde-hazır-olma hâli değildir. Onun temel ontolojik karakterlerinden ikincisi olan olgusallık, Dasein'ın varlığının kendisine yönelmesidir. Dasein kendini diğer tüm varlıkların arasında ve ortasında bulur. Atılmış ve fırlatılmış Dasein'ın bir fırlatıcısı veya atıcısı yoktur. Edilgen bir kelime olan atılmış olma tarzı onun ayrı bir atan tarafından atıldığını göstermez. Bu dilin kullanımı gereği ifade edilen bir kelimedir. Onun fırlatılmışlığı onun projeleridir. Atılmışlığı kendisini varlık-içinde-olma durumunun farkına vararak, planlarını ve projelerini gerçekleştirmesi içindir. Böylece Dasein temelde varolma ya da varolmama olanağından başka bir şey değildir. Buna karşılık varolma olanağı hiçbir zaman tamamlanamaz. Tam varlık olarak Dasein'ın en uç olanaklı olanağı "ölüm"dür. Ölüm olanağının gerçekleşmesi ise Dasein'ın varlığının olanaksız olduğu varoluşsal andır.

Fırlatılan Dasein, varlıkların arasında kendi-için-orada-varlıktır. Descarteşçi deyişle, orada-varlık olması Dasein'ın doğal hâlidir veya ışığıdır (*natarae lumunare*). Çünkü Dasein, dünya-içinde-varlık olarak karakterize edilerek belirlenir. Dünya-içinde-varlık olmak, Dasein'ın bir dünya içine atılmışlığının ve diğer varlıkların arasında bulunduğunun farkına varması demektir. Kısaca Dasein kendi varoluşunun gerçekliği ile kendi yüzleşebilen tek varoluşa sahip varlıktır. Bu ise onun fırlatılmışlık ve atılmışlık gerçeği sonucu elde edilen bir varoluş tarzıdır.

Dünya-içinde-atılmış-varlık olarak Dasein, kendi proje ve planlarına doğru ilerlerken aynı zamanda bu atılmışlığı onun düşüşünü veya eksikliğini de ortaya koyar. Buradaki düşüş olumsuz bir anlamda alınmamalıdır. Hatta dinlerdeki düşüşle de karıştırılmamalıdır. Çünkü dinlerde cennetten (otantik tarzdan) yeryüzüne (otantik olmayan tarza) düşüş söz konusudur. Heideggerci düşüşte bir yerden düşme veya bir şeyin eksikliği söz konusu değildir. Düşüş veya eksiklik Dasein'ın kendi varlığını halktan biri olarak kaybetmesi ile başlayan ve kendi otantik varoluşuna doğru gidiş durumu demektir. Düşüş otantik olmayan Dasein olarak dünya-içinde-olma gerçekliğidir. Düşüş bir tür gerçekliktir. Düşüş, dünya-içinde-varlık olarak Dasein'ın kendi-olma tarzına yabancılaşarak, kendi varoluşuna kapalı hâlidir. Düşüş daha önce bulunduğu bir yerden olmadığı gibi, Dasein'ın düşüşü kendisini atılmış olarak bulduğu dünyasındaki kendinin bir tür varoluşsal tarzıdır. Dünya-içinde-olmak Dasein'a verilmiştir. Bu nedenle de düşüş ontolojik bir yapıda olup, Dasein'ın varoluşunu belirleyen bir karakterdir.

Dünya-içinde-varlık olarak Dasein kendi olanakları ve projelerini gerçekleştirmek isteyen varlıktır. Kaygı ve ölüm beklentisi Dasein'ın en ekstrem olanaklarıdır. Kendi öz varlığının ölüm kaygısı ve ölümünün olanaklılığını anlaması, Dasein'ı zamansal veya geçici yapar. Heidegger, zamanın Dasein'ın ölüme doğru giden varlığını anlamasını ve olanaklarını gerçekleştirmesini sağladığını ileri sürer. Ölüme-doğru-varlık, Dasein'ın varoluşunun temel ontolojik karakteri olan "ilgi"nin ortaya çıkmasına neden olur. Buna ilaveten, ölüme-doğru-varlık, ilginin ontolojik temeli olarak da zamansallığı veya geçiciliği ortaya çıkarır. Çünkü ölüme-doğru-varlık olan Dasein geleceğe yönelik plan ve proje olanaklarına sahiptir.

Geleneksel zaman anlayışındaki şimdilerin, serilerin sayımı yerine, Heidegger zamansallığı (geçiciliği veya sonluluğu) zamanın üç tarzı olan geçmiş - şimdi - geleceğin birleştirici özelliği olarak yorumlar. Geçici olan varlık tüm zamanları kendi varoluşsal zamansallığında birleştirir ve zamansallığı kendi ontolojik yapısının temelinde görür. Yani Dasein'ın varlığının hakikati, onun geçiciliğidir. Çünkü Dasein kendi gelecek projelerinde kendi olanaklarını ve durumunu bulabilmek için geçmişe döner ve geçmişle birlikte şimdiyi de tecrübe eder. Böylece üç

zaman dilimini şimdide yaşar. Varoluşsal anlarında ne zaman kendi ölümünün kaygısı ve beklentisini duyarsa kendi varlığının ve yaşamının farkına varır. İşte ölümle yüzleşen Dasein ancak kararlı varoluşu ile otantik olabilir. Kararlılık Dasein'ın varoluşunu kendi olanakları doğrultusunda gerçekleştirmesini sağlar. Birinin kendi ölüm kaygısı ve beklentisi, onun kendi varlığının hakikatini ve kim olduğunu anlamasını sağladığı gibi, onu başkalarından ayırır. Otantik Dasein varoluşunu ve varlığının hakikatini kendi geçiciliği veya zamansallığı içinde anlar ve gerçekleştirir.

Dasein'ın varlığının temel ontolojik karakterleri olan varoluş (*existence*), olgusallık (*facticity*) ve düşüş (*fallen*) zaman açısından gelecek, geçmiş ve şimdiye karşılık gelir. Böylece Varlığın ontolojik yapısı zaman türleri açısından ele alınabilir ve anlaşılabilir. Zamansallığın bu üç ekstanzı (*Ekstase, ecstasis*) içinde gelecek en önemli rolü oynar. Çünkü gelecek, önsel ve otantik geçiciliğini oluştururken, bir üstünlüğe de sahiptir. Otantik zamansal varoluş, kendini gelecek bakımından zamansal yapar. Bu nedenle, varlığın ya da varoluşun temel anlamı gelecektir.[44] İlginin ontolojik birliği zaman ve zamanda geleceğe yönelik olduğu için otantik Dasein zamansallığı içinde ölüme-doğru-fırlatılmış varlık olarak sonludur. Sona-doğru-varlık olarak Dasein'ın geleceğe doğru geçiciliği önsel olarak sonludur. O hâlde Heidegger'e göre, zaman, zamanın geçiciliği olarak önseldir ve ilginin ontolojik yapısını oluşturur.

Geleneksel felsefenin yaptığı biçimde epistemolojik yaklaşımla açıklanan zaman, varlığı veremediği gibi zamanın kendisini de veremez. Yine epistemolojik varlık yaklaşımı da zamanı veremez. Zaman ancak ontolojik ve varoluşsal yaklaşımla kavranıldığı zaman, varlığın otantik kararlılığındaki hakikatini verebilir. Sonuç olarak, zamansallık otantik ilginin anlamı olarak Dasein'ın dünya-içinde-varlık olduğunu anlamasını ve kendi varoluşunun kararlılığını kavramasını sağlar. Zaman, dünyaya ilgi duyan varlık olan Dasein'ın varlığını gerçek, sonlu ve geçici yapar. Zamansallık ise varoluşu, olgusallığı ve düşüşün birliğini olanaklı yapar.[45] Zamansallığın ekstanzları otantik ve otantik olmayan Dasein'ın varlığının olanaklılığı içinde Varlığın çok

[44] *A.g.e.*, s. 39.
[45] *A.g.e.*, s. 41.

anlamlılığının birliğini olanaklı kılar. Kısaca zaman, varlığın ontolojik temelinin ve kendi hakikatinin anlamını görünür yaparak, onları açığa çıkarır. Zamanın zamansallığı varlığı varlık yapar.

# IV. DESCARTES'IN VARLIK KURAMININ ELEŞTİRİSİ

Heidegger, Varlık tarihini tahrip ederken, en çok modern felsefeye damgasını vuran Descartes'ın Varlık anlayışını ele alır. Heidegger, Descartes'ın Varlık anlayışını özellikle seçmiştir; çünkü Descartes'ın ontolojisi geleneksel ontoloji anlayışını içinde barındıran bir felsefedir. Heidegger'e göre, geleneksel ontolojiler, varlığı bilgi kuramı temelinde önümüzde-verilmiş-nesneler olarak görmektedirler. Aynı akıl yürütmeyle, Descartes'ın Varlık anlayışına yaptığı eleştiriyle, Descartes'ın *cogito* ve *extensa*'sini bilgi kuramsal bir yaklaşımla önümüzde-hazır-nesneler gibi olduğunu öne sürmüştür. Bu çalışmanın amacı *Cogito Ergo Sum*'un Dasein'ın kendisini yanlış yorumlaması sonucu kendi hakikatinin üstünü örttüğünü göstermektir. Bunu ortaya koyabilmek için önce Descartes'ın Töz kuramını, ikinci olarak da Orta Çağ ontolojisinin Descartes üzerindeki etkileri ve Descartes'ın özne anlayışının Heidegger tarafından nasıl eleştirildiği açıklanmalıdır.

Descartes'ın varlık felsefesinin ortaya koyduğu yeni anlayış, radikal bir şekilde Modern Çağ'ı Orta Çağ'dan ayırmıştır. Böylece Modern Çağ'la birlikte felsefenin diğer alanlarında olduğu gibi varlık yorumu da değişmiştir. Descartes'ın varlık görüşü töz kuramına ve onun temelini oluşturan bilgi kuramına dayanır. Varlık problemi Antik Çağ'dan beri, özellikle Platon ve Aristoteles'ten itibaren, felsefenin temel konularından biri olmuştur.

Değişik düşünürler tarafından ele alınan "Varlık nedir?" sorusu Descartes'la birlikte yeniden ele alınmıştır. Descartes önemlidir; çünkü onun varlık kuramı Antik Çağ'ı, Orta Çağ'ı ve Modern Çağ'ı birleştiren bir üçlü köprüdür. Descartes'ın varlık anlayışı bazen Aristoteles'ten, bazen de Orta Çağ düşünürlerinden, özellikle Aziz Augustinus, Aziz Thomas ve Suarez'den bazı şeyler alarak kendini oluşturmuştur. Descartes önemlidir; çünkü o, kendisinden sonra oluşan modern felsefeyi hem varlık açısından, hem de bilgi kuramı açısından etkilemiştir. Descartes önemlidir; çünkü onun varlık anlayışı doğa nesnelerini açıklayan ve doğaya uygun olan bir yapı içermektedir.

## 1. Descartes'ın Varlık Kuramı:

Descartes iki töz ya da cevher kabul eder. A. Sonlu töz B. Sonsuz Töz. Sonsuz töz Tanrı'dır. Buna karşılık sonlu töz ikiye ayrılır: a) madde (*res corporea*) b) ruh (res *cogito*). Genel bir söylemle Descartes'ta üç çeşit töz vardır: 1. Tanrı 2. Madde 3. Ruh.

Bu ayırım Descartes'ın şüphe metoduna, bilgi kuramına, metafizik anlayışına ve fizik kuramına dayanarak oluşmuştur. Kısaca Descartes'ın tüm felsefesi bu üç tözle uygunluk içindedir. Bu tözleri anlamak ya da ortaya koymak için Descartes'ın bilgi ve varlık sıralamasına bakmamız gerekmektedir. Bilgi sırasına göre, önce *cogito*'nun bilgisi, sonra Tanrı'nın bilgisi ve son olarak dış dünyanın bilgisi gelmektedir. Varlık sırasına baktığımızda, Tanrı bizim kesin bilgimizin ve dış dünyanın garantörü olarak varlığın ilk sırasındadır. Madde ve ruh sonlu töz olmalarına karşın, sonsuz töz olan Tanrı'yla varlıklarını garanti altına almaktadırlar. Her ne kadar tözleri bilme sırası *Cogito*, Tanrı ve *Corporea* olarak olsa da varlık sırasında sonsuz töz olan Tanrı, diğer ikisine göre önseldir.

| *Bilgi Sırasına Göre Tözler* | *Varlık Sırasına Göre Tözler* |
|---|---|
| 1. Sonlu Töz: *res cogito* - Ruh | Sonsuz Töz: Tanrı |
| 2. Sonsuz Töz: *Deus* – Tanrı | Sonlu Tözler: Ruh, Madde |
| 3. Sonlu Töz: *res Corporea* – Madde | Nitelikleri: Düşünme |
| | Yayılım Tarzları: Anlık, İstenç, Şekil, Hareket |

Tablodan da anlaşılacağı gibi öncelikle kesin bilgi temeli töz olan ruhun bilgisini elde ederiz. Yöntemsel şüphe sonucu elde ettiğimiz bu bilgi kesin ve apaçıktır. Ondan artık şüphe edemeyiz. O hâlde, en kesin ilk bilgimiz *cogito*'dur. Maddenin yani dış dünyanın bilgisi bile kesinlik taşımaz; çünkü onu garanti edecek diğer kesin bir bilgi türü bulunmadan elde edilemez. Tanrı bilgisi, dış dünyanın hem varlığını, hem de bilgisini garanti etmesi nedeniyle varlık ve bilgi çeşidi olarak ortaya konulmuştur. İkinci bilgi türü olarak ortaya konulan Tanrı bilgisi, Orta Çağ'da Tanrı kanıtlaması için kullanılan ontolojik Tanrı varlığı kanıtlaması sonucu elde edilmiştir. Descartes üç şekilde Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasını yapar. 1. Yeterli neden ilkesinden 2. Mükemmellik kavramından 3. Yanlıştan kalkarak Tanrı'nın varlığının kanıtlanması. Tanrı'nın varlığını ve bilgisini kanıtlayan Descartes, artık dış dünyanın varlığını ve bilgisini bilebilir. Çünkü Tanrı dış dünyanın varlığını ve bilgisini garanti eder

Töz nedir? Descartes'a göre , "Biz, Töz'den kendi varlığı için diğer hiçbir şeye dayanmadan varolan bir şeyden, başka bir şey anlamayız. Ve Hiçbir şeye dayanmadan varolan tek Töz vardır; bu da Tanrı'dır."[46] Böylece Tanrı tek, bağımsız ve tam bir varlıktır. Diğer tüm şeyler varlıklarını Tanrı'ya borçlu olarak varolurlar. Tanrı hem yaratıcı, hem de koruyucu gerekliliktir. Sonlu ruh ve madde yalnızca göreceli bir anlamda tözdürler. Bu nedenle, Descartes'ta yalnızca Tanrı, töz tanımına uygun olarak vardır. Ruh ve madde Tanrı'ya bağlı olarak varolan iki sonlu tözdür. Her ikisi de Tanrı'ya dayanmakla birlikte birbirinden bağımsız olarak vardırlar. Çünkü madde yayılıma sahip nesneler olmasına karşılık, ruh düşünen varlıktır. Descartes'a göre, sonlu tözler nitelikleri vasıtasıyla bilinebilirler. Maddenin niteliği yayılıma veya uzama sahip olmasıdır. Ruhun niteliği ise düşünmesidir. Yayılımsız varlık, felsefî anlamda düşünülebilir; fakat buna karşılık gelen bir töz yoktur. Yayılım kendisini uzay, boyut ve dolu maddede ortaya çıkarır. Düşünme ve yayılma nitelikleriyle bilinen iki sonlu töz, madde ve ruh, birbirlerine varlıklarını dayandırmazlar. Nitelikleri bilinmeden tözler de

[46] René Descartes, *Principles of Philosophy, Felsefenin İlkeleri*, part I, article 51, s. 216.

açık ve seçik bilinemezler. Ruh, maddeden niteliği bakımından açık ve seçik olarak ayrılmaktadır. Madde de aynı şekilde ruhtan açık ve seçik bir biçimde ayrılmaktadır.

O hâlde, insan nedir? İnsan vücudu madde olarak, yayılımlı, uzamlı, hareket nitelikli bir makine ve mekaniğin nesnesidir. Eğer bu tanım doğru ise, insan vücudu olan maddede, ruh nasıl olmaktadır? Ruh ve madde iki farklı töz ve bunlar birbirinden bağımsız olarak varolmaktadırlar. O hâlde, Descartes'a göre insan nasıl vardır? İki farklı töz nasıl bir araya gelmişlerdir? Descartes felsefesi için bu çok önemli bir problemdir. Her ne kadar Descartes bu problemi fizyolojik açıdan çözse de kendisi bile bu çözümün metafizik ve felsefî açıdan olması gerektiğinin farkındadır.

Sonuç olarak Descartes'ın varlık kuramında ortaya çıkan sorunlar şunlardır: **1.** Töz tanımına dikkat edersek, sonlu iki tözün sonsuz töze göre daha az değerde töz olmaları; **2.** Sonlu tözler birbirinden farklı, fakat sonsuz töze bağımlı olmaları veya sonsuz tözden gelmeleri bakımından aynıdırlar. Bu da töz tanımına aykırı düşmektedir. **3.** Töz yalnızca nitelikleriyle bilinmektedir. Bizim bilgimiz tözün kendisini değil, niteliklerini vermektedir. **4.** İnsanda madde ve ruhun nasıl bir arada olduğu felsefî ve metafizik açıdan cevaplanmamıştır.

## 2. Descartes'ın Eleştirisi[47]

Öncelikle Descartes'ın töz kavramı köklerini Yunan felsefesinden almaktadır. Descartes tözü Yunan ve Orta Çağ düşüncelerine paralel biçimde anlar. Töz, varolmak için kendisinden başka bir şeye ihtiyacı olmayan varlık tanımıyla, Aristoteles'in bireysel tözlerine karşılık gelmektedir. Bu anlamıyla Heidegger, Descartes'ın tözünün Tanrı olduğunu ve Tanrı'nın da *ens perfectissimumum,* yani mükemmel varlık olduğunu ileri sürer. Tanrı'nın mükemmelliğine karşın, onun dışında olan her şeyin yaratılmış varlık (*ens creatum*) olduğunu söyleyen Heidegger, Descartes'ın madde ve ruh tözlerinin sonlu ve yaratılmış tözler

[47] Descartes'ın varlık kuramanın eleştirisi, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ı temele alınarak yapılmıştır.

olduğunu söyler. Fakat Tanrı da, madde ve ruh gibi bir tözdür. O hâlde, nasıl olur da üçü de aynı töz tanımından ortaya çıkar veya aynı tanıma dayanır. Yaratılmış ve yaratılmamış töz, aynı töz tanımından çıkamaz. Çünkü ikisi sonlu iken, biri sonsuz varlık hâlindedir. Descartes bu problemin Orta Çağ'ın da problemi olduğunu bilmesine rağmen, bunu çözmek yerine, olduğu gibi sorgulamadan kabul etmiştir. *Ens creatum* ve *ens finitum* olarak varolan madde ve ruh birer nesne-lik ya da şey-lik olarak algılandı. Töz, şey-lik olabilir mi?

Maddenin varoluşsal temeli onun niteliksel özü ile anlaşıldı. Bu ise tözün tanımı gereği yalnızca Tanrı'ya uygulanabilir. Ancak Tanrı kendi varoluşuyla varolabilen varlıktır. Diğer yaratılmış varlıklar, hep Tanrı'nın yaratması sonucu varolurlar. Tanrı'nın dışında olan her şey yaratılmış olmasına rağmen, sonlu iki töz arasında da sonsuz farklılıklar vardır. Heidegger'e göre, töz tanımı sonsuz töz ve sonlu töz için aynı anlamda kullanılmış gözükse de, sonlu töz olan madde ve ruh için farklı anlamlarda kullanıldı. Bu nedenle töz tanımı bu üç töz için daha açık ve seçik yapılmalıdır. Buradaki problem Orta Çağ'ın problemidir. Aynı tanım iki ayrı varlık için nasıl kullanılabilir? Çünkü biri sonsuz, diğeri sonludur. Ayrıca sonlu olanlarda birbirinden bağımsız ve farklıdır. Orta Çağ'ın okul adamları, yani skolastik insanları bu problemi, Aristoteles'in görüşlerine yaptıkları analoji ile çözmek istemişlerdir. Heidegger'e göre, Descartes skolastik insandan bile daha geride bir anlayışla tözü açıklamaya çalışmıştır ya da problemi göz ardı etmiştir. Çünkü onun *cogito* anlayışı kendi kendine kanıt olan apaçık bir kesinlikti.

Modern felsefenin ikiciliği olan ruh ve madde, ontolojik olarak yorumlanmada da belirsiz kalmıştır. Çünkü töz mükemmel varlık olan Tanrı ve yaratılmış varlıklar olan madde ve ruh için aynı anlamda kullanılmasına rağmen Tanrı'nın varlık özü bir başka şeye dayanmaz; yani varolmak için kendisi yeterli iken madde ve ruhun varlık özü Tanrı'ya dayanmaktadır. Böylece varlığın özü tek değil, birçok farklılık göstermektedir.

Diğer bir eleştiri ise tözün bilgisi bakımından yapılabilir. Biz nasıl tözü biliyoruz? Tözün kendisini mi yoksa ona ait olan temel niteliği mi yani tözün *attribute*'sini mi biliyoruz? Descartes'a göre, töz, niteliği ile bilinebilir. Biz tözün niteliğini biliyoruz, fakat kendisini bilmiyoruz. Örneğin, "ruhun temel

niteliği nedir?" diye sorduğumuzda bildiğimiz onun düşünme olduğudur. Biz ruhu değil, onun özünü oluşturan niteliği biliyoruz. Yayılımı bilirken, maddenin kendisini bilmiyoruz.

Sonuçta Descartes'ın varlık kuramında bilinen şey, özsel niteliktir, tözün kendisi değildir. Örneğin *res corporea* olarak tanımlanan madde doğrudan bilenemez ve kavranamaz. Maddeyi özsel niteliği olan yayılım veya uzamı ile biliyoruz. Yayılım elimizde kalan son özellik olarak maddeyi madde yapan özdür. Descartes varlığı bazen töze, bazen de öze indirgeyerek, açıklamaya çalışır. İster töz, isterse öze indirgesin varlık özsel niteliğiyle bilinir.

Yunanlıların *ousia* kavramında olduğu gibi, Descartes'ın substance kavramı da kesin belirginliğiyle verilmemiştir. Descartes'ın bal mumu denemesi göz önünde tutulursa, sonuçta bal mumundan kalan tek şey yayılımdır. Töz, öz ve tarzlar hep birbirleriyle iç içe açıklanmıştır. Töz doğrudan gözlenen veya elde edilen varlık olmadığı gibi doğrudan bilinen varlık da değildir. Asıl gözlenen ve elde edilen özsel niteliktir.

Heidegger'e göre, Descartes dış dünyanın varlığını maddeye; maddeyi de yayılıma indirgeyerek açıkladı. Dünya yayılıma sahip varlıkların toplamı olarak kabul edildi. Descartes varlığın ontolojik yorumunu yapamadı. Çünkü varlığı fizik dünyanın nesneleri olarak gördü. Ontolojik varlıkları ontik varlıklar içinde aradı. Dünya içindeki nesnelerin dünyanın kendisi olduğunu varsayan Descartes, maddeyi de yalnızca doğa bilimlerinin konusu yaptı. Dünya, doğa bilimlerinin nesnesi olarak matematik öğelerle açıklandı. Dünya, duyumlara verilen uzam veya yayılımdır. Heidegger'e göre, duyumlar dünyanın ontolojik yapısını veremez. Duyum algısı, yalnızca duyumlara verilenle kaldığı için gerçekte ve varlıkta olanın özünü veremez. Descartes'ın yaptığı sertlik denemesi de varlığın ne olduğunu değil, ancak bir niteliğini vermektedir. Duyumlar varlığı veremez; çünkü duyumlar ancak fizik objelerini algılamamızı sağlar.

Descartes'ın dünya kavramı, basitçe verilmiş nesnelerden oluşmuştur. Heidegger'e göre, Descartes'ın dünyayı nesnelerin toplamı olarak görmesi, onun geleneksel varlıkbilime bağlılığından gelmektedir. Çünkü Descartes, insan varlığını, yayılıma sahip madde ve onunla ilişkisini kuramadığı ruh ile açıklamaya çalıştı. İnsanı, düalist bir kuramla açıklamaya çalışan Descartes,

iki ayrı ve farklı tözü insanda birleştirdi. Birleştirmenin hiçbir felsefî temelini de açıkça ortaya koyamadı.

Madde ve ruhu birbirinden ayıran Descartes, maddeyi de doğal nesnelere indirgedi. Doğal nesnelere indirgenen madde tözünün ontolojik yorumu da yapılamadı. Çünkü onlar ontik nesnelerdi. Dünyayı oluşturan ontik nesneleri koordinatlar sistemi içinde üç boyutlu objeler olarak algıladı. Genişlik, derinlik ve uzunluk boyutlarıyla tanımlanan dünya içindeki nesneler, matematik formüllerle fiziğin konusu yapıldı. Felsefe ve varlıkbilim yerini matematiğin kesinliğine ve fiziğin nesnelliğine bıraktı. Maddeye karşılık, ruhun üç boyutlu fiziksel nesne olarak kavranamaması, ruhu maddeden ve diğer ruhlardan ayırır. Böylece ruh asıl ve gerçek olan olarak kendini kavrayan oldu.

Descartes'ın yöntemsel şüpheciliği onun kesin ve doğru bilgi peşinde koşmasını sağlar. Bu arayış Descartes'ı matematiğin kesinliğine götürür. Çünkü klasik mantığın ve onun kıyas yönteminin kesin bilgiyi vermediğini gören Descartes, matematiği kendisine örnek alarak dünyayı da matematikselleştirmek istedi. Klasik mantığın tümden gelimsel düşünce biçimi yerine analitik düşünce biçimini öneren Descartes, kendi metodunu evrensel matematik düşüncesinde temellendirdi. Descartes'ın kesinlik arayışı ve yöntemi sadece *cogito*'nun kesinliğini verebildi. *Cogito*'nun dışında kalanlar *cogito* kadar açık ve seçik bilgiler değildir.

Sonuçta Heidegger, Descartes'ın felsefeyi ve varlıkbilimi geleneksel yapısından ayırıp, varlığı kavrama yolunun modern matematiksel fizik olduğunu öne sürdü. Varlık, felsefeden ve varlıkbilimden alınıp fiziğe verildi. Bu değiştirme sonucu varlık, varlıkbilimi açısından değil, bilgi kuramı açısından kavranıldı. Ontoloji, bilgi kuramı üzerinde yükseldi. Varlığı epistemoloji belirledi. Böylece dünya içindeki varlıklar, ontik, epistemolojik, teorik, kavramsal ve soyut olarak kavranıldı. Heidegger için, bu kavranış varlıkbilimin özellikle de temel ontolojinin konusu olamaz.

## 3. Descartes'ta Orta Çağ İzleri

Descartes'ın varlık felsefesinin Orta Çağ düşünce yapısı üzerinde inşa edildiğini görmek mümkündür. Her şeyden önce Descartes'ın felsefe terminolojisine baktığımızda, onun Orta Çağ felsefe kavramlarını aynen kullandığını hatta çoğunun anlamını da değiştirmediğini görmekteyiz. Suarez, Orta Çağ'ın bir sentezini yaparak, Modern Çağ'ı etkileyen en önemli Orta Çağ felsefecilerinden biridir. Suarez öncesi felsefeciler, Antik Çağ'ın şerhini yapmaktaydılar. Heidegger'e göre, Suarez'in etkisi Hegel'e kadar devam etmiştir.

Orta Çağ'ın temel problemi, öz ve varlık ayırımı ve buna dayanarak sonlu ve sonsuz varlığı ortaya koymaktı. Suarez bu ayırımı formüle ederek, sonsuz varlığı Tanrı ve sonlu varlığı yaratılmış varlıklar olarak açıkladı. Heidegger'e göre, bu ayırımı aynen alan Descartes kendi varlık kuramını geliştirdi.

Öznenin ayrı bir töz olduğunu Orta Çağ'dan alan Descartes, özneyi açıklık ve seçiklik üzerinde temellendirerek kesin bilgi yaptı. Açıklık ve seçiklik nasıl olanaklıydı? Öncelikle açıklığın ve seçikliğin bir garantöre ihtiyacı vardı. İşte bunu sağlayan garantör olarak da Orta Çağ'ın Tanrı kavramına başvurdu. Çünkü Orta Çağ'da Tanrı, yaratıcılığının yanında bu dünyanın yani yaratılmış varlıkların da, varlık garantisi ve sebebiydi. Çünkü Tanrı iyidir ve aldatamaz. O hâlde, Descartes felsefesinde öznenin garantörü Tanrıdır. Tanrı ise Orta Çağ'ın Tanrı'sından başka bir şey değildir.

## 4. Descartes'ın Kendisinden Sonrakilere Etkisi

Her ne kadar Descartes daha önceki felsefelere dayandıysa da kendisinden sonra gelen birçok felsefî görüşü ve onların varlık anlayışını etkilemiştir. Onlar, Descartes'tan aldıkları başlangıç ile kendi kuramlarını başlattılar. Bunlardan Kant, Descartes'ın varlık görüşünü özellikle *cogito*'yu aynen almıştır. Kant bu anlamda dogmatik ve inançlıdır. Kant, Descartes'ın *cogito*'sunu hiç sorgulamadan kendine kalkış noktası yapmıştır. Bütün modern ontoloji Descartes'tan etkilenerek, epistemoloji

temelli ontoloji hâline dönüşmüştür. Bu nedenle Heidegger'e göre, modern ontoloji Tanrı'nın, maddenin ve ruhun ontik açıklamasıyla uğraşmıştır. Dünya, yayılıma sahip ontik nesnelerin toplamına indirgenmiştir. Böylece Descartes'ın dış dünyasını Tanrı garanti etmekle birlikte, madde en son elde ettiğimiz bilgi ve varlık türüdür. Sonuçta Descartes, tüm varlığı aynı töz tanımından, fakat farklı farklı tözlerle açıklamaktadır. Heidegger'e göre, bu varlık anlayışı, Dasein'ın kendini yanlış yorumlayıp kendi gerçeğinin üstünü örtmesinden başka bir şey değildir.

## 5. Heidegger'in Eleştirisinin Değerlendirilmesi

Heidegger, Descartes'ın varlık kuramını eleştirirken, yalnızca töz kavramının tanımı ve bilinebilirliği üzerinde durmuştur. Töz kavramının belirsizliğini, Descartes'ın tüm varlık anlayışında görmek istemiştir. Fakat Descartes'ın töz tanımı ya da varlık anlayışı aslında Descartes'ın temele koyduğu açık ve seçik kavramlarında temellenmektedir. Heidegger, açıklığın ve seçikliğin varlık kuramındaki önemini görememiş veya göz ardı etmiştir.

Descartes'ın başlangıç noktası olan *cogito*, Heidegger tarafından önümüzde-hazır nesneler olan ontik varlıklar gibi algılanarak eleştirilmiştir. Aslında *cogito*, Descartes'ta soyut öznedir. Bu nedenle *cogito*, *extensa*'ya eşdeğer de değildir. Heidegger ise *cogito* ve *extensa*'yı ontik nesne düzeyinde algılayarak ikisini de aynı bilgi alanında kavramaya çalışmıştır. Descartes'ta *cogito* ve *extensa* birbirinden bağımsız iki ayrı varlık ve bilgi alanıdır.

# V. İNSAN PROBLEMİ

Bu bölümün amacı, Heidegger'in tüm felsefesi göz önünde tutularak, ortaya koyduğu insan felsefesinin bir tür felsefî antropoloji olup olmadığını tartışmaktır. Çünkü çağımızda insanı açıklayan felsefeler, felsefî antropolojinin kapsamında ele alınırken, Heidegger kendi felsefesinin bir felsefî antropoloji olmadığını ileri sürmektedir. Bu nedenle önce felsefî antropolojinin ne olduğunu birçok açıdan tanımlayacağım. İkinci olarak, felsefî antropolojinin temel sorusu olan insanı Heidegger'in, felsefesinde nasıl anladığını açıklayacağım. Son olarak da, yapılan felsefî antropoloji tanımları içinde Heidegger'in ortaya koyduğu insan felsefesinin durumunu açığa çıkararak bir sonuç değerlendirmesi yapacağım.

Felsefî antropoloji, "insanın özüyle ilgili problemleri konu alan felsefî bilme, somut yaşamı ve gerçeklikteki yeri itibariyle, insanın özü ve özünün kuruluşuyla ilgili öğretidir."[48] Modern felsefî antropoloji 1920'lerde Almanya'da filizlenerek, 1940'larda artık Alman felsefesinin bir ekolü oldu. Felsefî antropoloji, yaşam-felsefesine (*lebensphilosophie*), varoluşçuluğa ve fenomenolojiye dayanmasına ve onlardan aldığı kaynaklarla ortaya çıkmasına rağmen, onlarla da özdeş değildir. Felsefî antropoloji, pragmatizm ve bilgi sosyolojisiyle de yakın ilişki

[48] Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara: Ekin Yayınları, 1997, İkinci Baskı, s 273.

içindedir. Her ne kadar Alman geleneği üzerinde yükseldiyse de, 18. yüzyıldaki insan doğasını inceleyen bilimlerden de etkilendi. Felsefî antropoloji, dogmatik kesinlik üzerine yaptığı vurguyla Aydınlanmanın eleştirel geleneğini birleştirdi.[49]

Her ne kadar yukarıda verdiğimiz felsefî antropoloji tanımı gereği tüm felsefelerle ilişkili gibi gözükse de, daha önceki felsefeler insanın bu dünyadaki yeri ve konumuyla ilgilenmişlerdir. Felsefî antropolojinin "problemleri felsefe tarihi boyunca ayrıca ele alınmamış, felsefenin birçok disiplinleri tarafından bölüştürülmüştür."[50] Eğer felsefî antropolojinin özellikleri incelenirse, bu geniş çerçevenin daraldığı görülecektir. Felsefî antropolojinin öncüleri Pascal, Herder, Goethe, Kant, Hegel, Kierkegaard, Feuerbach, Marx ve Nietzsche'dir. Tüm bu filozoflar, insanı çeşitli yönlerden ele alarak insanın ne olduğunu felsefî açıdan kavramaya çalışmışlardır. Kant'ın üç temel sorusu –"Ne bilebilirim?" , "Nasıl davranmalıyım?" ve "Ne ümit edebilirim?"– felsefî antropolojinin genellikle kabul ettiği ve açıklamaya çalıştığı sorulardır.

Fakat gerçek anlamda felsefî antropoloji "çağımızda, insanın yapısı ve varlık bölümündeki yeri hususi bir sual, üzerinde çok münakaşa edilen ve çeşitli cevapların verildiği bir sual olarak ele alınmıştır."[51] Varoluşçular ve yaşam-felsefeciler gibi, felsefî antropolojistler de insanın varlığını, deneyimlerini ve kaygılarını varoluşçuların öznelliğini ve yaşam-felsefecilerin kültürel nesnelliğiyle birleştirerek incelerken, fenomenolojinin yöntemi olan anlama ve indirgemeyi kullanmaktalar.[52] Felsefî antropoloji, bilimin ortaya koyduğu insan doğasını ve insan davranışlarını ele alarak, onları felsefî açıdan yorumlar. Bu nedenle bilimsel düşüncenin gelişimi her zaman göz önünde tutulur. Bilimlerden elde ettiği bilgileri, kendi felsefî analizine tabi tutarak insanın ne olduğunu ve diğer varlıklardan farkını ortaya koyar. Bu nedenle Kant'ın ortaya koyduğu fizyolojik ve pratik (kültürel) antropoloji ayrımını ortadan kaldırarak, insanı hem doğal sınır-

---

[49] *The Encylopedia of Philosophy*, ed. by Paul Edwards, New York: Macmillan Press, 1972, volume 6, s. 159.

[50] Takiyettin Mengüşoğlu, "Ontolojik Esaslara Dayanan Felsefi Antropoloji Hakkında Düşünceler", *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi*, ed. Ioanna Kuçuradi, Ankara: TFK Yayınları, 1997, s. 1.

[49] *A.g.e.*, s. 2.

[52] *The Encylopedia of Philosophy*, s. 160.

larıyla hem de olanaklarıyla özgür eyleyen bir varlık olarak ele alır ve inceler. Sonuç olarak, felsefî antropoloji, insanı hem yaratılmış bir varlık hem de kültür yaratan bir varlık olarak araştırır. Amaç ise insanı hem bilimin hem de felsefenin olanaklarını birleştirerek açıklamaktır.[53] Tüm bu özellikleri göz önünde tuttuğumuzda Heidegger'in felsefesindeki insan kuramıyla bir felsefî antropoloji oluşturduğunu söyleyebilir miyiz?

Heidegger'in tüm felsefesinde araştırdığı problem Varlık problemidir. Heidegger'i Heidegger yapan en büyük eseri olan *Varlık ve Zaman*'ın giriş cümlesi bu iddianın en önemli kanıtıdır. "Açıkça çok uzun zamandır 'varlık' sözcüğünü kullanmakla ne anlama geldiğinin farkındasınız. Fakat ondan ne anladığımızı alışkanlıkla düşünen bizlerin zihni, şimdi daha karmakarışık oldu"[54], diyen Platon'un *Sofist* diyalogundan alıntı yapan Heidegger, şöyle devam eder: "Günümüzde 'varlık' sözcüğüyle gerçekten ne anladığımız sorusuna bir yanıt sahibi miyiz? Hayır. Öyle ise, Varlık'ın anlamı sorusunu yeniden sormamız uygundur."[55] Bu giriş cümleleri Heidegger'in amacını açıkça ifade etmektedir. Amaç, Varlık'ın anlamını yeniden sorgulamaktır. Böyle bir soruya gidecek yol ise, ancak zamanın yorumuyla ortaya çıkacaktır. Varlık zamansaldır ve Heidegger artık varlığı 'düşünmeye' ve 'söylemeye' çabalayacaktır. Çabalamak ise bir yıldıza doğru ilerlemektir, yani yola koyulmaktır.[56] Varlık tarihinin içine girerek, alışılagelmiş tarzda bir kavram tarihi incelemesi yapmak amacı değildir; aksine söz konusu olan, Batı düşüncesinin temel sorusu ışığında, unutulmuş veya düşünülende düşünülmeyen Varlığı çözümlemektir.[57]

Varlığı düşünmek ve söylemek için nasıl bir yola girilmelidir? Bu yol öyle bir yol olmalıdır ki, var-olan Varlığın ontolojik yapısını ortaya koymalıdır. Varlığın hakikatini açığa çıkaracak yer ise ontik olanda ontolojik yapının serimlenmesidir. Ontik olanda ontolojik yapının serimlenmesi ise, ancak Dasein deni-

---

[53] *A.g.e.*, s. 160.

[54] Platon, *Sofist*, 244a ve Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, s. 1.

[55] Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 1.

[56] George Steiner, *Heidegger*, çev. Süleyman Kalkan. Ankara: Vadi Yayınları, 1996, s. 90.

[57] Richard Wisser, "Nietzsche'nin Üst İnsan İstemine İlişkin Üç Değerlendirme", *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi*, derleyen İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1997, s. 121-123.

len varlıkta olanaklıdır; çünkü Dasein Varlık'ın anlamı sorusunu sorabilen ve bu soruyu kendi ontik varlığındaki ontolojik yapısında serimleyen tek varlıktır. Bu noktadan sonra Heidegger, Dasein denilen varlığın varoluşsal varlık yapısını serimleyerek, varlığı ontolojik açıdan açığa çıkarmaya çalışır.

Steiner'in dediği gibi, acaba Dasein'ın ontolojik varoluşunu serimlemek, bir antropolojik açımlama mıdır?[58] Yoksa Heidegger'in ileri sürdüğü gibi, Dasein'ın varoluş çözümlenmesiyle açığa çıkan Varlık'ın anlamı, psikoloji, antropoloji ve biyolojiden önce gelen bir varlık felsefesi midir? Sanırım bu soruları yanıtlamak için Heidegger'in Dasein diye adlandırdığı varlığın ne olduğuna, kim olduğuna ve nasıl bir varoluş yapısına sahip olduğuna bakmalıyız.

Dasein, günlük Almancada insan varlığı ve orada-varlık anlamına gelmektedir. Fakat Heidegger felsefesini az da olsa okuyanlar, Heidegger'in günlük dilden aldığı ve sıradan anlamlara sahip kelimelere yoğun bir felsefî içerik koyduğunu bilirler. O hâlde, Dasein'ı basitçe insan sözcüğüyle çevirmek ve anlamak bence Heidegger'i anlamamaktır ve onu basitleştirmektir. Çünkü Heidegger, Kara Orman'daki kulübesinde yaşadığı gibi, felsefesini de bir orman insanı yani köylü söylemle yapmaya çalışmıştır. Ormanın kelimeleriyle karanlıktaki varlığı aydınlatmaya çalışmıştır. Kara Orman'ın sık ağaçları güneşin ışığına nasıl engel oluyorsa, geleneksel felsefenin metafizik terminolojisi de varlığın açığa çıkmasına engel olmaktadır. Sık ağaçların arasından bazen güneş kendine bir yol bularak, ormanın bir kısmını bir süre aydınlattığı gibi, varlık da aydınlığa çıkmak için yeni anlam yüklenmiş felsefe kavramlarına ihtiyaç duyar. Bu kavramlardan sadece bir tanesi Dasein'dır.

Dasein kendi varlığının varoluş anlarında ışığın aydınlatması gibi Varlığı aydınlatır ve Varlığın açığa çıkmasını sağlar. Heidegger Dasein kavramıyla geleneksel felsefenin ve felsefî antropolojinin insana yüklediği özü ve bu özün yapısını anlamak ve anlatmak istemiyor. Heidegger için Dasein, Varlık'ın anlamını kendinde, kendisi-olmayanda ve dünyada sorabilen varlıktır. Başka bir söylemle Dasein, Varlığın analitik çözümlemesinin ve yapısının ortaya konulduğu ontolojik gerçekliktir.

---

[58] George Steiner, *Heidegger*, s. 96.

Heidegger, ne *Varlık ve Zaman*'da ne de daha sonraki eserlerinde Dasein'ı doğrudan insan anlamında kullanmamış, ona eşdeğer olduğunu veya Dasein'ın insan olduğunu söylememiştir. Dasein'ı insan olarak tanımlayanlar hep Heidegger yorumcularıdır. Heidegger'i ikinci elden okuduğumuzda, Dasein'ın insan kelimesiyle karşılandığını görmekteyiz. 1970'lerden sonra bu yorum da terk edilmeye başlanmıştır. O hâlde, Dasein'ı nasıl tanımlamalıyız veya çevirmeliyiz? Bazı felsefe kavramları vardır ki onları çevirmek olanaklı değildir. İşte Dasein da böyle bir kavramdır. Birçok dilde Heidegger'in Dasein sözcüğü çevrilmeden kalmıştır.

Dasein, orada-varlık olarak kendini bir dünya içinde bulur. O, dünyayla varolur. Dünya-içinde-varlık olmak Dasein'a verilmiştir. Bu verilmişlik onun yazgısı ve kaderidir. Dasein'ın yazgısı olan dünya-içinde-olmak, onu kendisine, kendisi gibi olanlara ve kendisi gibi olmayanlara yönlendirir. Dasein'ın varlıklara yönelmişliği ve alakası, onun kaygı duymasına neden olur. Kaygı duyan varlık olarak Dasein, hep diğerleriyle birlikte vardır. O hâlde, Dasein dünya-içinde-varlık olarak ilgi ve kaygı duyan varlıktır; çünkü o, bu dünyaya özüyle birlikte gelmemiştir. O, dünyaya atılmış ve terk edilmiştir. Onun terk edilmişliği, varoluşunun temelidir de; çünkü o kendi varoluşunu gerçekleştirecek olanaklara ve özgürlüğe sahiptir. Dasein, kendi varoluşunda Varlığın hakikatini açığa çıkarabilecek tek varlıktır. Fakat Heidegger'e göre, Dasein'ın hem dünya-içinde-varlık olmadan önceki durumu hem de zorunlu ve kesin geleceği olan ölümden sonraki durumu bilenemez; çünkü her iki durumda da orada-varlık olan Dasein, artık bir dünya-içinde-varlık değildir. Heidegger'e göre, Varlık, ancak dünya-içinde-varolan varoluşsal yapıdır. Böyle varlık da, Dasein'dan başka bir varlık değildir.

Acaba Heidegger dünya-içinde-varlık olarak varolan Dasein'ın varoluşsal yapısını çözümlerken, bir varoluşçu felsefe mi ortaya koyuyor ya da böyle bir felsefeye temel mi hazırlıyor? Heidegger yaptığı felsefenin bir varoluşçu felsefe olmadığını ileri sürer ve kendisini felsefî antropolojistlerin ayırdığı gibi varoluşçulardan da ayırır. Acaba Heidegger bu konuda haklı mıdır? Yoksa kendisini mi aldatmaktadır? Önce Varoluşçu felsefeyi çok genel hatlarıyla tanımlayalım. Nesnelerden yola çı-

kan felsefelere karşıt Varoluşçu felsefe, insanı somut bir birey olarak ele alarak insanın varoluş yapısını ve olanaklarını araştırır. Kısaca Varoluşçu felsefe, insanı soyut bir özne olarak değil de, somut bir birey olarak inceler. Heidegger'in amacının da Varlığın varoluşunu çözümlemek olduğunu daha önce belirtmiştik. Fakat Heidegger ve Varoluşçular aynı şeyi söylememektedirler. Bence aradaki fark; biri Varlığın temelindeki var-olma şartlarını araştırırken, diğeri insanın var-olma temellerini araştırmaktadır. "Onun düşüncesi hiçbir zaman varoluş olmamıştır; tersine daima ve daima Varlık olmuştur."[59] Bu nedenle bana göre, Heidegger'in yaptığı inceleme, varoluşçulardan daha önsel olan bir varlığın analizidir. Heidegger, insana temel olan, yani ondan daha genel ve önsel olan Varlığı ele almaktadır. Bu açıdan Heidegger'in felsefesi varoluşçuluğa bir temel hazırlamaktır.

Niçin Heidegger yorumcuları Dasein'ı insan olarak anlamaktalar ve yorumlamaktalar? Birinci neden, Heidegger'in varlık felsefesini –temel ontolojisini– insan felsefesiyle karıştırarak, onun bir tür felsefî antropoloji olduğunu düşünmeleridir. İkinci neden ise ilkine bağlı olarak Heidegger'in Varlığın varoluş analizini, insan varlığının varoluş analizi gibi görmeleridir. Bu yanlış yorumda biraz önce bahsettiğimiz Heidegger'i varoluşçu felsefecilerin içine sokmaktadır. Dasein'ı basitçe insan olarak yorumlamak ve değerlendirmek Heidegger'in Batı felsefesiyle daha doğrusu Batı metafiziğiyle girdiği hesaplaşmayı göz ardı etmektir. Daha doğrusu Heidegger'in anlatımıyla Dasein'ın kendi varlığını yanlış yorumlamasından başka bir şey değildir. Batı düşüncesi, sormak istediği, fakat her zaman unutturduğu veya yanlış sorduğu "Varlık'ın anlamı nedir?" sorusuyla hesaplaşmaktan kaçınmıştır. Batı metafiziği, Dasein'ı insanlaştırmak, Varlığı insanlaştırmak ve nesneleştirmek istemiştir. Varlık, hiçbir zaman nesne olamaz; çünkü Varlık ontolojik varoluştur.

Dasein'ı insanlaştırmak varlığın üstünü örtmek, unutturmak ve gizlemek ise, Dasein nasıl yorumlanmalıdır? Dasein, insan-olma-hâli yani Varlık-olma-hâlidir. Varlık-olma-hâli veya insan-olma-hâli ne demektir ve insandan farkı nedir? Niçin, Heidegger'e göre, Dasein Batı felsefesinin insanı değildir? Batı

[59] Otto Pöggeler, "Heidegger, Bugün",*Heidegger Üzerine İki Yazı*, çev. Doğan Özlem, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994, s. 26.

felsefesi insanı nasıl yorumlar ve tanımlar? Sanırım bu soruları yanıtlarsak, Dasein'ın insan olmadığı yorumu da açıklık kazanacaktır.

Heidegger'in Dasein'ı insan değildir; çünkü insan Batı felsefesi içinde hep düalist bir yapıda ele alınmıştır. Platon'la başlayan ve Descartes'ta doruğa ulaşan ruh-beden düalizmi aslında bir epistemoloji sanısıdır. Çünkü Heidegger'in Varlığı, dünya-içinde-olan olarak bir yer tutma veya bir sıfat değildir.[60] Dünya-içinde-olmak ile varoluşsal kimlik bir bütündür. Bu bütünlük bir tür epistemolojik bilmeyi de içermez. "Burada fenomenolojinin sınırlarını zorlayan Heidegger, bilmek 'bir dünya-içinde-varlık olarak Dasein'ın var-olma kipidir' diye olumlar. Bilmek bir tür varlıktır. Bilgi özneden nesneye ve yeniden tersine gizemli bir sıçrama değildir... Tam tersine bir birlikte-varlık formudur."[61]

Dasein, insan değildir; çünkü Descartes'ın 'düşünen vardır' (*cogito sum*) başlangıç önermesiyle başlayan modern felsefe, yalnızca ben'in (öznenin veya *ego*'nun) düşünme içerikleriyle belli ölçülerde ilgilenmiştir. Buna karşılık, 'sum' yeterince tartışılmamış ve ben'in gölgesinde kalmıştır. Bu açıdan ele alındığında Dasein'ın analitik serimlenmesi, 'sum'un varlığının ontolojik sorusunun yeniden sorgulanmasına yol açar.[62] Yalın bir söylemle, kartezyen geleneğin insanı, Varlığın varoluşsal yapısını veren Dasein'ı içeremez veya ona eş değer olamaz.

Dasein, felsefî antropolojinin insan yorumuyla yorumlanamaz; çünkü insan her şeyden önce bir 'özne'dir. Özne ise her zaman kendini ontolojik olarak 'ruh', 'bilinç', 'akıl', 'kişi', ve 'töz' gibi yapılarda açığa çıkarmıştır. Bu belirlemeler ise 'yaşam' ve 'insan' kavramlarında anlam bulmaktadır. Heidegger ise felsefesinde bu kavramlardan özenle uzak durmaktadır; çünkü yaşam felsefesi denilen inceleme alanında, Dasein'ın Varlığının varoluşsal serimlenmesi sorgulanamaz. Yaşam denilen Varlık çeşidi bir ontolojik problem olamaz.[63] Bu nedenle Dilthey, Husserl ve Scheler'in kişi felsefeleri sonuçta kişiyi yönelimsel eylemlerinin aktörü olarak tanımlar. İnsan kişi olarak eylemin bir aktörü ise, bu görüşler bir bütün olarak insanı

[60] *A.g.e.*, s. 94.
[61] *A.g.e.*, s. 95.
[62] Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 72.
[63] *A.g.e.*, s. 72.

beden, akıl ve ruh birliğinde ele almak zorundadır. İnsan varlığının bu tür ontolojik yorumu ise açıklanamayan bazı varsayımlar üzerine kurulmuştur. Birinci varsayıma göre, insan akıllı bir hayvandır. Burada hayvan önümüzde-hazır bir varlık iken, akıl ise doğuştan gelen bir yetenek olarak anlaşılmıştır. Böyle bir varlık tanımında tanımı oluşturan parçaların ne olduğu tam olarak bilinmezken, tanımın kendisi olan insan da tanımlanamaz bir karanlığa gömülmektedir.[64] İkinci yanlış varsayım da, insanı, varlığının doğasını ve özünü teolojik bir yaratılış kuramına bağlamasından kaynaklanmaktadır. Yaratılış kuramına göre, Tanrı kendisine öykünerek, insanı kendi zihninde yaratmıştır. Bu tür dinsel antropolojik insan tanımı, insanın varlık probleminden önce asıl gerçeklik olan Tanrı'nın varlık problemini gündeme getirir. İnsanın ontolojik varoluşu ikinci planda kalır. Bu ise Dasein'ın varlığını açığa çıkaramaz.

Felsefî antropoloji açısından Dasein'ın varlığının varoluşsal serimlenmesini yapmak, Dasein'ı insana indirgemektir ve bu indirgeme de ontolojik varlık yorumunu unutturmaktadır. Dasein, insan olarak algılanırsa ve felsefî antropolojinin konusu yapılırsa, varlığın ontolojik çözümlenmesi yapılamamaktadır. Bu nedenle, Heidegger *Varlık ve Zaman*'da bu konu üzerinde özenle durur. Kendi varlık çözümlemesini felsefî antropoloji kapsamına sokmaz ve kendisinin ontoloji yaptığı üzerinde ısrarla durur.[65] Otto Pöggeler de burada yapılan yorumu destekleyen görüşlerini şu ifadelerle dile getirir: "Oysa Heidegger daha *Varlık ve Zaman*'da, insanın Varlıkla bağını bir başka şekilde düşünmüştür. Varlık insanın tasarrufuna verilmemiştir; tersine insan varlığın tasarrufuna verilmiştir. İnsan olsa olsa sadece Varlığın çobanıdır."[66]

Heidegger varlık felsefesinde fenomenolojiyi yöntem olarak seçer. O fenomonolojik yöntemi Husserl'den farklı olarak kendinde-şeylere geri gitmenin yanı sıra kendinde-şeyleri kendinde açığa çıkaran yorum olarak da algılar. Otto Pöggeler bu konuyu şu şekilde ifade etmektedir: "Öyle ki fenomenoloji sadece saplantılardan, ön yargılardan arınmış bir betimleme etkinliği, sadece 'betimleyici fenomenoloji' olarak kalmayacak, aynı za-

[64] *A.g.e.*, s. 72.
[65] Daha ayrıntılı bilgi için *Varlık ve Zaman*'ın 10. paragrafına bakınız.
[66] Otto Pöggeler, "Heidegger, Bugün", s. 26.

manda bir 'ontolojik fenomenoloji' olarak varolanın içinde onun Varlığını açığa çıkarma girişimi olacaktır.''[67] Böylece fenomenoloji, betimlemenin yanında yorumlama yapan hermeneutiği de içermektedir. Diğer yandan ise, felsefî antropoloji de insanı bütün bir somut varlık olarak her yönüyle betimlemeye çalışır. Biri varlığı açığa çıkarırken, diğeri insanı kavramaya ve betimlemeye çalışır.

Sonuçta, antropoloji, psikoloji ve biyolojiden farklı olarak, Heidegger'in Dasein'ın ontolojik serimlemesini ayrıntılı olarak ele aldığını görüyoruz. Çünkü bu tür yaklaşımlar, Dasein'ın varlığını felsefî değil, Dasein'ı insana indirgeyerek bilimsel açıdan ele alırlar. Bu ise ontolojik bir serimleme değildir. O hâlde, felsefî antropoloji, insanı bilimsel verilere dayalı olarak ele alırken, Heidegger varlığı kurduğu temel ontolojinin felsefî kavramlarıyla ele alır. Heidegger'in yaptığı felsefeye, varlık felsefesi demek olanaklı olurken, onu felsefî antropolojiden ayırmak sanırım yanlış olmaz. Böylece varlık felsefesi ile felsefî antropolojinin kapsamı da kendiliğinden belirlenmektedir.

Yaptığım bu yorum, son ve kesin bir belirleme değildir. Bu yorum, bir yolda olma hâlidir. Acaba bu yolda Dasein'ın ontolojik serimlenmesiyle açığa çıkan Varlığın aydınlığı yeni ontolojilere, yeni felsefî antropolojilere ve yeni metafiziklere bir başlangıç noktası veya temel olabilir mi? Ontolojilere, felsefî antropolojilere ve metafiziklere bu yolla, diğer bir başlangıç yapılabilir mi?

[67] *A.g.e.*, s. 20.

III. BÖLÜM

# BİLGİ VE BİLİM FELSEFESİ

## I. GİRİŞ

Acaba hakikat veya doğruluk sanatla açığa çıkarılabilir mi? Hakikat şairin düşüncesinde kendini açığa vurabilir mi? Doğruluk kendini nasıl açabilir veya doğrudan gösterebilir? Doğruluk bir tür açıklık mıdır? İşte bu soruların cevabının Heidegger felsefesinde özellikle Heidegger II, yani geç Heidegger döneminde bulunabileceğini düşünüyorum. Çünkü Heidegger'in öne sürdüğü açıklık-doğruluk kuramında doğruluğun özü şiirsel söylemde açığa çıkmaktadır.

Walter Biemel'in dediği gibi, Heidegger'in felsefesi bir bütün olarak ele alındığında, iki temel problemi açıklamaya çalıştığı ortaya çıkmaktadır. *"Varlık"ın anlamı nedir?"* ve *"doğru*[68] *nedir?"* soruları Heidegger'in bütün felsefesini oluşturan temel iki problemdir. Ben bu görüşe kesinlikle katılıyorum ve "doğru nedir?" sorusunun "Heidegger I" ve "Heidegger II" dönemlerinde nasıl ele alındığını irdelemek istiyorum. Böylece doğruluğun irdelenmesi ile Heidegger'in ortaya koyduğu açıklık-doğruluk kuramı da kendini açığa vuracaktır.

---

[68] Heidegger, "Doğru nedir?" sorusuyla Varlığın hakikatinin ne olduğunu kasteder. Varlığın hakikati olarak "truth"u veya "Wahrheit"ı ele alarak hakikatin üstünü doğrudan ve öncesiz bir biçimde açmaya çalışır.

Her ne kadar *Varlık ve Zaman*'da Heidegger, "Varlık" ve "doğru" arasındaki ilişkiyi bir felsefî düşünce çerçevesinde sorguluyorsa da, Heidegger, son döneminde bu ilişkinin şiirsel bir düşünce biçiminde daha iyi kavranılabileceğini savunmaktadır. İşte bu iki dönemin kesiştiği bir zaman diliminde yazdığı "Doğruluğun Özü Üzerine" adlı makalede bu iki farklı düşünce biçimini görmek mümkündür. Benim bu çalışmadaki amacım, "Heidegger I" döneminden "Heidegger II" dönemine geçişi ve bu geçişteki "Doğru nedir?" sorusunu irdeleyerek, nasıl Heidegger'in "Açıklık-Doğruluk Kuramı" ile diğer doğruluk kuramlarını eleştirdiğini açıklamak ve tartışmaktır.

Heidegger, felsefe tarihinde iki önemli ve temel doğruluk kuramının var olduğunu belirler:

**1.** Uygunluk–doğruluk kuramı,

**2.** Tutarlılık–doğruluk kuramı.

Bunlar geleneksel felsefenin doğruluk kuramlarıdır. Heidegger'in bu kuramları irdelemedeki amacı, doğruluk kavramının tarihçesini vermek değil, kendi kuramına giriş yapabilmek için bir temel hazırlamaktır.

**Tutarlılık–doğruluk kuramı:** "Doğruluğun tutarlılık kuramının temel ölçütü, önermelerin bütünle olan tutarlılığı ya da tutarsızlığına göre önermeleri doğru veya yanlış kılma düşüncesidir."[69] Doğruluğu belirleyen ilke, tüm sistemin içinde bulunan önermelerin doğruluğu yine bu sistem tarafından belirlenmesidir. Sistemdeki tüm önermeler, kendi aralarında doğru ve tutarlı olmak zorundadır. Kısaca, tekil ve tikel önermelerin hem doğru hem de sistem içinde tutarlı olması gerekir. Böylece tutarlılık–doğruluk kuramına göre, mutlak olarak kavranılan sistemde, nesnel varlıklar öznel tinde doğruluğunu ve tutarlılığını bulur. Başka bir deyişle, doğruluk, sistemin kendi bireyleri ile olan tutarlılığı ile olanaklıdır.

**Uygunluk–doğruluk kuramı:** Heidegger tutarlılık-doğruluk kuramı üzerinde fazla durmaz; çünkü uygunluk-doğruluk kuramı, doğruluk kavramının tarihini belirleyen en önemli teoridir. Uygunluk-doğruluk kuramı, Aristoteles'le başlar ve tüm Orta

[69] E. Johnson Lawerence, *Focusing On Truth*, New York: Routledge, 1992, s. 15.

Çağ'ı ve Modern Çağ'ı belirler. Kant bile bu kuramı daha fazla tartışma ortamına sokmadan kabul etmiştir.[70] Böylece, felsefe tarihinde doğruluk, uygunluk-doğruluk kuramında en belirgin ve belirleyici şekilde açıklanmıştır. L. E. Johnson'a göre, uygunluk-doğrululuk kuramının ilk modern formülünü G. E. Moore yapmıştır. Daha sonraları Russell da Moore'un çizgisinden giderek idealist doğruluk anlayışını eleştirmiştir. Moore'a göre, "gerçekliğin bazı özellikleri hakkındaki bir inancın doğruluğu, gerçeğe ve inancın gerçekle olan ilişkisine dayanır."[71]

Uygunluk-doğruluk kuramına göre, önümüzde hazır olan iki şey arasındaki uygunluk doğruyu verir. Yani, düşünce ve nesne arasındaki uygunluk doğruyu ortaya çıkarır. Bu anlamıyla doğru, açıklık kavramından uzaklaşarak uygunluk (*agreement*) ve sağ düzenlilik (*correctness*) anlamlarıyla kendini yargıda, önermede ve düşüncede gösterir.[72] Böylece Orta Çağ'ın tanrısal ve Modern Çağ'ın insan düşüncesinin apaçıklığına ve seçikliğine ulaşan doğruluk kendini, düşünen varlık olan *cogito*'da bulur.

Bu anlamıyla doğruluk yani uygunluk-doğruluk kuramı çok genel ve boş kavramlar yığınıdır. Çünkü uygunluk, bir şeyin bir başka şeye referansı ile olanaklıdır. Doğruluğun uygunluk kuramına göre, uygunluk intellekt ve nesne arasındaki karşılıklı olmadır. Fakat, intellekt ve nesne aynı şey olmadığı için birbirlerine uygunluğu tartışma konusu olabilir.[73]

Öncelikle, Heidegger uygunluk sorununda özne ve nesne ilişkisi üzerinde durmaktadır. Sağduyuya göre, ne doğru ise o aynı zamanda bilgi ya da doğru bilgidir. Fakat bilgi bir tür yargıdır. Yargıda bulunan iki şeyi ayırmalıyız: 1. Gerçek fiziksel doğru, 2. Yargılanan ideal içerik. Burada bir problem vardır. Nasıl olur da ontolojik bir ilişkiyi ideal varlıkla ve gerçekten varolan arasında kurabiliriz. Bu sorun iki bin yıldan beri bir

---

[70] Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, ss. 256-257.

[71] E. Johnson Lawerence, *A.g.e.*, s. 41.

[72] Martin Heidegger, "On the Essence of Truth", *Basic Writings*, s. 120-121.

[73] Heidegger bu ikilemin Orta Çağ felsefesinde *ens creatum* (yaratılmış) olan insan intellektinin *intellectus divinus* olan tanrısal zihin tarafından doğruluğunun garantisi altına alınması ile aşılmaya çalışıldığını söylemektedir. *(Veritas* as *adaequatio rei (creandae) ad intellectum (divinum) guarantees* veritas as *adaequatio intellectüs (humani) ad ream (creatam))* . Bakınız, "On the Truth of Essence", s. 121.

çözüme kavuşturulamamıştır. İki ayrı bölge, tek bir parça hâlinde olan özne tarafından bilinen nesne olarak birleştirilemez. İdeal varlık ve nesnel fiziksel olgu arasındaki ilişki, bir önerme ile ifade edilmektedir. Bu önerme bize varolan şeyin aynı zamanda da doğruya da tekabül ettiğini söyler. Varolan şeyin kendisi doğru olanı yargıda, yani düşüncede vermektedir.[74] Bu anlamıyla uygunluk, varlığın açıklığından sonra ortaya çıkan ikinci dereceden bir bilgi çeşididir. Böylece uygunluk kuramı, doğruluğu öncel, yani ilk elden vermemekte, fakat bir başka şeyden türetilmiş olarak vermektedir. Doğruluğu öncel ve fenomenolojik bir yapıda ne verebilir? Heidegger'e göre, bunu ancak Varlık hakikatinin açıklığının kendisi verebilir.

Uygunluk-doğruluk kuramı doğrunun öncel özünü veremediği gibi, iki ayrı varlığı tek bir bütünde açıklamaya çalışmaktadır. Doğruluğun özünü nerede ve nasıl araştırmalıyız? Heidegger bunun için fazla uzağa gitmez. Sokrates öncesi düşünürler doğruluğun özünü, *aletheia* ve *logos* kavramlarında görmüşlerdir.[75] Platon ve sonrası düşünürler doğruluğu varlığın açıklığından alıp, iki ayrı şeyin uygunluğunda aramışlardır. Heidegger'e göre, Platon'un mağara benzetmesiyle doğruluk *aletheia* ve *logos*'tan uzaklaşmıştır. Varlıktan alınan doğruluk, kendini yargıda ve düşüncede bulmuştur. Kısaca, doğru, nesne ve düşüncenin transendental ideasındaki doğruluktur. Varlığın açıklığından uygunluk-doğruluk kuramına olan değişiklik, doğruluğun nesne ve özne arasındaki uygunluğundaki sağ düzenliliğinde (*correctness*) kendini gösterdi.

Doğru yargıda, önermede, tümcede bulunmaz. Çünkü bunlardan daha önsel bir yapıya sahiptir. Doğruluğun özü özgürlüktür. Özgürlük doğruluğun temelidir. Çünkü özgürlük kendini varlığın-olmasını-sağlama olarak ortaya çıkarır. Başka bir deyişle, özgürlük varlıkları her durumda olması gerektiği biçiminde varlık yapar. Bu anlamıyla, varlık-olmasını-sağlama, özgürlük, Yunan düşüncesinde *aletheia* yani açıklıktır. Varlık-olma olarak

---

[74] Burada Heidegger doğruluğun uygunluğunu ortaya koyan içsel koşulların ne olabileceğini araştırır. Bu içsel olanakların doğruluğu veremeyeceğini, çünkü doğruluğun ölçütünün uygunlukta olmadığını öne sürmektedir. (Daha geniş bilgi için bakınız "On The Essence of Truth" ss. 123-125 ve *Being and Time*, s. 258-260.)

[75] Martin Heidegger, "On the Essence Truth", s. 127.

varlık kendini varlık olarak ortaya çıkarır. Yani varlık var-oluştur. Özgürlük insana ait olarak değil onun var-oluşu olarak onu tarihsel varlık yapar. Bu anlamıyla doğruluk, doğru önermelerin bir karakteri olarak değil, fakat varlığın varlık olarak açıklığa çıkmasıyla olanaklı olur.[76]

Açıklık olarak doğru, Dasein'ın var-oluşuna aittir. Doğru, Dasein'ın var-oluşunda temellenmektedir. Bu yüzden, Dasein doğruda Varlık olarak var olduğu sürece, doğru da vardır. Doğru, Dasein'ın varlığına bağlı olarak vardır.[77] Bu anlamıyla doğru ve Varlık aynı şeylerdir. Varlık doğrudur. Doğru, ontolojik doğrudur.

Buna karşılık, Descartes'la başlayan modern felsefe doğrunun, doğru önermede ve yargıda olduğunu öne sürmektedir. Fakat yargının kendisi açıklığın bir tarzıdır, yani o, açıklıktan çıkarılmış ikincil bir olgudur. Yargı, açıklığın kendisi değildir. Bu durumuyla Kartezyen *Cogito Ergo Sum* kuşkulanmayan kuşku olarak kendi kendine kanıt ve reddedilmez bir önerme olarak varlığın açıklığında ortaya çıkamaz. Çünkü öznenin kendi öz apaçıklığı ve seçikliği doğruluğun temelidir. Descartes'ın *cogito*'su açık ve seçik bilgi olarak öznenin kendi açıklığında yatmaktadır. Bu bir epistemolojik bilgi ve doğrudur. Heidegger'e göre ise, öznenin bu yorumu sonucu oluşan doğruluğun özündeki epistemik değişme, insanın dünya ile olan ilişkisini de etkilemektedir. Böylece, öznellik varlıkların nesnelliğini belirlemektedir. Kendisine açık ve seçik öznelliğiyle *cogito*, dünyayı matematiksel ve fiziksel bir yapıda tanımlamaya çalışır; çünkü açık ve kesin olan bilgileri ancak matematiksel bir yolla kavramak mümkündür. Bu da dünyayı yalnızca uzantı - *extensa* olarak algılamamıza neden olur. Kısaca, Descartesçı *cogito* bize (1) doğruluğu öznel (2) felsefeyi hümanistik (3) dünyayı matematiksel ve fiziksel bağlantılardaki doğa hâlinde verir.[78]

Tüm bu düşünceler doğruluğun öncel anlamı olan açıklığı unutturdu ve onu uygunluk kuramı içinde ikinci derecede doğ-

---

[76] *A.g.e.*, s. 129.

[77] Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 269. (*There is truth only in so far as Dasein is and so long as Dasein is.*).

[78] Laszlo Versenyi, *Heidegger. Being and Truth*, New Haven: Yale Uni. Press., 1965, s. 159.

ruluk anlayışına indirgedi. Tüm bunları yeniden inceleyip, tekrar ilk öncel anlamı olan açıklık –*aletheia* kavramına dönmeliyiz. Bunun için, felsefe tarihinde bir yolculuğa çıkarak, düşünülmeyen ve unutulanı tekrar düşünerek yeniden sorgulayarak yorumlamalıyız. Heidegger, uygunluğun doğruluk kuramı nedeniyle unutulan ve düşünülemeyen varlığın açıklığının Hölderlin'in şiirsel (poetik) anlatımında kendini doğrudan, açık ve öncel bir biçimde ortaya konulduğuna inanır. Heidegger'e göre, sanat özellikle şiir, –düşüncenin dolaysız anlatımı– varlığı Varlık olarak, yani hakikat olarak kavrar.

Yazımın başında öne sürdüğüm, hakikat ya da doğruluk kendini sanatta doğrudan verebilir varsayımı, Heidegger'in "Doğruluğun Özü Üzerine" adlı makalesinde kendini göstermektedir. Varlığın evi olarak, kendi hakikatini yurtsuz ve evsiz olarak açmadığı, buna karşılık kendisine yurt edinip kendi açıklığının hakikatini ancak *aletheia*'da, yani açıklık-doğruluk kuramında açığa çıkarmaktadır.

# II. HAKİKATİN/DOĞRULUĞUN ÖZÜ ÜZERİNE

Heidegger'in felsefesi bir bütün olarak ele alınırsa, onda iki önemli nokta olduğu görülür. Bu iki noktayı Walter Biemel şöyle ifade eder: Heidegger'in felsefesi hem "Varlık" sorusunda hem de "Doğruluk" (*truth* veya *Wahrheit*)[79] sorusunda odaklanmıştır.[80] Ben de bu görüşe kesinlikle katılıyorum. Sanırım hem ilk Heidegger' de hem de son (geç) Heidegger'de "Varlık" ve "doğruluk" sorunu onun tüm felsefesinin inceleme alanı olmuştur. Her ne kadar *Varlık ve Zaman*'da Varlık ve doğru problemi bir felsefî düşünce altında irdelenmeye çalışılmışsa da, geç Heidegger döneminde bu sorun, şiirsel bir düşünce ile kavranmak istenmiştir. Diğer bir deyişle, Heidegger, ilk dönem-

[79] "Truth" ya da "Wahrheit" terimlerini geleneksel felsefe dilinde Türkçeye doğru ya da hakikat olarak çevirebiliriz. Fakat biz burada Heidegger felsefesinden bahsediyoruz. Heidegger'e göre "Wahrheit" mantıksal anlamının yanı sıra varlıkbilimsel bir anlama da sahiptir. Doğru, aynı zamanda hakikat kavramının anlamına da sahiptir. Böylece doğru olarak çevirdiğimiz truth ya da "Wahrheit" varlıkbilimsel anlamda olan hakikat ve mantıksal anlam taşıyan doğru terimlerini birlikte kapsamaktadır. Bu yüzden, Heidegger düşüncesinde doğrunun ve hakikatın aslında bir olduğunu ve temelde ise varlıksal bir yapısı vardır.

[80] J. Kockelmans, *On the Truth and Being*, Bloomington, Indiana University Press, 1984, s. 1.

de Varlık ve doğru üzerine olan düşüncelerini felsefî kavramlarla açıklarken, son dönemindeki yazılarında düşündüğü ve sorguladığı problemlerin Alman şairleri Hölderlin ve Rilke'nin şiirlerinde doğrudan ve öncesiz bir anlatımda var olduğunu savunur. İşte bu iki dönemin kesiştiği zaman diliminin sonlarına doğru yazdığı "Doğruluğun Özü Üzerine" adlı makalesinde, Heidegger bu iki düşünce biçimini en güzel bir şekilde vermektedir. Buradaki amacımız ise, bu geçişi belirlerken Heidegger felsefesinde hakikatin ne anlama geldiğini ortaya çıkarıp, onu sorgulamaktır.

Her ne kadar Heidegger, *Varlık ve Zaman* adlı yapıtında doğru üzerine 44. paragrafta bir sorgulama yapmışsa da, "Doğruluğun Özü Üzerine" adlı makalesinde yalnızca doğru üzerine irdeleme yaparak, yeni bir yorum getirmeye çalışmıştır. Bu nedenle, burada *Varlık ve Zaman* yerine "Doğruluğun Özü üzerine" ile bir sınırlama içinde Heidegger'in nasıl geleneksel doğruluk kuramlarını eleştirdiği ve kendisinin buna getirdiği yanıt ayrıntılarıyla ele alınacaktır.

"Doğruluğun Özü Üzerine" adlı makaleye geçmeden önce, Heidegger'in yazılarında ve düşünme şeklinde kullandığı yöntem doğrultusunda burada kullanılacak yöntemden kısaca söz etmek gerekir. Heidegger öncelikle ele aldığı problemi ve açıklamak istediği kavramı kısaca ortaya koyduktan sonra, hemen sorgulanan ve irdelenen problemin kendisinden önce nasıl ele alındığını gösterir. Bu kısma, problemin geleneksel felsefedeki algılanışı adını verebiliriz. İkinci kısımda geleneksel felsefenin vermiş olduğu açıklamanın köklerine inerek onu yine geleneksel felsefe çerçevesinde eleştirir. Bazen tamamen reddeder, bazen de kısmen reddederken, sorgulanan kavram ya da problemin geleneksel felsefede yetersiz ve daha karmaşık bir duruma getirildiğini göstermeye çalışır. Üçüncü kısımda ise, reddedilen ya da yetersiz görülen geleneksel açıklama, hermeneutik ve fenomenolojik bir yapıda yeniden sorgulanır. Burada Heidegger kendi görüşünü açıklar ve son bölümde ise yeni bir sonuca ulaşmaya çalışır. Kısaca Heidegger'in düşünme ve yazma tarzında dört adım bulunmaktadır: Geleneksel açıklamaların ortaya konuluşu ve onların eleştirisi, yeniden inceleme ve sorgulama sonucu varılan yeni yorum, ve bu yeni yorumun Hei-

degger'in anladığı felsefe içindeki yerinin belirlenmesiyle bir sonuca varılması.

Bu dört adımdan oluşan yönteme uygun olarak, Heidegger'in doğruyu nasıl anladığını irdelerken biz de "Doğruluğun Özü Üzerine" adlı makalesini dört adımda ele alacağız. Bu makale 10 bölümden oluşmaktadır. Fakat bu 10 bölüm, Heidegger'in yöntemine uygun olarak dört kısımda incelenebilir. Makalenin giriş kısmı birinci adımı oluşturmaktadır. 1'den 3. bölüme kadar olan kısım ise, kavramın geleneksel açıklamasını ve onun eleştirisini oluşturmaktadır. Heidegger'in yeniden irdelemesi ve yorumlaması 4. ve 7. bölümler arasını ve 8. ve 9. bölümler ise sonucu oluşturmaktadır.

Her şeyden önce, Heidegger bu makalede neyi inceleyeceğini açık bir biçimde ortaya koyar. O, herhangi bir ontik doğrulukla ilgilenmez. Yani tek tek disiplinlerin doğruluk anlamları onu ilgilendirmez. Örneğin, ekonomik doğruluk, politik doğruluk gibi. Onun amacı, doğruyu hakikat olarak incelemektir. Bu nedenle doğrunun özü, her tür doğruyu doğru olarak kapsamalı ve tanımlamalıdır.

Diğer yandan ise, sağduyu için, böyle bir araştırmanın hiçbir anlamı yoktur. Çünkü hiç kimse hakikatin özü ile ilgilenmez. Heidegger için ise, felsefeci, kendini herhangi bir şeyin çeşitli anlamlardaki doğruluklarından kurtarmalıdır. Bunun için de o, gerçek doğruyu istemek zorundadır. Heidegger bunu şöyle ifade eder:

Bunun için, doğru ile ilgili bazı sorular sormak ne kadar gerekli ve zorunlu olsa bile, biz bugün bu sorulara verilen yanıtların nerede ve ne durumda olduğunu belirlemek zorundayız. Bugünkü durumumuzu bilmeyi istemeliyiz. Bunu gerçekleştirmek ise, ancak insanda ve onun tarihinde bulunabilir. Önce varolan doğruyu, sonra da gerçek doğrunun kendisini irdelemeliyiz.[81]

Buna karşılık, eğer biz varolan doğruyu biliyorsak, bu doğrunun ne anlama geldiğini de biliyoruz demektir. Bundan dolayı, Heidegger'in, olağan doğru anlayışını, yani daha önce onun yöntemini belirlerken söylediğimiz gibi geleneksel doğru tanımını açıklamak gereklidir. Geleneksel anlamdaki doğrunun

[81] Martin Heidegger, *Basic Writings*, s. 18.

ortaya konulması sonucu onu eleştirmek mümkün olacaktır. Şimdi ikinci kısımda geleneksel doğru anlayışını, Heidegger'in nasıl algıladığını ve onu hangi bakımlardan eleştirdiğini irdeleyelim.

## 1. Geleneksel Doğruluk Kuramları ve Eleştirisi

Heidegger'in yönteminin ikinci adımı olağan, varolan, geleneksel, klasik doğru anlayışını belirlemek ve onun nasıl yetersiz kaldığını göstermektir. Öncelikle geleneksel doğruluk anlayışı iki açıdan ele alınabilir: Ontolojik ve mantıksal doğru. "Doğru, gerçek olanı gerçek yapan şeye denir" diye tanımlayan Heidegger şöyle devam eder: Gerçek olan bir şey nedir? Bu soruya yanıt vermek için Heidegger, gerçek altın ile gerçek olmayan altın örneğini ele alır ve inceler. Şöyle sorar: Altını gerçek altın yapan şey nedir? Geleneksel doğru veya hakikat kuramlarına göre ortak cevap şudur: Eğer altın edimsel olarak var ise, o gerçek bir altındır. Başka bir deyişle, gerçek altın edimsel ve gerçek olarak vardır. Şimdi sorulan soru şu hâle gelmiştir: Edimsel ve gerçek olan nedir? "Gerçek altın, 'altın' diye adlandırılan madde ile karşılıklılık ve örtüşme hâlinde olan edimselliktir... O, bir uygunluk, karşılıklılık ve örtüşmedir. Madde ile karşılıklılığın, örtüşmesi ve uygunluğudur."[82] Bu bir ontolojik - varlıksal doğru tanımıdır. Buna ek olarak, biz maddeler hakkında doğru ya da yanlış önermeler öne sürebiliriz. Bir önermeyi doğru ya da yanlış kılan nedir? Heidegger, geleneksel doğruluk kuramında, bir önermenin doğruluğunu bu önermenin ifade ettiği olgu ya da madde ile uygunluğunun veya karşılıklı örtüşmesinin olanaklı kıldığını söylemektedir.[83] Bu durumda eğer önerme, madde ile uygunluk ve karşılıklı örtüşme içinde ise, o önerme doğrudur. Örneğin, "Heidegger, 20. yüzyılın en önemli felsefecilerinden biridir" önermesi Heidegger adlı şahsın 20. yüzyılda yaşamış ve büyük bir felsefeci olmasına bağlıdır. Eğer daha belirgin bir örnek ele alırsak, doğruluğun uygunluk kuramı açık bir biçimde gözler önüne serilebilir. "Demir serttir" öner-

[82] *A.g.e.*, s. 119.
[83] *A.g.e.*, s. 119.

mesinin doğruluğu, demir adı verilen madde ile sert adı verdiğimiz niteliğin uygunluğu ile mümkündür. Sonuçta, hem önerme hem madde ya da olgu, doğru ve gerçek olarak karşılıklı birbirini tamamlar ve örtüşür ise, önermenin doğruluğundan bahsetmek olanaklı olur. Kısaca, gerçekten var olan ile doğru olan örtüşmelidir.

Heidegger'e göre, burada iki anlamlı bir doğruluk söz konusudur. "Birinci anlam, bir olgu ya da maddenin ne olduğunu o maddeden veya olgudan bağımsız olarak önceden düşünmek; ikinci anlam ise, önerme ile öne sürülen düşüncenin olgu veya madde ile karşılıklı örtüşmesidir."[84]

Heidegger için, bu ikili anlamlılık doğruluğun geleneksel anlamı içinde formülleşip, gelişmiştir. *Veritas est adaequatio rei et intellectus*, yani (1) doğru (hakikat), olgunun veya nesnenin bilgi ile uygunluğudur; ya da (2) bilginin (önermenin) olgu veya nesneyle uygunluğudur.[85] Bu iki tanımdan birincisini doğru → düşünce ve ikinci ise düşünce → doğru şeklinde ifade edilebilir. Geleneksel doğru tanımının genel biçiminde ise her iki tarafın birbirini örtmesi ve kapsaması gerekmektedir:

Nesne ↔ Düşünce

Bu tanımları tek bir tümce içinde söylemek gerekirse, şöyle söyleyebiliriz: "Doğru, düşüncenin şeylerle ve şeylerin de düşünce ile uygun olmasıdır." Heidegger, bu tanımlarda bazı güçlük ve karanlık anlamların bulunduğunu ileri sürmektedir. Birinci tanımda, doğru, düşüncenin olgu veya madde ile aynı olması yani bire bir karşılıklılığı ile olanaklıdır. Bu anlamda, olgu veya madde yaratılmış olmasına karşın, düşünce tanrısal düşünceye karşılık gelmektedir. Bu noktada Heidegger, Hristiyan teolojisindeki bir inancın bulunduğunu görmektedir. Bu inanca göre, şeyler (*ens creatum*), tanrısal düşüncede önceden algılanmış idealar karşılığıdır. Hatta bu inanca göre, insan zihni ve düşüncesi bile yaratılmış bir nesnedir. Yani tüm şeyler, yaratılmış nesnelerdir. Şimdi, tanrısal doğruluk kavrayışı içinde insan düşüncesi için doğruluk nasıl mümkündür? Heidegger şöyle yanıtlar: "Eğer her şey yaratılmışsa, insan bilgisinin doğruluk

[84] *A.g.e.*, s. 119.
[85] *A.g.e.*, s. 120.

olasılığı, önerme ve onun bahsettiği nesneyle olan karşılıklı uygunluk fikrine bağlıdır. Böylece, nesne veya madde ile önerme, yaratılışın tanrısal plan birliği temelinde birbiriyle örtüşmektedir."[86]

İkinci güçlük ise, bilginin madde ile örtüştüğü doğru tanımından gelmektedir. Bu tanıma göre, insan düşüncesinin şeylerle uyum içinde olması gerekiyor. Tanımdaki doğruluğun oluştuğu yer, insan düşüncesinin yargı eylemindedir. Bu tanımda oluşan güçlükler, örtüşmeyle sağlama bağlamak için yapılan düzeltme açısından çözülebilir; eğer birisi doğruyu söylerse, o aynı zamanda doğru olmayandan da bahsetmiş olur. Eğer doğru örtüşmenin sağ düzenliliğinde yatıyor ise, doğru olmayan yanlış olanda ya da örtüşmeyi sağlamayan bir yanlışlıkta ortaya çıkar.

Heidegger geleneksel doğru tanımını ve kuramını inkar edip, yanlış olduğunu söylemez. Bu doğru anlayışının doğru ve önemli olduğunu söyleyen Heidegger, yalnızca bizim tanımı geçerli ve olanaklı kılacak durum ve şartları yeniden düşünmemiz gerektiğini öne sürer. Çünkü doğrunun özünün bu şartların içinde bulunduğunu belirler.[87] Bu durumda Heidegger şu soruyu sorar: Böyle bir sağlamayı olanaklı kılan nedir? Her önermede, yargı ile şeyler arasında karşılıklı bir uyum vardır. Buna karşı, önerme ya da yargının, şeyler veya nesneler olduğunu da söylemek yanlış olur. Bunun için, Heidegger şunları söyler: "Karşılıklılık bir şeyle, o şeye benzemeyenler arasındaki bir uygunluğu belirtmez. Karşılıklılığın özü, önerme ya da yargı ve maddenin sağladığı bir tür ilişki tarafından belirlenir."[88]

Heidegger için, bir önerme ya da yargı bir şeyin kendi karşısında bir obje olarak durmasını sağlar. Tasarımlanmış bir yargının nesne ile olan ilişkisi, herhangi bir zaman diliminde ve orijinal olarak kendisini bir davranış biçimi şeklinde gösteren gerçek bir ifadedir. Böylece, tüm davranışlar varlıklara doğru açık bir biçimde yönelmişlerdir. Heidegger'e göre, bir yargı, yargıyı önceden gören davranışların açıklığından kendi sağ düzenliliğini ortaya çıkarır. Bir yargı ya da önermenin sağ düzenliliği (*the correctness of the statement*) ancak davranışların açıklığıyla mümkündür diyen Heidegger, şöyle devam eder: "Bundan sonra

---

[86] *A.g.e.*, s. 120.
[87] J. Kockelmans, *On the Truth and Being*, s. 6.
[88] Martin Heidegger, *Basic Writings*, s. 123.

sağ düzenliliği, öncelikle doğru olarak ne mümkün kılıyorsa, doğruluğun özü gibi daha orijinal ve doğru olmak zorundadır."[89]

Bundan dolayı, Heidegger geleneksel doğruluk tanımındaki önermelerde ve yargılarda doğrunun, orijinal bir biçimde bulunmadığını ileri sürer. Eğer değilse, soru şu şekilde sorulabilir: Sağ düzenliliğin olanaklı temeli nedir ya da doğrunun özü nedir?

## 2. Doğruluğun Özü Nedir?

"Doğruluğun Özü Üzerine" adlı makalenin üçüncü bölümünü Heidegger'in geleneksel doğruluk anlayışından kendi görüşüne bir geçişi oluşturmaktadır. Daha önce söylenildiği gibi, eğer doğru, önermede yani yargıda değilse, nerededir? Ya da doğrunun özü nedir? Heidegger, sağ düzenliliğin olanaklı içsel şartlarını oluşturan geçerliliğin açıklığını, özgürlükte temellendirmiştir. Kısaca, doğruluğun özü özgürlüktür.[90]

Şimdi, Heidegger'in özgürlükten ne anladığını açıklamak gerekir. Çünkü doğru nedir sorusu özgürlük nedir sorusuna dönüştü. Her şeyden önce, gerçek doğru, mutlak ve değişmezdir. Bu yüzden, doğru, insanın özünde var olan değişkenlik ve mükemmel olmayan bir yapı üzerinde asla temellendirilemez. Yalnızca doğru olmayan köklerini insanda bulabilir. İnsanın özgürlüğünde, hakikatin özünün temellerini aramak boşunadır. Diğer bir yandan ise, özgürlük anlayışını birden fazla görüş içinde açıklamak mümkündür diyen birisine karşı Heidegger şöyle devam eder: "Sanılabilir ki özgürlük, insanın bir malıdır ya da özgürlüğün özünün, daha fazla soru sormaya ne ihtiyacı vardır, ne de o, bu sorgulamaya izin verir, ya da herkes, insanın ne olduğunu bilir."[91] Bu tür düşünme ancak bir yanılgıdan ibarettir. Biz özgürlüğün özünü de sorgulayabiliriz. Böylece, geleneksel doğru kavramından sonra, Heidegger için, doğrunun özü olarak kabul ettiği özgürlük kavramını ve bununla ilgili olan kendi öz görüşünü, "Doğruluğun Özü Üzerine" adlı makalesi ile uygun bir

[89] *A.g.e.*, s. 123.
[90] *A.g.e.*, s. 125.
[91] *A.g.e.*, s. 126.

biçimde bu üçüncü kısımda tartışacağız. Eğer hakikatin özü özgürlük ise, özgürlüğün özü nedir?

Heidegger için, "özgürlük, doğruluğun içsel olanaklılığının temelidir, çünkü özgürlük kendi özünü gerçek doğrunun eşsizliğindeki çok orijinal ilkesinden almaktadır."[92] Özgürlük, bir şey için bir tür açıklık olarak anlaşılmalıdır. Bunun için, özgürlük, açık bir alanda açık olanın ne olduğunu ve varlıkları, varlıkların kendisi olarak verendir. Özgürlük, kendisini varlıkların-olmasını-sağlama olarak açığa vurur.

Her ne kadar "varlıkların-varlık-olma" ifadesi olumsuz alınabilirse de, Heidegger bunu olumsuz anlamda kullanmaz. Heidegger için, "varlık-olmak kendisinin varlıklarla birlikte olmasıyla ortaya çıkar... Varlık-olmak, yani, açık alanda varlıkların kendisiyle birlikteliğiyle ortaya çıkmasıyla oluşan anlamlardaki varlıklar gibi varlık-olmaktır..."[93]

Burada Heidegger, Yunanca *aletheia* terimini kullanıyor. Yunanlar için, *aletheia*, açık alan anlamındadır. Yani o, doğrudan çok, açıklık, gizli olmayan, ve üstü açık olan anlamına gelmektedir. Bu bağlantı yalnızca edebî (literal) anlamda değildir, aynı zamanda bir önermenin doğruluğunda sıradan ve olağan doğru kavramıyla ilgili bir gizem de içermektedir.

Heidegger için, varlıkların-olmasını-sağlama, kendisini varlıklar içinde kaybetme anlamına gelmez. Fakat, meydana gelmek, varlıkların nasıl ve ne olduklarıyla ilişkisi sonucu kendi kendilerini açığa vuran bir geri çekilmedir. Bundan dolayı, bu varlık-olmasını-sağlayan özgürlük, aslında ortaya çıkma ve var-olma veya var-oluştur (*exposing and ek-sistent*[94]). Bu anlamda, doğrunun özü, yani özgürlüğün özü, varlıkların açıklığında kendini ortaya koymakla açığa çıkar.[95]

Bu nedenle Heidegger özgürlüğün, sağduyunun tanımladığı anlamda olumlu ya da olumsuz olmadığını ileri sürerek, özgürlüğün tüm sağduyu tanımlarından öncel bir anlamda ve Varlığın varlık olarak açıklığındaki var-oluş şekli olduğunu kabul eder.

---

[92] *A.g.e.*, s. 127.

[93] *A.g.e.*, s. 127.

[94]. Heidegger I döneminde Heidegger, *existence* terimini vurgulamadan kullanmaktadır. Heidegger II'de ise, Heidegger ek-sistent kavramını tire (-) ile ayırmaktadır. Burada Heidegger, *ek-sistent* teriminin önemini vurgulamak ve var-oluşun Varlık'ın temeli olduğunu göstermek istemektedir.

[95] Martin Heidegger, *Basic Writings*, s. 128.

Kısaca, özgürlüğün kendisi, varlığın Varlık olarak saklandığı yerden üstünü açtığı anda öncel bir biçimde kendisini kendi olarak var-oluşudur.[96]

Heidegger, var-oluş kavramının ne olduğunu, daha doğrusu bu kavramdan kendisinin ne anladığını açıklama gereğini duyar. Ona göre, *existence* -var-oluş, geleneksel felsefenin anladığı anlamlara yani önümüzde-hazır-olan ve tek tek nesnelere ait olan *(existentiell)* anlamlarına gelmez. Onun için, özgürlük olarak doğrulukta temel bulan var-oluş *(ek-sistent)*, varlığın-Varlık-olma açıklığında ortaya çıkıştır.

Heidegger, varlıkların açıklığından, insan var-oluşuna *(ek-sistent)* bir bağlantı yaparak, Batı felsefesinin ilk düşünürlerinin Varlığın açıklığını "*physis-natura*" olarak anladıklarını öne sürer. Böylece, ona göre, tarih Varlığın açıklığının sorgulanmasıyla başlar. Başka bir deyişle, "özgürlük, var-oluş, belirgin Da-sein, insanı içerir ve kapsar... Yalnızca insanın var-oluşu tarihseldir. Doğanın tarihi yoktur."[97] Heidegger için, insanın tarihi Varlıkların açığa çıkışının tarihidir. Tarih, yalnızca Varlığın tarihidir. Sonuçta, varlıkların-olmasını-sağlama anlamında özgürlük, varlığın açıklığı olarak anlaşılan doğrunun özünü ifade eder. Bu yüzden, doğru, önermenin bir özelliği olamaz. Kısaca doğru, Varlığın açıklığıdır.

Eğer özgürlük insana ait bir şey değilse veya insanın bir mülkü değilse, doğru-olmayan nasıl insanla ilgili olabilir? Heidegger, doğru ve doğru-olmayanın Varlıkta olduğunu ve bu durumun çelişkili olmadığını öne sürer. Burada şu soru sorulabilir: Doğru-olmayan nasıl olurda doğrunun özü olan özgürlükle ilişkili olabilir? Başka bir deyişle, doğru-olmayanın, doğrunun özüyle olan ilişkisi mutlaka açıklanmalıdır.

Bu soruyu açıklamak için, doğrunun özü kadar doğru-olmayanın özü de açıklanmalıdır. Doğru-olmayanın özünü geniş bir biçimde açıklamanın tek yolu yine doğrunun özündedir: Özgürlük. Doğrunun özü kendini özgürlük, var-oluş, varlıklar-olma-hâli, ve varlıkların açıklığı olarak açarak ortaya koyar. Buna ilaveten, varlıkların-olmasını-sağlama bir ahenklilik ve düzenliliktir. Öte yandan, olma-hâli içsel ve aynı zamanda bir

---

[96] J. Kockelmans, *Heidegger on Art and Art Works,* Boston: Martinos Nijhoff, Publ., 1985. s.158.

[97] Martin Heidegger, *Basic Writings*, s. 129.

gizlilik, örtülülük ve kapalı olma hâlidir. Eğer doğru, Varlığın açıklığı ise, gizlilik doğru-olmayandır diyen Heidegger, doğru-olmayanın ne olduğunu şu tümcelerle açıklar:

Açıklık ve gizli olmayan olarak algılanan doğru ile ilişkili bir anlamda düşünüldüğü zaman, gizlilik, bir tür açık olmama ve bundan dolayı da doğru-olmayan, doğrunun özüne en çok uygun olandır. Bir bütün olarak varlıkların gizliliği, doğru-olmayanlar, şu ya da bu varlığın her tür açıklığından daha eskidir. Açık olanın içinde olan açık olmayan ve gizliliğe doğru kendini yönelten olma-hâlinden bile daha eskidir.[98]

Böylece, gizlilik ve açık olmayan ontolojik olarak açıklığa önceldir. Başka bir deyişle, varlığın-olmasını-sağlama, kendi yerini gizli olanda bulur. Eğer gizli olma, açık olana öncel ise, Da-sein'ın her bir anında gelip giderek ortaya çıkan özgürlüğü de önceldir. Heidegger Da-sein'ın bu davranış biçimine gizemlilik adını verir. Bu gizemlilik, yalnızca bireysel varlıklara ait değil, aynı zamanda bütün Da-sein'lara aittir. Bu ilkel gizem, doğru-olmayanı ve insanın Da-sein'ını yani var-oluşunu belirler.

Heidegger'e göre, doğru-olmayanın (gizli olanın), doğru (açıklık) üzerinde kesin bir öncelliği vardır. Her ne kadar doğru-olmayanın gizemliliği unutuldu ise de, gizem kaybolmadı. O, daima insanı belirler. Heidegger bu düşüncelerini şu tümcelerle açıklar: "Da-sein'ın unutulmuş gizemi, unutulmakla ortadan kalkmadı: Hatta unutulmuşluk, özgün bir andaki unutulanın kaybolmasına araç oldu."[99]

Heidegger için, yalnızca bir yol olanaklıdır. O da, tüm şeyleri kapsayan gizemi ortaya çıkarmak ve yeniden anımsamaktır. Heidegger şöyle devam eder: "Böylece devamlılık, yalnızca Da-sein'ın var-oluşunda değil aynı zamanda ısrarı ile doğurduğu kendi isteksiz desteğinde de ortaya çıkar."[100] Bunlara ilaveten, "insanın gizemden, mevcut elde var olana, şu anda olan bir şeyden daha sonrakine ve buradan da gizemliye bağlantısı, bir yanlışa düşmek ve hatalı olmaktır."[101] Heidegger gizli olanın unutulmuşluğunu yanlışlık olarak adlandırır.

---

[98] *A.g.e.*, s. 132.
[99] *A.g.e.*, s. 134.
[100] *A.g.e.*, s. 135.
[101] *A.g.e.*, s. 135.

Yanlışlık, burada ne anlama gelmektedir? "Yanlışlık, ısrarlı var-oluşun kendini unutması ve devamlı olarak kendisini yeniden yanlış yorumlamasıyla ortaya çıkan bir değişimle oluşan özgür bir alandır."[102] Yanlışlık, insanın tüm yaşamı boyunca yaptığı bütün yanlışlarla temellenmektedir. Yanlış yorumlama, doğrunun önsel özünün esasıdır. Her ne kadar insan, yanlış yapsa da, Heidegger inanır ki "insan, yanlışlığın kendisini tecrübe ederek, Da-sein'ın gizemli yanlış yapmasında değil de, kendisinin yanlış yola düşmesine izin vermeden kendi var-oluşunun olanaklı düzenliliğine yükselebilir."[103]

Bunlardan başka, yanlışa düşmek, gizemliliğin kaynağı olması kadar tutarlı Da-sein'ın gizemden uzaklaşıp, zorunlu bir şekilde varlığa bağlanmasıdır da.[104] Doğru-olmayan, hem yanlışa düşmek, hem de gizemliliktir. Böylece, yanlışa düşmek ve gizemlilik insan yaşamını belirleyen niteliklerdir. Kısaca, yanlış ve üstü örtüklük, hakikatin önsel özüne aittir.

Birisi, insan için değişken ve geçici olan doğru içinde gizemliden ve yanlıştan nasıl sakınılması gerektiğini sorabilir. Ne zaman insan yanlışı ve gizemli olanın kendisini tecrübe ederse, o zaman, insan yanlışı ve gizemli olanı reddetme gücüne sahip olabilir diyen Heidegger, sakınma ve kurtulmanın yanlışı ortaya çıkardığını ve yeniden anımsanmasını sağlama olanağını verdiğini ileri sürer; böylece, insan yanlışın kendisini, yanlış olarak algılayabilir. Sonuçta, özgür ve tutarlı yaşamında insan, yanlışı ve gizli olanı bilir ve tanır.

## 3. Felsefe, Varlık ve Doğruluk

Şimdiye kadar geleneksel doğruluk tanımı ve Heidegger'in doğrudan ne anladığı açıklanıp tartışıldı. Şimdi ise, Heidegger'in kendi makalesinde yaptığı gibi, biz de bir sonuca ulaşmak istiyoruz. Bu sonuç açık bir şekilde "felsefe ve doğru" ve "Varlık ve doğru" aralarındaki ilişkiyi gözler önüne serecektir.

---

[102] *A.g.e.*, s. 136.
[103] *A.g.e.*, s. 136.
[104] J. Kockelmans, *On the Truth and Being*, s. 14.

Heidegger'e göre, doğrunun özünü irdeleme ve yeniden yorumlama sırasında, felsefenin en temel ve merkez konusuna vardık. Diğer bir deyişle, Platon'dan beri sorulmasına rağmen, doğrunun özü sorusu bizi Varlığın doğruluğunun ne olduğu sorusuna götürdü. "Böyle bir önsel soru olan Varlığı düşünmek, Platon'da "felsefeye", sonrakilerde "metafiziğe" kaynak oluşturdu"[105] diye düşünen Heidegger, şunları da bu düşüncelerine katar: Felsefe kadar, sağduyu da felsefenin ve düşüncenin başlangıcında yer aldı. Heidegger için, felsefe, sağduyudan ayrılmalıdır. "Felsefî düşünme, özellikle gizlinin etkisinde olmayan, fakat kendi öz doğruluğunda ve anlamanın açık bölgesinde kendi değişmeyen özünü isteyen tek kararlı açıklıktır."[106]

Bunlardan başka, Heidegger, Kantçı felsefe anlayışıyla bir bağlantı kurarak, Kant'ın felsefesinin kendi temel metafizik prensipleri üzerinde oturduğunu söyler. Batı felsefelerinin tersine, Heidegger felsefeyi onun önsel konumunda ele almak ister. Felsefenin, varlıklar yerine Varlık'la ilgilenmesi gerektiğini ifade eden Heidegger, düşüncelerini şu tümcelerle sürdürür:

Felsefe, öz kavramında Varlığı irdeler. Doğrunun özünün, soyut bir evrenselin içeriğinden boş bir genelleme olmadığını göstermek istiyoruz, fakat yine de gizem, uzun bir süre boyunca alıştığımız düşünce biçimi olan bir bütün olarak Varlığın özünün veya neliğinin "anlamının" tarihteki belirginliği eşsizdir.[107]

Heidegger için, doğrunun özü sorusu, özün doğruluğu sorusu üzerinde temellenmiştir. Doğrunun özü maddesel bir biçimde anlaşılırken, özün hakikati sözsel anlaşıldı. Bu anlamda, "doğru, Varlığın temel karakteri olarak aydınlatan bir sığınaktır."[108] Burada aydınlatan sığınak, aslında Varlık ve bilginin uygunluğu anlamındadır. Böylece, "doğrunun özü sorusuna verilen cevap, Varlığın tarihindeki değişik anlamlılıktır."[109] Çünkü Varlık, gizemlinin ışığından daha önseldir; bu yüzden, aydınlanmaya açıklık, yani *aletheia* adı verilmiştir.

Heidegger'e göre, diğer teoriler, tutarlılık ve karşılıklılık (uygunluk) teorileri, tamamen ne doğru ne de yanlıştır. Onlar,

---

[105] Martin Heidegger, *Basic Writings*, s. 137.
[106] *A.g.e.*, s. 138.
[107] *A.g.e.*, s. 139.
[108] *A.g.e.*, s. 140.
[109] *A.g.e.*, s. 140.

doğru hakkında bazı önemli ve doğru noktalara sahipler. Fakat onlar, doğrunun özünü bulmak için yeterli değillerdir. O zaman, doğrunun özü nedir? Heidegger, doğrunun özünü önsel olarak Da-sein'ın açıklığında, özgürlükte ve var-oluşta bulur. Buna karşılık, önsellikteki doğrunun özünün bu anlamı, Varlığa Varlık olarak bağlantılıdır. Bu yüzden, bu bir son nokta değil, fakat düşüncemizin başlangıcıdır.

"Doğruluğun Özü Üzerine" adlı makale ile Heidegger, yeni bir düşünüş alanına geçer. *Varlık ve Zaman*'dan sonra, Heidegger bu makaleyi 1930'da yazdı. *Varlık ve Zaman*'da doğrunun özü sorusunun çok iyi geliştirilip yorumlanamadığını düşünen Heidegger, bu irdelemeyi bu makalede yaparak, doğrunun özü ve Varlığın doğruluğu sorularına yeni olanaklar alanı açmayı başarır.

Bu yeni görüş, aslında yeni bir gelenek olarak Batı metafiziğinin arkasında yatmaktadır. Biz buna, Batı metafiziğinde tarihsel alın yazgısının hakikati adını veriyoruz; böylece, biz daha önce hiç edinmediğimiz bir tecrübe edinebiliriz. Sonuçta, Heidegger Varlığın doğruluğunu anlamada "Doğruluğun Özü Üzerine" adlı makalesi ile yeni bir yol açar. Bu makaleden sonra, Heidegger, Varlığın doğruluğunu sanatta ve sanat eserlerinde arar. Düşünüş biçimi şiirsel olurken, Varlığın doğruluğu şiirsel düşünce ile kavranılmaya çalışılır. Başka bir söyleyişle, o, artık Varlığın hakikati ve doğrunun özü hakkındaki düşünüş yolunda şiirsel dilin deneyimi ile konuşmak ister.

Bu yeni düşünce ışığı altında, Heidegger Hölderlin'in kutsal olarak gördüğü ve algıladığı doğruyu düşünür. Heidegger'e göre, Hölderlin yeni ve diğer başlangıca aittir. Çünkü o, kutsalın anlamını ve ne olduğunu şiirlerinde yaşamıştır. Bu nedenle, doğru, tarihsel Da-sein'ın temelini oluşturan kutsalın deneyimidir. Doğruyu, Varlığın açıklığı olarak görebildiğini öne süren Heidegger, Hölderlin gibi düşünürler için şunları söyler: Şair, ne zaman doğaya[110] cevap verirse, o zaman bir şairdir. İşte, Hölderlin doğanın (Varlığın) tüm zamanlardan ve çağlardan bile eski ve önsel olduğunu görmüştür. Varlığın (doğanın) bu özelliği bir *aletheia*, bir kutsallık, bir açıklık olarak doğrudur.

[110] Burada doğa kavramıyla Varlık anlatılmak istenmektedir.

Sonuçta, Heidegger, doğrunun bu yeni anlamını, Hölderlin'in şiirlerinde bulur.

> Yorumlanmayan imgeleriz
> Hiç hissetmeyiz acımızı, fakat o hep içimizde
> Yitirdik dilimizi yabancı topraklarda[111]

[111] Hölderlin'in "Mnemosyne" (memory)'sinden alınmıştır. *Basic Writings*, s. 359.

# III. FENOMENOLOJİ VE HERMENEUTİK AÇIDAN BİLİM VE TEKNOLOJİNİN YORUMLANMASI

İnsan varlığının amacı, evrene hakim olmak için onun gizemini ve sırlarını çözmektir. Bu görüş, Bacon, Descartes, Galileo gibi birçok düşünür ve bilim adamının çabaları sonucu modern felsefe ile başlayan bir akımdır. Doğaya egemen olmanın doğurduğu özgürlük, insanın doğanın yasalarını bilmesine bağlıdır. Doğa yasalarını bilmek, insanı doğaya karşı daha fazla özgür ve bağımsız kılar. Bu entelektüel yönelim, insanın saf bilgisini bilim; bu saf bilginin pratik alana uygulanmasını da teknoloji diye adlandırır.[112]

Modern felsefenin, 18. yy. aydınlanma felsefesinin ve hatta günümüzdeki bazı felsefelerin bilim ve teknoloji anlayışı insanı özgürleştirmeden çok, onu esir etmiş ve doğal yaşamından koparak onu köksüzleştirmiştir. "...tekniğin, insanı hep daha çok topraktan koparması, orada köksüzleştirmesi... Artık atom bombasına ihtiyacımız yok, insanın köksüzleşmesi şimdiden burada. Artık düpedüz teknik koşullarda yaşıyoruz"[113] diyen Heidegger'in bu düşünceleri ışığında ve diğer fenomenoloji ve hermeneutik geleneğe bağlı olan düşünürler çerçevesinde, bilimi ve

[112] A. Kadir Çüçen, "İnsan, Bilim ve Teknoloji", *Dergah*, Ekim, 1994.

[113] *Prof. Heidegger'e 1933'te neler oldu?*, çeviren Turhan Ilgaz, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993, s. 28.

teknolojiyi fenomenolojik ve hermeneutik açıdan ele alıp yorumlamak istiyorum. Böylece bilimin ve teknolojinin ontolojik, epistemolojik ve etik boyutlarının farklı bir açıdan irdelenebileceğini ve bu yaklaşım da insanın yazgısı olan çerçevelenmekten *kurtuluşunu ve onun çerçevelenmeye* meydan okuması sonucu, kendi varlığını açığa çıkarmasını getirecektir. İlk önce, Husserl'in modern bilim eleştirisini 1938'de bitirdiği ve bastırdığı *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transendental Fenomenoloji* adlı yapıtını temel alarak, Husserl'in modern bilim eleştirisinde Galileo örneğini ve fenomonolojik bilim anlayışı yorumlanacaktır. İkinci olarak, Heidegger'in bilim ve teknoloji yorumu verilerek fenomenolojinin bilimi nasıl anladığı yorumlanacaktır. Son bölümde, Hans-Georg Gadamer'in *Hakikat ve Metot* (*Truth and Method,* 1960) adlı eserindeki deney yorumunu özellikle de Bacon eleştirisini ve deneyin hermeneutik yorumu açıklanacaktır.

## 1. Husserl'in Bilim Eleştirisi[114]

Husserl, modern bilimin temelinde üç önemli neden görür: 1. Rönesans düşüncesi, 2. Usçuluk, 3. Evrensel felsefe düşüncesi. Antik Çağ'daki düşünceleri yeniden yaşatmak amacında olan Rönesans düşünürleri, diğer iki temeli de içinde barındırarak, Aristotelesçi bilim yöntemi olan mantık anlayışı –özellikle tümden gelim ve kıyas– terk edilerek, Platoncu düşünceye geri dönüş yaptılar.

> ... bu kuramsal tavır-alma Yunan felsefesinin ilk yükselme döneminin büyükleri olan Platon ve Aristoteles'in felsefesinin kaynağını kendisinde buldukları teorileşmeye dayanır. Tüm pratik ilgilere sırtına çeviren ve bütün çabaların ve zamanlarını salt kurama ayrılmasını isteyen bir dünyayı anlama ve bilme tutkusu insanı avucunun içine alır. Başka bir deyişle, insan dünyanın katılımsız seyircisi, gözleyicisi hâline gelir, filozof olur, ya da onun yaşamı daha çok kuramdan

[114] Husserl'in *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transendental Fenomenoloji* adlı kitabındaki bilim ve felsefe görüşleri burada çok genel olarak özetlenerek verilmeye çalışıldı.

> yola çıkarak yepyeni düşünme hedef ve yöntemleriyle – yalnız böyle bir tavır alma içinde olanaklı olan– yönlendirilmeye hazır olur.[115]

Saf aklın, felsefenin, Platonizmin, kuramsal düşüncenin ve evrenselliğin öne çıktığı Rönesans'ta, insan akıllı bir varlık olarak görüldü. İnsan aklının sınırlarını ve sorunlarını inceleyen bir tür epistemolojik ve kuramsal felsefe üretmeye çalışan 18.yy Aydınlanma çağı, metafiziğin bilimsel bilgi olmadığını öne sürdü. Aklın, sonsuz, mutlak, zaman dışı ve koşulsuz olarak anlaşıldığını ileri süren Husserl, bunun sonucunda da evrensel felsefe arayışının ortaya çıktığını ileri sürer. Böylece, doğa bilimlerindeki evrensellik felsefeye taşınmak istenmiştir. Bu arayış, metafiziğin yerinin ve durumunun yeniden belirlenmesi, Modern Çağ'ın en önemli özelliğidir. Husserl'e göre, Modern Çağ'ın düalizmi ise fiziksel nesnellik ve aşkın öznelcilik arasındadır.

Husserl tüm bu belirlemelerden sonra Avrupa bilimlerindeki krizin temelinde, Rönesans düşüncesinin ve dönemin en önemli bilim adamı olan Galileocu bilim anlayışının olduğunu ileri sürer. O hâlde, Husserl'in modern bilimlere kaynaklık yapan Galileo'nun düşüncesinde gördüğü şey nedir? Bilimlere temel olan düşünce, matematizasyon yaparak bilimde evrenselliği yakalamaktır. Her şeyden önce Galileo'nun doğayı ve evreni matematikleştirmesi ve idealleştirmesi düşüncesinde, Platoncu rasyonalizm yatmaktadır.

Günlük algıların değişkenliğine ve göreceli nesnelerine karşı öncelikle kesinliği ve metodu veren saf geometri, matematizasyon ve idealizasyonun temelindedir. Çünkü saf geometri, ideal varlıkların bilgisini verir. Örneğin, ideal sayı, nokta ve şekil. İkinci olarak, fizik bilimlerindeki matematik ve ideal yapı temelinde doğanın matematik dille ifade edilmesi ile kesinliği yakalayabileceği düşüncesi yatmaktadır. "Matematiksel doğa bilim başarıya, olasılığa, kesinliğe, hesaplanabilirliğe dayalı daha önce akla bile gelmeyen tüme varımları yapmak için mü-

[115] Edmund Husserl, *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*, çev. Önay Sözer, İstanbul: Afa Yayınları, 1994, s. 61.

kemmel bir teknikti."[116] Fakat her iki temelde de amaç antik felsefenin epistemesini bilimde yakalamaktır.

Her yerde genelleme yaparak bilimde ve felsefede evrenselliği yakalamaya çalışan Rönesans insanı aynı zamanda da nesnelliği yakalamak için temele matematiği ve onun temelinde olan saf geometriyi koymuştur. Bunlarla birlikte tüme varım ise takip edilecek tek akıl yürütme yolu oldu. Matematik, nesnel (objektif) bilgiyi gerçekleştiren araç oldu. Matematizasyon sonucu doğa ideal hâlde soyutlandı. Tüme varım ile elde edilen evrensellik aslında kendinde bireyselliği ve günlük deneyimleri gizledi.

Husserl, Galileo'nun tüme varımı bir hipotez olarak değil de matematik ve geometride olduğu gibi fizikte de bir kesinlik içinde almasını eleştirir. Çünkü bu anlayış sonucunda tekil nedenselliklerin tüme varım yoluyla ve matematikleşerek doğanın evrensel yasaları olurken, yaşam dünyasının (*life-world*) tekil nedenselliği göz ardı edildi.

Burada öne sürülen önemli bir sav vardır. idealleşen dünya ve yaşam-dünyası anlayışı. İdealleşen ve matematikleşen dünyada, evrensel ideal nedensellik her şeyi kapsayan bir ideal sonsuzluk hâline geldi. Ölçülebilir olgular ve veriler kendilerini matematik formüllerde gösterdiler. Her şey varolan metot içinde kendini matematiksel yapıda ortaya koydu.

> Doğa, uzam, zaman sonsuza doğru ideal bir şekilde uzatılabilir ve bölünebilir. Alan ölçme sanatından geometri, sayı sanatından aritmetik, gündelik mekanikten matematiksel mekanik, vb. çıkar. Şimdi bundan açıkça bir hipotez çıkarılmadan görsel doğa ve dünya matematiksel bir dünyaya, matematiksel doğa bilimlerin dünyasına dönüşüyor.[117]

Matematizasyon sonucu formülleşen doğa bilimleri iç anlamlarını kaybederek, biçimsel yapı kazandılar. Mekanikleşen ve teknikleşen doğa deneyimleri Leibniz'in evrensel (*universal*) matrislerinde biçimsel-mantıksal olarak ifade edildi.

Husserl'e göre, yaşam-dünyası, doğa bilimlerinin unutulmuş temel anlamı hâline geldi. Galileo ve sonraki doğa bilimcileri

---

[116] *A.g.e.*, s. 85.
[117] *A.g.e.*, s. 80.

dünyayı matematizasyonla formülleştirip ideal-mantıksal yapıya dönüştürürken, gündelik yaşam-dünyamızın deneylerini unuttular. Sezgisel düşünce Antik Çağ'da geometriksel olarak anlaşılırken, Galileo için saf geometride bile sezgi anlamsız olmaya başladı. Aslında Antik Çağ'ın geometride gördüğü sezgi onun idealleştirilmesi için olanak sağlamaktaydı. Fakat Galileo doğrudan sezgisel dünyayı incelemedi. Husserl'e göre, yaşam-dünyasında insan, doğa bilimcisi olarak tüme varımın bütün olanaklı anlamlarına ve bilimsel metoda göre hareket edebilir. Başka bir söylemle, yaşam-dünyası tüm bilinen veya bilinmeyen gerçekleri kapsar. Yaşam-dünyası, gerçek deneyi, çıkarımı, zaman ve mekandaki maddeyi, yaşadığımız yeri ve bedensel varlığımızı içermektedir.

Husserl, Galileo'nun tekniğinin bize "tahmin etme" düşüncesini tüme varım üzerinde temellendirerek verdiğini söylemektedir. Bütün yaşantımızın geleceği tahmin etmeye ya da tüme varıma dayandığını ileri süren Husserl, aslında modern bilimin özünde "düalizm" olduğunu ve Descartes'a kadar geri götürülebileceğini öne sürmüştür. Descartes'a göre, madde matematikleşmiş bir uzamdır. Bu anlayışın sonunda kendiliğinden varolan maddeler matematik yardımıyla doğanın akılsal objeleri hâline geldiler. Düalizmin ruh-madde ikiciliği kendini nesnellik (objektivizm) ve aşkınlık (transandantalizm) olarak epistemede –usçu bilgide– ve yaşam-dünyasında gösterdiler.

Yaşam-dünyası insana önsel olarak verilmiştir ve fenomenolojik aşkın felsefenin konusudur. Husserl kendi yaşam-dünyasını önsel verilmişliğine geçiş olarak Kant'ın açıklanmayan ön varsayım olarak kabul ettiği dünyanın varlığı sorununu ele alır. Dış dünyanın varlığını kanıtlamadan kabul eden Kant'ın dogmatik olduğunu söyleyen Husserl, bize önsel verilen yaşam-dünyasını sorgusuzca kabul etmenin doğru olmadığını öne sürer. Bu yargısız kabul öznel fenomendir. Hiçbir nesnel bilim, öznel-evrensel bilimi geçerli kılamaz.

Husserl'e göre, yaşam-dünyası insan için her zaman bilimden önce vardır. Bilimler yaşam-dünyası üzerinde kurulmuştur. Bu nedenle de, ilkece sezgisel olanın tümelliği yaşam-dünyasıdır. Yaşam-dünyası, Galileo'nun dünyasından çok farklıdır. Yaşama-dünyası, algılanamayan teorik ve mantıksal öznellik taşımaktadır. Buna karşılık, Galileo'nun dünyası nesnelliğini

matematiksel formüller üzerine kurmuştur. Yaşam-dünyası orijinal ve kendi kendinin kanıtıdır. Yaşam dünyası Kantçı söylemle kendinde-şeydir. Böylece nesnel ve matematikleşen dünyanın temelinde de yaşam dünyası vardır. Çünkü yaşam-dünyası a priori verilendir. Yaşam-dünyası problemin bir parçası değildir. Fakat felsefenin genel problemidir. Ne matematik ne de mantık doğa bilimlerinde olduğu gibi yaşam-dünyasını nesnel verebilir.

Husserl, Avrupa bilimlerinin temelinde gördüğü krizden çıkmanın yolunun, yaşam-dünyasının anlaşılması gerektiği ve bunun anlaşılması için de metot olarak fenomenolojiyi tek çözüm olarak kullanılması gerektiğini öne sürer. İnsanların doğal tavrı bırakıp fenomenolojik bir tavırla doğa bilimlerine de temel olan yaşama-dünyasını anlayabileceklerini düşünür. Genel başlıklara, öncelikle nesnel bilimlere, paranteze alma (*epoche)* uygulamalıyız. İkinci olarak, *epoche*'ye alınan nesnel bilimlerden sonra, artık yaşam-dünyası bilimin konusu olur. Üçüncü adımda ise refleksif bir tavır sonucu yaşam-dünyasının bilincine varılır ve özü kavranır.

Sonuç olarak, Husserl için, insanın dünyasını idealleştiren ve matematikleştiren doğa bilimlerinin doğal tavrı terk edilirse ve yerine transendental tavra temel olan refleksiyoncu bir anlayışla, yaşam-dünyasının bilinçli dünya hâlinde özünü görüleme insanın amacı olduğu takdirde, Avrupa bilimlerinde yani doğa bilimlerindeki kriz aşılabilir.

## 2. Heidegger'in Bilim ve Teknoloji Yorumu

Gadamer'in öğretmeni ve Husserl'in öğrencisi olan Heidegger, özellikle bilim ve felsefe farkını ortaya koyarak, kendi fenomenolojik ve hermeneutik bilim yorumunu yapmaktadır. Felsefe, tüm diğer bilimlere göre en temelde ve önsel olandır. Çünkü felsefe doğrudan Varlık'ın anlamı sorusuyla ilgilenmektedir.[118] Bu ayrımla, Heidegger, felsefeyi felsefe ol-

[118] Martin Heidegger, *Being and Time. (Varlık ve Zaman)* Untitled Page, burada Heidegger Platon'un *Sophist* diyaloğunu referans vererek, Varlığın

mayan diğer bilgi türlerinden, özellikle de doğa bilimlerinden ayırır. Ona göre, pozitif doğa bilimleri nasılla ve şeylerle yani varlıklarla ilgili olup, her zaman belli alanlardaki nesnelerle örneğin tabiat ile ilgilenirler. Bu nedenle, Heidegger ontolojik olanla ontik olanı ayırır. Çünkü ontik olan varlıkların yüzeysel yani ilk anlamlarıyla ilgilidir.[119] Diğer bir anlatımla, bilimlerin ontik açıklamaları varlıkların oluş durumlarını yani görünüşlerini aynen veren ilk bilgilerdir. İlk yüzeysel bilgiler, olguların ve olayların fiziksel tasvirlerinden başka bir şey değildir. Örneğin, ne zaman bir fizikçi düşen bir maddeyi gözlemlese, o serbest düşme hâlindeki maddenin düşme öğelerini ve formülünü bulmaya çalışır. Fakat asla o, serbest düşen maddenin varlığını ontolojik açıdan açıklamaz. Çünkü fizikçi, maddenin varolduğuna inanır.

> Eğer bir bilim adamı, hiç olmazsa düşünen ve yenilikçi bir bilim adamı olarak konusunun varlığını düşünürse, felsefeye yapacak ne kalır? Niçin onu bilim adamına bırakır? Çünkü Heidegger bilim adamının birçok varlık alanı arasından sadece birisiyle ilgilenmesi gerektiğini iddia eder; bir bilim adamı olarak o projelerinin yer aldığı arka plana aldırmaz, objeler ve her gün güvendiğimiz fakat birlikte teorik bilimlerin gözden kaçırdığı aşina olduğumuz şeyler, diğer bilimlere bırakılır.[120]

Böylece Heidegger'e göre, ontik alan önsel değildir ve bilimler, ontik nesneler alanı ile uğraşırlar. Bilimler her şeyin ve insanın ontik analizini yaparlar. Buna karşılık, temel varlık bilim veya felsefe, Varlığın varoluşçu bir analizini yapar.[121] Varoluşsal-varlık analizi ise varlıkların ontik olgu analizine göre daha önseldir.

Bunlara ilaveten, Heidegger'e göre, özel bir bilim ontik açıklamalar verirken, olguların kendileri ile sınırlı olup sadece yü-

---

varlıklardan farklı ele alınması gerektiğini öne sürer. İncelenmesi gerekli olanın ise Varlığın anlamını soran soru olması gerektiğini ileri sürer.

[119] Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, ss. 6-8.

[120] Michael Inwood, *Past Mastars: Heidegger*, s. 12.

[121] Heidegger *Varlık ve Zaman* adlı yapıtında Varlığın varoluşsal analitik çözümlemesini Varlığın ontolojik varoluş tarzlarını ortaya koyarak yapmaya çalışır.

zeysel bilgileri verirler. Bu yüzden eğer bir şey ontik bilgi veriyorsa, o önsel olamadığı gibi temelde de olamaz. Bu durumda, felsefe bilimlerin temelinde yer almaktadır. Fakat pozitif bilimler de yanlış değildir. Yalnızca en temeldeki varoluşu veremezler. Onlar fiziksel tasvirlerle ontik varlıklar hakkında ontik açıklamalar yaparlar. Bu yüzden onlara ihtiyacımız vardır. Heidegger, bilimlere karşı değildir, fakat onların felsefeye göre ikincil olanla yani yüzeyde olanla ilgilendiklerini söylemektedir.

Heidegger'in bilim görüşünden sonra onun teknoloji hakkındaki görüşlerine temel özellikleriyle değinmek istiyorum. Teknolojinin kelime kökü olan *techné* Eski Çağ'da *episteme* kavramı ile birlikte anlaşıldı. Her ikisi de genel anlamıyla bilmek ve bilgidir. Bu anlamlar bize *technénin* aslında bir şeyi açığa çıkarmak olduğunu göstermektir. Aristoteles'e göre, açığa çıkarmak *aletheuein* anlamına gelmektedir. *Aletheuein* ise her kim bir şey açığa çıkarırsa dört nedene göre yapmak zorundadır. Aristoteles geleneğine uygun olarak meydana gelmek dört neden ile açıklandı. Fakat Heidegger'e göre, açığa vurma gizli olanın gizini açması olduğundan, ancak Varlığın kendisine ait bir özellik olarak tanımlanır. Böylece teknolojinin özü açığa çıkma yani *aletheia*'dır.[122] Fakat açığa vurmanın yazgısı modern teknolojide çerçevelemek olarak ortaya çıkar. Bu yazgı zorunlu bir kader değildir. Çerçevelemenin yazgısı tehlikedir. İnsan, her yerde ve her durumda çerçevelenmenin tehlikesi altındadır. Çünkü çerçevelemek, hakikatin ortaya çıkmasını ve aydınlanmasını engeller. Tehlikeli olan teknolojinin kendisi değildir. Fakat teknolojinin özünde açıklığın bir yazgısı olarak çerçevelemek tehlikedir.[123]

Heidegger'e göre, nerede çerçevelemek varsa, orada en yüksek anlamda tehlike vardır. Buna karşılık, nerede tehlike varsa, orada kurtarıcı güç de vardır.[124] Çerçevelemek, yazgı ve meydan okumanın yolu olarak açıklık tarzıdır. Böylece çerçevelemek açıklığın yazgısı olarak teknolojinin özüdür. Kurtarıcı güç ola-

[122] Martin Heidegger, "The Question Concerning Technoloiy", ss. 289-294 ve 315.
[123] *A.g.e.*, s. 308.
[124] *A.g.e.*, ss. 310 ve 316.

rak teknoloji, insanın görmesini ve kendi haysiyetinin özü içinde kalmasını sağlar.

Çözüm olarak Heidegger, *techné* kavramının gerçek anlamına döner. Henüz teknoloji yokken, hakikatin açıklığı olarak *techné* diye bir zaman vardı. İşte Antik Yunan döneminde *techné* , hakikatin bekçisi olarak *Promos*[125] diye adlandırıldı. *Techné* 'nin sanat içinde otaya çıkışı bizim henüz teknolojinin özünde göremediğimiz bir olgudur. Heidegger'e göre, ne kadar teknolojinin özünü sorgularsak, o kadar sanatın özündeki gizem de ortaya çıkar. Ne kadar tehlikeye yaklaşırsak, o kadar parlak biçimde kurtarıcı gücün aydınlığı ve sorgulaması ortaya çıkar. Çünkü sorgulama, düşüncenin tapınağıdır.[126]

## 3. Hans-Georg Gadamer'in Bilim Yorumu

Husserl modern bilimin ve dolayısıyla Avrupa bilimlerinin temelinde gördüğü Rönesans düşüncesi ışığında Galileo'nun bilim anlayışının irdelemesini yapmıştı. Husserl, doğa bilimlerinin deney ve nesneleri matematizasyon yoluyla idealleştirip, objektif bilgi ürettiklerini ve bu bilim yorumunda en temelde olması gereken yaşam-dünyasının dışlandığını öne sürmüştü. Husserl gibi, Gadamer de doğa bilimlerinin temelini oluşturan deney kavramını ele alıp irdelemektedir.

Gadamer'e göre deney (experiment) bir tür epistemolojik şematizasyonla doğa bilimlerine kaynaklık yaparken tüme varım mantığı ile çalışmaktadır.[127] Fakat deney kavramı en çok belirsiz ve paradoksaldır da aynı zamanda. Çünkü, tinsel bilimlerin doğa bilimleri karşısında bağımsız bilim olarak tanımlanmasına önderlik eden Dilthey, Gadamer'e göre, bu belirsiz ve paradoksal problemin yaşam felsefesi ve bilim felsefesi arasındaki ikilemden doğduğunu görmüştür. Yalnızca deneyi epistemolojik bir açıdan ele alıp tüme varım metodu ile düşünme sonucu oluşan problem, deneyi oluşturan içsel tarihsel öğeleri dışarıda

---

[125] *A.g.e.*, s. 316.

[126] *A.g.e.*, s. 317. (The questioning is the piety of thought.)

[127] H. G. Gadamer, *Truth and Method*, translated and revised by Joel Weimsheimer and D. G. Marshall, New York: Continum, 1994, s. 346.

bırakmaktır. Başka bir söylemle, deney tarihsel öğeleri içermez. Çünkü bilimsel deney bir metot sürecidir. Objektif metot anlayışı ise deneyin herhangi biri tarafından da yapıldığı taktirde bile doğruluk güvencesi verebilmesidir.[128]

Gadamer'e göre, burada varmamız gereken sonuç şudur: Doğa bilimleri deneyle temellendirilebilir ve bu durum tinsel bilimlerine de uygulanmalıdır görüşü aslında deneyimin-tecrübenin (*experience*) içsel tarihsel öğelerini yadsımaktan başka bir şey değildir. Doğa bilimlerinin temeli olan ve ona nesnelliğini kazandıran tüme varım ve bilgi kuramsal alt yapıya sahip olan deney anlayışında, deney doğruyu verdikçe geçerli olmaktadır. Böyle bir deney anlayışı tarihselliğini ve kendini yadsımaktadır. Bilimsel deney bu gücü kendi yöntem sürecinden almaktadır. Tarihsel-eleştirel tecrübe ise aynı durumu tinsel bilimlerde yapmak istemektedir. Her ikisi de temel deneyin herkes tarafından denenebileceği garantisini vermektedir. Doğa bilimlerinde deneyler doğrulanmak zorundadır. Böylece tinsel bilimlerde de bu durum sağlanmalıdır. Sonuçta, bilimlerde tecrübenin tarihselliğine yer bırakılmamaktadır.

Gadamer bu probleme son zamanlarda Husserl'in dikkatleri çektiğini ileri sürerek, Husserl'in deneyin bilimsel idealizasyonundaki tek yanlılığa ışık tuttuğunu ifade eder. Bu problem önemlidir ve incelenmesi gerekmektedir. Bilimin ve onun temeli olan deneyin idealizasyonu sonucu oluşan duruma yaşamdünyasındaki deneyimlerin önsellik ettiğini ileri süren Husserl, Gadamer tarafından yine de bilimi, tek taraflı idealizasyon içinde görmekle itham edilir. Çünkü Husserl, kesin bilimsel deneyin ideal dünyasını, fiziksel dünyanın olgularında ve deneyinde görmektedir. Her ne kadar Husserl deneyin özüne geri gitme ve bilimin idealizasyonunu aşma çabası içinde olsa da, kendini bilincin saf aşkın öznelliğindeki zorluklar içinde bulur; çünkü özü görüleyen bilincin saf aşkın öznelliği direkt olarak verilen değil, aksine dilin idealizasyonu içinde verilendir.[129] Dil, her zaman yapılan tecrübenin kendisinde hazır olandır. Bireysel ego her zaman dilsel birliğe aittir.

Gadamer bu durumun daha önceleri de var olduğunu, hatta modern bilimsel kuram ve mantığın başlangıcında da olduğunu

[128] *A.g.e.*, s. 47.
[129] *A.g.e.*, ss. 47-348.

ileri sürer. Tüm ön yargılar ve ön-varsayımlardan daha üstünlüğe sahip yöntemsel prensiplere göre hareket eden aklımızın kuramsal kullanımında da aynı problem vardır. Bunu özellikle Bacon düşüncesinde görmek mümkündür. Bacon tüme varımın doğruluğunu deney kavramı açısından yorumlamaya çalıştı. Onun tüme varım metodu günlük deney ve rastlantılar üzerinde yükselir. Bu gösterir ki biz, tüme varım gözlemini, şans temeli üzerine, eğer karşıtı da yoksa idealleştirerek genelleştiririz. Bunun yerine gerçekten doğa deneylerini ele alıp, onları idealizasyon yoluyla genelleştirmeliyiz. Akıl yavaş yavaş ve adım adım tekilden tümele doğru yükselmelidir; bunun sonucunda da tüm acele yargılardan kaçınılmalıdır. Bacon, deneysel metodu böyle tanımlar. Unutmamalı ki Bacon'ın deneysel metodu, aritmetiksel ve bilimsel nitelikte bir işlem değildi, fakat akılsaldı.[130]

Gadamer de, Bacon'ın karşı çıktığı noktalara katılarak, onunla başlayan doğaya egemen olmak ve onun gizli yasalarını ortaya çıkarmak düşüncesinin modern bilime ait olduğunu kabul eder. Fakat Bacon'ın gerçek başarısı ön yargıları eleştirmesi ve onları gözler önüne sermesidir. O, bir metottan çok, aklın kendini arılaştırmasındaki yöntemsel yaklaşımını ortaya koymuştu. Böylece onun idoller ve ön yargılar kuramı aklın yöntemsel kullanımlara açık olmasına olanak sağladı. Husserl gibi, Bacon da dilin deneyi olanaklı kılan önsel bir yapıda olduğunu kabul etmiştir. O hâlde, deneyi ne geçerli kılmaktadır?

Eğer yeni bir karşıt örnek gösterilemiyorsa, deney geçerlidir. İster modern bilimle ister günlük yaşantımızda olsun bu belirleme deneyin genel özelliğidir. Bu özellik ise Aristoteles'in "Birinci Analitikler"de yaptığı tanımla uygunluk içinde tekilden genele gidiştir. Bilim ve teknoloji, Aristoteles'e göre, kavramın evrenselliği ile başlar. O hâlde, deneyin evrenselliği nasıl olur da *logos*un evrenselliği olabilir? Deneyin birliği ve evrenselliği, bilimin evrenselliğini vermez. Deney, bilimin kendisi değildir. Fakat bilim için koşuldur.[131] Ne zaman deneyde evrensellik bulunursa, nedeni araştırmayı ve bilimsel incelemeyi başlatırız. Bu ne tür bir evrenselliktir? Birçok bireyselin değişmeyen durumudur. Deney her zaman yalnızca tek bir gözlemde mevcut-

[130] *A.g.e.*, s. 350.
[131] *A.g.e.*, s. 350

tur. O, hiçbir zaman önsel bir evrensellikte değildir. Bu ise deneyi her zaman yeni bir deneye açık olmasını ve devamlı kendisini doğrulamasını sağlar. Bu bir diyalektik süreçtir.

Gadamer diyalektiğin Aristoteles'te değil, Hegel'in deney anlayışında daha açık biçimde gözlenebileceğini söyler. Hegel'e göre, deneyin kendisi bilim olamaz. Çünkü deney bir tür süreç olup, her zaman yeni deneyleri verir. Böylece de deney yapan kişi yalnızca yaptığı ile kalmaz, fakat her zaman yeni deneye de açık olan bir araştırmacıdır. Deneyci dogmatik değildir. O, yeni deneylere gebe olandır. İşte bu, diyalektik bir süreç olup, her deney kendi içinde yeni deneylere olanak hazırlar. Hegel'de deney, her zaman kendi deney bilincini de içinde barındırır. Bilincin deneyi kendinde hem başkasını hem de kendi olanı taşıyarak aklın kendini gerçekleştirme sürecidir. Böylece Hegel'de deneyin diyalektik süreci kesin bilgide değil, fakat deneyin kendisinden gelen olanak çerçevesinde yeni deneyle açıktır.[132]

O hâlde, bilimlerin temelinde olan deney Gadamer'e göre, tecrübe, insanın sonluluğunun tecrübesidir. Gerçekte tecrübeli deneyci kendisinin, ne zamanının ne de geleceğin efendisi olduğunu tüm kalbiyle bilendir. Deney adamı, tüm tahminlerin sınırlı ve tüm planların belirsiz olduğunu bilendir. Deney adamı, her deney sürecinde kendini yeni deney olanaklarına açar. Tecrübe, bize gerçeğin bilgisini verir. O hâlde, deneyin gerçek sonucu, bilmenin tüm arzusu olarak "nedir"i bilmektir. Nedir, ne bu, ne de şudur, fakat o yok edilemeyendir (Ranke).[133]

Gerçek tecrübe, insanın kendi gerçeğinin yani sonluluğunun farkına varmasıdır.[134] Onda, kendi tüm planlı aklının bilgisini ve gücünün sınırlarını keşfeder. Tarihselliği içinde eyleyen birey, hiçbir şeyin geri gelmediğini tecrübe eder. Ne kadar sınırlı ve sonlu olsa da gelecek ve beklentiler de o kadar açıktır. Gerçek tecrübe, birinin kendi tarihselliğinin tecrübesidir. İşte Gadamer, deneyin tarihselliği kavramının ancak hermeneutik tecrübe çerçevesinde ele alınması gerektiğini öne sürer.

Hermeneutik tecrübe veya deney her zaman gelenekle ilişkilidir. Fakat gelenek yalnızca deneyin öğrettiği ve yönettiği de-

---

[132] *A.g.e.*, s. 353-355.
[133] *A.g.e.*, s. 357.
[134] *A.g.e.*, s. 357.

ğildir; gelenek, dildir; gelenek, kendini diğeri yani "sen" olarak tecrübe eder. Diğeri bir obje değildir; o, kendini bize bağlayandır. Fakat bu durumu yani gelenekte her ne tecrübe edildi ise onu diğer birisinin görüşü olarak almak yanlış olur. Geleneğin anlaşılması diğer birinin yaşamının tecrübesi değildir. Fakat bir benden veya diğerinden gelen anlamdır. Gelenek, diyalogun gerçek ortaklığıdır ve biz geleneğe aitiz.[135]

Diğerinin (senin) tecrübesi özeldir; çünkü sen bir nesne değilsin ve bizle her zaman bir ilişki içindesin. Biz ona, o bize ait. Gelenek Hegelci deyimle Ben-Efendi diyalogunu ortaya koyar. Benim gerçeğimi diğerinin gerçeği ortaya koyarken, diğerini de benim gerçeğim var eder. İşte gelenekte, bu diyalektiği ortaya koyarak, hermeneutik alanda diğerinin tecrübesine Gadamer, **tarihsel bilinçlilik** *(historical consciousness)* adını verir. Tarihsel bilinçlilikle, diğerinin diğerliğini, diğerinin diğerliliğindeki geçmişini ve diğerinin diğerini birey olarak anlamasını kasteder. Gelenek içinde bulunmak bilginin veya bilimin özgürlüğünü sınırlamaz; fakat onu olanaklı yapar.

Hermeneutik tecrübe, bireyin ben-diğeri tecrübesinin açıklığıdır. Açıklık, kişinin yalnızca konuşması değil, aynı zamanda dinlemesidir de. Birlikte bulunmak her zaman birinin diğerini dinleyebilmesi ile anlam kazanır. Diğerine açıklık, bana karşı olan bazı şeylerin kendi kendim tarafından kabul edilmesi demektir. Hermeneutik tecrübeye paralel olarak, diğerinin geçmişte ne söylediğinin geçerliliği önemli değil, tüm bunların bana ne söylediği, açıklığın temel özelliğidir. Hermeneutik tecrübe ve bilinçlilik geleneği bir "metin" olarak okur ve dogmatik deney adamından, deney adamını ayırır. Sonuç olarak geleneğin tecrübesi kişiyi açık yaparken bilimi de olanaklı kılar.[136]

Gadamer doğa bilimlerinin temeli olan deney kavramını inceledikten sonra, deneyin tarihsel öğeleri dışarıda bıraktığını ve bu yüzden de tarihsel bilinçlilik diye adlandırdığımız geleneğin açıklığının yok olduğunu ileri sürmüştü. Başka bir söylemle, hermeneutik tecrübenin, asıl deney olduğunu ve bilimlerin bu yorum çerçevesinde yeniden yorumlanmaları gerektiğini ifade etmekteydi.

---

[135] *A.g.e.*, s.358.
[136] *A.g.e.*, ss.360-361.

IV. BÖLÜM

# TEKNOLOJİ FELSEFESİ

## I. GİRİŞ

Heidegger'in teknoloji felsefesi, Modern felsefenin teknik kavramının eleştirisine ve Antik Yunan'ın *techné* kavramına dayanmaktadır. Descartes'la başlayan özne temelli felsefelerin amacı, doğaya egemen olarak onda mevcut olan yasaları bilmekti. Doğaya egemen olma ve onun yasalarını bilme isteği, öznenin kendini apaçık bilmesi üzerine temellendi. Özne, varlığının kesinliğini ve apaçıklığını kendisi üzerine düşünen varlık olmasında buldu. Böylece her şey öznenin düşüncesinin içerikleriyle kesinleşti. *Cogito* her şeyi kendi tasarımı olarak ortaya çıkarmaktadır. Modern felsefe ve bilim, öznenin her şeyi kendisine göründüğü gibi inşa etmesi üzerine kurulmuştur. Bu nedenle, bilgi ve bilim her şeyi anlayan ve açıklayan durumuna yükselmiştir. Gerçekliği kendi düşünce içeriklerine göre belirleyen Modern Çağ felsefecileri, özne metafiziğinin veya özne merkeziyetçiliğinin içine düştüler. Heidegger, Descartes'la başlayan özne merkeziyetçiliğinin modern bilimi ve teknolojiyi de belirlediğini ileri sürmektedir.

Özne kavramı Antik Yunan'a yabancı bir kavram olmamasına rağmen, Modern felsefenin özne anlayışından farklıdır. *Hypokaimenon* anlamında özne, Yunanlılar için insanın karşı-

sında mevcut olan, var-olan-şey ve gerçekliktir. Bu anlamıyla özne, insanın karşısında ya da ondan ayrı bir gerçeklik değil, insanla birlikte mevcut olan anlamındadır. Heidegger'e göre, Yunanlılar, Varlık'ı dolayımsızca, yani doğrudan kavrayan bir deneyimle açığa çıkardılar. Onlar için Varlık, açığa çıkmanın bir tarzı, mevcut olanın kendisini göstermesi, üstünü açması ve öne çıkmasıdır. Açığa çıkma, *physis*'tir. *Physis*'in açığa çıkması ancak üstü örtük olanın veya açık olmayanın kendisini açmasıyla olanaklıdır. Açık olmayandan veya üstü kapalı olandan açık hâle geçme *poiesis*'tir. *Physis* ve *poiesis*'in kendini öne çıkarma tarzlarından biri de *techné*'dir. Fakat Yunanlılar için *techné* yalnızca el becerisi ve sanatlar değil, aynı zamanda düşünmedir de. Çünkü düşünme olarak *techné*, Varlık'ın açık olmayan durumdan açık olan duruma, mevcut olmayan durumdan mevcut olana, gizemli olandan açık olana yükselme tarzıdır.

Heidegger'e göre, gerçek anlamıyla teknoloji *(techné)* varolan şeyi ortaya çıkartma, öne çıkarma, açığa çıkarma, üstünü açma ve gizini açmadır. Fakat Modern felsefeyle birlikte teknoloji bu anlamından uzaklaşarak, varolanı açığa çıkartmak yerine, varolanı denetleyen ve belirleyen oldu. Modern teknoloji, varolanın çerçevelenmesi olarak varolanın üstünü örttü. Modern teknoloji varolanı yani Varlık'ı özne metafiziğinde eriterek, her şeyin merkezine insanı ve onun bilgisini koyarak Varlık'ı, insanın ürünü ve yaratısı hâline getirdi. Artık Varlık, insanın belirlediği ve düşünce içerikleriyle bildiği bir nesne idi. Yunanlıların *hypokaimenon*'u (varolan gerçeklik) Modern felsefecilerde *subjectum* (özne) olarak değişmiştir. Bu değişim aynı zamanda Yunanlıların Varlık'ın açığa çıkma tarzı olarak tanımlanan *techné*'sini de Modern felsefede çerçevelemek olarak değiştirir. Artık bilim ve teknoloji, mevcut olanı yani varolanı olduğu gibi açığa çıkartma çabası değil, varolanı öznenin içeriklerine göre yakalama çabasına girmiştir. Bilim ve teknoloji, bir insan ürünü olarak insanın yani öznenin inşasından başka bir şey değildir. Modern bilim varolanı veya Varlık'ı açığa çıkarmaya izin vermez, onun nasıl olması gerektiğini söyler veya belirler. Modern bilim ve teknoloji Varlık'ı düşünmez, o, tarihsel ve doğal olanı nedensellik ilişkisi içinde nesnellik ilkesiyle kurgular. Artık bilim ve teknoloji, Varlık'ın açığa çıkma tarzı olmaktan çok, onu egemenlik altına alma, belirleme ve düzene sokma

çabası hâline gelmiştir. Böylece bilim ve *techné* orijinal anlamını yitirmiş, çerçevelemenin esiri olmuştur. Fakat Heidegger'e göre, bilimin ve *techné*'nin bu anlamı yine de Varlık'ın kendisini kendisi olmayan olarak açığa vurma hâlidir.

Genellikle teknoloji, bilimin pratik alana uygulanması olarak tanımlanır. Bilim, kuramsal süreci, teknoloji ise pratik süreci oluşturur. Bilim birincil, teknoloji ikincildir. Aralarında zamansal bir ard ardalık vardır. Heidegger bu görüşleri reddeder; çünkü gerçekte bilim ve teknoloji arasında bir ard ardalık yoktur; fakat birliktelik vardır. Hatta *techné*, bilime göre zamansal olarak da önseldir. Çünkü *techné* Varlık'ın açığa çıkma tarzıdır; bu açığa çıkma tarzı Modern Çağ'ın tüm fenomenlerinde kendini göstermiştir. *Techné* tüm Batı biliminin temelinde olan özdür; böylece Batı tarihini belirleyen olarak tüm fenomenlerde *techné* Varlık'ın açılımı olarak kendi gizemini çeşitli biçimlerde açmıştır.

Batı biliminde ve tekniğinde *techné* kendi gizemini **meydan okuma** şeklinde açmıştır, çünkü Batı bilimi, doğaya ve insanın kendisine karşı bir meydan okuması, mücadele etmesi, egemenlik kurması ve hakim olması türünde Varlık'ın gizemini açma çabasından başka bir şey değildir. Modern Çağ'la birlikte insan bilen özne olarak her şeye saldıran, baş kaldıran, meydan okuyan, hükmeden ve değiştiren olarak kendini açmayı ve aşmayı denemiştir. Bu nedenle olguları ve nesneleri kendilerinde olduğu gibi değil, bilen özne olarak meydan okuyan insanın onları nasıl görmek istediğine bağlı olarak gizemleri açılmıştır. Böylece her şey insanın denetimi ve hakimiyeti altında belirlenmiş ve var edilmiştir. Var olanların gizemini ve üstünü açma hakimiyetini elinde bulunduran insan, onları nesneleştirerek, bilimin ölçülebilir öğeleri hâline getirmiştir. Heidegger'e göre bu düşüncenin baş mimarı da Descartes'tır.

Varlık'ın gizemini ona karşı verdiği meydan okuma ile açmaya çalışan, bilen özne, nesneleri hep el-altında yani önünde-hazır-varlıklar olarak bilir ve onları kendi amaçları doğrultusunda kullanır. Varlıkları el-altında veya önünde-hazır-varlıklar olarak görmek, Heidegger'e göre çerçevelemenin sonucudur. **Çerçevelemek**, bazen Varlık'ın gizeminin açılmasına bazen de geri çekilmesine yani gizemini kapatmasına neden olur. Modern *techné*'nin özü çerçevelemektir. Modern *techné*'nin özü, hep

varlıkları, el-altında veya önümüzde-hazır-olan varlıklar olarak çerçeveler ve böylece de nesneleri düzenleyen, sistemleştiren ve kategorileştiren bir varlık tarzına dönüştürür. Böylece makine teknolojisinin getirdiği montaj sistemi ve düzen, her şeyi belirleyen olur. Artık insan çerçevelemenin verdiği belirleme ile Varlık'a yabancı olmuştur. Varlık'tan yabancılaşan insan, meydan okumanın sonucu çerçevelemenin esiri olmuştur. İnsanın hakimiyeti sonucu Varlık gizemini açmada etkisiz kalarak, insanın tahakkümü altına girmiştir. Modern insan aynı zamanda kendi varlığını da çerçevelemenin sonucu kendini tanıyamaz hâldedir. Varlık'a yabancılaştığı gibi kendi özüne veya varlığına da yabancılaşmıştır.

Heidegger'e göre, çağımızda insan, modern bilim ve teknolojinin çerçevelemesinden kurtularak hem kendi varlığına hem de Varlık'a dönmelidir. Her ikisini de dolayımsız olarak anlamalı ve kavramalıdır. Bu nedenle insan, tekniğin özünü anlamanın yanı sıra tekniğin esiri olmaktan kendini kurtarmalıdır. Bunun yolu da kendi varlığının gizemini nasıl açacağını bilmesidir. Gizemini açmak ancak Varlık'ın özgürlüğüne bağlıdır. Özgürlük, Varlık'ın yazgısıdır veya kaderidir. Ondan kaçamaz. Çerçevelemek üstünü açmanın bir tarzı olarak Varlık'ın özgürlüğü ve kaderidir. Fakat çerçeveleme bu anlamıyla insanın bildiği tüm tehlikelerden daha tehlikelidir. Çünkü özgürlüğün bir tarzı olarak çerçevelemenin özü, Varlık'ı unutmayı içerdiğinden o aynı zamanda tehlikeli olandır da. Çerçevelemek, Varlık'ı bir düzene, bir sisteme, el-altına veya önümüzde-hazır-nesnelere dönüştürdüğü için bir tür üstünü örtme, unutturma ve kapatma işlevine de sahiptir.

Her ne kadar tehlike varsa da, Heidegger'e göre, kurtarıcı veya koruyucu güç de vardır. Bu nedenle modern *techné* hem tehlikeyi hem de kurtarıcı gücü içinde saklı tutan Varlık'ın üstünü açma tarzıdır. Böylece, *techné* kendi içinde tehlikeden kurtarabilecek güce de sahiptir. *Techné*'den uzaklaşmak yerine onun özünü bulup çıkarmak gerekir. Onun asıl özüne geri giderek, Varlık'ın dolaysız açılımını gerçekleştirmek gerekir. Bu ancak insanın kendi varlığında Varlık'ın dolayımsız gizemini açmasıyla olanaklıdır. Heidegger'in **dönüş** olarak adlandırdığı budur. İnsanın *techné*'nin özündeki tehlikeyi gördüğü gibi kurtarıcı veya koruyucu gücü de görüp, Varlık'ın hakikatinin açığa

çıkmasına izin vermesini sağlar. Gizlenme eş zamanlı olarak gizlenmemeyi veya açmayı da içerir. Dönüş ile Varlık kendisinde kendi hakikatinin gizemini açar ve bunu da insanın kendi varlığında görünmesine olanak sağlar. İnsan, Varlık'ın gizemini açtığı ve kapadığı yerdir. Varlık'ın kendini göstermesi ve üstünü örtmesi **olagelmedir.** Varlık, olagelmesinde kendi hakikatini yeniden kurar ve gizemini açar. Varlık ve insan birlikte olagelir ve gizemini açarlar. Onlar iki farklı varlık değil, bir ve aynı olagelmedir. Olagelme ile insan ve Varlık birbirlerine ait olurlar. Varlık kendini insanda gösterir ve gizemini açar; insan da bu gösterime izin verir.

Modern Çağ'la başlayan insan ve Varlık yabancılaşması Heidegger'e göre ancak insan ve Varlık'ın birbirine yaklaştığı ve birlikte olduğu olagelme ile aşılabilir. Olagelme Antik Yunan'ın dolayımsız düşünen filozofları tarafından bilinmekteydi, fakat Platon'la başlayan Batı metafiziği bu birlikteliğin üstünü örterek unutulmasına yol açtı. Modern felsefe düalizmle bu ayrılığı meşrulaştırdı. Felsefenin ve teknolojinin amacı, insan ve Varlık'ın birlikteliğinin dolayımsız düşünülmesini yeniden sağlamak olmalıdır.

# II. TEKNOLOJİYE İLİŞKİN SORUŞTURMA[137]

Martin Heidegger

Burada soruşturulan *sorun* teknolojidir. Soruşturma (ç. sorgulama), bir yol oluşturmaktır. Bu nedenle yaptığımız soruşturmada öncelikle yola dikkat etmemiz ve yalnızca verilen cümleler ve konu başlıklarıyla sınırlı kalmamamız öğütlenmektedir. Yol, düşünmenin bir tanesidir. Az ya da çok farkına varılan düşünmenin tüm yolları, dilin gücüyle ortaya çıkan olağanüstü bir tarzdır. *Teknolojiye* ilişkin bir sorgulama yapıyoruz ve bu sorgulama ile onunla (teknoloji ile) özgür bir ilişki kurmak istiyoruz. Eğer soruşturma insan varlığını teknolojinin özüne açarsa, ilişki özgürce ortaya çıkarılabilir. Bu özü yanıtladığımız

[137] Martin Heidegger 1 Aralık 1949 tarihinde Bremen Club'ta "Neliğe Bakış" başlıklı dört konferans verdi. Her bir konferans kendi alt başlığına sahipti: "Şeyler" , "Çerçevelemek" , "Tehlike" ve "Dönüş". Bu konferans serisinin ilk ikisini Heidegger 6 Haziran 1950'de Bavarian Güzel Sanatlar Akademisi'nde "Şey" adı altında bir araya getirerek yeniden sundu. "Çerçevelemek" adlı konferansını 18 Kasım 1953'te "Teknolojiye İlişkin Soruşturma" adı ile yeniden yayınladı. Burada Heidegger'in son şeklini verdiği "Teknolojiye İlişkin Soruşturma"nın bir çevirisi yapılmıştır. Kullanılan metin, editörlüğünü David Farrell Krell'in yaptığı *Martin Heidegger: Basic Writings* adlı kitabın "The Question Concerning Technology" makalesidir. Ss. 287-317.

zaman, tekniğe ilişkin olanı da kendi sınırları içinde tecrübe edebiliriz.

Teknoloji, kendi özüne eşdeğer olan bir şey değildir. "Ağacın" özünü ararken, ağaç olarak her ağacın sahip olduğu şeyin tüm diğer ağaçların arasında rastlanan bir ağacın bizzat kendisi değildir.

Teknolojinin özü de aynı nedenle asla teknolojik bir şey değildir. Bundan dolayı teknolojik olanı anladığımız, öne çıkardığımız veya ondan kaçtığımız sürece teknolojinin özüyle olan ilişkimizi asla tecrübe edemeyiz. Her ne kadar teknolojiyi ısrarla reddetsek ya da kabul etsek de her yerde esir ve ona bağımlıyız. Fakat teknolojinin nötr olduğuna itibar ettiğimizde en kötü olasılıkla onun esiri oluruz; çünkü özellikle kabul edilen günümüzdeki teknolojinin bu tasarımı, onun özünün sorgulanması karşısında bizi körleştirir.

Antik kurama göre, bir şeyin özü o şeyin *ne* olduğudur. Teknolojinin ne olduğunu sorgulamakla teknolojiye ilişkin soru sormaktayız. Sorumuza verilen iki yanıt herkes tarafından bilinir: Birisi teknolojinin bir amaç için araç olduğunu söyler. Diğeri teknolojinin insan eylemi ya da etkinliği olduğunu söyler. Her iki tanım birbirine bağlıdır. Çünkü amaç, öne sürmek ve bunları elde etmek için alet yapmak ve kullanmak, bir insan etkinliğidir. Makine, alet ve araçların üretimi ve kullanımı, üretilenlerin ve kullanılanların kendileri ve onların hizmet ettikleri amaçlar ve ihtiyaçlar, teknolojinin ne olduğunu ortaya koyar. Tüm bu mekanizma[138] kompleksi, teknolojidir. Teknolojinin bizzat kendisi mekanizmadır veya Latincede söylendiği gibi *instrumentum*'dur.[139]

Araç ve insan aktivitesi olarak yapılan günümüzdeki teknoloji tanımları, araçsal (*instrumental*) ve antropolojik bir teknoloji tanımı olarak adlandırılabilir.

---

[138] Çevirenin notu: Heidegger, teknolojinin ne olduğu üzerine verdiği tüm belirlemelerin bir tür mekanizmalar yani düzenlemeler ve tertiplemeler olduğunu ileri sürmektedir. Mekanizma, nasıl bir tür belirleme yani kurulmuş düzen ise, daha sonra açıklayacağı gibi teknoloji de bir tür belirleme ve çerçevelemedir.

[139] Çevirenin notu: Heidegger mekanizma ve belirlenim sözcüklerinin Latince karşılığı olan *instrumentum* terimiyle teknolojiyi açıklamaya çalışır. Çünkü *instrumentum*, düzene sokma, tertip etme, bir araya getirme anlamına gelir. Günümüzde ise *instrumentum*, araç ve gereç olarak çevrilmektedir.

Bunun doğru olduğunu kim reddedebilir? Ne zaman teknoloji hakkında konuşursak, bu tanım, göz önünde tuttuğumuzla da uygunluk içindedir. Teknolojinin araçsal tanımının modern teknoloji için bile geçerli olması aslında tuhaf bir biçimde doğrudur; bununla birlikte diğer taraftan eski el sanatlarına dayanan teknolojiye karşıt olarak, modern teknolojinin tamamen faklı ve yeni olduğunu bazı gerekçelerle ileri sürebiliriz. Hatta türbinleri ve üreteçleriyle bir enerji santralı, insanoğlu tarafından bir amaç için yapılmış bir araçtır. Bir jet ve yüksek frekanslı bir alet de, amaç için üretilmiş bir araçtır. Şüphesiz bir radar istasyonu, bir rüzgar gülünden daha basit değildir. Tabiî ki yüksek frekanslı bir aletin yapımı, teknik-endüstriyel üretimin çeşitli süreçlerinin birlikteliğine gereksinme duyar. Kesinlikle Karaorman'ın sessiz bir vadisindeki kesim hane, Ren nehri üzerinde kurulmuş bir hidroelektrik santralle karşılaştırıldığında ilkel bir araçtır.

Şimdiye kadar söylediğimiz modern teknoloji de bir amaç için araçtır tanımı doğrudur. Bundan dolayı, teknolojinin araçsal tanımı, insanı teknolojiyle doğru bir ilişkiye sokmaya yönlendiren her denemenin koşuludur. Her şey, teknolojiyi araç olana uygun bir biçimde değiştirmemize dayanır. Belirttiğimiz gibi, teknolojiyi "tinsel olarak elde tutacağız." Ona hakim olacağız. Hakim olma istenci ne kadar acil/zorunlu olursa, teknoloji de o oranda insanın kontrolünden sıyrılma tehdidinde bulunur.

Fakat tekniğin sadece bir araç olmadığı varsayıldığında ona hakim olma istenci nasıl ayakta kalacaktır? Teknolojinin araçsal tanımının doğru olduğunu zaten söylemedik mi? Kesinlikle. Doğru, sorgulanan her şeyde bulunan bazı şeylerin ilişkisini daima düzenler. Buna karşılık doğru olmak için bu düzenleme, hiçbir şekilde sorgulanan şeyin özündeki şeyi açmaya ihtiyaç duymaz. Böyle bir açmanın olduğu yerde yalnızca hakikat[140] ortaya çıkar. Bu nedenle, salt doğru olan, henüz hakikat olan değildir. Yalnızca hakikat bizi kendi özünden gelen bir alakayla özgür bir ilişki içine taşır. Buna göre, teknolojinin doğru araçsal tanımı, hâlâ bize teknolojinin özünü göstermez. Onun ne olduğuna varabilmemiz ya da en azından ne olduğuna yaklaşabil-

[140] Çevirenin notu: Heidegger doğru (*Richtige-correct*) ile hakikati (*Wahre-true*) ayrı ayrı anlamlarda kullanmaktadır. Doğru, epistemolojik bir içeriğe sahipken, hakikat ontolojik bir içeriğe sahiptir. Hakikat var olanın kendisini açma hâlidir. Doğru, var olana ait bir özelliktir.

memiz için, biz doğrunun aracılığıyla hakikati aramalıyız. Şunu sormalıyız: Araçsal olanın bizatihi kendisi nedir? Amaç ve aracın ait olduğu şeyler nelerdir? Bir araç, kendisinin etkilediği bir şey ve böylece kazanıldığı bir şeydir. Kendi sonucu olarak etkilediği her şeye, neden adı verilir. Fakat neden, yalnızca kendisinden dolayı etkilenen bir başka şey değildir. Kullanılan aracın türüne göre belirlenen amaç da neden olarak anlaşılır. Her nerede amaçlar takip edilir ve araçlar uygulanırsa, araçsallığın hakim olduğu her yerde nedenselliğin hakimliği vardır.

Asırlar boyunca felsefe dört nedenin var olduğunu öğretir: 1. *causa materialis*, maddî neden, kendisinden yapılan bir şey, örneğin, bir gümüş kâsenin yapıldığı malzeme veya madde; 2. *causa formalis*, formal neden, maddenin içine girdiği şekil veya biçim, 3. *causa finalis*, ereksel neden, örneğin, formun ve maddenin belirlediği kâsenin gerekliliği ilişkisinde oluşan kurban töreni, 4. *causa efficiens,* fâil neden, bitmiş ve gerçek kâseye olan etkiyi ortaya çıkaran, gümüş ustası. Bir araç olarak düşünüldüğünde teknolojinin ne olduğu, nedenselliği dört neden kuramına geri götürdüğümüzde kendisinin üstünü açar.

Fakat kendi payına nedensellik ne olduğuyla ilişkili karanlıkta üstü örtülü olduğu varsayılırsa, ne olacak? Şüphesiz asırlar boyunca, dört neden öğretisini gün ışığı kadar açık bir hakikat olarak cennetten düşmüş gibi kabul ettik . Artık sormanın zamanı gelmiş olmalı: Niçin tam tamına dört neden vardır? Yukarıda bahsedilen dördüyle ilişkili olarak, "neden" gerçekten ne anlama gelmektedir? Dört nedenin nedensel karakterini böyle birbirine ait olacak kadar birliktelikli belirleyen şey nereden gelir?

Bu soruların içine girme iznini kendimize vermediğimiz sürece, nedensellik, onunla birlikte araçsallık ve bununla birlikte teknolojinin kabul edilen tanımı, temelsiz ve bulanık kalır.

Uzun zamandan beri nedenin bir şey hakkında olan şeyi meydana getiren (ortaya çıkaran) temsil olduğuna alışmıştık. Bu ilişki içinde, meydana getirmek, sonuçlar, etkiler elde etmek anlamındadır. Fakat *causa efficiens* dört neden arasında tüm nedenselliğin standardını belirleyen tek nedendir. Bu anlayış artık *causa finalis*'in, erekselliğin, nedensellikten bile sayılamayacağı noktasına kadar götürülebilir. *Causa, casus*, düşmek veya dökülmek anlamına gelen *cadere* fiilinden gelir ve bir şeyin

öyle bir sonuç ve öyle-böyle bir yol olarak meydana gelmesi veya dışına çıkması veya ortaya çıkması anlamına gelir. Dört neden kuramı, Aristoteles'e kadar geri gider. Fakat daha sonraki dönemlerin Yunan düşüncesinin elastiki "nedensellik" ve kavramsallık altında aradığı her şey, Yunan düşünce alanında ve Yunan düşüncesinin kendinde, etki ve meydana getirme ile hiçbir ilgisi açıkça yoktur. Bizim neden [*Ursache*] ve Romalıların *causa* diye isimlendirdikleri şey, Yunanlılar tarafından *aition* diye isimlendirilir; yani başka bir şeyin kendisine borçlu olduğu şeydir [*das, was ein anderes verschuldet*]. Dört neden, başka bir şey için sorumlu olan şeylerin tümünün aynı anda birbirlerine ait olma tarzıdır. Bir örnek bunu açık yapabilir.

Gümüş, kendisinden gümüş kâsenin yapıldığı şeydir. Bu madde (*hyle*) olarak gümüş, kâse için birlikte sorumludur. Kâse, kendisini oluşturan gümüşe borçludur, yani şükran duyar. Fakat kurban törenindeki kâse, yalnızca gümüşe borçlu değildir. Bir kâse olarak, iğne ya da yüzük görünümünde değil, bir kâse görünümündeki gümüşe borçludur. Böylece kutsal kâse, aynı zamanda kâselik görünümüne (*eidos*) de borçludur. Hem gümüşün göründüğü görünüm hem de kâse olarak kabul edilen görünümdeki gümüş, kurban kâsesinin olması için karşılıklı bir tarzda birlikte sorumludurlar.

Fakat kurban kâsesinin oluşması için her şeyden önce sorumlu olan üçüncü bir şey geri kalır. Üçüncü şey, öncelikle kâseyi kutsanan ve sunulan alanda sınırlayan şeydir. Bunun sayesinde kâse, kurban kâsesi olarak sınırlanmıştır. Sınırlama, şeyin etrafına sınırlar koyar. Bu sınırlar ile şey, durmaz; aksine bu sınırlardan kalkarak o üretimden sonra ne olacaksa o olmaya devam eder. Sınırlar koyan ve tamamlayan şey, bu anlamda yanlış yorumlanan ve çoğu defa "amaç" veya "gaye" olarak çevrilen Yunanca *telos* diye adlandırılır. Telos, madde ve görünüm olarak kurban kâsesinden birlikte sorumlu olan şeyden sorumludur.

Sonuç olarak, kullanıma hazır önümüzde duran bitmiş kurban kâsesinden sorumlu dördüncü bir parça da vardır, yani gümüş ustası –fakat çalışan gümüş ustası, bitmiş kurban kâsesini sanki yapan bir etkiymiş gibi meydana getirmiş de değildir; gümüş ustası bir *causa efficiens* değildir.

Aristotelesçi kuram ne bu terimle çağrılan nedeni bilir ne de ona karşılık gelen bir Yunanca kelime kullanır.

Gümüş ustası dikkatlice düşünür ve borçlu ve sorumlu olan yukarıda bahsedilen üç tarzı bir araya getirir. Dikkatlice düşünmek [*überlegen*], Yunancada *legein, logos* demektir. *Legein, apophainesthai*'de, yani görünüşte açığa çıkmak anlamında kök salar. Gümüş ustası, kurban kâsesinin açığa çıkmasından ve kendinden ilk ayrılışta kalandan ve korunan şeyden birlikte sorumludur. Daha önce bahsettiğimiz sorumlu olmanın üç tarzı, kurban kâsesinin üretiminde rol oynayan ve görünüşte açığa çıkan "nasıllığı" ve "neliği" için gümüş ustasının düşünüşüne şükran borçludur.

Böylece borçlu olmanın dört tarzı, önümüzde hazır bulunan kurban kâsesinde hakimdir. Onlar birbirinden farklıdır, onlar yine de birbirine aittir. Onları başlangıçtan beri birleştiren nedir? Sorumlu olan bu dört tarzın birliğinde bu rolü oynayan, ne rolü oynar? Dört nedenin birliğindeki kaynak nedir? Tüm bunlardan sonra, Yunanlıların düşündüğü gibi düşünüldüğünde sorumlu ve borçlu olma ne anlama gelir?

Bugün çok kolaylıkla sorumlu ve borçlu olmayı ya yanlışa sapma gibi ahlaksal bir anlama ya da onları etki açısından yorumlama eğilimindeyiz. Her iki durumda da, daha sonra nedensellik diye adlandırdığımıza giden birincil anlam yolunu kendimize kapatmış oluruz. Bu yol bize açımlandığı sürece, nedenselliğin gerçekte ne olduğu üzerine temellenen araçsallığı görmeyi de beceremeyiz.

Sorumlu ve borçlu olmanın böyle yanlış yorumlarına karşı korunmak için, sorumlu olan açısından sorumlu olanın dört tarzını açık hâle getirelim. Örneğimize göre, onlar, bir kurban kâsesi olarak önümüzde hazır bulunan gümüş kâsesinden sorumludurlar. Önceden ve hazır bulunma (*hypokeisthai*), mevcut olanın mevcutluğunu niteler. Sorumlu olmanın dört tarzı, bir şeyi görünüşe getirir. Onlar, onu mevcut olana çıkarırlar *[Anwesen]*. Onlar, o şeyin bir yere gelmesine izin verirler ve böylece onun tamamına ulaşması için yolunu açarlar. Sorumlu olmanın temel niteliği, bir şeyin tamamına ulaşma yolundaki bu başlangıcıdır. O, bir şeyin sorumlu olma durumunda veya daha-öteye-gitme hâlinde tamamına erişme yolu anlamındaki başlatıcısıdır *[Ver-an-lassen]*. Yunanlıların sorumlu olandan, *aitia*'-

dan ne tecrübe ettiğine bakışımız temelinde biz "sebep olmak" fiiline şimdi daha kapsayıcı anlam vermekteyiz; artık o, Yunanlıların onu düşündüğü gibi, şimdi nedenselliğin özü için düşünülen bir isimdir. Buna karşılık, "sebep olmak"ın genel ve dar anlamı, bir şeye çarpmadan ve serbest bırakmadan başka bir şey değildir ve nedenselliğin tümlüğü içinde bir çeşit ikincil neden anlamındadır.

Fakat o zaman sebep olmanın dört tarzının birlikteliğindeki oyun neyin içinde oynanır? Tüm bunlar mevcut olanda henüz mevcut olmayanın olmasına izin verir. Buna göre, onlar, mevcut olanı görünüşte ortaya çıkaran meydana gelme tarafından birliktelikli yönetilirler. Platon Şölen'deki (205b) bir cümlesinde bu meydana gelmeyi bize anlatır: *he gar toi ek tou me ontos eis to on ıonti hotoioun aitia pasa esti poiesis.* "Mevcut olana doğru giden ve mevcut-olmayanın ötesine geçen her şey için her sebep olma, açığa-çıkarma, *poiesis*'tir [*Her-vor-bringen*[141]]."

Tüm alanı içinde ve aynı zamanda Yunanlıların düşündüğü anlamda açığa-çıkarmayı düşünmek oldukça önemlidir. Yalnızca el sanatları üretimi, yalnızca sanatsal ve şiirsel görünüşe çıkarma ve imgeyi somutlaştırma, açığa-meydana-çıkarma, *poiesis* değildir. Yalnızca kendisinden dolayı bir şeylerin çıktığı *Physis* de açığa-çıkarmak, *poiesis*'tir. *Physis,* gerçekte en yüksek anlamıyla *poiesis*'tir. Çünkü *physis* sayesinde mevcut olanda, meydana-çıkarmaya ait olan bir patlama/çatlama vardır, yani çiçeğin kendiliğinde çiçeklenerek patlaması gibi *(en heautoi).* Buna karşılık, sanatçı ya da zanaatkâr tarafından her ne açığa-çıkarılmışsa, yani gümüş kâsesi, kendi içinde değil fakat bir başka şeyde *(en alloi)* -sanatçı ya da zanaatkârda- açığa-çıkarmaya ait olanda patlamaya-açılmaya sahiptir.

Böylece sebep olma tarzları, dört neden, açığa-çıkarmada oyun içindedirler. Açığa-çıkarma sayesinde, sanatların ve zanaatların tamamladığı şeyler kadar doğada kendiliğinden büyüyen şeyler, belirlenmiş herhangi bir zamanda görünüşlerine ulaşırlar.

Fakat doğada ya da el işlerinde ve sanatta açığa çıkarma nasıl olmaktadır? Sebep olmanın dörtlü yoluyla oynadığı açığa-çıkarma nedir? Sebep olma, belirlenmiş herhangi bir zamanda

[141] Açığa-çıkarma olarak çevrildiği gibi meydana çıkarma, öne vurma, ortaya çıkarma, yaratma, aydınlatma ve ışıklandırma anlamına da gelir.

açığa çıkma olarak görünüşe gelenin mevcut *[Anwesen]* olmasıyla ilgili olmak zorundadır. Açığa-çıkarma, gizli olmayanın içinden gizli olanı çıkarır. Açığa-çıkarma, ancak gizli olmayanın içinden gizli olan bir şeylerin çıkması gibi durumlarda olur. Bu çıkma, üstünü-açma *[das Entbergen]* olarak çağırdığımız şeyin içinde özgürce hareket ve ikamet eder. Yunanlılar, üstünü-açma için *aletheia* sözcüğüne sahiplerdi. Romalılar bunu *veritas* diye çevirdiler. Biz "hakikat"[142],diyoruz ve onunla temsilin düzenliliğini anlıyoruz.

Fakat nerede yoldan ayrıldık? Teknolojiyle ilgili bir sorgulama yapmaktayız ve şimdi üstünü-açmaya, *aletheia*'ya varmış durumdayız. Teknolojinin özünün üstünü-açmayla ne ilişkisi olabilir? Yanıt: her şey. Çünkü her açığa-çıkarma, üstünü-açmada temellenir. Aslında açığa-çıkarma kendini sebep olmanın -nedenselliğin- dörtlü tarzında bir araya getirir ve onları düzenler. Araçsallık kadar amaç ve araç da açığa-çıkarmanın alanına aittir. Araçsallık, teknolojinin temel karakteri olarak düşünülür. Araç olarak tasarlanan teknolojinin gerçekte ne olduğunu adım adım araştırırsak, üstünü-açmaya varırız. Tüm üretilen ürünlerin imkânı, üstünü-açmada yatar.

O hâlde, teknoloji salt araç değildir. Teknoloji, üstünü-açmanın bir yoludur. Eğer buna önem verirsek, o zaman teknolojinin özü için diğer bir alanın tümü bize kendini açacaktır. Bu, üstünü-açmanın, yani hakikatin alanıdır.

Bu proje bize yabancı gibi çarpar. Aslında böyle bir çarpmayla, "teknoloji" adının ne anlama geldiği basit sorusunu sonunda ciddi bir biçimde ele almamız, daha ivedilikle ve mümkün olduğunca kararlılıkla yapılır. Kelime Yunancadan gelir. *Technikon*, *techné*'ye ait olan anlamındadır. Bu kelimenin anlamıyla ilgili iki şeyi gözlemlemeliyiz. Birincisi, *techné*'nin yalnızca zanaatkarın becerileri ve etkinlikleri için bir ad değil, aynı zamanda güzel sanatlar ve zihin sanatları için de bir ad

[142] Almanca *"Wahrheit"* ve İngilizce *"truth"* olarak kullanılan terimin Türkçe karşılığı olarak hakikat veya doğruluk kullanılmaktadır. Bu terimle anlatılmak istenen Varlık'a ait olan, Varlık'ın bekçisi ve sığınağı olan, yani Varlık'ın kendisinde kendini açması, üstündeki gizemi kaldırması ve açığa çıkmasıdır. Hakikat veya doğruluk, ontolojik anlama sahip olduğundan, bugün kullanılan temsilin düzenliliği anlamında epistemolojik bir içeriğe sahip değildir.

olduğudur. *Techne*, açığa-çıkarmaya, *poiesis*'e aittir; o, şiirsel bir şeydir.

*Techné* ile ilgili gözlemlememiz gereken diğer nokta, daha da önemlidir. Daha önceki çağlardan Platon'a kadar *techné* kelimesi, *episteme* kelimesiyle ilişkiliydi. İki kelime de genel anlamda bilmenin terimleridir. Onlar, bir şeyde tam anlamıyla evde olmak, uzman olmak ve anlamak anlamına gelir. Böyle bir bilme, açıklığa çıkmayı sağlar. Açıklığa (veya açığa) çıkma olarak o, üstünü açmaktır. Özel bir öneme sahip bir tartışmada Aristoteles (*Nikomakhos Etik,* II. Kitap, 3. ve 4. Bölüm), *episteme* ve *techné*'nin aslında nasıl ve neyin üstünü açtıklarına göre aralarında ayrım yapar. *Techné, aletheuein*'in bir tarzıdır. Her ne kendini kendinde açığa çıkaramıyorsa ve önümüzde henüz bulunmuyorsa, her ne bir böyle bir öyle gözükebiliyor ve değişiyorsa, *aletheuein* işte tüm bunların üstünü açar. Her kim bir ev veya bir gemi veya bir kurban kâsesi yaparsa, sebep olmanın dört tarzının açısına göre açığa çıkan şeyin üstünü açar. Bu üstünü açma, tamamlanmış olarak bitmiş şeylerin görünümüyle evin ya da geminin maddesini ve görünümünü daha önceden bir araya getirir ve bu bir araya getirmeden kalkarak onun yapısını belirler. Böylece *techné*'de belirleyici olan şey, hiçbir zaman ne yapma ve değiştirmede ne de aracın kullanımında bulunmaz, fakat daha ziyade bahsedilen üstünü açmada bulunur. *Techné*, üretilen olarak değil, üstünü açma olarak açığa çıkmadır.

Bundan dolayı, *techné* kelimesinin ne anlama geldiği ve Yunanlıların onu nasıl tanımladıklarına ilişkin ipucu, hakikat içinde araçsallığın ne olabileceği sorusunu izlediğimiz sürece kendisini bize açan aynı içeriğe bizi yönlendirir.

Teknoloji, üstünü açmanın bir yoludur. Teknoloji, üstünü açmanın ve gizemini kaldırmanın yer aldığı alanda, yani *aletheia* , hakikat'in ortaya çıktığı yerde, mevcut olur.

Teknolojinin özsel alanının bu tanımına karşılık, bu tanımın aslında Yunan düşüncesinde olduğuna ve bunun en iyi biçimde el zanaatlarına uygulanabildiğine, fakat onun modern makine-güç teknolojisine uymayacağı biçiminde itiraz edilebilir. Ve kesinlikle bu sonuncusu ve yalnızca o, bizim teknolojiyle ilişkili sorunun kendisini sormamızı sağlayan rahatsız edici şeydir. Modern teknolojinin daha önceki tüm teknolojilerden kıyaslan-

mayacak ölçüde farklı olduğu söylenir, çünkü modern teknoloji, bir kesin bilim olan modern fizikle temellenir. Böylece bunun tersinin de doğru olduğunu açıkça anlayacak hâle geldik: Deneysel olarak modern fizik, teknik alete ve bu aletlerin yapımındaki ilerlemeye bağlıdır. Teknoloji ve fizik arasındaki bu karşılıklı ilişkinin kurulması, doğrudur. Fakat o sadece olguların tarih yazıcılığa özgü kuruluşu olarak geriye kalır ve bu karşılıklı ilişkinin nede/nerede temellendiği üzerine hiçbir şey söylemez. Belirlenmiş soru hâlâ durmaktadır: Kesin bilimi kullanıma koymayı düşünen modern teknolojinin özü nedir?

Modern teknoloji nedir? O da bir üstünü açmadır. Yalnızca bu temel nitelik üstünde tüm dikkatimizin kalmasına izin verirsek, modern teknolojide yeni olan şey kendisini bize gösterir.

Ve henüz modern teknolojiye tamamen hükmeden üstünü açma, *poiesis* anlamında bir açığa çıkmada gözler önüne serilmez. Modern teknolojide egemen olan üstünü açma, çıkartılabilen ve depolanabilen enerjiyi sağlaması sonucu makul olmayan bir isteği doğaya koyan bir meydan okumadır *[Herausfordern]*. Fakat bu eski bir yel değirmen için de doğru değil midir? Hayır. Aslında onun kanatları, ancak rüzgarda döner; onlar tamamen rüzgarın esmesine bırakılmışlardır. Fakat yel değirmeni, enerjiyi depolamak için hava akımından gelen enerjinin kilidini açık tutamaz.

Buna karşılık, bir toprak alanına maden ve kömürün çıkartılmasında meydan okunur. Yeryüzü şimdi bir kömür madeni bölgesi ve toprak da bir mineral deposu olarak kendi üstünü açar. Köylünün daha önce işlediği ve düzene soktuğu tarla, düzene sokmanın ilgi duymak ve bakmak anlamına geldiği zamanda nasıl olduğundan farklı görünür. Köylünün işi, tarlanın toprağına meydan okumaz. Köylünün işi, tohumun ekilmesinde büyüme etkilerini koruyarak tohumu atar ve tohumun büyümesini gözler. Fakat bu arada tarlanın işlenmesi de, doğayı saldıran diğer bir düzen türünün etkisine girer. Düzene meydan okuma anlamında, o doğaya saldırır. Tarım şimdi mekanik yiyecek endüstrisidir. Artık azot üretmek için havaya, maden üretmek için yeryüzüne, uranyum üretmek için madene saldırılır; örneğin, ya barış ya da yıkımda kullanmak için serbest bırakılacak atom enerjisi üretmek için uranyuma saldırılır.

Doğanın enerjilerine meydan okuyan bu saldırı, hızlandırıcı ve iki yoldadır. O, kilidin açılmasını ve açığa çıkarılmayı çabuklaştırır. Hatta bu çabuklaştırma, başlangıçtan beri başka bir şeye yönlendirilmiştir, yani en az harcamayla en fazla üretime yükselmeye yönlendirilmiştir. Bazı maden bölgelerinde çıkarılan kömür, basitçe bu veya diğer yerde elde bulunuyor olması için üretilmemiştir. O, depolanmıştır; yani o kendisinde depolanmış güneş sıcaklığını iletmeye hazır çağrısındadır. Güneş sıcaklığı, bir fabrikanın çalışmasını sağlayacak çarkın dönmesini sağlayan basınçlı buharın iletilmesi düzenindeki ısı için meydan okur.

Hidroelektrik santral, Ren'in akıntısı içinde yerleştirilmiştir. Hidroelektrik santralı, Ren'i hidrolik basınç sağlayacak şekilde düzenler, böylece türbinlerin dönmesi düzenlenir. Bu dönme, uzak mesafelerdeki elektrik santrali için elektrik akımının güvenli gitmesini düzenleyen hareket hâlindeki elektrik makinelerini düzenler ve onun kablolar ağı elektriğin dağıtılmasını düzenler. Elektrik enerjisinin düzenli idaresine ait birbiri içine geçmiş süreç anlamında Ren'in kendisi bile emrimizde olan bir şey gibi görünür. Hidroelektrik santrali, yüzlerce yıldır bir kenarı diğer kenara bağlayan eski bir tahta köprü gibi Ren nehri üzerine inşa edilmemiştir. Aksine, nehir güç santralı için kapatılmıştır. Kısaca nehir artık su gücü sağlayan şey olarak, güç santralinin özünden çıkar. Burada hükmeden yüce şeyi uzaktan düşünecek olmak bile, iki başlık altında konuşmayı içeren bir karşılığa bir an bakmamızı gerektirir: *Güç* eseri olarak kapatılan "Ren" ve Hölderlin'in aynı isimli ilahisinde *sanat* eseri olarak ifade edilen "Ren." Fakat Ren'in hâlâ toprak alanı içinde geçen bir nehir olduğu biçiminde cevap verilebilecektir, öyle değil mi? Belki. Fakat nasıl? Tatil endüstrisi tarafından orada düzenlenen bir tur grubunun inceleyeceği hazır bir nesne gibi olmaktan başka bir şey değil.

Modern teknolojiyi baştan sona yöneten üstünü açma, meydan okuma anlamında bir saldırı niteliğine sahiptir. Doğada gizlenmiş enerjinin açığa çıkmasıyla ortaya çıkan böyle bir meydan okuma, kilit altından açığa çıkan şeyin dönüştürülmesi, dönüştürülen şeyin depolanması, depolanan şeyin dağıtılması ve dağıtılan şeyin yeni bir şeye çevrilmesidir. Kilit altından açığa çıkma, dönüştürme, depolama, dağıtma ve değiştirme üstünü

açmanın yollarıdır. Fakat üstünü açma basitçe bir sona erme asla olamaz. Ne de o, belirlenimsiz olana varır. Üstünü açma, kendisinin birbirine geçmiş birçok yollarını kendi düzenliliği içinde açmak suretiyle kendinin üstünü açar. Kendi parçalarındaki bu düzenlemenin kendisi her yerde emniyet altındadır. Düzenleme ve emniyete alma, meydan okumacı üstünü açmanın temel karakterleri bile olurlar.

Öyle ise, meydan okuyucu bu saldırıdan sonuçlanan uygunluk, ne tür bir açığa çıkmadır? Her yerde her şey, doğrudan elde olmak, aslında daha sonraki bir düzenleme için hazır olacak biçimde orada durmasını düzenler. Bu yolla düzenlenen her şey, kendi öz duruşuna sahiptir. Biz onu hazır-destek [*Bestand*] diye isimlendiririz. Bu kelime burada "depo"dan daha çok daha fazla ve özsel bir şeyleri anlatır. "Hazır-destek" kelimesi, kapsayıcı bir başlık statüsü içerir. O, meydan okuyucu üstünü açma tarafından incelikle işlenmiş her şeyin mevcut olma yolundan daha öte hiçbir şey ifade etmez. Hazır-destek anlamında hazır olan her şey, daha fazla nesne gibi karşımızda durmaz.

Fakat uçuş pistinde duran bir dev uçak kesinlikle bir nesnedir. Şüphesiz öyledir. Makinenin öyle olduğunu tasarlayabiliriz. Fakat bu nedenle o, kendisini ne ve nasıl olduğu konusunda gizler. Üstünü açtığında o, ulaşım olanağının güvencesinin düzenliliği ölçüsünde araç şeritleri üzerinde yalnızca hazır-destek olarak hazır durur. Bunun için o, tüm yapısında ve onu oluşturan parçaların her birinde görev için hazır olmalıdır, yani kalkış için hazır olmalıdır. (Burada Hegel'in makineyi otomatik alet olarak tanımlamasını tartışmak uygun olacaktır. El işçiliğiyle yapılan aletlere uygulandığında onun tanımı, doğrudur. Buna karşılık, bu yolla belirlenen makine, ait olduğu teknolojinin özünden hiçbir zaman düşünülmüş olan değildir. Hazır-destek açısından görünen makine, tümüyle otomatik olmayandır, çünkü o yalnızca düzenlenebilir düzende kendi hazırcılığına sahiptir.)

Meydan okuyucu üstünü açma olarak modern teknolojiye işaret etmeye çalıştığımız her yerde olgu, şimdi, "saldırmak", "düzenlemek", "hazır-destek" kelimelerinin kuru, monoton ve böylece bunaltıcı bir yolla istenmeden dizilmesi ve toplanması artık söyleme gelen şeyde kendi temeline sahip olur.

Gerçek[143] diye adlandırdığımız şey sayesinde hazır-destek olarak üstünü açtığı meydan okuyucu saldırıyı kim yapacak? Tabiî ki insan. İnsan ne ölçüde böyle bir üstünü açmaya muktedirdir? Aslında insan bunu ya da şunu bu veya diğer bir tarzda kavrayabilir, şekillendirebilir ve gerçekleştirebilir. Fakat insan, herhangi verili bir zamanda gerçeğin kendisini gösterdiği veya çektiği üstünü açmanın üstünde bir kontrole sahip değildir. Platon'un zamanından beri gerçeğin (real olan şeyin) kendisini ideanın ışığı altında gösterdiği olgusu, Platon'un öne sürdüğü bir şey değildir. Düşünür sadece kendisine kendini gösteren şeye yanıt vermiştir.

Yalnızca doğanın enerjilerini kullanmak için kendi payına insan hâlihazırda meydan okuduğu ölçüde, düzenleyici bu üstünü açma olagelir. Bunu yapmak için insana meydan okunur ve emredilirse insan hazır-destekli doğadan daha çok kendisine daha fazla köktenlikle bağlanmaz mı? İnsan kaynağı ve bir kliniğe hasta temini hakkındaki günümüzdeki söylem, bunun kanıtını verir. Ormanda kesilecek ağaçların alanını ölçen ve görünüşte büyük babasıyla aynı şekilde orman yolunda yürüyen ormancı, farkında olsun ya da olmasın, günümüzde ticarî ağaç üretim endüstrisi tarafından düzenlenir. O, sonradan gazetelere ve resimli dergilere verilecek kağıt gereksinmesinin meydan okuyucu selülozun düzenlenebilirliğinin emrine alınmıştır. Kendi amaçlarına göre gazeteler ve resimli dergiler, yayınlananı yutacak olan kamu düşüncesini belirler, böylece oluşturulan düşünce düzeni isteklere uygun olur. Zaten kesinlikle insana doğanın enerjilerinden, yani düzen sürecinden daha çok köktenlikle meydan okunduğu için o asla mutlak hazır-desteğe dönüştürülmedi. İnsan teknolojiyi daha ileri götürdüğü için üstünü açmanın bir tarzı olarak düzenlemede yerini alır. Fakat düzenlemenin açıklığındaki gizemini açmanın kendisi, asla insanın bir el becerisi değildir, fakat bir öznenin nesneyle olan ilişkisi gibi o her zaman bir taraftan diğer tarafa geçen insan alanından daha fazla bir şeydir.

Üstünü açma insanın salt bir el becerisi değilse bu üstünü açma nasıl ve nerede vuku bulur? Çok uzaklara bakmaya gerek

[143] Çevirenin notu: Gerçek diye çevirdiğimiz *"Wirlkliche"* veya *"real"*, nesne veya şey anlamındaki somut ve edimsel olan varlıklar için kullanılmaktadır. Gerçek ile anlatılmak istenen real olan şeydir.

yoktur. İstenilen biri olarak insan herhangi bir verilen zamanda sadece insan olabilme kesinliğinde zaten var olan insan talebini, ön yargısız bir biçimde yalnızca anlamaya ihtiyacımız vardır. İnsan gözlerini ve kulaklarını açtığı, kalbini açtığı ve kendisini düşünmeye ve mücadeleye, şekillendirmeye ve çalışmaya, yakarmaya ve şükran duymaya daha fazla verdiği her yerde, o zaten kendisini, gizini açanın içine itilmiş olarak her yerde bulur. Gizini açmış olanın gizini açması, insana verilmiş üstünü açmanın tarzlarına çağrıldığı her zaman zaten ortaya çıkmıştır. Gizini açmanın içerisinden insan kendi yoluyla mevcut olanın üstünü açtığında, o çelişkiye girse de gizini açmanın çağrısına saf biçimde yanıt verir. Böylece insan kendi öz anlama alanı olarak doğayı araştırdığında, gözlemlediğinde ve takip ettiğinde, hazır-desteğin nesnelliğindeki nesne kaybolana kadar, insanın bir araştırma nesnesi olarak doğaya yaklaşma çabasının üstünü açma tarzları tarafından insan zaten talep edilmiştir.

O hâlde, düzenleyici bir üstünü açma olarak modern teknoloji, salt insan işi değildir. Böylece, gerçek olanı hazır-destek gibi düzenleyerek insana saldıran bu meydan okumayı kendisini kendinde gösteren tarza uygun olarak ele almalıyız. Bu meydan okuma, insanı düzenlemede toplar. Bu toplama, gerçeği hazır-destek gibi düzenleyen insanı yoğunlaştırır.

Dağ içinde dağların dizisinin ilkelce açılımı ve birlikte katlanmışlığı içinde onların yönleri, "*Gebirg*" diye adlandırdığımız toplanmadır [sıradağ].

Şu veya bu tür duygulara sahip olmamızın tarzlarını açığa çıkaran bu orijinal toplamaya "*Gemüt*" adını vermekteyiz [mizaç, huy].

Kendi üstünü açmayı hazır-destek olarak düzenlemek için insanı oraya toplayan bu meydan okuyucu isteğe şimdi şu adı veriyoruz: "*Ge-stell*" [çerçeveleme].

Bu kelimeyi şimdiye kadar hiç alışılmadık bir anlamda kullanmaya cesaret ediyoruz.

Sıradan kullanımına göre, *Gestell* kelimesi [çerçeve] bir tür araç, yani bir kitap rafı anlamındadır. *Gestell* , iskelete de verilen isimdir. Ve *Gestell* [çerçeve] kelimesinin şimdi bizden istenilen doğrultuda uygulanışı, doğal dilin sözcüklerinin böyle yanlış kullanımı keyfiliğiyle konuşmadığımız kadar aynı ölçüde tüyler ürpertici gözükür. Daha tuhaf bir şey olabilir mi? Şüphe-

siz olamaz. Fakat bu yabancılık, düşünmenin eski bir geleneğidir. Ve aslında düşünürler bu geleneğe tam da düşünmenin en üst konusu olduğu bir noktada uyarlar. Daha sonra doğan bizler, Platon'un her yerde ve her tekilde mevcutluğu kalıcı olan şey için *eidos* kelimesini kullanmaktaki cesaretinin önemini anlayacak durumda henüz değiliz. Çünkü günlük söylemde eidos, görünebilir bir şeyin fiziksel göze sunduğu bir dışsal görünüş *[Ansicht]* anlamındadır. Buna karşılık Platon bu kelimeyle bütünüyle olağan dışı bir şeyi talep eder: o, fiziksel gözlerle kesinlikle algılanmayan ve asla algılanamayacak olan bir şeyi adlandırır. Fakat bu da burada olağan dışı olan bir şeyin tam kapsamı değildir. Çünkü *eidos* fiziksel olarak görülebilenin duyumlanmayan bir görünüşünü de adlandırmaz. Görünüş (idea), her durumda bize açık olan her şeydeki işitilebilir, tat alınabilir ve dokunulabilir olanı isimlendirir ve de özünü oluşturur. Platon'un bu ve diğer durumlar içinde düşündüğü ve dile getirdiği taleplerle karşılaştırıldığında, modern teknolojinin özü için adlandırılan Gestell kelimesinin kullanımındaki cüretimiz, hemen hemen zararsızdır. Böyle olsa bile, şimdi istenilen kullanım, mecbur kılıcı olarak kalır ve yanlış yorumlara açıktır.

Çerçeveleme, düzenleme tarzı içinde hazır-destek olarak gerçeğin üstünü açmak için insana saldıran, yani insana meydan okuyan bu saldırıyı bir araya toplayan anlamındadır. Çerçeveleme, kendisinde hiç de teknolojik olmayan ve modern teknolojinin özünü oluşturan üstünü açma tarzı anlamındadır. Diğer bir yandan, *miller, pistonlar ve araç kasaları gibi bize çok tanıdık* olan ve montajın standart parçaları olan tüm bu şeyler, teknolojik olana aittir. Buna karşılık, daha önce bahsedilen depodaki parçalarla birlikte montajın kendisi, teknolojik etkinlik alanına girer. Böyle etkinlik daima sadece çerçevelemenin meydan okumasına cevap verir, fakat o asla çerçevelemenin kendisini oluşturmaz veya onu meydana çıkarmaz.

*Ge-stell* [çerçeveleme] isminde *stellen* [saldırı] sözcüğü, yalnızca meydan okuma anlamında değildir. Aynı zamanda o, üretme kökünden gelen *Stellen*'in diğer bir önerisini ve üstünü açma içinde mevcut hâle gelene izin veren *poiesis* anlamındaki mevcut olmayı *[Her- und Dar-stellen]* korumalıdır. Ortaya çıkaran bu üretme, örneğin tapınak bölgesinde bir heykelin dikilmesi, ve incelenen meydan okuyucu düzenleme şimdi aslında

temelce farklıdır ve yine de onlar kendi özlerinde ilişkili kalırlar. Her ikisi de, *aletheia*'nın, üstünü açmanın tarzlarıdır. Çerçevelemede üstünü açma, gerçeğin hazır-destek olarak modern teknolojinin işinin üstünü açmasına uygun olarak vuku bulur. Bu nedenle, bu iş ne yalnızca insan etkinliği ne de böyle bir etkinlik içindeki salt bir araçtır. Böylece teknolojinin yalnızca araçsal, yalnızca antropolojik tanımı, ilkece temelsizdir. Ve bu tanım, alttan destekleyen bazı dinsel ve metafiziksel açıklamalara geri götürerek tamamlanamaz.

Bununla birlikte, teknolojik çağda insanın özellikle belirgin bir şekilde üstünü açmaya meydan okuduğu doğru kalmaktadır. Her şeyden önce bu üstünü açma, hazır enerji desteğinin temel deposu olarak doğayla ilgilidir. Dolayısıyla, insanın düzenleyici davranışı ve tutumu, kendisini birinci olarak kesin bir bilim olarak modern fiziğin yükselişinde gösterir. Modern bilimin temsil tarzı, güçlerin hesaplanabilir bir tutarlılığı olarak doğanın peşine düşer ve doğayı yakalar. Modern fizik, deneysel fizik değildir, çünkü o aracı doğayı sorgulamak için kullanır. Bunun tersi doğrudur. Zaten saf kuram olarak fizik aslında doğayı önceden güçlerin tutarlılığını hesaplanabilir olarak kendisini göstermek için düzenlediğinden, fizik kendi deneylerini kesinlikle bu yolla oluşturduğunda doğanın kendi düzeneni bilip bilemeyeceğini ve nasıl vereceğini sorgulamak amacıyla düzenler.

Fakat her şeyden sonra, matematiksel bilim, teknolojiden yaklaşık iki yüzyıl önce ortaya çıktı. Böylece, o nasıl olup da modern teknolojinin saldırısına maruz kalmış ve onun kullanımına girmiştir? Olgular bunun tersini doğrular. Tabiî ki kesin fizik bilimleri tarafından desteklendiği zaman teknoloji bir yola girmiştir. Kronolojik olarak ele alındığında bu doğrudur. Tarihsel olarak ele alındığında bu durum hakikatle çakışmaz.

Doğanın modern fizik kuramı yalnızca teknoloji için değil, aynı zamanda modern teknolojinin özü için de bir yol hazırlar. Çünkü düzenlemenin tarzı tarafından üstünü açmak için insana meydan okuyan böyle birliktelikli toplanma zaten fizikte egemen olandır. Fakat bu toplanma henüz açıkça öne çıkmaz. Modern fizik çerçevelemenin müjdecisidir, orijini hâlâ bilinmeyen bir müjdecidir. Modern teknolojinin özü, güç makinelerinin bulunmasına, elektrik teknolojisinin en hareketli olmasına ve

atom teknolojisinin işlerlik kazanmasına rağmen, uzun zamandan beri üstü örtüktü.

Sadece modern teknoloji değil, mevcut olanda vuku bulan her şey sonuna kadar kendi üstü örtüklüğünü korur. Bununla birlikte, onun egemenliği bakımından her şeye öncelik eden şey arta kalır: En önce olan. Yunan düşünürleri, bunu söyledikleri zaman zaten biliyorlardı: Egemenliğinde yükselen bakımından önce gelen, bize, insanlara daha sonra açık hâle gelir. Temel olarak önce olan şey, kendisini insana yalnızca en sonunda belli eder. Böylece, düşünme alanı içinde temelde düşünülen şey hâlâ daha temelde olanı düşünmek için sarf edilen zorlu faaliyet, geçmişte olan şeyi yeniden yaşatmak için saçma bir istek değildir, fakat daha ziyade aydınlanmaya gelişinden önce şaşılacak türdeki soğukkanlı bir hazır olmadır.

Kronolojik bir şekilde söylenirse modern fizik bilimi, on yedinci yüz yılda başlar. Buna karşılık, makine–güç teknolojisi, sadece on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında gelişti. Fakat kronolojik belirleme bakımından sonra olan modern teknoloji, kendi içinde üstünlüğün olduğu özü bakımından tarihsel olarak öncedir.

Modern fizik kendisini giderek artan görselleştirilmenin imkânsızlığının ve anlaşılmazlığının temsili alanına çekilmek zorunda kalırsa, bu çekilme herhangi bir araştırmacılar komitesi tarafından emredilmemiştir. Modern fiziğe, doğanın hazır-destek olarak düzenlenebilirliğini isteyen çerçeveleme yasası tarafından meydan okunur. Böylece, son zamanlara kadar tek başına standart olan yalnızca nesnelere dönen temsil türünden kendini geri çekmekle asla şu bir şeyden vazgeçmeyecektir: Hesaplama sayesinde tanımlanabilen doğa kendini bu ya da şu şekilde takdim eder ve bilgi sistemi olarak düzenlenebilir olarak kalır. Böylece bu sistem, bir defa daha değişmiş bir nedensellik tarafından belirlenir. Nedensellik artık ne ortaya çıkmaya sebep olan karakteri ne *causa efficiens*'in doğasını gösterir, ne de yalnızca *causa formalis*'e izin verir. Sanki nedensellik ya eş zamanlı ya da ard arda garanti altına alınmış hazır-desteklerin – meydan okuyan bir bildiri– bir bildirisi içinde küçülmekte olduğu görülür. Heisenberg'in konferansının öyle etkileyici bir bi-

çimde tanımladığı giderek artan geri çekilme süreci, bu küçülmeye karşılık gelir.[144]

Modern teknolojinin özü, çerçevelemede yattığı için modern teknoloji, kesin fizik bilimini kullanmalıdır. Bunu yapmasıyla modern teknolojinin uygulamalı fizik bilimi olduğu şeklinde aldatıcı bir yanılsama ortaya çıkar. Ne modern bilimin özcü kökü ne de aslında modern teknolojinin özü, sorgulamayla yeterli bir biçimde bulunmadığı sürece bu yanılsama kendisini devam ettirebilir.

Onun özüyle olan ilişkimizi aydınlığa çıkarmak için teknolojiyi sorguluyoruz. Modern teknolojinin özü, çerçeveleme diye adlandırdığımız şeyin içinde kendisini gösterir. Fakat basitçe bunu göstermek için, eğer yanıt vermek hakkında sorgulananın özüne karşılık gelen anlamda yanıt vermek anlamındaysa, teknolojiye ilişkin sorgulamaya henüz bir yanıt yolu yoktur.

Şimdi çerçevelemenin gerçekte kendisinin ne olduğuna ilişkin bir adım daha öteyi düşünürsek, kendimizi nerede buluruz? Çerçeveleme, teknolojik değildir, bir makine düzeninde olan bir şey değildir. O, gerçeğin kendisini hazır-destek olarak açtığı bir yoldur. Tekrar soralım: insanın tüm yapıp etmelerinin ötesinde bir yerlerde böyle bir üstünü açma vuku bulur mu? Hayır. Fakat üstünü açma ne yalnızca insanda ne de kesinlikle insan vasıtasıyla vuku bulmaktadır.

Çerçeveleme, insana meydan okuyun saldırıya ait olanı ve düzenleme tarzı içinde hazır-destek olarak gerçeğin açığa çıktığı duruma koyanı bir araya getiren bir toplayıcılıktır. Bu yolla meydan okunan birisi olarak insan, çerçevelemenin özsel alanı içinde vaziyet alır. İnsan asla çerçevelemeyle yalnızca sonradan bir ilişki kurmaz. Bu nedenle, teknolojinin özüyle bir ilişkiye nasıl vardığımız sorusu, bu yolla sorulduğunda, daima çok geç kalınmış olur. Fakat özel ve kamu alanda çerçeveleme tarafından meydan okunmuş her yerde etkinlik yapan olarak biz kendimizi gerçekten deneyip deneyemeyeceğimiz sorusu asla geç kalmış bir soru değildir. Her şeyden öte, çerçevelemenin kendisinin mevcudiyetinin vuku bulduğu yere biz gerçekten kendimi-

[144] Yazarın notu: W. Heisenberg, "Das Naturbild in der heutigen Physik", in *Die Kunste im technischen Zeitalter* (Munich, 1954), ss. 43 ff. [Ayrıca bakınız, W. Heisenberg, *Physics and Philosophy: The Rivolution in Modern Science* (New York: Harper and Row, 1958) -Ed.]

zi nasıl soktuğumuzu ve sokup sokamayacağımızın sorusu asla geç kalmış bir soru değildir.

Modern teknolojinin özü, insanı, az ya da çok farklı biçimde gerçeğin olduğu her yerde hazır-desteğin oluşmasıyla üstünü açmanın bir yoluna koyar. "Bir yola koymak", günlük dilimizde "yollamak, göndermek" anlamındadır. Biz, insanı önce üstünü açmanın bir yoluna koyarak toplayan *[versammelnde Schicken]* göndermeyi/yollamayı yazgı *[Geschick]* diye çağıracağız. Bu yazgıdan tüm tarihin *[Geschicte]* özü, belirlenir. Tarih, ne yalnızca kronolojik yazımın nesnesi ne de salt insan etkinliğinin sürecidir. Bu etkinlik ilk kez bir şeyin yazgısı olarak tarih olur.[145] Ve bu etkinlik ancak nesneleşmiş temsilin içinde yazgıyı tarih yazıcılığının, yani bilimin nesnesi olarak tarihsel olana geçişi oluşturur, ve bu temelde kronolojik olanla günümüzde tarihsel olanın eşitlenmesini olanaklı yapar.

Düzenlemede meydan okuyan olarak çerçeveleme, üstünü açmanın bir yolu içine yollar. Çerçeveleme, üstünü açmanın her tarzı olarak, yazgının bir taktiridir. Ortaya çıkarmak, *poiesis*, bu anlamda bir yazgıdır.

Var olanın açığa çıkması, daima üstünü açmanın bir tarzına gider. Üstünü açmanın yazgısı, daima insana tamamen hükmeder. Fakat bu yazgı asla zorlayıcı bir kader değildir. Çünkü insan yalnızca boyun eğen olarak değil de, yazgı alanına ait olduğu ve dinlediği sürece gerçek özgür hâle gelir.

Özgürlüğün özü, *orijinalliği* bakımından ne istençle ne de insan istencinin nedenselliğiyle ilişkilidir.

Özgürlük, açık ve aydınlanma anlamında, yani üstünü açma anlamında açık olanı yönetir. Özgürlük, üstünü açmaya sebep olanla, yani hakikatle en yakın ve en içten akrabalık hâlinde bulunur. Tüm üstünü açma, bir barınma ve bir kapanma içerisine aittir. Fakat özgür olan şey -sır- örtülmüştür ve daima kendisini örter. Tüm üstünü açma, açık olandan çıkar, açık olanın içine girer ve açık olana yönelir. Açık olanın özgürlüğü, ne kısıtlayıcı bir keyfiliği ne de salt yasaların zorlamasını içerir. Özgürlük, aydınlığın açıldığı bir yolda örten şeydir; bunun aydınlanmasıyla, tüm hakikatin özsel sebebini gizleyen örtü parıldar ve örtünün örteni olarak görünmesine izin verir. Özgürlük,

[145] Yazarın notu: Bakınız, "On the Essence of Truth" (1930), birinci baskı 1943, ss. 16 ff.

herhangi bir verili zamanda üstünü açmanın kendi tarzında olmasını başlatan yazgının alanıdır.

Modern teknolojinin özü, çerçevelemede bulunur. Çerçeveleme, üstünü açmanın yazgısına aittir. Bu cümleler çok sıklıkla işittiğimiz konuşmalardan, "kaderin" değiştirilmez bir yolun kaçınılmazlığı anlamındaki çağımızın kaderi olan teknoloji etkisinden farklı bir şeyleri anlatır.

Fakat teknolojinin özünü düşündüğümüzde, çerçevelemeyi üstünü açmanın bir yazgısı olarak tecrübe ederiz. Bu yolda biz zaten yazgının açık alanında misafiriz; yazgı bizi asla teknolojiyi körce ileri sürmeye ya da, aynı şekilde, umutsuzca ona karşı isyan etmeye ve onu şeytanın bir işi olarak lanetlemeye götüren aptalca bir zorlamayla sınırlamaz. Buna oldukça karşıt olarak, kendimizi teknolojinin *özüne* açıkça açtığımızda, kendimizi hiç ummadığımız bir biçimde özgürlükçü isteğin içinde buluruz.

Teknolojinin özü, çerçevelemede yatar. Onun hükmetmesi, yazgıda bulunur. Yazgı herhangi verili bir zamanda insanı üstünü açmanın bir yoluna başlattığı için, böylece yolda olan insan, düzenlemede açığa çıkan şeye doğru ve hiçbir şeye zorlanmadan bu temelde tüm kendi standartlarını çıkarttığı arama olanağının kenarına doğru sürekli yaklaşmaktadır. Bundan dolayı şu olanak engellenir: Kendi özü olarak üstünü açmaya ait olma gereksinmesini tecrübe edebilmesi için, örtüsünü açanın özüne ve onun örtüsünü açmasına insanın hemen, daha fazla ve daha çabuk ve hatta daha ilksel olarak kabul edilmesi gerekir.

Bu olanaklar arasına yerleştirilen insan, yazgısından dolayı tehlike içindedir. Üstünü açmanın yazgısı, kendi tarzlarının her birinde bu biçimdedir ve böylece zorunlu olarak *tehlikedir.*

Üstünü açma ne şekilde hüküm sürerse sürsün, herhangi bir verili zamanda kendini gösteren her şeyde örtüyü açan, insanın örtüsünü açanı yanlış anlayabilme ve onu yanlış yorumlayabilme tehlikesine sığınır. Böylece mevcut olan her şeyin neden-etki tutarlılığı ışığında, hatta Tanrı'da bile, kendisini gösterdiği her yerde, temsili düşünmeye göre, yüceleşmiş ve kutsal olan her şeyi ve uzaklığının gizemliliğini kaybedebilir. Nedensellik ışığı içinde Tanrı, bir neden seviyesine, *causa efficiens*'e batabilir. O zaman o, teolojide bile, kısaca bu nedenselliğin özsel kökenini düşünmeksizin bile, yapıp etmelerin nedenselliği açı-

sından örtünmüş ve örtünmemiş olanı tanımlayan felsefecilerin tanrısı olur.

Benzer bir tarz içinde, doğanın kendisini güçlerin etkilerinin hesaplanabilir bileşiği olarak sunmasına göre örtüsünü açan, aslında düzgün belirlemelere izin verebilir, fakat kesinlikle bu başarılar sayesinde tehlike, düzgün olan her şeyin ortasında hakikatin geri çekilmesiyle arta kalabilir.

Üstünü açmanın yazgısı kendi içinde yalnızca herhangi bir tehlike değildir, fakat *bizzat* tehlikedir.

Zaten yazgı, çerçeveleme tarzında hüküm sürdüğü için, o en büyük tehlikedir. Bu tehlike, kendisini iki yolla bize ifade eder. Örtüsünü açan şey en kısa sürede insanı bir nesne olarak değil de, onunla yalnızca hazır-destek olarak ilgilenir ve nesnelsizliğin ortasındaki insan hiçbir şey değil, fakat hazır-desteğin düzenleyicisidir, o zaman insan, aceleci düşüşün en kıyısına gelir, yani o kendisini hazır-destek olarak almak zorunda kalacağı noktaya gelir. Bu sırada, insan, kesin olarak korkutulan biri olarak kendisini yeryüzünün efendisi durumuna çıkarır. Bu yolda insan karşılaştığı her şeyi yalnızca kendisinin kurarak var ettiği yanılsaması yaygınlığına ulaşır. Bu yanılsama, sırası gelince en son yanılmayı ortaya çıkarır: İnsan, her yerde ve daima yalnızca kendisiyle karşılaşan olarak görünür. Heisenberg tam düzgünlükle gerçeğin kendisini bu yolla çağdaş insana göstermek zorunda olduğuna işaret etti.[146] *Buna karşılık, hakikatte kesinlikle insan hiçbir yerde günümüzde daha fazla kendisiyle, yani kendi özüyle karşılaşmaz.* İnsan öyle bir kesinlikle çerçevelemenin meydan okuması üzerinde durur ki, o çerçevelemeyi bir talep olarak anlayamaz, o kendisini kendisiyle konuşan biri olarak göremez, ve bu nedenle o bir nasihat veya söylem alanı içinde kendi özünden çıkarak ne ölçüde var-olduğunu işitecek herhangi bir tarzda bile değildir, öyle ki o asla yalnızca kendisiyle karşılaşamaz.

Fakat çerçeveleme yalnızca insanın kendi kendisiyle olan ve var olan her şeyle olan ilişkisinde tehlikeli değildir. Bir yazgı olarak o, insanı bir düzenleme olan üstünü açmanın tarzı içine sürgün eder. Bu düzenin egemenlik ettiği yerde o, üstünü açmanın tüm diğer olanağını kovar. Her şeyden önce, çerçeveleme,

[146] Yazarın notu: "Das Naturbild", ss. 60 ff.

*poiesis* anlamında, mevcut olan şeyin görünüşe gelmesine izin veren üstünü açmayı örter. Bu diğer üstünü açmayla karşılaştırıldığı zaman, meydan okuyucu saldırı, insanı var olanla bir kez karşıtlık ve kesinlikle düzenlenmiş bir ilişkiye iter. Çerçevelemenin egemenlik sürdüğü yerde, hazır-desteğin güvenliği ve düzenlenmesi, tüm üstünü açmayı belirler. Onlar artık kendi öz temel karakterleri olarak bile, yani böyle bir üstünü açma olarak bile görünmezler.

Böylece meydan okuyucu-çerçeveleme, yalnızca üstünü açmanın, açığa çıkmanın önceki bir tarzını gizlemekle kalmaz, aynı zamanda o, üstünü açanın kendisini ve onunla birlikte örtüsünü açanın, yani hakikatin ortaya çıktığı şeyi de gizler.

Çerçeveleme, hakikatin aydınlanmasını ve egemenliğini engeller. Düzenlemeye gönderilen yazgı, sonuçta çok tehlikelidir. Tehlikeli olan şey, teknoloji değildir. Teknoloji, şeytanî değildir; fakat onun özü gizemlidir. Üstünü açmanın bir yazgısı olarak teknolojinin özü, tehlikedir. "Çerçeveleme" kelimesinin değiştirilmiş anlamı, çerçevelemeyi yazgı ve tehlike anlamında düşündüğümüzde, belki bize her nasılsa şimdi daha çok tanıdık gelecektir.

İnsana yönelik gözdağı, ilk başta teknolojinin potansiyel olarak yok edici makine ve aletlerinden kaynaklanmaz. Gerçek gözdağı, zaten insanın özü içinde insanı etkilemektedir. Çerçevelemenin yönetimi, insanı, daha orijinal üstünü açmaya ve bu yüzden de daha ilk bir hakikati tecrübe etmeye girmesini insana reddedebilmesi olanağıyla korkutur.

Böylece çerçevelemenin egemen olduğu yerde, en yüksek anlamda *tehlike* de vardır.

> Fakat tehlikenin olduğu yerde
> Kurtarıcı güç de gelişir

Hölderlin'in bu sözleri[147] üzerine dikkatlice düşünelim. "Kurtarmak" ne anlama gelmektedir? Onun, yok edilmeyle korkutulan bir şeyin daha önceki devamlılığı içinde garantiye alınması için sıkıca kavramak anlamına geldiğini genellikle düşünü-

[147] Yazarın notu: "Patmos"tan alıntı. Cf. *Friederich Hölderlin Poems and Fragments*, trans. Michael Hamburger (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1966), ss. 462-63.-ED.

rüz. Fakat, "kurtarmak" fiili daha çok şeyler söyler: "Kurtarmak", özü ilk defa kendi gerçek görünüşüne getirmek için, bir şeyi kendi özü içinde eve getirmektir. Eğer teknolojinin özü, çerçeveleme, çok tehlikeli ise, Hölderlin'in sözlerinde doğruluk varsa, bundan dolayı çerçevelemenin egemenliği, hakikatin her görünümünde ve her üstünü açmanın tüm aydınlığının engellenmesinde yalnızca kendini bitirmez. Daha ziyade kesinlikle teknolojinin özü, kurtarıcı gücün gelişmesini kendi içinde barındırmalıdır. Fakat, bu durumda, üstünü açmanın yazgısı olarak çerçeveleyen şeye yeterince dikkat etmediğimizde, kurtarıcı gücün yükselişini görünüşe getirmez mi?

Tehlikenin olduğu yerde kurtarıcı güç ne anlamda gelişir? Bir şeyin geliştiği yerde, o kök alır ve oradan serpilip gelişir. Her iki durumda gizlice ve sessizce ve kendilerine ait zamanda olagelir. Fakat şairin bu sözlerine göre, tehlikenin olduğu yerde kurtarıcı güce doğrudan ve hazırlıksız bir biçimde sahip olabileceğimizi ummak hiçbir şekilde hakkımız değildir. Bunun için, en çok tehlikenin bulunduğu yerde -çerçevelemenin egemenliğindeki yerde- bile kurtarıcı gücün ne anlamda en temelde kök salıp ve serpilip geliştiğini, şimdi öncelikle düşünmek zorundayız. Bunu düşünmek için, yolumuza son bir adım daha atarak daha açık bir gözle tehlikenin içine bakmak gerekir. Buna uygun bir biçimde, teknolojiye ilişkin soruyu bir kez daha sorgulamalıyız. Çünkü kurtarıcı gücün, tehlikenin özünde köklendiğini ve serpilip geliştiğini söyledik.

Fakat "öz"ün ne anlamda çerçevelemenin gerçekten teknolojinin özü olduğunu düşünmediğimiz sürece, kurtarıcı gücü teknolojinin özünde nasıl tutacağız?

Şu ana kadar, "öz"ü onun günümüzdeki anlamında anladık. Felsefenin akademik dilinde, "öz" bir şeyin ne olduğu anlamına gelir: Latincede *quid* anlamındadır. *Quidditas*, nelik öze ilişkin soruya yanıt verir. Örneğin, tüm ağaç türlerinin –meşe, kayın, gürgen, çam gibi– ait olduğu şey, aynı "ağaçlık"tır. Tüm gerçek ve olanaklı ağaçlar, bu kapsayıcı cins –evrensel– altına girerler. Bundan dolayı, teknolojinin özü, çerçeveleme, her tür teknolojik olan için ortak bir cins midir? Eğer durum böyle olsaydı, buhar türbini, radyo vericisi ve siklotron, yani bunlardan her biri bir çerçeveleme olabilirdi. Fakat "çerçeveleme" kelimesi burada bir alet ya da gerecin herhangi bir türü anlamında değil-

dir. Hatta böyle kaynakların genel kavramları anlamına daha az gelir. Makineler ve aletler, kumanda odasındaki insan ve çizim odasındaki mühendisten daha çok çerçevelemenin türleri ve durumları değildir. Kendi yolunda bunların her biri aslında stok parçası, olanaklı kaynak ya da yerine getiren olarak çerçevelemenin içine aittirler; fakat çerçeveleme asla bir cins anlamında teknolojinin özü değildir. Çerçeveleme, bir yazgı olan üstünü açmanın bir tarzıdır, kısaca meydan okuyucu tarzdır. Açığa çıkaran üstünü açma (*poiesis*), yazgı karakterine sahip bir tarzdır. Fakat bu tarzlar, biri diğerinin yanına dizilen üstünü açma kavramı içine giren türler değillerdir. Üstünü açma, aniden ve beklenmedik bir şekilde tüm düşünmenin kendisini açığa çıkaran ve meydan okuyucu üstünü açmada eşit biçimde bölen ve kendisini insana pay eden bir yazgıdır. Meydan okuyucu üstünü açma, kendi kökenine açığa çıkmanın içindeki bir yazgı olarak sahiptir. Fakat aynı zamanda çerçeveleme, bir yazgının karakteristik bir tarzında *poiesis*'i engeller.

Bundan dolayı, üstünü açmanın bir yazgısı olarak çerçeveleme, aslında teknolojinin özüdür, fakat cins ve *essentia* anlamında asla değildir.Eğer buna dikkat edersek, bazı şaşırtıcı şeyler bizi sarsar: "Öz" diye genellikle anladığımız şeyi başka bir anlamda düşünmemizi isteyen şey, bizzat teknolojinin kendisidir. Fakat ne anlamda?

Eğer "bir evin özü" ve "bir devletin özü" hakkında konuşursak, genel bir tipi kastetmeyiz; buna karşın evin ve devletin egemen olduğu, kendilerini yöneten, gelişen ve yok olan – onların "geliştiği" [*wessen*] tarzı– tarzları kastederiz. Johann Peter Hebel, Goethe'nin de özel bir hayranlık duyduğu "Kanderer Sokağındaki Hayalet" adlı bir şiirinde, eski kelime olan *die Weserei*'yi kullanır. O, topluluk yaşamının bir araya geldiği ve köyün varlığının sürekli mevcut hâle geldiği, oyunun olduğu yer olduğu kadar, şehir meclisi anlamına gelir. O, isim olarak türediği *wessen* fiilinden gelir. Bir fiil olarak anlaşılan *wessen, währen*'le [sürmek ya da kalıcı olmak] yalnızca anlam açısından değil, aynı zamanda kelimenin fonetik yapısı açısından da aynı anlama gelir. Sokrates ve Platon zaten bir şeyin özünü, kalıcı olan şey anlamında mevcut olan şey, öze gelen şey olarak düşündüler. Fakat onlar, kalıcı olanı, sürekli kalan şey *(aei on)* olarak düşündüler. Ve onlar sürekli kalan şeyi, geride

kalan olagelmenin tüm inatçılığındaki şeyde bulurlar. Sırası geldiğinde kalan şeyi onlar, bir tasarımda (*eidos, idea*), örneğin "ev" ideasında keşfettiler.

"Ev" ideası, bir ev olarak şekillendirilen herhangi bir şeyin ne olduğunu gösterir. Buna karşılık, tikel, gerçek ve olanaklı evler, ideanın değişken ve geçici türemeleridir ve bunun için kalıcı olmayan şeye aittirler.

Fakat kalıcı olan ne Platon'un *idea* olarak düşündüğü şeyin ne Aristoteles'in *ti en einai* (herhangi bir tikel şeyin daima olmuş olduğu şey) ne de metafiziğin çok çeşitli yorumlarında *essentia* olarak düşündüğü şeyin üstünde temellenen herhangi bir tarzda asla oluşamaz.

Tüm özler, kalıcıdır. Fakat kalıcı olan yalnızca sürekli kalıcı olan mıdır? Teknolojinin özü, tüm teknolojik olanın etrafında dönüp duran bir ideanın sürekli kalıcılığı anlamında kalır mı ve böylece teknolojiden bazı gizemli soyutlamaları anladığımız şeyi görünür yapar mı? Teknolojinin varlığındaki tarz, kendisinin üstünü açmanın bir yazgısı olarak yalnızca çerçevelemenin mevcut olmasında bulunan bu sürekli kalıcılığın temelinde gözükmesine izin verir. Goethe bir zamanlar *fortwähren* [sürekli kalıcı olmak] yerine, gizemli sözcük *fortgewähren*'i [süreklice bağışlamak] kullandı.[148] O, burada *währen'i* [kalıcı olmak] ve *gewähren'i* [bağışlamak] yorumlanmamış bir uyum içinde işitir. Ve gerçekten kalıcı olanın ve belki de yalnızca kalıcı olanın ne olduğunu daha önce yaptığımızdan daha çok şimdi daha dikkatli düşünürsek, şunu söyleme cesurluğu gösterebiliriz: *Yalnızca bağışlanan şey, kalıcıdır. En başından beri öncelikle kalıcı olan şey, bağışlanandır.*

Teknolojinin özü olarak, çerçeveleme, bağışlanan şeydir. Bağışlama anlamında çerçeveleme hep egemen olmak mıdır? Hiç şüphesiz bu soru dehşet verici bir gaftır. Çünkü şu ana kadar söylenen her şeye göre, çerçeveleme, daha çok, meydan okuyucu üstünü açma içinde bir araya toplayan bir yazgıdır. Meydan okuma hiçbir şey, fakat bir bağışlamadır. Böylece hazır-destek olarak gerçeğin düzenlemesi içinde meydan okuyana dikkat etmediğimiz sürece, o, insanı, üstünü açmanın bir tarzına sokan bir kader olarak kalması gibi görünür. Bu yazgıya göre,

[148] Yazarın notu: "Die Wahlverwandtschaften," 2, pt. 2, chap. 10, in the novel *Die Wunderlichen Nachbarskinder.*

teknolojinin mevcudiyete gelmesi, insanı kendisinden hareketle ne keşfedebileceği ne de bir şekilde yapabileceği bir şeylerin içine sokar. Çünkü tek başına ve yalnızca kendi yolunda var olacak insan diye bir şey yoktur.

Fakat bu yazgı, çerçeveleme, en tehlikeli şey ise, yalnızca insanın mevcudiyete gelmesi için değil, aynı zamanda böyle tüm üstünü açmalar için, bu yazgı hâlâ bir bağışlama olarak adlandırılmalı mı? Bu yazgı içinde kurtarıcı gücün geliştiği söylenirse, kesin bir vurguyla, evet. Üstünü açmanın her yazgısı, bir bağışlamadan ve böyle bir bağışlama olarak mevcudiyete gelir. Çünkü bağışlama ilkin üstünü açmanın mevcudiyete gelmesinin gereksindiği üstünü açma içinde pay almayı insana devreder. Böylece gereksinilen ve kullanılan insana, hakikatin mevcut hâle gelmesine ait olma hakkı verilir. Bu ya da şu yolla üstünü açmanın içine yollanan bağışlama, böyle olmakla kurtarıcı güçtür. Çünkü kurtarıcı güç, insanı görmeye ve kendi varlığının en yüce değerine girmesine izin verir. Bu değer, bu yeryüzü üstünde tüm mevcudiyete gelenin örtüsünü açmasının –ve onunla, ilkinden, örtenden– gözetiminde bulunur. O, kesinlikle üstünü açmanın varsayılan tek yolu olarak düzenleme içinde, insanı süpürüp atma tehdidinde olan ve bundan dolayı insanı kendi özgür özünü kuşatma tehlikesi içine iten çerçeveleme içindedir -o tam da bu en uç tehlike içindedir ki, insanın bağışlamaya en iç, tahrip edilemeyen bağlılığı, kendi payımız için teknolojinin özüne doğru dikkat etmeye başladığımızda aydınlığa gelir.

Bundan dolayı teknolojinin mevcudiyete gelmesi, kendi içerisinde bizim en az şüphe ettiğimiz, kurtarıcı gücün olanaklı var olmasını barındırır.

O hâlde, her şey, buna dayanır: Bu yükselişi düşünürüz ve anımsama sayesinde onu kollarız. Bu nasıl olagelebilir? Her şeyden önce, yalnızca teknolojik olandaki aralığa bakmak yerine, teknoloji içinde vuku bulan şeyin görünmesini yakalamakla olur. Teknolojiyi bir alet olarak gösterdiğimiz sürece, ona egemen olma istenci içinde mıhlanıp kalırız.

Buna karşılık, nedenselliğin bir türü olarak aletsel olanın nasıl vuku bulduğunu sorarsak, bir üstünü açmanın yazgısı olarak onun vuku bulmasını tecrübe ederiz.

Sonunda, teknolojinin özünün mevcudiyete çıkmasının, üstünü açmada insanı paylaşabilmekle kullanan ve gereksinen bağışlama içinde vuku bulmasını düşündüğümüzde, o zaman aşağıdakiler daha açık olur:

Teknolojinin özü, en üst anlamda bulanıktır. Bu bulanıklık, tüm üstünü açmanın, yani hakikatin gizemine işaret eder.

Bir yandan, çerçeveleme, üstünü açmanın vuku bulması içindeki her görüşü engelleyen ve böylece de hakikatin özüyle olan ilişkisini radikal bir biçimde tehlikeye sokan düzenlemenin çılgınlığı içinde meydan okur.

Diğer bir yandan ise, çerçeveleme, insanın hakikatin özünü korumak için gereken ve kullanılan biri olabilmesini –henüz tecrübe edilememiş, fakat belki de gelecekte daha çok tecrübe edilecek bir şekilde– kalıcı olmasına izin veren bağışlama içinde kendi payı için vuku bulur. Böylece, kurtarıcı gücün ortaya çıkışı görünür olur.

Düzenlemenin direnilmezliği ve kurtarıcı gücün karşı çıkışı, göksel alemde iki yıldızın yolları gibi, biri diğerini geçmişe çeker. Fakat kesinlikle bu, onların birbirlerini geçmeleri, kendi kenarlarının gizli taraflarıdır.

Teknolojinin belirsiz özüne baktığımızda, takım yıldızını, gizemin yıldız alemini buluruz.

Teknolojiye ilişkin sorgulama, üstünü açmanın ve üstünü örtmenin, hakikatin mevcudiyetinin vuku bulduğu takım yıldızıyla ilişkili sorgulamadır.

Fakat bize onu hakikatin takım yıldızı içine bakarak görmemize ne yardım eder? Biz tehlikeye bakarız ve kurtarıcı gücün serpilip geliştiğini görürüz.

Fakat onu görmekle henüz kurtarılmış olmadık. Fakat onu gördüğümüzde, kurtarıcı gücün serpilip geliştiği ışık içinde, umut etmeye davet ediliriz. Bu nasıl olabilir? Burada ve şimdi ve küçük şeyler içinde, kurtarıcı gücü kendi serpilip gelişmesi içinde büyütebiliriz. Bu durum, bizim en uç tehlikeyi daima göz önünde tutmamızı içerir.

Teknolojinin mevcudiyete çıkması, üstünü açmayı tehdit eder, o üstünü açmayı, her şeyin kendisini yalnızca hazırdesteğin örtüsünü açması içinde göstermesi ve düzenlemede her üstünü açmanın tüketilmesinin olanağıyla tehdit eder.İnsan etkinliği asla doğru olan bu tehlikeyle karşılaşmayabilir. İnsan

gelişmesi tek başına bu tehlikeyi asla bastıramaz. Fakat insanın refleksiyonu, aynı zamanda ona akraba olması bakımından, tehlikeli olan şeyden daha çok kurtarıcı gücün en yüksek özü olma zorunluluğu olgusu olarak düşünülebilir.

Fakat belki de kendisini göstermesinden daha çok kapatmasına rağmen teknolojik çağda tehlikenin tam ortasında onun ilk parlayan açıklığı içinde kurtarıcı gücü çıkaran daha ilksel olan bağışlayıcı üstünü açma olabilir mi?

Teknolojinin tek başına olmadığı, *techné* adını taşıyan bir zaman vardı. Bir zamanlar hakikati parlak görünümün ihtişamı içinde açığa çıkaran üstünü açma da, *techné* diye çağrılırdı.

Bir zamanlar, güzelliğin içinde hakikatin açığa çıkması da, *techné* diye adlandırıldı. Güzel sanatların *poiesis*'i de *techné* diye adlandırıldı.

Batı'nın yazgısının en başında, Yunan'da, sanatlar kendilerine bağışlanan üstünü açmanın en yüce noktasına yükseldiler. Onlar, tanrıların mevcudiyetlerini *[Gegenwart]*, ilahî diyalogu ve insan yazgılarını aydınlattılar. Ve sanat, basitçe *techné* diye adlandırıldı; o biricikti, çok yönlü üstünü açmaydı. O, dindardı, *promos*'tu, yani hakikatin koruyuculuğunu ve egemenliğini örtendi.

Sanatlar, sanatsal olandan türetilmedi. Sanat eserleri, estetik haz bakımından arzulanılmadı. Sanat, kültürel etkinliğin bir sektörü değildi.

Sanat –belki de yalnızca bu kısa, fakat muhteşem çağlar için– ne idi? Niçin sanat, mütevazı *techné* adından doğdu? Çünkü o mevcut olanı yapan ve açığa çıkaran bir üstünü açmaydı ve böylece de o *poiesis*'e aitti. Sonunda o, güzel sanatlarda, şiirde, ve onun gerçek adı olarak *poiesis*'i içeren şiirsel her şeyde egemenliğini sürdüren üstünü açmadır.

> Fakat tehlikenin olduğu yerde
> Kurtarıcı güç de gelişir

Sözlerini işittiğimiz aynı şair, bize şunu da söyler:

> .....insan bu yeryüzünde şiirsel olarak ikamet eder

Şiirsel olan, hakikati, Platon'un *Phaedrus*'ta *to ekphanestaton* diye isimlendirdiği, yani en saf biçimde parıldayan şey dediğinin muhteşemliği içine getirir. Şiirsel olan, her sanatta, güzellikte vuku bulan her üstünü açmasına tamamen yayılır.

Güzel sanatla, şiirsel üstünü açmaya çağrılabilir mi?Üstünü açma, en ilksel biçimde sanatlara talepte bulunabilir mi? Böylece onlar kendi payı için, kurtarıcı gücün serpilip gelişmesini büyütsünler; bağışlanana bakışımızı ve ona güvenimizi yeniden bulsunlar ve fark ettirsinler.

En yüksek tehlikenin tam ortasında kendi özünün bu en yüksek olanağı, sanata bağışlanıp bağışlanamayacağını hiç kimse söyleyemez. Yine de şaşırabiliriz. Önce ne hakkında? Önce bu diğer olanak hakkında: Teknolojinin çılgınlığı, hakikatin mevcudiyetinde vuku bulan teknolojinin özü ve teknolojik olan her şey sayesinde bir gün öyle bir ölçüde kendisini her yerde sağlamlaştırabilir.

Teknolojinin özü, teknolojik hiçbir şey olmadığı için, teknoloji üzerine özsel refleksiyon ve teknolojiyle kesin karşılaşma, bir taraftan teknolojinin özüne olan akrabalık ve diğer taraftan ondan ilkece farklılık alanı içinde olagelmektedir.

Böyle bir alan sanattır. Fakat kesinlikle yalnız kendi payına sanat üzerine refleksiyon, *sorgulamamıza* ilişkin hakikatin takım yıldızına gözlerini kapatmamalıdır.

Böylece sorgulamayla, teknolojiyle büsbütün işgal edilmişliğimiz içinde henüz teknolojinin mevcudiyete gelmesini tecrübe edemeyişimiz ve tamamen estetik zihnimizle sanatın vuku bulmasını koruyamayışımız ve güvence altına alamayışımız biçiminde bir krize şahitlik ediyoruz. Yine de teknolojinin özünü ne kadar sorgulayıcı düşünürsek, sanatın özü de daha gizemli olmaktadır.

Tehlikeye ne denli yaklaşırsak, kurtarıcı güç içindeki yollar o kadar parlak biçimde aydınlanmaya başlar ve o kadar da sorgulayıcı oluruz. Çünkü sorgulama düşüncenin dindarlığıdır.

V. BÖLÜM

# TARİH FELSEFESİ

## I. GİRİŞ

Heidegger'in tarih felsefesi, varlık felsefesine dayanmaktadır. Çünkü tarihin ve zamanın açıklanması, Varlık'ın anlaşılması ve yorumlanmasına bağlıdır. Ona göre, ancak Varlık tarihseldir ve zamansaldır. Tarihselliğin ne olduğu, Varlık'ın tarihsel serimlenmesinin ortaya konulmasıyla açığa çıkar. *Varlık ve Zaman*'da serimlenen "Varlık'ın anlamı nedir?" problemi ele alındığı taktirde Heidegger'in tarih görüşünü açıklayabiliriz. Kısaca, orada yapılan Varlık sorgulaması aynı zamanda bir tür tarih sorgulamasıdır, çünkü varlık tarihseldir ve tarihsel olan da ancak Varlık'da kendini anlamlı yapabilir.

Tarihsel olan, Varlık'tır, çünkü Varlık tarih içinde yer alan ve onu kavrayan tek varlıktır. Varlık'tan önce veya sonra tarih yoktur. Ancak tarihi anlayan ve kavrayan bir varlık olduğu sürece tarih olanaklıdır ve vardır. Onu anlayan ve kavrayan Varlık, doğa varlıkları veya nesneleri değildir. Doğal nesneler ve şeyler, anlayan, kavrayan ve sorgulayan varlıklar olmadığı için bir tarihleri de yoktur. Doğanın tarihi yoktur. Onların tarihini yapan ve yazan, insandır. O hâlde insanın tarihi vardır çünkü insan tarih içinde yer alan bir varlıktan daha çok tarihi anlamlı yapan ve değiştiren varlıktır. Nesneler veya şeyler zaman içindedirler. Zaman içinde olmak, tarihsel olmayı içermez. Tarihsel olan, tarihi yapan ve anlayandır. Nesnelerin böyle bir var olma

tarzı yoktur. Ancak Varlık'ı kendi varlığında açığa çıkararak serimleyen Dasein'ların tarihi vardır. Tarih, Heidegger'e göre, Varlık'ın (kendisini Dasein olarak açan Varlık'ın) tarihidir.

Tarih, Dasein'ın varlığını çeşitli görünümlerde açığa çıkarmasının tarihidir. Dasein'ın kendini çeşitli varoluş tarzlarında açığa çıkarması onun tarihsel yazgısıdır. Bu anlamıyla tarih, Dasein'ın yazgısı veya kaderidir. Yazgıdan, yani tarihselliğinden kaçamaz. Tarihselliği sürecinde Dasein otantik veya otantik olmayan varoluş tarzlarını yaşar. Bazen varlığını örten, yanlış yorumlayan, unutturan veya unutan, susan veya sessizliği tercih eden olarak bazen de üstünü açan, kendini doğru yorumlayan, konuşan ve seslenen olarak açar.

Tarihsellik, Dasein'ın zamansallığında anlam kazanır, çünkü tarihsel olan yalnızca Dasein'dır ve o da sonlu ve geçicidir. Zamansallık Varlık'ın tek olanaklı ufku olduğu gibi tarihselliğin de olanaklı ufkudur. Tarihsellik, zamansallıkta anlamlı olur. Çünkü Dasein varoluşunun olanaklarını geçici ve sonlu olmasıyla yani zamansal olmasıyla kavrar. Dasein'ın tarihselliği ve zamansallığı onun ontolojik varoluşu gereğidir. Dasein, zaman içinde belirlenmiş bir varlık değil, zamansallık içine atılmış olanaklar yığınıdır. Zamansallığı onun varlığının ön koşuludur. Varlığı zamansallıkla kuşatılmıştır. Dasein kendi varlığının geçiciliğini fark ederek, varlık olanaklarını zamansallayarak kendi varoluşunu gerçekleştirme çabasına girer. Tarih, Dasein'ların kendi varoluşlarını otantik ya da otantik olmayan bir biçimde gerçekleştirdikleri varoluşların tarihidir.

Heidegger'e göre, Hegel'in veya birçok tarihsici felsefecinin öne sürdüğü gibi tarih, var olanların nasıl varolması gerektiğinin yasalı olarak belirtilmesi değildir. Tarih yasalı ve sistemli bir kronolojik ard arda gelme değildir. Tarih, zamanın belli ilkelere göre akışı ve olagelmesi de değildir. Böyle özcü tarih anlayışları, varlığı öze indirgeyen tarihsici felsefelerdir. Heidegger'e göre, varlığın daha önceden belirlenmiş özü yoktur. Varlığın özü, varoluşudur. Bu nenenle, tarih özsel değil, varoluşsal olarak serimlenmelidir. Ancak tarihsici tarih felsefelerini reddeden Heidegger, tarihselci bir tarih felsefesini kabul eder. Tarihselci tarih felsefesine göre, varlık belli yasalara göre değil de, göreceli açılımlarına göre kendini zaman içinde açar. Yasalı tarih anlayışı, varlığı, Dasein'ı ve insanı mutlak bir özle

açıklayarak, onların olanaklı varoluşlarını yok eder. Heidegger'e göre, tarihsellik insanın kaderidir, fakat bu kader veya yazgı geleneksel anlamda kader veya yazgı değildir. Varlığın ve Dasein'ın yazgısı olarak tarih, varlığın kendini açtığı süreçtir. Kendini açma, varlığın kaderidir. Bundan dolayı, tarih ontolojik ve varoluşsal olarak serimlenmelidir.

Tarih, Dasein'ın Dünya-içinde-varlık olarak zamansallığı üzerinde temellenir. Varlık'ın zamansallığının çözümlenmesi aynı zamanda tarihin çözümlenmesini verecektir. Heidegger'e göre, tarihçiler, Dasein'ın olgusallığı ve düşmüşlüğü (şimdisi ve geçmişi) içinde onun gelecek için olanaklı varoluşlarını analiz etmelidirler. Çünkü Dasein'ın geçmişi ve şimdisi olmuş bitmiştir. Tarihçi geçmişe ve şimdiye takılıp kalmamalıdır. Geçmişin ve şimdilerin somutluğundan yararlanarak, Dasein'ın olası olanaklarını, yani onun gelecekte olması beklenen varoluş tarzlarını ele alıp yazmalıdır. Tarihsel ve sosyal olay ve olgular nesnel biçimde açıklanamaz. Bunun için Heidegger tarihin Varlık'ın çok çeşitli görünümler alanı olduğunu ve bu alanın nesnel açıklamayla değil, fenomenolojik ve ontolojik anlamayla çözümlenebileceğini öne sürer.

# II. TARİH, KALITIM VE YAZGI[149]

Richard Polt

Heidegger şimdiye kadar tarih üzerine fazla bir şey söylemedi[150], fakat o tarihi, varlığımızın can alıcı kesinliği olarak gördü. Aslında bu konuyu niçin daha önce açmadığını anlamak için daha önce geçen birçok olgunun ayrıntılı yorumunu yapmalıyız. *Varlık ve Zaman*'ın ikinci bölümünün beşinci kısmında otantik varolmanın heyecanlı betimlemelerinde ve varlığımızın tarihsel karakter biçimlerinde bu konuyu açmak için hazırdı.[151]

Heidegger yalnızca savaşların, denemelerin, politik hareketlerin ve benzerlerinin akademik araştırmaları olarak tarihi anlamaz. Gerçekte o, savaş ve diğer tarihî olguların kendilikleriyle öncelikle ilgilenmez. Onun asıl amacı, insan varlığının gerçekteki tarihi doğasıdır. Heidegger bunu tarihsellik (*Geschichtlichkeit*[152]) diye adlandırır. Geçmiş olayları ve durumları

---

[149] Richard Polt, *Heidegger: An Introduction*, New York: Cornell University Press, 1999, ss. 100-109.

[150] Çevirenin notu: Heidegger *Varlık ve Zaman* adlı eserinin "Giriş" bölümünde tarih ve tarihsellik üzerine birşeyler söylemesine rağmen, çalışmasının 72. paragrafına kadar bu konuyu tekrar ele almaz. Richard Polt'tan çevirdiğimiz bu kısım 72. ile 77. paragraflar arasında yer alan tarih, kalıtım ve yazgı üzerinedir.

[151] Heidegger'in paragraf 77'de söylediği gibi bu bölümü açıkça Dilthey'a borçludur. (Kitabın bir önceki paragrafıyla karşılaştırılabilir.)

[152] Stambaugh'un tarihsellik (*historicity*) deyimi, Macquarrie ve Rabinson'un tarihsellik (*historiclity*) deyiminden daha verimlidir; çünkü *'historicity'* te-

bize anlamlı yapan ve onların bilimsel incelemesini olanaklı kılan tarihsellik yöntemine şükran borçluyuz. Buna ilaveten her ne kadar tarihçi olmasak da, otantik varolmamızla tarihsel olabiliriz.[153]

"Dasein'ın doğumdan ölüme *doğru uzandığı"* yola tarihsellik denilebilir.[154] Tarihselliğimiz yüzünden yaşamımızın doğumdan ölüme uzanan *hikaye* ve dramları oluşturduğunu söylemek olanaklıdır. (Diğer hayvanların yaşam formlarını *biyoloji* araştırırken insan yaşamı *biyografyalarla* anlatılır.) Heidegger'in daha önce belirttiği gibi, tarihsellik zamansallık olarak betimlenebilir; gerçekten tarihselliğin yorumu, "zamansallığın sadece somut bir açığa çıkışıdır."[155]

Geçmişe atılmış ve şimdide geleceği planlayanlar olduğumuzu anlamaktayız. Heidegger, geçmişten çıkardığımız projelerin oluşturduğu olanakları *kalıtım*[156] olarak belirler.[157] Yalnızca kendime dayanarak hayal edebileceğim bir projeyi veya planı basitçe ortaya koyamam. Olanaklı proje ve planların kaynağı, binlerce yıldır kültürümü oluşturan olanaklı kendi yorumumun zenginliği ve toplumda diğerleriyle paylaştığım kalıtımdır. Varlığın olanaklarına göre yaşamımın yönlenmesine fırsat veren bu kalıtıma teşekkürler; örneğin, tutucu ve devrimci olmak gibi. Diğerleri arasında bu yaşam biçimleri, kültürümde olanaklı rol modelleri olan halk tarafından bana olanaklı yapılır. Otantik varolma, bazı kalıtım olanaklarını devamlı 'tekrar' eder.[158] Böylece, geçmiş otantikçe varolmak için fırsatların depolandığı yerdir: "her 'iyi' bir kalıtımdır ve 'iyiliğin' yapısı otantik va-

---

rimi İngilizcede bu anlam için daha kullanışlıdır. Bu nedenle. 'historicity'yi tarihsellik anlamında kullanacağım. Bu terim, 'meydana gelmek' anlamına gelen 'historie'ya karşılık gelmektedir. Buna karşılık, Macquarrie ve Rabinson'un önerdiği 'Historizitat' ise 'olay' terimine karşılık gelmektedir. Bu nedenle, onların önerisi olgu veya olay bilimi olarak tarihi verirken, Stambuagh'un önerisi 'geçmişin bilimsel incelemesi' olarak tarih yazmayı (*historiography*) vermektedir.

[153] Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 448-396.

[154] *A.g.e.*, ss. 422-373, 427-375.

[155] *A.g.e.*, s. 434-382.

[156] Çevirenin notu: Kalıtım kavramı genetik kalıtım anlamında değil, geçmişin bize sağladığı olanaklar olarak anlaşılmalıdır. Bir tür kültürel kalıtım denilebilir.

[157] Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 435-383.

[158] *A.g.e.*, s. 437-385.

rolmanın olanağının oluşmasını da sağlar."[159] Geçmiş nesne ve olaylar, bizim için anlamlı olabilirler ve tarihçiler onu araştırılabilir; çünkü yalnızca geçmiş hâlâ bizimle ve kalıtım gibi hizmet eder. Bu nedenle, yabancı gibi gelse de, *olanaklar* tarihçilerin özenle ilgilendikleri şeylerdir.[160]

Heidegger, geçmişte birisinin yaptığı şeyleri aynen yapmamız gerektiğini söylemek istemiyor –aslında bu da imkânsızdır. Onun 'tekrar' kavramı (*Wiederbolung*- Stambaugh'un '*retrieve*' terimi) geçmişin tekerrürü anlamına gelmez, fakat geçmişi özgürce ve yaratıcı olarak kendine uydurmaktır.[161] Örneğin, eğer Picasso'yu lider olarak seçmem, benim de mavi, pembe ve kübist dönemden geçeceğim anlamına gelmez. Gerçekte, Picasso'nun varolma yolunu kendi yaşamım için bir referans noktası ve bir model olarak seçerim. Yine, eğer birisi "İsa'yı taklit ederek" konuşursa, o kendisinin Tanrı'nın oğlu olduğu iddiasında değildir, fakat İsa'nın yaşamı bireyin kendi koşullarına adapte olması için gerekli gücü elde etmesini sağlayacaktır. Heidegger, birinin kendi öz geçmişiyle ilgilenmesi ve ona aşırı duyarlı olması zorunlu olarak onun tutucu olacağı iddiasını kabul etmez; aslında bu durum gerçek devrimi de olanaklı yapar. İşte Heidegger'in de Batı metafiziğinin tahribiyle yapmaya çalıştığı da tam anlamıyla budur.

Şu soru akla gelebilir: kendimizden çok, gelenek ve kalıtım ile uyum içinde olmak ne demektir? Acaba Batılı insan Zen Budist veya Afrikalı bir şaman mı olmak istiyor? –ve niçin olmasın. Böyle bir soruya Heidegger tüm bu olanakların Batılı için açık olduğunu, fakat Batılı genellikle kendi öz kültürüyle ilgili olanlarla ilgilenir diye karşılık verecektir. Japon veya Afrika kültürüne veya geleneğine katılma ancak Batı geleneğinde bu yolu açan bazı şeylerin olduğunu göstermektedir. Heidegger'e göre, günümüzdeki "çok kültürlülük" bir tür otantik olmayan ve yüzeysel durumdur:

> Bireyin kendisinde yabancı kültürü anlaması ve "sentez" etmesi, Dasein'ın ilk defa gerçekten kendisini kendinde aydınlattığı görüşünü ortaya çıkarır. Çok yönlü merak ve hiç

[159] *A.g.e.*, s.435-383.
[160] *A.g.e.*, s. 446-7/394-5.
[161] *A.g.e.*, s. 437-383.

durmadan bir şeyi 'tam olarak bilme' , Dasein'ın evrensel anlaması gibi sahteliktir.[162]

Heidegger, Avrupalıların zorunlu olarak Avrupa-merkezli oldukları konusunda muhtemelen ısrar edecektir, çünkü onlar olanaklarını seçerken kendi kültürleri temelinde veya en azından ondan başlayan seçimler yapmak zorundalar. (Örneğin, Batılı, anti-Batılı bir görüşü benimsediği zaman, Batının eşitlik ve hukuk kavramları bu benimsemeye isteksizce hizmet eder.) Heidegger tüm yaşamı boyunca Batı entelektüel geleneğin temelini sarsmak ve tahrip etmek için Batı düşüncesinin gizli veya örtük olanaklarını yeniden sorgulamıştır.[163] Bu sorgulama onun Doğu düşüncesini yok saydığı anlamına gelmez; Doğu düşüncesini de büyük bir merak ve ilgi ile takip etmiştir.[164]

Heidegger'in kalıtım kavramı birçok eleştirmeni de rahatsız eder; onlar bu kavramı özellikle de Heidegger'in 30'lu yıllardaki nasyonal politika düşüncesinde aşırı milliyetçi ve totaliter bulurlar. Öte yandan, diğer eleştirmenler ise, Heidegger'in düşüncesini ancak aşırı milliyetçiliğin tahribi için olanaklı bulurlar. Gelecek bölümde Heidegger'in felsefesinin politik sonuçları ve yorumları farklı bir şekilde ele alınacaktır.

Kalıtım kavramının yanı sıra iki kavram da ayrıca ele alınmaktadır: *Kader* ve *yazgı*. Çoğu zaman bu iki kavramı, bizim isteğimiz ve kontrolümüzün ötesinde olan şeyler için kullanırız ("o kaderdir"). Fakat Heidegger özgürlüğü yok saymak veya göz ardı etmek niyetinde değildir. Diğer taraftan o, yaşamımız için tamamen yeni bir anlam yaratma ve çizmekle kendimizi

---

[162] *A.g.e.*, s. 222-179.

[163] Çevirenin notu: Heidegger, Batı entellektüel geleneğinin temelinde gördüğü Batı metafiziğini yıkmak için, yine Batı metafiziğini kullanmıştır. Bu tür yıkmaya veya tahrip etmeye olumlu tahrip etme (positive destruction) adını verir. Çünkü yapılan eleştiri ve yıkım, Batı metafiziğine ve felsefe tarihine dayanılarak yapılmaktadır. Dışardan bir yıkım değil, içerden yıkımdır.

[164] Bakınız Heidegger, "Dialogue on Language between a Japanese and an Inquirer", in *On The Way To Language*, tr. P. D. Hertz & J. Stambaugh (New York: Harper & Row, 1971); *Heidegger and Assian Thought*, G. Parkes (ed), (Honolulu, Hawaii: University of Hawaii Press, 1987). Heidegger'in çeviri ve ikinci elden kaynaklarla Japon ve Çin felsefelerinden haberdar olduğunu, yukarıdaki eserde olduğu gibi ve Heidegger'in geç eserlerinde bu durum açıkça belirgindir. Doğu düşüncesinin Heidegger felsefesi üzerinde derin bir etkisi vardır, fakat Heidegger bunu gizlemeye çalışmıştır.

belirleme özgürlüğüne de inanmaz. 'Kader' ve 'yazgı' terimleri, özgürlüğümüzün sorumluluk taşıdığını ve seçimlerimizin sınırlı olduklarını söylemektedir. 'Kader', otantik varolmanın diğer bir ismidir. "Dasein'ın kendisini kendine bağladığı, ölümden özgür olduğu ve olanaklarını getirdiği ve seçtiği yerdir"[165]. Özgürüz, fakat özgürlüğümüz zorunlu olarak sınırlı; olanaklarımız, kalıtım veya geleneklerimizden çıkarılmalıdır ve daha fazla olanakların olmadığı olanaklarla her zaman yüzleşiriz. Okuyucu bu 'sınırlı özgürlüğü' anlarsa[166], Heidegger'in 'kader' tartışmasını ve yorumunu takip edebilir.

Yazgı, bir toplumun paylaşılan (ortak) tarihselliğidir – grubun ortak geleneğinin çizildiği ve ortak kaderin ortaya çıktığı yoldur. Toplum, tek tek bağımsız bireylerin oluşturduğu bütünlük değildir. Duyguları, ilgileri, seçimleri paylaşırız ve tarihimiz 'kuşakların' hareketlerini takip etme eğilimindedir (bu kavramı -ç. kuşak- Heidegger Dilthey'dan alır). Örneğin, 1960'ların kuşağı, her ne kadar farklı düşüncelere ve olanaklara sahip olsalar da, belli bir olanak setini ve konularını paylaştılar. Heidegger'e göre, yazgı 'iletişim' ve 'çabalama' sayesinde açığa çıkar. Bu konuları yorumlama ve deneme çabasını ve kendimizle yüzleşmeyi anlarken, ortak karar ve yönlendirme işin içine karışır. Her ne kadar Heidegger yazgı üzerine *Varlık ve Zaman*'da az şey söylese de, onun sonraki düşüncelerinde çok yer işgal etmeye devam eden önemli bir olgudur.

Niçin kalıtım ve kader açısından değil de, tarihi hep olaylar yığını olarak düşünmekteyiz? –"Bir lanet şeyi diğer lanet şeyin arkasından düşünmekteyiz"? Yeterince tahmin edilebileceği gibi, Heidegger düşüş konusunda bu ortak görüşü suçlar (paragraf 75). Haberlerde rapor edilen şeyleri görürüz ve onların zaman çizgisine yerleştirilmesi sonucu oluşan dünya olaylarına, tarih adını veririz. Olaylar yığınının anlamı, yüzeysel ve sözce de yetersizdir –hiçbir anlamı olmayan bir masalın veya hikayenin bir deli tarafından anlatılmasını veya 'onların anlık sağ duyularıyla' dikte ettikleri basit yorumları, klişe olarak adlandırırız. Heidegger dünyanın geleceğimiz ve geçmişimizle ilişkili olarak bizim için nasıl açıldığına dikkat etmemizi ister. Geçmiş ve gelecek, doğum ve ölüm arasındaki bu yorum, tarihin gerçek

[165] Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 435-384.
[166] *A.g.e.*, s. 436-384.

orijinidir. Şu anın içine düşmenin yerine, bir kere şunu anlamalıyız ki, kararlı seçimler yaparak olayların gerçek ve derin anlamını keşfedebiliriz.

Heidegger'in tarihsellik kavramı, tarihçilik ve tarihsel görecelik üzerine birçok önemli soruyu da açığa çıkarır. O, bu soruları çok az bir sıklıkla doğrudan sorar, fakat bu sorular çok önemlidir. Heidegger bazen bir 'tarihçi' olarak tanımlandı. Bu tanımlamanın değeri, tanımlayanın bu tanımla ne demek istediğine bağlıdır.[167] Heidegger için bir tarihsel dönemle ilişki kurmadan hiç doğru yoktur iddiasında bulunan birisine göre, bu tanımlama doğrudur. 'Doğru' farklı dönemlerdeki uluslar ve farklı insanlar için değişik açılımlara sahiptir, çünkü farklı kalıtım veya geleneğe dayanarak değişik kararlar vermekteler: olgular farklı zamanlarda değişik yollarla kendilerini Dasein'a açarlar. "Çünkü Dasein, kendi varolmasında (ç. varoluşunda) tarihseldir, varlıkların yorum tarzlarında ve belirgin olanaklarında, farklı tarihsel koşulların çeşitliliğinde kendi kendisiyle farklıdır."[168] Hatta bilim bile 'tarihselliğin pençesindedir'[169].

Buna karşılık, tarihin tüm dönemlerinde her görüş eşdeğerli olarak doğru olduğu iddiasıyla Heidegger yorumlanırsa, bu 'tarihçi' tanımlaması yanlıştır. O daima otantik olmanın otantik olmamadan daha açık olduğunu söylemektedir: Bu, varlıkların derin bir anlama sahip olduklarını bize göstermektedir. Buna ilaveten, bazı çağlar diğerlerinden daha mütevazı otantikliğe sahiptir.[170] Böylece, hiçbir açıklık sonsuza kadar sürmezse ya da tarihten bağımsız olmazsa bile, açıklık meydana gelir (olur) ve bazı eylemler diğerlerinden daha iyi kendini açar veya gizemini kaldırır.

"2 + 2 = 4 eder mi?" diye sormak mümkündür. Kesinlikle ve mutlak olarak bu önerme doğru değil mi? ve tarihsel dönemler dikkate alınmadan bu önerme, herkes için aynı değil midir? Heidegger böyle bir soruya, önermenin tarihsel (ç. zamansal) *olmadığını* söylemek suretiyle cevap verecektir. Başka varlıkları

---

[167] Heidegger'in Alman tarihçi geleneğiyle olan karmaşık ilişkisi üzerine bakınız Bambach, *Heidegger, Dilthey, ve Tarihsellik Krizi* ve J. A. Barash, *Martin Heidegger ve Tarihsel Anlam Problemi* (Dordrech: Martinus Nijhoff, 1985).

[168] Martin Heidegger,*The Basic Problems of Phenomenology*, s. 22.

[169] Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 444-392.

[170] *A.g.e.*, s. 167-129.

fark edebilen ve onlarla varolan varlık, var olabilendir. Fakat diğerleriyle var olabilmek, hem kendi geçmişiyle hem de geleceğiyle ilişkili olmaktır: başka bir söylemle, tarihsellikle varolmaktır. Buna ilaveten, geçmiş ve geleceğe ilişkin özgün doğamız, "2 + 2 = 4" önermesinin yorumunun doğruluğunu belirleyecektir; bu yolla yapılan yorum, bireyin tarihteki konumuyla ilişkili olacaktır. Çünkü, basit bir aritmetik doğrunun anlamı bile, yorumun konusudur. "2 + 2 = 4" önermesinin doğruluğu, sayıların nasıl ve ne olduğunun bazı önsel anlamalarını içerir. Hiç kimse iki artı ikinin beş ettiğine inanmaz, ama sayıların Varlığı sorusu tartışmaya açıktır. Sayılar görünmez ve ebedî varlıklar mıdır? Onlar aklın yapıları mıdır? Farklı yer ve zamanda insanlar sayıların Varlığının gizemini açacaklar; bazıları, diğerlerinden daha çok mu onları aydınlatacak (gizemini kaldıracak)?

Birisi şöyle bir akıl yürütme de yapabilir: "Heidegger tüm hakikatlerin tarihsel olduğunu ileri sürer –fakat bu sav kendi kendinin *evrenselliğini* de sağlamaktadır. Çünkü, Heidegger tarihsel olmayan bir hakikat öne sürmektedir ve kendisiyle çelişmektedir." Buna karşılık, Heidegger'e göre Dasein'ın bazı evrensel ortak yapılarının (tarihselliğin kendisi gibi) yorumlama şeklinin tarihsellikle uyuştuğunu kabul ederek, bu yapıları ortaya koymak suçsuzluk değildir. Yukarıda açıkladığımız gibi, her ne kadar matematiksel ilişkiler tarihsel değilse de, bu ilişkilerin gizemini açma (anlama) yolumuz tarihseldir. Aynı benzerlikle, 20. yüzyılın Avrupalısı olarak Heidegger, kendi deneyimlerinden kaynaklanan bir tarzla Dasein'ın evrensel yapısını açıklayabilmektedir. Bu projede çelişkili bir şey yoktur, fakat Heidegger'in yanlış olabileceği olasılığı her zaman mümkündür; başka zamanlarda ve yerlerde başka düşünürler Dasein'ı daha iyi açıklayabilirler (ç. daha çok gizemin aydınlanmasını sağlayabilirler).

Bir tarihsel görüşün diğer birinden daha aydınlatıcı olduğunu söylemek veya öne sürmek çok zordur. Bazen iki değişik çağda, farklı yollarla, şeyler aynı biçimde aydınlatılır, varlığın değişik konumları açığa çıkarılır. O hâlde, bir çağı diğerinin ölçüsü olarak yargılamak veya kabul etmek yanlıştır. Heidegger şöyle yazar:

> Galileo'nun nesneler hakkında öne sürdüğü serbest düşme kuramı doğru ve Aristoteles'in hafif cisimler yukarı doğru dikey hareket eder öğretisi yanlıştır, diyemeyiz; Yunanlıların mekan ve cisim kavramları ve nesnelerin farklı yorumuna bağlı olarak bu ikisinin arasındaki ilişkiyi anlamaları sonucu, doğa olaylarını sorgulamaları ve farklı bakış açıları oluşturmaları ortaya çıktı. Hiç kimse Shakspeare'in yazdığı şiirin Aeschylus'unkinden daha iyi olduğunu söyleyemez. Buna bağlı olarak, herhangi bir şey hakkında modern anlamanın, Yunanlılardan daha doğru olduğunu söylemek de mümkün değildir.[171]

Bu alıntı Heidegger'in yazılarının içinde en göreceli olanlardan bir tanesidir. O herhangi bir yorumun, diğer bir yorum kadar iyi olduğunu söylüyor gibi gözükmektedir –fakat bu tür bir yorumlama onun düşüncelerine karşı bir okumadır. Yunan fiziğinin ve Modern fiziğin, deneyin değişik kısımlarını açığa çıkardığını ve aydınlattığını söylemek, onu anlamayı daha belirgin yapar.[172] Fakat bu varsayım biz modernlerin bir şekilde Antik Yunan dünya anlayışının parçası olduğunu ve bu görüşün gizemi kaldırdığını söylemektedir. Kendi öz görüşümüzü ya da yerimizi, anlamaya nasıl aktarabiliriz ve açıklığın bazı diğer kültürlerdeki yolunu nasıl tayin edebiliriz? Heidegger bunun olanaklı olduğunu açıkça düşünür; çünkü o bütün gücünü Yunanlıları anlamaya, onların düşüncesinde neyin doğru, neyin yanlış olduğuna karar vermeye adamıştır. Fakat bu tarihin *üzerinde* yükselmeyi kapsamaz. Gerçekte, başkalarıyla karşılaşmayı ve iletişime girmeyi kapsar.[173] Bu karşılaşma vasıtasıyla dünyanın diğer anlama biçimlerini öğreniriz. Heidegger'in öğrenci-

---

[171] Martin Heidegger, "Dünya Resiminin Çağı" (The Age of World Picture, 1938) *The Question Concerning Technology and Other Essays*, çeviren W. Lowitt, New York: Harper & Row, 1977, s. 117.

[172] Hubert Dreyfus'un dediği gibi, "biri, gerçeğin tek bir tanımı olduğu iddiasını reddedebilir ve hatta birçok doğru tanımın olduğunu kabul edebilir" (*Being-in-the-World*, s. 265). Çünkü Dreyfus, Heidegger'i "hermeneutik realist" veya "çoğulcu realist" olarak tanımlar, bakınız *Being-in-the-World*, ss. 251-65.

[173] Bu konu hakkında "Wege zur Aussprache" Heidegger'in çok önemli kısa yansımalarından biridir (1937), *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910-1976) GA 13, Heidegger burada Fransa ve Almanya arasındaki ilişkiyi tartışır.

si Gadamer bunu şöyle ifade eder: anlamamız her zaman tarihsel bir sınırlılığa ya da "ufka" sahiptir, fakat diğer anlamalarla "ufku birleştirme" olanağı da mümkündür. Sonluyuz, fakat değişebiliriz. Ve bir kere yeni bir yoruma giriş yaptığımızda, onun ne kadar olguyu bize açmaya yardım ettiğine karar vermeliyiz.[174]

Böylece varlıklar değişik zamanlarda farklı biçimlerde Dasein'da kendilerini açarlar. Varlık, varolanların oluşturduğu Dasein'ın farklılığıdır. O hâlde, "Varlığın kendisi tarihsel değil midir?" diye sormalıyız. Varlığın tek bir anlamını aramak veya sorgulamak bir anlama sahip midir? Bu sorulara Heidegger *Varlık ve Zaman*'ın birinci bölüm üçüncü kısmında cevap vermektedir. Sonraki eserlerinde *Varlık ve Zaman*'da da ifade ettiği gibi, Varlığın tarihsiz anlamlarını bile bulabiliriz.

[174] Heidegger 1925 yılında verdiği Platon'un *Sophist* dersinde tarihselliğimizin sert bir değerlendirmesinin "kendinde şeylerin" gizemini kaldırmasıyla aynı olduğunu kabul etmektedir. Bakınız, R. Rolt "Heidegger's Topical Hermeneutics: The Sophist Lectures", *Journal of the British Society for Phenomenology* 37 (1), 1996, ss. 53-76.

# III. TARİH VE DÜNYA ZAMANI[175]

Michael Inwood

Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın İkinci Bölümü'nün Beşinci Kısmı olan "Zamansallık ve Tarihsellik"de düşünmek üzere, zaman açıklamasına ara verir. Heidegger'in tarihe yönelik ilgisi, doğa bilimcisinin yaptığı gibi, salt niceliksel ve tekbiçimli olarak tarihçinin zamanı dikkate alamadığını tartıştığı "Tarih Araştırmasında Zaman Kavramı" adlı makalesini yazdığı 1916 yılına kadar uzanmaktadır. Tarihsel zaman, önemi yıllar olarak ölçüldüğünde az ya da çok uzunluğa dayanan nitelikçe farklı dönemleri içermektedir, örneğin Zafer Çağı gibi. Tarih, on dokuzuncu yüzyıl Almanya'sında çok iyi gelişmekte olan bir disiplin hâlini almıştır ve tarih felsefesi bu süreçte onu takip etmiştir. Heidegger özellikle toplu eserleri 1913'te görünmeye başlayan Wilhelm Dilthey'dan (1833-1911) etkilenmiştir. Kültür tarihçisi olmasının yanı sıra Dilthey, Kant'ın doğa bilimleri için yaptığını, tarih için, tarih çalışmalarını bize mümkün kılan temel *a priori* şartları ayrıntılı olarak açıklamaya çalıştı. *Varlık ve Zaman*'ın kendisinde olmasa da, Heidegger'in ilk derslerinde çoğu zaman sözünü ettiği diğer önemli bir kişilik de Oswald Spengler'dir (1880-1936). *Batının Çöküşü*'nde (2 cilt, 1918, 1922), Spengler geçmişi, her birisi canlı bir organizma gibi, büyüme, olgunluk ve çöküş sürecine maruz kalan kendisine

[175] Inwood, Michael, *Past Masters: Heidegger,* ss. 86-103.

yeten kültürler ve ayrı seriler olarak takdim etmiştir. Spengler'in görüşüne göre, düşünce ve değerler her zaman için özel bir kültürle bağlantılıdır ve evrensel geçerliliğe sahip değildir. Matematik bile kültürel olarak belirlenmektedir: Eski Yunan matematiği, modern matematikten önemli derecede farklıdır ve basit bir şekilde onun eksik bir parçası değildir.

Tarihsel rölativizmin bu sorunu, zamanın diğer birçok felsefecisi kadar Heidegger'i de ilgilendirdi. İlk derslerinde Eduard Spranger'e atıfta bulunur:

> Hepimiz –Rickert, fenomenolojistler, Dilthey ile başlayan eğilim--tarihsel olanın içindeki zamansızlıkta, duyu alanında ve yükselen somut kültürün içinde bulunan onun ifadesinde, objektif geçerlilikten ziyade sübjektif olanın ötesine götüren bir değerler teorisinde büyük bir mücadele içinde bir araya gelmekteyiz.[176]

Heidegger, Spranger'in onu ortaya koyma tarzından hoşlanmaz: "değerler" ve "duyu alanı" hakkında konuşmayı sevmez; onu "barbarlar için Platonizm" olarak dile getirir.[177] Fakat rölativizmin bir problem olduğunu kabul eder ve şu ana kadar onun için üç tip çözüm olduğunu ileri sürer. Bunlardan birisi, tarihsel olanı başıboş bırakan ve M.Ö. 500'de olduğu gibi 1927'de doğru olan hiçbir şeyin, tarih üzeri objektifliğin bulunmadığını kabul eden Spranger'e aitti. Diğeri, tarihi tümüyle yadsımadan, değişken tarihsel bağlamlardan ebedi gerçeklerin ve değerlerin çıkarılması girişiminde olan Platonizmdir. Spranger bu çözümü beğenir. Descartes ve Husserl de böyle yaparlar. Matematik ve fiziğin kesinliğine sahip olmadığı için, Descartes tarihi küçümsedi. Husserl, tarihle, hatta felsefe tarihi ile hemen hemen hiç ilgilenmedi. Descartes gibi, onun düşüncesine göre de, felsefe, prensip olarak herhangi bir zamanda ayırt edilebilen ilkelerde sezgisel olarak açık gerçeklerin üzerine temellenir. Düşünceler tarihi, kendi gerçeklikleri ile ilişkisizdir. Üçüncü çözüm, ilk ikisi arasında bir "uzlaşma"dır – Heidegger

---

[176] Martin Heidegger, *Logic: The Question About Truth*, (a) 1925 -6 ;(b) 1976. s. 91 ve *Basic Problems of Phenomenology*, (a) 1818-20; (b)1993, s.42.

[177] Martin Heidegger, *Logic: The Question About Truth*, (a) 1925 -6 ;(b) 1976. s. 91.

onu Georg Simmel (1858-1918) ile ilişkilendirir: "Mutlak değerlerin bir asgarisini kabul eder, fakat onlar yalnızca göreceli bir formda tarihsel bağlam içerisinde açığa çıkar."[178]

Bu çözümlerden hiçbirisi Heidegger için uygun değildir. O, bizi konunun merkezine götüren hiçbir uzlaşmanın felsefede mevcut olmadığında ısrar etmektedir. Felsefeci her zaman için "yeni başlayan"dır.[179] Tarihsel bağlamımızı dikkate almadan ayırt edilebilen açık gerçekler de aynı şekilde mevcut değildir. Husserl'in "gerçeklere dayanma" ve "geçerlilik" arasındaki ayrımı, "sıradan Platonizm"dir.[180] Yapmakta olduğumuz doğruları ayırt ettiğimiz şu andaki durumumuzun, tarihsel gelenekte bekletildiği olgusu yadsınmaktadır. Tarih ölmüş ve gitmemiştir; tarih bizim ne olduğumuzdur.[181] Bu nedenle, sistematik felsefe ve felsefe tarihi arasındaki karşıtlık sahtedir. Felsefe tarihi temel olarak şu anla ilgilenmektedir. Bize miras bırakılan yetersiz kategorilerden kendimizi özgür yapmak için felsefe tarihini incelemeye gereksinme duyarız. Zıt şekilde, felsefe tarihini anlamlı yapmak için ön-sahip olma, ön-görüş ve ön-kavramayla kendimizi donatarak sistematik felsefeye de girmemiz gerekmektedir. Bu herhangi bir türdeki tarihe uygulanır. Bir belge ya da para gibi, tarihsel bir kaynağı değerlendireceksem, geçmişle ilgili bazı önsel görüşlere ihtiyacım olur.[182] Tarihsel kalıntılar yalnızca bizi tarihçi yapmaz: Bunları bazı geçmiş olayların kanıtı olarak görebilmek için donanımlı olmamız gerekmektedir. Bu önsel donanım şu ana aittir.

Daha önceki tarih felsefecileri – Platoncular, Spengler ve uzlaşmacılar – üç bağlantılı hata yaptılar. Onlar geçmişin günümüz ile bağlantısını ihmal etmektedirler. Tarihsel geçmişi yalnızca tarihçilerin gözüyle ve tarihi, tarih yazıcılığı tarafından önceden ambalajlanmış şekilde görmektedirler. Onlar, Dasein'ı ve Dasein'ın asıl tarihselliğini göz ardı etmektedirler. Bireysel

---

[178] Martin Heidegger, *Phenomenology of Religious Life*, (a) 1918-21; (b) 1995, s. 48.

[179] Martin Heidegger, *Phenomenological Interpretation of Aristotle: Introduction to Phenomenological Research*, (a) 1921-22; (b) 1985, s. 13.

[180] Martin Heidegger,*Introduction to Phenomenological Research*, (a) 1922-24; (b) 1994, s. 94.

[181] *A.g.e.*, s. 114.

[182] Martin Heidegger, *TheBasic Problems of Phenomenology*, (a) 1818-20; (b)1993, s.204..

Dasein bir kültür içerisinde çözülme eğilimindedir: "Rickert, eşsizliği içerisinde insan bireyinin kültürel değerlere yaptığı katkıdan fazla bir şey olmadığını söylemektedir. Burada, birey kavramı yalnızca platonik olarak düşünülmektedir."[183] Ya da insanlıkta: "benim insanlık fikri tarafından yönetilen estetik tarih görüşü olarak gördüğüm şeyin, Dilthey geleneksel tarih görüşü içinde olduğunda ısrar etmektedir."[184] Ne zaman Dasein kendisine geri dönerse, geçmiş ve şimdiki zaman arasındaki sürekliliği görürüz. Tarih, kendimizinkinden oldukça farklı olan anonim kültürlerin ya da dönemlerin değil, geçmiş Dasein ve dünyasının tarihidir.

## Olagelme, Tarih ve Kader

"Tarih" kelimesi, hem olaylara, özellikle geçmişteki olaylara, hem de söz konusu olayların incelenmesine ya da anlatılmasına atıfta bulunmaktadır. Almanca'da "tarih"le ilgili iki kelime vardır, *Historie* ve *Geschichte.* Her ikisi de benzer şekilde belirsizdir. Ancak Heidegger *Historie* kelimesini geçmişteki olayların incelenmesi ya da anlatılması, "tarih yazıcılığı" ya da "tarih bilimi" için kullanmaktadır. Heidegger *Geschichte, Historie*'den bağımsız olarak ele almayı tercih etse de, *Geschichte, Historie* tarafından incelenen tarih için kullanılmaktadır. "Tarihsel" (*geschichtlich*) ve "tarihsellik" (*Geschichlickeit*) kelimeleri, *Geschichte*'den türemiştir. *Geschichte* ile bağlantılı olan diğer iki kelime, *Shicksal* "kader" ve *Geschick* "yazgı" şeklindedir. Fakat bu kelimeler, *Geschichte*'nin kendisi gibi, "olmak" ya da "ortaya çıkmak" için kullanılan *geschehen*'den nihai olarak türemektedir; ancak *Geschichte* ile benzerliğin sağlanması için Heidegger'in metinlerinde çoğu kez "tarihe gelme" olarak tercüme edildi.

Almanca kelime oluşumunun olanaklarını dikkate almazsak, bu kavramlar – tarih, olagelme, kader – oldukça farklı görünür-

[183] Martin Heidegger, *Phenomenology of Religious Life,* (a) 1918-21; (b) 1995, s. 50.

[184] Martin Heidegger, *Introduction to Phenomenological Research,* (a) 1922-24; (b) 1994, s. 92.

ler. Bunlar bir arada nasıl uyum gösterirler? Bu kavramların açık bir şekilde en basiti olan olagelme ya da "tarihe geçirme" ile başlayalım. Ne *olagelmektedir*? Dasein *olagelmektedir.* Dasein doğumu ve ölümü arasında kendisine uzanmaktadır; Dasein'ın tek başına uzandığı ve Dasein'ın yalnızca kendisine uzandığı 'spesifik hareket', "tarihe geçirme" olarak adlandırılmaktadır.[185] Dasein, durağan bir özne tarafından yapılan anlık tecrübeler zinciri olarak olagelmez. Şimdinin "görüş anı"ndaki kendi olanaklarından birisini kararlı bir şekilde seçerek ve "kendi-devamlılığı" içerisinde "görüş anı"na bağlı kalarak, kendi ölümüne doğru koşarak ve doğumuna geri dönerek olagelir. Bu olanak Dasein'ın *kaderi*'dir:

> Bir kez birey varlığının sonlu olduğunu anladığında, bireye en yakın olarak önerilen sonsuz olanak çokluğundan – rahatlık, kaytarma ve olayları hafife alma ile ilgili olanlar - sırt çevirir ve Dasein'ı kendi kaderinin basitliğine taşır.[186]

Yalnızca bu anlamda bir kadere sahip olan kişi, harici anlamda kaderin ellerinde acı çekebilir. Gel-gitle sürüklenen kararsız bir kişi, kötü şansa sahip olabilir, fakat kaderin darbelerinden etkilenmez. "Kader", "yazgı"dan farklıdır:

> Fakat, kaderci Dasein, Dünya-içinde-Varlık olarak, asıl olarak Diğerleriyle birlikte-Varlık içinde var olursa, onun tarihe gelişi, birlikte bir tarihe geliştir ve yazgı olarak onun için belirleyicidir. Bir halk topluluğunun tarihe gelişini bu şekilde tanımlarız.[187]

Yazgı, basit bir şekilde ayrı bireylerin kaderlerinin toplamı değildir. Kaderlerimiz, paylaşılan bir tarihle ortak bir dünya içindeki etkileşmemiz tarafından tek bir yazgı içinde düzenlenir.

> Yazgının gücü yalnızca iletişimde ve mücadelede özgür hâle gelir. Dasein kendi "kuşak"ıyla ve içinde Dasein'ın kaderci

[185] Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 375.
[186] *A.g.e.*, s. 384.
[187] *A.g.e.*, s. 384.

yazgısı, Dasein'ın tüm otantik tarihe gelişini tam yapmaya gider.[188]

Heidegger, aşırı bireysellik ve *onlar*'ın içinde tamamen erime arasında bir yol açmayı denemektedir.

"İskender ve Herkül'den biraz bahsetme"

Ölüme doğru koşma Dasein'ı *onlar*'ın kıskacından serbest bırakır ve çözümünün otantikliğini sağlar. Ancak Dasein kendisine ne yapması gerektiğini söylemez ya da ona kaderi için bir olanaklar dizisi sağlamaz. Bu nedenle, Dasein geçmişe, belki de doğumuna dönmelidir, fakat muhtemelen daha öteye geçmelidir. Burada, olanakların genişlemesi açığa çıkar. Eylemleri ve çalışmaları Dasein'ın mirasının bir parçasını oluşturan büyük filozoflar, generaller, devlet adamları, sanatçılar, azizler ve aşıklar vardır. Heidegger'in babası gibi aynı zamanda alçak gönüllü zangoçlar da vardır; kahramanlar her şekilde ve ölçüde ortaya çıkar. Dasein böyle bir olanağı 'tekrarlamalı' ya da 'yinelemeli'dir; '*kahramanını seçmelidir.*'[189] Bir olanağı tekrarlamak, onun tam olarak yeniden çoğaltılması anlamına gelmez. İskender'in kampanyalarını yeniden üretemem; Platon'un metinlerini kelimesi kelimesine kopyalayabilirim, ancak bu hem anlamsız olur, hem de platonik olmaz. İncelemek, daha ziyade geçmişle ya da geçmişteki bir kahramanla konuşmaya benzer. İskender ve Platon kendi eylemlerinde ve çalışmalarında bana bazı önerilerde bulunur, ve ben de bunlara yanıt veririm. Bunu yaparken, "bugün"de, "geçmiş" olarak kendisini açığa çıkaranı reddederim.[190] *Onlar* tarafından bana sunulan olanakları ve yorumları yadsırım.

Dasein sınırsız kahraman seçimine sahip değildir. Fransız devrimciler, eski isyancıları ve cumhuriyetçileri taklit etmeye çalışmış olabilir. Napolyon, İskender ya da Sezar'a bir yanıt önerisinde bulunmuş olabilir. Fakat çoğu kişi, yakın geçmişten iletilen rollerden birisi için tercihte bulunabilir – ayakkabıcı, rahip ya da zangoç. Heidegger kahramanlarını filozoflar arasın-

[188] *A.g.e.*, s. 384f.
[189] *A.g.e.*, s. 385.
[190] *A.g.e.*, s. 438.

dan seçmiştir. Aristoteles ya da belki Brentano, öncelikle onu bir zangoç, rahip ya da askerden ziyade filozof olmaya kandırmıştır. Aristoteles de kendi denemelerini felsefe yapmaya yöneltti, bununla birlikte, diğer filozoflar –Platon, Kant ve diğerleri – da oyuna davet edildi. Dasein yalnızca *bir* kahraman seçme ihtiyacında değildir. Ne de bu yalnızca bir kahraman tipi şeklinde olur: Heidegger daha sonra Hölderlin ve Rilke gibi şairlere başvurur. Onları tekrar eder. Ancak bunun anlamı şudur: onları yorumlar – kendi ön sahip olması, öngörüşü ve ön kavramı ile donatılmış olarak – onlarla tartışır, onlara yanıt verir, onları kendi zamanında bulunan güncel problemlerle ve çözümlerle karşılaştırır; fakat bu problemleri ve çözümlerini geçmişle olan bağı içerisinde bırakır ya da tekrar ele alır. Daha sonraki çalışmalarda açık bir şekilde kendisini geçmişteki düşünürler ve şairler ile "konuşma" hâlinde takdim etmektedir. Bu Heidegger'in kaderidir. Bir yazgı içerisinde rolünü nasıl oynamaktadır? Napolyon'un kaderi, Fransa'nın yazgısının bir parçasıdır. Heidegger'in kaderi, kademeli olarak daha geniş toplulukların yazgılarına aittir. Öğrencilerinin ve takipçilerinin, Freiburg Üniversitesinin, Alman halkının ve belki de son olarak "Batı" diye adlandırdığı şeyin yazgısına aittir. Fransa bir yazgıya sahip olacaksa, Napolyon'un takipçilerinin her birisi Napolyon kadar bir kadere sahip olmalı mıdır? Heidegger'in öğrencileri, Heidegger'in kendisi kadar kararlı olmalı mıdır ya da bu konuda onun sözünü almaları yeterli midir? Kaç Alman kendi hesaplarına kararlı bir şekilde otantik olmaya gereksinme duyar? Bu, Heidegger'in *onlardan* bir yazgıyı ayırt etmeyi önerdiği kadar kolay olabilseydi !

## Otantik Olmayan Tarihsellik

Şu ana kadar otantik tarihselliği, yani kararlı Dasein'ın tarihselliğini açıkladık. Çoğunlukla Dasein kararlı değildir, buna karşın tarihseldir. Tarihselliği, iki açıdan otantik Dasein'ınkinden farklılık gösterir. İlk olarak, ölümüne doğru ilerlemediği ve doğumuna geri dönmediği için, görüş anında oluşan kararlılıkla kendi-devamlılığına uymamaktadır; daha ziyade kalıcı bir özne üzerinde dizilen farklı tecrübeler serisi olarak gözükmek-

tedir. Bu, Heidegger'in yapmaca problem olarak ele aldığı şeyi ortaya çıkarmaktadır: Tek bir kişinin tecrübeleri olarak bunları birbirine bağlayan tecrübelere ne demeli? İkinci olarak, kararsız Dasein, otantik Dasein'a göre tarih ve geçmiş görüşünü daha ziyade günlük ilgisinin nesnelerinden çıkarmaktadır. Yani tarih, dünya tarihi olur. Fakat "dünya tarihi" belirsiz bir terimdir. Bir anlamda, otantik tarihsellikte dünya tarihidir; çünkü tarihsel olan şey, kendi özünde ne Dasein ne de dünyasız bir öznedir, fakat bir dünya içindeki Dasein'dır. Diğer bir söylemle, "dünya tarihi" Dasein'ın tarihselliğine gönderme yapmaz, daha ziyade dünya içerisindeki maddelerin tarihselliği söz konusudur – araçların, kitapların, binaların, hatta, "bir kır alanı, kolonize edilen ya da sömürülen bir bölge, bir savaş alanı ya da bir kült yeri olarak" doğa.[191] Her zamanki gibi, otantik olmayan, düşmüş Dasein, şimdinin dünyasında dağılmaktadır: "Bugün"ün şimdileştirilmesinde kaybolmuş bir şekilde, –otantik Dasein'ın yaptığı gibi, gelecek, kendi kaderi çerçevesinde değil de– "geçmişi" "şimdiki zaman" açısından anlamaktadır."[192]

Heidegger'in kendi kaderini ve felsefe uygulamasını göz önünde tutarsak, otantik olmayan tarihselliğin anlamı daha açık olur. Varlığı otantik olmayan bir şekilde tarihsel ise, bir filozof ne yapar? Bir taraftan, öznenin tarihini dışlayan ve güncel fikirlerle ilgili olan yalnızca "sistematik" bir filozof olabilir. "Kendilerinin tutarsızlığı ile, Dasein 'bugün'ünü şimdi yapar. Bir sonraki yeni şeyi beklerken, bir öncekini hâli hazırda unutmuştur."[193] Güncel fikirlerin *tarih*'inden habersizdir: "tanınmaz hâle gelen bir 'geçmiş'in mirası ile yüklenmiştir ve modern olanı aramaktadır."[194] Diğer taraftan, otantik olmayan bir tarihsel filozof, geçmişteki filozofların metinleri ve felsefe tarihi ile ilgilenebilir. Tarihe duyulan ilgi, otantik tarihselliğin bir garantisi değildir. Niçin böyle olduğunu anlamak için, Heidegger'in "tarih bilimi" *Historie* düşüncesine bakmamız gerekir.

---

[191] *A.g.e.*, s. 388f.
[192] *A.g.e.*, s. 391.
[193] *A.g.e.*, s. 391.
[194] *A.g.e.*, s. 391.

## Tarihsellikten Tarih Bilimine

Çoğu zaman yalnızca otantik olmayan bir şekilde tarihsel olsa da, Dasein değişmez bir şekilde tarihseldir. Tüm Dasein'lar, tarih bilimci değildir; ne tarihin açık bir şekilde incelenmesiyle, ne de tüm çağlarla ilgilenirler. Otantik "tarihselliğin tarih bilimini gerektirmesi şart değildir. Tarih bilimsel olmayan çağların bu şekilde tarihsel olmaması durumu yoktur."[195] Heidegger Eski Yunanlıları düşünmektedir; onlar, ilk ciddi tarihçiler olmalarına karşın – Herodotos ve Thucidides– on dokuzuncu yüzyıl Almanlarını bir yana bırakırsak, Romalıların yaptığı gibi geçmişleriyle yoğun bir şekilde ilgilenmemişlerdir. En azından felsefe tarihini ihmal etme hakları vardı, zira onlar, bizim üzerimizde mevcut olan felsefe geleneğinin yükünden muaf bir şekilde, konunun başlatıcıları ya da düzenleyicileriydi. Yunanlılar incelediklerinden daha gayretli bir şekilde tarih yaratmışlardır.

Bununla birlikte, tarih biliminin kökleri Dasein'ın tarihselliğinde bulunmaktadır. Tarih bilimi, tüm bilimlerde olduğu gibi, daha sonra "temalaştırdığı" alanın önceden açıklanmasını ön görmektedir. Aynı zamanda geçmiş bir dünyanın kalıntılarının şu anda yaşamasını ön görmektedir – belgeler, binalar, iskeletler ve diğerleri. Fakat bunları "dünya-tarihsel" olarak ele almazsak, tarihsel kanıt *olarak* ele alınmayacaktır:

"Geçmişe" geri dönüşümüz, ilk olarak söz konusu malzemelerin elde edilmesinden, var olmasından ve güvence altına alınmasından başlangıcını almamaktadır; söz konusu faaliyetler orada olan Dasein'a yönelik tarihsel Varlığı ön görmektedir – yani, tarihçinin tecrübesinin tarihselliğini ön görmektedirler.[196]

Dasein, yakın geçmişten alınanlar arasından bir rol seçmek suretiyle, "orada bulunan Dasein'a tarihsel varlık"a sahiptir. Fakat, tarih bilimsel olmayan tarzda bile, Dasein geçmişin çeşitli kişilikleri ve olayları ile tanıdıktır. Bunu neden yaptığını ve dönülmeyecek kararını nerede verdiğini bilmesek de, Sezar'ın dönülmeyecek karar verdiğini biliyoruz. Önemli ve geri dönüşü olmayan bir tercih yapacağımız zaman – Sezar'ınkinden daha az ciddi olsa da, örneğin evlenme tercihi birisinin kendi hayatı için

[195] *A.g.e.*, s. 396.
[196] *A.g.e.*, s. 394.

önemlidir – çoğunlukla kendimizi dönülmeyecek kararı aşar gibi görürüz ya da böyle konuşuruz. Böylece bir şekilde Sezar'ın eylemini tekrarlarız. Tarihçiler de tercihlerde bulunur ve bunları yaparken muhtemelen geçmişe başvurur. Örneğin bir politikacı ise, karşılaştığı problemler ve politik hayatında yaptığı tercihler, tarihsel tema seçimini etkileyecektir: Tarih bilimi için muhtemel bir konu olacak şeyin "seçimi", hâli hazırda Dasein tarihselliğinin olgusal *existentiell* tercihinde bulunmuştur.[197] Macauly'nin, II. James'in tahta çıkmasından itibaren İngiltere tarihi yazma kararı, 1831 Reform Yasası liderliğinden ve diğer ilerleyici nedenlerden etkilenmiştir. *Tanrı Devleti*'nde Augustinus'un Roma tarihi, kendini kararlı bir şekilde Hristiyanlığa adamasıyla birlikte Alaric'in Roma yağmasından etkilenmiştir.

## Tarih Bilimi ve Dasein'ın Olanakları

Otantik olarak tarihsel olan bir tarihçi geçmişe nasıl yaklaşır? Dasein *varoluştur*, kendisi için mevcut olan olanaklardan varlık tarzını seçer. Bu, tarihçinin kendisini nasıl gördüğü ve incelemekte olduğu geçmiş Dasein'ı nasıl gördüğüdür. Basit bir şekilde geçmiş Dasein'ın gerçekte ne yaptığı ya da ne yapmadığı ile ilgilenmeyecektir, daha ziyade, kendisi için mevcut olan olanaklarla ve ne seçebileceği ve ne seçtiği ile ilgilenecektir ve gene bize ilettiği olanakları ele alacaktır. Otantik tarihçi bize yalnızca Sezar'ın dönülmeyecek kararını ve bunun sonucunu söylemez. Sezar'ın kariyerinin bu aşamasında üç olanakla karşılaştığını söyler. Ordusu ile Gaul'de kalabilir; bu durumda Roma'daki düşmanları artık destek ya da tedarik almamasını sağlayacaktır ve böylece yetersiz bir hâle gelecektir. Ordusu olmadan Roma'ya dönebilir; bu durumda düşmanları onu öldürecektir. Ya da yasal olmayan bir şekilde İtalya'ya geçebilir; bu durumda da bir iç savaş olacaktır.

Bir devlet adamı ya da general, kendisine açılan olanaklar ve *kendi* durumunun etkisi için, Sezar'ın durumunu inceleyebilir. Fakat, gene, felsefe tarihini incelersek, Heidegger'in ne düşün-

[197] *A.g.e.*, s. 395.

düğünü anlamamız daha kolaydır. Bir filozof yalnızca bazı iddialarda bulunmaz. Şu ya da bu olanağı seçerek, tercihlerde bulunur. Descartes, kendisine kanıt olan öncüllerden özenle hareket ederek, bilginin yapısını yeniden inşa etmeyi deneyerek şüpheciliğe yanıt vermiştir. Ancak başka yanıtlar da olanaklıdır – örneğin Montaigne'inki gibi: onun görüşüne göre, eğer her şey belirsiz ise, bu durumda Protestanlık da belirsizdir, böylece geleneksel Katolikliğe de bağlanılabilir. Bir Descartes okuyucusu (örneğin *Kierkegaard*) onun ihmal ettiği olanaklardan birisini tercih edebilir. Ya da, sanatın gerçek formlardan ya da fikirlerden çıkarılan iki şeyde olduğunu –çünkü kendileri de fikirlerin kopyaları olan olağan objeleri kopyalar– yorumlayan Platon'un Devlet'ini okuyanlar, Platon'un diğerini ihmalini merak edebilir ve belki de tercih edilir olanağı merak edebilir – sanat direkt olarak fikirleri resmeder. Yine, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ilk baskısında Kant, duyumsama ve anlama yetilerimizin her ikisinin de hayal gücünde olduğu olanağını öne çıkarmaktadır; ikinci baskıda bu fikirden vazgeçmekte ve yeniden aklın üstünlüğünü ele almaktadır. Heidegger, insanın asıl olarak rasyonel bir varlık olduğundan daha çok hayal gücü kuvvetli bir varlık olduğu Kant tarafından reddedilen olanağı, tercih etmiştir. (Bu Heidegger'in *irrasyonalist* olduğu anlamına gelmez: "İrrasyonelizm rasyonelliğin görmediği şeylerden bahsettiğinde, bunu yalnızca kısık bir şekilde yapar."[198].) Geçmişteki filozoflar olanakları ele alınarak okunmalıdır –seçilen, reddedilen, bastırılan fakat tamamı bize bırakılan olanaklar.

## Nietzsche'nin Olanakları

Heidegger, konuyla ilgili bu yaklaşımın bazı örnekleri ile tarih hakkındaki bölümünü sona erdirmektedir. Nietzsche, *Zamansız Meditasyonlar*'ın ikincisinde, "Hayat İçin Tarihin Kullanılması ve Kötülenmesi Üzerine"de (1874), üç tip tarih bilimi ayrımı yapmaktadır: Anıtsal (geçmişteki zaferleri şimdiki zamana ve geleceğe ilham olarak göstermek), antik yaklaşım (geçmişi kendi hesabına kaydetmek) ve kritik yaklaşım (geçmi-

[198] *A.g.e.*, s. 136.

şin hatalarını sansür etmek). Niçin yalnızca üç olanak? Ve bunlar alternatifler midir? Heidegger, Nietzsche'nin bize bilinir yaptığından daha fazlasını bildiğini, ileri sürmektedir[199] ve Dasein'ın zamansallığı açısından her üçü de otantik tarih bilimi içinde yer almaktadır. Kararlı bir şekilde geleceğe yönelik olarak, Dasein, "insan varlığının "anıtsal" olanaklarına "açık"tır"[200] ve bu da anıtsal tarih bilimine yol açmaktadır. Ancak Dasein aynı zamanda "atılmış" olduğu için, "orada bulunmuş olan varlığını saygılı bir şekilde koruma olanağına" sahiptir; bu varlığın seçtiği olanakta ortaya çıkmaktadır. Bu antik yaklaşımcı Tarih bilimdir. Dasein aynı zamanda şimdiki zamanda da seçimini yapmalıdır; fakat, *Onlar*'ın yorumladıkları şekilde olan şimdiki zamanda değil. Otantik tarih bilimi, "bugün"ün düşmüş sıradanlığından acı bir şekilde ayrıldığı bir tarzdır, ve bu şekilde, anıtsal ve antiksel olmanın yanında, aynı zamanda "şimdiki zaman"ın bir eleştirisidir."[201] Doğru bir şekilde okunduğunda, Nietzsche, Heidegger'in tarih görüşünü teyit etmektedir.

## Orada Bulunmuş Olan Dasein

*Varlık ve Zaman* ortaya çıktığında Nietzsche ölmüştü. Descartes ve Heidegger'in ele aldığı diğer filozofların çoğu da ölmüştü. Husserl (1859-1938) halen hayatta idi. Heidegger Husserl'i Descartes ile aynı şekilde ele alır: bunların her birisi "ilginin varlık olanakları"dır.[202] Diğer Dasein'ın ölü ya da diri olması, tarihsellik açısından önemli midir? Bazen Heidegger bunun böyle olduğunu öne sürmektedir. Sanat gerçekleri tarihseldir, çünkü bunlar, "dünyada bulunmuş ilgili bir Dasein tarafından kullanılmıştır. O *dünya* artık yoktur."[203] Tarih bilimi orada bulunmuş olan Dasein ile ilgilendiğinden ve Dasein Dünya-içinde-Varlık olduğundan, dünya tarihini kapsamaktadır: "Dasein artık orada değilse, dünya da orada olan bir şey değil-

[199] *A.g.e.*, s. 396.
[200] *A.g.e.*, s. 396.
[201] *A.g.e.*, s. 397.
[202] Martin Heidegger, *Introduction to Phenomenological Research*, (a) 1922-24; (b) 1994, s. 107.
[203] Martin Heidegger,*Varlık ve Zaman*, s. 280.

dir."[204] Heidegger, Dasein'ın dünyası Dasein ile birlikte ölmektedir, demektedir. Bu şaşırtıcıdır. İki çağdaşın her ikisi de dünya-içindedir. Ancak onlar aynı dünya içindedir. Şu anda ölmüş olan birisi gibi, niçin aynı dünyada olamam? Her ne hâl ise, çağdaşların hepsi uygun şekilde aynı zamanda ölmezler, ne de çalışmalarının tarihini yazmamızdan önce hepsinin ölmesi gerekmez: Dünya savaşlarından halen hayatta olanlar vardır. "Orada bulunmuş olma" ve "artık orada olmama" arasında ayrım yapmamız gerekmektedir. Husserl'in orada bulunmuş olmasının tarihsel bir varlık olarak Heidegger ile ilgisi nedir: Descartes'ın kitaplarına sahip olduğu gibi, Husserl'inkiler de okul günlerinden itibaren elindedir ("her zaman hazır olarak"). Diğerleri yönünden olsa da, bu görüş açısından, Descartes'ın yapamadığı şekilde, Husserl'in halen etrafta olması, canlı ve hareketli olması, sorgulama için hazır olması ve yanıtlamaya hazır bulunması fark etmemektedir. Dasein'ın tarihselliği bize, Husserl doğmadan önce ölmüş olan, Kant'ın doğumundan önce yaşamış ve ölmüş olan Descartes açısından objektif zamansal bir düzen fikri sağlayabilir mi? Belki. Heidegger, Descartes'ın sayfalarını karıştırırken, Kant ya da Husserl'den hiç bahsedildiğini görmemektedir, öte yandan Husserl çoğunlukla Descartes ve Kant'a atıfta bulunmaktadır. Her birisi farklı bir dünyada mıydı? Hayatlarındaki diğer konulara göre, düşünceleri açısından bu daha az akla yakındır. Kant'ın felsefesi, peruğuna göre, daha az demodedir. Ancak onları kronolojik sıralamalarına yerleştirmek için, doğum ve ölüm tarihlerini vermek bir yana, onları aynı dünyada ve aynı dünya zamanında ele almamız gerekmektedir.

## Dünya Zamanı

Zaman "önemli"dir. Dasein bir şeyler yapmak için zamana gereksinim duyar, bir şeyler yapmak zaman almaktadır, zamanı "kaybedebilir" ya da onu boşa harcayabilir. Bu, ilgi, zamansallığı ve sonluluğu olarak Dasein'ın varlığına bağlıdır:

[204] *A.g.e.*, s. 393.

> "Orada", Dasein'ın estetik olarak yayılan kendi zamansallığı içerisinde temellenmiş bir şekilde açığa vurulur ve bu açığa vuruş ile bir "zaman" Dasein'a tahsis edilir, yalnızca, bu nedenle, gerçekten atılmış olan Dasein zamanını "harcayabilir" ve kaybedebilir.[205]

Zamanın *önemi,* zaman sayımı ya da zaman ölçümünden daha köklüdür. Toplantıya vaktinde gitmem gerektiği için saatime bakarım. Günlüğüme son başvuru tarihini merak ettiğim için günlüğüme bakarım. Bir şeyler yapmak için zamana ihtiyacım olmasa ve bir şeyleri vaktinde yapmam gerekli olmasa, saate ya da günlüğe bakmama gerek kalmaz.

Almancada, üç zamansallık esrimesine denk gelen, üç zaman zarfı mevcuttur: "ondan sonra" (*dann*), ilerideki zamana atıfta bulunmaktadır; "şimdi" (*jetzt*), şu ana karşılık gelmektedir ve "o zaman" ya da "daha önceki fırsatta" (*damals*), geçmiş bir zamana atıf yapmaktadır. Bunları planlama yapmak için kullanırız: Taksi gelmeden önce *şimdi* giyinmem gerekir, *ondan sonra* da *daha önceki fırsatta* başarısız olduğum sınava tekrar girmem gerekir. Hem "ondan sonra" hem de "daha önceki fırsatta" "şimdi"yi kapsamaktadır; "ondan sonra", "şimdi-henüz değil"i; "daha önceki fırsatta" ise "şimdi–artık değil"i içermektedir. Taksi henüz orada değil ve *şimdi* sınavda başarısız olmuyorum, ki bu takdimde bulunurken, önceden " şimdi !" ve " şimdi !" demekle zamansallık, kendisini mevcudiyetin oluştuğu şimdiki zamanda tuzağa düşürmektedir.[206]

"Şimdi", "daha sonra" ve "daha önceki fırsatta", "tarihe bağlıdır". Dünyevî olaylara bir zaman tahsis ederiz: "daha sonra, taksi geldiğinde", "şimdi giyindiğinde "daha önceki fırsatta, sınavda başarısız olduğunda". Bu zamanın önemi ile bağlantılıdır: Onlara belirli zamanlar tahsis etmezsek, faaliyetlerimizi zamansal olarak planlayamayız. Zaman aynı şekilde "süre" ya da uzamadır. Temel olarak anlara değil, aradaki zamana atıfta bulunuruz: "Taksi gelene kadar okuyacağım", "sınavda başarısız olduğumdan beri çalışmaktayım". Şimdiki zaman bile süreksiz bir an değildir, fakat daha kısa ya da daha uzun bir zaman

---

[205] *A.g.e.*, s. 410.
[206] *A.g.e.*, s. 407.

süresidir: " 'şimdi' -arada, yemek yerken, akşam, yazın."[207] Bu tarih tayini ile bağlantılıdır. Yaptığımız şeyler ve olan şeyler, zaman alır – süreksiz bir anda herhangi bir şey yapamayız. Zaman genele aittir. Bu da tarih tayini ile bağlantılıdır. Çoğu zaman aynı zamanı farklı olaylarla belirleriz. Benim için evlendiğim zaman olan *o zaman*, senin için okulu bıraktığın *o zaman*'dır. Ancak genel olarak bunu, her ikimizce de bilinen bir olayla, bu zamanı tarihe bağlar ve çözeriz: İngiltere en son dünya kupasını kazandığı *zaman, o zaman* ben evlendim, sen de okulu bıraktın. Faaliyetlerimizi genel olan zamanda sıraya koyarız: Konser bittiği *zaman, o zaman* buluşacağız.

Saatler hayatı daha kolay yapar. Doğal ve öncelikli saat, onun ışığına göre günlük işlerimizi yaptığımız güneştir. Güneş herkes için orada aynı uzaklıktadır. Herhangi bir özel kişiye ya da işe bağlı değildir. Zamanı ilk olarak Güneşin hareketi ile ölçeriz: "Zamanını kullanması gereken Dasein'ın zamansallığı sonlu olduğundan, günleri de hâli hazırda sayılıdır."[208] Bir şeyler yapmak için doğru ve yanlış zamanlar mevcut olduğu için zamanı ölçeriz. Dünya gibi, zaman da *belirleyicidir*. Bu nedenle, zaman dünyevî, dünya zamanı, önümüzde-hazır-olan ya da elde-hazır-olan her şeyin içinde kendi yerine sahip olan zamandır. Daha sonra, faaliyetlerimiz için gün ışığına daha az bağımlı hâle geldiğimizde gün ışığına ihtiyaç duymayan saatler kullanırız – bununla birlikte, bunlar da az ya da çok güneşin hareketleri ile uyumlu olmalıdır.

## "Olağan Zaman"

Ölçüm, daha rafine bir hâl aldıkça, zaman kavramımızı değiştirmektedir. Diğer esrimeler pahasına şimdiki zamanı vurgulamaktadır. Bir yarıştaki koşucu temel olarak şimdiki zamanda odaklanmaz. Seyircilerin alkışlarıyla finiş çizgisini geçeceği anı düşünür. Son anda yapacağı atak için kendi hızını artırır. Tüm bunlar, koşusunu zamanlayan kişi de kaybolur. *Şimdi* saatine göre 3:00'tür ve koşucu hareket eder; şimdi 3:05 ve yarı yoldadır, *şimdi*, 3:10'dur ve finiş çizgisini geçmektedir. Kronometre

[207] *A.g.e.*, s. 409.
[208] *A.g.e.*, s. 413.

geçmişe ya da geleceğe tam olarak bağlı değildir. 3:00'de koşunun başlangıcını tutar ve tamamlanmasını bekler. Fakat tutma ve bekleme, şimdinin emredici mevcudiyetiyle sarılır.

Ölçülen zaman halen sürekliliktir. Yarış, 3:00'den 3:10'a kadar 10 dakika *sürer.* Ancak *şimdi* sürekli değildir. Yarış, uzun süren bir şimdi de değil; seyircinin "şimdi başlayacak" demesi şeklinde değil de, şimdi tam 3:00'de başlar. Ve tam olarak 3:10'da sona erer. Zaman ölçümünün mevcudiyeti, en azından ideal olarak, sürekli değildir.

Zaman halen geneldir ve belirleyicidir. Bir koşucuyu zamanlarım ve koşu zamanı aşamalarıyla anlaşılır; zaman da, koşu gibi, bir başlangıca, yarıya ve sona sahiptir. Diğer seyirciler de yarışı seyreder ve saatleri belki de benimki gibi aynıdır. Fakat zamanı ölçen, kendi saatinin hareketlerine dalıp gider ve koşucu ya da heyecanlı seyircilere göre dünya olaylarına daha az dalar. Sıkıntı zamanlarında saatler tüm kontrolü ele geçirir. Boş bir istasyonda tren beklerken, zaman tamamen boş ve homojen görünür; saatin hareketlerinden başka hiçbir şeyle vurgulanmaz. Herhangi bir önemli olayla bağlantılı değildir, kendi açısından bir kurum olarak görünür.

Heidegger'in görüşüne göre, bu, şimdiler dizisi olarak Aristoteles'in zaman görüşüne yol açar. Tarih tayinini ve önemini azaltmak, esrime zamansallığı "yerle bir eder",[209] bu şekilde zaman homojen olur. Şimdiler, önümüzde-hazır-nesne olarak görünür ve zaman hemen hemen diğerleri arasında bir şeydir. Şimdi-zamanı kesintisizdir ve boşlukları yoktur – hiçbir şeyin olmadığı süreler üzerinde kayan esrime zamansallığı gibi değildir. Sonsuzdur – bu, Heidegger tarafından "ölümle yüzleşmeden kaçma" şeklinde nitelenen bir özelliktir.[210] Bu tam olarak geneldir: "Herkese aittir – yani hiç kimseye ait olmadığı anlamındadır."[211] Buna karşın şimdi-zamanı, zamansallık içerisinde halen kaynağının izlerini taşımaktadır. Zamanın, ortaya çıkmaktan ziyade geçtiği söylenir: "Dasein, ölümü hakkındaki "kaçan" bilgisi çerçevesinde kaçan zamanı tanımaktadır."[212] Geri dönüşsüz bir şekilde bir yönde hareket etmek suretiyle, aynı zamanda

[209] *A.g.e.*, s. 422.
[210] *A.g.e.*, s. 424.
[211] *A.g.e.*, s. 425.
[212] *A.g.e.*, s. 425.

dönüşsüzdür ve bu yalnızca esrime zamansallığından türeme açısından açıklanabilir. Yarışın geriye doğru olması, yarışın zamanlayıcısı açısından çok az fark eder, saati geriye doğru hareket etse bile, yarışı halen ölçebilir. Ancak bu, kazanacağı zaferle fakat henüz tam olarak garanti olmayan bir anlayışla finiş çizgisine bakan koşucunun kendisi için böyle olmayabilir. Şimdi-zamanı, o anda esrime zamansallığından türer. Zıt bir şekilde, şimdi zamanından esrime zamansallığının oluşturulması zor, belki de imkânsız olabilir, ancak önem ve değer katmakla ona daha fazla yumruk indiririz.

Şimdi-zamanı türevseldir. Gerçek olmayan ya da meşru olmayanı takip etmez: "zamanın sıradan sunumu, kendi doğal doğrulamasına sahiptir."[213] Şimdi-zamanı değilse, tarih bilimi dünya zamanını gerektirir: Zamansallık, "tarihin" zaman içerisinde tarihselleştirme olarak "ortaya çıkabileceği" ufukta, dünya zamanını zamansallaştırır."[214] Heidegger dünya zamanını esrime zamansallığı lehine göz ardı etmemizi istemez. Bu bizi, kararlılığın eylem gösterdiği durağan çerçeveden mahrum tutar. Otantiklik, kararlılık, esrime zamansallığı – bunlar benim Aristoteles'in metinlerini ele almamı sağlar ve "gerçeğin" orijinal anlamının "üstünü açma" olduğunu önermeme yol açar. Otantik olmama, düşme, dünya zamanı – bunlar benim, çoğu zaman çağdaş İngilizce konuşmama ve Aristoteles'in M.Ö. 322'de öldüğünü söylememe imkân tanır. Burada, başka yerlerde olduğu gibi, otantik olmama amacına hizmet etmektedir.

## Heidegger – Hegel Kıyaslaması

*Varlık ve Zaman*'ın sondan bir önceki bölümünde, Heidegger Hegel'in (1770-1831) Aristoteles'in zaman kavramını kabul ettiğini ve bunun ötesine geçmediğini söylemektedir. Neden Hegel? Bir açıdan bunun nedeni Heidegger'in Hegel'e çok saygı duymasıdır.

> Dil üzerinde olağan üstü bir güce sahip olduğundan ve örtük olan şeyleri, saklandıkları yerlerden zorla elde ettikleri için

[213] *A.g.e.*, s. 426.
[214] *A.g.e.*, s. 436.

daha önce görülenden çok fazlasını felsefede görebilmiş ve görmüştür.[215]

Bunun nedeni kısmen Hegel'in Heidegger'in bazı merkezi doktrinlerini ve stratejilerini ortaya koymuş gibi görünmesidir. Hegel'in *Ruhun Fenomenolojisi* (1807) *ontoloji* adına geleneksel epistemolojinin reddi olarak kolayca görülebilir, yani, bilenin ve bilinenin *varlığının* ve bunlar arasındaki ilişkinin ele alınması açısından. Ancak Heidegger buna sahip olmayacaktır. Onun için Hegel, kartezyenlerin sonuncusu ve en büyüğüdür; ontolojiyi mantık içerisinde çözen en büyük rasyonalisttir; insanı sonsuz olarak gören, gerçeği Tanrı'nın gözleriyle görmeyi amaçlayan metafizikçidir. Heidegger'de – hem gerçek yolundaki çok büyük bir engeli ortadan kaldırmak, hem de kimsenin Heidegger'i Hegel ile karıştırmamasını sağlamak için – Hegel'i ele almaktadır.

## Dinginlik Sessizliktir

Heidegger'in Hegel ile paylaştığı şey, yazmaya söz verdiği kitapları bitirmemesidir. Hegel'in *Fenomenoloji* si, mantık, doğa felsefesi ve akıl felsefesini ele alan bir ciltle takip edilmek üzere, bir sistemin ilk parçası olarak yayımlanmıştır. Sistemin ikinci parçası asla ortaya çıkmamıştır. Heidegger *Varlık ve Zaman*'ı yarım bıraktığında bunun farkında olmalıydı, ancak 1953'e kadar kapak sayfasında "Birinci Bölüm" ibaresini muhafaza etmiştir. Bunlardan birisi çeşitli formları ile bilinç yolculuğunu (*Bewusstsein*) kaydetmek ve diğeri de kendi yorumlarının maskeleri arkasında Dasein varlığının daha derin düzeylerini incelemek üzere, Hegel'in *Fenomenoloji*'si ve kendi *Varlık ve Zaman*'ı arasında kıyaslama yapmak mı istemektedir?

Şüphesiz, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'a devam edememesi için daha temel bir neden önermeliyiz. Şu soruyla bitirmektedir "zaman kendisini varlık ufku olarak gösterir mi?"[216] Düşün-

[215] Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, tr. A. Hofstadter, Bloomington: Indiana Press, 1982, s. 226.
[216] Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 437.

cesine göre, yeni zaman anlayışımız çerçevesinde, varlığın özel şekillerini ihmal ederek ve Dasein ile ilişkisini göz ardı ederek, varlığı şimdi genel olarak değerlendirebiliriz. "Genel olarak varlık fikrini açıklığa kavuşturmak suretiyle, dünyadaki olanaklı varlıkların ontolojisinin yeterince güvenli bir şekilde yönlenmesi durumunda, Dasein'ın uygun bir şekilde analiz edilebileceğini birden fazla kez söylemiştir."[217] *Varlık ve Zaman*'ın bu konuda söylenecek daha fazla bir şey bırakmış olması konusunda şüpheliyiz. Öncelikle, kayalar, araçlar, Dasein, zaman ve dünya arasında, çeşitli varlık şekilleri arasındaki farklılıkları anlamak için, varlığı genel olarak açıklama ihtiyacında olmamız açık değildir. Heidegger genel olarak varlığı, varlık şekillerini ayırt etmek için bir "ufuk", çeşitlerini ve aralarındaki ilişkileri araştırabileceğimiz ve ayırt edebileceğimiz herhangi bir varlık tipinin ötesinde bir mevki olarak düşünmektedir. Sonlu olsa da, Dasein söz konusu mevki noktasına ulaşabilir, bunun hakkında ne söylemek faydalı olabilir? İkinci olarak, Dasein*sız* hiçbir varlığın mevcut olmadığını ısrarla iddia ederek, Heidegger Dasein'dan bağımsız varlığa ya da Dasein'ın kendisinin ötesinde bir mevki noktasına olan yolu kapatmış gözükmektedir. Diğer varlıklar istisna olmak üzere, *Varlık ve Zaman* Dasein varlığı üzerinde odaklanmamıştır. Zaman, dünya, çekiçler, kayalar – tüm bunlar Dasein tarafından kendi varlıkları içerisinde yorumlanmaktadır. Tüm bunları yapan Dasein'dan başka varlığa daha başka ne yüklenebilir?

Heidegger'in düşüncesi *Varlık ve Zaman* ile sona ermekte midir? Doğal olarak hayır. Çeşitli konularda yazmaktadır. Bazen bunu yaptığını reddetse de, çoğu zaman *Varlık ve Zaman* ile çelişmektedir. Elli yıllık yazım kariyerinde Heidegger'in sürekli olarak aynı konuları ele almadığı ve bazen fikir değiştirdiği konusunda özel bir açıklamaya gerek yoktur. Dikkate değer bir konu, ve şüphesiz "kararlılığına" borçlu olan bir durum, tüm çalışmalarını tek bir tutarlı bütünde birleştirme girişimidir. Ancak gerçekte bunun ne derece tutarlı olduğunu sormaktan ziyade, *Varlık ve Zaman*'da hemen hiç bulunmayan bir konuda daha sonraki çalışmasının örneğini ele almak daha iyi olacaktır: O da "sanat"tır.

---

[217] *A.g.e.*, s. 366.

# SÖZLÜK

*Ankziyete.* Alm., Angst. İng., anxious: Varlığı olmayan bir şey karşısında duyulan endişe, tedirginlik veya kaygı.

*Anlama.* Alm., verstehen, Verstand. İng., understand, understanding: Varlığın, kendisinin varlığını, ontolojik olarak fark etmesi.

*Araç ve gereç.* Alm., Zeug. İng., equipment: Dasein, ilgisini ve dikkatini çevresine yönelterek kullandığı nesneler. Kullanıma-hazır-şeyler.

*Ardıllık.* Alm., Nacheinander, Sukzession. İng., succession: Zamanın peş peşeliği. Şimdilerin ard arda gelmesi.

*Atılmışlık veya fırlatılmışlık.* Alm., werfen, Geworfenheit, Wurf. İng., throw, throwness: Dünya-içinde-varlık olma durumu. Dünya içinde tek başına olmak veya kendi geleceği ve varoluşunu yani kendi özünü gerçekleştirmesi için kendisine terk edilen Varlık olma durumu. Bir yere ve duruma bırakılmışlık ve terkedilmişlik.

*Belirsiz, belirsizlik.* Alm., zweideutig, Zweideutigkeit. İng., ambiguous, ambiguity: Orada-Varlığın günü-birlik-yaşamındaki düşmüşlüğün veya otantik olmayan durumunun bir göstergesidir. Belirsizlik Dasein'ın varolma tarzlarından biridir. Varoluşunu çok genel yapmasıdır.

*Bir-diğerinde-Varlık.* Alm., "In" -einandersein. İng., Being-"in" one another: Kendisinde değil de, bir başkasında Varlık olma

durumudur. Bu varoluş tarzı, otantik olmayan varoluş tarzıdır.

*Boş konuşma.* Alm., gerede. İng., idle talk: Dasein'ın gündelik yaşamında yaptığı genel konuşma. Dedikodu yaparak kelimeleri yan yana koymak ya da konuşmak için kelime üretmek.

*Çevre.* Alm., Umwelt. İng., environment. Varlığın ilgisinin yöneldiği yer. Varlığın dikkatini çeken etrafı içinde bulunduğu ortam.

*Dasein.* Alm., Dasein. İng., Dasein: Günlük Almancada insan varlığı olan Dasein, Heidegger tarafından kendisi, kendisi-olmayan ve dünya hakkında soru sorabilen Varlık olarak anlaşılmaktadır. Dasein, "Varlık'ın anlamı nedir?" diye sorabilen tek Varlıktır. Varlık'ın anlamının ontolojik serimlenmesinin yapıldığı Varlıktır.

*Dış Dünya.* Alm., Aussenwelt. İng., external world: Descartes'ın tanımladığı, yayılıma sahip varlıkların toplamı. Fiziksel dünya.

*Diğer başlangıç.* İng., Another begining. Geleneksel metafiziğin terkedilmesi veya reddedilmesi sonucu varlık sorunsalını farklı bir başlangıçla yeniden ele almak ve çözüm için yeni bir yola girmektir.

*Doğru, doğruluk.* Alm., wahr, Wahnheit. İng., true, truth: Varlığın kendisini kendi olarak ortaya koyma hâli. Varlığın kendisini hakikat olarak açması. *Aletheia.*

*Dünya-içinde-varlık.* Alm., In-der-Welt-sein. İng., Being-in-the-World: Varlığın kendisini fırlatılmış olarak bulduğu yer veya ortam. Varlık her zaman için bir dünya ile varolmaktadır. Dünya-içinde olmadan Varlık varolamaz; çünkü Varlığın temel yapısı bir dünyada kendini açığa çıkartmasıdır. Fakat bu dünya yalnızca fiziksel dünya ya da yeryüzü değildir. Dünya ile yeryüzü arasında fark vardır. Yeryüzü diye adlandırdığımız dünya gezegeni fiziksel dünyadır. Buna karşılık Varlığın dünyası fiziksel + ontolojik dünyadır. Kısaca Varlığın kendisini içinde bulduğu her tür varolma ortamıdır.

*Dünyasallık.* Alm., Weltlichkeit. İng., worldhood: Descartes'ın dünya yorumundaki maddesel veya üç boyotlu dünya anlayışı.

*Düşüş.* Alm., verfallen, fallen, Verfall. İng., fall: Dasein'ın, Dünya-içinde-varlık olma durumlarından, şu andaki durumudur. Çünkü Dasein eksik Varlık olarak düşmüştür. Düşüş onun kalabalık içinde "onlar" olma hâlidir. Düşüşten ancak kendi varoluşuyla kurtulabilir.

*Edimsel, edimsellik.* Alm., wirklich, wirklichkeit. İng., actual, actuality. Bir şeyin veya olgunun gerçekten varolma durumu.

*Ekstanz.* Alm., Ektanse. İng., ecstasis: Varlığın zamansallık içinde kendini varoluşsal-anlarda ortaya koyması veya meydana çıkarması.

*Elimizde-kullanılmaya-hazır-varlıklar.* Alm., zuhanden, Zuhandenheit. İng., ready-to-hand: Pratik açıdan ilgi duyulan ve bir işleve sahip varlıklar. Bilgi açısından değil de, ontolojik ilgi ile kavranılan varlıklar.

*Existential.* Alm., Existenzial. İng., existential: ontolojik varoluşa sahip Varlık için kullanılan sıfat.

*Existentiell.* Alm., existenziell. İng., existentiell: Ontik varlıkların ontolojik olmayan varolma hâline verilen sıfat. Tek tek varolan nesneler.

*Gelecek.* Alm., Zukunft. İng., future: Dasein'ın varlığının temel ontolojik yapısı olan ve varoluşunu gerçekleştirdiği zaman dilimi. Varlığın olanaklarını ve otantikliğini gerçekleştirme alanı.

*"Gibi" olmak.* Alm., das "Als". İng., the "as" : Bir şey önermek veya bir şeyi bir şey "gibi" yorumlamaktır. Bu yorumlama iki çeşit olabilir. a) hermeneutik "gibi ya da b) Apophantic "gibi". Heidegger için yorumlama Hermeneutik "gibi" olmalıdır; çünkü önermenin ne olduğunu bu tür yorumlama açığa çıkarabilir.

*Gizlemek, üstünü örtmek ve saklamak.* Alm., verdecten. İng., cover up, conceal: Varlığın kendi varoluşunu değil de, başkasının varoluşunu takip etmesi ya da kendi Varlığını yanlış yorumlaması. Kendi Varlığının üzerini örtmesi ya da Varlığını saklaması.

*Görünüş.* Alm., Erscheinung. İng., appearance: Kant'ın fenomen ve noumen ayırımı göz önünde tutularak fenomenin duyulara verilişine Heidegger görünüş demektedir.

*Günü-birliktelik veya gündeliktik.* Alm., alltaglich, Alltaglichkeit. İng., everyday, everydayness: Dasein'ın onlardan biri olarak sıradan varolma dudumu. Olağan ve günlük durum.

*İkâmet etmek.* Alm., aufhalten, aufenthalt. İng., dwell, dwelling: Varlığın kendi varoluşunu ortaya koyduğu yer. Varlığın evi.

*İletişim.* Alm., Mitteilung; Kommunikation. İng., communication: Önerme ve yargıda bulunmak, iletişimi açığa çıkarır. İletişim, önermelerle olanaklı olur. Anlamanın olduğu söylem.

*İlgi veya alaka.* Alm., besorgen. İng., concern: Varlığın kendisi ve çevresine olan ilgisi ve alakası. Kaygı, kendine ve çevreye olan ilgi ve alaka ile ortaya çıkar.

*Kaygı.* Alm., Sorge. İng., care: Kaygı, ilgi, endişe, tedirginlik ve sıkıntı olarak, Dasein'ın ontolojik yapısının temel belirleyicisidir. Kaygı, objesi veya nesnesi belli olmayan korku ve ruh-durumudur.

*Kendini bulmak.* Alm., sich finden, sich befinden, Befindlichkeit. İng., find oneself: Otantik varlığın varolma hâli. Varlığın kendisini anlaması ve kavraması.

*Kendisinin önüne sıçramak.* Alm., sich vorweg. İng., ahead of itself: Kendi otantik olmayan durumunun ötesine geçerek otantik olmak ya da ilk durumundan farklı olmak. Kendisinin önüne sıçrayabilen Varlık olan Dasein, bu sıçrama ile kendi olanak ve planlarını kavrar. Kendini, diğerlerinden ayırmak.

*Kendisinde-Varlık.* Alm., An-sich-sein. İng., Being-in-itself. Kendisinde-Varlık, kendi otantikliğinde olan ve kendi varoluşunu planlayan Varlıktır.

*Korku.* Alm., Furcht, fürchten. İng., fear: Nesnesi belli bir şeyden duyulan ruh-durumuna denir. Örneğin bir köpekten korkmak.

*Merak.* Alm., Heugier. İng., curiosity: Dasein'ın düşüşüne neden olan varoluş durumlarından biri olarak Dasein'ın otantik ilgisini kaybederek genel ilgi veya merak duyma hâlidir. Merak, Antik Yunandan farklı anlamda ele alınmıştır. Genel anlamıyla merak, olumsuzluğa veya belirsizliğe yol açar. İlginin veya merakın genişlemesi Dasein'ın varlığını sıradan yapar.

*Olagelme ve olay.* Alm., Ereignis, Begebenheit. İng., Event, event: Olagelme sıradan olaydan farklıdır. Olagelme Varlığın varolma durumudur. Varolma bir olagelmedir. Olay ise günlük yaşamda olan herkes tarafından paylaşılan ortak durum veya vakadır.

*Olanak.* Alm., Möglichkeit. İng., possibility: Dasein'ın gelecekte yapmak istedikleri. Varolma plan ve projeleri.

*Olgusallık.* Alm., Faktizitat. İng., fakticity. Dasein Dünya-içinde-varlık olma durumlarından bir tanesidir. Olgusal Dasein, zamansallık açısından Dasein'ın Varlığının geçmişini yansıtır. Dasein'ın Varlığının Dünya-içindeki ilk durumudur. Dasein bu dünyaya atılmış ve fırlatılmıştır. Fırlatılan Dasein otantik olmayan bir varolmaya sahiptir.

*Onlar.* Alm., das Man. İng., the "They" : Dasein kendi varlığını değilde, diğerlerinin varlığını kendine örnek alarak halktan biri olma durumu. Çoğunluk, sürü, halk veya kalabalık gibi olmak.

*Ontik.* Alm., ontisch. İng., ontical: Varoluşa sahip olmayan nesnelere verilen genel ad. Bilgi açısından ele alınan şeyler ve nesneler.

*Orada-Varlık.* Alm., Da-sein. İng., Being-there: Da-sein, günlük Almancada insan varlığı, varolan veya burada varolan anlamına gelmektedir. Heidegger Da-sein'ın bu anlamını değiştirerek Orada-Varlık olarak ele almıştır. Orada-Varlık, varoluşunu sorgulayan ve "Varlık'ın anlamı nedir?" sorusunu sorup cevap arayan Varlıktır.

*Otantik olmak.* Alm., eigentlich, selbstsein İng., authentic: Kendi kendisiyle olmak. Kendi varlığını kendi temeline alarak varoluşunu halis biçimde ortaya koymak.

*Otantik olmamak.* Alm., uneigentlich. İng., inauthentic: Kendi kendisiyle olmamak. Kendisini değil, başkasının varoluşunu takip etmek ya da yaşamak. Kendi olanaklarını anlamamak ve onların peşinde varoluşunu gerçekleştirmemek.

*Ölüm.* Alm., Tod. İng., death: Varlığın en uç olanağı. Varlığın tam olma hâli. Varlığın zamansal ve sonlu olma durumu.

*Ölüme-doğru-Varlık.* Alm., Sein sum Tode. İng., Being-towards-death: Varlık sonludur ve ölüme doğru giden bir zamansallıkta varoluşunu gerçekleştirir. Ölüme-doğru-Varlık olması ona verilmiştir. Eksik olarak dünyaya fırlatılmış olan Varlık, tamlığına, ölüme-doğru-Varlık olma olanağıyla kavuşabilir. Bu da onun Varlığının sonu olur.

*Ön-kavrama.* Alm., Vorgriff. İng., fore-conception: Anlama ve yorumlamanın ön-yapılarından biridir.

*Ön-sahip olma.* Alm., Vorhabe. İng., fore-having: Anlama ve yorumlamanın ön yapılarından biridir.

*Ön-görü.* Alm., Vorsicht. İng., fore-sight: Anlama ve yorumlamanın ön yapılarından biridir.

*Ön-yapı.* Alm., Vor-Struktur. İng., Fore-structure: Anlama ve yorumlamanın önsel yapısını veren karakterler.

*Önerme, öne sürme veya iddia etme* Alm., Aussage, aussagen. İng., assertion. Bir yargı önermek, bir şeyi açığa çıkarmayı ve iletişimi sağlar. İletişimin ve söylemin temelinde önerme ve iddia etme vardır.

*Önümüzde-hazır-varlık.* Alm., vorhanden, Vorhandenheit. İng., present-at-hand: Dünyaya geldiğimizde hazır bulduğumuz varlıklar. Bilgi açısından bildiğimiz nesneler. Pratik değil de, kuramsal ele aldığımız şeyler.

*Önüne sıçramak.* Alm., vorausspringen. İng., leap ahead: Bir şeyin önüne sıçramak, atlamak veya geçmek. Varolan durumdan farklı olmak.

*Öz.* Alm., Essenz. İng., Essence: Varlığı varlık yapan şey veya özellik. Heidegger'e göre, Dasein'ın özü onun varoluşunda temellenir. Buna karşılık, geleneksel anlamdaki öz kavramını küçük harfle yazar: öz, Wessen karşılığında olup geleneksel felsefenin terminolojisidir. Kendi öz kavramını *essenz*'den çıkararak *existential* yani varoluş alarak yorumlar. Geleneksel öz kavramını, existentiell olarak yani Varlık-öz ikilemi içinde yorumlar. Geleneksel felsefede öz ve Varlık iki ayrı kavramdır. Heidegger için Öz ve Varlık birdir; o da varolma ya da varoluştur.

*Ruh-durumu.* Alm., Befindlichkeit, befindlich, sich befinden. İng., state-of-mind: Dasein'ın varlığını ortaya çıkaran temel ontolojik karakterler. Dasein'ın varolma hâli.

*Seçme veya seçim.* Alm., Wahl. İng., choice: Dasein'ın kendi olanaklarına doğru yönelmesi ve onları seçmesidir.

*Serimleme, çözümleme.* Alm., Analytik. İng., analytic: Varlığın varolma tarzlarını ve Varlık'ın anlamını açarak onun ontolojik yapısını açığa çıkarma işlemidir.

*Sonlu.* Alm., endlich. İng., finite: Zamansal olan veya geçici olan.

*Sonsuz.* Alm., unendlich. İng., infinite: Geçici olmayan ve zamansal olmayan. Mutlak ve sınırsız olan.

*Söylem veya konuşma.* Alm., Rede. İng., discourse: Dasein'ın kendi Varlığını günü-birlik-yaşamında açmasıyla ortaya çıkan konuşma. Eğer bu varlığını otantik tarzda açığa çıkarırsa, söylem iletişime ve lisana dönüşür.

*Şey veya şeylik.* Alm., Ding, Dinglichkeit. İng., thing, thinghood: Ontik ve existetiell nesne ve obje. Önümüzde-hazır-nesne olma hâli.

*Tahrip etmek.* Alm., Destruktion. İng., destruction: Varlığı yeniden sorgularken daha önceki varlık tanımlarını ve ontolojileri, varlık tarihine bağlı kalarak ya da varlık tarihi içinde kalarak eleştirmek ve yeniden irdelemek. Buna olumlu tahrip etme denir.

*Temel ontoloji.* Alm., fundamental ontologie, İng., fundamental ontology: Dasein'ın veya Varlığın temel varoluşsal karakterlerini ortaya koyan varlıkbilim alanı. Temel ontoloji ancak fenomenoloji ile olanaklıdır.

*Uygunluk, onaylama, tasdik etmek veya kabul etmek* Alm., übereinstimmin, zustimmen, zusammenstimmen. İng., agree, agreement: Doğruluk kuramlarından uygunluk doğruluk kuramının bir terimidir. İki şeyin birbirine olan uygunluğu veya örtüşmesidir. Tekabül etmek olarak da kullanılmaktadır.

*Uzam, yayılım.* Alm., ausdehnen, Ausdehnung. İng., extend, extension: Descartes'ta *maddî* tözün niteliği (*attribute*'si). Üç boyutlu ve yayılıma sahip fiziksel ve geometrik alan.

*Varlık.* Alm., Sein. İng., Being: Büyük harfle yazılan Varlık ile küçük harfle yazılan varlık arasında ontolojik fark vardır. Varlık (Sein), Varlık'ın anlamını sorgulayan olarak Dasein'ın varoluşunda kendini serimler. Varlık ve varlık arasındaki fark varlıkbilim açısından ortaya konmalıdır. Çünkü varlık ontik yapıda olup bir varoluşa sahip değildir. Buna karşılık Varlık, varoluşunu kendisi ortaya koyar. Taş, masa ve ağaç gibi varlıklar ontik nesnelerdir ve bir Varlığı yoktur.

*varlık.* Alm., Seiendes; seiend. İng., being, entity: varoluşa sahip olmayan varlıklar, nesneler veya şeyler. Ontik nesnelere verilen genel isim.

*Varlık-için-olanaklılık.* Alm., Seinkönnen. İng., potentiality-for-Being: Varlığını ortaya çıkarma potansiyeli veya imkânı. Varlık olma olanağı.

*Varolmak.* Alm., Zu-sein. İng., to be: Varlığın özü olarak varolmak. Varoluş olarak varolmak.

*Varoluş veya varolma.* Alm., Existenz, existent. İng., existence, exist: Varlığın kendi varlık olanaklarını gerçekleştirerek varolma durumu. Otantik varolma hâli. Kendisi için kendi olması.

*Varoluşsal, varoluşçuluk.* Alm., existenzial, Existenzialitat. İng., existetial, existatiality: Varoluş veya varolma durumlarının ortaya konulma hâli. Varoluşsal olagelmelerin açığa çıkması.

*Vicdan.* Alm., Gewissen. İng., conscience: Kararlı Dasein'ın kendini açığa çıkardığı veya fark ettiği yer.

*Vicdanın sesi.* Alm., Gewissensruf, Rus des Gewissens. İng., call of conscience: Dasein'ın otantik olması için kendi içinden gelen sesi. Kararlı Dasein'ın kendisine seslenişi.

*Yazgı.* Alm., Geschick. İng., destiny: Varlığın tarihsel varolma durumu. Varlığın zaman içinde varolma zorunluluğu ve varolma şartları.

*Yorumlama.* Alm., Interpretation. İng,, Interpretation: Dasein'ın kendi varlığını kendi varoluşuyla tanımlaması. Varlığın kendini ontolojik olarak kavraması.

*Zaman.* Alm., Zeit. İng., time: Varlığın kendini gerçekleştirdiği sonlu süreç. Varlığın ontolojik anlamı.

*Zamansal veya geçici* Alm., temporal, Temporalitat. İng., temporal, temporality: Dasein'ın varlığının anlamını veren. Sonlu ve geçici olan. Varlığı anlamlı kılan sonluluk.

*Zamansallaşmak veya geçici yapmak.* Alm., zeitigen. İng., temporalize: Zamanın varlığı geçici ve sonlu olarak zamansallaşması.

# KAYNAKÇA


Aristoteles, *The Basic Works of Aristotle*, edited by Richard McKeon, Random House: New York, 1941.

Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, ikinci baskı, Ankara: Ekin Yayınları, 1997.

Çüçen, A. Kadir, "İnsan, Bilim ve Teknoloji", *Dergah*, Ekim, 1994.

----: *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, Bursa: Asa Kitabevi, 1997.

Descartes, René, "Principles of Philosophy", *The Philosophical Writings of Descartes* , translated by J. Cottingham, R. Stootholf and D. Murdoch, New York: Cambridge University Press, 1988.

Edwards, Paul,*The Encylopedia of Philosophy*, New York: Macmillan Press, 1972.

Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method (Hakikat ve Metod)*, translation and revised by Joel Weimsheimer ve Donald G. Marshall, New York: Continum, 1994.

Gelven, Michael, *A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Illinois: Northern Illinois University Press, 1989.

Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman, (Being and Time)*, trans. by J. Stanbaugh, New York: State University of New York Press, 1996, ve *Being and Time*, trans. by John Macquarrie and Edward Robinson, New York: Harper and Row, Publ., 1962.

----: *An Introduction to Metaphysics*, translated by Ralph Manheim, New Haven: Yale University Press, 1959.

----: *The Basic Problems of Phenomenology*, trans. & intr. by Albert Hofstadter, Bloomington: Indiana University Press, New York: Harper and Row. 1982.

----: "On the Essence of Truth" , *Basic Writings*, trans. David Farrell Krell, New York: Harper and Row, Publ., 1977.

----: *Parmenides*, translated by André Schuwer and Richard Rojcewicz, Bloomington: Indiana University Press, 1992.

----: "Letter to Humanism", *Basic Writtings*, edited by David F. Krell, New York: Harper and Row, Publ., 1977

----: "Dünya Resiminin Çağı", "The Age of World Picture", 1938,*The Question Concerning Technology and Other Essays*, trans. by W. Lowit, New York: Harper & Row, 1977.

----: *Prof. Heidegger'e 1933'te Neler Oldu?* Çeviren Turhan Ilgaz, İstanbul: Y. K. Y., 1993.

Husserl, Edmund, *The Crisis of Europeon Sciences and Transcendental Phenomenology*, general editor John Wild, Evanston: Northwestern University, 1970.

----: *Fenomenoloji Üstüne Beş Ders*, çeviren ve giriş, Harun Tepe, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1997.

Inwood, Michael, *Past Masters: Heidegger*, Oxford: Oxford University Press, 1997.

Kockelmans, Joseph J., *Heidegger on the Art and Art Works*, Boston: Martinos Nijhoff, Publ., 1985.

----: *On the Truth of Being*, Bloomington: Indiana University Press, 1984.

Lawerence, E. Johnson, *Focusing on Truth*, New York: Routledge, 1992.

Mengüşoğlu, Takiyettin, "Ontolojik Esaslara Dayanan Felsefi Antropoloji Hakkında Düşünceler", *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi*, ed. Ioanna Kuçuradi, Ankara: TFK Yayınları, 1997.

Platon, *Sofist, Diyaloglar*, İstanbul: Remzi Kitabevi,

Polt, Richard, *Heidegger An Itroduction*, New York: Cornell University Press, 1999.

Pöggeler, Otto, "Heidegger, Bugün",*Heidegger Üzerine İki Yazı*, çev. Doğan Özlem, Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994.

Reiner, Martin, "Heidegger and the Greeks", *The Heidegger Case: On Philosophy and Politics*, edited by Tom Rockmore and Joseph Margolis, Philedelphia: Temple University Press, 1992.

Steiner, George, *Heidegger*, çev. Süleyman Kalkan, Ankara: Vadi Yayınları, 1996.

Versenyi, Laszlo, *Heidegger. Being and Truth*, New Haven: Yale Uni. Press., 1965.

Wisser, Richard, *Nietzsche'nin Üst İnsan İstemine İlişkin Üç Değerlendirme, Yüzyılımızda İnsan Felsefesi*, derleyen İoanna Kuçuradi, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1997.

# DİZİN


açığa çıkma 52, 75, 84, 134, 141, 168, 176, 177, 186, 189, 190, 191, 192, 199, 202, 204, 208, 252
Açığa Çıkma 84
Açıklık 142, 145, 156
açıklık 17, 84, 128, 137, 141, 143, 144, 145, 146, 154, 156
alet 64, 65, 70, 182, 183, 190, 192, 202, 203, 206
Alet 66
*Aletheia* 246
*aletheia* 25, 29, 30, 144, 146, 154, 158, 159, 168, 188, 189, 195
Anaxagoras 29
ankziyete 72, 79, 80, 89, 94
Ankziyete 94, 245
anlama 44, 49, 60, 63, 64, 73, 74, 75, 76, 80, 89, 107, 132, 162, 194, 221, 222, 235
Anlama 73, 93, 94, 245, 250
Antik Çağ 13, 22, 29, 30, 68, 75, 77, 110, 111, 121, 128, 162, 165
*Araç ve gereç* 245
Aristoteles 14, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 29, 33, 36, 38, 42, 44, 49, 51, 53, 54, 68, 75, 77, 84, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 109, 111, 121, 125, 142, 162, 168, 172, 185, 189, 205, 222, 231, 240, 241, 1
Atılmışlık 72, 78, 92, 245
atılmışlık 76, 78, 94, 117
Augustinus 77, 100, 110, 122

Bacon 14, 161, 162, 171
Berkeley 14, 15, 21
bilgi kuramı 21, 22, 25, 121, 122, 127
bir-şey-için-varlık 64, 73
boş konuşma 76, 77, 78, 89, 94
Boş konuşma 77, 78, 246
Brentano 19, 20, 21, 101, 231

*cogito* 14, 16, 53, 58, 83, 106, 116, 121, 125, 128, 129, 137, 143
*Cogito* 15, 67, 122, 175

çağrı 194, 208, 209
Çağrı 89
çekiçleme 63, 73, 74
çerçeveleme 168, 176, 177, 194, 195, 197, 198, 199, 201, 202, 203, 205, 207
Çerçeveleme 177, 178, 195
çevre 27, 61, 63, 70, 248
Çevre 65, 66, 69, 246

Dasein 15, 16, 40, 41, 42, 43, 49, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 64,

65, 66, 70, 71, 72, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 85, 87, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 95, 97, 100, 108, 111, 112, 114, 115, 116, 129, 133, 135, 136, 137, 145, 212, 213, 216, 217, 220, 223, 227
Descartes 9, 14, 21, 23, 36, 41, 42, 53, 54, 58, 62, 64, 67, 68, 69, 71, 106, 107, 111, 116, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 137, 145, 161, 165, 175, 226, 236, 246, 251
*Dış Dünya* 246
dış dünya 82, 105, 122, 123, 126
Dış dünya 83
Dilthey 14, 83, 137, 169, 219, 225, 226, 228
diyalektik 172
doğruluk 17, 23, 50, 51, 79, 91, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 149, 151, 153, 155, 202, 246
Doğruluk 84, 147, 157
düalizm 137, 163, 165, 179
Dünya-İçinde-Varlık 59, 70
Dünya-içinde-varlık 213
Dünya-içinde-Varlık 229, 236
dünya-içinde-varlık 59, 118
Dünya-içinde-varlık 59, 61, 62, 64, 68, 70, 77, 80, 86, 91, 112, 135, 213, 245, 246
Düşüş 76, 115, 117, 246
düşüş 76, 78, 80, 87, 92, 94, 201, 219

elimizde-hazır-varlık 65
endişe 79, 80, 87, 89, 94, 245, 248
Endişe 80
*ens creatum* 67, 124, 151
*ens perfectissimmum* 124
epistemoloji 14, 16, 61, 127, 128, 137
*existentia* 56, 57
*Existential* 247
*existential* 40, 41, 49, 75, 79, 85, 87, 89, 90, 250
*existentiale* 61, 71
*Existentiell* 247
*existentiell* 40, 41, 65, 85, 89, 155, 234

fenomen 25, 46, 47, 48, 49, 111, 247
Fenomen 46, 52
Fenomenoloji 20
Fenomenoloji 25, 44, 45, 51, 161, 162, 242
fenomenoloji 25, 46, 52, 138, 251
Fırlatılmışlık 116
fırlatılmışlık 117, 245
Fichte 14, 15

Gadamer 24, 26, 162, 166, 169, 170, 171, 172, 173, 223,
Galileo 22, 110, 161, 162, 163, 164, 169
geleneksel felsefe 42, 51, 56, 62, 78, 84, 101, 111, 115, 134, 142, 148, 155, 250
geleneksel ontoloji 42, 51, 69, 121
gündelik 76, 79, 86, 87, 91, 97, 112, 113, 115, 164, 165, 246
Gündelik 78, 93
günü-birlik-yaşam 58, 71, 76, 77, 78, 88, 89, 245, 251
Günü-birlik-yaşam 70, 80
Günü-Birlik-Yaşam 93

Hanah Arendt 23
Hannah Arendt 24
*Hannah Arendt* 33

Hartmann 23, 24
Hegel 14, 15, 23, 30, 36, 37, 77, 97, 100, 128, 132, 172, 173, 212, 241, 242
Herakleitos 29, 102, 106
*hermeneutik* 49, 57, 67, 74, 75, 85, 148, 161, 172, 247
Hermeneutik 52, 161, 173
Hölderlin 20, 29, 148, 159, 231
Hume 14
Husserl 20, 22, 45, 137, 162, 163, 164, 165, 166, 169, 170, 226, 236, 237, 2

*ikâmet etme* 248
ikâmet etme 60
iletişim 74, 75, 76, 219, 222, 229
iletişim 76, 248
ilgi 60, 61, 62, 63, 65, 66, 69, 73, 77 135, 190, 218, 232, 237

Kamu zamanı 98
kamu zamanı 98, 99
Kant 14, 15, 21, 25, 27, 29, 30, 37, 42, 48, 49, 52, 53, 54, 83, 89, 91, 100, 106, 111, 128, 132, 158, 165, 225, 235, 237
Kararlılık 118
kararlılık 89, 90, 241
kaygı 60, 65, 69, 72, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 87, 97, 135, 245
Kaygı 81, 91, 93, 95, 96, 100, 117
kendisinde Varlık 16, 90
*Kendisinin önüne sıçrama* 248
Kepler 14
Kierkegaard 16, 20, 132, 235
Klein 24
korku 72, 248
Korku 80, 94
korkululuk 80
Krüger 24

*legein* 186
Leibniz 14, 15, 30, 31, 164
lisan 75, 95, 251
Locke 14, 15
*logos* 29, 46, 49, 50, 51, 75, 144, 186
Löwith 24

Merak 77, 248
merak 77, 94, 217, 218, 235
metafizik 14, 36, 45, 57, 105, 108, 109, 110, 122, 124, 134, 158
*Metafizik* 25, 31, 54
metodik 171
modern bilim 162, 163, 165, 169, 170, 171
Modern bilim 176, 196
modern felsefe 14, 15, 21, 23, 107, 121, 122, 137, 145, 161
Moore 143
Newton 110

Nietzsche 20, 29, 31, 235, 236

Olgusallık 61, 115, 249
olgusallık 80, 116
Ontik 247, 249
*ontik* 40, 41, 42, 55, 58, 63, 65, 70, 82, 86, 96, 103, 105, 126, 127, 129, 133, 149, 167, 168
ontiko-ontolojik varlık 43
Ontolojik varlık 126
ontolojik varlık 61, 138
ontolojik yorum 68, 84, 85, 116, 126, 127, 138
ontolojik 126
orada-varlık 111, 116, 134, 135

Orada-Varlık 42, 71, 72, 75, 86, 95, 249
Orta Çağ 14, 21, 53, 56, 68, 107, 121, 122, 124, 125, 128, 143
otantik olma 57, 79, 85, 91, 114, 115, 220, 231
otantik olmayan 58, 71, 76, 79, 88, 92, 96, 100, 113, 114, 115, 212, 217, 232, 233, 245, 249
*ousia* 126
*Ousia* 67, 102

ölüm beklentisi 117
Ölüm beklentisi 88
ölüm 26, 36, 96, 114, 116, 219, 237
Ölüm 85, 87, 88, 249
Ölüme-doğru-varlık 117
*Ölüme-doğru-Varlık* 249
ölüme-doğru-Varlık 95, 99
ön-görüş 227
*Ön-kavrama* 250
ön-kavrama 73, 227
*Ön-sahip olma* 250
ön-sahip olma 73, 227
*Önümüzde-hazır-varlık* 250
önümüzde-hazır-varlık 56, 58, 69, 82
önümüzde-hazır-Varlık 56, 63
*Önüne sıçramak* 250
*Öz* 250
öz 56, 60, 90, 91, 102, 115, 116, 117, 126, 128, 145, 158, 192, 201, 203, 222
özgürlük 144, 153, 154, 155
Özgürlük 144, 178, 199

Parmenides 29, 31, 77, 102, 106, 2
*physis* 29
Platon 14, 29, 36, 38, 49, 105, 121, 144, 162, 187, 195, 204, 230

Ranke 172
*res cogito* 122
*res corporea* 122, 126
*res extensa* 67, 68, 69
Rickert 22, 228
Rilke 20, 231
Rönesans 162, 163, 164, 169
ruh-durumu 72, 76, 80, 87, 93, 94, 95, 248
Ruh-durumu 80, 250
Russell 143

Scheler 83, 137
Schelling 14, 15, 29
Scotus 21
seçme özgürlüğü 80, 81
sonlu töz 122, 123, 125
Sonsuz Töz 122
sonsuz töz 122, 124
söylem 50, 74, 75, 95, 193, 201, 248
Söylem 77, 89, 251
Spinoza 14, 15
Suarez 122, 128
*substance* 67, 126
şey-lik 125
Şu an 220, 237
şu an 88, 92, 94, 99, 105, 156, 227, 238, 246

*Tahrip etme* 251
tahrip etme 37, 67, 218
tarihsel bilinçlilik 173
Tarihsellik 212, 225, 231, 233
tarihsellik 213, 215, 220, 221, 228, 232
*techné* 168, 169, 175, 176, 177, 178, 189, 208
teknoloji felsefesi 17, 175
temel ontoloji 16, 42, 43, 57, 79, 102, 106, 110, 111, 127, 136, 139
Thomas 122
*Töz* 102, 121, 123, 129

töz 68, 104, 106, 122, 123, 125, 126
Trakl 20
tutarlılık-doğruluk kuramı 142
Tutarlılık-doğruluk kuramı 142
uygunluk doğruluk kuramı 251

Uygunluk-doğruluk kuramı 142
uzam 60, 67, 69, 126, 164
Uzam 61, 251

Varlık-için-olanak 73, 89, 90, 91, 252
Varlık-için-Olanak 88
varolma 43, 55, 57, 59, 78, 109, 116, 216, 245, 247
varoluş 26, 28, 36, 40, 43, 56, 57, 69, 71, 72, 80, 89, 102, 113, 115, 118, 134, 212, 248
*Varoluş* 31, 252
varoluşsal 17, 26, 36, 40, 41, 43, 49, 53, 57, 58, 60, 64, 66, 70, 75, 78, 79, 81, 85, 95, 97, 111, 116, 125, 134, 135, 212, 247
Varoluşsal 72, 100, 167, 252
vicdan 89
Vicdan 89, 252
Vicdanın sesi 89, 252
vicdanın sesi 89, 90
*Vorhandensein* 63, 66, 68
Windelband 22

yaşam-dünyası 164, 165, 169
Yazgı 229, 252
yazgı 27, 78, 135, 159, 168, 178, 198, 200, 204, 205, 212, 218, 219, 228
Yönelmişlik 66

zamansallık 36, 54, 55, 74, 85, 90, 93, 96, 99, 111, 113, 118, 238, 240, 247
Zamansallık 85, 100, 212, 225
*Zuhandensein* 63, 64, 65, 66

# HEIDEGGER'DE VARLIK VE ZAMAN

## A.KADİR ÇÜÇEN

Martin Heidegger yirminci yüzyıl düşüncesine en fazla etkide bulunan felsefecilerden biridir. Yaşamı boyunca 'varlığın anlamı nedir?' sorusuna yanıt aramış, düşüncesini bu soru çerçevesinde yoğunlaştırarak felsefe tarihini sorgulamıştır. Gözden geçirilmiş üçüncü baskısıyla elinizdeki çalışmanın amacı, Heidegger'in felsefesini temel görüş ve kuramlarıyla tanıtmaktır. Bu nedenle en büyük eseri olan *Varlık ve Zaman,* çalışmanın Birinci Bölüm'ünde ayrıntılı olarak irdelenmiştir. Heidegger'in bilgi, bilim, teknoloji ve tarih görüşleri çalışmanın diğer bölümlerinde ele alınarak felsefesindeki tutarlık korunmuştur.

ASA

ISBN 975-8149-01-6

9 789758 149018

internetten sipariş için www.kitapyurdu.com