cogito

Yapı Kredi Yayınları - Üç aylık düşünce dergisi - Sayı: 64 / Güz 2010

Heidegger: Varlığın Çobanı



Özel Sayı

YKY

Yapı Kredi Yayınları

cogito

Heidegger: Varlığın Çobanı

Sayı: 64 Güz 2010

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 64 Güz, 2010
5. baskı: İstanbul, Ocak 2020
ISSN 1300-2880

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
adına sahibi:
LEVENT ALTUNBEK

Genel Müdür:
TÜLAY GÜNGEN

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
ASLIHAN DİNÇ

Dergi Editörü:
ŞEYDA ÖZTÜRK

Bu Sayının Danışmanı:
KAAN H. ÖKTEN

Danışma Kurulu:
ŞEYLA BENHABİB, ZEYNEP DİREK,
MÜNİR GÖLE, FERDA KESKİN,
KAAN H. ÖKTEN, MEHMET RİFAT,
ZEYNEP SAYIN, GÜVEN TURAN

Düzelti:
KORKUT TANKUTER
Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ

Renk Ayrımı / Baskı:
PROMAT BASIM YAYIM SAN. VE TİC. A.Ş.
Orhangazi Mahallesi, 1673 Sokak, No: 34
Esenyurt-İstanbul
Tel.: (0212) 622 63 63
Sertifika No: 12039

Yapı Kredi Yayınları: 3207

Reklam ve Halkla İlişkiler:
DERYA SOĞUK

Yazışma Adresi:
COGİTO
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
Kemeraltı Caddesi Karaköy Palas No: 4 Kat: 2-3
34425 Karaköy / İstanbul
Tel.: (0212) 252 47 00 (pbx)
Faks: (0212) 293 07 23
E-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
E-posta: seyda.ozturk@ykykultur.com.tr
İnternet adresi: http://www.cogitoyky.com
http://alisveris.yapikredi.com.tr

Yayın Türü:
Yerel süreli

Partner of "European Network of Cultural Journals – Eurozine"
"Avrupa Kültürel Yayınlar Ağı – Eurozine" Üyesi
www.eurozine.com

Cogito'da yayımlanan tüm yazıların
sorumluluğu yazarına aittir.
Dergide yer alan yazılar kaynak gösterilmek
kaydıyla yayımlanabilir.
Yayın Kurulu, dergiye gönderilen yazıları
yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.
Gönderilen yazılar iade edilmez.

Sertifika No: 44719

Bu Sayıda:

Cogito'dan

5 • Heidegger: Varlığın Çobanı

8 • Martin Heidegger • Tanrılığın Menşei
17 • Martin Heidegger • Çok Sevgili Mösyö Sartre
19 • Emmanuel Levinas • Martin Heidegger ve Ontoloji
51 • Tina Chanter • Heidegger ve Feminizm
81 • Hasan Ünal Nalbantoğlu • Manipülatif Düzen - Devâsâlık - Amerikanlaşma / *[Machenschaft - Gigantomachia - Amerikanismus]*
89 • Kaan H. Ökten • *Giriş*'e Giriş: *Varlık ve Zaman*'ın "Giriş" Kısmı Hakkında Notlar
106 • Zeynep Direk • Heidegger'in Sanat Anlayışı
124 • Sevgi İyi • Heidegger'de "Logos"un Yeri
133 • H. Bülent Gözkân • Kant'tan Heidegger'e Varlığın Anlamı Meselesi
153 • **Söyleşi:** Frederick Olafson - Herbert Marcuse • Heidegger ve Siyaset
165 • Eda Keskin • *Varlık ve Zaman*'daki Yabancılaşma Kavramının Marksist Bir Analizi
181 • Ani Ceylan Öner • "Bütün Büyük Şeyler Fırtınada Durur"
198 • Murat Arpacı • Yurtsuz Zoon Politikon Olarak İnsan
214 • Elif Çırakman • İmgelemin Işığında: Heidegger'de Özgürlük ve Zaman
235 • Özge Ejder • Heidegger Düşüncesinde Sıkıntı Kavramı Üzerinden Modernite Eleştirisi
247 • Eda Çaça • *Dasein*'ın Yalnızlığının Yazgıya Vecibesi
258 • Michael E. Zimmerman • Heidegger'in Nietzsche Yorumunun Gelişimi
280 • Kurtul Gülenç • Bilim, Düşünme ve Varlık: Heidegger'de Fenomenolojik Hermeneutik
300 • Süreyya Su • Varlık ve Sanat
312 • Kronoloji

Geçen Sayıdakiler

316 • Sayı 63 Dünya Gözüyle Futbol

317 • Yazarlar Hakkında

Kitap hayattır...

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI

“Her varlığın özgürlüğe kavuştuğu açıklık ... olmanın kendisidir”

Heidegger

Giorgio Agamben, 20. yüzyıl düşünce dünyasında açıklığın sırrına ve insani dünya ile hayvanın dünya yoksunluğu arasındaki ayrıma en çok ışık tutan filozof Heidegger’in eşliğinde, başka bir bakış açısından bakarak, yaşam kavramına eğilen kitaplardaki tutum üzerine düşünmeyi sürdürüyor.



Açıklık
İnsan ve Hayvan
Giorgio Agamben
Çeviren: Meryem Mine Çilingiroğlu
cogito, 104 s.

YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık

www.ykykultur.com.tr YapiKrediKulturSanatYayincilik YKYHaber

cogito'dan

Heidegger: Varlığın Çobanı

Martin Heidegger özel sayısına gönderilen yazıların hepsini yer darlığından dolayı yayımlayamadık ama "zorluğuyla" nam salmış bir düşünüre ilginin büyüklüğü sevindiriciydi. Bu seçki, Heidegger'in felsefesinin esas sorusu olan *Seinsfrage*'yi, Heidegger'in sanat anlayışını, Nasyonal Sosyalizme yakınlığını ve politik duruşunu, antik Yunan felsefesi ve Nietzsche yorumunu ve yirminci yüzyıl felsefesi üzerindeki etkisini ele alan metinlerden oluşuyor.

Martin Heidegger dosyasını, daha önce Türkçede yayımlanmamış "Tanrılığın Menşei" başlıklı metnin çevirisiyle açıyoruz. *Varlık ve Zaman*'ı Türkçeye kazandıran ve bu sayının her aşamasında önerilerini ve yardımını esirgemeyen Kaan H. Ökten hem bu metinle hem de *Varlık ve Zaman*'a giriş niteliğinde bir makaleyle sayıya fiilen katkıda bulundu. "Giriş'e Giriş: *Varlık ve Zaman*'ın 'Giriş' Kısmı Hakkında Notlar" kitabın bir özeti niteliğini taşıyan 8 maddelik Giriş kısmını yeniden anlatarak açımlıyor.

Emmanuel Levinas'ın, bir kitap olarak yayımlamak için yazmaya başladığı ama 1933'ten sonra yarım bıraktığı Heidegger projesinin meyvesi olan "Martin Heidegger ve Ontoloji" başlıklı yazısını Fransızca orijinalinden ve (Levinas'ın hazırlama aşamasında ekleme yaptığı) İngilizce çevirisinden derledik. Heidegger'in zamansallık anlayışına kapsamlı bir eleştiri getiren Levinas, Heidegger'in cinsiyetsiz, nötr Dasein'ına karşın dişil olanın başkalığını olumlu ve kaçınılmaz bir başkalık olarak ele almıştır. *Time, Death and the Feminine: Levinas with Heidegger* başlıklı kitabından derlediğimiz "Heidegger ve Feminizm" başlıklı yazısında Tina Chanter Heidegger'in düşüncesindeki normatif söylemi ve feminist kuramlar açısından içerimlerini Levinas üzerinden okuyor.

Hasan Ünal Nalbantoğlu "Manipülatif Düzen – Devâsâlık – Amerikanlaşma" başlıklı yazısında, günümüz dünyasını betimleyen iki görüngünün, modern bireyi hapseden bireysel yaşam deneyimini kendine eklemleyen "manipülatif düzen"in ve bu düzene egemen olan devâsâ aygıtlarla insanlar arasındaki savaşın, Amerikanizm'le ontolojik ilişkisini tartışıyor. Sevgi İyi "Heidegger'de 'Logos'un Yeri"nde, filozofun varlık anlayışında *logos* kavramının yerini ve bu kavramı yirminci yüzyıl felsefesinde yerleştirdiği anlam çerçevesini tartışıyor. H. Bülent Gözkân, Kant'tan Heidegger'e varlığın ve varlığın anlamının izini Kant'ın transandantal felsefesi ve Heidegger'in fenomenolojisinin karşılıklı bir okumasını yaparak sürüyor.

Heidegger'in sanat anlayışına dair iki yazıya yer verdik: Zeynep Direk, dünyada olanların hakikatini yansıtmayan, onu kuran sanat eserinin sanat olmaklığının anlamını açımlamanın önemini vurguluyor, zira ontolojinin ve fenomenolojinin meselelerine erişim sunan yol sanattan geçmelidir. Süreyya Su, "Varlık ve Sanat" başlıklı yazısında Heidegger'in sanata ontolojik yaklaşımını, sanatın hakikatin örtüsünü nasıl açtığı üzerinden ele alıyor.

Michael Zimmerman, "Heidegger'in Nietzsche Yorumunun Gelişimi"nde, düşünürün Nietzsche yorumunun, Ernst Jünger'in çalışmalarıyla tanıştıktan sonra nasıl yeni bir yön aldığını inceliyor. Heidegger, düşünmenin anlamı üzerine değil de düşünme üzerine düşünen, düşünmeyi nesnesi yapan Batı felsefe geleneğine karşın, "Varlığı dinleyen" sahih bir düşünmenin, ontolojik olanı anımsamanın olanağını araştırır. Kurtul Gülenç, "Bilim, Düşünme ve Varlık: Heidegger'de Fenomenolojik Hermeneutik" başlıklı incelemesinde, Dasein'ın temel yapılarının ancak ontoloji, fenomenoloji ve hermeneutik'in birlikteliğinde açığa çıkarılabileceğini, egemen felsefe yapma pratiklerinin olumsuzlanması için de ontolojinin canlandırılmasının gerekliliğini vurguluyor.

Eda Keskin, "*Varlık ve Zaman*'daki Yabancılaşma Kavramının Marksist Analizi"nde, Marx'ın ontik, Heidegger'in ontolojik yabancılaşma anlayışlarının uyum içinde ele alınabileceğini savlayarak, yirminci yüzyıl politik kuramlar üzerinde büyük etki etmiş *Varlık ve Zaman*'daki yabancılaşmayla ilgili kavramları Marksist bir çerçeveye oturtuyor ve yabancılaşmayı hem sosyopsikolojik açıdan hem de ekonomi-politik açıdan çözümlüyor.

Varlık ve Zaman'ın siyasal içerimleri ve Heidegger'in siyasal duruşu üzerine tartışmalar onyıllardır sürüp gitmekte. Frederick Olafson'un Herbert Marcuse'le gerçekleştirdiği söyleşi, Heidegger'in siyasetle ilişkisinin ve ta-

rihsellik yaklaşımının, Dasein'ın biyolojik ve sosyolojik nötrlüğü üzerinden düşünürdeki sahte somutlukların veya kötü soyutlamaların irdelendiği bir söyleşi. Ani Ceylan Öner'in "Bütün Büyük Şeyler Fırtınada Durur" başlıklı yazısı da Heidegger'in Nasyonal Sosyalizm'le ilişkisini ele alıyor.

Murat Arpacı, "Yurtsuz Zoon Politikon Olarak İnsan"da, Dasein'ın mekânsallığının ve öznenin kendi yarattığı dünyadaki yurtsuzluğunun izini Blanchot, Heidegger, Marx, Benjamin, Bataille ve Deleuze üzerinden sürüyor. Elif Çırakman "İmgelemin Işığında: Heidegger'de Özgürlük ve Zaman"da Heidegger'in *Kant ve Metafizik Meselesi*'ndeki transandantal imgelem yorumunun, fundamental ontoloji projesinin Kant'ın düşüncesiyle ilişkilendirilmesinde oynadığı önemli rolden hareketle imgelem, zaman ve özgürlük arasındaki ilişkiye ışık tutuyor.

Özge Ejder, "Heidegger Düşüncesinde Sıkıntı Kavramı Üzerinden Modernite Eleştirisi"nde, Heidegger'in hakikatin üstünü örten moderniteyle sıkıntı kavramının analizi üzerinden hesaplaşmasını ele alıyor. Eda Çaça, "Dasein'ın Yalnızlığının Yazgıya Vecibesi"nde, ölüme-yönelik-varlık olan Dasein'ın, kendisiyle baş başa kalışında, yalnızlığının açtığı ufukta kendi kesinliğiyle yüz yüze gelişini, ölümün izinin Dasein'ın yalnızlığında en sahih biçimde ortaya çıkışını ele alıyor.

Heidegger dosyası her seçki gibi "eksik" ama hem eski ve tecrübeli hem yeni "Heideggercilerin" yazılarıyla Heidegger çalışmalarında yeni perspektiflere yer açmayı umuyoruz.

Şeyda Öztürk

Tanrılığın Menşei*

MARTIN HEIDEGGER

Kendi içinde varlık, sabık olana geri-dönüştür. O ise, yani sabık olan, hakiki ebedi olandır.
İnsanoğlunda geri-dönüş, hafızadır. Hıfzetme, içtenliğin kor ateşinde dağlanmamak için kendi içinde varlığın ihtiyaç duyduğu, onunla biricik olana geri-döndüğü varlığın mahfazasıdır.
Özleyim [*Ereignis*] olarak varlık, kendi sabık olanını bu şekilde, acıya gark olarak ve kor ateşler halinde yanarak özleyimlediği; geri-dönüş, sabık olanda çekingen bir vuslat olduğu; vuslat, sözün bildiriminde muhafaza edildiği içindir ki içtenliğin hıfzedilen kor ateşinin elçileri acı içinde *var* olurlar; işte bu nedenle sema (ateş ve nur) ve arz (zifirileşen derinliğin kollayıcı yumuşaklığı) ve ziya (ki içinde arz ve sema birbirlerine mukabele ederler), yani özleyimin birlik olan bu üç elçisi, varlığın melekleridir. Oysa metafizik, "tanrılar" der onlara ve özleri itibarıyla müphem ve dahi tefsir edilemez diye ele alır onları. Şimdi böylece dile getirilebilir hale gelmiş olan tanrılığın menşeinin yine de açığa çıkartılmayan zenginliğinde saklı kalanlar ise, mukaddes birer hazinedir.

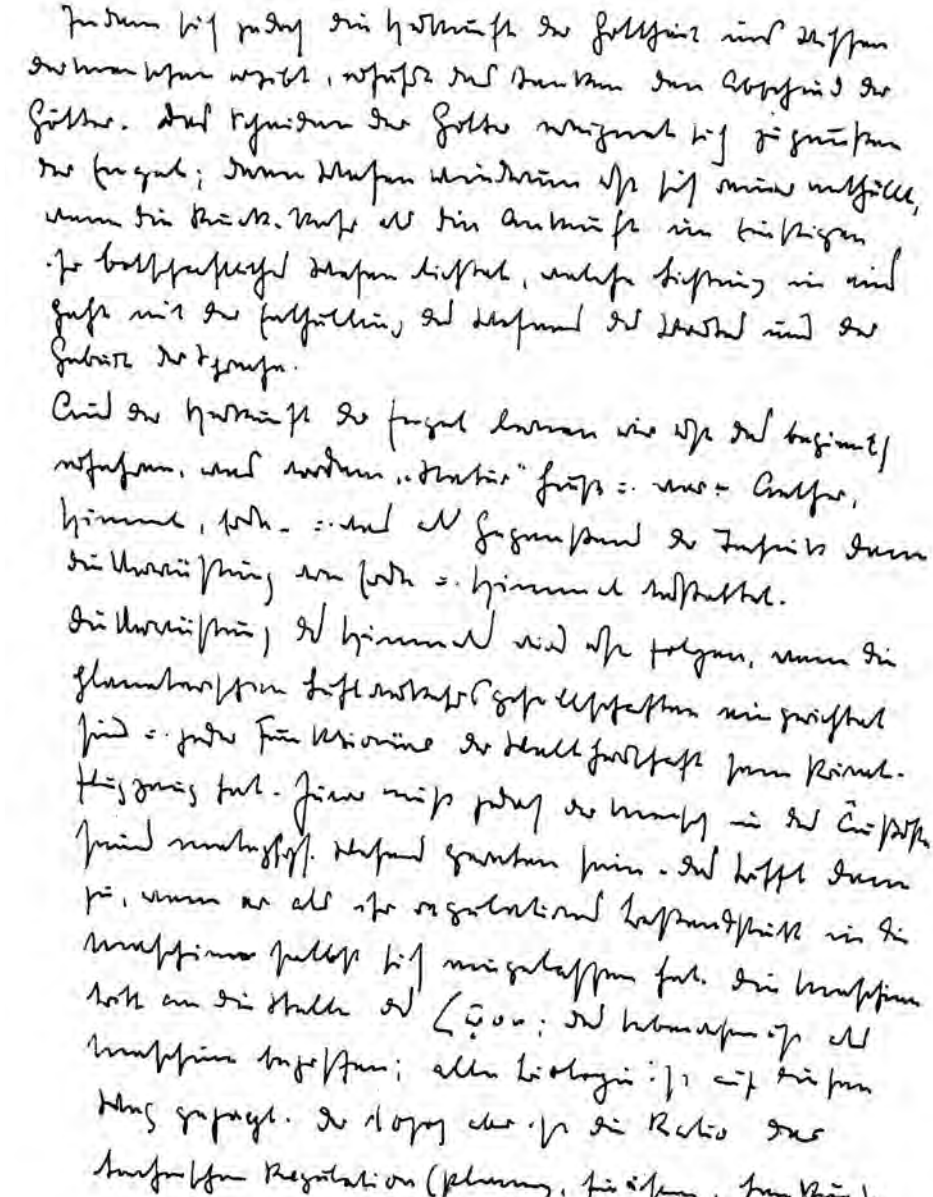
Die Herkunft der Gottheit

Das Seyn ist in sich die Rück-kehr in das Einstige. Dies aber, das Einstige, ist das wahre Ewige. Menschliche Rück-kehr ist das Gedächtnis. Das Gedenken ist die Hut des Seyns, die das Seyn in sich braucht, damit es nicht in der Glut der Innigkeit versengt werde, mit der es ins Einzige zurück kehrt.

Darum erst, weil das Seyn als das Ereignis rück-kehrend sein Einstiges also ereignet, schmerzinnig glutend, darum erst, weil Rück-kehr ist zögernde Ankunft im Einstigen, darum erst, weil Ankunft gehütet bleibt in der Botschaft des Wortes, darum *sind* Boten der gewahrten Glut der Innigkeit im Schmerz, darum sind Himmel (Feuer und Licht) und Erde (bergende Milde der dunkelnden Tiefe) und die Heitere (worinnen Himmel und Erde einander entgegnen), darum sind die einigen drei Boten des Ereignisses, die Engel des Seyns. "Götter" nennt sie und als Götter, undeutlich und auch undeutbar für sie im Wesen, nimmt sie die Metaphysik.

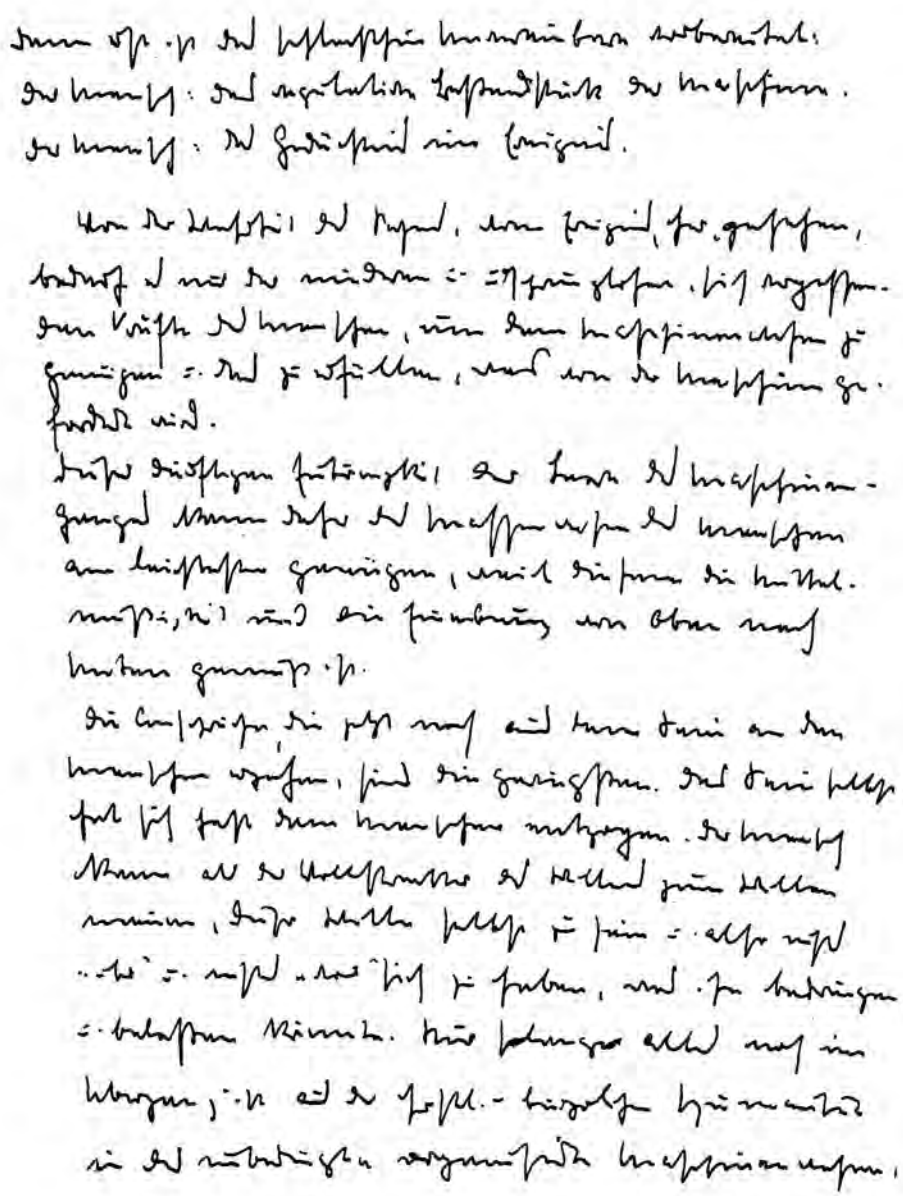
Was sich in dem unentfalteten Reichtum der so jetzt sagbaren Herkunft der Gottheit noch verbirgt, ist ein heiliger Schatz.

* Martin Heidegger, "Die Herkunft der Gottheit", *Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft*, 1997. Bu kısa yazı, Heidegger taraafından 1943/44 döneminde kaleme alınmıştır.



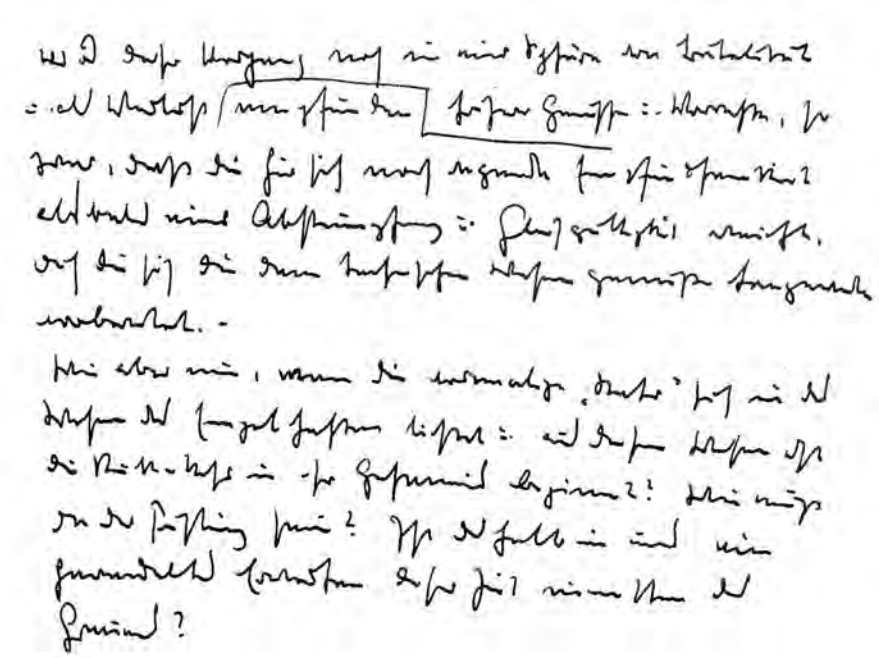
Tanrılığın menşei, kendisini insanoğlunun ilmine teslim edince, düşünce, tanrıların terkini tecrübe eder. Tanrıların terki, meleklerin lehine cereyan eder. Eğer sabık olana vasıl olma olarak geri-dönüşün bildirime dayalı özü ifşa edilirse, onların [meleklerin] özü daha saf biçimde kendini açığa çıkartacaktır. Söz konusu açığa çıkış, sözün özünün açımlanışı ve dilin doğuşuyla bir arada yürümektedir.
Meleklerin menşeinden hareket edince bizler; daha önceleri "doğa" denileni ve olanı –esir, sema, arz– ve sonraları tekniğin nesnesi olarak arz ve semanın tahribine yol açanı başlangıçsal olarak deneyimlemeyi öğrenmeye başlarız. Gezegensel havacılık şirketleri kurulup da dünya egemenliğinin bütün fonksiyonerleri kendi özel uçaklarına sahip olduklarında, semanın tahribi de peşi sıra gelecektir. Fakat bundan önce insanoğlu, metafiziksel özünün en ucuna kadar dalmış olmalıdır. Bunun olması, teşkil edici parçası olarak makinenin düzenini sağlayan kendisini ona teslim etmekle mümkündür. Makine, *zoon*'un yerine geçer: canlı artık makine olarak kavranır; her türlü biyoloji, bu yolda koşturulmaktadır zaten. *Logos* ise, teknik düzen sağlamanın *ratio*'sudur artık (planlama, düzenek, yönetişim).

Indem sich jedoch die Herkunft der Gottheit ins Wissen der Menschen ergibt, erfährt das Denken den Abschied der Götter. Das Scheiden der Götter ereignet sich zugunsten der Engel; deren Wesen wiederum erst sich reiner enthüllt, wenn die Rück-kehr als die Ankunft im Einstigen ihr botschaftliches Wesen lichtet, welche Lichtung in eins geht mit der Enthüllung des Wesens des Wortes und der Geburt der Sprache.
Aus der Herkunft der Engel lernen wir erst das beginnlich erfahren, was vordem "Natur" hieß und war – Aether, Himmel, Erde – und was als Gegenstand der Technik dann die Verwüstung von Erde und Himmel verstattet.
Die Verwüstung des Himmels wird erst folgen, wenn die planetarischen Luftverkehrsgesellschaften eingerichtet sind und jeder Funktionär der Weltherrschaft sein Privatflugzeug hat. Zuvor muß jedoch der Mensch in das Äußerste seines metaphysischen Wesens geraten sein. Das trifft dann zu, wenn er als ihr regulatives Bestandstück in die Maschine selbst sich eingelassen hat. Die Maschine tritt an die Stelle des *zoon*: das Lebewesen ist als Maschine begriffen; alle Biologie ist auf diesen Weg gejagt. Der *logos* aber ist die Ratio der technischen Regulation (Planung, Einrichtung, Lenkung).



Ancak o zaman kendi içinde birbiriyle-bağdaşmayan [şu durum] hazırlanmış olur: İnsanoğlu : Makinenin düzen sağlayan teşkil edici parçası – İnsanoğlu : Özleyim içindeki hafıza.
Varlığın hakikatinden, yani özleyimden hareketle bakıldığında, makinesel öze uymak ve makinenin talep ettiklerini karşılayabilmek için insanoğlunun sadece aşağı ve asılsız, kendini unutan güçlerine ihtiyaç vardır.
İnsanoğlunun yığınsal özü, makinesel gidişattaki boşluğun fakir tekdüzeliğine en kolay şekilde kifayet edebilmektedir, çünkü ona, vasatlık ve yukarıdan aşağıya doğru tesviye oluş denk gelmektedir.
Şimdilerde insanoğluna varlık tarafından yöneltilen talepler artık en az düzeydedir. Varlığın kendisi, insanoğlundan kendini neredeyse geri çekmiştir. İradeye irade göstermenin infaz memuru olarak insanoğlu artık, kendisinin tam da bizatihi bu irade olduğunu ve onu sıkıştıracak veya ona yük getirebilecek hiçbir şeyin kendisinin "üstünde" veya "önünde" bulunmadığını sanacaktır. Her şey, Hıristiyani-burjuva insancıllığından, kayıtsız ve şartsız biçimde organize edilmiş makinesel öze

Dann erst ist das schlechthin Unvereinbare vorbereitet : Der Mensch : das regulative Bestandstück der Maschine. Der Mensch : das Gedächtnis im Ereignis.
Von der Wahrheit des Seyns, vom Ereignis, her gesehen, bedarf es nur der niederen und ursprunglosen, sich vergessenden Kräfte des Menschen, um dem Maschinenwesen zu genügen und das zu erfüllen, was von der Maschine gefordert wird.
Dieser dürftigen Eintönigkeit der Leere des Maschinenganges kann daher das Massenwesen des Menschen am leichtesten genügen, weil diesem die Mittelmäßigkeit und die Einebnung von Oben nach Unten gemäß ist.
Die Ansprüche, die jetzt noch aus dem Sein an den Menschen ergehen, sind die geringsten. Das Sein selbst hat sich fast dem Menschen entzogen. Der Mensch kann als der Vollstrecker des Willens zum Willen meinen, dieser Wille selbst zu sein und also nichts "über" und nichts "vor" sich zu haben, was ihn bedrängen und belasten könnte. Nur solange alles noch im Übergang ist aus der christlich-bürgerlichen Humanität in das unbedingte organisierte Maschinenwesen,



geçiş aşamasında kalmaya devam ettikçe, bu işlem, hala bir zulüm sahası içinde ve eski intifa ve imtiyazların kaybı olarak hissedilecektir; öyle ki, burada halihazırda kıpırdanmakta olan duyarlılığın yerini bir süre sonra kütleşme ve kayıtsızlık alacak, bunlar aracılığıyla da teknik öze denk gelen can sıkıntısı hazırlanmış olacaktır.
Peki ama, bir zamanki "doğa", meleksi öze yükselse ve bu özden hareketle kendi sırrına geri-dönüşe başlasa? Nasıl bir bahar olurdu bu, kim bilir? Yoksa bu yüzden mi içimizde, bu dehşetin orta yerinde olduğumuz halde o zamana ilişkin dönüştürülmüş bir beklenti yer alıyor?

wird dieser Vorgang noch in einer Sphäre von Brutalität und als Verlust früherer Genüsse und Vorrechte empfunden, so zwar, daß die hier sich noch regende Empfindsamkeit alsbald einer Abstumpfung und Gleichgültigkeit weicht, durch die sich die dem technischen Wesen gemäße Langeweile vorbereitet.
Wie aber nun, wenn die vormalige "Natur" sich in das Wesen des Engelhaften lichtet und aus diesem Wesen erst die Rück-kehr in ihr Geheimnis beginnt? Wie muß da der Frühling sein? Ist deshalb in uns ein gewandeltes Erwarten dieser Zeit inmitten des Grauens?

Almancadan çeviren: Kaan H. Ökten

Fribourg le 28 octobre 1945

Bien cher monsieur Sartre

Ce n'est que depuis quelques semaines que j'ai entendu parler de vous et de votre livre. Monsieur Towarnicki m'avait amicalement laissé ici votre livre L'être et le Néant, et j'ai aussitôt commencé à le travailler. Pour la première fois, je rencontre un penseur indépendant, qui a fait à fond l'expérience du domaine à partir duquel je pense. Votre livre fait montre d'une compréhension immédiate de ma philosophie, telle que je ne l'ai encore pas rencontrée. Je souhaite vivement que nous puissions entrer dans un fructueux débat, qui permette de clarifier des questions essentielles. Après avoir écrit il y a vingt ans Etre et Temps, je suis resté toujours face au même problème; je vois à présent beaucoup de choses plus clairement et plus simplement; beaucoup de malentendus pourront être levés.
Avec votre critique de "l'être-avec", et votre insistance sur l'être-pour-autrui, en partie aussi avec votre critique de mon explication de la mort, je suis d'accord. Etre et Temps et avant tout ce qui en a été publié, n'est qu'un chemin; la question décisive, celle que je n'ai qu' effleurée dans De l'essence du fondement, n'y est encore pas du tout déployée. L'introduction et la conclusion de votre livre sont très stimulantes pour moi. Toutefois, ces questions, je les pense en un rapport orginal avec l'histoire, et particulièrement le commencement de la pensée occidentale, laquelle se trouve jusqu'à ce jour entièrement recouverte par la domination du platonisme. J'espère bien avoir d'ici peu enfin la possibilité de publier mes travaux plus amples.
J'aimerais beaucoup posséder mon propre exempleire de votre livre; ainsi je pourrais le travailler tout autrement. Car j'ai l'intention de m'exprimer à propos de quelques questions essentielles, pour parvenir avec vous à mettre la pensée en état d'être éprouvée elle-même comme un évènement fondamental de l'histoire - ce qui placerait l'homme d'aujourd'hui dans un rapport original à l'être.
Il serait beau que vous puissiez venir ici l'hiver prochain. Dans notre petit chalet nous pourrions philosopher ensemble, et entreprendre des tours à ski dans la Forêt-Noire.
Je m'étais déjà réjoui à l'idée d'une rencontre à Baden-Baden; mais après tout les efforts si compréhensifs et enthousiastes de Monsieur Towarnicki, il m'est bien permis d'espérer que notre rencontre se déroulera de manière encore plus fructueuse. Il s'agit en effet de saisir dans son plusgrand sérieux [redacted] l'instant présent du monde, de le porter à la parole sans tenir compte de l'esprit de parti, des courants de la mode et des débats d'écoles - afin que s'éveille enfin l'expérience décisive où nous puissions apprendre avec quelle abyssale profondeur la richesse de l'être s'abrite dans le néant essentiel.

Je vous salue en vrai compagnon de cheminement

votre

m.h.

Votre livre capital doit impérativement être traduit en allemand

Çok Sevgili Mösyö Sartre

MARTIN HEIDEGGER

Freiburg, 28 Ekim 1945

Çok Sevgili Mösyö Sartre

Ancak birkaç haftadır sizden ve kitabınızdan söz edildiğini duyuyorum. Sağolsun Mösyö Towarnicki *Varlık ve Hiçlik* adlı kitabınızı buraya bıraktı, ben de hemen üstünde çalışmaya koyuldum. İlk kez benim çıkış noktası olarak aldığım alanı derinlemesine sınayan bağımsız bir düşünürle karşılaşıyorum. Kitabınız felsefemi doğrudan nasıl kavradığınızı gösterdi bana, böylesine daha önce rastlamamıştım doğrusu. Sizinle temel sorunların aydınlatılmasını sağlayacak, verimli bir tartışmaya girebilmeyi çok isterim. Bundan yirmi yıl önce *Varlık ve Zaman*'ı yazdıktan sonra, hâlâ *aynı* sorunla karşı karşıyayım; şimdi birçok şeyi daha açık ve daha yalın bir biçimde görüyorum; birçok yanlış anlama ortadan kaldırılabilir.

"İle-olmak" eleştiriniz ve "öteki-için-varlık" üstündeki ısrarınız, aynı zamanda kısmen de olsa ölüme getirdiğim açıklamaya getirdiğiniz eleştiri konularında sizinle aynı kanıdayım. *Varlık ve Zaman*, en azından onun yayımlanan hali bir yoldan başka bir şey değildir; *Temellendirmenin Neliği Üstüne*'de yalnızca ucundan yakalayabildiğim asıl sorun orada ortaya konmamıştı hiç de. Kitabınızın giriş ve sonuç bölümleri benim için çok heyecan verici. Bununla birlikte, bu sorunları şimdilerde tarihle, özellikle de bugüne dek Platonculuğun egemenliğinin bütünüyle kapladığı Batı düşüncesinin

başlangıcıyla özgün bir ilişki halinde düşünüyorum. Yakın zamanda daha geniş çaplı çalışmalarımı yayımlayabileceğimi umuyorum. Kitabınızın bana ait bir nüshasının bulunmasını çok isterim; o zaman bambaşka biçimde çalışabilirim. Çünkü sizinle birlikte düşünceyi tarihteki temel bir olay olarak sınanabilecek konuma getirmek adına –bu da bugünün insanının varlıkla özgün bir ilişki kurmasını sağlayacaktır–, bazı önemli sorunlar konusunda düşüncelerimi dile getirmek arzusundayım.

Önümüzdeki kış buraya gelebilseniz ne kadar güzel olur. Küçük dağ evimizde birlikte felsefe yapabilir, Kara Ormanlarda kayağa gideriz.

Baden-Baden'de buluşma düşüncesi beni zaten sevindirmişti; ama Mösyö Towarnicki'nin pek anlayışlı ve coşkulu çabalarının gösterdiği üzere, buluşmamızın çok daha verimli geçeceğini umabilirim. Aslında söz konusu olan şey dünyanın içinde bulunduğu anı tüm ciddiyetiyle kavramak, onu partizanlığı, moda akımları ve okul tartışmalarını hesaba katmadan söze taşımak – iş ki varlığın zenginliğinin temel hiçlik içinde ne kadar derinlerde barındığını anlamamızı sağlayacak asıl deneyim canlansın.

Sizi gerçek bir yol arkadaşı olarak selamlıyorum

Sevgiyle

m.h.

Büyük kitabınız kesinkes Almancaya çevrilmeli.

Fransızcadan çeviren: Orçun Türkay

Martin Heidegger ve Ontoloji

EMMANUEL LEVINAS

Martin Heidegger'in saygınlığı ve düşüncesinin Alman felsefesi üzerindeki etkisi fenomenoloji akımında hem yeni bir aşamaya hem de bu akımın zirveye ulaştığı anlardan birine işaret eder. Gafil avlanan geleneksel yapı, gençleri büyüsüyle cezbeden ve izin verilenin ötesine adım atmaya cüretinden dolayı zaten oldukça rağbet gören bu yeni öğreti karşısında nasıl bir konum alacağını netleştirmek zorunda kaldı. Şöhret ilk defa, onu hakeden birinin ayağına gelmişti, üstelik bu kişi hâlâ hayattaydı. Felsefeye ilgi duyan herkes, Heidegger'in eserleriyle karşılaştığında, onun dehasından kaynaklanan başarılarının özgünlüğünün ve gücünün, ileri sürülen bir fikri oldukça dikkatli ve özenli bir şekilde tüm detaylarıyla çözümlemesine –fenomenologların göğsünü kabartan, o sabırlı zanaatkârvari hünerine– bağlı olduğunu hemen fark edebilirdi. Bu incelemede, her şeyden önce bu yazarın esas amaçlarını anlamaya çalışacağız; çünkü bu girişim, onun ne söylemek istediğini açıklığa kavuşturmak ve onun için en can alıcı noktanın hangisi olduğunu bulmak adına oldukça önemlidir.

Heidegger'in düşünce sisteminin merkezine ulaşmak için atılacak ilk adım, genellikle aşina olduğumuz bir probleme değinmektir aslında. Bu da, bilgi problemidir; bizi Heidegger'in düşüncesinin eşiğine taşıyacak olan daha derin bir kavrayıştır. Çünkü modern felsefenin ana eksenini oluşturan bu problem, aynı zamanda modern felsefenin önünde duran ve Heidegger'in aşmayı hedeflediği başlıca engellerinden biriydi. Heidegger'in tüm kuvvetiyle karşı koymaya çalıştığı esas düşünce akımı, bilgi problemini en önemli

felsefi sorun addeden Yeni Kantçılıktı. Dolayısıyla ilk olarak bilgi problemini ele alırsak, Heidegger'in düşüncesine de ana kapısından girmek için her türlü erişimi sağlamış oluruz. Sistemin içine adım atar atmaz, ana hatlarını irdeler,[1] incelememizin ikinci kısmında da, düşünce tarihinde, özellikle de fenomenolojik akımda Heidegger'in yerine ve çok şey borçlu olduğu filozofla, yani Edmund Husserl[2] ile ilişkisine odaklanırız.

1

En genel haliyle bilgi kuramı probleminin kritik bir önemi vardır. Bilgi kuramı, bilginin kesin olduğu bir alan tasvir eder ve bilginin meşru kapsamı için ölçütler belirler. Her ne kadar normal ve basit gözükse de, bu problemin de kökenleri daha derinlerde yatar. Bilginin bir ölçüte gereksinim duyması zaten bilginin, bilinen şeye tümüyle özdeş olmadığı ve şeylerin düzeninin düşüncelerin düzenine tekabül etmekte başarısız olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla "Bilgi varlığa nasıl tekabül eder?" sorusu, bilgi probleminin daha incelikli bir ifadesidir.

Fakat biz bu problemi doğuran ilk ve en eski fenomenle daha fazla oyalanmayacağız. Şey ve düşünce arasındaki tekabüliyet, serbest düşünce faaliyetini ve düşüncenin nesneden yalıtılmışlığını önvarsayar. Düşünce ve nesnesi arasındaki uyumu ve hatta aralarındaki teması sorunlu kılan şey, bu varsayımın ta kendisidir. Son tahlilde bilgi problemi, "Nesneye ulaşmak için özne nasıl olur da kendisini terk eder?" sorusuyla özetlenebilir. Modern felsefenin açık ve net bir şekilde ortaya koyduğu "özne" kavramı, bilgi probleminin temel kaynağıdır aslında. *Cogito*, öznenin doğumunu yönetmiştir. *Cogito*, özneye ait içkin alanın ayrıcalıklı doğasının ve öznenin varoluştaki biricik yerinin olumlamasıydı; dolayısıyla *cogito*, öznenin gerçekliğin geri kalanıyla kurduğu bağın özgüllüğü, içkinlikten aşkınlığa, düşünen tözde içerilen düşüncelerden onların "formal varoluşuna" yönelen geçiti açan *kendine has* doğasıdır.[3]

Tüm varlık evreninde özgül bir konuma sahip olduğu düşünülen özne kavramı iki tür zorlukla karşı karşıya bırakır bizi. İlk olarak, düşünen tö-

1 *Revue Philosophique*'e bu çalışmanın ilk bölümünün ilk parçalarını yayımladığı için teşekkür ederim.

2 Husserl ile Heidegger arasındaki ilişki için okuyucuya, *Husserl'in Fenomenolojisindeki Görü Kuramı Üzerine*'yi okumasını öneriyoruz. Levinas, Emmanuel, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*,Paris, Alcan, 1930.

3 Bu cümle kısaltılmış Fransızca metinden çıkarılmıştır.

zün gerçekleştirdiği ve bize tümüyle özgün bir veçhe sunan kendilikten çıkma edimini nasıl anlamlandırmalıyız? Aslında düşüncenin, nesnelere doğru uzanırken, kendinden çıkmadığını, çünkü zaten nesnelerin –idealar ve düşünce içerikleri olarak– bir anlamda onda içerildiğini söylememiz de mümkün. Bu paradoksu çözmek için Descartes, şeylerle idealar arasındaki tekabüliyeti güvence altına alan doğrulanmış bir Tanrı'nın varoluşunu öne sürmek zorunda kaldı. Ayrıca hakikatin yöntemi ve ölçütleri hakkında da düşünce üretmeliydi – zaten bu konu üzerine düşünmek ve bu meseleyle meşgul olmak modern felsefede oldukça yaygındı. Bu tür bir düşünüm, kendi içine çekilmiş ve varlığa uygunluğuna ilişkin işaretleri kendi içinde araması gereken bir öznellik için en temel gereksinimdi. Buradan öteye atılacak adım bizi idealizme götürür. Dolayısıyla düşünen töz, uzamsal tözle birleşmek zorunda kalmayacak, onu kendi içinde telafi edecekti. Özne kendi nesnesini kendisi tesis edecekti. İdealizm aslında hem Kartezyen *cogito*'nun hem de bu yeni özne kavrayışının teşviki sayesinde gelişen bilgi kuramlarının doğurduğu sonuçlardan biridir.

"Kendini aşmak zorunda olan bir özne" olarak nitelenen düşünen töz, idealizmin tam kalbinde yatan, daha da derinlikli ikinci bir çelişkiyi de beraberinde getirir. Töz, olanın ta kendisidir. Şimdi şunu belirtmek gerekir ki, varoluşu biz hep –her tür kuramda– zamanla bağlantılı olarak düşünürüz. Antik felsefenin varlığı ifade etmek için kullandığı terimlerde bile bu zamansal ibarelerle karşılaşırız.[4] Dahası, öznenin zamansallığını –yani, ebediyen mevcut bir *substratum* olarak varlığını sürdüreceğini, kendisini zaman içinde bir nedenler ve sonuçlar zinciri olarak serimleyeceğini– kabul ettiğimiz anda, bu özne hala bir töz olarak adlandırılabilir mi ve saf nominal bir varlık olmanın haricinde de varlığa sahip midir? O halde, öznenin tözselliğini onayladığımızda, bu *zamansal boyutla* beraber yaşamın, tam da bilinçli yaşam olarak, geçen her anda, bir nesneyle ilişki içinde olduğunu nasıl anlamlandırabiliriz? Bizzat nesneyle kurulan bu ilişki, her an farkına varabileceğimiz *zamansal bir olay* değildir. Bu ilişki, bilinçli yaşamın her an bağlı olduğu ama bu farkındalığı uzun süre muhafaza edemediği bir yöne işaret eder. Fakat öte yandan –bu nokta çok önemlidir- öznenin nesneyle kurduğu ilişkiyi, tıpkı bilincin nesneyi kapsadığı idealizmdeki gibi, ancak ideal bir dünyada görebileceğimiz zaman-üstü ilişkilerden birine indirgeyemeyiz. Çünkü

4 Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik,* Bonn, Cohen, 1929, s. 230.

bu, bizim gibi bireysel varlıkların bizzat yaşadığı ve etkin bir biçimde tesis ettiği bir ilişkidir.

İdealizmde yeniden su yüzüne çıkan bu ikinci çatışkıyı aşmak idealizm için en önemli dönüm noktasıdır. Öznelliğe doğru –varlığa, yani zamansal töze karşıtlığına rağmen– esas adım tam da burada atılır. Bu adım, zamandan kaçma vasıtasıyla gerçekleşir. Hem Yeni Kantçılara hem de Leibniz'e göre zaman, öznenin o incelikli doğasına yabancı, müphem bir algıdır; Kant'a göre, özneden hakiki öznelliğini gizleyen fenomenal bir form, Hegel içinse, Tinin asli olarak ayrı olduğu ama kendini içine sokulmuş bulduğu bir şeydir. O halde zaman (burada, incelememizin son bölümlerini öngöreceğiz), ne gerçekliğin özünün bir niteliği, ne *bir şey,* ne de bir özelliktir; *varlık olgusunun* [*fait d'etre*] ifadesidir, hatta *varlık olgusunun* ta kendisidir. Zaman bir anlamda varlığın varoluşunun vuku bulduğu boyuttur Varolmak "zamansal" olmaktır [*se temporaliser*]. Bu durumda, kendi özgüllüğü içinde zamanı yakalamak, bizzat "varlık" sözcüğüne meydan okumaktır, ki geleneksel felsefe "aşkın" olduğu için onu zaten uzun zaman önce inceleme alanından dışlamıştı. O halde zaman kuramı ontolojidir fakat özgül anlamıyla ontolojidir. Ontoloji realizme özdeş olmamakla kalmaz (oysa çağdaş terminoloji bu ikisini özdeş sayar), *varolan şey* [*objet étant*] anlamındaki *varlığın* [*etre*] özü üzerine bir çalışmadan da oldukça farklıdır. Ontoloji, varolan şeye, tam da ve var-olduğu olgusu nedeniyle ve spesifik varoluş kipinde karşıttır.

Neticede idealistlerin zamanı tahrifinin, öznenin *kendine has* doğasını, yani öznenin aslında *olmayan bir şey* olduğuna dair o paradoksal gerçeği vurgulamakta çok işlerine yaradığını anlayabiliyoruz. Özneyi şeyden ayıran, ne şu veya bu gibi ayırıcı özellikler, ne özü, ne de maddesel, durağan ve uzamsal olan şey olmanın aksine tinsel, etkin ve uzamdışı olması gerçeğidir (Berkeley bu ayrımı kullanıyordu). Oysa özne ile şey arasındaki fark, *varoluşla*, *orada-olma* [*etre-là*] biçimiyle alakalı bir meseleydi – tabii burada hala bir varoluş söz konusuysa. Aslında bu ayrım da, bilgi kuramını ön planda tutan epistemolojik görüş ile ontolojik görüş arasındaki karşıtlığın sadece nominal bir karşıtlıktan ibaret olmadığını ve epistemolojik görüşü aşıp ilerleyebilmek için bilginin bir varlık olduğunu saf ve basit bir şekilde onaylamanın yeterli olmadığını göstermek için eşit ölçüde elverişsizdi. Çünkü "özne-nesne" ilişkisinde tezahür eden zamana kayıtsızlıkta, bilginin varoluşsal doğasının olumsuzlanmasına benzer bir şeyler vardı. Fakat bu aynı zamanda, öznenin ontolojik belirleniminin (eğer böyle bir şey mümkünse) neden, öz-

nenin kendiyle ilişkili aşkınlığında zamansal bir anlam araması gerektiğini de söylüyordu.

Antik felsefe öznenin ancak ontolojik usulle belirlenebileceğini sanıyordu. Fakat modern özne mefhumu hakkında hiçbir fikri yoktu. Bu yüzden de, özne-nesne ilişkisinin ontolojik yapısını araştırma gereğini hiç duymadı. Örneğin Platon'a göre, düşüncenin bir nesnesi olması oldukça doğaldır. Düşünce ruhun kendi kendisiyle giriştiği sessiz bir diyalog olarak tanımlanıyordu; dolayısıyla da dilin en temel niteliği, yani onun evrensel ve nesnel veçhesi, düşünceye atfedilmiş oluyordu: söylem daima hakikat iddiasındaydı. Üstelik, Platon'un *Theaitetos* diyalogunda neden hata yaptığımızı açıklarken karşılaştığı tüm zorluklar, doğru düzgün bir özne kavramı oluşturamamasından kaynaklanır. Ruhu sarmalayan ve çeşitli yumuşaklık dereceleri olan balmumu –diyalogun belirli bir yerinde dikkatimizi hatanın üstüne çeker– düşüncenin özellikle öznel unsurunu simgeler, fakat onun hakiki doğasını açıklamaz. Öte yandan, Platon özne ile nesne arasındaki ilişkinin niteliğini belirlerken, onu tutku ile eylemden oluşan nesnel bir ilişki olarak kavrar. *Theaitetos*'taki görsel duyum kuramı ile *Parmenides* ve *Sofist*'teki bazı pasajlar (İdealara ilişkin bilgimizin –tutku ile eylem arasındaki nesnel ilişki olarak– aslında İdeaların kusursuzluğunu lekelediğini ifade eden pasajlar): Özellikle bu metinler bizi Platon'un düşüncesi hakkında yeterince aydınlatırlar.

Ne var ki, özne kavramı bu felsefede de mevcuttur. Fakat çağdaş felsefenin aksine, burada öznenin yapısı ontolojik mefhumların desteğiyle belirlenmiştir. Platon'a göre bu yapı, bakışın nesnesine erişmek amacıyla kendini terk etmesi açısından değil de, Tanrıların şöleninden kovulan ve bir Mağaraya zincirlenen sonlu bir varlığa ait olması açısından özneldir. Aslında ruhu, kederlenmeye ve hata yapmaya muktedir bir öznelliğe dönüştüren şey, ruhun *tarihi*dir. Öznellik, daha aşağı derecede *bir varoluş kipliğiyle*, oluşa bağlı varlık olgusuyla, sonlulukla tanımlanmıştı. Fakat bu sonluluk, öznelliğin modern felsefenin öne sürdüğü veçhesini, yani özne/nesne ilişkisinin gerçekdışılığını ve özgüllüğünü açıklamıyordu – zaten açıklama iddiasında da bulunmuyordu. Mağaradaki esirlerin zincirleri belirliyordu insan varoluşunun yapısını şüphesiz; fakat bu yapı, insanın özünde sahip olduğu bir nitelik olan *görme* yetisiyle *beraber varolması* sayesinde olumlanır. Kendini aşan bir içkinlik olarak görüşün, insanlığın ontolojik kiplikleri tarafından nasıl koşullandırıldığı gösterilmemiştir bize. Ruhu (öznelliğin daimi işareti olan) hatadan kurtarmak için gereken "ruhu 'iyi'den yana çevirme ve bunun için en ko-

lay, en şaşmaz yolu bulma sanatıdır. Yoksa ruha görme gücünü vermek değil; çünkü güç onda kendiliğinden vardır…"[5]

Belki de bu bir arada varoluşun olumlanması, felsefi merakın sınırını imlemez. Çağdaş bir mefhum olan öznelliğin ontolojik temelini, onun ayırt edilebilirliğine de saygı göstererek araştırırken, Platon'un eserlerini takip etmek gerekmez mi? "Özne/nesne" yapısının, gerçekten de, ruhun özilişkisindeki aşkınlığının asli biçimi olup olmadığını sormak gerekmez mi? Zamanla ilişkisi içinde incelendiğinde bile özensizce kullanılan varlık mefhumunu sorgulamak gerekmez mi? Hele ki bu zaman mefhumu da yeterince derinlikli incelenmemiş ve varlık, böyle bir fenomenin yapısını artık ifade edemeyen bir zaman mefhumuyla ittifak kurmuşsa… Dolayısıyla biz de, insanın varoluşsal belirleniminin –düşüş sayesinde, sonluluk sayesinde–, kendini aşan bir içkinlik olarak belirlenmesine ne kadar yakın olduğunu daha iyi anlamış olmaz mıyız? Öznenin nesneye doğru sıçrayışının "gerçekdışılığı", zamana tümüyle yabancı kalmaktan ziyade, aslında bir zaman kipi değil midir? Bilgi kuramı zaten ontolojinin içinde değil midir? Bilgi varoluşa nasıl indirgenebilir? Heidegger'in meşgul olacağı sorular işte bunlardır. Bu meseleleri ele alış biçimi, bilginin ontolojik temelini araştırmak yerine varlığın mantıksal temellerini inceleyen diyalektik felsefeye tamamen karşıt olacaktır. Hegel sorar: "Tin zamanın içine nasıl düşer?" Ve Heidegger yanıtlar: "Tin zamanın *içine* düşüyor değildir. Aksine fiili varoluş, düşkün olduğu için asli ve sahih zamansallıktan gelip oraya 'düşmektedir'."[6]

2

Bilgi kuramıyla ontoloji arasındaki ilişkiyi gözler önüne sererken, iki sorunla karşılaşmıştık. İlki, insanın içindeki, onun ontolojik boyutu –varoluş veya zaman– diye adlandırdığımız şeyle bilgi arasındaki ikilikti. Diğeriyse daha genel bir sorun olan, varoluşun anlamı meselesiydi; yani varoluş mefhumunun yeniden sorgulanması ve bu mefhumun zamanla ilişkisi. Heidegger'in düşüncesinin çekirdeğini oluşturan işte bu ikinci sorundur. Özneyi ontolojik bir biçimde kavramak adına Heidegger'in, o özgül ve apayrı anlamıyla, yani ontolojik incelemeyle karşıt olması açısından, epistemolojiye karşı beslediği düşmanlık, mantıksal olarak bakıldığında Heidegger'in atması gereken bir

5 Bkz. Platon, *Devlet*, "7. Kitap", Çev. Sebahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2000.
6 *Varlık ve Zaman*, s. 461.

adım olarak görünür [*Varlık ve Zaman* 2, 15, ve daha birçok pasajda]. Fakat, birazdan göreceğimiz gibi, öznenin ontolojik analizi zaten tek başına bir çözüme ulaşabilecek ve hatta Heidegger'in aradığı gibi genel anlamda ontolojiye özgü bir araştırma alanı açabilecek kapasitededir.

Varlık mefhumunun yeniden sorgulanması ve yukarıda da belirttiğimiz gibi, onun zamanla ilişkisi Heideggerci felsefenin en temel problemidir – ontoloji problemi. İnsanın bu araştırmanın tam merkezine nasıl çekildiği, "Varlık nedir?" sorusuna bir yanıt aramaktan ibaret olan çok temel bir meşguliyet tarafından buyrulmuştu. İnsan hakkındaki bu problemin ayrıcalığı bile, bilgi dediğimiz aracın geçerliliğini doğru düzgün bir biçimde tesis etmeyi amaçlayan eleştirel bir inceleme için yetersiz kalıyordu. Bu nedenle, insanın felsefi araştırma alanında nasıl merkezi bir yer işgal ettini, gelişiminin izini süreceğimiz düşünümlerle ele aldıktan sonra, Heidegger, çağdaş bilinci ilk etapta hayrete düşürecek bir biçimde, Descartes'tan itibaren giderek çoğalan bilinci temel alan çalışmalardan ziyade, ruhun varlığın bütünlüğündeki ayrıcalıklı konumunu savunan Aristoteles'in şu cümlesine atıfta bulunur: *"He psukhe ta onta pos estin*: Ruh, bir bakıma, varolandır."[7]

O halde, varlığın anlamını konu edinen temel problemi ele alarak başlayalım. İlk olarak temel terimleri belirtelim. Heidegger ilk olarak, "varolan" *[l'étant] (das Seiende)* ile "varolanın varlığı" [*l'etre] (das Sein des Seienden)* arasında bir ayrım yapar. Olan, yani varolan, tüm nesneleri ve belirli bir anlamda tüm kişileri, hatta Tanrı'yı bile kapsıyordu. Varolanın varlığı ise, tüm bu nesnelerin ve bu kişilerin *olması* olgusuydu. Bu varolanların hiçbiriyle özdeş olmamasının yanında genel bir varolan fikriyle de özdeşleştirilemezdi. Aslında bir anlamda, *var değildi*; eğer var olsaydı, o da bir var-olan olacaktı. O halde tüm "var-olanların" olması olayıydı aslında varlık. Geleneksel felsefe her zaman "varolanın varlığından" "varolana" doğru bir kayma yaratmayı başarmıştır farkında olmadan. Varolanın varlığı, yani en genel anlamda varlık, mutlak bir varlık ya da Tanrı olarak kavranmıştı hep. Heidegger'in özgünlüğü ise, asla feragat edilmeyen bir netlikle bu ayrımı korumaya çalışmasından ibaretti. Varolanın varlığı *ontoloji*nin "nesnesi"yken, varolanlar *ontik* bilimlerin araştırma konusuydu. Daha önce zaman hakkında konuşurken de bu "varolanın varlığı" mefhumuyla karşılaşmıştık. Felsefe tarihi boyunca bu mefhum hep kendi özgüllüğüyle tanındı; Kant, Descartes'a karşı çı-

7 Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, s. 14; Aristoteles, *Ruh Üzerine,* G. 8.431 b21.

karken, *varlığın, varolanın* bir niteliği olmadığını doğrulamıştı. Heidegger'e göre, varolanı inceleyen bilim *ontikti* ve bunun, *varolanın varlığını* inceleyen *ontolojik* bilimden ayrı tutulması zorunluydu. Gelin bu ayrımlara daha yakından bakalım. Bir varolanın nitelikleri, onu bu veya şu olarak belirler. Bir şeyin niteliklerini saptarken, o şeyin *ne* olduğunu söyleriz veya onun özüne ulaşırız. Fakat bir varolanın özünün yanında, algılama ya da gösterim sayesinde, onun gerçekten varolduğunu da olumlayabiliriz. Hatta klasik felsefede, öz probleminin yanı sıra ona ek olarak konulan *varoluş* problemi, varoluşun böyle olumlanmasına indirgenmişti. Zira olumlanan bu varoluşu belirlemenin ne anlama geldiğini söylemek, varoluşun daha üstün bir genelliğe işaret edip tanımlanamaması yüzünden, hiçbir zaman mümkün olmamıştır. Ortaçağ felsefesi bu "var-olanın varlığını" *aşkın* olarak adlandırıyordu. Kant da "varolanın varlığı" mefhumunun, varolana ve varolanın tüm niteliklerine kıyasla daha özel bir konuma sahip olduğunu fark etmişti. Ontolojik sava karşı çıkarak, varlığın varolanın bir niteliğine indirgenemezliğini savundu.

Heidegger ise varlığın *anlamı* sorunun çözümsüzlüğüne itiraz ediyor ve bu çözümsüzlükte aslında felsefenin en temel problemini –bu da, en kati anlamıyla *ontoloji*ydi– görüyordu. Hem ampirik bilimler hem de Husserlci anlamıyla "eidetik" bilimler (yani, özü, gerçekliğin farklı alanlarındaki ortak *eidos*'u inceleyen *a priori* bilimler)[8] bu probleme yönleniyordu. Antik felsefenin *Sofist*'te ele alıp anlamaya çalıştığı varlık ile Aristoteles'in ortaya koyduğu varlığın varlığı sorunu da yine bu problem etrafında şekillenmişti. Varlık bir *varolan* olmadığı için onu *per genus et differentiam specificam* olarak kavramamalıyız. Her an onun anlamını anlayabildiğimiz gerçeği, varlığı başka türlü de bilmenin mümkün olduğunu kanıtlar. *Varlık anlayışı insan varoluşunun belirleyici özelliği ve en temel olgusudur.* Bu durumda belki de, böyle bir araştırmanın aslında yersiz olduğunu söylemeliyiz. Fakat saf anlama olgusu, anlamanın apaçık veya sahih olmasını gerektirmez. Şüphesiz, aslında bir şekilde sahip olduğumuz bir şeyin peşindeyiz; fakat yine de bu anlamayı açık hale getirmek asla tali ya da ikincil bir iş olarak görülmemelidir. Heidegger'e göre, varlığın anlaşılması yalnızca teorik bir edim değildir; birazdan göreceğimiz gibi, kişinin kaderinin söz konusu olduğu temel bir hadisedir. Dolayısıyla apaçık anlama ile örtük anlama arasındaki fark, basit bir şekilde net bilgiyle muğlak bilgi arasındaki farkla eş tutulamaz; çünkü söz konusu fark, in-

8 Krş. *Husserl'in Fenomenolojisindeki Görü Kuramı Üzerine,* Bölüm 6, s. 173-74.

sanın varlığına kadar ulaşır. Örtük ve gayrisahih bir anlamadan apaçık ve sahih bir anlamaya geçmek, insan varoluşunun en temel dramını oluşturur. İnsanın bu en belirgin özelliğini, yani varlığı apaçık (ontolojik) ya da örtük (Heideggerci anlamıyla önontolojik) bir şekilde kavrayan bir varolan olma özelliğini şimdilik bir kenara bırakalım. Zaten insan, varlığı anlayabildiği için ontolojik sorgulamanın tam ortasında yer alır. Bu yüzden de varlık probleminin hangi ufuktan doğduğunu gözler önüne serecek olan şey insanın incelenmesidir; çünkü varlığın anlaşılması burada vuku bulur.

"Varlığın anlaşılması" ifadesi gelişigüzel kullanılmış bir ifade değildir. Birinci bölümdeki açıklamaların ardından, bu ifade o kadar da şaşırtmamalı okuyucuyu. İnsanın en önemli özelliği olan varlığı anlayabilmesi tüm bilince özsel basit bir edim değildir; kişinin, bu edimin yönlendiği varlığı, zamanın akışından yalıtarak ve aynı anda bu yönelme ediminin zamansallığını inkar ederek, yine bu akış içinde kavrayabilmesi mümkün değildir. Buna benzer bir düşünce de, zamansal seviye ile "özne/nesne" seviyesi arasındaki ayrımı kabul etmek anlamına gelir; bu ikiliklerin ötesine geçmek gerekir. Bu da, örtük bir biçimde, "bilinç" kavramından başlamamız ve bilgi kuramının bakış açısına dönmemiz gerektiğinin ifadesidir. Heidegger'in tüm eserleri, zamanın, insan varoluşunun –veya varlığı anlamanın benzer bir başka ediminin– içinde konumlandığı bir çerçeve olmadığını, fakat sahih biçimiyle zamanın "husule getirilişinin" [*Zeitigung*] aslında bizatihi varlığı anlamak olduğunu göstermeye hizmet eder. Hakikaten de *meydana çıkan şey, anlamanın ta kendisidir.* Öyleyse, varlığı anlamanın o özgül yapısını, onu aşmaya çalışan mefhumlar vasıtasıyla tahayyül ederek başlamak doğru olmayacaktır. Çünkü bu yapının analizinde, yani bize zamanı temellerine inerek gösterecek bu analizde, zaman hiç beklemediğimiz bir şekilde, kendi sahih ve asli biçimiyle çıkacak karşımıza. Fakat, *varlığın anlaşılmasını* daha en baştan sıradanlaştırıp, onda zamanın akışı edimini görmeye yeltenerek önyargılı davranmamalıyız. Amiyane zaman mefhumundan ödünç alınan zamansal akış kavramı, eleştiriye tabi tutulmadan kabul edilmemelidir.

Heideggerci analizden çıkacak sonuçlara önceden bir göz atmak bize, varlığın anlaşılmasının ne bakımdan insanın en önemli özelliği olduğunu açıkça belirlemekte yardımcı olur. Varlığın anlaşılması, insanın özsel bir niteliğinden ziyade, onun varolma kipinin ta kendisidir. Özünü değil de varoluşunu belirleyen şeydir. Şüphesiz, insanı bir varolan olarak düşünürsek, varlığın anlaşılması, aslında bu varolanın özünü de kurar. Fakat kesin konuşmak

gerekirse –ve bu nokta aslında Heidegger felsefesinin temelidir– *insanın özü aynı zamanda onun varoluşudur*. İnsan *ne ise*, bu aynı zamanda *onun olma biçimi*, *burada-olma* (*etre-là*), kendini "zamansallaştırma" biçimidir. Öz ile varlığın bu özdeşliği, birçok insanın düşündüğünün aksine, ontolojik savı insana uygulama girişiminden ibaret değildir. Bu, varolma zorunluluğunun insanın özünde içerildiği anlamına gelmez – ki zaten bunu söylemek yanlış olur, çünkü insan zorunlu bir varlık değildir. Fakat, bunun aksine, özün ve varoluşun birbiriyle karıştırılmasının, insanın özünün varoluşu tarafından kuşatıldığı anlamına geldiği ve insanın bütün özsel belirlenimlerinin onun varoluş kipinden başka bir şey olmadığı söylenebilir. Ama böyle bir ilişki ancak insan olgusunu niteleyen yeni bir varlık türü pahasına mümkündür. Ve bu ilişkinin imkânı tam da varlığın insandaki temel damgasıdır. Bu tür bir varlık için Heidegger "varoluş" sözcüğünü kullanır (biz de bundan sonra bu anlamıyla kullanacağız) ve *Vorhandenheit* –"mevcut oluş" – sözcüğünü de atıl şeylerin varlığı için kullanır. İnsanın özü varoluşunda bulunduğu için Heidegger insanı, *Daseiendes* (şurada-olan) [*l'étant ici-bas*] yerine, *Dasein* (şurada-var-olmak) [*l'etre ici-bas*] terimiyle tanımlar. Fiil biçimi, insan özünün her unsurunun bir varoluş kipi, tam şurada konumlanma kipi olduğu gerçeğini ifade eder.

Kısaca, Heidegger'in ortaya koyduğu varlık problemi bizi insana getirir; çünkü insan, varlığı anlayan bir varolandır. Fakat öte yandan, varlığın bu şekilde anlaşılması bizatihi varlıktır –bir nitelik değil, insanın varoluş modudur. Bu, "varlık" sözcüğünün uzlaşımsal bir şekilde insanın yetilerinden birini, yani varlığı anlama yetisini, kapsayacak şekilde genişletilmesi meselesi değildir; "eylemleri" ve "özellikleri" varlığın kipleri olan insanın özgüllüğünü açığa çıkarmaktır. Bu, geleneksel bilinç kavramını başlangıç noktası olarak almaktan vazgeçmek ve bizzat bilincin kökenini daha temel bir varlık mefhumunda –*Dasein*'ın varoluşunun bir mefhumu- arama kararı almaktır.

Bu durumda, bizi doğrudan varlığın anlamına yöneltecek olan varlığı anlama çalışması tam da bu yüzden insanın varoluş kipini incelemektir. Ontoloji için bir ön hazırlık değil, halihazırda ontolojidir. İnsan varoluşu hakkındaki bu çalışmaya Heidegger "Dasein analitiği" adını verir. Dasein analitiği, *eksistensiyal* bir biçimde ve insan üzerine çeşitli –felsefi, psikolojik, dinsel ve edebi– çalışmayla başlar. Bu çalışmaları *eksistensiyal*[9] bir biçimde kavramak

9 İnsanın bir varolan olarak anlaşılması "ontik" formdaki önontolojik anlamadır. Heidegger buna, "varoluşsal" olarak betimlediği sarih biçimde ontolojik anlamayla karşıtlık oluşturacak biçimde "eksistensiyal" anlama adını verir.

ise onları ontolojik olarak üretken kılacak şeydir. Heidegger'in en büyük keşfi de budur zaten. O halde yapacağımız şey, Dasein'in *eksistensiyal* bir analitiğidir. Tesis ettiğimiz bu saf formal yapıdan –yani, Dasein'in varoluşunun varlığı anlamaktan ibaret olduğu savından– yola çıkılarak insan varoluşunun tüm zenginliği ortaya serilecektir. Dasein analitiği, insanı kendi bütünlüğünde keşfetmek ve varlığın anlaşılmasının aslında zamanın ta kendisini göstermekle ilgilidir. İnsan hakkındaki bu analizde atılan her adım, varlığın yapısının açıklanmasında bir gelişmeyi beraberinde getirir.

3

İnsan varoluşu öyledir ki; varlığı anlar. Bu önerme aslında, ilk bakışta daha fazlasını söylediğini sandığımız şu önermeye denktir: "İnsan öyle bir biçimde varolur ki; asıl meselesi her daim kendi varoluşudur." Bunlar birbirinden farklı iki önerme gibi gözükebilir, varlığın anlaşılması saf bir temaşa edimi ve Dasein'in varoluş kipinin –başta kendisini anlamlandıramayan bir kip– aydınlatılması olarak anlaşılabilir. Bu tam da, varoluş ile bilgi arasındaki ayrımı –Heidegger'in karşı çıktığını söylediğimiz bu ayrımdan daha önce bahsetmiştik– gerçekleştirmek olurdu. Bu karşıtlığın meşruiyetini daha iyi vurgulamak için Husserl'in ortaya koyduğu ve Heidegger'in de sonuna kadar bağlı kaldığı yönelimsellik düşüncesine geri dönmeliyiz. Husserl'in yönelimsellikte bilinçliliğin özünü bulduğunu biliyoruz. Bu görüşün özgünlüğü, yalnızca, bilinçli olmanın aslında hep bir şeyin bilincinde olmak olduğunu söylemesinde değil, bir şeye yönelmenin tüm bilinç yapısını kurduğunu iddia etmesinde de yatar. Yani bilinci halihazırda olan ve daha sonra kendisini aşan bir şey olarak tahayyül etmemeliyiz, bilinç varoluşu boyunca kendisini aşar. Eğer bu aşkınlık, bilginin yapısını bir teori meselesi olarak sunsaydı, yaşamın diğer boyutlarında farklı bir biçim kazanırdı. His de bir şeye yönelir; üstelik bu, teorik bir nesne değil, yalnızca hisse ait ve onun erişebileceği bir şeydir. Hissin "yönelimselliği", hissin –ve hissin beraberinde getirdiği her şeyin– duyusal yoğunluğunun sadece, duyumsanan nesneye doğru yol alan bir yönelimin ona yukarıdan dayatıldığı bir çekirdek öz olduğu anlamına gelmez. Duyusal yoğunluk kendi içinde ve olduğu haliyle zaten, yalnızca bu duyusal yoğunluğun ulaşabileceği bir şeye açıktır, tıpkı sadece görme yoluyla renklere erişimimiz olması gibi.

Şimdi Dasein'in varoluşunun "her daim kendi varoluşunu mesele edecek bir varoluş" olarak nitelenmesinin hangi açıdan varlığı anlayan bir varoluşla sonuçlandığını anlıyoruz. Varlık, tam olarak Dasein'a ifşa olan şeydir; kişi-

nin üstünde uzun uzun düşüneceği teorik bir formda değil de, Dasein'ın kendi varoluşu için gösterdiği içsel bir gayret, bir ilgi biçiminde ifşa olur. Tersine, "varoluşun asıl mesele haline getirildiği" bu tür bir varoluş, varoluşun doğasına ilişkin bilginin sonradan ekleneceği şeye kör değildir; hatta bu varoluş, kendi varoluşuyla ilgilenirken, Dasein'ın varoluşu anlamasının ifadesidir. Şimdi, varlığın anlaşılması üzerine yapılan çalışmanın neden bir Dasein ontolojisi olduğunu daha iyi anlıyoruz; bu, Dasein'ın varoluşunun tüm somut bütünlüğüyle ele alınmasıdır, bu varoluşun yalıtılmış bir edimi üzerine yapılan bir çalışma –zaman içinde kendisini açan bir varoluşun, anlamak için bu varoluşsal düzlemi terk etmek zorunda olduğu bir tür kapı– değildir. Aşkınlık, varoluşun bir yaşanılmışlığıdır [événement] (*Geschehen*).

4

Varlığı anlamak, kişinin kendi varoluşuyla pür dikkat ilgilendiği bir biçimde varolmaktır. Anlamak ilgi göstermektir. Peki bu anlayış, bu ilgi tam olarak nasıl meydana çıkar? *Dünya fenomeni*, veya daha kesin bir ifadeyle "dünya-içinde-varolma" yapısı, varlığın anlaşılmasının vuku bulduğu belirli bir formu sunar bize.

Eğer bu savın doğruluğu kanıtlanırsa, dünyaya erişmek için "kendinden-çıkma" [*sortie de soi-meme*] Dasein'ın varoluşunda halihazırda eklemlenmiş olurdu; çünkü bildiğimiz gibi varlığın anlaşılması bir varoluş kipidir. Dünyayı ifade eden bu varoluş kipini derinlemesine kavramak, bizi zaman fenomeninin ta kendisine götürür. "Özne-nesne" yapısı çizgisi ile zaman çizgisi birbirine yaklaşır; daha doğrusu, "özne-nesne" yapısı, zamanın bir kipi haline gelir ve onun sayesinde mümkünleşir. "Varoluşun mesele haline getirildiği" biçimiyle varlığın anlaşılması (son tahlilde, zaman kavramının ta kendisidir bu), incelememizin son bölümlerinde de görüleceği gibi, Dasein'ın varoluşunun sonluluğunun en temel niteliğini oluşturacaktır. O halde Dasein'ın aşkınlığı, kendiyle kurduğu ilişki sayesinde, Dasein'ın varoluşunun sonluluğu üzerinde kurulur. Böylece, felsefenin antikiteden beri tartıştığı (fakat asla ontolojik olarak kavrayamadığı) insan varoluşunun sonluluğu ilk kez, Descartes'tan beri aşina olduğumuz özne kavramının temeli haline gelir. Sonluluk artık öznenin basit bir belirleniminden ibaret değildir; "düşünceyiz, ama sonlu bir düşünce" demekle kalmayacağız artık. Bundan böyle sonluluk öznenin öznelliğinin ilkesi haline gelecektir. Sebebiyse, bizzat bilinci mümkün kılacak sonlu bir *varoluşun* –Dasein– olmasıdır.

O halde Dünya analizi, *Dasein Analitiğinin* en temel öğesini oluşturur, çünkü öznelliği sonluluğa, bilgi kuramını ontolojiye, hakikati varlığa bağlamamıza olanak sağlar. Geleneksel dünya kavramını dönüştürmekle işe başlamamız gerekir şüphesiz –tıpkı diğer kavramları da dönüştürmek zorunda kalacağımız gibi–, fakat bu dönüştürme edimi keyfi olan bir şeyi barındırmaz. Heidegger'in geleneksel dünya kavramı yerine koyacağı şey, bu geleneksel kavramı mümkün kılacak ve başlangıçtaki otantik fenomenden asla kopmayan klasik kanıyı açıklayacak veya onunla birleşme yükümlülüğünü daima taşıyacak olan bir şeydir. Kolektif bilince göre dünya, bilginin keşfettiklerinin birliği anlamına gelir. Fakat bu dünya mefhumu ontiktir ve başka bir şeyden türetilmiştir. Şeyler, eğer somut anlamıyla bize nasıl belirdiklerine dayanarak söylersek, hakikaten *dünyadadırlar.* Her tikel şeyin belirişinde dünyayı da varsayarız. Şeylerin bizi kuşatıp kışkırttığı ortamın içindedir. Fenomenolojik analizin görmezden gelmemesi ya da yok etmemesi gereken bu yapının önemi nedir? Bu dünya mefhumu –her tikel nesnenin koşulu– ilk tahlilde, *Dasein*'la yakından ilişkiliymiş gibi açığa çıkar: "çevre" [*ambiance*] –yani Dasein'in içinde yaşadığı "çevre"; "dünyamız" [*notre monde*]– "bir çağın veya bir yazarın dünyası" gibi. Bu bizi, bizzat *Dasein'in varoluş kipinde*, *ontolojik bir yapı* olarak belirecek dünya fenomenine göz atmaya teşvik eder. "çevreleyen dünya" [*monde ambiant*] (*Umwelt*) mefhumundaki "çevre" [*ambi*] (*Um*) sözcüğü mekânsallığa işaret eder; daha kesin bir biçimde ifade edersek, mekân daha en baştan *varoluşsal* bir anlam taşıdığı için bu sözcük Dasein'ın bir kipine de işaret eder. Maalesef bu yazının sınırları, bu meseleyi ayrıntısıyla ele almamıza müsaade etmez. Bu yüzden de sadece, mekân mefhumunu dünya mefhumunun belirleyeceğini söylemekle yetinelim şimdilik – yani dünyanın anlamını mekan sayesinde kavramak isteyen Descartesçı konumun tam tersi bir konumdan bahsediyoruz. Bu incelemenin sonunda nereye varacağımızı önceden belirtmiştik zaten: Dünya-içinde-varolmak, dünyanın ta kendisini anlamaktır. O halde bizzat çevreyi, Heidegger'in terimiyle "dünyanın dünyasallığını"[10] (*die Weltlichkeit der Welt*) belirleyebilmek için öncelikle çevreleyen nesneleri ele alalım.

Dasein'ın etkin bir biçimde tam ortasında yaşadığı şeyler, her şeyden önce, ihtimam gösterdiğimiz, ilgilendiğimiz [*sollicitude*] (*das Besorgte*) ve münasebet ettiğimiz [*maniemant*] (*Umgang*) nesnelerdir. Bunlar hep bir şeyler için

10 Bkz. Bir önceki dipnot.

gereklidir: Odun kırmak için balta, çivi çakmak için çekiç, barınmak için ev, kapı açmak için tokmak vs. Bunlar, kelimenin en geniş anlamıyla *gereçtir* [*ustensiles*] (*Zeug*). Öncelikle bu tür gereçlerin varoluş *kipinin* ne olduğunu sormakla başlayalım. Bu ontolojik soruya, gerecin varlığının, temaşa eden algıya veya bilime ifşa olan saf maddi bir nesneninkiyle özdeş olmadığı cevabını vermeliyiz. Temaşa ediminde bu gereci olduğu haliyle nasıl kavrayacağımızı bilemeyiz. "Nesnenin şu ve bu tabiat özelliklerine sahip 'görünümünü' pür dikkat onu-sadece-*seyrederek* ... keşfetmek mümkün değildir."[11] Gereci kullanırken, bir iş yaparken gereçle meşgul olduğumuzda ancak ona en uygun ve tamamen yeni bir şekilde erişim kazanırız. Fakat bu hareket, çok özgün olduğu kadar çok da *asli* bir biçimde nesnelerle buluşturur bizi; çünkü bu hareket bir temsili takip etmez. İşte bu yüzden Heidegger o sıralarda geçerli olan görüşe –Husserl hâlâ bu görüşü savunur– karşıydı; yani, kullanılan şeyin *temsilinin* kullanımın kendisini önceleyiği görüşü. O halde gereçler, *Dasein*'ın bir varoluş kipi –kullanma, meşgul olma– sayesinde açığa çıkardığı nesnelerdir. Bu durumda aletleri basitçe "nesneler" olarak adlandırmak yanlış olur. Onlarla meşgul olmak bir anlamda onların varlığını onaylamaktır. Onlarla meşgul olmak aletlerin *ne* olduklarını değil, *Dasein*'la karşılaşma biçimlerini, *nasıl* bir varoluş biçimine sahip olduklarını belirler. Aletlerin varlığı "el-altında-olmaklık"tır [*maniabilité*] (*Zuhandenheit*). Kullanım tam da bir temsile bağlı olmadığı için kullanılabilirlik, yeni bir özelliğin aşılanabileceği basit bir "mevcut-oluş" [*presence*] (*Vorhandenheit*) değildir. El-altında-olmaklık asla indirgenemez. El-altında-olmaklık temsil yapısından yoksun bırakılmasına rağmen, bu yapının el-altında-olmaklığı *açığa çıkardığını* söylemiştik. Bunun sebebiyse, en derin anlamıyla el-altında-olmaklığın bir yönelimsellik olmasıdır. Yönelimsellik, Husserl'in ifadesiyle, özel bir tür *kavrayıştır* ve bu nedenle, el-altında-olmaklıkta, Heidegger'in "bir-şey-için-bakış" [*circonspection*] (*Umsicht*) diye adlandırdığı *kendine has* bir görme gücü ortaya çıkar...

"El-altında-olmaklık"ın yapısı nedir? Özsel olarak "imleme" [*renvoi*] (*Verweisung*) tarafından tesis edilir. Gereç hep bir şeyin "gözü önünde"dir çünkü ayrı bir varlığı yoktur, hep diğer gereçlerle birlik içindedir. Varlık kipi, gerecin varoluşunu sağlayan işin [*oeuvre*] bütünlüğüne öncelik vermeyi gerektirir. Gereç yerine getirmesi icap eden işte oldukça verimlidir, el-

11 *Varlık ve Zaman,* s. 69.

altında-olmaklık ise onun "kendinde" [*en soi*] varlığını niteler. Gereç, ancak el-altında-olmaklığının bariz bir şekilde mevcut olmadığı ama geri planda durduğu bir durumda üstüne düşen görevi yapar. Gereç işlevi bakımından anlaşılmalıdır. Bu işlev araçsaldır: Ayakkabı giyilmek *için* var olur, saat ise zamanı göstermek *için*. Fakat öte yandan, üretici işlev bir şeyi göz önünde bulundurarak başka bir şeyden yararlanır. O halde, el-altında-olan bir şey maddelere gönderme yapar. Böylece doğayı, ormanları, suları, metalleri, dağları, rüzgarları vs. keşfederiz. Fakat bu şekilde keşfedilen Doğa tamamen el-altında-olmaklıkla bağıntılıdır: Bunlar "hammaddedir" [*matieres premieres*]. Aslında söz konusu olan orman değil odundur, sular hidroelektrik güçtür, dağ taş ocağıdır, rüzgar taşıma gücüdür. Nihayetinde işlev *bir şeyi göz önünde bulundurmakla* kalmaz, aynı zamanda *birisi içindir* de. Üretim, tüketiciyi hedef alır. "Tüketici" olarak insanoğlu, el-altında-olanlarla kendini gösterir ve onlarla birlikte, kamu (*die Öffentlichkeit*), tüm kurumlar ve kamusal hayatın tüm aygıtları ortaya çıkar. Gerecin varlığını kuran imlemelerin bir araya gelip oluşturduğu bütünlük bizi, etrafımızı saran olağan nesnelerin dar alanını aşmaya doğru yönlendirir. Bu durumda, el-altında-olmaklık sayesinde dünyada, şeylerin bütünlüğünü ifade eden geleneksel kullanımıyla "dünyada" mevcut oluruz. Fakat kullanıma dair daha titiz bir analiz, Heidegger'in aradığı bir ilksel dünya fenomenini ortaya serecektir.

Gerecin üstlendiği işlevde bir şekilde kaybolup gittiğini daha önce vurgulamıştık; bu yüzden de *kendinde* varolur. Oysa, gereç zarar gördüğü zaman, onun ne için varolduğunu belirleyen sistem içinde bir anda göze çarpar ve gereç olma niteliğini, basit bir mevcudiyet haline gelmek üzere yitirir. *El-altında-olmaklığın* bir anlık yitimi sayesinde, "gerecin neyi göz önünde bulundurarak var olduğunu ifade eden imleme" gerçekleşmiş olur. Uyanır, etrafındakilerden sıyrılır ve açığa çıkar. Bu sayede biz de imlemeler sisteminin bütünlüğünü –daima örtük bir şekilde anlaşılmış ama o ana kadar hiç vurgulanmamış bir bütünlük– fark ederiz. İşte burada, ancak "bir şeyi-göz-önüne-alarak" gerçekleşen bir imleme kümesiyle karşılaşırız ve bu kümedeki imlemeler başka şeyleri değil kendilerini göz önünde bulundururlar. Bu yapıda *Dasein*'ın ta kendisini tanıma fırsatı yakalarız. Diğer bir deyişle, gerecin anlaşılması yalnızca, *Dasein*'ın yapısının önceden anlaşılmasıyla ilişkili bir şekilde vuku bulur. Bu da, *Dasein*'a ait bir özellik olan "kendini imlemesi" yüzündendir; çünkü bu sayede şeylerin el-altında-olmaklığı, olası kullanımları, "bir şeyi-göz-önüne-alan" yapıları kavranmış olur.

Böylece dünya ilan edilmiş olur. Dünya gereçlerin toplamından kurulmuş değildir, bunu sebebiyse imlemeler bütünlüğünün gereçleri ancak arka planda kalacak şekilde mümkün kılmasıdır. Fakat bu bütünlük aynı zamanda gereçlerin ontolojik koşuludur. Bütünlük onların koşuludur. Gereçleri kuran "bir-şeyi-göz-önünde-bulundurma" yapısını anlamak için, "ne-için-var-olduğunu" anlamak zorunludur. "Ne-için-var-olduğu" nihayetinde bir başka şeyi imler ve bu *Dasein*'da gerçekleşir. Bu bütünlük ontolojik bir koşuldur. Çünkü el-altında-olmaklık gerecin bir niteliği değil, onun varlık kipidir. El-altında-olmaklığın neyle ilişki kurduğunda mümkün hale geldiğini belirleyen yapı ancak ontolojik bir yapı olabilir. *Dasein* kendi varoluşu sırasında bu yapıyı keşfeder. *Dasein*'ın varoluşu, kendisini göz önünde bulundurarak varolmaktan ibarettir. En temeldeki bu "göz-önünde-bulundurmak"la bağlantısı sayesinde gereçler, *Dasein*'ın gözü önünde bulunur ve bu sayede *Dasein* onların el-altındalığını fark eder. *Dünya, Dasein'ın kendi varoluşuyla ilgilendiği bu "kendini-göz-önünde-bulundurma" yapısından başka bir şey değildir ve el-altında-olanla karşılaşma da bu sayede meydana gelir.* Dolayısıyla dünya mefhumundan bahsederken *Dasein*'a yaptığımız atfı da açıklamış olduk. Heidegger'in birbirine sımsıkı bağlı argümanlardan oluşan analiz zincirinin akabinde, şunu da söylemeden geçmeyelim ki, dünyayı kendi içsel kaderimizin temel olayıyla özdeşleştiren bu dünya tasavvurudur "iç dünya" kavramına o özgül anlamını kazandıran. İç dünyadan daha aşağı bir dünya olan, "belli bir dönemin dünyası", örneğin Goethe'nin veya Proust'un dünyası artık bir metafor olmaktan çıkmış, dünya fenomeninin kökeni haline gelmiştir. Bu, dünyayı varolan şeylerin bütünü olarak düşünen ve aslında "şeylerin bütünlüğünden" tamamen ayrı olan esas fenomeni bertaraf eden idealist görüşü ifade etmez.

O halde, *Dasein*'ın varoluşunun *dünyada-olmak* olduğunu söyleyebiliriz. Dasein sözcüğünde içerilen *Da* öneki, yani "tam şurada" anlamına gelen ek, şeylerin tam da bu düzenini ifade eder. Bu, insanın dünyada bulunduğunu söyleyen o alelade olgunun onayı değildir. En baştaki önermenin, yani *Dasein*'ın varlığı anlayacak biçimde varolduğunu ileri süren önermenin yeni bir ifadesidir. Bu önerme bize şeyler ve gereçler dünyasının beliriş koşulunun *Dasein*'ın varoluşunda yattığını ve *Dasein*'ın bir olayı olduğunu gösterir. Nesnelere ulaşmak için kendinden çıkma edimi –yani, modern felsefenin aşina olduğu özne nesne ilişkisi– temelini, ontik manasıyla anlaşılan, varolanların [étants] ötesine, ontolojik varlığa doğru bir sıçramada bulur. Bu sıçra-

ma *Dasein*'ın varoluşu boyunca gerçekleşir ve bizzat bu varoluşun meydana getirdiği bir olaydır, ona dayatılan bir fenomen değildir. Varolanların ötesine, yani varlığa doğru gerçekleşen bu sıçrama (ki zaten bu ontolojinin, varlığın anlaşılmasının ta kendisidir) için Heidegger "aşkınlık" [*transcendance*] sözcüğünü kullanır. Bu aşkınlık, öznenin nesneye aşkınlığını –bilgi kuramının sonucundan türeyen bir fenomen– koşullar. İşte bu yüzden, ontoloji Heidegger için bu yeni anlamıyla transandantaldir. Özetlemek gerekirse, Dasein için varlık, varlığın anlaşılmasıdır. Varlığı anlamak ise, "bizzat varoluşun asıl mesele olduğu" bir biçimde varolmaktır. "Bizzat varoluşun asıl mesele olması" ise "dünya-içinde-varolmaktır." "Dünya-içinde-varolmak da kişinin kendisini aşmasıdır." Varoluşun bizzat kendisini göz önünde bulundurup kendini özsel olarak kendinden geçmiş bir halde sunan bu yapının asıl paradoksu, varoluş ve zaman paradoksunun ta kendisidir. Fakat bu paradoksu görebilmek için *Dasein Analitiği*'ni bir adım daha öteye götürmeli ve "aşkınlık" yapısını, az önce temellendirdiğimiz dünya-içinde-varolmayı geliştirmeliyiz. O halde *Dasein*'ın sonluluğuna ve zamansal anlamına geri dönmeliyiz.

5

"Dünya-içinde-varolma" özünde dinamik –çok özgül bir anlamda dinamik– bir varoluş biçimidir. Bu bir *dynamis*, bir imkân meselesidir; ama söz konusu olan "çelişiklik yokluğu" gibi bir şeffaflığı ifade eden mantıksal ve negatif anlamıyla imkân değil de, pozitif ve somut anlamıyla imkândır; yani şunu ya da bunu yapabiliriz dediğimiz zamandaki veya özgür olmamız dolayısıyla imkânlara açık olduğumuzu söylediğimiz zamanki imkânlardan bahsediyoruz burada. Dünyada keşfettiğimiz gereçler alemi, belirli bir kullanım gereği bize sunulan aletler, onları kullanma imkânımıza dair bir meseledir – bu imkânı gerçekleştirsek de gerçekleştirmesek de. İmkânların hepsi, daha önce de sözünü ettiğimiz gibi, en temel imkân olan dünya-içinde-varolma imkânı sayesinde, yani varoluşu temel mesele edinen varoluş sayesinde mümkün kılınır. Aynı zamanda özgün ve indirgenemez olan varoluşun dinamik özü, kendi temel paradoksunu kurar böylece. Çünkü bu, varoluş bizzat imkânlarından oluşur demeye gelir; bu imkânlar her ne kadar varoluştan ayrı olsalar da aynı zamanda varoluşu öngörürler. Varoluş, kendi kendini öngörmek şeklinde belirir.

Öncelikle varoluşu kuran imkânın olumlu niteliğinden bahsedelim. İnsanın imkânlarıyla kurduğu ilişki, bir şeyin başına gelebilecek tesadü-

fi şeylere karşı gösterdiği kayıtsızlıktan farklıdır. İnsan zaten daima kendi imkânlarının ortasında fırlatılmış bir şekilde bulur kendisini, bu imkânlar zaten daima ya gerçekleştirilir ya da gerçekleştirilmez. Bu imkânlar insana, tesadüfler gibi dışarıdan dayatılmaz. Fakat öte yandan, bilgi nesneleri gibi insanın gözü önünde de durmazlar, bir durumun artılarını ve eksilerini değerlendirirken temaşa edebileceği, kendilerini tamamen açmış imgeler değildir bunlar. İnsanın varoluşu kendi imkânlarını yakalamak olduğu için, tam da bu yüzden, onun varoluşunun kipleridir bu imkânlar. Dolayısıyla, varoluşun dayanağı bu tür bir yakalama veya kendi imkânlarını ıskalama kapasitesidir – çok temel bir imkân olan kişinin kendi durumunu değerlendirme, kendi envanterini çıkarmasıdır söz konusu olan. Oysa biz böyle titiz bir ruh araştırmasına, kişinin kendi varoluşunu hedefleyen radikal bir yönelmeye aşinayız; bu öyle bir yönelme ki, her şeyden kopuk bir temaşa anlamına gelmez asla; aksine bu, insan varoluşunun özsel olayıdır. Aslında bu, varoluşu sırasında *Dasein*'ın kendi varoluşunu asıl mesele haline getirdiği veya varolmanın dünyada olmak demek olduğunu söylerken karşılaştığımız bir fenomenin daha yoğun bir analizidir. *Dasein* ile imkânları arasındaki bu yakınlığı en iyi şekilde, *Dasein*'ın imkânlara sahip olması gerçeği ile değil de, *Dasein*'ın imkânlarının ta kendisi olduğu gerçeğiyle ifade edebiliriz – bu öyle bir yapıdır ki, şeyler dünyasında kavranması imkânsızdır, fakat Dasein'ın varoluşunu olumlayıcı bir şekilde belirleyen de odur. Dünya-içinde-varolmak kişinin bizzat kendi imkânları olmasıdır. Buradaki "içinde", yani varoluş, imkânla kurulan varoluşsal ilişkinin paradoksunu içerir: yani, bu imkânın saf ve basit bir temsili olmaksızın yalnızca bir imkân olmak. Bu yapıyı biraz daha açalım. "Kişinin bizzat kendi imkânları olması" ne anlama gelmektedir?

Kişinin bizzat kendi imkânları olması, onları anlaması demektir. Bunu zaten daha önce de söylemiştik: Dasein'ın kendi varoluşunu asıl meselesi kılması gerçeği, Dasein'ın varoluşu anlayarak varolduğunu ifade eder. Fakat varoluş ile bir anlama edimi olarak onun imkânları arasındaki bu yakın ilişkiyi betimlemek, "kişinin bizzat kendi imkânları olması"nın dolaylı bir şekilde onları biliyor olduğunu onaylamak anlamına gelmez. Çünkü anlama yetisi, varoluşun kendi imkânlarının farkına varmasını sağlayacak, ona dışarıdan dayatılmış bilişsel bir yeti değildir. Bilen özne ile bilinen nesne arasındaki ayrımın –bilme fenomeninin kaçınılmaz ayrımının– burada artık hiçbir dayanak noktası yoktur. İnsan varoluşu kendini, bütün içsel düşünümlerden önce ve hatta bu içsel düşünümleri mümkün kılacak şekilde bilir. Ama

bu, özbilinç [*conscience interne*] kavramına (bu kavramı, içe dönük algı olarak anlaşılan ve her durumda özne/nesne yapısının sonunu imleyen içsel algı kavramından ayrı tutsak da) geri dönmeyi ima etmez O geleneksel özbilinç düşüncesiyle, Heidegger'in varoluş anlayışını kıyaslarsak, Heidegger'in özgünlüğünün, kendiliğe dair bu bilginin, bu içsel aydınlanmanın, bu *kavrayışın* yalnızca özne/nesne yapısını reddetmekle kalmamasında ve hatta *kuramla* hiçbir alakası olmamasında yatmaktadır. Bu *bilinçli bir farkındalık,* kişinin *varolduğunu* kayda geçiren saf ve basit bir dışavurum, kendi üstümüzdeki gücümüzü ölçmeye muktedir bir kayıt değildir; aksine, *bu kavrayış bu varoluşun dinamizmidir, kendilik üstündeki asıl güçtür.* Bu bakımdan, kavrayış, varoluşun hangi kipteyken bizzat kendi imkânları *olduğunu* teşkil eder; daha önce bilinçli bir farkındalık olan şey şimdi bir yakalama edimine ve böylece varoluşun bir olayı haline gelir. Geleneksel felsefenin bilinçten bahsettiği, onun bilinçlendikçe sakin, düşünceli ve nesnesi olan somut insanın kaderi ve tarihine kayıtsız bir hal aldığını anlattığı yerde, Heidegger kendi imkânlarını kavrayan bir *Dasein* mefhumunu öne sürer. *Dasein*'ın bu kavrayışı öyle bir kavrayıştır ki, onun kaderini belirler ve şurada-olan varoluştur. Dolayısıyla *Dasein* kavramıyla beraber, bilinç filozoflarının aşina olduğu içsel aydınlanma, somut insanın kaderinden ve tarihinden ayrıştırılamaz hale gelir; her ikisi de aynı kapıya çıkar. Felsefenin merkezinde yer alan *somut insandır* ve onunla kıyaslanınca, bilinç kavramı, bilinci tarihten ve varoluştan keyfi bir şekilde ayıran bir soyutlamadır yalnızca. Kökensel fenomeni ve temeli anlama olan kuramsal bilginin (bunu birazdan açıklayacağız) *Dasein*'ın varoluşunda nasıl içerildiğini ve ilk defa burada bilgi kuramının nasıl olup da ontolojiye eklemlendiğini ve bunu da saf bir uzlaşma yoluyla değil de, bilme bağlamından yapılan bir tür resmi *varlık* tanımı sayesinde yapıldığını fark edebiliriz.[12]

6

Bu anlama gücünü nasıl nitelendiririz? Veya hiçbir paradoks barındırmayacak şekilde sorarsak, *Dasein* nasıl tam-şurada-*varolur*? Dasein kendisini belirli bir bulunuşla [*disposition*] (*Befindlichkeit*) anlar. İlk bakışta bu, klasik psikolojinin, her bilinç durumunun aslında duygulanımsal bir tonlaması olduğunu (iyi veya kötü bir espri anlayışı, neşe, sıkıntı, korku gibi) söyleyerek,

12 Bkz. Yazının 1. bölümü.

yüzeysel veçhesini hedef aldığı bir fenomenle ilgili bir meseleymiş gibi görünür. Fakat Heidegger'e göre, bu bulunuşlar birer durum değildir; onlar *kendini anlamanın* yani *tam-şurada varolmanın kipleridir.*

Ama duygusal bulunuş, ki onu anlama hiçbir şekilde ondan ayrılabilir değildir, bize kendi temel doğasını gösterir. Duygusal bulunuş bize *Dasein*'ın kendi imkânlarına çakılı olduğu, onun "tam-şurada"sının ona dışarıdan dayatıldığı gerçeğini gösterir. *Dasein* varoldukça kendisini zaten daima kendi imkânlarının tam ortasına fırlatışmış olarak bulur, onların önünde konumlanmış değildir. Zaten bunları ya gerçekleştirmiş ya da gerçekleştirmeyi başaramamıştır. Heidegger kişinin kendi imkânlarının tam ortasına fırlatılmış olduğu ve onlara bırakıldığı gerçeğini gözler önüne serer, bunu da aslında "terk edilmişlik" [*déreliction*] olarak tercüme edebileceğimiz *Geworfenheit* (fırlatılmışlık) terimiyle ifade eder. Terk edilmişlik, duygulanımın kaynağı ve zorunlu temelidir. Duygulanım ancak, varoluşun kendi kaderine teslim edildiği zaman mümkün hale gelir. Terk edilmişlik, yani dayatılan imkânlara bırakılmak, insan varoluşuna kelimenin en bariz ve dramatik anlamıyla bir olgu niteliği kazandırır; bu olgu kendisini ancak kendi olgusallığı vasıtasıyla olduğu gibi anlar. Bilimin ampirik olguları bir tine dayatılır; fakat olgu olarak gözlemlenebilmeleri için öncelikle *geçerliliğinin* mümkün olduğu bir duruma gereksinim vardır. Buradaki etkinlik ise burada varolan, tam-şurada-varolan, dünyaya *fırlatılmış* bir *Dasein* tarafından yerine getirilir. Dünyaya fırlatılmış, terk edilmiş ve kendisine teslim edilmiş *Dasein*, işte olgunun ontolojik betimlemesi budur. İnsan varoluşu Heidegger'e göre bu faktisiteyle [*Faktizität*] tanımlanır. Bu geçerliliğin anlaşılması ve yorumlanması *Dasein*'ın ontolojik analitiğinin ta kendisidir. Heidegger'in ve takipçilerinin ontolojiyi "faktisitenin hermenötiği" [*Hermeneutique de l'effectivité*] (*Hermeneutik der Faktizität*) olarak tanımlamalarının sebebi de işte budur.[13]

Dasein'ın kendi imkânlarını anlaması terk edilmişlik olarak nitelenirse, bu varoluş tam da imkânların anlaşılması olduğu için, dayatılan durumun ötesine geçme eğilimini de barındırır. *Dasein* zaten daima kendisinin ötesindedir. Fakat kendisinin böylesine ötesinde olmak –imkânlarının ta kendisi olmak– daha önce de değindiğimiz gibi, bu öteyi bir nesneymiş gibi düşünmek, bir dörtyolda kesişen yollar arasında seçim yapar gibi imkânlar arasında seçim yapmak anlamına gelmez. Bu, imkânı, onu çok önceden tesis edil-

13 Bkz. Becker, *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Philosophie* içindeki "Mathematische Existenz", s. 425.

miş bir plana dönüştürüp imkânlı olma niteliğinden yoksun bırakmak demektir.

İmkân kendi imkânlılığında yakalanmalıdır –bu haliyle düşünüme kapalıdır, fakat *Dasein*'ın varlık biçimini olumlu bir şekilde niteler. Kişinin kendi imkânlarının tam ortasına bu şekilde fırlatılmış olması, varoluşu boyunca onların taslağını oluşturması, Heidegger'in *Entwurf* sözcüğüyle ifade ettiği anlamanın en önemli uğrağıdır. İmkân, varoluşunun ötesine bizzat *Dasein*'ın yaptığı projeksiyondur, henüz gerçekleşmemiş olana doğru bir hamledir. Bu hamleyi anlatan *Entwurf* terimini "tasarım" [*projet-esquisse*] olarak tercüme edebiliriz. *Entwurf* –tasarım– sözcüğünde geleceğe yapılan bu atıf, onun imkânlarla kurduğu varoluşsal ilişkiyi (yani, varoluş kipi olan bir ilişki) vurgulamayı sağlar. Kaderindeki terk edilmişlikten kurtulamayan, *Geworfenheit* durumundaki *Dasein*, anlayışı sayesinde, kendisinin ötesindedir. Almancadaki *Geworfenheit-Entwurf* terimleri terk edilmişlik ile tasarım olmak arasındaki karşıtlığı açıkça gösterir.

Varoluşu boyunca ve onun sayesinde kendi imkânlarını anlayan *Dasein*, aynı zamanda dünyada gereçler keşfeden *Dasein*'ın özanlayışının ta kendisidir. Hatta *Dasein*'ın ilk imkânı olan dünya-içinde-varolma, gereçlerin el-altında-oluşunu koşullar. Ancak, kendini en temel imkânda, dünya-içinde-varolma imkânında, yani kendini sonluluğuna ve hiçliğine kaygıyla ihtimam göstermeye adayan bir kendiliğin, kendini göz önünde bulundurma imkânında anlamak yerine, *Dasein* özanlayışın bu sahih biçiminden kaçınır. Daima örtük bir şekilde anlaşılan asla net olarak kavranamayan temel imkânın mümkün kıldığı ikincil imkânların anlaşılması sırasında *Dasein* dağılır ve kendisini yayar; kendisini gereçlerle ilgili imkânların, dünyada yer alan varlıkların bakış açısından görünce kavrar.[14] Bu, "düşkünlük" [*chute*] (*Verfallen*) fenomenidir; *terk edilmişlik* ve *tasarım* olmanın yanında varoluşun üçüncü niteliğidir. Kendisinden her tür ahlaki ve teolojik anıştırmayı soyutlamamız gereken bu düşkünlük, hergünkülüğün (*Alltäglichkeit*) aleladeliğine dönmek adına sahih varoluşundan kaçınan *Dasein*'ın bir varoluş kipidir. Dasein kendini hakiki kişiliğinde değil, yalnızca kullandığı nesne bağlamında anlar: *Ne yapıyorsa odur*; kendisini, ortaya koyduğu toplumsal rol ve mesleği bağlamında anlar. Diğer insanları anlaması veya onlarla bir arada yaşaması açısından ele almadık *Dasein*'ı henüz. Fakat şunu söyleyebiliriz

14 Yukarıda betimlendiği anlamıyla "dünya". Bkz. 6. Bölüm.

ki, bu bir arada varolma "hergünkülükte" de eşit ölçüde sıradanlaşır; bütünüyle ortak kullanım [*maniement en commun*] tarafından belirlenen oldukça yüzeysel toplumsal ilişkilere indirgenir, diğer insanlar da kişinin kendisini anladığı gibi, yani şeyler bağlamında anlaşılır. Düşkün *Dasein* şeyler içinde kaybolmuştur ve diğer bir kişiyi ya "anonim bir birlik" [*l'on*] ya da "herkes" [*tout le monde*] olarak düşünür. Kendisini anlar –ve bu daima imkânlarının ta kendisi *olduğu* anlamına gelir– ve bunu, kaygıdan kaçmak yani sahih anlayıştan kaçınmak maksadıyla iyimser bir şekilde yapar.

"Hergünkülüğe" düşmüş Dasein'da, anlamanın bütün yapılarını değişmiş ve düşkün bir şekilde buluruz. Anlayışla birliğini birazdan göstereceğimiz ve sahih Dasein'ın sessizlik kipinde sahip olduğu söz, bir lakırtı ve laf kalabalığı halini alır ve böylece belirsiz, kaçamak sözler varoluşa dahil olmuş olur. Dolayısıyla *Dasein Analitiği* de buna paralel bir biçim alır –*Varlık ve Zaman*'ın büyük bir kısmı bu konuyla ilgilidir–; bu, "hergünkülüğe" düşmüş *Dasein*'ın analitiğidir. Fakat gündelik varoluş kipi *Dasein*'ın dışarıdan bir etki sebebiyle başına gelen bir şey değildir: Düşkünlük sahih varoluşun içsel bir imkânıdır. Kendini kaybedebilmesi için *Dasein*'ın önce kendine sahih bir şekilde sahip olması gerekir. Bu aslında oldukça önemli bir noktadır. Az sonra, *Dasein*'ın sahih anlayışının (varoluşunun) kendini sahih ve sonlu zamanın ta kendisi olarak ifşa ettiğini göreceğiz. Sonuç olarak, Heidegger'e göre, hesaplanabilir zamanın, bilimlerin sonsuz zamanının ve daha sonra da zamandışılığın ortaya çıkışının bağlı olduğu hergünkülüğe düşüş, sahih zamanın zamansal bir olayı gibi görünür. Zamandışı ve ebedi olana doğru gitmek kendini zamandan koparmak anlamına gelmez; çünkü varoluşun içsel imkânı sayesinde bu hamle aslında zamanın bir kipidir. Batı bilincinin, bilimlerin takındığı zamanaşırı bakış açısı sayesinde başardığını sandığı ebediyete doğru ilerlemek, tinin somut ve zamansal varoluş karşısında kazandığı bir zafer değil, tam da varoluş dramının bir uğrağıdır. Ebediyete doğru sıçrama, yeni kişilikler doğurabilmek için bu dramı aşamaz; öteden bahşedilen bir lütuf edimi sayesinde ebedi olanı yüceltmez. Fakat, varoluşun bütünleştirici unsuru olarak bu sıçrama, az önce bahsettiğimiz dram temasının hükmü altındadır. Heidegger'in, zamanaşırı demeye yeltendiğimiz her şeyi nasıl zamana, hatta zamanın en somut haline, ilişki adını vermek istediğimiz her şeyiyse nasıl varoluşa indirgediğini vurgulamaya çalıştık. İşte bu Heidegger'in temel ontolojizmidir ve bu çalışmada açığa çıkarmamız gereken şey de budur.

7

Heidegger'in düşüncesini geliştirme biçiminde, hergünkü *Dasein* oldukça mühim bir yer tutar ve buna adanan onlarca sayfa eşsiz bir güzellik sergilemekle beraber kusursuz bir analizdir de aynı zamanda. Fenomenoloji adı verilen aracın en iyi kanıtı budur. "Anonim birlikte" kaybolmuş Dasein'ın kişiliğine, lakırtıya dönüşen sözlere ilişkin uzun tartışmalara giremeyeceğiz maalesef. Bu incelemenin kalan kısmında biraz daha net olmalıyız çünkü şu ana kadar kurulan yapıları zamana ulaşacak şekilde tersten ele alma zamanıdır artık. Fakat bu noktadan itibaren, Heidegger'in bu analizlere verdiği önemi açıklamamız gerekir, çünkü bu onun ontolojizminin özünü barındıran şeydir.

Önceki tartışmalarımız bizi, insan varoluşunun, dışarıdan dayatılan bir düşünümden ziyade tam da bu varoluş esnasında anlaşıldığı fikrine alıştırmıştı. Eğer ilk etapta, felsefe varlığı, insanoğlunu, insanın varoluşunu (çünkü bu varlığı anlama ayrıcalığına sahip bir varoluştur) anlamaksa, felsefe göründüğü kadar soyut olmaktan çıkar, hatta *Dasein*'ın varoluş biçimi olarak belirir; bir *varoluş imkân*ıdır. O halde felsefe yapmak, Dasein'ın varoluşunun çok temel bir kipidir. Fakat bu haliyle felsefe sonlu bir imkândır; çünkü terk edilmişlik, tasarım halinde olmak ve düşkünlük tarafından, yani felsefe yapmakta olan varoluşun somut durumu tarafından belirlenir. Eğer genellikle kendimizi düşkün bir varoluş koşuluyla anlayabiliyorsak, *Dasein*'ı yakalamak için yardımlarına başvurduğumuz tüm kategorileri dünyadan ödünç almışız demektir. İnsanın şeyleşmesi, öznenin özneliğinin ne anlama geldiğini sorgulayan problemin yerinde yeller esmesi (bu namevcudiyet tüm geleneksel felsefeyi nitelendirir): Bu fenomenlerden hiçbiri, şu ya da bu filozofun gafına bağlı olumsal hatalar değildir; aslında, tüm bunlar düşkün olmaktan, gündelik hayatta konuşlanmış felsefe yapan *Dasein*'ın durumundan kaynaklanıyor. Yine aynı sebeple, insan varoluşunun *sahih imkân*ını tas*arlamakla* görevlendirilmiş *Dasein* analitiği, her şeyden önce *etrafında olup biteni kavramaktan* ve ilk olarak, *Dasein*'ın içine battığı düşkünlük durumunu ontolojik açıdan berraklaştırmaktan ibarettir. Dahası, kendini sahih bir şekilde anlamaya –yani, sahih varoluş kipine– yönelen bu eğilim, soyut ve zihinsel bir ilkeden doğmaz, şeylerin tam ortasına düşmüş ve dağılmış *Dasein*'ın duyduğu bir çağrı formunda açığa çıkar ve bu, Heidegger'e göre ahlaki vicdanın [*conscience morale*] (*Gewissen*) asli fenomenini ifade eder.

"Hergünkü varoluş" analizinin önemi ve gerekliliğini böylece açıklamış olduk. *Dasein* zaten halihazırda düşkündür ve sonlu bir imkân olan felse-

fe, hergünkü yaşamı başlangıç noktası olarak alır. Ayrıca, herhangi fenomeni betimlemek için onun önünde durmaya çalışan fenomenologlar tarafından takip edilen *via negationis* de aslında olumsal bir yöntem değildir. O da, temel yapı olan düşüş tarafından, onu oluşturan lakırtı ve belirsiz laflar tarafından belirlenir. Şeylerin durumu açısından bakınca Heidegger, felsefe tarihinin bir yıkım olduğunu düşünür; yani aslında düşüşten sonra kişinin etrafına bakıp olup biteni yeniden kavramaya çalışma girişimi olarak düşünür. Bu nedenledir ki, böyle düşünülen felsefe tarihi, sistematik felsefeye –ister enformasyon biçiminde olsun isterse gelenekteki hataların eleştirisi– destek olmaz; aslında tarihsel unsur, sistematik felsefenin kurucu hareketinin ta kendisidir. Heidegger *Varlık ve Zaman*'ın ikinci bölümünün bu yıkımla ilgili olacağını zaten en baştan söyler, biz ise bunun bir felsefe *tarihi* meselesi olmadığını, bizzat f*elsefeye* ilişkin bir mesele olduğunu söyleyebiliriz. Şu koşulla: Evet, felsefe tarihi bir *yıkımdır* ama bu, gelenekteki hataları teşhir etmek ve eleştirmekle sınırlı değildir; aslında bu, düşkünlükten kurtulup sahih varoluşa kavuşunca, hatadan çok daha derin bir şeyi yıkıma uğratma meselesidir.

Heidegger'in, koşullarını varoluşta ve sahih zamanda aradığı "hergünkülük"le durmaksızın ilgilenmesinin, varoluşsal analizin "hipotezlerini" sağduyuya haklı çıkarmak gibi basit bir meraktan kaynaklanmadığını nihayet anlayabiliyoruz. Filozofun basit mefhumlardan başlamayı veya sonradan onlara başvurmayı gerekli gördüğü gerçeği, tüm soyut hakikatin deneyimin olgularına uyması gerektiğini söyleyen basmakalıp ilkeye yapılan anıştırmayla açıklanamaz. Eğer "deneyim"den gündelik hayattan edindiğimiz bulanık deneyimi anlıyorsak, açık ve net olduğu farz edilen bu ilke oldukça şüpheli hale gelir. Buna rağmen filozofların başlangıç noktası olarak aldıkları bu tür bir deneyimse eğer, o halde felsefe, şuna buna yöntemle ilgili sorular yöneltilen düşünümsel bir bilgi değildir özünde. Daha ziyade, Heidegger'in ontolojizmine uygun bir şekilde, en derindeki özünde, halihazırda ilerleme halinde olan, Pascal'ın da dediği gibi zaten düşmüş ve daima bununla koşullanacak somut bir varoluş imkânıdır, terimin en belirgin ve en trajik anlamıyla sonlu bir imkândır.

8

Özetlemek gerekirse, varlığı anlamaktan ibaret olan ve kendisini "dünya-içinde-varolmak" biçiminde ifşa eden *Dasein*'ın varoluşu, temel varoluş

imkânını, yani bir *terk edilmişlik* durumunda varolma imkânını anlayan bir varoluş olarak daha da netlik kazanır. İmkânın tüm varoluşu boyunca tasarlandığını anlar, fakat bu anlayış zaten daima hergünkülüğün imkânlarına doğru kaymış, şeyler arasında kaybolmuştur.

Bu yapılar arasındaki birlik tam olarak nedir? Fakat öncelikle şunu soralım: Heideggerci düşüncenin genel tavrını da göz önünde bulundurursak, burada bir birlik aramayı gerektiren şey nedir? Heidegger'in *Dasein*'ı kavramak için geliştirdiği kavramlar –"renk" ve "uzunluğun" maddi bir nesnenin *neliğini* [*quiddité*] betimlediği gibi– onun saf özünü ifade etmez. *Dasein*'ın tuhaflığını –buna birçok defa değindik– oluşturan şey, onun neliğinin aynı zamanda onun varlık kipi olacak şekilde varolmasıdır; yani özü varoluşuyla örtüşür. Bu yüzden, "varoluş" sözcüğüyle tanımlanan *Dasein*'ın varlık kipi, mevcut olmakla [*presence*] (*Vorhandenheit*) veya el-altında-olmaklıkla [*maniabilité*] (*Zuhandenheit*) kıyaslandığından indirgenemez bir özgünlük sergiler. "Kategori" teriminiyse, *Dasein* niteliği taşımayan şeylerin kurucu temel yapıları için ayıran Heidegger, *Dasein*'ın temel varlık biçimlerini "eksistensiyaller" olarak adlandırır. Terk edilmişlik, anlama, imkân, dünya-içinde-varolmak, uzamda-olmak, düşüş, vs., bunlar kategori değildir, eksistensiyaller'dir. Heidegger'in başarısı, öznenin öznelliğini bu eksistensiyaller açısından yakalamaya ve ontoloji problemiyle ilgilenirken bu eksistensiyalleri fark edemeyen Antik Yunan felsefesinin ötesine geçmeye çalışmasında yatar. Örneğin düşkün olma durumuyla ilgili Antik Yunan felsefesi, etrafında olup biteni kavramakta başarısız olmuştur çünkü *Dasein*'ı bir şey olarak düşünmüş, yani onu kategoriler bağlamında ele almıştır. Olmak ve oluş arasındaki karşıtlık –oluşu açıklamak için onun aslında en derin anlamıyla süre olduğunu söylenerek onu bilincin varlığına dönüştürülse bile– oluştan bir eksistensiyal türetmek, dolayısıyla da, bilincin temelini radikal bir biçimde dönüştürmek için yeterli görünmemektedir. Çünkü sürenin varoluşunun ne anlama geldiği her zaman belirsiz kalır.

Burada konudan kısa bir süreliğine ayrılalım ve az önce Bergsonizm'e yapılan göndermeyi açıklayalım. Fakat şunu da ekleyelim ki, Heidegger çağımız düşünürlerinin hepsinin çok şey borçlu olduğu bu filozofa ilişkin yorum yapacak fırsatı yakalayamamıştır. Çok zengin, ince ayrıntılarla bezeli ve her tür şematizasyona direnen bu öğretiye ilişkin birkaç düşünceyi, Heidegger'in bakış açısını daha anlaşılır kılacağını düşündüğümüz için burada ele alma cüretini gösteriyoruz. Hakikaten de Bergsoncu süre, Heidegger'in düşünce-

sinde varoluşun öze ve *neliğe* karşıt olmasını da göz önünde bulundurduğumuzda, onun insan varoluşu fikriyle örtüşebilir mi? Heidegger'in güçlü bir şekilde vurguladığı bu karşıtlık, Bergson tarafından öngörülmemişti. Tıpkı tinsel bir varolanın maddi bir varolana karşıtlığı gibi süre de uzama karşıttır ve bu karşıtlık varlığın varolana karşıtlığından farklıdır. Bunun Bergson'a göre, tinin varoluş moduna ilişkin ontolojik bir problemden ziyade, tinin neliğine ilişkin metafizik bir problem olduğunu ima ediyoruz. Süre, bilincin neliğini kuran şeymiş gibi görünmektedir. Fakat Bergson'un Heidegger'le hemfikir olup bilincin neliğinin aynı zamanda bilincin varoluş kipi olduğunu söylediğini varsayalım. Hatta sürenin bilincin çekirdeğini oluşturduğunun keşfedilmesinin, tin alanında, varlık ile varolan arasındaki ayrımın kaybını ifade ettiğini varsayalım. Bergson'un bilincin çoklu hallerinin –duygusal, iradi, zihinsel– *neliğinin*, süre içinde tahtından edilen bir *neliğin*, bu hallerin üretim kipinden –varlığından–, yani zamandan nasıl farklı bir şekilde belirdiğini göstermesi gerekir. Bu neliğin nasıl olup da zamanda temellendiğini ve bunların modalitelerinin nihai dayanağını ne manada zamanda bulabildiğimizi açıklaması gerekir. Sürenin tahtından edilmesi, bu hallerin ayrışmasını ve çoğulluğunu izah edebilir, fakat ne onların niteliğini ve özünü ne de arzuyu arzu, iradeyi de irade olarak anlatabilir.

Heidegger tam da bu haller bağlamında kullanımı kullanım, duygulanımı duygulanım olarak alır ve bunları başlangıç noktası olarak seçer. Daha önce üzerinde durduğumuz gibi, bilinç hallerinin basit nelikler olmadığını fark eder, bu haller varoluş kipleridir ve bu yüzden zaman bunların içine sızmıştır –zaman bu hallere yakinen bağlanmıştır, şu veya bu öz olarak doğalarında yer alır ve onları içinde akabilecekleri bir kapmış gibi kapsamaz. İşe bu argümanlarla başlayalım. Bilgi söz konusu olduğunda, zamana demir atmış olan özneden nesneye geçişin (bu geçiş, zamana yalnızca sürenin akışındaki eylem alanını borçluymuş gibi görünür) yalnızca tek bir yönü olduğunu düşünür insan –eğer burada bir yönden bahsetmek zorundaysak bu, zamanın yönüdür. Tıpkı tesis ettiğimiz yapılarda, terk edilmişlikte, düşkünlükte, tasarımda zamanın olduğu gibi. Bu yapılarda zaman vardır fakat içinde üretilebilecekleri bir boyut veya bir form olarak değil. Fakat diğer yandan bu, anların artarda dizildiği bir zaman kavrayışından farklıdır (zaten bu, asli fenomeni temsil etmekten çok uzak olmakla beraber, düşüşe bağlı bir şeyleşmedir); bu bir *zaman-kategorisi* değildir. Bu *varoluşsal bir zamandır* ve düşmüşlüğün zamanı, kullanımın sırasında lineer olmayan bir şekilde açımla-

nan anlar, bilimsel zaman olarak tanıdığımız zararsız ve kayıtsız veçhe varoluşsal zamanın üretiminde –husule gelmesinde– (*die Zeitigung*) yer almaz.

Heidegger, *Dasein*'ın modalitelerini, basit yüklemler olarak değil de, varoluş modları olarak kavrayabildiği için insan varoluşunu ontolojik olarak kavrayabilmeyi başardı. Bu, *Dasein*'ın, *Dasein* analitiğinin kuruluşundan önceki yapılarını yok saydığı anlamına gelmez; aksine varoluşuna ilişkin önontoloji anlayışıdır varoluşunun ta kendisini kuran şey. *Varolanla* değil de, *varolanın varoluşuyla* uğraşan ontolojik problemi açık ve net bir şekilde ortaya koymadan, bu önontolojik varoluş bir varoluş olarak değil, bir varolan olarak anlaşılır (bu da zaten ontolojik değil, ontik bir anlamadır). Heidegger bu anlama modlarını hep farklı terimlerle tanımlar: varoluşun anlaşılması olarak varoluş –ontolojik anlama için "eksistensiyal anlama", ontik anlama içinse "eksistensiyal anlama" terimlerini kullanır. Eksistensiyal anlama illa düşkünlük durumuna özgü olmak zorunda olmadığı gibi şeyleşmeyle ilgili olmak zorunda da değildir. Örneğin, Dasein bölük pörçük bir biçimde anlaşılır, fakat bu tarihteki büyük –teolojik, felsefi ve edebi– işlere uygunluk gösterir. Tıpkı, Heidegger'e göre Kierkegaard'ın bize sunduğu kaygı kavramının eksistensiyal olması ama illa düşkünlükle bağdaşmak veya kategorik olmak zorunda olmaması gibi. Zaten Heidegger, bu kaygı analizini çok özgün bir biçimde kullanmayı başardığı bu düşünüre çok şey borçludur. Fakat eksistensiyal anlayış, düşkünlük halinde de ortaya çıkabilir, o zaman da zorunlu bir şekilde şeyleşmeye doğru kayar. Eksistensiyal anlayıştan varoluşsal anlayışa geçiş, varoluşsal olanın önceliğinin olumlanması ve titiz bir şekilde gerçekleştirilmesi –işte Heidegger'in özgünlüğü buradadır, çünkü bu sayede yepyeni bir şekilde ve gerekli tüm açıklıkla ontoloji sorununu ortaya koyabilir, ki bu sorun zaten onun gözünde felsefeyle özdeştir.

Buna da değindikten sonra, varoluş yapılarındaki birliği ne açıdan aradığımızı daha iyi anlayabiliriz. Bu birlik kategorilerin birliğinden ziyade eksistensiyallerin birliğini ifade eder. Herşey, varolanların değil varoluşun birliğini aramamız gerektiği gerçeğine bağlanır. Bu yüzden de bir tözün veya türün birliğini düşünmemize gerek kalmaz. Bu mefhumlar, bu farklı yapıların temelini oluşturan veya onları doğuran ilkeyle onları özdeşleştirmek amacıyla aralarındaki ortaklığı bulmaya yönelik bir düşünce faaliyetinin erişebileceği, şeyleşmiş varolanlardan alınmıştır. Fakat Dasein'ı varoluşu içinde açığa çıkaracak olan şey böyle bir düşünce faaliyetinden ziyade, *kendisini anlayabilen bir varoluştur*. Aradığımız birlik bir kavram olamaz; bahsettiği-

miz yapıların yoğunlaştığı ve pekiştiği –düşüşte olduğu gibi dağılıp parçalanmayan ve görüş alanından silinip gitmeyen, özünde *Dasein*'a kör olmayan– somut bir varlık biçimidir söz konusu birlik. İşte bu Dasein olgusunun birliğidir, fakat bir kez daha tekrarlayalım, bu, dışarıdan öğrenilen ve bir düşünce faaliyeti sayesinde kavranabilen ampirik bir birlik değildir. Bu, içsel bir şekilde meydana gelen bir birliktir, *Dasein*'ın tam da faktisitesi vasıtasıyla temel bir imkân olarak anlaşılan ontolojik faktisitesidir. Bu imkânı sezdiren, hiçbir kategoriye girmeyen bu anlayış kipi nedir öyleyse?

9

Bu anlayış kipi havftır [*angoisse*] [*Angst*]. Her tür anlama duygusal bir haletiruhiye içinde gerçekleşir. Duygulanım *Dasein*'ın kendi varoluşuyla, kendi geçerliliğiyle ilgilendiğinin bir işaretidir. Neşe, korku veya üzüntü gibi duygulanımlar çift yönlü olmaları, çift "yönelim" taşımalarıyla tanımlanır (bu noktaya daha önce değinmemiştik): dünyada olan bir nesneye doğru, yani neşenin, korkunun veya üzüntünün nesnesine doğru bir yönelim ile bizzat kendisine doğru, yani "kimin için" neşelendiği, korkuttuğu veya üzüldüğüne doğru bir yönelim. Duygulanımın temelini oluşturan, kişinin kendisine ilişkin böyle bir durum değerlendirmesi yapması, fiillerin duygusal halleri ifade eden yansıtmalı biçimlerini de ışık tutar; hoşnut edilmek, korkutulmak, hüzünlendirilmek gibi.

Bu yapının içinde bulunduğu havf, o yapıyı kategorize edilemeyecek bir anlayış olarak tanımlamamızı sağlayan bir özellik taşır. Öncelikle bu sıkıntıyı korkudan ayırmamız gerekir. Korkuyu "kimin için" yaşıyoruz; "kendimiz" için. "Dünya-içinde-olmaklığında" yakalanan ve tehdit edilen *Dasein* için. Diğer yandan, belirlenmiş bir varlık olan korku nesnesiyle ancak dünya*da* karşılaşıyoruz. Oysa havf farklıdır: havfın nesnesi, dünyada bulunan ve kişinin hakkında şu ya da bu kararı verebileceği "tehdit edici bir şey" değildir. Havf nesnesi tamamen belirsizdir. Bu belirsizlik saf bir olumsuzluk değildir asla: Havf içindeki *Dasein* için, *Dasein* tarafından kullanılan tüm nesnelerin sahip olduğu bir tür kayıtsızlığı kendine has ve oldukça özgün bir biçimde açığa çıkarır. *Havf, dünya-içindeki* [*intra-mondains*] (*innerweltlich*) *nesnelerin önemsizliğinin, anlamsızlığının ve hiçliğinin erişilir kılındığı bir varlık biçimini sunar bize*. Unutmadan şunu da söyleyelim: Havf bize dünya içindeki nesnelerin anlamsızlığını ifşa eder dedik; fakat bunun bizim için verilen bir işaret olduğunu, bu anlamsızlığa havf olgusu sonucunda vardığımızı veya havfı şeylerin

önemsizliğini *fark ettikten sonra* tecrübe ettiğimizi söylemiyoruz. Bu anlamsızlığı açığa çıkaran ve anlayan, havfın ta kendisidir. Bununla bağlantılı olarak, bu anlamsızlık zararsız bir şey, kuramsal olarak kavranabilecek saf kuramsal bir tür yadsıma olarak değil, özü itibarıyla havf içinde bırakıcı ve dolayısıyla da *Dasein* alanını terk eden, *insani* bir şey olarak ifşa olur.

Hiçliğe boğulmuş dünya-içindeki nesneler, *Dasein*'ın dünya-içinde-varolmak yapısını kaybetmesine yol açmaz. Aksine havf, *Dasein*'ı şeylerin ve el-altında-olan gereçlerin birliğinden oluşan dünyaya değil de, dünya olarak düyaya –kendisini gözeten bir varlık olma imkânı olarak– geri getirir. *Dasein* havf içinde olduğundan dünyadadır ve dolayısıyla da kendisini sahih bir şekilde anlar, kendi varoluşunun çıplak imkânıyla yeniden tanışır, giderek daha çok vurgulandığını göreceğimiz bir tür hiçlik[15] içinde kendisine teslim olur. O halde havfın nesnesi "kimin için" olduğuyla özdeştir: o, dünya-içinde-varolmaktır. Dünyaya içsel şeylerin gözden kaybolarak unutulup gitmesini sağlayarak havf, bu nesnelerle ilişki kuran bir imkân açısından kendini anlamayı imkânsız kılar; yani havf *Dasein*'ın kendisini bizzat kendi bakış açısından anlamasını sağlar ve *Dasein*'ı kendisine getirir. Heidegger'e göre kişilik ve özgürlük kuramlarının –bunları daha sonra ele alacağız- çıkış noktasının neresi olduğunu artık rahatlıkla tahmin edebiliriz. Havf, varoluşu kendine getirerek onu şeyler içinde kaybolup gitmekten ve saçılmaktan kurtarır ve ona had safhada özgün bir varoluş imkânı taşıdığını, yani dünya-içinde-varolduğunu hatırlatır. O halde havf, *Dasein*'ın ontolojik yapılarının btünlüğünün bir birlik içinde bireyselleştiği bir durumun kurucusudur.

Fakat havf anlar. Sahih bir şekilde varolma imkânını istisnai bir şekilde anlar. Heidegger bu varoluş imkânını "ihtimam göstermeklik / endişe" (*Sorge*) terimiyle ifade eder. Havf içinde endişe hali, Dasein'ın yapılarının birliğinin ontolojik koşulunu sağlamalıdır. Şimdi bu yapıların kökenlerini endişede aramaya girişelim. Havf halinde olduğu için endişe bir tür anlamadır. En temel imkânı olan dünya-içinde-olmaklığını anlar. Bu imkânı sezdiği için de hep kendisinin önündedir [*au devant de soi-meme*]. Kendisinin-önünde-olmanın, dışsal bir nesneyle değil de, kendi varoluş imkânıyla kurulan bir ilişkiyi kastettiğini vurgulamak çok önemlidir. Dışsal nesneyle kurulan ilişki (ki bunun

15 Parmenides'ten Bergson'a, geleneksel felsefenin, kuramsal bir yapısı olduğunu varsayarak –varlığın kuramsal olumsuzlanışı olarak– boş yere erişim sağlamaya çalıştığı "hiçlik"e havf erişim sağlayabilir. Kuramsal olumsuzlama onun bir modalitesidir. Bkz. Heidegger, Martin, *Was ist Metaphysik?*, Bonn, Cohen, 1929.

ilk aldığı biçim kullanım ilişkisidir) ancak kendisiyle kurulan ilişki bağlamında, havf içinde bir endişeyi "göz önünde bulundurmakla", yani dünya-içinde-varolmakla mümkündür. Öte yandan, havf tarafından anlaşılan imkân, yani dünya-içinde-varolmak, Dasein'ın bu imkâna teslim olduğu yalıtılmışlık ve terk edilmişlik halinde ortaya çıkar. Endişe kendi imkânını, *kişinin halihazırda tam ortasına fırlatılmış* olduğu bir imkân olarak anlar. Zaten daima *tam şuraya* fırlatılmış olmaktan kaynaklanan ve telafisi olmayan bu durum daha sonra, geçmişin ilk fenomeni olarak karşımıza çıkacak. Tasatım ile terk edilmişlik, "kendisinin-önünde-olmak" ile "zaten-hep-içinde-olmak", havf tarafından anlaşılan endişede somut bir şekilde *bir araya gelmiştir*.

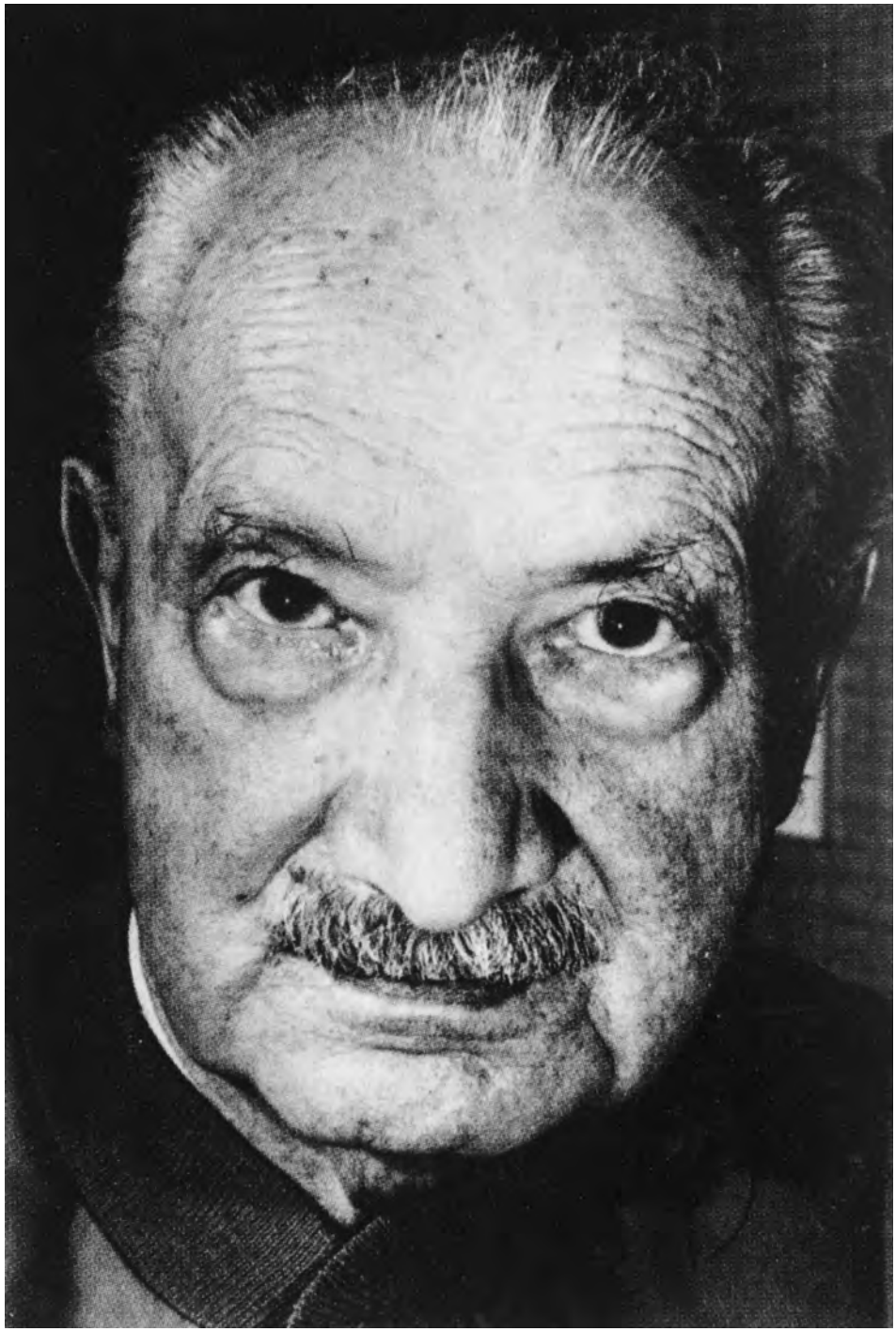
Fakat havf halinde, zaten oldum olası dünya içinde varolmuş olma yapısını doğuran şey kesin bir biçimde düşkünlüktür. Genellikle *Dasein* kendisini kendi terimleriyle anlayamaz; yani, kendi imkânını tam-şuradaki, bizzat kendine ait bireysel varoluşunun yalın gerçekliğinden tayin edemez, bunu ancak hergünkü varoluş biçiminde yapabilir. Dünyadaki nesneler arasında yitip gitmiştir ve kendisini de bu bağlamda tanımlar. Havf içinde endişe hali, Dasein'ın bu nesneler içindeki kaybolmuşluğundan sıyrıldığı ve en baştaki imkânına, dünya-içinde-varolmaya, yalıtılmışlığına geri döndüğü bir varoluş modudur. *Dasein'ın şeylerin yanında mevcut olması* olarak ve ayrıca havfın kaynağı olarak düşkünlük fenomeni, aslında şeylere sıkıca bağlı bir havf yapısı olarak açığa çıkar. Endişe ifade eden tüm önermenin aslında bu üç öğeden oluştuğunu görebiliyoruz: kendinin-önünde-olmak, oldum-olası-dünyada-olmak ve "şeylerin-yanında-olmak." Bunların birliği, kişinin keyfi bir şekilde tesis edebileceği bir önermenin birliğinden farklıdır, bunların birliği, havfın açığa çıkardığı somut endişe fenomeninin birliğine benzer. Bu aslında Heideggerci düşünme biçimin harika bir örneğidir. Çünkü burada söz konusu olan şey, kavramların "kavramsal bir sentez" yoluyla bir araya getirilmesi değildir. Bu tür varoluş modlarına, yalnızca varoluşun ta kendisinin erişimi vardır. Dolayısıyla onların birliğini kavramak aslında varolarak onları gerçekleştirmektir.

Bu, ampirizme geri dönmek anlamına gelmez. Ampirizmi tanımlayan şey, ampirik nesnenin onunla ilişki kuran ve onu kavramaya çalışan tine yabancılığıdır. Ampirik olgunun anlaşılmazlığı da burada yatar. Buna karşın, *Dasein* olgusu ise özsel bir şekilde anlaşılır ve bu anlama edimi kendi geçerliliğini belirleyecek seviyeye kadar ulaşır. *Dasein* olgusu mefhumu, bilimlerin bahsettiği olgulardan farklıdır. Bu olgudan doğan zorunluluğun ise ampirik ya da rasyonel zorunlulukla hiçbir ortak noktası yoktur. *Biz bu olgu-*

nun önünde durup onu incelemeyiz – biz bu olgusuyuz. Varoluşu ve *Dasein* analitiğinin kendine has tüm boyutlarını açığa çıkaran Heidegger, aslında bir yere kadar varoluş modları addedebileceğimiz, dolayısıyla Dasein'ın etkinlik türleri olarak düşünebileceğimiz ampirizmin ve rasyonalizmin üstünde konumlanır. İster ampirizm olsun ister rasyonalizm, tüm anlıkçı felsefe, insanı bilmeye uğraşır; fakat bunu insan *kavramı* yoluyla yapmaya çalışır ve insan varoluşunun *etkinliğini* ve bu etkinliğin ne anlama geldiğini bir kenara koyar. Ampiristler, gerçek insanlardan yola çıkarlar ama bir adım öteye gitmezler. Kişinin bireyselliğinin ne demek olduğunu kavrayamazlar, çünkü bu bireyselliğin seviyesini yakalayamadılar. Anlıkçılık ise olguyu *nesneleştirmekten* ibaretti. Bunlar Heidegger'in varoluş ile anlama mefhumlarından yoksundu; en kesin anlamıyla içsel bir bilgi, varoluşu sayesinde meydana gelen bir bilgiydi eksikleri. O meşhur "içebakışı" mümkün kılan şey bu bilgi olmasına rağmen ondan ayrıdır; çünkü içebakış halihazırda zihinseldir. Kendisinden tümüyle ayrı bir şeyi düşünme ediminin nesnesi yapar, içebakışta varoluş sırasında açığa çıkan bir anlama, varoluşla iç içe geçmiş anlama söz konusu değildir. Heidegger kuramın evrenselliğinden varolan olguya doğru iner. Aslında Heidegger insan olgusunda, "yabancı" olanı, psikologların içebakış sayesinde açığa çıkardıkları nesneyi değil de, etkinliği sırasında kendisini anlayan etkin varoluşu bulmaya çalışıyordu. Varoluşun bu şekilde anlaşılmasının ne anlama geldiğini anlatmaya uğraşıyordu çünkü ontolojik ilgiler onu varoluşu yorumlama noktasına taşımıştı.

Havf fenomeni ile havfın gözler önüne serdiği endişe, varoluşun ontolojik karakterini anlama yolundaki ilk etaptır. Buradan, endişenin o biricik kaynağına ilişkin yorumlara açılabiliriz. Orada da kişiliğin ve özgürlüğün kaynaklarına rastlarız. Nihayetinde kuramsal bilgiye varırız. Her şeyin tam kalbinde zamanın yattığını görürüz. İncelediğimiz yapıların, "nelikler"den ziyade varoluş modları olduğunu ifade eden olgu sayesinde zaten bu yapıların (bir *varolan* değil, *varlık* olan) zamanla akraba olduklarını tahmin etmiştik. Hepsi havfın trajik anlamıyla yüklü "oldum olası", "önünde", "yan yana" gibi ifadeler zaten bu yapılarda bulunan, hergünkü hayata dalmış, bayağı ve zararsız zamana batmış birinin geçmiş, gelecek ve şimdi diye adlandırabileceği ontolojik kökleri ayırt etmemizi sağlamıştı.

Fransızcadan çeviren: Elis Simson



Heidegger ve Feminizm

TINA CHANTER

Dasein'ın Dünyasındaki Başkaları*

Feminizmin, muhtemelen en etkileyici haliyle ihtimam etiğinde bulunan, kadınların ahlaka (ve çağrışım yoluyla, pratik olarak başka her şeye) yaklaşımının karakteristik olarak erkeklerden daha empatik, duygusal faktörlere daha açık, ilişkililik ve bağlılığa daha duyarlı olduğu fikrinden sonra oldukça mesafe kaydettiği bir sır değildir. Benim şu an aklımdaki meseleyi vurgulayacak biçimde söylenecek olursa, erkekler annelerinden ayrılıp otonom olmaya teşvik edilirken, kadınlara başkalarına yönelmeleri ve başkalarına ihtimam göstermeleri öğretilir. Kısacası kadınlar başkaya-yönelmiş, erkekler kendilerine-yönelmiştir; erkekler nesnellik ve mesafe için uğraşırken kadınlar bağlamla sınırlıdır; erkekler rasyonel ve soyut iken, kadınlar kısmen çocuk yetiştirmeyle olan ayrıcalıklı ilişkileri nedeniyle şefkatli ve ilgilidir.

İhtimam etiğini büsbütün kabul etmek konusunda ihtiyatlı olmak için iyi nedenler olsa bile, bu etiğin bazı içerimlerinin dikkatle düşünülmeye değer olduğuna şüphe yoktur. İhtimam etiğinin (en azından erken dönem tezahürlerinde) "kadınlar" grubu içindeki farklılıkları ele alma konusundaki başarısızlığı, sonunda naif br evrenselliğe sığındığı ve kadınların farklı bir sesle konuştukları yolundaki temel savının statüsü hakkında genel olarak metafizik netlikten yoksun olduğu yolundaki meşru şikâyetleri bir tarafa bırakacağım. Bunun yerine, ihtimam etiğinin en önemli başarısı olarak kabul ettiğim şeye, yani birçok başka (ve nihayetinde muhtemelen daha ilginç olan) femi-

* Tina Chanter, *Time, Death, and the Feminine: Levinas with Heidegger,* Stanford University Press, 2001, s. 95-122'den derlenmiştir.

nizm türüyle paylaştığı bir fikri meşrulaştırmasına odaklanmak istiyorum; bu fikir, geleneksel ahlak kuramlarında kutsal sayılan adalet, rasyonalite gibi değerlerin ve kurala-dayalı davranışların, erkeklere kızlara oranla daha çok kolaylık tanıyan bir etik yaklaşıma ayrıcalık tanıma eğiliminde olduğudur. Aydınlanma düşüncesinin yücelttiği değerler (otonomi, bireysellik, akıl) tipik olarak yalnızca toplumun ahlaki dokusunu kurmak ve biçimlendirmekle kalmaz; bu değerlerin nötr, nesnel ve evrensel olduğu varsayılır, ancak feministler bunların aslında maskülen bir bakış açısının etkisinde olan, kadınların paylaşmadığı ve bu nedenle erkek taraftarı olan bir görüşü somutlaştırdığını ileri sürer. Dahası –ki asıl can alıcı nokta budur– geleneksel ahlak kuramı kendini bütün bu niteliklerle imlenmemiş gibi sunar. Kendisini toplumsal cinsiyetsiz, herkes için erişilebilir ve iyiliğin tek ve bariz rotası olarak temsil eder. Kendi hakkında bir üst ahlak benimser. Ahlağın baskın bir modeli olması yeterli değildir; kendi hakkındaki standartlarıyla başka yaklaşımları yargılama hakkı olduğunu varsayar. Ve geri kalanımız onun nüfuzu hakkında sorular sorarsak, ahlaksızlık suçlamalarına maruz kalırız – ki bu da ahlakı neyin oluşturduğu konusunda peşin hükümlü olduğunu gösterir.

Ben bu bölümde Heidegger'in, başkalarının *Dasein* ile aynı ontolojik seviyede olduğu yönündeki formal beyanına rağmen, fazlasıyla bireyselleşmiş ve benzersiz Dasein kavrayışının, nihayetinde başkalarını ciddi ve sürekli biçimde ele alma konusunda_Heidegger'in felsefesinin aleyhine işlediğini ileri süreceğim.[1] Öncelikle Heidegger'in "Dasein esas olarak birlikte-olmaktır [*Mitsein*]"[2] iddiasında bulunduğunu ve bu iddianın "varoluşsal-ontolojik" bir statüsü olduğunu savladığını kabul etmek gerekir. Böyle bir iddia Heidegger'in başkalarını *Dasein* ile ontolojik olarak aynı düzeydeymiş gibi ele aldığı izlenimini uyandırır. Bazı başka iddialar da –örneğin Heidegger "*birlikte-olma ve birlikte-Dasein* [*Mitsein und Mitdasein*]"ın, "dünya-içinde-varolma ile aynı derecede asli"[3] olduğunu söylediğinde veya "[B]aşka Dasein'ların varlık minva-

1 Christopher Fynsk benzer bir noktaya değinir: "Heidegger *Varlık ve Zaman*'da birlikte-olmanın (*Mitsein*) Dasein'ın kurucusu olduğunu söylese de…. Dasein çözümlemesi ... ısrarla yalnız kendiliğe döner." *Heidegger: Thought and Historicity,* Ithaca: Cornell University Press, 1986, s. 28.

2 BT, s. 156; SZ, s. 120; VZ, s. 126. (Bu çeviride Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ından yapılan alıntılarda kitabın İngilizce çevirisi (*Being and Time*, Çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, Basil Blackwell, 1980) Almanca orijinali (*Sein und Zeit,* Max Niemeyer Verlag, 1979) ve Türkçe çevirisindeki (*Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, 2008) sayfa numaraları sırasıyla BT, SZ ve VZ kısaltmalarıyla verilmiştir.)

3 BT, s. 149; SZ, s. 114; VZ, s. 119.

li... el-altında-olmaklık ile mevcut-olmaklıktan farklı[dır]... serbest bırakarak meydana çıkarıcı olan Dasein'ın bizatihi kendisi gibidir – *o hem kendi başına vardır, hem de diğerleriyle birlikte*... dünya-içinde-varoluşun bu birliktelliğinin zemini üzerindeki dünya, zaten hep başkalarıyla paylaştığım dünya olmak durumundadır"[4] şartını koyduğunda– böyle bir görüşü destekler. Heidegger, Dasein'ın başkalarıyla ilişkisi kurulması gereken tecrit edilmiş bir Ben olarak anlaşılmaması gerektiğini vurgulamak için büyük zahmete girer. Dasein'ın başkalarıyla ilişkisi daha ziyade varsayılır, "Başkaları" halihazırda bizimle bulunur. Heidegger "'Başkaları' dendiğinde, benim dışımdaki bütün herkes ya da bir benin diğerlerine göre ayrılarak ortaya çıkışı kastediliyor değildir. Başkaları dendiğinde söylenmek istenen, bizatihi kendimin kendimi çoğunlukla onlardan tefrik *edemediğim,* onlar içinde hemhal olduğum haldir" der.[5]

Heidegger'in başkalarını ontolojik olarak Dasein'ın dengi olarak incelemek ve başkalarının dünyada el-altında-olan veya mevcut-olan diğer varlıklarla aynı biçimde vuku bulmadığı olgusunun altını çizmek istediği açıktır. Bu nedenle Başkaları'nın, onları diğer bütün varlıklardan ayıran, Dasein'a benzer bir ontolojik ayrıcalığı vardır. Buna rağmen ben, Heidegger'in çözümlemesinin arkitektonik yapısının, başkaları için ciddi biçimde zayıflatılmış bir rolle sonuçlanan belirli talep ve zorunluluklar gerektirdiğini öne süreceğim. Heidegger'in retoriği, başkalarının yerini Dasein'ın türevi gibi şematize etmeye meyleder. Bu nokta birkaç farklı yolla belirtilebilir. Tartışmamı dört başlık altında düzenleyeceğim: Heidegger'in dünya kavramı, sahih ve gayrisahih arasındaki ayırım, Dasein'ın "kim" olduğu ve Heidegger'in çözümlemesinde ölümün oynadığı rol.

Dünya

İlk olarak ve ivedilikle, Heidegger başkalarını, başkaları Dasein'ın dünyasının bir karakteristiği veya niteliğiymiş gibi betimlemeye meyillidir; bundan, bu başkaları dünyaya dahil edilebilir ancak dünya her zaman Dasein'ın dünyasıdır sonucu çıkar. Bu nedenle Heidegger "Dasein'ın dünyası birliktedünyadır [*Mitwelt*]"[6] derken onun başkalarının Dasein'ın dünyasındaki benzersiz önemini vurguladığını anlarız, ancak aynı zamanda dünyanın Dasein'a ait olmasının sorgulanmamış olarak kaldığını kabul etmemiz ge-

4 BT, s. 154; SZ, s. 118; VZ s. 124.
5 BT, s. 154; SZ, s. 118; VZ, s. 124.
6 BT, s. 155; SZ, s. 118; VZ, s. 124.

rekir. Benzer biçimde, Heidegger başkalarıyla birlikte olmaktan, Dasein'ın "niteliğinin" bir parçası olarak[7] bahseder ve "birlikte-olma"yı betimlerken, "Dasein'ı eksistensiyal olarak belirlemektedir"[8] der. Heidegger yine "birlikte-olma hep kendi Dasein'ımın bir belirlenimidir"[9] iddiasında bulunur.

Dasein'ın hergünkülük içinde "kim" olduğu sorusu Heidegger'in başkalarıyla-birlikte-olma tartışmasındaki kılavuz sorudur.[10] Heidegger Dasein'ın "kim" olduğu üzerine kılavuz sorusunu yanıtlarken, yönelimini dünya-içinde-varolmak fenomeninden alır.[11] Heidegger'in, Batı metafizik felsefesinin geri kalanıyla beraber Descartes'ı dünya fenomenini (Heidegger'in terimi kendine özgü anlayış biçimiyle) görmezden gelmesi nedeniyle eleştirdiğini zaten görmüştük.[12] Dünya fenomeninin Heidegger'in çözümlemesinde merkezi olduğunu biliyoruz. Ancak aynı zamanda, "dünya-içinde-varolmak zaten hep düşkündür" tanımı da hatırlanmalıdır.[13] Herkes analizi bu türden bir varoluş minvalinde ilerlediğinden, kaçınılmaz olarak düşkün veya gayrisahih olacaktır. Heidegger bunu tasdik eder: "Hergünkü Dasein'ın benliğine *herkes-benliği* denir. Bu, *sahih benlikten*, yani bizzat kavranıp ele geçirilen benlikten farklıdır. Herkes-benliği olarak Dasein, herkes içine *saçılmış* olup henüz kendini bulmak zorundadır."[14] Heidegger Dasein'in başkalarıyla ilişkisini, onun herkes-benliğe düşkünlüğü veya herkes içine saçılmışlığıyla betimler: yani, Dasein'ın kendini ve fikirlerini, üzerine düşünmeden kamusal alandan ödünç aldığı görüşler üzerinden yorumlama eğilimi. Bu, bilgilenmiş, düşünceli ve sahih toplumsal veya siyasal kolektif eylemlerin hüküm süren sosyoekonomik koşulları protesto etme düzeyindeki olanaklarının sistematik bir telakkisi için pek yer bırakmaz.

Sahihlik ve Gayrisahihlik

Biraz önce gördüğümüz gibi, Heidegger'in başkaları tartışmasının her zaman düşkün olan dünya-içinde-varlığa yönelmiş olduğu ve yine önceden gördüğümüz gibi Heidegger'in başkalarıyla birlikte olma çözümlemesinde kılavuz olarak kullandığı sorunun hergünkülüğe göndermeyle ifade edildiği dü-

7 BT, s. 154; SZ, s. 118; VZ, s. 124.
8 BT, s. 156; SZ, s. 120; VZ, s. 126.
9 BT, s. 157; SZ, s. 121; VZ s .127.
10 Bkz. BT, s. 149; SZ, s. 144; VZ, s. 119.
11 Bkz. BT, s. 153; SZ, s. 117; VZ, s. 123.
12 Bkz. BT, s. 128; SZ, s. 95; VZ, s. 98.
13 BT, s. 225; SZ, s. 181; VZ, s. 191.
14 BT, s. 167; SZ, s. 129; VZ, 136.

şünüldüğünde, tartışmanın yoğun biçimde gayrisahih, düşkün ve hergünkü ilişkilere ayrıldığını farketmek çok da şaşırtıcı olmayabilir. Ve gerçekten farkettiğimiz şey budur.

Heidegger'in başkaları tartışması başkalarıyla birlikte olmanın özgün bir biçiminin kısa bir tanımını içerir; bu, başkasının "*önüne sıçrayan*"[15] ve böylece başkasının "kendini şeffaf" kılmasına[16] yardımcı olan bir tür "itina göstermeklik"tir (*Fürsorge*). Bu istisnai kısa pasaj dışında, Heidegger'in başkalarıyla birlikte olmanın olası yolları anlatımı fazlasıyla olumsuz bir tablo çizer ve Heidegger'in "herkes" (*das Man*) dediği şeyin tahakkümü altına girer. Heidegger'in, "kendi Dasein'ımın" içinde eridiği herkesin "sahih diktatörlüğü" adıyla ortaya attığı anlatımdaki küçümseyici terimleri gözden kaçırmak zordur.[17] Heidegger "Biz de artık *herkes* [*man*] gibi keyif alıp eğlenir oluruz. *Herkes* gibi sanat ve edebiyat okur, izler ve görüş beyan eder oluruz. Keza *herkes* gibi 'büyük kalabalık'tan kendimizi geri çeker oluruz. *Herkes*in rezil dediğine biz de rezil diyor oluruz. Herkes belirli değildir, ama herkestir (fakat ceman yekun da değildir). Hergünkülüğün varlık minvalini tayin eden herkestir"[18] der. Hergünkü Dasein'ın kim olduğu sorusunun yanıtı olan herkes, "Dasein'ın beraber-olmaklık [*Untereinandersein*] içinde zaten kendini hep teslim ettiği *hiç kimse*"[19] olduğu ortaya çıkar. Dasein, nötr herkesin fikirlerinin etkisinde –yani herkese atfedilen ancak hiçbir tikel Dasein'ın üstlenmediği görüşlerin hakimiyeti altında– "kendini bulma"[20] konusunda bir başarısızlık gösterir. Herkes-benliği, Dasein'ın kendisini kurtarmak zorunda olduğu gayrisahih benliktir.

Dasein'ın "Kim" Olduğu

Heidegger solipsizm sorunundan kaçınmak ister. Heidegger'in herkes-benliği mefhumu, bir özne varsaymak ve bu özneyi özü itibarıyla düşünen bir zihin ya da düşünen bir varlık olarak tanımlamak, daha sonra da sadece zihin ve beden arasındaki değil, benim zihnim ve diğer zihinler arasındaki boşluğun nasıl bağlanacağı konusundaki Kartezyen zorlukla yüzleşmek için bir alternatif olarak görülebilir. Heidegger sorunu, izole bir benin başkalarıyla bağ-

15 BT, s. 158; SZ, s. 122; VZ, s. 128.
16 BT, s. 159; SZ, s. 123; VZ, s. 128.
17 BT, s. 164; SZ, s. 126; VZ, s. 133.
18 BT, s. 164; SZ, s. 126-127; VZ, s. 133-134.
19 BT, s. 166; SZ, s. 128; VZ, s. 135.
20 BT, s. 166; SZ, s. 128; VZ, s. 135.

lantısının kurulması sorununu çözme zorunluluğunun neredeyse tam tersi bir biçimde yorumlar. Dasein öncelikle herkeste kaybolur, kendisini onunla çevrelenmiş bulduğu ve bir parçası olduğu umumun değişken ve temelsiz fikirleri arasında sürüklenir. Kendi güçlerini biraraya getirip, umumun amaçsız lakırdısından kopmak, sahih benliğini bulmak ve kendine gelmek zorundadır. Heidegger'in gayrisahih olandan sahih olana doğru bu hareketi betimlediği retorik, Dasein sahih olmak için herkesle bağlarını kesmesi, kendini başkalarından ayırması – kısacası, en azından bazı konularda kendini, Heidegger'in kaçınmak için çok uğraşıyor göründüğü izole Kartezyen Ben'e yaklaştırması gerektirdiğini savunur! Dasein'ın bu veçhesi –kendi kaderiyle yalnız yüzleşen Dasein– belki de en iyi Heidegger'in ölüm düşüncesinde ifade edilmiş olanıdır ve ben buna birazdan geri döneceğim.

Heidegger'in düşüncesinde belli bir anlatımı başarılı bir biçimde yakaladığını düşünüyor olsam da, Heidegger'in herkes mefhumunun, başkaları sorununa nasıl solipsizm sorunundan kaçınacak bir biçimde yaklaştığına dair çizdiğim önceki tablo karmaşıklaştırılmalıdır. Bu mefhum, Heidegger'in, *Varlık ve Zaman*'ın 9. bölümünün başlarında taslağını çıkardığı Dasein'ın iki özelliğini, yani hep-benimkiliği [*Jemeinigkeit*] ve Dasein'ın özünün, varoluşunda yattığı ya da temellendiği olgusunu tekrar ele alıp çalışma biçimini göz ardı eder.[21] Ayrıca Heidegger'in şu pasajda Dasein'ın ontolojik-ontik statüsünü çevreleyen karışıklıkları tanıttığı açıklamaları da atlar:

> Nasıl ki, dünya-içinde-varolanın kendinde-varlığının ontik besbelliliği bizi bahse konu varlığın anlamını ontolojik bakımdan besbelli olduğu zannına saptırıp, dünya fenomenini görmezden gelmemize neden oluyorsa, Dasein'ın hep benimki olduğuna ilişkin ontik besbellilik de ona ait olan ontolojik sorunsalı yoldan çıkartma ihtimalini bünyesinde barındırmaktadır. *Başlangıçta* Dasein'ın kim olduğu sadece *ontolojik* bir sorun olmakla kalmamakta, *ontik* bakımdan da üstü örtülü olmaya devam etmektedir.[22]

Eğer Dasein'ın "kim" olduğu ontik olarak üstü örtülüyse, bunun nedeni –Heidegger'in Dasein'ın konstitüsyonunun hep ben kendim olduğu yolunda-

21 Heidegger'in Dasein'ın "kim" olduğu "sorusunu yanıtlamak için ipucu" olarak aldığı iki özellik "Dasein'ın Varlık konstitüsyonuna ilişkin formal ilamlar"dır" (BT, s. 152; SZ, s. 117; VZ, s.122). Bunlar "varoluşun öze önceliği ve Dasein'ın hep-benimki olması *(die Jemeinigkeit)* olgusudur." BT, s. 68; SZ, s. 43; VZ, s. 46.

22 BT, s. 152; SZ, s. 116; VZ, s. 122.

ki formal belirlenimdeki ısrarına rağmen–[23] büyük olasılıkla ve ekseriyetle Dasein'ın "hep benimki" olmayışıdır. Yani izole bir Ben değil, daha ziyade hergünkülüğe gömülmüş haliyle, tam olarak herkes-benliğidir. Dasein'ın varoluşu çoğunlukla gayrisahih biçimdedir. Yani ontik olarak o aslında kendisi değildir, "kendisi" daha ziyade başkalarından farkında olmadan aldığı fikir ve görüşlerin birikimidir. Ancak ontolojik seviyede Dasein herkese eşit görülemez. Bundan çok uzaktır. Kendi olmak, kendini herkes içine saçılmışlığından geri almak, herkeste kaybolduktan sonra kendine dönmek ya da kendine gelmektir.

Eğer Heidegger'in Dasein'ın "'kim' olduğu sadece *ontolojik* olarak bir sorun olarak kalmamakta, *ontik* bakımdan da üstü örtülü olmaya devam etmektedir" savını akılda tutacak olursak, Heidegger'in başkalarıyla olma tartışmasında öne sürdüğü, aksi halde çelişkili görünecek iddiaları anlamak mümkündür. Elimizde bu tür iddiaların işleyebileceği üç farklı seviye vardır: ontik, ontolojik ve ontik-ontolojik. Birincisi, "Dasein'ın hep ben olduğu"[24] ifadesindeki "ontik olarak besbelli" seviye vardır. Heidegger "bahse konu varolanın hep 'ben' olduğunu söylemek ontik bakımdan meşru olabilir belki"[25] der, ancak ontolojik olarak böyle iddialar yanıltıcı olabilir. Bu anlama seviyesinin bize bir başlangıç noktası sağladığını söyleyebiliriz, ancak önontolojik olarak Dasein'ın kendi varoluş yoluna dair tetkik edilmemiş, belirsiz, ortalama anlayışı seviyesinde kalır. Bu seviyede Dasein'ın "kim" olduğu sorusuna cevap verirken Dasein'ın ontik-ontolojik özelliğini karıştırırız. "Ben kendim Dasein'ım" gibi bir cevap veririz –ancak Heidegger'e göre, en azından varoluşsal çözümleme açısından, bunu yapmamız yanlıştır. Böyle yaparak, doğru düzgün "fenomenolojik"[26] yorumlanışa götürebilecek "ontik-ontolojik ifadelere" "öncelik" tanımak yerine, "en besbelli ve eskiden beri mutat olan" cevapları tercih ederiz. Heidegger daha ziyade, başlangıçta Dasein'ın çoğunlukla kendi olarak değil, daha çok "herkes" gibi varolduğunu göstermeyi amaçlar. O halde ontik olarak Dasein'ın kim olduğu sorusunun cevabının başlangıçta üstü örtüktür. Dasein'ın çoğunlukla bulunduğu ontik statüsünü –yani gayrisahih varoluşunu– aydınlatmak, Dasein'ın kendisi olduğu fikrini gizeminden arındırmak ve ona aslında çoğunlukla herkes-benliği oldu-

23 Bkz. BT, s. 150; SZ, s. 114; VZ, s. 120.
24 BT, s. 150; SZ, s. 115; VZ, s. 120.
25 BT, s. 151; SZ, s. 116; VZ, s. 121.
26 BT, s. 151; SZ, s. 115; VZ, s. 121.

ğunu ifşa etmek olabilir. Dasein'ın kim olduğu sorusuna verilecek bu cevap, ontik olarak aydınlatılmış bir kendilik kavramı sağlar: Dasein'ın kendisini ontik-ontolojik anlayışının, içinde kaybolduğu ve saçıldığı herkes-benliği olarak yorumlanması gerekir. Bu ontik-ontolojik seviye yorumun ikinci seviyesidir. Ontolojik olarak ise Heidegger'in açıklığa kavuşturması gereken başka bir örtülü olma durumu vardır ve bu da bizi üçüncü seviyeye, ontolojik olana götürür. Şu ana kadar, Dasein'ın kim olduğu sorusuna cevabı, tözsellikte temellenen bir kendi anlayışını ipucu olarak alıp arayınca, cevabımız mevcut-oluş düzeyinde kalır. Heidegger Dasein'ı ontolojik-varoluşsal seviyede yorumlamak ister ve bu, Dasein'ın, "davranış ve serencamların değişimleri sırasında özdeş kalarak kendini muhafaza eden" bir töz olduğu fikriyle mücadele etmeyi içerir.[27] Heidegger töze, Ben'i kendisiyle özdeş yapan birliğin temeli olarak başvurmak yerine, Dasein'ın ya kendisine dürüst olmasına ya da kendi başına ayakta durmakta başarız olmasına neden olan olasılığın ontolojik koşullarına başvurur.[28] Otto Pöggeler'in belirttiği gibi "varoluşun kalımını aldığı şey bir töze sahip olması değil, kendisini açık bir biçimde varolmaya bırakmasıdır."[29] Heidegger Dasein'ın ya sahih ya da gayrisahih olabileceği fikrine müracaat eder. Sahihliğin ve gayrisahihliğin "Dasein'ın esasen hep-benimkilikle belirlenmiş olması üzerine"[30] temellendiğini hatırlayacak olursak, kendimizi Heidegger'in çözümlemesinin sirküler yapısına şaşırmaktan alıkoyamayız.

Kendilik, sahih olmak için herkes-benliğe saplanıp kalamaz; kendisini herkesin vasat hergünkülüğünden çıkartmalı ve kendisi için özgür olmalıdır. Dasein kendi başına durabilmelidir, ancak bunu, kendinin başkalarından tecrit edilmiş haline –bu sanki verili bir şeymiş gibi– dair naif ve yanlış bir anlayış üzerinden değil, kendisini herkesin fikirlerinden koparma gücüne sahip olmuş olduğu bilgisiyle yapmalıdır. Heidegger bu kendi başına duruşu sahih kapalılığı-açma-kararlılığı açısından yorumlayacaktır. Heidegger bu nedenle, Dasein'ın hep-benimki olduğu belirlenimi "sadece ontolojik bir konstitüsyonu *ilam* eder, o kadar"[31] der. Başka bir deyişle, Dasein'ı

27 BT, s. 150; SZ, s. 114; VZ, s. 120.
28 Heidegger tutarlılık kavramını Dasein'ın sahihliğiyle ilişkili olarak geliştirir.
29 Otto Pöggeler, "Destruction and Moment," *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought*, ed. Theodore Kisiel ve John van Buren, Albany: SUNY Press, 1994, s. 137-56, özellikle s. 148.
30 BT, s. 68; SZ, s. 42; VZ, s. 45.
31 BT, s. 150; SZ, s. 114; VZ, s. 120.

hep-benimkiliğine istinaden tanımlamak ontolojik olarak uygundur, ancak bu, ilk olarak Dasein'ın hergünkülükte kaybolmuşluğu yorumuna göz atmadan yapılamaz. Dasein bu durumda fenomenolojik olarak kendisi üzerinden değil, tam da başkaları tarafından tanımlanır. Dasein ancak, kendi seçimlerini yapacak kadar özgür kendilik hissini geri kazanarak kendine dönebilir ve ancak o zaman Varlığının "hep benim kendiminki"[32] olması tarafından tesis edilmiştir denebilir.

Heidegger'in argümanının ayrıntılarını bir kenara bıraktığımızda ortaya çıkan soru şudur: Son çözümlemede, Heidegger'in başkalarıyla-beraberolma değerlendirmesi, Dasein'ın kendi sahihliğini aradığı ontolojik yolculuğunda dikkatini dağıtan bir şeyden, Dasein'ı geri dönmeye mecbur olduğu keşif yolundan saptıracak bir dolambaçtan fazlası mıdır? Dasein nihayetinde, hep-benimkiliğinin kendiliğe bahşettiği asli öncelikten ne kadar sapar? Heidegger'in ontolojisi, modern felsefenin Descartes'tan miras aldığı solipsist eğilimlerin daha ötesine gitmeyi başaramamış bir felsefi görüşe mi bağlıdır? Ya da Michel Haar'ın sorduğu gibi, Heidegger'in gizemli hergünkülük kavramı aslında Platonculuğa bir geri dönüş müdür? "Kolektif varoluşu, basitçe birlikte-varolma anlamında 'umum'u Heideggerci küçümseyiş, Platonculuğun *doxa*'ya, yani çoğunluğun ya da kitlelerin fikrine güvensizliğinden anlaşılmaz biçimde türetilmiş bir izleğin devamı değil midir?"[33] Heidegger'in Dasein açıklamasının, Heidegger'in aşmaya çalıştığı metafizik bağlılıkların bireyci özelliklerini tekrar ileri sürme yolunda güçlü bir eğilimi ifşa ettiğini onaylama çabasıyla Heidegger'in ölüm anlayışına döneceğim.

Ölüm

Ölümün Heidegger için ilk bakışta bir problem teşkil ettiği yolunda bir yorum yapılabilir. Heidegger'in *Varlık ve Zaman'ın bütününde* çabası, Dasein'ın bir bütün-oluşunun resmini çıkarmaktır. Dasein'in ölümlü olduğu gerçeği, Dasein'in bütünlüğünü net bir biçimde betimlemenin önünde bir engel olarak görünmektedir: eğer Dasein yaşamaya devam edecekse, onun yapısı hakkındaki herhangi bir çözümleme, ölüm zamanı gelene kadar eksik kalmak zorundadır. Ancak Dasein öldüğünde, o artık Dasein değildir – artık yoktur. Ölümün ortaya çıkarmış göründüğü muamma, Dasein'ın sonluluğunun bu

32 BT, s. 150; SZ, s. 114; VZ, s. 120.

33 Michel Haar, "The Enigma of Everydayness," Çev. M. B. Naas ve P. A. Brault, *Reading Heidegger,* ed. John Sallis, Bloomington: Indiana University Press, 1993, s. 20-28, özellikle s. 2l.

parçasının tamamlanmamış kalmasıdır; Dasein hayatta olduğu sürece kendisini tamamlamamıştır, ancak ölür ölmez de o artık Dasein değildir. Problemin Heidegger'in açısından yanlış tasarlanmış olduğu ortaya çıkar. Bu problem, pek çok metafizik problemle paylaştığı bir varsayımı, yani Dasein'ın ontolojik olarak mevcut-olan diğer şeylere benzer biçimde anlaşılabileceği varsayımını temel alır. Heidegger ölümün, Dasein'ın bütünlüğüne ulaşma çabasına mani olan bir engel olarak görülmesinden ziyade, ölüme-doğru-olmanın Dasein'ın varolma yolunun tamamlayıcısı, Dasein'ın varlığının kurucusu olarak anlaşılabileceğini öne sürer. Biz her zaman ölüme doğru ilerleriz. Ölmek tam olarak artık Dasein olmamaksa, Dasein'ın sonluluğu tam da Dasein'ın varoluşunun kurucusu olarak anlaşılmalıdır. Dasein'ın spesifik varoluş biçimi olan *Existenz*, başka şeylerin varoluşundan ayrı olarak kavranır. Dasein'ın sonluluğu onun varoluş biçimi için aslidir, aynı, Heidegger'in zamansallığı tekrar ele alışı için asli olduğu gibi. Zamansallık Heidegger için ölümü temel alarak düşünülmelidir, tam tersi değil. Metafizik felsefe soyut, sürekli ve sonsuz bir zaman vazeder ve ölümü hem geçen hem de yalnızca şimdide gerçek olabilen bu zaman zemininde okur. Aslen geçici olan ve şimdi dışında bir gerçeklikten yoksun olan zaman arasındaki gerilim Heidegger'e göre, Batı felsefesi geleneği tarafından hiçbir zaman başarılı bir biçimde ele alamamıştır. Heidegger zaman üzerine düşünümünü, filozofların geleneksel olarak şimdiye ve sonra geleceğe tanıdığı öncelikten uzaklaştırıp yeniden yön vererek, aynı şekilde, ölümü şimdiye karşı ayrıcalıklı kılar. Gelecek bile bir şimdiden bağımsız öngörülemeyeceği, geçmiş ise hatırlanamayacağından, bu Heidegger'in, şimdinin kaçınılmaz ayrıcalığından kurtulabilmenin imkânsızlığı konusunda naif olduğunu söylemek değildir.

Temsil, hafıza, imgelem şimdiye karşı bize belli bir özgürlük verebilir, ancak hepsi de aynı ölçüde onun vazgeçilemez önceliğini vurgulamaya hizmet eder. Heidegger'in en büyük katkılarından biri, şimdinin, yaklaşan gelecekle ilgisini kesemeyeceği gibi, kendini geçmişin elleri arasından da kolayca kurtaramayacağı yolundaki devamlı ısrarıdır. Levinas, hazzı temsilden ayırdığında bu sezgiyi son noktaya taşır. Heidegger için, Dasein'ın sonlu bir varlık olarak statüsünü ciddiye almak ve sonluluğumuzun tam da zamansallığa erişimimizi ve zamansallığı anlayışımızı biçimlendirdiğini anlamaktan ziyade, şimdiyi geçmişin ağırlığından ve geleceğin sorumluluğundan soyutlamak, bilimden ödünç alınmış bir zaman modeline sorgulamaksızın inanmaktır. Levinas'a göre, temsilin ayrıcalıklı şimdisini hazzın düzenine ilgi

göstermeksizin sürdürmek, temsilin meydana geldiği bağlamı unutmaktır. Bu aynı zamanda Ben'i buyur eden ve kendine aşina olmaya olanak sağlayan ikameti ve dişil olanı unutmaktır.

Heidegger bizim sonlu varlıklar olarak her zaman ölüme doğru olan yolda olduğumuzu ve bu anlamda ölümün kesin olduğunu vurgular. Kesin olmayan ne zaman öleceğimizdir ve ölüm bu anlamda belirsizdir.[34] Ölümün kesinliğini tipik olarak onun gelecekte olduğunu varsayarak örtbas ederiz, oysa ölüm her an mümkündür. Çözüm, sürekli olarak ölümden korkmak değil, daha ziyade ölümün "henüz gerçekleşmemişliğini" varolmanın anlamının bir parçası olarak görmektir. Heidegger bu nedenle ölümün "henüz gerçekleşmemişliğini" tam da Dasein'ın varoluş kipine, Dasein'ın varolma biçimine ait olarak kavrar. Heidegger, Dasein'ın daha yaşayacağı zamanı Dasein'ı herhangi bir bütün olarak kavrama teşebbüsüne engel olarak görmektense, Dasein'ın sonluluğunun Dasein'ın varoluş biçiminin bir özelliği olarak anlaşılmasını önerir. Ölüm, Dasein'ın yapısının onsuz anlaşılamayacağı ya da Dasein'ın tamamlanmamış kalacağı ilave ve tesadüfi bir olay olarak düşünülmez, daha ziyade Dasein'ın kaçınılmaz sonu olarak düşünülür. Bu nedenle, herhangi verili bir Dasein'ın hâlâ zamanı olduğu gerçeği, ancak Dasein'a şeylere uygun bir ontoloji yüklemekte ısrar ettiğimiz sürece bir sorun teşkil eder. Ölüm olasılığının varolma biçimimizi yapılandırdığını, her an gerçekleşme olasılığı olduğunu ve her Dasein için bir gün gerçekleşeceğini anladığımızda, bunun henüz gerçekleşmemiş olması artık Dasein'ı anlamanın önünde bir engel olmayacaktır. Ölüm yalnızca Dasein'ın varoluş kipinin bir karakteristiği olarak ciddiye alınmalıdır. Bu nedenle Heidegger ölümü "imkânsızlığın imkânı" olarak kavrar.

Heidegger ölümde kimsenin benim yerime geçemeyeceğini vurgular.[35] "Hitama kavuşma, şu ya da bu Dasein'ı hiçbir şekilde vekalet ettiremediği bir varlık haline delalet eder" der.[36] Açıkçası bu iddia ampirik seviyede inkâr edilemez. Sıra ölüme geldiğinde kimse benim yerime geçemez. Yine de birinin kendini başkası için feda edebileceği de doğrudur ve Heidegger'in bu olasılığın yol açtığı soruyu ciddiye alıp almadığı açık olmaktan çok uzaktır. Levinas, benim de hemfikir olduğum biçimde, Heidegger'in ölümü Dasein'ın bireyselleştirilmesi anlamını yüklemekte ısrar ederek, birinin kendini başkasının yerine

34 BT, s. 303; SZ, s. 258; VZ s. 274.
35 Bkz. BT, s. 284; SZ, s. 240; VZ, s. 255.
36 BT, s. 286; SZ, s. 242; VZ, s. 257.

koymasının ne anlama geldiği ahlaki meselesini etkisiz hale getirdiğini savunur. Heideggerciler buna, Heidegger'in ölümü Dasein'ın en üst bireyselleşmesi olarak anlayışında Dasein'ın başkası için ölmeyi seçebilme olasılığını ortadan kaldırmadığını söyleyerek itiraz edecektir, ancak bu itiraz Levinas'ın meramını ıskalar. Dasein'ın kendi hayatını başkası için feda etme seçimini yapabilmesi, Heidegger'in ölüm çözümlemesini yönlendiren temel savı değiştirmez. Heidegger Dasein'ın özgürlüğünü hâlâ temel olarak alır ve bu Levinas'a göre tam da Başka'nın sorguladığı şeydir. Taminiaux'un dediği gibi "Levinas'ın erken dönem düşüncesindeki en önemli öğretilerden biri ... bizatihi birlikte-olma mefhumu yalnızlığı, ondan kopmak yerine, daha da büyüttüğü için ... fundamental ontolojinin başkaya karşı günah işlediğini göstermesidir."[37]

Heidegger basitçe, kendini başkası için feda etme olasılığının, başkası için ölüme gidilse bile herkesin kendi ölümünü yaşayacağı ampirik gerçeği gibi temel olduğunu düşünmez. Ayrıca ölümde başkalarıyla bütün irtibatlarımızdan arınmış olduğunda da ısrar eder.[38] Bunun, Dasein'ın kendisi için gayet doğru olabileceği halde, Dasein'ın geride bıraktığı başkaları için kesinlikle doğru olmadığını ileri süreceğim. Heidegger kayıp ve yasa az yer ayırır ve bu tartışmanın azlığı arkasında daha fazlası isteğini bırakır. Havf kavramı, Heidegger'in çözümlemesinde, Dasein'ın "en uç imkânını"[39] açımlamada, Dasein'ı imkânsızlığın imkânıyla yüz yüze getirmesinde ya da hiçlik deneyiminde gördüğü bütün işleve rağmen, nihayetinde Dasein'ın kendini-anlama döngüsünü bozmaz. Yalnızca Dasein'ın kararlılığını sağlamlaştırır. Sonunda Heidegger'in Dasein'ı dünyaya karşı tek başına, kendi sonluluğunda kararlılıkla yalnız durur. Dasein'ın tecriti katidir. Dasein'ın kendini-anlaması kapalı döngüsünde başlar ve biter.

37 Jacques Taminiaux, "The Early Levinas's Reply to Heidegger's Fundamental Ontology", *Philosophy & Social Criticism*, C. 23, S. 6,(1997), s. 29-49 içinde s. 49. Taminiaux'ya bir noktada kesinlikle katılıyorum ve bu da aslında şimdiye kadar vurguladığım şey. Ancak Heidegger'in tarihsellik kavramını açarken Heidegger'in yalnızlığı "yalnızca genişlettiği" görüşünü derinleştirmek gerekmektedir çünkü Dasein'ın yalnız görüşü Heidegger'in sahih ölümle yüzleşme açıklamasında kesinlikle vurgulanırken, böyle bir yüzleşme sadece geleceğe yönelmişken olmaz. Şüphesiz ki, ölümlülükle yüzleşmede Dasein geleceğe bakar, ancak bu gelecek geçmişin bağlamından çıkarılmış bir gelecek değildir. Görüş anında Dasein kendini, hiç düşünmeden gelenekten miras aldığı gayrisahih herkesten kurtarmış olmalı ve geçmişi geri almanın bir yolunu bularak böylece sahih geçmişe sadık olmalıdır. Bu sahih geçmişi dolduran ve Dasein'ın geleceğe taşıması gereken figürler, her ne kadar belirsiz olsalar da, Nazilerin kahraman olarak kabul ettiği Nasyonal Sosyalizmin kamu görevlileriyle tekinsiz bir benzerlik taşırlar.

38 BT, s. 294; SZ, s. 250; VZ, s. 266.

39 BT, s. 310; SZ, s. 266; VZ, s. 281.

Levinas zamanı başkayla ilişkinin ta kendisi olarak tahlil etmeyi ve yalnızlık çözümlemesini Heidegger'in başkaları anlayışının bir eleştirisine yerleştirmeyi amaçlar. Heidegger'in kendini ontolojik araştırmanın lehine antropolojik araştırmadan ayırma yolundaki bütün girişimlerine rağmen[40] Levinas Heidegger'in ben ve başkası incelemesinin ontolojik olarak aydınlatılma ihtiyacında olduğunu ileri sürer. "Yalnızlığı başkasıyla olan daha önceki bir ilişki tarafından kuşatılmış halde ele alan Heideggerci düşünceyi kabul etmiyorum. Antropolojik olarak tartışmasız olsa da, bu düşünce bana ontolojik olarak bulanık görünüyor."[41] Levinas, bizim en başından beri her zaman dünyada başkalarıyla birlikte olduğumuz yolundaki tartışmasız ampirik olgunun Heidegger'in ontolojisinin yapısını etkilediğini düşünür, öyle ki "Heidegger'de sosyallik sadece öznede bulunur ve sahih haldeki *Dasein*'ın çözümlemesi yalnızlık üzerinden sürdürülür."[42] Bu nedenle Heidegger'in, amacı "herkes" gibi düşünme ve davranma eğilimini aşmak ve ölümünden önce tek başına durabilmek olan Dasein'ın çözümlemesini ilam eden herkestir. Eğer Levinas bir taraftan Heidegger'in çözümlemesinin öncelik düzenini tersine çevirecek bir yalnızlık ve sosyallik çözümlemesi yapacaksa, bir taraftan da bu düzeni onaylayacak ancak anlamını yeniden yorumlayacaktır. Levinas için bir "birincil sosyallik"[43] vardır ancak bu, herkesin gayrisahih dünyasına batmış olmaktan ibaret değildir; daha ziyade "yalnız olmadığım ve yargılandığım bir durumda"[44] meydana gelir.

Levinas bir taraftan, "ile" bağlacıyla en iyi tanımlanan ilişkinin egonun başkasıyla olan ilişkisinden ziyade kendisi ile olan ilişkisi olduğu kararına varır.[45] Levinas'a göre Heidegger'in hatası *mit* (Almanca "ile" bağlacı) bağlacının "başkası ile asli ilişkiyi"[46] en uygun bir biçimde yakalayabileceğini düşünmesidir. Diğer taraftan "kendiyle meşgul olmak" ya da "ben [*je suis*] kendim tarafından sorumluluk yüklenmişimdir"[47] önermesindeki anlamda

40 Örneğin bkz. BT, s. 71; SZ, s. 45; VZ, s. 47.
41 Emmanuel Levinas, *Time and the Other, and Other Essays*, Çev. R. Cohen, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987, s. 40.(Yazının devamında TO kısaltmasıyla alıntılanacaktır.)
42 TO, s. 304.
43 Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Çev. A. Lingis, The Hague: Martinus Nijhoff, 1975., s. 304. (Yazının devamında TI kısaltmasıyla alıntılanacaktır.)
44 TI, s. 304.
45 Bkz. TO, s. 56.
46 TO, s. 41.
47 TO, s. 56.

"domestik kıpırtılar"[48] olduğundan, ya da *Bütünlük ve Sonsuz*'un dilinde zaten ikâmetgaha ya da eve gönderme yapıldığından[49] ben çoktan bir başkasıyla ilişki içindedir. Levinas'ın bir söyleşide dediği gibi "En başından beri yalnız değilsinizdir!"[50] O halde nasıl bir anlamda –ontolojik anlamda– hep yalnız olduğumuz, ancak başka bir anlamda da –etik anlamda– hiçbir zaman yalnız olmadığımız açıklığa kavuşturulmalıdır. Bu iki durumu bir arada düşünmenin zorluğu, etik (ya da, Levinas'ın "etik" çok Yunan olduğundan daha sonra "kutsallık" diyeceği şey) ve ontoloji arasındaki ilişkiyi düşünmenin zorluğuna dönüşür.[51] Başka bir deyişle, başkayı buyur etme ve bununla beraber dişil olanın başkalığı mevcudiyetini ilan etmiştir.[52]

Levinas için "hiçbir zaman tikel olarak varolmadığımızı söylemek banaldir.... Görme, dokunma, şefkat ve işbirliği vasıtasıyla başkalarıylayızdır [*nous sommes avec les autres* (benim vurgum)]....Bir nesneye dokunurum, başkayı görürüm. Ancak ben başkası değilimdir. Ben bir başımayımdır."[53] Heideger'in "ile" kelimesi ile başkalarıyla ilişkiyi mümkün kılmaya çalışarak sıradan olanda ısrar ettiği söylenebilir. Levinas, bu ilişkiyi Heidegger'in "birlikte-olma" teriminin ötesinde mümkün kılmak için bile, hayatı boyunca eserlerinde yapacağı gibi, "tekrar Heidegger'e dönmeyi"[54] gerekli bulmakla kalmaz; onun derinliğini de kabul etmelidir. Yine de Levinas için Heidegger'in birlikte varolma mefhumu, Husserl'in nesnel kavrayışına indirgenemez olsa da, "son tahlilde .. .*genel anlamda varlık*la ilişkide, idrakta, ontolojide"[55] kalır. Bu nedenle bu mefhum Levinas'a göre "başkayla böyle bir ilişki değil, başkanın aynıya indirgenmesidir."[56]

Heidegger'in "özgürlüğün etiğe önceliği" ontolojik savına ve Batı felsefesinin "aynının önceliği" varsayımına karşı çıkan[57] bir başka filozofu olarak

48 TO, s. 56.
49 Bkz. TI, s. 131.
50 François Poire, *Emmanuel Levinas: Qui etes-vous?*, Lyon: La Manufacture, 1987, s. 96.
51 Levinas "kutsallık" kavramını "başkası-için-olmanın düzeni"ne atıfla kullanır.
52 Levinas'ın eserlerinde dişil olanın önemini tam olarak görmek için Levinas'ın geç dönem Heidegger'i nasıl "belirsiz materyalizmle" suçlayabildiğini anlama noktasına gelebilmemiz gerekir (TI, s.299). Heidegger'i hangi anlamda bizi benden önce sunan bir "nötr felsefe"yi kuvvetlendirdiği için eleştirmiş ve Levinas'ın ayrılma anlayışı hangi anlamda hem idealizm hem de materyalizmden kaçınmaya meyletmiştir? (bkz. TI, s. 298).
53 TO, s. 42. Levinas dokunmanın ve görmenin geçişli ilişkisinin karşısına varoluşumun geçişsiz gerçeğini koyar.
54 TO, s. 44.
55 TI, s. 67.
56 TI, s. 46.
57 TI, s. 45.

Levinas, başkalarıyla bağlantımızın bireysellik taleplerine önceliğini savunan feminist çabalarla bir benzerlik taşır. Bu şekilde Levinas, Heidegger'in taahhüt etmiş göründüğü ancak teslim edemediği sözü başarmış olarak anlaşılabilir. Philippe Lacoue-Labarthe ve Jean-Luc Nancy'nin sözleriyle *Varlık ve Zaman* "esasen Dasein'ın kurucusu olan birlikte-olma'nın (*Mitsein*) çözümlemesine girişir."[58] Ben Heidegger'in çözümlemesinin aslında bu girişim için yeterli olmadığını, ancak Levinas'ın bu girişimi devraldığını iddia etmiştim.

Zamansallık ve Tarih

Kadınlar genellikle zamansallıktan çok mekânsallıkla özdeşleştirilmiştir. Heidegger mekâna karşı zamana bir ayrıcalık tanır ve böylece geleneksel olarak eril olan bir mecazı, yine geleneksel olarak dişil olan bir mecaza karşı öncelikli kılar, ama bunu yaparken her ikisini de bu şekilde mimlemez. Bu nedenle, Dasein'ın varoluşunun anlamını yorumlamada nihai çerçeve haline gelen erilleştirilmiş bir zamansal düzenlemenin önceliğini doğrular ve yineler. Heidegger bir taraftan Dasein çözümlemesinin cinsiyet, toplumsal cinsiyet, ırk ve sınıf konularında tarafsız olduğunu iddia ederken aslında bize son derece spesifik bir Dasein'ın resmini sunar. Heidegger'in Dasein'ı, bedensel varoluşuyla pek sorunu olmayan (bir-şey-uğrunalıkta olduğu gibi bedensel ihtiyaçlar amaca yönelik ihtiyaçlara tabi olmadıkça), kendini başkasından öncelikli farz eden ve kendisi için mekânsallığın zamansal düzenlemeye tabi olduğu bir Dasein'dır. Dasein'ın varoluşunun bütün bu veçhelerinin geleneksel eril özellikler ifade ediyor olması tesadüfi midir?

Platon'un annesel *khôra*'sının –bütün belirsizliğine ve kavram olarak belirlenmek bir yana, herhangi bir şekilde adlandırılmaya bile direnişine rağmen– zamansaldan çok mekânsal tınısı vardır. Julia Kristeva, *Timaeus*'daki Platoncu *khôra* kavramını yeniden ele alarak, kavramın sadece annesel ve mekânsal yan anlamlarına değil, dil öncesi çağrışımlarına da hayat verir.[59] Kristeva *khôra*'yı Ödipal öncesinden Ödipale geçişle ilişkilendirerek, kavramın ilk Platon'un ortaya koyduğu artzamanlı, geçmişi kapsayan özelliğini korumuştur. *Khôra* adlandırılamayanı, sembolik alana tam katılımın dışında kalanı ama sembolik olmadan da varolduğu söylenemeyecek olanı adlandı-

58 Philippe Lacoue-Labarthe ve Jean-Luc Nancy, "La panique politique" Çev. C. Surprenant, *Retreating the Political,* ed. Simon Sparks, Londra& NewYork: Routledge, 1997, s.18.

59 Julia Kristeva, *Revolution in Poetic Language,* Çev. Leon S. Roudiez, New York: Columbia University Press, 1984.

rır. Bu anlamda *khôra,* eril bir semboliğin dışında kalmanın imkânsızlığını temsil eder: tam oluşmamış madde, etkileri hiçbir zaman tam anlamıyla telafi edilemeyecek bir kayba maruz kalsa bile sembolik düzenin biçimine ihtiyaç duyar. Llewellyn, Levinas'ın "var"a (*il y a*) "farz etmenin üretildiği yer" olarak yaptığı gönderme için "*Timaeus*'taki emsalsiz mevkilendirilebilir mevki ile (*khôra*) bir kıyaslama ima eder" der.[60] Tıpkı Kristeva'nın *khôra*'ya telafisi olmayan bir kaybı işaret etmek için gönderme yapması gibi, Levinas da "var"a "anlamsızlığın neden olduğu anlam taşması ya da özün tahribatı"[61] olarak gönderme yapar. Llewellyn'in sözleriyle "Levinas'ın, hipostaz olayının, yani şimdinin, kendisinin bu geçmiş ya da bu tarih olmadığı bir geçmişi ve tarihi vardır derken gönderme yaptığı şey var olanın öne çıktığı bu anonim 'var'dır (*il y a*)."[62] Heidegger'e şu soru sorulabilir: Önontolojik deneyimin, anlamı ontolojik bir şema tarafından tamamlanamayacak herhangi bir veçhesi var mıdır? Deneyimin ontolojik çözümlemeye dirayetli herhangi bir kalıntısı var mıdır? Önontolojik seviye ontolojik olandan farklı biçimde ifade edilebilir mi? Eğer cevap benim şüphelendiğim gibi hayırsa, ontolojik çözümlemenin önontolojik alanı olumsuzlamak gibi bir etkisi vardır. Bu şüphe Levinas'ı *Olmaktan Başka Türlü*'de "Zamansallık özün ötesine mi geçer? ... Ontoloji özneyi bütünüyle kavrayabilir mi? Özne ontoloji dışında tamamen anlaşılabilir midir? Bu, mevcut araştırmanın esas sorunlarından biridir –ya da daha net bir biçimde söylemek gerekirse, mevcut araştırma tarafından sorgulanan şeydir"[63] yazmaya iten de budur.

Kristeva'nın semiyotik ve sembolik arasındaki farklılaşma üzerinde ısrar ederek göstermek istediği şey, semboliğin ya da ontolojik olanın sistematik diline, semiyotik veya önontolojik bir tınısı olan her şeyi zaptettirmenin imkânsızlığıdır. Benzer bir vurguyu, Heidegger'in ontolojik fark konusunu gündeme getirmesinin belirleyici önemini kabul eden ancak onu bu farkın tüm içerimlerinin izini sürmemekle suçlayan Levinas yapar. Heidegger ontolojik farka odaklanarak, Varlığı varolanlardan ayırt etmenin, yani Varlığın, varlıkların veya varolanların ontik alanından açığa çıkışı (*alêtheia*) anlamında hakikat olarak açımlanışının gerekliliğini savunur. Aynı hareketle, tam olarak ortaya koymak istediği ayrımı göstermenin zorluğuna da işaret

60 John Llewelyn, *The Genealogy of Ethics: Emmanuel Levinas*, Londra: Routledge, 1995, s. 45.
61 Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or, Beyond Essence,* Çev. A. Lingis, The Hague: Martinus Nijhoff, 1981, s. 164.
62 Agy.
63 *Age*, s. 30-31.

eder. Varlığın hakikati kendini geri çeker, gizler ya da fenomenal görünümden saklanır ya da Varlık unutuluştan mustariptir ve bu nedenle yalnızca geri çekilişinde ya da varolanlarla ilişkisinde düşünülebilir. Varlığın izi tam da Heidegger'in Varlığın hakikatinden katı bir biçimde ayrılması gerekliliğinde ısrar ettiği varolanlarda bulunabilir.

Heidegger Varlığın anlamını varolanlarda yakalamanın ya da içermenin imkânsızlığını görür – aslında, onun yaşamına yayılmış felsefe projesinin önemi burada yatar: Yunanlıların kabataslak ortaya koydukları ve sonrasında çağdaş metafiziğin üzerine örtü çektiği Varlık sorusunu yeniden öne sürerek önemini teslim etmek. Levinas'a göre Heidegger'in açıklamasındaki sorun, Varlığın anlamının, sadece varolanlar aracılığıyla işaret edilebilmesine rağmen, bir varolan olarak temsilini aştığını kaydederken yine de Varlığı sahiplenici bir yapı olarak ele almasıdır. Heidegger Varlığı herhangi bir biçimde Dasein'a tabi kılacak harekete direniyor olsa da, *Varlık ve Zaman*'ın hâlâ barındırdığı öznelliğin önceliğinden geriye kalanları aştığı söylenebilse de ve Heidegger'i, öznenin, karşılaştığı dünyayı anladığı ve böylece fikirlerinde cisimlendirdiği idealist mirası yeniden üretmekle suçlamak ne kadar kolay olsa da, Dasein'ın *Varoluş*'unun (*Existenz*) görevi ya da dramının her zaman bir ana karaktere bağlı olması olduğu gerçeği baki kalır. Herkesin gayrisahih, düşkün varoluşu olmadığı sürece –ki bu durumda kararlı bir Dasein tarafından, oltaya sarılmalı, kendine getirilmeli, yine kendiminki yapılmalıdır– varoluş her zaman Dasein'a aittir. Levinas'a göre Heidegger halihazırda kimseye ait olmayan bir varoluşu sahih anlamda kabul edemez. Levinas'ın Blanchot ile bağlantılı olarak çok anlam yüklediği *il y a*'nın anonim hışırtısını kabul edemez. Levinas *il y a*'da (var), gayrişahsi (varolanı olmayan) bir varoluş anlayışıyla, varolanın [*existent*] (Heidegger'in "Dasein"ının ikamesi olan bir terim) kaçınılmaz bulduğu trajik bir yükümlülükle yüzleşir.

Heidegger'in, sonraki çalışmalarında Dasein'dan çok Varlığın hakikatinin belirdiği çeşitli alanlara başvurduğu ölçüde, Levinas'ın varolmanın her zaman Dasein tarafından sahiplenildiği suçlamasını savuşturduğu söylenebilir. Ancak Levinas buna "şeyler Heidegger'de olduğu gibi alanın temeli değildir ... aynı ve başka arasındaki ilişki, benim başkayı buyur etmem nihai olgudur ve onda şeyler birinin inşa ettiği şeyler olarak değil, verdiği şeyler olarak belirir"[64] diyerek karşı çıkar. Erken dönem eserlerinde Dasein'ın haki-

64 TI, s. 77.

katini kuranın (sonluluğun hakikati ya da onun imkânlarının sahih gerçekleştirimi olarak anlaşılan) Varlık olması gibi, Heidegger'in son dönem felsefesinde de Varlık sorusu referans noktası olarak kalmıştır. Bu bağlamda her şey anlamını olayın ifadesi ya da Varlığın açımlanışı olarak bulur. Heidegger Dasein'ı, anlayan bir özne gibi temsil etme biçimindeki idealist dürtünün ötesine giderken, Dasein'ın özgürlüğünü sadece dünyayı nesnesi olarak kavramak ve bilmek için biçimsel bir çerçeve olarak değil, bir ilişki ya da olay olarak resmederken, insanı "iktidar ... hakikat ve ışık" olarak kavrayışa bağlılığı sonlandırır ve "böylece, Dasein'ın sonluluğunda zaten ima edilmiş olan, gizemle olan ilişkiyi betimleyecek hiçbir mefhumu elden çıkarmaz."[65]

Heidegger, geleneği ıslah etme görevi şimdinin geleneksel önceliğine meydan okumaktan ve onu geleceğe vurguyla değiştirmekten oluştuğu ölçüde, kadınların geleneksel koruyucusu olduğu bu zamansal boyutların –doğum, yeni başlangıçlar, üretici güç– görece ihmalini de yeniden kaydediyor görünebilir. Elbette ki Heidegger'in yalnızca şimdi vurgusunu gelecek vurgusuyla değiştirdiğini söylemek bir basitleştirmedir, çünkü Heidegger geleceğin önceliğini, aynı zamanda her üç ekstazın (geçmiş, şimdi, gelecek) birbirini karşılıklı belirlemesine imkân tanıyacağı bir şekilde vurgulamaya çalışır. Başka bir deyişle, geleceğin önceliğini her şeyden önce bu üç ekstazın, geleceğe addedilen her ayrıcalığa karşılık gelen birliğini vurgulayan bir zamansallığın açıklamasını kolaylaştırmak için istemiştir. Sonuçta geleneksel olarak şimdi onursal mekânından edilmiş olsa da Heidegger'in amacı geleceği zamansallığın en önemli boyutu yapmak değildir. Amaç daha ziyade, her bir ekstazın nasıl diğer ekstazların önontolojik anlayışına bağlı olduğunu göstermektir. Şimdi, türediği geçmişin ya da kendisine doğru ilerlediği geleceğin anlaşılmasından bağımsız olarak anlaşılamaz –Heidegger'in göstermek istediği de budur. Onun esas olarak, ekstazların birliğini vurgulamak istediğini söylemek, Heidegger'in ölüme-doğru-varolma açıklamasının geleceğe tanıdığı ayrıcalığın, Dasein'ın sonlu zamansallığı açıklamasının bir bütün olarak değerini artırmayı amaçladığını söylemektir.

Bu uyarılara rağmen, Heidegger'in şimdiye nispetle (yaşamın sonlanmasıyla ilişkili olan) geleceğe vurgusuna (yaşamın başlamasıyla ilişkili olan) geçmişin ihmal edilmesinin de eşlik ettiğini ve belki de bu vurguyu temellendirdiğini söylemek yine de adildir. Buna karşın Levinas her anın yeni bir doğum ol-

65 TI, s. 276.

duğunu belirtir: "Tarihsel zamanın, eylemin başladığı her anı, son tahlilde bir doğumdur ve bu nedenle tarihin süreğen zamanını, istencin değil işin egemen olduğu zamanda bir kırılmaya yol açar."[66] Levinas ölümle yüzleşme sırasında bile, hâlâ "ölüme karşı"[67] olacak zaman olduğunu söyler. Benin "şimdiye bir mesafe alabileceği"[68] erteleme mefhumu ya da "henüz-olmamışlık", doğum ve annelik arasındaki bariz ilişkilendirmenin tersine, Levinas'ın *Bütünlük ve Sonsuz* adlı eserinde paternite kaynağı altında nihai olarak bitirilmiştir.[69] Dişillik doğurganlık için gereklidir ve Levinas tarafından "gizeme geri çekildiği"[70] ve dolayısıyla, Heidegger'de eksik olduğunu düşündüğü "gizemle ilişki"yi betimlediği için olumlu bir biçimde kabul görür.[71] Ancak Levinas'ın "zamanın özünü oluşturduğu"nu düşündüğü sonsuzluk[72] –Heidegger'in sonluluğu değil– nihai anlamını oğulla paternal ilişkide bulur.[73]

Heidegger neredeyse sadece hitama-yönelik-varlık'a odaklandığını ve başlangıç sorununu ihmal ettiğini kabul eder.[74] Ancak problemi düzeltmek yerine kabul ederek ihmalini meşrulaştırır. Neden? Heidegger "Dasein'ın doğum ile ölüm arasında uzayıp gitmesi" sorununu "yaşamın rabıta bütünü" [*Zusammenhang*] sorununa dönüştürür.[75] Yaşamın bir evresinin bir diğerine bağlı olduğuna dair olağan anlayışı, zamanı mevcut-olma üzerinden kavrayan mefhumu temel aldığı için reddeder. Yaşamı "ardışık deneyimler" olarak anlamak, geçmiş deneyimler artık gelecek deneyimlerse henüz bilfiil değilken, gerçekten bilfiil olanı şimdi mevcut-olan olarak anlamaktır. Heidegger rabıta sorununun temelinde bir özdeşlik sorunu fark eder: Benlik nasıl farklı zamanlar boyunca aynı benlik olarak kalır? Yaşamın farklı ve bağıntısız aşamalarını deneyimleyen benin sürekliliğinin ya da benliğin aynı kalışının açıklaması nedir? Heidegger rabıtanın parçalı anları birbirine bağlama görevini yapan bir çerçeve olarak değil, daha ziyade Dasein'ın kendini coşkulu biçimde yapılandırması olarak düşünülmesini önerir. Heidegger zamanın akışının altında benin özünü ya da zeminini keşfetmemiz gerektiği anlayışı-

66 TI, s. 58.
67 TI, s.235.
68 TI, s.237.
69 TI, s.247.
70 TI, s.276.
71 TI, s.275-76.
72 TI, s.284.
73 TI, s.277.
74 Bkz. BT, s. 425; SZ, s. 373; VZ, s. 396.
75 BT, s. 425; SZ, s. 373; VZ, s. 396.

na direnerek, zamansallığın akışını Dasein'ın "özdeşliğinin" kurucusu ya da Heidegger'in terimleriyle Dasein'ın Varlığı olarak anlamayı tercih eder. Doğum ile ölüm arasında uzayıp gitme, bir kap modeli temelinde düşünülmemelidir Heidegger'e göre. Dasein'ın yaşamının hem başı hem de sonu bir anlamda *vardır* –bunlar Dasein'ın şimdisine çekilmiş, orada olabilen ya da olmayabilen keyfî sınırlar değildir. Daha ziyade Dasein'ın şimdisinin, şimdiyi olduğu şey olarak kurmasına yardım eden zaruri boyutlarıdır. Rabıta ya da doğum ile ölüm arasında uzayıp gitme bir nesnenin hareketine benzer biçimde düşünülmeyecektir. Dasein'ın kendisini uzatıp gittiği ya da çeşitli deneyimleri kendine bağladığı harekete Heidegger yaşanılmışlık (*Geschehen*) der. Bu terim bir bilimin konusu olarak anlaşılan alışılagelmiş tarih fikrinden ayırt edilmelidir. Tarihi bir bilim nesnesi olarak çalışmak Heidegger'in "tarihbilim" dediği şeyi yapmaktır. Ancak Dasein böyle bir nesneler tarihi çalışmasına yalnızca kendisi tarihsel olduğu için katılabilir.

Heidegger'in tarihsel bilinç hakkındaki düşüncelerini kavrayıp ve normal tarih mefhumumuzla Heidegger'in "tarihbilimsellik" ve "tarihsellik" terimlerine verdiği anlamların arasındaki farkları anlayacaksak, Heidegger'in zaman hakkındaki bir çok argümanının *ousia* kavramının muğlaklığına dayandığını da görmeliyiz.. Kavram Aristoteles çevirmenleri tarafından genellikle "töz" olarak çevrilirken, "öz", "varoluş" ya da "varlık" olarak da çevrilebilir. Heidegger "ontolojik-temporal bakımdan" *ousia*'nın "mevcut bulunma"yı (*Anwesenheit*) imlediğini ve dolayısıyla varlıkların [belirli bir zaman hali dikkate alındığında] "huzur" (*Gegenwart*) olarak anlaşıldığını iddia eder. Yani, bizim, geçmiş ve gelecekten ayrı tutarak şimdi olarak belirlediğimiz o özgül zaman veçhesi bakımından anlaşılırlar. Heidegger'e göre Yunanlılarda –sadece Aristoteles değil, ayrıca Parmenides ve Platon da– "bizatihi zaman, öteki varolanlar gibi bir varolan olarak ele alınmış ve zamanın varlık yapısı, yine zamanı cihet alan kapalı-safiyane varlık anlayışının ufku karşısında kavranılmaya çalışılmıştır."[76] Yani varolanlar "mevcut bulunma (*ousia*) olarak kavranmaktadır", ancak bu yoruma yer açmak için işleyen "zamanın fundamental ontolojik işlevine ilişkin malumat olmaksızın."[77] Heidegger'in Yunanca *ousia* kavramında tespit ettiği muğlaklık, kelimenin ontolojik ve ontik anlamları arasındaki belirsizlikte bulunur. Bir varlığın hem (varoluşundan bağımsız olarak) özünü ve neliğini hem de varoluşunu ve şuluğu-

76 BT, s. 48; SZ, s. 26; VZ s. 27.
77 BT, s. 48; SZ, s. 26; VZ s. 27.

nu –yani varolduğunu– imlemekle kalmaz. Ayrıca ontik anlamda da, "insanların hergünkü Dasein'larında her zaman bulunanı: faydalı şeyler, mesken, mal varlıkları, mülk gibi her an gündelik kullanım için olanı, dolayımsız ve çoğunlukla her zaman mevcut olanı [*anwesende*]" imlemek için kullanılır.[78] Heidegger Aristoteles'e –ve dolayısıyla onun başlattığı geleneğe– göre zamanın "kendini bir-şey-için-bakışsal ilgilenmeler sırasında"[79] göründüğünü düşünür. Bunun anlamı şudur: açıkça olsun olmasın, varsayılan varolma fikri mevcut-oluştur (*Vorhandensein*). Burada Levinas'ın bize hatırlattığı şey için duraksamaya değer: "Töz ikamet etmeyi, yani terimin etimolojik anlamıyla ekonomiyi imler."[80] Bunu Heidegger'in varlığı ya da mevcudiyeti tözsellik bakımından yorumlamaya isteksiz göründüğü *ousia* tartışmasıyla kıyaslayın.

Heidegger *Varlık ve Zaman* boyunca nihayetinde üç zamansal ekstazda çözülecek olan üçlü bir yapıyla çalışır. Çözümlemesine, temel *eksistensiyaller* ya da Dasein'ın temel ontolojik özellikleri ile başlar: eksistensiyalite, faktisite ve düşkünlük. Dasein'ın varoluşunun temel biçimlerini betimleyen bu özellikler sırasıyla Heidegger'in Dasein'in dünyaya iştirakini betimlediği ilişkilerle eşleştirilir: Dasein'ın kendini-önceleme, (bir-dünya-içinde) zaten-varolmak ve beraber-varolmak özellikleri.[81] Bu ilişkilerin Heidegger'in gelecek, geçmiş ve şimdi zamansal kategorilerini tekrar yorumlayışını nasıl önceden tasarladığı görülebilir. Farklılaşmamış hallerinde gelecek kendini-önceleme (*Sich-vorweg*)[82] olarak, geçmiş oldum-olasılık (*Gewesenheit*) olarak, şimdi ise huzur (*Gegenwart*)[83] olarak anlaşılır.[84] Zamansallık varoluşun, olgusallığın ve düşkünlüğün bütünlüğünü mümkün kılar. Heidegger gelecek, geçmiş ve şimdiyi gelecek açısından "kendi kendine doğru", oldum-olasılık (ya da geçmiş) açısından "geriye doğru" ve şimdi açısından "karşılaşılmasını sağlama" olarak anlar.[85] İhtimamın yapısal unsurlarını zamansal olarak yorumlar: anlamayı geleceğe dair olarak, bulunuşu fırlatılmışlık –yani oldum-olasılık– olarak ve düşkünlüğü varoluşsal anlamıyla mevcut olan olarak.

78 Heidegger, Martin, *The Metaphysical Foundations of Logic*, Çev. Michael Heim, Indiana University Press, 1984, s. 145.
79 BT, s. 473; SZ, s. 421; VZ, s. 447.
80 TI, s.162.
81 Bkz. BT, s. 235; SZ, s. 250; VZ, 265.
82 Bkz. BT, s. 386; SZ, s. 337; VZ, s. 357.
83 Bkz. BT, s. 397; SZ, s. 346; VZ, s. 367.
84 "Farklılaşmamış" ile Heidegger gelecek, geçmiş ve şimdinin sahihlikle ya da gayrisahihlikle ilgisiz, genel özelliğini kastediyor.
85 Bkz. BT, s. 377: SZ, s. 328; VZ, s. 348.

Heidegger'in zamansallık mefhumunun bu kısa özetinden sonra şimdi tarih sorununa geri dönelim. 72. kısımın başlangıcında Heidegger Varlığa dair bir anlayışın Dasein'ın Varlık haline dair olduğunu hatırlatır. Bu anlayışa dair bir *kavram* elde edebilmek için onun kökensel olarak yorumlanması gerektiğini belirtir. Kavramsal netlik ilk olarak Varlığın öndüşünsel (önontolojik) bir kavrayışından ortaya çıkar. Dasein'ın anlayışının ya da varoluş biçiminin tam da araştırılan Varlığı varsaydığı bir anlam vardır. Bir başka deyişle, Dasein, kendi anlamasında, bir Varlık anlamı yansıtır ve böylece tam da araştırma nesnesini, her ne kadar belirsiz ve tematize olmayan bir biçimde de olsa varsayar. Dasein'ın anlayışının kendisi de bir Varlık yolu olduğundan Dasein zaten Varlık ufkunda yaşamaktadır. Görev neyin yansıtıldığını daha net bir biçimde izah etmektir. Dasein'ın anlayışının zaten her zaman belirsiz bir biçimde Heidegger'in keşfetmek için yola çıktığı şeyi (Varlığın anlamını) vaz ettiği fikri, "ihtimamın imkânı için ilksel koşul" olarak ("ihtimam" Heidegger'in Dasein'ın genel yapısına verdiği isimdir) zamansallığın neden bu kadar önemli olduğu konusunda bir fikir verebilir. Dasein "zaten her zaman" bakışsal katılımla bir dünyaya batmıştır. Deneyimin bu boyutunu, "zaten hep"liğini Heidegger "fırlatılmışlık" terimiyle (*Geworfenheit*) karşılar.

Heidegger, zamansallığın ihtimamın imkânı için ilksel koşul olduğu iddiasına uygun biçimde tarihbilimselliğin "zamansallıkta kökenlendiğini"[86] iddia eder, ancak zamansallık, tarihbilimsellik ve tarihsellik arasındaki ilişki tartışma konusudur.[87] Tarihselliği anlamaktan ayırmanın zorluğu, sorunu

86 BT, s. 428; SZ, s. 375; VZ, s. 398 ve BT, s. 444; SZ, s. 392; VZ, s. 416.

87 William D. Blattner Charles Guignon'u ve *(Heidegger and the Problem of Knowledge,* Indianapolis: Hackett, 1983) Otto Pöggeler'i *(Martin Heidegger's Path of Thinking, Çev. D. Magurshak ve S. Barber, Atlantic Highlands: Humanities Press International, 1989)* zamansallık ve tarihselliği "yanlış" yakın "özdeşleştirme"leri için eleştirir ve Heidegger'in iddiasını alıntılar: "Dasein'ın tarihselliğinin çözümlemesi bu varlığın 'zamansal' olmadığını göstermeyi amaçlar, çünkü o 'tarihte durur', ancak tam tersine, yalnızca varlığı zemininde zamansal olduğu için tarihsel olarak varolur, varolabilir." *(Heidegger's Temporal Idealism*. Modern European Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, s. 29.) Başka yorumcular, Heidegger tarihsellik çözümlemesini zamansallıkta temellendiriyormuş gibi görünse de aslında meselenin, sadece bir temellendirme ilişkisinden biraz daha karışık olduğunu savunurlar. Hans Ruin şöyle diyor: "Tarihselliğin bütünsellik içinde, örneğin zamansallığın bir çıkarımı gibi net bir konumu olabilir. Ancak Heidegger'in kitabının biçimsel yapılandırılışının verdiği ilk izlenime göre bu seviyeler arasındaki ilişki pek açık değildir." *(Enigmatic Origins: Tracing the Theme of Historicity throuh Heidegger's Works,* Stockholm Studies in Philosophy 15, Almqvist & Wiksell International, 1994, s. 164.) Devam eder: "Dasein'ın tarihselliği fikri *Varlık ve Zaman*'da bir ihlaldir; derin bir tarihsel eleştiriyle ve ayrıca tarihsel aidiyetin anlamının güçlendirilmiş ifadesiyle kendi izleklerini ihlal edeceğinin işaretlerini

biraz daha karmaşıklaştırır. Ben, anlama mefhumuyla yakından ilişkili olan yansıtma mefhumunun, Heidegger'in tarihsellik ve zamansallık arasındaki ilişkiyi nasıl yorumladığını görmek için çok önemli olduğunu savunuyorum. Heidegger "Dasein'ın tarihselliğinin eksistensiyal tasarımı, zamansallığın husule getirilişi bağlamında perdelenmiş de olsa, zaten temelde yatanı açığa çıkarmaktadır"[88] der. Bu sorunu 3. bölümde ayrıntılı olarak ele aldım, ancak tarihselliğin tasarımının ne olduğu hakkında, Heidegger'in "(Dasein'ın) tarihselliğinin yorumu, zamansallığın somut biçimde çalışılmasından başka bir şey değildir"[89] gözlemiyle biraz fikir sahibi olabiliriz. Bu daha somut zamansallık fikri "Dasein'ı kaderinin [*Schicksal*] basitliğine geri getiren" varoluşun sonluluğunu[90] kavrayıp yakalarken biçimlenir. Burada Dasein "keyiflilik, hafife alma ve saklanma"dan vazgeçer. Kaderin basitliğine nasıl ulaşılır ve "bize en yakın gelen imkânların sonsuz çokluğundan" nasıl kaçınılır?[91] Heidegger "[v]arlığının temelinde ... kader olarak *var* olduğu içindir ki Dasein kaderin sillesine hedef olabilmektedir"[92] dediğinde kader mefhumunu ele alır. Dasein ölümün öndeleyici biçimde kendine hakim olmasına izin verdiğinde, ölüm için serbest kalmayı seçerek kendi "*kahir kudreti*" (*Über-macht*) içinde kendini anlamaya başlar ve böylece seçimi seçmiş olarak "*güçsüzlüğünü* kavrayıverir. Ama eğer kadersel Dasein dünya-içinde-varolma olarak özü gereği başkalarıyla birlikte-olma olarak varoluyorsa, onun yaşanmışlıkları birer birlikte-yaşanılmışlıklar olup, *tecelli* [*Geschick*] adıyla belirlenmiştir. Biz bununla bir topluluğun, bir milletin [*Volk*] yaşanılmışlığını ifade ediyoruz."[93] Başkalarıyla sahih olarak birlikte olmak bir toplulukla özdeşleşmek olarak anlaşılmamalıdır, çünkü "aynı dünya içinde hep-beraber-olarak ve belirli imkânların kapalılığını-açma-kararlılığı içinde kalarak zaten kader, peşinen bunlar tarafından sevk edilmiş olmaktadır."[94] Bu son iddia, Levinas'ın aynının önceliğine şiddetle karşı çıkışının temelindeki saikleri net biçimde gösterir.

verir" (s. 175.) Ayrıca bkz. Miguel de Beistegui, *Heidegger & the Political: Dystopias,* Londra, New York: Routledge, 1998, s. 11-31; Francroise Dastur, *Heidegger and the* Question of Time, Çev. Francrois Raffoul ve David Pettigrew, *Contemporary Studies in Philosophy and the Human Sciences,* Atlantic Highlands: Humanities Pres International, 1990, s. 53-69.

88 BT, s. 428; SZ, s. 376; VZ, 399.
89 BT, s. 434; SZ, s. 382; VZ, s. 406.
90 BT, s. 435; SZ, s. 384; VZ, s. 407.
91 BT, s. 435; SZ, s. 384; VZ, s. 407.
92 BT, s. 436; SZ, s. 384; VZ, s. 408
93 BT, s. 436; SZ, s. 384; VZ, s. 408.
94 BT, s. 436; SZ, s. 385; VZ, s.. 408

Buraya kadar özellikle, Levinas'ın şimdinin karmaşıklığını aktarmak amacıyla, anlık olanın draması ve muğlaklığı konusunda ısrar ederek ve hipostazın dinamiğini açıklayarak Heidegger'e gelecek vurgusu konusunda bir düzeltme yönelttiğini vurguladım. Ancak bu, bazı Heideggercilerin *Varlık ve Zaman*'ın aslında –Pöggeler'in sözleriyle– bir "anın felsefesini çözme teşebbüsü" olduğu görüşünü nasıl açıklar?[95] Levinas için anın karmaşıklığı benliğin maddeselliği ve benliğin tam da kendi varoluşunda –sonluluğun fark edilmesinden kaynaklanan kaygı aracılığıyla değil, kendi olmanın mecburi yükü aracılığıyla– kendine yük oluşunu içerir. Heidegger'in ekstatik-ufuksal zamansallık kavramının çok farklı bir amacı vardır. Pöggeler'in Heidegger için dediği gibi:

> Duyarlılık ve anlama artık birbiriyle kıyaslanmaz ve akılla ilişkilendirilmez; daha ziyade kendini fırlatılmış bulmak, ifade veya konuşmaya karşı yansıtmalı anlamayla birleşir. Bu yaklaşım zamansallığı duyarlılıkla ilişkilendiren ve bunu zihnin zamansız formlarının karşısına koyan geleneksel başlangıç noktasını siler. Heidegger etrafımızı çevreleyen dünyadaki önemi olan şeylerle uğraşımızın bir çözümlemesine başladığında ona göre Parmenides'ten Husserl'e kadar devam etmiş olan tek taraflı kuram yönelimini kırmıştır.[96]

Levinas anlık olanı bedensel olanla ilişkilendirerek geleneksel zamansallık ve duyarlılık vurgusuna geri döner. Ancak zamansallığı Başkayla ilişkilendirerek ve zihni, özgürlüğümün Başkası tarafından verilmesinden oluşan ahlaka tabi kılarak, geleneğin çizdiği duyarlılığa karşı zihin, aynıya karşı başka, zamana karşı sonsuzluk kategorilerindeki karşıtlıkları bozmuştur.

Heidegger'in Dasein'ının yüzleştiği gelecek geçmişten bağımsız değildir.[97] Pöggeler'in dediği gibi "an, koyulmuş bir hedeften ibaret olmayıp, açık bir olasılık olan gelecekle içiçe geçmiştir ve ondan etkilenir."[98] Pöggeler görüş anında Dasein'ın nasıl herkesten uzaklaştığını açıklamaya devam eder: "An kendini-unutan 'hergünkülük'ten koparılmalıdır; ancak bunun karşılı-

95 Pöggeler, *age.*, s.145
96 *Age.*, s. 148-149.
97 Bourdieu'nun dediği gibi "Heidegger'in tarihsel geleneğe bakışı kökenlerin restorasyonuna meyleder." Pierre Bourdieu, *The Political Ontology of Martin* Heidegger, Çev. Peter Collier,, Stanford University Press, 1991, s. 123.
98 Pöggeler, *age.*, s. 148.

ğında, varoluş 'hergünkülüğe anda ve hatta sıklıkla sadece 'o an için' hakim bile olabilir. Ancak hergünkülüğü hiçbir zaman yok edemez ... geçicilik ... 'herkes'in alışkanlıklarından bir vazgeçiştir."[99] Dasein kendini herkesin gayrisahih geçmişinden kurtarıp, geçmiş üzerinden gelecekle yeni bir ilişkiyi sahihçe tasarlayarak, başkalarına yeniden katılmalıdır. Yine Pöggeler'in sözleriyle:

> Kendini kararlılıkla anın buradasına teslim etmek Heidegger'in "kader" dediği eylemdir. Bireyin kaderiyle bir neslin ya da milletin tecellisini birbirinden ayırır, ancak aynı zamanda kaderi ve tecelliyi dünya-tarihsele ve doğayla ilişkiye de bağlar. Burada birçok ayırım yapılması gereklidir ve bunlar felsefi ve bilimsel bir dille ifade edilmelidir. Örneğin fizik, tarih ve teolojiye ait farklı türde kavram oluşumlarını ve buna bağlı önkavramsallaştırmaları ayırmalıdır. [100]

Bu paragrafın ortasında derinlemesine ve detaylı bir çözümlemeden kabataslak ve genel bir gözleme, tespiti zor ancak farkedilir bir kayma vardır. Pöggeler, yapacak birçok ayırım vardır derken neden geri durmaktadır? "Dünya-tarihsel" mefhumu "nesil" ve "millet" gibi mefhumlarla nasıl ilişkilendirilir? Benim burada fark ettiğim kayma bana, Heidegger'in siyasi bağlılıkları hakkında yorumda bulunmak istemeyen, ancak bunları hiç yorum yapmadan da geçemeyecek Heidegger eleştirmenlerine has tipik bir kayma gibi görünüyor. Yine de Pöggeler kitabının ikinci baskısının sonsözünde ketumluğundan sıyrılıp sorar: "Heidegger'in Nasyonal Sosyalizme –hiç de tesadüfi olmayan biçimde– yakınlaşmış olması ve bu yakınlıktan aslında hiçbir zaman gerçekten çıkamamış olması, düşüncesindeki belirli bir yönelim yüzünden değil miydi?"[101]

Görüş anında Dasein kendini, hiç düşünmeden gelenekten miras aldığı gayrisahih herkesten kurtarmış olmalı ve geçmişi geri almanın bir yolunu bularak böylece gelecekte sahih geçmişe sadık olmalıdır. Bu sahih geçmişi dolduran ve Dasein'ın geleceğe taşıması gereken figürler, her ne ka-

99 *Age*. 12 numaralı dipnot.
100 Pöggeler, *age*., s. 148-49.
101 Pöggeler, *age*., s. 272.

dar belirsiz olsalar da, Nazilerin kahraman olarak kabul ettiği Nasyonal Sosyalizmin kamu görevlileriyle tekinsiz bir benzerlik taşırlar. Kararlılık "varoluşun kendi benliğine olan *sadakatini* tesis etmektedir"[102] der Heidegger –ve işte bu, kendine karşı dürüst olma yakarışıdır– ancak kararlılık aynı zamanda "Dasein'ın kendinden önce oldum-olası olmuş olana kendini 'doğrudan' ... yani ekstatik zamansal biçimde" geri taşıdığı" bir "kadersel tekerrür"dür.[103] Ve "mirasını kendine bu şekilde tevdi eden" Dasein "herhangi bir vehme kapılmaz."[104] Heidegger'in hangi vehimden bahsettiği belirsiz kalmıştır ama okur bunların, Heidegger'in işaret ettiği alternatif meşumlaştıkça daha az yanıltıcı görünen, "herkes"in vehimleri olduğunu düşünmekte özgürdür.

Heidegger Dasein'ın "miras aldığı ve fakat yine de kendisinin seçtiği bir imkânla kendini serbest biçimde ölüme tevdi etmektedir" der.[105] Postmodern feminizmin daha sofistike yorumlarından bazıları ilk bakışta tam da buna benzeyen bir modeli devralmıştır. Aklımda, öznelerin kültürel etkiler tarafından tesis edildiği ve bu anlamda tarih tarafından yaratıldığı ama işi müphem "inşa" fikrinin herhangi bir fail kavramını tamamen yok etmesine kadar vardıramayan çeşitli süreçleri ciddiye alan feminizm versiyonları var. Heidegger'in çözümlemesini vardırmak istediği noktanın teşkil ettiği sorun, Nazizmle anılmaya başlanması sonrasında oldukça şüpheli görünmeye başlayan "miras" gibi belirsiz mefhumlara olan esaretidir. *Varlık ve Zaman* boyunca sahihliğin sadece ahlaki bir kategori olmadığını ısrarla tekrar etmiş ve sahih olmanın "iyilik" bir şey anlamına gelmediği fikrine karşı koymak için örneğin şöyle demiştir: "'iyilik' bir miras ise ve "iyiliğin" karakteri sahih varoluşu mümkün kılmada yatıyorsa eğer, o zaman kapalılığı-açma-kararlılığında hep bir mirasın menkulatı tesis ediliyor."[106] Bize tevdi edilen her şeyin iyi olduğu varsayımı en basitinden çok iddialı ve savunulamaz görünür – Levinas'ın iyiliğin anlamı üzerine daha dikkatli düşünmesi gerektiğini söylemesine şaşmamalı! Heidegger'in Dasein'ın geri getirildiği kaderin basitliğine müracaatı da tehlike çanlarını çaldırır. Bu nedenle Heidegger'in tarih anlayışının başkalarını "herkes" kisvesiyle sürgün ettikten sonra resme ne ölçüde geri katmasına izin verdiği fazlasıyla rahatsız

102 BT, s. 443; SZ, s. 391; VZ, s. 414-415.
103 BT, s. 442; SZ, s. 391; VZ, s. 414.
104 BT, s. 443; SZ, s. 391; VZ, s. 414.
105 BT, s. 435; SZ, s. 383; VZ, s. 407.
106 BT, s. 435; SZ, s. 383; VZ, s. 407.

edicidir. Çünkü sorulan soru şudur: Hangi başkaları neyi kimin adına konuşuyor? Haar Heidegger'in "Dasein'ın kendi kahramanını seçmesi"[107] ifadesini alıntılayıp sorar: "Dasein daha ziyade kendisini tek kahramanı olarak seçmez mi?"[108] Ben tam tersine şu sonuçtan kaçınmanın zor olduğunu ileri sürüyorum: Dasein'ın kahramanları, iyiliği temsil eden, miraslarını tarihin bize kaderimiz olarak aktardığı başkaları, basitçe Nazilerin yönetime geçmenin kaderlerinde olduğuna inandıkları insanlar olabilir. Dasein'ın kendine geri dönme ihtiyacı ve Heidegger'in bu ihtiyacı vurgulayan topluluğa müracaatı arasındaki belirsizlik, kafasındaki kahramanların aslında Nasyonel Sosyalizmin kahramanları olduğu olasılığını açık bırakmakla kalmaz, bunun olabilirliğini de teyit eder.

Levinas Heidegger'in kaderin basitliğine müracaatına ve mirasın iyi olduğu varsayımına nasıl cevap verir? Levinas için Heidegger'in açıklamasının erdemi Dasein'ın aşkınlığını zamansal terimlerle düşünmekte, Dasein'ın ekstatik aşkınlığını oluşturan iç ve dış oyununu yenilemekte ve derinleştirmekte ve Dasein'ın varoluşunu sadece düşünen ben ve düşünülen nesne ya da dünya arasındaki ilişki olarak değil, bir olay olarak, varlığın kendisiyle ilişki olarak anlayışında başarılı olmasıdır. Levinas şöyle yazar:

> Heidegger'de zamansallık, biliş olmadan bir ekstaz, bir "kendi dışında olmaktır". Bu, kuramın aşkınlık karakteristiği değil, halihazırda dışsallık uğruna içsellikten ayrılıştır. Heidegger'de varoluş, için dışa doğru bir hareketi olarak kalır; doğrusu, içselliğin ve dışsallığın bu oyununun nihai ve evrensel özünü, idealist ve realist felsefenin indirgediği haliyle "özne-nesne" oyununun ötesine geçerek en derin biçimde kavrayan da odur. Bu kavramsallaştırmada yeni olan şey, bu ekstazın ruhun bir özelliğinden daha fazlası olarak anlaşılmasıdır; o, varoluşun varolmasını sağlayan şey olarak alınır. Bir nesneyle değil, olmak fiiliyle, olmak eylemiyle bir ilişkidir. Ekstaz aracılığıyla insan varoluşunu üstlenir. Ekstaz varoluş olayının ta kendisi olarak anlaşılır.[109]

Levinas Heidegger'i, aşkınlığı zamansallık olarak düşünerek daha radikal hale getirdiği için takdir eder, ancak Heidegger'de "varoluşun, için dışa

107 BT, s. 437; SZ, s. 385; VZ, s. 409.
108 Haar, agy. S. 24.
109 Levinas, *Existence and Existents*, Çev. A. Lingis, Duquesne University Press, 2001, s. 82.

doğru bir hareketi olarak kalması"na hayıflanır. Sonuç olarak bu Levinas için, Heidegger'in felsefesinin, Batı metafiziğinin zamanı ve ölümü anlama çabalarını ve –Levinas'ın aştığını iddia ettiği– onları varlık ve hiçlik arasındaki diyalektik bir karşıtlıkla karakterize edişini esir alan bir salınım yarattığı anlamına gelir.[110] Levinas'ın Heidegger'in ölüm anlayışını eleştirisinde bu nokta tüm gücüyle etkili olacaktır. Levinas için "ölüm için varolmada ben hiçlikle yüzleşmem, *bana karşı* olanla yüzleşirim; cinayet, ölüm vakalarından biri olmaktan ziyade ölümün özünden ayrılamazmış gibi; ölümün yaklaşması Başkayla ilişkinin kiplerinden biri olarak kalmış gibi."[111] Ölüm "gizem" olarak, gücümü bozan olarak yaklaşır, sezinlenemez, varsayılamaz olandır.[112] Levinas, son dönem çalışmalarında Heidegger'in güç, üstesinden gelme ve idrak felsefesinin bütünlüğün çöküşüne, kadere ve Varlığın yanılabilirliğine yol açmış göründüğünü kabul eder; Heidegger'in gizemi ancak "iktidarsızlık" olarak kabul edebileceğini ve bu nedenle böylesi bir iktidarsızlığın ancak "güce gönderme yaparak" kabul edildiğini iddia eder.[113]

Levinas Heidegger'i ekstatik zamansallık kuramını açıklayışı için över ama ekstasis modeli, Levinas'ın bir taraftan mevki ve hipostaz mefhumlarını, diğer taraftan gizem ve erotik ilişki mefhumlarını devreye sokarak aşmaya çalışacağı büyük bir sorunu da beraberinde getirir. Taminiaux da "*hipostaz* mefhumunun Levinas tarafından ekstasisin Heidegger'deki önceliğine karşı planlı bir itirazla takdim edildiğini"[114] kabul eder. Levinas'ın derdi, felsefi dikkati bedenin maddeselliğine, bir Eros fenomenolojisine, keyif

110 Bkz. TI, s. 232; ayrıca bkz. Emmanuel Levinas, *La mort et le temps*; Paris: I'Herne, 1991, s.16.

111 TI, s .234.

112 Bkz. TI, s. 235.

113 TI, s. 276.

114 Taminiaux açıklamaya devam eder: "Heidegger şimdiyi benliğin zamansallaştıran hareketlerine ekleyerek ekstatik açıdan tanımlarken, Levinas şimdiyi aşkın zamansallaştırma süreci bakımından tanımlamayı reddeder... Levinas *Existence and Existents* adlı eserinde 'varoluşun gerçek başarısı andır' der ve 'an da kendince bir ilişkidir, fetihtir – bu ilişki hiçbir geleceğe ya da geçmişe ya da gelecekte konumlanmış hiçbir varlık ya da olaya gönderme yapmadığı halde' (s. 76) Heidegger'in bir telafinin ve bir öndeleme projesinin kesişimi olarak eksistensiyal şimdi tanımına bilerek itiraz eder' bildiriminde bulunur." (Taminiaux, agy. s. 44-45.) Levinas'ın ekstasisi keyif almaya özgü bir hareket olarak onaylayacağını eklemek gerekir. Ancak bunu yaparak aynı zamanda ekstasisin nihai anlamını da önemli biçimde değiştirir. Heidegger'in ekstatik zamansallığı gibi, keyif almada da bir ötesine gitme ve dönme vardır ancak Levinas için bu hareket öznenin maddeselliğini betimler. Öznelliğin nihai yapısı olmaktan çok, Dasein'a benzer bir biçimde, Başkanın nihai etik talebini koşullara bağlı bir biçimde anlamasını gerektirir.

almaya ve ikamet etmeye; Heidegger'in Dasein'ı dünyasına bağlayan ilinti üzerindeki ısrarlı vurgusunda ihmal ettiği bedensel varoluşun veçhelerine döndürmek olacaktır. Levinas'a göre anlamı dünyanın dünyalığı açısından karşılanamayacak ya da –aşkınlık ekstatik zamansallık olarak anlaşılsa bile– aşkınlığa indirgenemeyecek ontolojik bir drama ya da olay vardır. Bu Levinas'ta mevki olarak düşünülür; bütün keyif alma, duyarlılık ve bunun içerdiği başkayla ilişki olasılıklarıyla bir başarı olarak, kendimi yeryüzünde konumlandırmak olarak, bir meskende bulunmak ya da yerini korumak olarak düşünülür.

Kıta Avrupası felsefesi geleneğinden olan feministlerin Heidegger'in bedenlerle sorunu olan sıkıntılı –hâlâ unutturmaya uğraştığımız– mirasını üstlendiğini iddia etmiştim. Levinas Heidegger'in maddeleşmeyi ihmalini düzeltme yolunda mevki, başarı, bedensel varoluş ve ikametin önemini kabul ederek belli bir mesafe kateder. Yaşamın bu maddesel veçhelerini dişille özdeşleştiriyor oluşu hem olumlu hem de olumsuz olarak okunabilir. Filozoflar tarafından genel olarak kötülenen, dişil olanı bedensel maddeselliğe gönderme jesti nedeniyle kusurlu bulunabilir ama en azından bedensel olanı gündeme getirdiği ve felsefi çözümlemede bir yeri olduğunu gösterdiği için takdir edilebilir. Ancak bunların çoğu nihayetinde onun felsefesinin etik itkisinin gölgesinde kalmıştır.

Heidegger'in Dasein çözümlemesinin kadar kaçınmak istediği solipsizmi bir nebze yinelediğini düşünmemin nedenlerini gösterdim. Dasein herkesten kopma arayışında başkalarına fazla biat etmeden, ırk, cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve etnisite bakımından sahip olduğu varsayılan nötrlüğünde tek başına kalır, ölümle yalnız yüzleşir ve kendisi özgür bir biçimde sahih olmayı seçer. Ancak sahih olma arayışında Dasein bir topluluk ya da millet [*Volk*] biçimindeki diğerlerine katılır. Bu topluluğun yaratımında ırk ve etnisite, feminizmle hiçbir ilgisinin olmamasının umut edildiği bir biçimde önemli bir etken olur. Heidegger topluluğun tecellisini "aynı dünya" ile bağlanmış olarak anlar. Buna karşın, Levinas'ın felsefesinin ana ilhamı, benliğin, spontane özgürlüğünün kendi tarafından meşrulaştırılmadığı, keyfiliğini başkasının yüzünde keşfettiği dışsallık ya da farklılık felsefesine yönelmiştir. Eğer Ben'in bir başkasına karşı yükümlülüğünden oluşan belirli bir tür çoğulculuk Levinas'ın felsefesinin temeli olacaksa, bu çoğulculuk patriyarkal ve kültürel açıdan spesifik bir dünya görüşünün ötesine gidemez. Levinas'ın düşüncesinin dargörüşlülüğü

"oryantal düşünce" adını verdiği şeyin iddialarını reddedişindeki kibrinde görülebilir.[115]

Heidegger'in Dasein'ı ölümü öndelemesinde yalnızsa, ayrılmak istediği transandantal özneye de çok borçlu kalır. Tüm maharetine rağmen, Heidegger'in zaman sorununu yeniden ele alışı Dasein'ı, nihayetinde oldukça geleneksel olan, anlamanın mahali olarak öznellik vurgusundan kurtarmayı başaramaz. Dasein ölümün karşısında yalnız durur. Sahih öndelemede Dasein kendi araçlarına –efendilik, kontrol ve tahakküm– geri fırlatılır. Pöggeler'in dediği gibi ölümü öndelemede "her niyet ve amaç boş ve anlamsız gelir. Ancak bu öndeleme, uzaklaşmış Dasein'ın özgürce kendine ve amaçlarına dönebileceği bir mesafe oluşturur."[116] Heidegger başkalarının etkisini ciddiye aldığı ölçüde, ihtiyatla yaklaşmamız gereken gelenek ve miras mefhumlarını ithal eder. Dasein, kaderin hükmü altında, kendilerini tecelli olarak ilan eden geleneklere, haksızlığını ve önyargısını kabul etmeksizin cinsiyet, ırk, etnik kimlik, cinsellik, sınıf vb temelinde ayrımcılık yapan geleneklere tutunabilir.

Levinas için, Başka'ya yaklaşırken Ben "köklerini tarihten söküp gelmiştir."[117] Ancak bu Ben eril olarak biçimlenir. Levinas'ın doğurganlık mefhumu Heidegger'in zamansallık ve tarih mefhumlarının ötesine gitmek için en verimli zemini sunuyor gibi görünebilir. Levinas "kendi kaderinden başka bir kadere muktedir olan bir varlık doğurgan bir varlıktır"[118] der. Doğrusu, doğurganlığın sunuyor göründüğü yeniliğe, eksiksiz babasoylu çağrışımlar tarafından ihlal edilmiştir – "hakiki başka"[119] olan oğuldur ve "ölüm karşısında zafer"i mümkün kılan ve Heidegger'in Dasein'ının sonluluğunu kıran "oğulda yeniden hayat bulmadır."[120] Bence feminizm için Levinas'ın külliyatında daha fazla umut vaat eden yer, ikametin dişil buyur edişidir; burada temsilin şimdisiyle yönetilmeyen bir geçmiş mefhumu sunulur.

İngilizceden çeviren: Rüya Kalıntaş

115 TI, s. 102. Ayrıca bkz. TI, s. 218. Levinas'ın düşüncesinin dargörüşlülüğünün daha sempatik bir tasviri için bkz. Robert Bernasconi. '"Only the Persecuted ... Language of the Oppressor, Language of the Oppressed", *Ethics as First Philosophy*: *The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion*, ed. Adriaan T. Peperzak, New York: Routledge, 1995, s. 77-86.
116 Pöggeler *age*., s. 148.
117 TI, s. 52.
118 TI, s. 282.
119 TI, s. 63.
120 TI, s. 56.

Manipülatif Düzen - Devâsâlık - Amerikanlaşma

[Machenschaft - Gigantomachia - Amerikanismus]

HASAN ÜNAL NALBANTOĞLU

Kültürel-akademik pazardaki çok sınırlı "niche"ine rağmen, uzmanlarının ortalıkta kol gezerek konferans, seminer, özellikle de yayınlarda tekel ve tedhiş uyguladığı "Heidegger Endüstri A. Ş." (*Heideggerbetrieb*), bu çaplı köktenci düşünürü mezarında ters çevirecek bir kültür endüstrisi sıradanlığı ve kurnazlığıyla, onun bu kısa bildiride çok sınırlı tartışabildiğim kavramlarındaki köktenciliği ne denli erozyona uğratmıştır, bilemem; ama burada birbirine derinden bağlı iki fenomen, görüngü (*Machenschaft* ve *Gigantomachia*) üzerinde durarak, bu ikisinin çok daha iyi bilinen bir üçüncüsüyle (*Amerikanismus*) ontolojik ilişkisini tartışacağım.

Deyim yerindeyse, bu "sacayağı"nın bizlere sunduğu görünümden (die *Erscheinung*) –dikkat edilirse, "getirdiğim yorumun" demiyorum– Heidegger üstünden yatırımlarıyla, yol açtığı "uzmanlık"larla Batı Metafiziği'nin tamamlanış (die *Vollendung*) dönemine damgasını vuran vasat akademik endüstrinin pek de hazzetmeyeceği kanısındayım. Çünkü tartışma sonuçta gelip siyasete dayanmaktadır.

Yukarıda belirttiğim gibi, ilk ikisinin bilerek görmezden gelinen "boyutuyla" aralarındaki yakın, ama sıkı bağı çok kısa tartışacağım üç kavram şunlar:

1. *Machenschaft*;
2. *Gigantomachia*;
3. *Amerikanismus*.

Önce *Machenschaft* üzerinde duralım. En eski Grek metinlerinde (örn. Homeros, Hesiodos) işleri halletme, sorunları çözme, çıkış yolu, hâl çaresi bulmada gösterilen mahâret, beceri anlamına da gelen *to máchanóen* sözcüğünden türeme bir sözcük *Machenschaft*.[1] *Tekhné* ve *poiésis*'e içkin "erk istenci"nden (*der Wille zur Macht*) bağımsız düşünülemiyor. Heidegger'in de hem kadim ve orta zamanlara özgü *tekhné* hem de günümüzde kapsamı alabildiğince genişlerken iyice amorflaşarak insan bedenini bile boyunduruğuna koşan anonim modern *Technik*'le yakın ilişkisini vurguladığı bir gerçekliği dile getirmekte.[2] Heidegger'e göre iktidar istencinin en kapsamlı ifa-

1 İlk iki kavram ile üçüncüsü arasındaki yakın bağın bizzat Heidegger tarafından başka temel kavramlarla da (iktidar istenci, *tekhné* ve *poiésis* gibi) ilişkisi gözönünde tutularak işlenişi için bakınız: *Beiträge zur Philosophie: Vom Ereignis* [1936/39], Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989, s. 126-134. [İng.: *Contributions to Philosophy: From Enowning*, Çev. Parvis Emad ve Kenneth Maly, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1999, s. 88-96.]; *Besinnung* [1938/39] Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997, s. 39-40. [İng.: *Mindfulness*, Çev. Parvis Emad ve Thomas Kalary, New York, The Athlone Press, 2006, s. 30-31, özellikle 30-31.]; *Die Geschichte des Seyns* [1938/40] Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998, s. 46-49, 61. Hans-Georg Gadamer'in ifadesiyle, Hölderlin'le yakından tanışalı o güne dek düşüncesine hâkim tutuk dilin bağının çözülmeye başladığı [*"Hölderlin hatte dem Denken Heideggers die Zunge gelöst"*] Heidegger, o bilmecemsi *Beiträge*'den (1936-39) başlayarak, anadilinin özkaynaklarından beslenen, böylece yapaylıktan giderek uzaklaşan bir dili geliştirmeye çalışmıştır. Bu nedenle, onun Batı metafiziğinin boyunduruğu altında donuklaşmış *das Sein* sözcüğü yerine, Alman dilinin köklerini araştırırken bulduğu onsekizinci yüzyıldaki ortografik formu *das Seyn* sözcüğünü metafiziğin pençesine düşmemiş olarak anlamak amacıyla en azından orta döneminde kullanmayı tercih ettiğini görüyoruz. Aslında kendisi iki biçim arasında ne kesin bir ayrım ne de bir karşıtlık düşünür değil. Ben de sözcüğün bu eski formuna Türkçede karşılık gelmek üzere, metafizik dışında yer alan devinimi en iyi yansıtacağını düşündüğüm "varlaşma" ya da "var-laşım" sözcüğünü öne sürmeyi seçtim. Zorunlu nedenlerle şimdilik biraz üstünkörü değinmek ve sadece bir öneri bağlamına taşımak zorunda kaldığım bu kavramlar arasındaki bağ daha yoğun bir irdeleme ve "duyardüşünüm" (*die Besinnung*) gerektiriyor.

2 Her üç kavram üzerinde yazılan, çizilenlerin dipnotlardaki kaynaklarla sınırlı olmadığını unutmamak gerek. Araştırabildiğim kadarıyla, aydınlatıcı bulduklarımı burada vermeye çalıştım. *Machenschaft* ve öteki iki konuda Heidegger'in doğrudan yazdıklarına ek şu ikincil kaynaklar ilk elde önerilebilir: Fred Dallmayr, "Heidegger on *Macht* and *Machenschaft*", *Continental Philosophy Review*, S. 34 (2001), s. 247-267; Krysztof Ziarek, "Art, Power, and Politics: Heidegger on *Machenschaft* and *Poiésis*", *Contretemps*, S. 3 (2002), s. 175-186; Paul Livingston, "Thinking and Being: Heidegger and Wittgenstein on Machination and Lived-Experience", *Inquiry*, S. 46 (2003), s. 324-345. Meselemiz düşünüldüğünde, bu sınırlı seçime henüz basılmamış çok ilginç ve yararlı bir doktora tezini de eklemek gerek: Brad Elliot Stone, *Dominions and Domains: Machination, Discipline and Power in Heidegger and Foucault*, Doktora tezi, University of Memphis, 2003; özellikle Böl. 2: "What is Machination?" (s. 48-73) ve Böl. 3 "Techne, Art, Knowledge: Machination and the Early Greeks" (s. 74-98).

desi olan *Machenschaft*'ın nötr de olabileceği düşüncesiyle, dilimizde karşılık olarak "manipülasyon", "manipülatif düzen" sözcüklerini ihtiyatla kullanmak mümkün. Ama aslında her dikkatli okur, sözcüğün alttan alta olumsuz bir gerçekliğe işaret ettiğini en azından hisseder. Kısası, üstü kapalı onca tezat barındıran, hattâ denilebilir ki, hissettirmeden sinsice çekildiği sisli geri plandan bile yol açtığı tertip ve düzen yoluyla etkisini, sultasını sürdüren bu evrensel manipülatif işleyiş, Nietzsche'nin "sürü hayvanı" olarak nitelediği "modern birey"in içine hapsolduğu "bireysel" yaşam deneyimini de (*das Erlebnis*) kendine bir güzel eklemleyerek, tam da toplumsal belleği diri tutan geçmişten miras kollektif deneyimi (*die Erfahrung*) insana unutturmaya yönelik, devletin zorbalık ve ideolojik aygıtlarının işleyişinden ya da kültür piyasasından vb.den tutun da o gizli, açık, ama kesin kirli küresel ve bölgesel savaşlara kadar uzanan geniş bir yelpaze üzerinde egemenlik kurmuştur çağdaş dünyada.

İkinci sözcüğün etimolojisine döndüğümüzde ise, *Machenschaft*'taki gizil şiddetin dışarı taşındığı *Gigantomachia*'nın da geçmişi epey geride. Yunan mitolojisinde bir yanda tanrılar ve devler arasında, öte yanda da tanrılar, devler (*gigantes*) ve öteki yarı tanrısal varlıklarla insanlar arasında varlık düzenine ilişkin süregiden savaşı (*machia*) ifade etmekte. Unutmamalı ki bu doğrudan "var-laşma" (*das Seyn*) üzerine alttan alta ya da açıkça süregiden "ontolojik" bir mücadele. Bugün ise kapsamı inanılmaz genişlemiş olan "manipülatif düzen"in bağrında taşıdığı iç çelişmeler ve örtük savaşımların yol açtığı eğilimler gereği, içinde açık savaşı da potansiyel olarak barındıran, belki de dilimizde "devâsâ" (*gígánteios*) sözcüğünün en iyi karşılık geldiği, tanrılar, devler (en bariz örnekler: ulus-devletler, dev şirket tekelleri) ile insanlar arasında süregiden gizli açık savaştır *Gigantomachia*.

Kanımca bu iki kavram günümüzün teknolojik yeni dünyasını çok iyi anlatmaktadır bizlere. Öyle bir cesur yeni dünya ki, geçmişten onu kökten ayırt eden derin fark artık savaşanların insanlar değil de makinelerin olması. Heidegger'in "Genç Tutucular"dan (*die Jungkonservativen*) Alman savaş gazisi düşünür Ernst Jünger'le paylaştığı, günümüzde artık ülkeler yerine iki devrin savaştığı yollu bu görüşün sadece Avrupalı düşünürlerin tekelinde olduğunu düşünmek gerekmez ille de. Kendi de nice muharebelerden geçmiş çağdaş Türk düşünürlerinden Şevket Süreyya Aydemir'in şu yazdıkları, Av-

Bu tezin bölümlerinin .pdf formatındaki dosyaları için şu websitesine bakılabilir: http://myweb/mu.edu/bstone/Brad_Elliott_Stone/WRITINGS.html.

rupalı cahillerin ve bizdeki Avrupa komplekslilerin sanısının tersine, bu gözlemin, sadece Avrupalı düşünürlerle sınırlanamayacağını bir kez daha şöyle hatırlatır bizlere:

> "Bugün harb, dünya ölçüsünde genel bir hayat nizamı halini almıştır. Bu nizam ağını, modern insanın etrafına gittikçe sarmaktadır. Bugün harb ister Çin'de ister Afrika'da, ister Hint'de, ister Avrupa'da olsun, gölgesini, etkisini dakikası dakikasına çağdaş insanın günlük hayatına vurmaktadır.
>
> Kaldı ki bugün harbin hikâyesi, artık insanın hikâyesi olmaktan da çıkmıştır. Şimdi tekniğin kudreti aktif bir faktör olarak, adına insan denilen garip mahlûkun kaderini, harbde de sulhta da dilediği gibi yoğurur. Şimdi insanlar değil, insanların hayata davet ettiği, sonra da bir türlü nizam altına alamadığı kör kuvvetler, yâni teknik harb eder. Biz onun hem efendisi hem esiriyiz. [*vurgu benim*].
>
> Fakat bizim gençliğimizde harb, biraz daha insanların harbiydi. Harbde insan denilen mahlûk, biraz daha hâkim, biraz daha yaşıyan bir varlıktı. Eski harbin, hem kendimizi, hem kendi insanımızı tanıyabilmek için bize bıraktığı bazı vakitler, imkânlar vardı."[3]

Artık insanın önemsizleşerek, her zaman en önde, en dinamik *Technik* olan savaş gereçlerine bağımlı kalışını onca çarpışmadan geçerek gözlemlemiş olan Aydemir'in daha da çarpıcı bir gözlemde bulunduğu da gözden kaçmıyor. Sovyet iktidarının o şevkli ilk yıllarında Moskova'da öğrencilik yaparken, Lenin'in "elektrifikasyon=sosyalizm" sloganına zihnini kaptırmış bir öğrencinin Rusya'da kurulmakta olan sosyalizmin ancak ve ancak Amerikalılaşmakla gerçekleşeceği yollu aşırı abartılı coşkusunu şaşkınlıkla izlemesi de, devâsâlık abidesi *Amerikanismus*'un yalnızca kapitalist dünyayla sınırlı kalmayıp, sosyalist dünya görüşünü bile sardığının en iyi göstergesi olsa gerek.[4] Bu arada, aynı zihniyet belirlenişinin Sovyet Devriminin önderlerini de kapsadığını belirtmekte yarar var. Stalin 1924'te Sverdlov Üniversitesinde verdiği derslerini bitirirken, sosyalizmin kuruluşunun aynı anda hem Leninist öğreti ve parti örgütüne sıkı sıkıya uymak hem de devrimci ruhu unutmaksızın, Amerika'nın tüm tekniklerini almak ve uyarlamakla gerçekleşece-

3 Şevket Süreyya Aydemir, *Suyu Arayan Adam*, 3. Baskı, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1967, s. 99.
4 *Age.*, s. 312.

ğini tıpkı sofu bir din adamı gibi savunmaktadır.[5] Bu hususta Aydemir'in de yirmili yılların başlarında (1923) bir fabrika toplantısında dinlediği Stalin'i "müteassıp bir mümin" olarak nitelemesi de ayrıca ilginçtir.[6] Üstelik, böylesine katı bir sofuluk ile dışarıdan en yeni teknikleri alıp uyarlamak arasında bir karşıtlık da görülmediği gibi, çoğu durumda ikisi birlikte gitmektedir. Gerçekten de, Sovyetler kollektivizasyon deneyimine giriştiklerinde, Frederick Winslow Taylor'un kitabını (*The Principles of Scientific Management*, 1911) getirterek, fabrika üretimine tatbik etmek yanında, tarımda sovhoz ve kolhoz'ların örgütlenişinde de en kısa zamanda en yüksek randıman almak için kitapta önerilen "Taylorist" önerilerden epeyce yararlanmışlardır.[7]

Belki de benzer bir nedenle, Heidegger de "[n]asıl tek bir gün bile partide ehemmiyetli bir mevki nezdinde bir itibarım, nerede kaldı ki bir hükmüm olmadıysa, kilise yönetimince de aynı kararlılıkla reddedildim" diye bildik özsavunusunu bir kez daha yineleyişinin hemen ardından, " Rusların (Rusya değil), yani Avrupaî komünist teknisizmi nasıl benim düşüncemle keskin bir ihtilaf halindeyse, Anglo-Amerikan teknokrasisi de o denli terstir düşünceme" diye yazmıştır.[8]

Sonuçta, dünya çapında bir *Machenschaft* düzeneğidir burada söz konusu olan.

Kapitalist uygarlığın ve emperyal düzenin günümüzdeki baskın en son "kültürel" koduyla ("kültür"= Heidegger'in "şu derme çatma baraka" dediği şey) söyleyecek olursak, üçüncü görüngü de *Amerikanismus* [Amerikanizm; Amerikanlaşma]. Sözcüğe rastladığım ilk metin ise Heidegger'in Amerikanizmi bir tür Avrupa (*etwas Europäisches*) olarak niteleyerek, onun neredey-

5 Josef Stalin, "The Foundations of Leninism", *The Problems of Leninism,* Peking, Foreign Languages Press, 1976, s. 114.

6 Aydemir, *age.*, s. 366.

7 Sovyetlerin örnek aldıkları endüstriyel tarımın gelişmesi konusunda bkz. Deborah Fitzgerald, "Industrialization of Rural Life", *Uluslararası Bilim, Teknoloji ve Toplum Sempozyumu / Science, Technology and Society International Symposium, 14-15 April/Nisan 1999*, Der. Hacer Ansal ve Deniz Çalışır, İstanbul, İstanbul Teknik University/Institute of Social Sciences, 1999, s. 17-42; özellikle s. 40-41.

8 "So wenig ich je auch nur einen Tag bei einer maβgebenden Stelle der Partei etwas galt oder gar durchsetzte, so entschieden wurde ich vom Kirchenregiment abgelehnt; so scharf die Russen, d. h. der europäisch kommunistiche Technizismus (nicht Ruβland) mein Denken bekämpft, so klar zuwider ist es der anglo-amerikanischen Technokratie" diye yazdığında dolaylı da olsa küresel çaptaki aynı *Machenschaft* düzeneğine vurgu yapmış olmaktadır. Bkz. "Meine Beseitigung (1946)", *Reden und andere Zeugnisse, Eines Lebensweges: 1910-1976,* Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000, s. 421. Yer yer müphem alıntıların anlaşılmasında ve Türkçeye çevrilmesinde yardımlarını esirgemeyen Bn Katharina Bodirsky ile sevgili dost Tanıl Bora'ya içten teşekkürlerimle.

se Avrupa'nın dölü olduğunu imâ ettiği "Dünyanın Resimleştiği Çağ" [1938] başlıklı yazısı. Bu yazıda Heidegger'in Amerikanizmin temel niteliği hakkındaki cümlesinin hemen ardından sarfettiği sözcükler ise bugün bile çoğu kimseye bilmecemsi gelmektedir. Şöyle yazmıştır düşünür:

"Amerikanizm, Avrupai bir şeydir. Hâlâ bağlarından çözülmemiş ve Yeni Zamanların tam ve toplaşık metafizik cevherinden [*das Wesen der Neuzeit*] kopup çıkmamış, devâsâlığın henüz anlaşılmamış, yozlaşmış [*die Abart*] biçimidir. Amerikanizmin pragmatizm yoluyla Amerikanca yorumu, henüz metafizik alanın dışındadır."

Açıktır ki, Heidegger her zamanki baykuşluğuyla, gene de biraz şaşkınlıkla, Amerika'nın neredeyse şizofrenik bir optimizme kendini kaptırarak temelsiz, cahilce ve hoyrat bir gelişme hızı tutturduğunun; dahası, 1920'lerde en azından büyük kentlerde Alman kültürel yaşamını istila etmiş bulunduğunun farkındadır. Bu yolla Avrupa'nın haylaz veledi Amerikanizmin Avrupa'da uzun sürede oluşmuş ve artık kendini tamamlamış "Batı metafiziği" (ve de "nihilizmi") için henüz hazır olmadığını kastetmektedir aynı pasajda sanki.

Kısacası, insanı baştan hiçe indirgeyen kör bir manipülatif düzeneğe [*Machenschaft*] özgü hız ve bitmemişliğin devâsâ sonucudur *Amerikanismus*.[9]

Üstelik Heideggger'in bir de hemen her dilin dünyasında *Amerikanismus*'un yükselişi, en başta da Almanca üzerinde kurduğu sultaya dikkatleri çekişi, asıl 1942 yılında savaş ortasındaki bir dersinde üstü kapalı Nazi'leri de kapsadığını düşündüğüm şaşırtıcı bir biçimde yüze vurur. ["... Almanca konuşuyor ama tümüyle 'Amerikanca' söyleşiyor olabiliriz. [*"Daher kann es sein, daß wir zwar 'deutsch' sprechen, und doch ganz 'amerikanisch' reden*«.]"[10]

9 "Der Amerikanismus ist etwas Europäisches. Er ist die noch unverstandene Abart des noch losgebundenen und noch gar nicht aus dem vollen und gesammelten metaphysischen Wesen der Neuzeit entspringenden Riesenhaften. Die amerikanische Interpretation des Amerikanismus durch den Pragmatismus bleibt noch außerhalb des metaphysischen Bereiches", "Die Zeit des Weltbildes", Zusatz 12, *Holzwege,* Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1950, s. 103-104. [Vurgu benim]

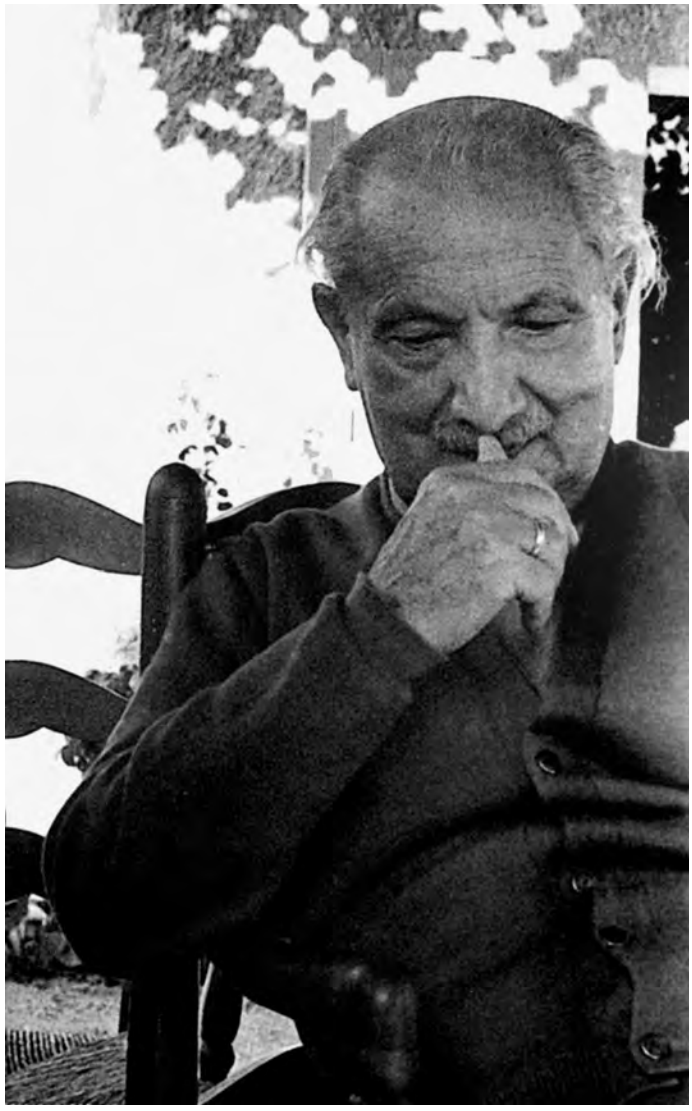
10 Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne "Der Ister"*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1984, Wiederholung, s. 79. [İng.: *Hölderlins Hymn »The Ister«,* Çev. W. McNeill ve Julia Davis, Bloomington ve Indianapolis, Indiana University Press, 1996, Review, s. 65. İkincil kaynaklar için ayrıca bkz. Robert Bernasconi, "'I Will Tell You Who You Are.' Heidegger on Greco-Roman Destiny and *Amerikanismus*", *From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire: Essays in Honor of William J. Richardson*, ed. Babette E. Babich, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995, s. 301-314; Michael Ermarth, "Heidegger on Americanism: *Ruinanz* and the End of Modernity", *Modernism/*Modernity, VII/3 (Eylül 2000), s. 379-400. Sanıyorum ki, *Amerikanismus* sorusu Avrupalıların *Machenschaft* ve *Gigantomachia*'nın işle-

Bütün bu yazılanlar Avrupa Birliği kapılarında beklemeye alınmış komplekslilerin gücüne gidecek midir? Keşke gitse. Gene de vurdumduymazlığın genelgeçer olduğunu bile bile, sert bir savı öne sürerek bitireceğim yazımı: tüm 'hümanizm' söylemine rağmen, çıkarcılığını örten boşgururlu ve ırkçı bir Avrupa'nın, tam bir ikiyüzlülükle, bir yanda kendisinin de kapılıp sürüklendiği, uzun sürecek bir sonun başlarında bulunduğu açık hissedilen gayrimeşrû çocuğu Amerikan imparatorluğunu 'yontulmamış' ve 'kültürsüz' diye aşağılarken, öte yandan tam bir oportünizmle aynı Amerika'yı 'manipüle' etmek çabası içinde olduğu gözden kaçmamaktadır. Örneğin son onyılda İngilizlerin Irak ve Afganistan'da yapmaya çalıştığı gibi; ama Terry Eagleton Britanya adalarını Amerika'nın uçak gemisine benzetmemiş miydi?

Bu ise *Realpolitik*'in pek de gizleyemediği ya da açık boyunduruğunda, en azından kesin baskısı aptallıktan mustarip böyle bir zihniyeti dışa vurmakta. Dışarıdan bakıldığında da, sıklıkla geçirdiği ekonomik bunalımlar bir yana, yaşamın hemen her düzeyinde gayrimeşrû çocuğunun gizi altında bir Avrupa.

Öyleyse, Heidegger'in 1938'deki ifadesini tersyüz ederek diyebiliriz ki, "Avrupa Amerikalı bir şeydir [*etwas amerikanisch*]." Homo sapiens'in uzun tarihinde devler ve insanlar arası en devâsâ savaşta, ideolojik ("maddi gerçeklikle kurulan düşsel ilişki"-Althusser) olarak solmaya yüz tutmuş nostaljik boş emperyal emeller ve hayâllere tutunurken, çoktandır gayrimeşrû evlâdın hegemonyası altında sürdürdüğü taşeronluğun hakedişini bile zorbelâ alabilen eski, küçük bir kara parçası.

yişi içinde yitip giden cemaat/topluluk idealini yeniden gerçekleştirme gibi boş bir arzuyla birlikte ele alınmalı. Bu düşün zayıflıklarını çok iyi sergileyen bir çalışma için gene bkz. Robert Bernasconi, "On Deconstructing Nostalgia for Community within the West: The Debate between Nancy and Blanchot", *Research in Phenomenology*, XXIII (1993), s. 3-21.



Giriş'e Giriş: *Varlık ve Zaman*'ın "Giriş" Kısmı Hakkında Notlar

KAAN H. ÖKTEN

Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman* isimli kitabını 1927'de yayımladı. Tamamlanmamış olarak yayımlandığı şekliyle bu kitap, toplam 83 maddeden meydana gelir. Kitabın ilk 8 maddesi, iki bölümlü "Giriş" kısmına aittir. Aşağıdaki yazı, *Varlık ve Zaman*'ın bir tür özeti olan ve "Varlığın Anlamına İlişkin Sorunun Açığa Çıkartılması" başlığını taşıyan bu "Giriş" kısmına giriş yapmaya gayret eden özetleyici bir yeniden anlatım çalışmasıdır. Heidegger'in kullandığı madde başlıkları aynen korunmuştur.*

***Birinci Bölüm:* Varlık Sorusunun Zorunluluğu, Yapısı ve Önceliği**

Madde 1: Varlık Sorusunu Açık Biçimde Tekrar Etme Zorunluluğu

Batı felsefe geleneği içinde "varlığa" ilişkin üç tane temel ön kabul veya ön yargı söz konusu olmuştur. Bu ön kabul veya ön yargılar belirli bir varlık anlayışını yansıtır nitelikte olup kökü Eskiçağ Yunan felsefesine dayanan Batı dünyasının felsefi düşünüş tarihini temelden belirleyen bir ontolojik duruşu temsil eder. Söz konusu üç ön yargı şunlardır:

1. "Varlık" cins bakımından en tümel olan kavramdır.
2. En tümel olduğu için "varlık" kavramı tanımlanamazdır.
3. "Varlık" kavramı kendiliğinden en anlaşılır olan kavramdır.

* Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008, s. 1-41.

Bu üç ön yargıdan hareket edildiğinde, yani başka bir deyişle: geleneksel varlık anlayışının sınırları içinde kalındığı sürece, "varlığa" ilişkin soruyu sormanın ve bu soruya cevap aramanın herhangi bir anlamı olamayacaktır. Çünkü bu soruya hem cevap verilemeyecektir ("en tümel" ve "tanımlanamaz" olması yüzünden), hem de böyle bir soruya cevap aramak yersiz olacaktır; çünkü varlığın ne olduğunu zaten herkes gayet açık biçimde biliyor olacaktır ("en kendiliğinden anlaşılır" olması yüzünden).

Peki, bu durumda varlığa ilişkin soruyu anlamlı biçimde sorabilmek için ne yapmak gerekir? *Varlık ve Zaman*'ın bu ilk maddesinin başlığını yeniden ele alacak olursak: Varlık sorusunu açık biçimde tekrar etme zorunluluğu hasıl olmaktadır. Bunun nedeni ortadadır: Geleneksel ontolojik anlayış, varlık kavramını en kendiliğinden anlaşılır kavram olarak nitelendirirken aslında bir "peşinlik" içinde olduğunu göz ardı etmektedir. Şöyle ki: "Varlık kavramı en kendiliğinden anlaşılır kavramdır" diyenler, peşinen belirli bir varlık anlayışı içinde hareket ettiklerinin farkında bile değildirler. İşte bu "peşin varlık anlayışı"nı açık hale getirdiğimizde varlık sorusunu doğru biçimde nasıl sorabileceğimize ilişkin yola girebilmiş oluruz.

Fakat bundan önce birinci ve ikinci ön yargıya yakından bakmakta yarar vardır. Birinci ön yargı, varlık kavramı için en tümel kavramdır, der. Çünkü varlık, her türlü varolanı bünyesinde barındıran en kapsamlı, yani en tümel kavramdır. Fakat burada bir sorun vardır. Bir örnek üzerinden gidelim ve örnek olarak "içecek"leri ele alalım. "İçecek" cins kavramıdır, buna ait çeşitli tikel türler vardır: gazlı içecekler, meyve suları, maden suları gibi. Dolayısıyla burada denilebilir ki, "içecek" kavramı daha alt kavramlar olan yukarıdaki tikel türleri bünyesinde barındıran kapsamlı bir tümel kavramdır. Yani gazlı içecek türü, içecek cinsi tarafından kapsanmaktadır.

Şimdi bu örneği göz önünde tutarak şu soruyu sorabiliriz: Aynı şey "varlık" (tümel olan) ve "varolanlar" (tikel olanlar) için de mi geçerlidir? Hayır, geçerli değildir. Zira "varolanlardan" bahsettiğimizde, onların çeşitli kategorilerinden bahsedebiliriz. Diyebiliriz ki bir varolanın özü şudur, niteliği budur, niceliği şu kadardır. Ama bunlar, kendi türlerine özgü farklarla birbirlerinden kesin olarak tefrik edilmiş (yani birbirlerinden ayırt edilmiş) türsel sınıflandırma araçları değildir. Deminki "içecek" örneğini hatırlayalım: Gazlı içecek ile meyve suyu birbirinden kesin olarak ayırt edilmiş ve kendi başlarına var olan farklı türlerdir. Oysa varolanlardan bahsettiğimizde onların kategorileri kendi başlarına ayırt edilmiş olarak var olamamaktadır,

daha doğrusu bunlar, türsel ayrımlara imkân veren farklar değildir. Geleneksel felsefeye uyacak olur ve "varlığı" her varolana ait en üst kavram olarak nitelendirirsek, o zaman "varlığın" cinsten de daha üst bir kavram olduğunu söylemiş oluruz. Böyle bir şey nasıl mümkün olabilir? Her türlü belirlenimin ötesine geçen bir kavram olabilir mi? Bu durumda, "varlık nedir?" diye sorduğumuzda öncelikle bir belirlenimde bulunan bir tanımdan hareket etmek zorunda kalırız ki bu belirlenimin de kapsam ve sınırları muğlak kalır.

Tam da bu noktada söz konusu ikinci ön yargıya gelmiş oluruz. İkinci ön yargıya göre "varlık" kavramı tanımlanamaz bir kavramdır. Öncelikle şunu sormamız gerekir: Tanım ne demektir? Geleneksel anlayışa göre tanım, iki asli öğeden meydana gelir: birincisi tür oluşturmaya imkân veren bir ayrım ortaya koyar, ikincisi bunu bir üst tür ya da cinse atıfta bulunarak ve bu üst cinsi önceden kabul ederek yapar. Örnek vermek gerekirse: meyve suyu, meyvelerden elde edilen ve gazlı olmayan (tür ayrımı) bir içecektir (üst cins). Ama bu durumda "varlık" kavramını tanımlamamız mümkün olamaz. Çünkü eğer varlık bir cins değilse bir tür hiç değildir. Zaten varlık, varolan gibi bir şey de değildir. Peki, o zaman "varlık" nedir?

Bu aşamada üçüncü ön yargı devreye girer ve der ki: Varlığın ne olduğunu sormaya ne gerek var, herkes varlığın ne olduğunu bilmez mi ki zaten? Yani varlık kendiliğinden anlaşılır olup onu bir soruya konu etmek, mesele edinmek gereksizdir. Böylece geleneksel ontoloji, temel soruyu sormamak ve bu konuya bir daha dönmemek üzere bu mecrai terk eder ve ontolojik mülahazaları mantıksal ve kategorik tartışmalar üzerinden yürütmekle yetinir. Ve fakat bir şeyin aşikâr olması, o şeyin bilgisine sahip olduğumuz anlamına gelmez: aşikâr olan malum olan demek değildir yani.

İşte Heidegger'in meselesi de tam bu noktadan çıkagelir ve dört yüz küsur sayfa boyunca bu mesele çevresinde ilerler. Ama Heidegger, yolculuğa çıkmadan önce bir soruyu daha sormak durumundadır. O da şudur: Peki ama soru sormak ne demektir? Yani varlığa ilişkin soruyu öyle bir sormalıyız ki, böylelikle bu sorumuza cevap verebilecek bir durumda olalım. Bu husus da ikinci maddenin konusu olacaktır. Heidegger buna "varlığa ilişkin sorunun formal yapısı" diyecektir.

Madde 2: Varlığa İlişkin Sorunun Formal Yapısı

Varlığa ilişkin sorumuzun anlamlı, yani cevaplandırılabilir bir soru olabilmesi için bu soruyu acaba nasıl sormamız gerekir? Buna cevap verebilmek

için, öncelikle soru sormanın ne demek olduğunu, başka bir deyişle: herhangi bir soruya nelerin veya hangi unsurların ait olduğunu ortaya koymak gerekir. İkinci madde bu konuya ayrılmıştır.

Heidegger'e göre bütün sorular aslında üç unsurdan meydana gelir: sorulan, sorgulanan ve soruşturulup bulunmak istenen. Örnek olarak "Sen kaç yaşındasın?" sorusu ele alınabilir. Bu soruda sorulan, şahsın yaşıdır. Yani sorulan şey yaşla ilgilidir ("yaşındasın?"). Sorguladığımız, karşımızdaki şahsın kendisidir ("sen"). Soruşturulup bulunmak istenen ise şahsın tam olarak kaç yaşında olduğudur ("kaç"). Burada bulunmak istenen belirli bir yaştır yani. Diyelim ki şahıs 30 yaşında. Heidegger, "soruşturulup bulunmak istenen" ifadesi yerine acaba neden "cevap" ifadesini kullanmamıştır? Aslında dile getirmek istediği "cevap" ifadesi değil midir? Öyledir. Ama "cevap" dediğimizde "soru"dan bağımsız veya kopuk bir ifadeyi çağrıştırıyor olabiliriz. Oysa Heidegger'e göre herhangi bir soru ve onun cevabı aslında tam bir bütün oluşturuyor, yani bunlar birbirlerinden kopuk değil. Nasıl ki "sen kaç yaşındasın?" diye sorulduğunda cevap "yaş"la ilgili olacaksa ve "yaş" "sen"in ayrılmaz bir öğesiyse ve "30" ifadesi aslında bir "cevap" değil de daha çok "sen"in varoluşunun bir açımlanışıysa, işte aynı şekilde sorulan ile sorgulananın peşi sıra gittiği *soruşturulup bulunmak istenen*, hep "soru"nun bütünlüklü bünyesinde yer alan şeylerdir. Öte yandan cevaplanması mümkün olmayan bir soru, esas itibarıyla soru bile değildir. Daha genel bir ifadeyle: yanlış sorunun doğru cevabı olamaz. Dolayısıyla sorulan ile soruşturulup bulunmak istenen arasında mahrem bir ilişki söz konusudur. "Sen kaç yaşındasın?" diye sorulduğunda, beklediğimiz cevap, geçen yılların toplam sayısıyla ilgilidir. Yani yaşla ilgili soru, yılların aritmetik toplamı sahası içinde hareket etmektedir. Bir başka deyişle: Sorulan, soruşturulup bulunmak istenenin anlam sahasını ihata etmektedir (onun çevresini sınırlamaktadır). Kaç yaşındasın, diye sorduğumuzda, karşımızdakinin bir yaşa sahip olduğunu, zaman içindeki yolculuğunun o ana kadarki toplamının anlamlı olduğunu, bunun ifade edilebilir olduğunu peşinen biliyoruz demektir. Yani burada soruyu soran olarak biz, sorulanın ve soruşturulup bulunmak istenenin anlam sahasının peşinen içinde bulunuyoruz demektir. Bir başka deyişle: sorulan, bulunmak istenenin varoluş istikameti ya da yönünü önceden belirlemiş olmaktadır. Bu, hem insanlar hem de bütün diğer varolanlar için geçerli olan bir tespittir – örneğin deney yapmak da bu yüzden bir tür soruşturma ya da soru sormadır.

Peki, varlığa ilişkin sorumuz söz konusu olduğunda durum ne mertebedir? Varlığa ilişkin sorunun üç öğesi hangileridir? Varlık sorusunda sorulan "varlık"tır. Soruşturulup bulunmak istenen "varlığın anlamı" ya da "varlık anlayışı"dır. Sorgulanan ise "Dasein"dır. Bu ne demektir?

Varlığa ilişkin soruda sorulan varlıktır. Çünkü sorumuz, "Varlık nedir?"dir. Buradan hareketle "cevabımız" da (yani soruşturulup bulmak istediğimiz şey) varlığın ne olduğu, başka bir deyişle: hangi anlama sahip olduğu veya varlık anlayışının ne olduğu istikametinde yer almak durumundadır. Ama bu soruyu biz kime yöneltiyoruz? Bizlere, yani birer insan olan bizlere. Varlık nedir sorusunu insandan başka bir varolana sormamız mümkün değildir çünkü başka varolanlardan anlamlı bir cevap edinmemiz mümkün olamamaktadır (yanlış soru doğru cevap üretemez ilkesi).* Varlık nedir sorusunu bir kimya laboratuvarında ya da bir biyoloji deneyinde cevaplayamayız. Çünkü soruda sorgulanılan, yani sorunun yöneltildiği unsur insandır, biziz, benim. Varlık minvalini açımlayabileceğimiz yegâne varolan insandır çünkü. Peki ama Heidegger neden doğrudan "insan" demektedir de karşılık olarak "Dasein" kavramını kullanmaktadır?

Almancada "Dasein", bir insanın kendi ömrü içinde süregiden varoluşunu ifade etmektedir. Yani gündelik dilde mesela "Mert'in Dasein'ı"ndan bahsedildiğinde, Mert'in ömrü hayatı, bu âlemdeki varoluş yolculuğu anlaşılmaktadır. Bu itibarla "Dasein" kavramı, son derece iş görebilen bir ifadedir; çünkü "insan", "insanlık", "yaşam", "insanlık durumu" gibi nesneleştirici veya nesnelleştirici bir çağırışım ufkuna sahip değildir. Varlık nedir sorusunda sorgulanan aslında hep benim ya da mesela hep Mert'tir, yani hep belirli bir varlığa ve varlık anlayışına sahip ve bunun da farkında olan birileridir. Sorgulanan, bir nesnenin veya nesnelleştirilmiş bir şeyin sorgulanış minvaline de tabi değildir ama. Dasein, ömrü hayata sahip olan benim, sensin. Dasein Mert'tir mesela. Mert, varlık sorusunu soruştururken "elinde" Mert'in varlığı vardır ve bunu gayet iyi bilmektedir. Ama bu, Mert'ten ayrı bir "Mert'liğin" var olduğu ve bir "laboratuvar" ortamında ölçülüp tartılıp belirlenebildiği ve varlığının tayin edilebildiği anlamında değildir. Mert'in "elinde" olan bir "şey" değildir, Mert'tir, başka değil. Dasein bu anlamda Dasein-olmaklıktır yani.

* Başka canlılarda dil'in bulunup bulunmadığı meselesi henüz açığa kavuşturulmamış bir konu olduğu için Heidegger'in bu konudaki kesin tavrını şimdilik kaydıyla geçerli kabul ediyoruz.

Heidegger *Varlık ve Zaman*'ın Birinci Kısım'ının Birinci Ayrım'ını "**Dasein'ın Hazırlık Niteliğindeki Fundamental Analizi**"ne adamıştır. İşte bu Birinci Ayrım'da Heidegger, Dasein'ın Dasein-olmaklığı içinde nasıl oluyor da kendi varlığını kendine konu veya mesele edinebildiğini ve bu hususta varlığın anlamının nasıl ihtimam-göstermeklik (*Sorge*) olarak açığa çıktığını gösterecektir.

Heidegger ikinci maddeyi tamamlamadan önce son olarak bir konuya daha değinmektedir: Eğer varlık sorusunu varolmakta olan bir varolana soracak olursak bir fasit daire içine girmiş olmuyor muyuz? Yani varlık sorusunun sorgulananı aynı zamanda soruyu soransa eğer, bir sorunla karşı karşıya kalmıyor muyuz? Gerçekten de burada bir fasit daire söz konusudur. Ama bu fasit daire, bir mantık hatasından kaynaklanıyor değildir. Çünkü soru sormanın kendisi aslında dairesel bir yapıya sahiptir: arayışa koyulmamız, bir şeyleri aramakta olmaklığımız yüzündendir çünkü. Bu tespit bütün sorular için geçerlidir.

Madde 3: Varlık Sorusunun Ontolojik Önceliği

Yukarıdaki maddeyle birlikte, varlığa ilişkin soruyu kendisine yöneltebileceğimiz belirli bir varolanın var olduğunu gördük. Bu varolan biz kendimiziz, yani Heidegger'in terminolojisiyle "Dasein". Demek ki bu sayede varlığın anlamına ilişkin soruşturmamıza başlayabileceğimiz bir ilk hareket noktası bulunmuş oldu. Peki ama varlığa ilişkin soru sormak neden önemli olsun ki? Yoksa böyle bir soru tümüyle lüzumsuz mudur? Kimin umurundadır yani varlık sorusu?

Varlık sorusu hepimizin umurundadır aslında. Mesela Heidegger ve çağdaşlarının hissettiği şu sorunu ele alalım: Yirminci yüzyılın başında bilim ve teknoloji, büyük başarı ve gelişmelere imza atmıştır. Ama yine de bu başarı ve gelişmeler, bilimlerin insanlara rehberlik etme gücüne kavuşmasına yol açamamıştır. Acaba neden? Çünkü Heidegger'e göre, modern bilim ve teknoloji insanın temel meselelerinin üzerini adeta örtmüştür. Asıl meselelerden sapıp gittiği için de insanlığa bir türlü rehber olamamıştır. Heidegger'e göre bilimin üzerini örttüğü temel meselelerden bir tanesi ve hatta en önemlisi tam da varlığa ilişkin sorudur. Varlığa ilişkin soru, bilimlerin tam da bu eksistensiyal krizinden çıkagelmektedir.

Heidegger bu noktada, bilimlerin nasıl iş gördüğünü özetleyerek akıl yürütmesine başlar. Şöyle ki: Bütün müspet bilimler, araştırma ve inceleme-

lerini üzerine bina ettikleri bazı temel kavramlar kullanırlar. Fakat bu temel kavramların varlığı ve neliği, onları kullanan bilimler tarafından mesele edilmez. Örneğin fizik, zaman ve uzay kavramlarını kullanırken bunların varlık ve neliklerini kendine araştırma konusu etmez. Yahut kimya, birtakım maddelerin özelliklerini incelerken maddenin ne olduğunu ve ne anlama geldiğini kendine mesele edinmez. Zaten müspet bilimlerin bu temel kavramları kendilerine mesele edinmeleri de onlardan beklenmez. Ancak eğer bilimler insanın varlığı bakımından bir önem ve değer taşıyacaksa, üzerinde çalıştıkları temel kavramların neden önemli ve anlamlı olduğu konusunda bir şeyler söylemeleri şarttır. Yirminci yüzyılın başındaysa temel kavramlar üzerine bu tarzda düşünme, hatta tefekkür etme eğilimi henüz tam olarak gelişmemişti (en azından genel ortalama bakımından). Bu ise konuya eleştirel yaklaşanlar için tam bir eksistensiyal kriz demekti. Bu konuda düşünüp taşınanlar, daha ziyade tepkisel bir yaklaşım içindeydiler. Heidegger, ontolojik krizin bilimlerdeki yansıması bakımından burada özellikle *matematik* (formalizm ile sezgicilik arasındaki çekişme), *fizik* (izafiyet teorisi), *biyoloji* (mekanikçi ile vitalist öğretiler arasındaki çekişme), *tarihbilimsel tinbilimler* (gelenek ve tarih nedir sorusu) ve *ilahiyatı* (Luther'e dönüş) örnek olarak vermektedir.

Bilimlerin söz konusu temel kavramlarından meydana gelen bu temel yapısına bilimlerin ontolojisi demek de mümkündür. Öyleyse bilimlerin eksistensiyal krizine aslında bilimlerin ontolojik krizi, daha doğrusu: bilimlerin ontolojik temellerine ilişkin kriz dememiz de mümkündür. Bu ne demektir? Bilimlerin ontolojik temellerine ilişkin kriz, bilimlerde bir değişim ve dönüşüme neden olmaktadır. Bu değişim, çok daha temel soru ve varolanlara yönelmeyi gerektirmektedir. Söz konusu yönelim, başlangıçta tümüyle istikametsiz de olsa esas itibarıyla varlığa ilişkin bir meseledir. Ontolojik kriz, ontolojiye bir sıçrayışa neden olmaktadır. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da yapmaya çalıştığı şey de tam olarak budur: ontolojik krizden doğan bir ontolojik sıçrayış. Heidegger'in istikametsiz bulduğu krize yön vermek üzere inşa edeceği argüman binasının adı ise "fundamental ontoloji" olacaktır. Çünkü Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da amacı, varlığın temel minvallerinin kendilerini açımlamalarını sağlamaktır. Bunun adı fundamental ontolojidir. Bunun için atılması gereken en önemli adım, varlığa ilişkin soruyu yeniden sormak ve varlığın anlamına dair temel bir anlayışa yeniden sahip olmaktır. Yani burada varlık sorusunun ontolojik bir önceliği söz konusudur. Zaten bu üçüncü maddenin başlığı da tam olarak buydu: "Varlık Sorusunun Ontolojik Önceliği".

Madde 4: Varlık Sorusunun Ontik Önceliği

Dördüncü maddede ise Heidegger, varlık sorusunun ontik önceliğinin bulunduğunu ortaya koyacaktır. Ama önce ontik ve ontolojik ayrımına çok kısa bir şekilde bakmak gerekir: Ontoloji, varolanları *var* olmaları bakımından inceleyen bilimin adıdır. O, varlığı varlık bakımından ele alır. Öte yandan "ontik" ifadesi, varolanları birer varolan olarak ele almak anlamına gelir. Peki, nedir varlık sorusunun ontik önceliği?

Heidegger bu noktada önemli bir içgörüyü ortaya koyar. Şöyle ki: Dasein (yani insanın kendini mesele eden varoluşu), bizatihi ontolojik bir varolandır. Bu ne demektir? Dasein, varolurken kendi varlığını kendine mesele ederek ontolojik biçimde var olur. Şöyle diyor Heidegger: "Dasein öteki varolanlar arasında yer alan bir varolan değildir sadece. Dasein'ın ontik olarak müstesna oluşu, onun bir varolan olarak kendi varlığını icra ederken bizatihi kendi varlığını *mesele* etmesinden kaynaklanır. [...] Dasein'ın ontik müstesnalığı, onun ontolojik *olmasında* yatar." (s. 12) Yani Dasein sayesinde elimizde öyle bir sorgulanma aracı vardır ki, bu araç, zaten kendisi bilfiil varolarak varlığın ne ve nasıl olduğunu icra etmektedir. Bu harika bir araçtır: biz hem ontolojik hem de ontik olan bir varolanız. Ontolojikiz, çünkü varlığı kendimize mesele ederiz. Ontikiz, çünkü varolanlar içinde bir varolanız. İki varlık minvalini aynı bünyede taşıyan bizler, yani benim, senin, Mert'in Dasein'ı bu açıdan son derece ilginç ve verimli bir sorgulanma aracına dönüşmektedir. Dasein, varolmak suretiyle zaten peşinen bir varlık anlayışına sahiptir ve bu varlık anlayışının rehberliği ışığında kendi varlığını mesele edinmektedir. Heidegger bu manzume bütününe "varoluş" demektedir. Dasein varolmak suretiyle var olmaktadır. Dasein'ın bu varoluşu, her daim kendiyle de bir varlık ilişkisi içinde süregitmektedir. Ben kimim? Ben neyim? Ben nasıl ben olmaktayım? Sen kimsin? Sen nesin? Sen nasıl sen olmaktasın? Senin benle olan varoluşun nasıl mümkün olabilmektedir?

Fakat bu noktada şu hususa dikkat çekmek şarttır: Varoluş ile Dasein aynı şey değildir. Dasein bir varolandır. Varoluş ise bir varlık minvali ya da tarzıdır. Dasein'ın varlık minvali varoluştur. Yani Dasein öyle bir varolandır ki, onun "var" olması varoluşladır. Peki ama varoluş ne demektir? Dasein varolmaktadır dendiğinde ne denmiş olur? Bütün bu konular, Heidegger'in adım adım ele alacağı meselelerdir.

Nasıl oluyor da Dasein, varoluşunun anlamını soruşturabiliyor? Nasıl oluyor da bir varolan, varoluşunu kendine konu edinebiliyor? Ve dahası:

Bunu nasıl yapıyor? Bu noktada Heidegger'in iki kavramı birbirinden ayırt ettiğini görüyoruz: "varoluşa-dair" (*existenziell*) ile "eksistensiyal" (*existenzial*). Bazen kendi varlığımızı mesele ettiğimizde bu, varoluşa-dair bir mesele olur, örneğin canımız tehlikede olduğunda veya "hayati" bir durum veya kararla karşı karşıya kaldığımızda. Bu anlamda "varoluşa-dair" bir bakıma "hayati" demektir ve Dasein'ın ontik bir meselesi olup sürekli karşılaştığı haller arasındadır. Ama varlık sorusu, bir başka deyişle varoluşu bir varlık minvali olarak anlama meselesi hiç de varoluşa-dair değildir. Yani Mert, kendine varlık sorusunu sormadığında hayati bir meseleyle yüz yüze kalıyor olmayacaktır. Zira varlık sorusunu sormak veya sormamak, Mert'in varoluşuna-dair bir meselesi değil, daha ziyade Mert'in ontolojik bir meselesidir. Heidegger buna "eksistensiyal nitelikte" bir soru demekte ve Dasein'ın ontolojik oluşuna bağlamaktadır. Mert'in kendi varlığıyla ilgili ontolojik sorular sorması bir duruş, bir tavır, bir karar alma yoluyla olmaktadır. İşte Heidegger, tam da bu önemli noktanın altını çizmektedir: Ontolojik soru sorma, Dasein'ın (mesela Mert'in) son derece spesifik bir imkânıdır. Bu imkânı fiiliyata taşıdığında Mert, kendini kendi varlık minvaline ontolojik olarak raptetmektedir. Varoluşa-dair sorular her gün karşılaştığımız meseleler olabilir. Ama ontolojik-eksistensiyal soruları sorabilmek için bunu cidden ve kasten yapıyor olmamız gerekir. "Mezun olduktan sonra ne olacak?" sorusu varoluşa-dair iken, "varoluşumun anlamı nedir?" sorusu eksistensiyaldir. Çünkü "eksistensiyal" dediğimizde, varoluşun yapıları kastedilmektedir. Yani varoluşu meydana getiren hususların neler olduğu ve bunların birbirleriyle nasıl bir ilişki içinde bulunduğu ifade edilmeye çalışılmaktadır. Heidegger "eksistensiyalite"den bahsettiğindeyse, varoluş sayesinde tesis edilmiş olan yapılar manzumesini dikkate taşımak istemektedir. Bu yüzden de Heidegger, 13'üncü sayfaya düştüğü notta: "Demek ki, burada varoluş felsefesi yapmıyoruz" diyebilmektedir. Yani *Varlık ve Zaman*, bir varoluş felsefesi değil, varoluşun yapılarına ilişkin eksistensiyal-fundamental bir ontolojidir.

Heidegger her türlü ontolojinin fundamental (temel) koşullarını açığa çıkarmak gayretinde olduğu için, onun giriştiği akıl yürütmelere "fundamental ontoloji" denilebilmektedir. Heidegger'in ortaya koyduğu fundamental ontoloji öncelikle Dasein'ın eksistensiyal analitiğine dayanmaktadır. Yani Dasein'ın varoluşuyla tesis edilen varlık yapıları manzumesinin tahlili veya çözümlenmesi söz konusu edilmektedir. Dasein'ın (mesela Mert'in) hem ontik hem de ontolojik oluşu, böyle bir eksistensiyal analitiği fundamental on-

toloji olarak yürütebilmemizi sağlayan bir özelliktir. Bu özellik bizden başka varolanlarda bulunmamaktadır. Bunu da zaten Aristoteles *"Ruh Üzerine"* de ve Thomas Aquinas da *"Hakikate İlişkin Sorular"* da göstermiştir (s. 14, dipnot 1 ve 2). Bu yüzden de eksistensiyal analitiğin "başrolünü" Dasein oynamaktadır.

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

Madde 5: Esas Olarak Varlığın Anlamının Yorum Ufkunun Meydana Çıkartılması Bakımından Dasein'ın Ontolojik Analitiği

"Giriş" kısmının bu ikinci bölümünde Heidegger, üç konuyu ele almaktadır: 1. Dasein'ın analitiği zamansallığı meydana çıkaracaktır. 2. Bunun için geleneksel ontoloji tarihini bozmak ya da yıkmak gerekecektir. 3. Bunun yöntemiyse fenomenolojidir.

Buradaki beşinci madde, *Varlık ve Zaman*'ın birinci kısmının ana hatlarını ortaya koymaktadır. Heidegger, toplam üç ayrımdan oluşan birinci kısmın maalesef sadece ilk iki ayrımını *Varlık ve Zaman* adı altında yayımlamıştır. Geriye kalan bölümler ya hiç yazılmamış ya da başka yayınlar içine taşınmıştır. Bu konuya biraz ileride geri döneceğiz.

Deminki maddede şu türden sorular sormuştuk: Nasıl oluyor da Dasein, varoluşunun anlamını soruşturabiliyor? Başka bir deyişle: Nasıl oluyor da bir varolan, varoluşunu kendine konu edinebiliyor? Ve dahası: Bunu nasıl yapıyor? Heidegger'e göre ontik bakımdan Dasein, kendine en yakın olan varolandır. Dertleri, umutları, korkuları, heyecanları, sevinçleri hep onundur, Dasein hep onların içindedir. Mesela Mert uykudan uyanıp uykuya dalacağı ana kadar hep ontik meselelerle alakadar olup durur. Bunlardan bazıları onu boğup tüketirken, bazıları da onu mutlu eder, hayata bağlar. Ve fakat bütün bunlar hep ontik meselelerdir. Dasein için ontik meseleler, ona en yakın duran meselelerdir. Çünkü soru soran ile sorgulanan aynı varlık minvaline sahiptir, aynı Dasein'dır. Öte yandan, hatırlanacağı gibi Dasein ontolojiktir de. Ama ontolojik bakımdan Dasein, kendine en uzak olandır. Çünkü gündelik hayatta eksistensiyal değil varoluşa-dair meselelerle kendini meşgul etmektedir. Halbuki ontolojik meseleler, yani Dasein'ın kendi varlığını kendisi için mesele edişi, ayrı bir duruş gerektirmektedir. Nasıl ki bize en yakın olan bir şey (mesela üzerimdeki gömlek) çoğunlukla ve genellikle kendim tarafın-

dan fark edilmiyor ve bunu yapmak için gömleğe ayrıca bakmam veya onu ellemem gerekiyorsa, işte bu şekilde de Dasein'ın, ontolojik meselelere özel olarak dikkatini yönlendirmesi gerekmektedir.

Peki, bu durumda fundamental ontolojiyi nasıl icra edeceğiz? Bilimlerden bu konuda bir şey ümit etme şansımız yok. Çünkü onlar bu konuların üzerini örtüp geçtiler. Heidegger'e göre elde kalan tek imkân, Dasein'ın "fenomenolojik" tasviridir. Acaba neden? Çünkü bilimler, şu veya bu varlık minvalini peşinen ve sorgusuz sualsiz olarak varsaymakta ve işlerini bu ön kabuller üzerinden yürütmektedir. Bu ise kendini daha işin başında belirli bir ontolojiye teslim etmek demektir. Ama fenomenoloji öyle değildir. Fakat Heidegger, fenomenolojinin ne demek olduğunu ele almadan önce, önceleyici bir hamleyle fenomenolojinin neden elverişli bir yöntem olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü ancak bu yöntemle Dasein kendini kendisinden hareketle (Heidegger buna "dünya" demektedir) aşikâr kılabilecektir. Yani Mert'in Mert'liğini Mert ancak kendi Mert'liğiyle, kendi Mert-oluşuyla açığa çıkartabilecektir. Bunun için Dasein'ın (mesela Mert'in) kendini kendi gündelik varoluşu içinde gösterdiği şekilde betimlemesi şarttır. Belirli değer ve yargılara başvurup gündelik varoluşu önemli (asli, özsel) ve önemli olmayan öğeler halinde sınıflandırmak ise bu noktada hiç müracaat edilmemesi gereken bir tercih olurdu.

Heidegger bu beşinci maddede, aslında birinci ayrımın sonucunu bize önceden vermektedir: Buna göre Dasein'ın varlığının ya da varoluşunun anlamı Dasein'ın zamansallığıdır. Bu aşamada biz okurlar, Heidegger'in bu sonuca nasıl vardığını ve onu buna vardıran akıl yürütmenin sağlam olup olmadığını sınayabilecek durumda değiliz. Ancak kitabın ilerleyen sayfalarında bizler bu aşamaya gelebileceğiz. Ama şimdilik kaydıyla Heidegger'in bulgusunu kabul ediyor ve diyoruz ki: Dasein zamansal olarak varolmaktadır. Bu ne demektir? Mesela Mert, Mert'liğini zamansal olarak icra edip var etmektedir. Eğer bu bulgu doğruysa, o zaman Dasein'ın bütün yapısal momentleri (yani Dasein'ı Dasein kılan bütün şeyler), zamansallığın halleri olarak yorumlanabilecektir. Zaten bu da *Varlık ve Zaman*'ın ikinci ayrımının konusudur.

Demek ki varlığı anlamak, zamanı anlamakmış. Başka bir deyişle: Varlığın anlamına ilişkin soru, ancak ve sadece zamanın sağladığı arka plan üzerinde anlaşılabilir olmaktadır. Daha da kısa bir ifadeyle söylemek gerekirse: Varlık dediğimizde zaman demiş oluruz. Yani zaman, üzerinde her türlü varlık anlayışının doğduğu ufuktur. Felsefenin binlerce yıllık geleneği içeri-

sinde zamanın önemi hep vurgulanmış olsa da, Heidegger'e göre bu, daima ebediyet ve zaman üstülük gibi kavramlarla kıyaslanarak yapılmıştır. Heidegger bunun yanlış bir yol olduğu görüşündedir. O buna "alelade zaman anlayışı" diyecektir. Heidegger'in yapmaya çalıştığı şey, alelade zaman anlayışından sıyrılıp ontolojik zaman anlayışına geçişin yolunu açmaktır.

Dasein'ın varlık minvali "zamansal"dır. Bu kavram Heidegger tarafından sadece Dasein için kullanılmaktadır. Diğer bütün varolanların varlık minvallerinin zamanla olan rabıtasını ifade etmek için Heidegger "temporalite" kavramını kullanmaktadır. Ama ne yazık ki Heidegger, temporalite konusunu *Varlık ve Zaman*'da ele alamamıştır – daha doğrusu tam olarak ele alamamıştır. Kitabın bu konularla ilgili bölümlerini maalesef *Varlık ve Zaman*'a dahil etmemiştir.

Madde 6: Ontoloji Tarihini Bozma Ödevi

"Giriş" kısmının bu altıncı maddesi, *Varlık ve Zaman*'ın ikinci ayrımının plan ve programıdır aslında. Ama bu ikinci ayrım, Heidegger tarafından yazılıp tamamlanmadığı için, bu son derece ilginç planın nereye varacağını görmemiz mümkün olamamıştır.

Daha önceki iki maddede görülmüştü ki varlığa ilişkin soruyu ele alan ontoloji bile Dasein'a özgü bir yapıp etme ve akıl yürütmedir. Şimdi eğer Dasein'ın varlığının anlamı zamansallık ufkuyla çizilmişse, o zaman bu zamansallık kendini belirli-bir-tarihe-sahip-olmaklık olarak dışavuracaktır. Bu durumda ontoloji de belir bir tarihe sahip olacaktır – zaten öyledir de. Heidegger'e göre ontolojinin ana meselesi hep zaman kavramı olmuştur. Şöyle denilegelmiştir: Dasein'ın varlığının anlamı zamansallık ufku içinde çizilmişse eğer ve zaman kavramı her türlü ontolojilerin kalbinde yer alıyorsa, o zaman bütün bu ontoloji tarihi de aslında Dasein'ın zamansallığı üzerine temellenmiş olmaktadır.

Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ın ikinci ayrımı için planladığı ontoloji tarihini "bozma" ödevi, tam da söz konusu geleneğin temellerini açığa çıkarmak üzere tasarlanmıştı. Burada amaç, adı geçen geleneğin öğelerini birer birer tespit etmek ve karmaşık bir yumak oluşturduğu ağ yapısı içinden onları çekip çıkararak olanca çıplaklıklarıyla ortaya çıkmalarını sağlamaktı. Yani Heidegger'in buradaki amacı, bir inşa değil bir tahrip ya da yıkma veya yapısını çözüp ayrıştırma çalışmasıdır. Heidegger niçin böyle bir yolu tercih etmektedir? Çünkü Heidegger'e göre, Batı felsefe geleneği kendi tarihi içinde

hep belirli bir ontolojik-temporal anlamda varlıktan bahsedip durmuş ve ona "mevcudiyet" demiştir. Bu ifade, "bulunan", "var" olan demektir. Yani hep şimdiye, huzurda hazır bulunana, buradakine işaret etmektedir. Batı felsefe geleneği içinde varlık, "şuradaki" "varolan" olarak anlaşılagelmiştir. Bu ise Heidegger'e göre sadece belirli bir ontolojik-temporal varlık anlayışıdır – üstelik pek de isabetli olmayan bir anlayıştır. Bunu gösterebilmek için Heidegger, söz konusu geleneği baştan aşağı parçalarına ayırıp yıkmak ve bu parçaların anlamını teşhir etmek durumunda kalacaktır – eğer kitabın ikinci ayrımını yazabilmiş olsaydı tabii.

Heidegger ikinci ayrımı yazmış olsaydı sırasıyla Kant, Descartes ve Aristoteles'i ele alıyor olacaktı. Öncelikle Kant'ın zaman öğretisini yorumlayacak, sonra Descartes'ın *"cogito ergo sum"*unda ("düşünüyorum öyleyse varım"ında) *"sum"*un (varlığın) hangi anlamda ele alındığını ortaya koyacak ve buradan da Batı felsefe geleneğinin zamana dair akıl yürütmelerinin kaynağında yer alan Aristoteles'in zamanla ilgili çalışmasını yorumlayacaktı. Yani burada sırasıyla *Saf Aklın Eleştirisi*, *Meditasyonlar* ve *Fizik* inceleniyor olacaktı. Ama maalesef *Varlık ve Zaman*, tamamlanmamış bir çalışma olarak kalmıştır. Bu bakımdan buna "kitap" denilmesi bile tartışmalıdır. Ona olsa olsa *torso* (gövde) denilebilir.

Madde 7: İncelememizde İzleyeceğimiz Fenomenolojik Yöntem

Buraya kadarki bütün bulgu ve açıklamalardan anlaşıldığına göre, varlığa ilişkin soruyu verimli biçimde ele alabilmek için ne geleneksel açıklamalara ne de "büyük" filozofların ortaya koyduklarına güvenebiliriz. Bu yüzden yapmamız gereken şey konuya tam anlamıyla sıfırdan başlamaktır. Bizi böyle bir "yeni milat"a götürebilecek bir felsefi yöntem yok değildir: onun adı fenomenolojidir. Dolayısıyla Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da uygulayacağı yöntem fenomenolojik irdelemedir. Bu yöntemin kurucusu Edmund Husserl'den hareketle fenomenoloji, ne oldukları aşağıda ifade edilecek olan fenomenleri bize kendilerini açtıkları gibi ele almaktadır. Burada fenomenler, kendilerini bizlere açımlarken, fenomenolojik yöntemi icra eden birisi, fenomenlerin kendilerini ifşa etmelerini sağlamaktadır.

Heidegger, bu yedinci maddeyi üç alt başlıkta ele almaktadır: A. Fenomen Kavramı; B. *Logos* Kavramı; C. Fenomenolojinin Önkavramı.

A. Fenomen Kavramı: Fenomen kavramı, Eski Yunanca'daki *phainesthai* fiilinden türetilmiştir ve "kendini gösterme" demektir. "Dolayısıyla *phaino-*

menon şu demektir: kendini gösteren, tezahür eden, ayan olan. [...] O halde '*fenomen*' ifadesinin anlamı bakımından şunu tespit edebiliriz: *kendini-kendinde-gösteren*, ayan olan. Dolayısıyla *phainomena* ('fenomenler'), gün ışığında bulunan ya da ışığa çıkarılabilenlerin tümlüğü anlamına gelmektedir" (s. 29).

Fenomen ile görünüm (zevahir) farklı şeylerdir. Fenomenler müstakil iken, görünümler hep bir şeylerin görünümleridir. Hatta Heidegger demektedir ki, görünümler bir şeyi kendinde olmadığı gibi gösterirler. Kendini kendinde gösterenler sadece fenomenlerdir. Çünkü görünüm, bir şeyin görünümü olduğu için görünümün ardında başka bir şey vardır. Dolayısıyla o şeyi kendinde olduğu gibi göstermez. Halbuki tanımı icabı fenomenler öyle değildir. Onlar kendilerini kendilerinde gösterirler. Yani her görünüm bir fenomen üzerine dayanmaktaysa da, fenomenler başlı başlına (müstakil olarak) birer fenomendirler. Her görünüm bir fenomendir, ama her fenomen bir görünüm olmak zorunda değildir.

Örnek olarak yine Mert'i ele alalım. Mert'in başının ağrıdığını kabul edelim. Mert'in baş ağrısı bir fenomendir. Başlı başına ele alınabilecek, bütün fenomenal dışavurumlarıyla tasvir edilebilecek bir şeydir bu. Mert'in başı ağrırken, bu ağrının şiddeti, tam yeri, süresi, neden olduğu hissiyatı ve benzerleri ayrıntılı bir irdelemeye konu olabilir. Fakat bu baş ağrısı fenomeni, Mert'in başka bir rahatsızlığına da delalet edebilir. Bu durumda söz konusu ağrı bir görünüme dönüşür: Mesela Mert'in tansiyonu çıkmış olabilir ve bu yüzden başı ağrıyordur. Yani bu durumda baş ağırısı bir görünüm olarak başka bir fenomene işaret ediyor demektir. Görünümler, kendi başlarına kendilerini dışa vuramayanları aleniyete taşırlar. Oysa aynı baş ağrısını bir fenomen olarak ele aldığımızda o, "Mert'in-başının-ağrıyor-olmaklığı" fenomenini kendinde gösteren olacaktır.

Heidegger bu noktada tartışmayı bilimsel araştırmalar konusuna getirmektedir. Sorun şudur: Görünümler söz konusu olduğunda bilimler, görünümlerin "ardındakilere" ulaşmaya çalışmakta, yani görünümlerin delalet ettiği şeylerin neden ve ilkelerini ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Mert'in baş ağrısı şikâyetiyle bir doktora gitmesi, doktorun bu "görünümden" hareketle onun ardında yatan bir arazı aramasına neden olacaktır. Acaba tansiyon mu, beyniyle ilgili bir durum mu, damarlarda bir sorun mu var gibi sorular soracaktır. Bir başka deyişle bilimler, görünümlerle uğraşmakta ve onların ardında yatanları ortaya çıkarmaya gayret etmektedir. Peki ama feno-

menler söz konusu olduğunda böyle bir şey mümkün olabilir mi? Örneğin baş ağrısı, genel olarak "ağrı" fenomeni kapsamı içinde ele alınabilir. Bunun bir bilimi varsa da fenomenolojik açıdan bakıldığında "ağrı" Mert'in dünyasıyla ilgili pek çok açılımlar ortaya koyabilecektir. Fenomenoloji diye bir bilim olabilir mi? Başka bir deyişle: Fenomenlerin bilimi var mı?

B. Logos Kavramı: Bu noktada Heidegger, Eski Yunanca'daki *logos* kavramını ele almak durumundadır. Aslında Eski Yunanca'da *logos* karmaşık bir kök anlama sahipse de esasen "söz" demek. Bundan hareketle de akıl, yargı, kavram, tanım, neden, ilişki, yasa, kural gibi anlamlara sahip olabilmiş. *Logos* sözcüğü bu anlam genişlemesini neye borçlu? Dikkat edilecek olursa, *logos*'a ilişkin sayılan bu anlamların hepsi de aslında "söz"ün birer hali veya versiyonu. *Logos* bir şeyleri görünür kılar. Hangi şeyleri? "Söz" ne üzerineyse onları. Sözün bu görünür kılışı, yanlış veya doğru olabilir mesela. Bir sözün doğru olması, üzerine söz edileni "keşfediyor" olup olmadığıyla ilgilidir.

Bu nokta, *Varlık ve Zaman*'ın anlaşılması bakımından o kadar önemlidir ki, üzerinde biraz daha durmakta yarar vardır: Heidegger, Eski Yunanca'da "doğruluk" ya da "hakikat" anlamına gelen *aletheia* sözcüğünü "keşfetmek" veya "açımlamak" olarak çevirmektedir. Bu anlamda *aletheia* veya hakikat, bir şeyi mahfuzluktan aleniyete taşımadır. Buna "keşif" diyebiliriz: çünkü Arapçadan devralarak Türkçede kullandığımız bu sözcük, "ortaya çıkarma", "örtüsünü kaldırma" anlamına gelmektedir. *Logos* keşfedicidir, eğer üzerinde söz ettiğini ortaya çıkarıyorsa veya onun örtüsünü kaldırıyorsa. Bunu yapmıyor ve bizi yanılgıya sevkediyorsa, yani "yanlış" veya "hakiki-değil" ise o zaman keşfedici değil örtücü, gizleyicidir.

Şimdi yine Mert'in baş ağrısına geri dönelim. Mert en son doktora gitmişti. Doktor da baş ağrısının nedenini bulmak üzere incelemelere başlamıştı. Ve diyelim ki "sorun" Mert'in tansiyonunun yüksek olmasında. Doktor Mert'e, "Baş ağrınızın sebebi yüksek tansiyon" diye teşhisi koyduğunda, Heidegger'e göre "hakiki" olmayan bir söz söylemiş olur. Bu söz doğru olsa da hakiki değildir, çünkü "Mert'in-başının-ağrıyor-olmaklığı"nı kendinde görünür kılmak yerine onu bir görünüm olarak ele almış ve delalet ettiği "altında yatanı" (yani yüksek tansiyonu) ortaya çıkarmıştır. Bu anlamda doktor, fenomenolojik değil tıbbi bir irdelemede bulunmuş olur. Halbuki "Mert'in-başının-ağrıyor-olmaklığı" üzerine bir fenomenolojik irdelemenin "hakiki" olabilmesi için (burada doğru veya yanlış sözcüklerini kullanmadığımıza dikkat edilmelidir), "ağrı" fenomeninin "keşfi" yönünde "söz" edil-

melidir. Bu husus, *Varlık ve Zaman* bakımından son derece önemlidir. Heidegger buna *logos apophantikos* demektedir: Yani söz sayesinde ayan hale taşınma, gösterme. İşte bu şekilde fenomenlerin bir bilimi olabilmekte ve bu, ontolojiyle neredeyse eş anlamlı olmaktadır ki üçüncü alt başlık tam da bu konu üzerinedir.

C. Fenomenolojinin Önkavramı: Heidegger'e göre fenomenoloji, "kendini gösterenin (kendini kendisi gibi gösterenin) bizatihi kendinden hareketle görünür kılınması"dır (s. 35). Bu anlamda fenomenoloji icra edilirken, bunu yapanın kendini geride tutması, kendine, aklına, diline hâkim olması ve "eşyanın kendisinin" kendi başına dile gelmesine fırsat tanıması gerekir. Bu sebeple fenomenolojiye "bilim" demekten çok belirli bir "yöntem" demek belki daha isabetli olur. Fenomenoloji, fenomenlere yaklaşma ve onlara erişim sağlama yöntemidir. Bu yaklaşma ve erişim sağlamanın amacı nedir? Amacı açıktır: fenomenlerin varlığını (veya varlık minvallerini) mahfuzluktan aleniyete taşımak. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da yola koyduğu fundamental ontolojinin yöntemi olması bakımından fenomenoloji biçilmiş kaftandır. Çünkü fundamental ontoloji, inceleme konusunu (Dasein'ın varlık minvallerini) her nasılsa öylece açığa çıkarma gayretindedir. Bunun için fenomenolojiden başka bir yönteme başvurmak yanlış bir yola sapmak demektir.

Heidegger'e göre fenomenoloji hep "hermenötik"tir. Bu ne demektir? Şöyle diyor Heidegger: "Fenomenolojik betimlemenin yöntemsel anlamı *tefsir etmedir*. Dasein fenomenolojisinin *logos*'u, *hermeneuein* niteliğine sahiptir. Onunla bizatihi Dasein'a ait olan varlık anlayışı içinde varlığın sahih anlamı ile onun kendi varlığının temel yapıları *tebliğ edilir*. Dasein fenomenolojisi, kelimenin asli anlamıyla *hermenötiktir*, yani tefsir etme işiyle alakalıdır." (s. 38) Burada Heidegger ne demektedir? Mert'e geri dönelim: Mert'in baş ağrısı, ona tümüyle yabancı bir varlık minvali değildir. Mert, zaten şöyle ya da böyle bir varlık anlayışı veya yorumu (tefsiri) içinde varolmaktadır. Mert zaten hep kendini tefsir ve tebliğ eder durumdadır. Mert'in Dasein'ı Mert'in kendini kendinde gösterme yorum ve açımlamalarıdır. Bu bağlamda Mert'in Dasein'ının fenomenolojisi her daim hermenötik (yorumsayıcı) olacaktır. Heidegger'e göre hermenötik, varoluşun eksistensiyalitesinin analitiğidir yani. Bu anlamda Heidegger, son derece geniş kapsamlı ve derin bir hermenötik anlayışa sahiptir. Onun bu anlayışı, çağın diğer büyük hermenötik düşünürleri Dilthey veya Gadamer'in hermenötik anlayışından bu nedenle farklılık göstermektedir.

Heidegger bu maddenin son paragrafındaysa "aşağıdaki analizler sırasında karşılaşılacak ifade bozuklukları ve 'nahoşluklar' ile ilgili olarak" okurlarından özür dilemektedir. *Varlık ve Zaman*'ın dilinin ve anlatımının "zorluğunun" farkında olan Heidegger, bunu "kudretinin cılız" ve "açımlanacak varlık sahasının zorlayıcı" olmasına bağlamakta ve bu yüzden "kavram oluşturmadaki zahmetin ve ifadedeki çetinliğin artması kaçınılmaz" olmuştur diyerek kendini savunmaktadır. *Varlık ve Zaman* sahiden de zahmetli ve çetin bir okumadır – ama okumaya "değecek" bir kitaptır.

Madde 8: Bu Risalenin Planı

"Giriş" kısmının son maddesi olan bu sekizinci maddede Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın genel planını ortaya koymaktadır. Maalesef Heidegger ikinci kısmı yazmadığı gibi, birinci kısmın üçüncü ayrımını da yazmamıştır. Genel planı, doğrudan *Varlık ve Zaman*'dan alıntılıyorum:

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

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

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

Birinci kısım, *üç ayrıma* sahiptir:

1. Dasein'ın hazırlık niteliğindeki fundamental analizi.

2. Dasein ve zamansallık.

3. Zaman ve varlık.

İkinci kısım da *üçe* ayrılmaktadır:

1. Kant'taki temporalite meselesinin önbasamağı olarak zaman ve şematizm öğretisi.

2. Descartes'ın '*cogito sum*'unun ontolojik temeli ve '*res cogitans*' meselesi bakımından onun Ortaçağ ontolojisini devralması.

3. Eskiçağ ontolojisinin fenomenal temeli ve sınırlarının alameti farikası olarak Aristoteles'in zaman hakkındaki risalesi." (s. 41)

Heidegger'in Sanat Anlayışı

ZEYNEP DİREK

Heidegger'e göre sanatın gerçekliği (*Wirklichkeit*), "şeylik" kategorisi[1] içinde incelenemez; onu "hakikatin gelişi" (*das Geschehnis der Wahrheit*) olarak düşünmek gereklidir. "Hakikatin gelişi" eserde vuku bulduğu için, onu büyük sanata ait gerçek eserlerin (*wirkliche Werke*) eser olmaklığından (*Werksein*) yola çıkarak düşünmek gerekir. Sanat eseri "şeyliği" ve "gerçekliği" düşünmek için yeni bir başlangıç noktası sunacaktır bize. Heidegger estetiğin ontolojik varsayımlarını reddetmekle kalmaz; ontolojiyi sanat eserinden itibaren yeniden düşünmeyi önerir. *Sanat Eserinin Kökeni*'nin 1936 baskısına[2] yazdığı Sonsöz'de Heidegger, estetiğin sanat eserini bir *nesne* (*Gegenstand*) olarak

1 Sanat eserini "şey" olarak görmek demek, onun bir madde ile biçimden oluştuğunu varsaymak anlamına gelir. O bir alete benzer, bir üründür. Ancak alet kullanım değeri yüklü bir şey iken sanat eseri estetik değer yüklü bir şeydir. Bu şey sanatçı tarafından üretilmiş bir ürün, sanatın sömürüldüğü piyasada ise bir nesnedir. Sanat eserini bir ürün veya bir nesne olarak gördüğümüzde onun sanat eseri olmasının ne demek olduğunu anlayamayız. Bu sebeple, Heidegger sanat eserini "şey" olarak ele almak yerine, fenomenolojik yönteme uygun bir biçimde onun nasıl kendi kendisine dayandığını, kendisini nasıl serimlediğini görmeye çalışacaktır. Bundan böyle, sanat eseri bir "ürün" olarak ele alınmayacağı için, sanat eserinin kökeni de sanatçı olmayacaktır. Aslında sanat eseri de sanatçı da sanattan kaynaklanır. Fakat sanatın kendisi nedir? Sanatın kendisinin ne olduğu önceden açıkmış gibi davranamayız. Sanatın açıklığı sanat eserinde tezahür eder. Ancak bu bizi sanat eserini sanata müracaat ederek, sanatı da sanat eserine müracaat ederek açıklamaktan ibaret bir döngüye sokmaktadır. Ne var ki, bu kısırdöngü, kaçınılacak bir döngü değil, temelinde asıl soruyu gizleyen verimli, içinde kalınması gereken bir döngüdür. "Ve asıl soru burada tezahürün (*Offenbarkeit*) ve açıklığın (*Öffentlichkeit*) ne olduğu sorusudur." Bkz. 1931-32 versiyonu *Vom Ursprung des Kunstwerks*, "I. Das Kunstwerk als Werk" bölümü içinde.

2 Martin Heidegger, *Basic Writings*, Yayımlayan: David Farell Krell, Harper SanFrancisco, 1993, s. 204. Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kuntswerkes*, Philipp Reclam, Jun Stuttgart, 2001, s. 83.

ele aldığını söyler. Bu nesne, *aisthesis* yoluyla alınır; duyumsanır olan, bilince yaşantıda (*Erlebnis*) verilmek suretiyle bilinç tarafından fark edilir, anlamı bilinç tarafından alımlanır. Estetiğin aşılması (*Überwindung der Aesthetik*) bilinç felsefesine dayanan bir sanat ontolojisinin aşılmasıdır.[3] Heidegger bu bakış açısının yerine sanatın tarihsel olarak ele alınmasını önerecektir: Ancak, sanat eserinin çağının tarihsel ve toplumsal koşullarına gönderme yapılarak açıklanması anlamına gelmez bu. Sanat eserini, onda meydana gelen varlığın hakikatinden kaynaklanan bir yazgı itibariyle düşünmeyi denemek gerekir. Sanat eseri çağın tarihsel ve toplumsal sahnesiyle bağlıdır elbette, ancak onu bunların sonucu veya yansıması olarak değil, fenomenolojik kökeni olarak görmeyi öğrenmek gerekir. Heidegger'in bu eserinde icra ettiği fenomenoloji, sanat eserinin tesisinden önce ne bir dünya sahnesinden ne de hatta bir yeryüzünden söz etmeye izin verir. Heidegger sanatın fenomenolojisini bilince dayanan bir fenomenoloji olmaktan çıkarmaktadır. Bundan böyle sanat eseri bir altyapı olarak "şey" ile bir üstyapı olarak "estetik değer"in eklenmesiymiş gibi incelenmek suretiyle, fenomenolojinin ontolojik araştırma alanları arasında kendine özgü bir alanın nesnesini oluşturmaz. Aksine, fenomenolojik bir ontolojinin öncelik düzenekleri ve hatta ontolojik sorunsalın bütünü, sanat eserinin eser olmaklığının anlamı açımlandığında değişmek zorundadır. Sanat eseri varlığın hakikatini düşünmeyi olanaklı kıldığı için, varlık tarihinin de anahtarıdır.

Heidegger'e göre, "şeylik" ve "gerçeklik" sanat eserini açıklayamayacak kategoriler olmakla kalmaz, bunlar, ondan yola çıkarak yeniden düşünülmelidir.[4]

3 Eski Yunan uygarlığı büyük sanat eserlerini verdiği çağda sanat eseri üzerine kavramsal bir düşünüm üretmemişti; bu düşünüm Platon ve Aristoteles'in yaşadıkları çağda, büyük sanat sona erdikten sonra ortaya çıkar. Sanat eseri üstüne yapılan düşünümü belirleyen madde ile biçim karşıtlığı ve ona dayanan "üretim" kavramı, teknê'nin ilksel anlamının yitişini işaretler. İlksel anlamıyla teknê, tüm *phusis* içinde, yani olanların bütünlüğü içinde, bir bilme, bir meydana getirmedir. Modernlikte tüm hakikatin ve kesinliğin kendi bilincine dayanmasının ufkunda, güzel üstüne düşünüm de insanın duyumsaması (*aisthesis*) ile ilgili bir mesele olarak ele alınır hale gelir. XVIII. yüzyılda estetiğin bir disiplin olarak ortaya çıkması, Heidegger'in gözünde sanatın özünü kaybetmesi demektir. Bkz., Martin Heidegger, *Nietzsche*, C. I ve II, Çev. David Farell Krell, Harper San Francisco, s. 80-81.

4 *Sanat Eserinin Kökeni*'nin 1935 versiyonunda şey (*Ding*) üzerine bir tartışma yer almazken son versiyonunda Heidegger gelenekte şeyin ne demek olduğunu üç başlık altında inceler: 1) Özelliklerin taşıyıcısı (*der Träger der Merkmale*); 2) Duyulara verilen bir terkibin birliği (*die Einheit einer Mannigfaltigkeit des in den Sinnen Gegebenen*); 3) Biçim kazanmış madde (*geformter Stoff*). Bu üç kavrayış arasında en belirleyici olan "biçim kazanmış madde" olarak şey kavrayışı, alet'in (*Zeug*) varlığının kavranılışından ödünç alınmıştır. Genelleştirilip tüm varolanların varlığını açıklayacak şekilde kullanıldığında, sanat eseri de *Zeug*'dan itibaren düşünülmeye başlanacaktır. O halde salt şey, kullanılabilirliği (*Dienlichkeit*) parantez alınmış bir alettir. Aletten yola çıkarak şeyi ve sanat eserini düşünmek yerine Heideg-

Öyleyse, ontolojinin ve fenomenolojinin meselelerine erişim sunan yol sanattan geçmelidir. *Varlık ve Zaman*'da Heidegger'i yola çıkaran soru, varlığın (olmanın) anlamı sorusuydu, ancak Heidegger anlamın (*Sinn*) ne olduğuna ilişkin bir ipucu vermiyordu. Anlam meselesi bizi bir yandan dünya analizlerinin temel kavramı olan "Bedeutsamkeit" sorununa[5] götürürken, diğer yandan da varlık tarihine ve varlığın zamansallığına yöneliyor ve bizi kendi tarihselliğimize teslim ediyordu. 1930'larda "varlığın anlamı" teriminin yerini "varlığın hakikati" alır. Ancak anlamın veya hakikatin kökeni sorusu bir yanıt bulamamıştır. Ben bu çalışmada *Sanat Eserinin Kökeni*'nde anlam ve anlamın kökeni sorusuna "hakikatin gelişi" terimi altında bir yanıt arandığını öne süreceğim.

Şeyin madde ile biçimden müteşekkil olarak kavranılması, geleneğe döndüğümüzde bizi elbette, dört sebep kuramına götürecektir. Heidegger "Teknik Üstüne Soru"da Aristoteles'in dört sebep kuramını inceledikten sonra, bu kuramın arkasında yatan ve dört sebebin birliğini kuran şeyin ne olduğunu sorar.[6] Son çözümlemede, "sebep", sebebi olduğu şeyin elde olmasını, önümüzde olmasını, mevcut olmasını, şimdi ve burada olmasını açıklığa kavuşturmak için kullanılan bir terimdir. Aristoteles'in dört sebebi de belireni belirişine götüren dört kipten ibarettir. Belirişte bir beliren, yani mevcut (*anwesen*) olan bir de belirme, yani mevcut olma olayı (*Anwesenheit*) vardır. Aslında belirme ile beliren arasındaki ilişkinin ne olduğu tüm fenomenolojinin asli meselesidir ve Heidegger'in ontolojik farkı da son çözümlemede buna irca edilebilir. Aynı sorunu mevcut olan ile mevcut olma arasında-

ger aletin ne olduğunu sanat eserine (Van Gogh'un resmi) soracaktır. Aletin varlığı yalnızca kullanılabilirliği değildir, kullanılabilirlik güvenilirliğe (*Verläßlichkeit*) dayanır. Bu kavram bizi "dünya" ve "yeryüzü" mefhumlarına götürecektir. *Sanat Eserinin Kökeni*'nde Heidegger varolanların hakikatinin sanat eserinde eserleştiğini iddia eder. O halde bir *Zeug*'un varlığının anlamı (*Zeughaftigkeit*), dünyanın dünyasallığı (*die Weltlichkeit der Welt*), anlam bütünlüğü (*Bedeutsamkeit*) sanat eserinin hakikati eserleştirmesinden itibaren belireceklerdir. Eser, sanat eserinin dünya kurucu olduğunu iddia ederek bu savını destekler. Heidegger'in söylemek istediği şey sanat eserinin dünyada olanların hakikatini yansıttığı değil, onu kurduğudur. Sanat eserinin kurduğu dünyanın salt şeyin belirmesinin koşulu olduğunu *Varlık ve Zaman*'daki dünya analizlerine bakarak tahmin etmek mümkündür. Ancak *Sanat Eserinin Kökeni*'nde Heidegger şeyin fenomenolojik olarak nasıl sanat eserinden yola çıkarak düşünülebileceği konusuna bir açıklık getirmiyor. Genel olarak sorulabilir: Bu eserde yapılan çözümlemeler *Varlık ve Zaman*'ın dünya analizleriyle ne kadar örtüşüyor? *Varlık ve Zaman* sanat eserine böyle ilksel bir ontolojik rol atfetmez; aletin aletselliği sanat eserinden değil, *Dasein*'ın dünya içre olanlarla meşguliyetinden yola çıkılarak düşünülür.

5 Bkz., Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemer Verlag Tübingen, 1993, § 18.

6 Martin Heidegger, *Basic Writings*, Yayımlayan: David Farell Krell, Harper SanFrancisco, 1993, s. 316.

ki ilişki biçiminde de tartışabiliriz. *Sanat Eserinin Kökeni* bize temel bir fenomenolojiyi öğretmek suretiyle anlamın kökeni nedir sorusuna bir yanıt verir. Heidegger'in "aydınlık" veya "açıklık" (*Lichtung*) dediği alan, belirişin (bir *anwesen'in anwesen* oluşunun) koşulu veya sahnesidir. Dört sebep, bir varolanın açıklıkta belirişinin, açıklığa gelişinin kipleri, bundan mesul olma biçimleridir. Bunları bir araya getirenin ne olduğunu, neyin bunları birarada tuttuğunu görmek, bunların arkasında daha esas olan, daha özsel olanı görmek demektir.

Daha özsel olan şey "*hervorbringen*"dir: Heidegger bu terimi modern "üretim" teriminin karşılığı olarak kullanır. Fakat daha ilksel anlamı "buraya getirmek" demektir. *Hervorbringen* ile *veranlassen* birbirine çok yakın terimlerdir. *Ver-an-lassen* içinde bulunan *lassen* bırakmak, izin vermek demektir; terimin bütünü, *anwesen* olanın gelmesine, önümüzde bulunmasına, serimlenmesine olanak tanımak anlamını taşır. Mevcudiyete getiren ve mevcudiyete gelişe izin veren bu dört kipin tamamını "üretim" kavramına göndermeyle anlayamayız, buradaki "hervorbringen" *poiesis* olarak düşünülmelidir. Heidegger'e göre burada söz konusu olan bir imal etme değildir; Platon'un *Şölen*'de tanımladığı gibi, mevcut olmayandan mevcudiyete doğru bir geçiş, bir ilerleyiştir. Bütün "imal etme", "fabrikasyon", "üretim" gibi mefhumlara öncelikli olan şey, mevcut olmayandan mevcudiyete doğru geçiş, ilerleyiş, yani kökensel *poiesis*'tir. Heidegger'e göre *physis*'in de bir *poiesis*'inden söz etmek mümkündür. Klasik anlatımda *physis* ile *poiesis* birbiriyle zıtlaştırılır, bir tezatlık kurularak denir ki, *poiesis* insani bir imal etme edimidir, zanaatkârane üretmedir, halbuki *physis* başkadır. Oysa *poiesis*'in orijinal manası mevcut olmayandan mevcudiyete geçme ise, *physis* içinde de bir *poiesis* olduğunu söylemek gerekir. Orada da mevcut olmayanın mevcudiyete geçişi vardır. Buradaki tezat şudur; *physis'te m*evcudiyete geliş, öne çıkış, açılış, yani *poiesis* kendiliğinden olurken, örneğin bir gümüş kâsenin bu şekilde meydana gelmesi olanaklı değildir; onun "açılma imkânı" zanaatkârda bulunur.

Sanat Eserinin Kökeni'nde[7] "yaratma" için kullanılan terim *schaffen*'dir; "yaratma" "Teknik Üstüne Soru"'da olduğu gibi bir *hervorbringen*'dir; yani ilkin "buraya, ortaya getirmek" demektir, "imal etme" anlamı ikincildir. Zanaat, bir *Zeug*, alet, bir araç yoluyla bir *hervorbringen*, yani ortaya getirme-

7 Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kuntswerkes*, Philipp Reclam, Jun Stuttgart, 2001.

dir. Bu zanaatkârane faaliyeti örgütleyen kullanımdır. İlk bakışta bir sanat eserinin yaratılması ile örneğin bir aletin imali arasında hemen ayrım yapmaya muktedir sayarız kendimizi. Fakat sanatçının ve marangozun davranışlarına baktığımızda bu ayrımı yapmak zorlaşır. Aslında sanat ve zanaat birbirini dışlamaz, çünkü sanatın da bir zanaat tarafı vardır ve büyük sanatçılar zanaata çok önem verirler. Zira bir eserin yaratılması da zanaatkârane bir meşguliyet, bir marifet, mesleğe bir hâkimiyet gerektirir. *Schaffen* da bir tür *hervorbringen* olduğu halde, onu zanaattan ayıran özel bir durum da söz konusudur. Nedir bu?

Denebilir ki, *teknê* Eski Yunanlıların hem sanat hem de zanaat için kullandıkları sözcük olduğuna ve *teknites* de hem sanatçı hem de zanaatkâr anlamına geldiğine göre, Eski Yunanlılar sanatı zanaattan yola çıkarak düşünüyorlardı. Heidegger *teknê* sözcüğünün ilksel manasına müracaat ederek buna itiraz eder. *Teknê* öncelikle sanatsal ya da zanaatkârane etkinlik manasına gelmez. *Teknê* pratik bir uygulama değil, bir "bilme" kipidir (*Weise des Wissens*). Burada bilme *episteme* değildir, Heidegger bunu görmüş olmak (*gesehen haben*) olarak yorumlar.[8] Bu bilme biçiminden kasıt, bir mevcudiyeti, bir şimdi ve buradalığı algılamaktır. Bu "algılama" veya "yakalama"nın duyularla yapıldığına ilişkin bir vurgu yoktur; yani *"gesehen haben"*daki görme, çıplak gözle görme anlamına gelmez. Eidetik olanı, *eidos*'u görme manasına gelir bu. Önce bir *eidos*'un öngörüsüne sahip olunmuş, mevcudiyeti algılanmıştır, pratik uygulama veya gerçekleştirme bunu varsayar. *Tekn*ê öncelikle bu tür bir bilgi demek olduğuna göre, *teknê* bağlamında bir *Alètheia*'dan söz edebiliriz. *Alètheia*, bir varolanın örtüsünün açılması, onun gizlilikten, kapalılıktan açığa çıkması demektir. Öyleyse, görme de gizlilikten açığa çıkan bir şeyi görmedir. *Tekn*ê ilk önce bir varolanı gerçekleştirmiyor, onu görüyor. O, kapalılıktan açığa çıkmayı algıladığı için *Alètheia*'nın bir kipidir. Demek ki, *teknê*'de bir bilmeyle bağlantısı içinde bir *hervorbringen* var.

Teknê'nin *eidos*'u görmesi, bir *aussehen*'dir; yani bir dış görünümün, yüzün görülmesidir. *"Aussehen"* Heidegger'in *eidos* terimiyle bağlantılı olarak kullandığı bir sözcüktür. *Teknê*, görülen şeyi, *anwesen*'i yani mevcut olanı meydana getirir veya üretir. Mevcut olmak da gizlendiği yerin dışına çıkmak, dışında durmak manasındadır. Heidegger bunun hem sanat hem de zana-

8 *Age.*, s. 59.

at için geçerli olduğunu söyler, fakat bu yine de sanatçının etkinliğini zanaat olarak kavrayabileceğimizi söylemek değildir. Sanatta el işi, el becerisi veya marifet yaratımın, yani *Schaffen*'in özü tarafından belirlenir ve yönetilir. Sanatta da zanaat vardır, ama sanat ile zanaat arasındaki farkı açıklığa kavuşturmak için sanattaki zanaatı örgütleyen, yöneten nedir ona bakmak gerekir.

Sanattaki zanaat yaratımın (*Schaffen*) özü tarafından belirlenir. O halde "yaratım" "yaratılmış olmak" nedir soruları karşımızda duruyor hâlâ. Heidegger bu soruları sanatçıdan yola çıkarak değil de sanat eserinin sanat eseri olmasından yola çıkarak düşünelim diyor. Yani yaratımı anlama çabamızda, başlangıç noktamız sanatçının yaratım süreci, duyguları, yaşadığı tecrübeler, sanatçının deneyimleri, kişisel tarihi ve toplumsal gerçekliği olmamalıdır. Sanat eserinin sanat eseri olması ne demek diye sorarak düşünmeye başlamalıyız. Başka bir deyişle, Heidegger özne kutbundan hareket etmek istemez. Yukarıda saydığımız şeyleri "nesnel" olana bağlamayı becersek dahi öznel kutuptan hareket etmiş olduğumuz gerçeği değişmez. Sanat eseri "hakikatin gelişi" olarak düşünülmelidir.[9] Hakikatin gelişi, onun özünün gelişidir. Fakat sanat eseri gibi bir şeyde meydana gelen "hakikatin özü" nedir? Heidegger'in söylemine bakılırsa, sanat eserine doğru akan, ona doğru gitme özlemi ve eğilimi içinde olan hakikat nedir? Heidegger der ki, hakikatte kendisini sanat eserinde serimleme arzusu veya eğilimi vardır. Hakikat kendini sanat eseri içinde gerçekleştirmek ister. Fakat, hakikat ne olmalıdır ki, böyle bir isteği veya eğilimi olsun?

Heidegger için *hakikat* ebedi olan, önce zamansız bir yerde, varlıkta bulunup da, sonra kendisini zamanda açan bir şey değildir. Hakikat, Tanrı bilir nerede, önce kendinde mevcut bulunup da, sonra kendisini varolanlarda gerçekleştiren veya serimleyen bir şey değildir. Hakikati zamanla ilişkisi içerisinde düşünmeliyiz. Hakikat oluş halinde bulunan bir şey, bir meydana geliştir. Ama bunu kabul etmek hakikatin göreli olduğunu savunmak anlamına gelmez. Heidegger hakikat meselesini ebediyetten değil, bir açılıştan itibaren ele alır. Varolanlarla dolu bir yeri mümkün kılan şey olanın açılışıdır (*Offenheit des Seienden*).[10] Bu açıklık bir aydınlık, bir *"Lichtung"*dur aynı zamanda. Olanlar bu açıklığa ve aydınlığa gelir, orada ortaya çıkar, kendilerini gösterirler. Hakikat bu *Lichtung* dışında bir yerde, "kendinde" mevcut olmadığı için, hakikat bir oluş, bir varıştır. Fakat bu açılış bir tutma,

9 *Age.*, s. 60.
10 *Age.*, s. 61.

vermeme, saklamadır aynı zamanda. Olan bu aydınlıkta kendisini vermeyi reddedebilir, hatta diğer olanları perdeleyebilir. Hakikat ışık altında, apaçık ve hiçbir karanlık vaki olmadan serimlenebilen bir şey değildir. Başka bir deyişle, hakikatin özüne bir hakikat olmama da aittir. Burada hakikat ile hakikat olmayan, aydınlık ile geri tutma arasında bir oyundan bahsediyoruz ki, bu oyun mevcudiyetten evvel, ona önceldir. Her *anwesen*, her mevcut olan bunun içinde mevcut, yani şimdi ve burada olabilmektedir. Metafizik geleneğinin hakikati zamandan muaf, ebedi, kendinde varolan bir şey olarak tanımlaması hakikatin bu oyunun içinde serimlenmesiyle tezat teşkil eder.

Aydınlık ile sakınım arasındaki karşıtlık aslında bir karşılıklılıktır. Yani burada birbirini dışlayan karşıtlar yok; hasımların birlikte bulunuşu fenomenal alanın yapısını kuran, tabiri caizse, onun "aşkın" bir öğesidir. Bu zorunlu öğe, belirişin koşuludur. Heidegger belirişin yapısını, imkânını ve koşullarını araştırıyor. Bu sahnenin kuruluşunda hasımlık olduğuna göre hakikatin gelişi de bir mücadeleye, hatta bir savaşa dayalı olacaktır. Hakikat aydınlığı fethedip kendisini orada tesis ettiği (*Einrichtung*), olduğu açıklık olarak kalabildiği müddetçe hakikattir. Bunun için açıklıkta, açıklığın esasını vücuda getiren, onun örneği olan ve ona sürekliliğini kazandıran bir olan bulunmalıdır. Hakikatin kendisini tesis ettiği açıklık, aydınlık ile çifte sakınım arasındaki mücadelede fethedilmiş bir açıklıktır. Heidegger'in hakikatin gelişi dediği, bu açıklığın "aydınlık" ve "çifte sakınım" arasındaki mücadele içinde açılmasıdır. Birinci mesele hakikatin bu açıklığın açılması olması. Ancak bir de hakikatin açtığı açıklıkta kendisini tesis etmesi meselesi var. Şimdiye dek Heidegger'e göre bir olanın nasıl mevcut olabileceğinden, bu mevcudiyetin yapısal, fenomenolojik koşullarından söz ettik. Peki, hakikatin kendisini tesis etmesi nedir? Heidegger'in hakikatin kendisi dediği şey, ilkin o açıklığın meydana gelişidir zaten. Ama hakikatin tam manasıyla hakikat olabilmesi için bir de kendisini bu açıklıkta tesis etmesi gereğinden söz ediyor. Hakikat kendisini açıklıkta ne olarak tesis ediyor? Bir olan olarak tesis ediyor. Bu metnin çok kritik ve garip bir ânıdır gerçekten... Hakikat kendisini açıklıkta nasıl olur da bir olan/varolan olarak tesis eder? Diğer varolanlarla bu varolan arasındaki ilişki nedir?

Hakikatin kendisini bu açıklıkta tesis etmesi bir sanat eseri olması demektir. Tesis edilen, o varolan sanat eserinin ta kendisidir. Başka bir deyişle, sanat eseri açıklıkta kendisini tesis eden hakikattir. İşte bu noktada ha-

kikat bir varolandır. "Bu açıklığın açılışı, yani hakikat eğer kendisini açıklığında tesis etmeseydi olduğu şey, yani bu açıklık olamazdı" diyor.[11] Hakikat ancak o tesis içinde olduğu şey olabilir, hakikat olabilir. Burada tuhaf bir şey var. İki şeyi "açık olanın açılışını" ve hakikati birlikte düşünmek gerekiyor. Hakikat bir olanın hakikatidir. O eğer kendisini bir olan olarak tesis etmeseydi, "açık olanın açıklığı" da olmazdı. O zaman olanların belireceği bir yer de olmazdı. Bunu ontolojik farkla ilişkisi içinde düşünürsek ontolojik farkın silindiği bir anla karşı karşıya kalırız. Çünkü varlık ile varolan birbirinden farklı olduğuna ve varlık asla bir varolan olmadığına göre, hakikatin de varlığın özü olduğunu varsayarsak, sanat eserinde varlığın kendisini bir olan olarak tesis ettiğini söylemek müthiş bir istisnaya yer açmaktır. Dahası hakikat ancak bunu yaparak açılmanın açılışı oluyor, belirişin koşulu olan, bütün varolanların içinde belirdikleri bir açıklık meydana gelebiliyor. Aslında buradaki istisna tek değildir. Heidegger hakikatin olanın içinde kendisini tesis etmesinin örnekleri, kipleri ve çeşitleri var diyecek. Hakikat kendisini yalnızca sanat eseri olarak tesis eder demiyor; örneğin bir devlet kurmak da böyle bir şeydir diyor. Bir devletin kuruluşu da hakikatin kendisini olanda tesis etmesinin özsel bir biçimidir. Öyleyse tesis kavramını yalnızca sanat eserinin yaratılması olarak ele alamayız. "Yaratılmış olma" kavramını "tesis" terimi yardımıyla anlamaya çabalıyoruz. Her devletin temelinde bir devrim vardır. Devrim hakikattir; çünkü hem bir açıklığın açılması hem de bu açıklıkta yeni bir devletin tesisidir. Bu varolan hem o açıklığı sürdürecek hem de oradaki tüm belirişin başat örneği, ayarı olacaktır. İlginçtir, Heidegger gerçek bir fedakârlığı da buna benzetiyor. Ve bu makalenin en gizemli cümlelerinden birisi budur. Hatta metafizik karakterdeki bir felsefenin ötesindeki düşüncenin sorgulamasını da buna benzetiyor. Bu da bir tesistir; çünkü gerçek bir felsefi soru bir alanı açar, onu ayakta tutar ve kendisini o alanda başat örnek olarak tesis eder. Bu tesisler, hakikatin tecellileri, gelişleridir. Tesiste varlığın kendisini bir olan olarak gösteriyor olması, işte tesiste ilginç olan budur. Ne var ki, mesela bir sanat eserini, bir devleti, ya da gerçek felsefi sorgulamayı "işte bu varlıktır" diye parmağımızla işaret edip yakaladığımızda asıl meseleye noktayı koymuş olmuyoruz. Zira, bu örneksel varolanın açıklıktaki diğer varolanlarla ilişkisinin özelliğine bakmadan "hakikatin gelişi"nin ne olduğunu pek iyi anlayamayız. Heidegger'e

11 *Age.*, s. 61-62.

göre, bilim tesisin özsel bir biçimi olmadığına göre "hakikatin gelişi" olarak da düşünülmez. Bunun sebebi ilkin bir "alan"ın açılması gereğinde bulunabilir. Zaten çoktan açılmış olan bir alanda birtakım faaliyetlerde bulunmak, birtakım hesaplamalar yapmak, "kesinlik"le ilgili olmak, "kesinliğin doğruluğu"nu aramak gerçek manada "hakikatin gelişi" değildir. Önce bir alanı açıyor olmamız, sonra bu alanı açanın onda bir olan olarak ortaya çıkışı ve tabii diğer olanların da ortaya çıkıyor olması gerekir. Burada Heidegger *das Ungeheuere* terimini kullanır.[12] Gerçek bir tesis vaki olduğunda hem yeni bir alan açılmıştır hem de artık hiçbir şey eskiden olduğu gibi, eskiden göründüğü gibi görünmemeye başlamıştır. Radikal yenilikten bahsediyor olabilir burada, çünkü olanların daha önce kurulan ilişkileri değişmiştir. Mesela Cumhuriyet'in kurulması böyle bir şeydir, daha evvel olan hiçbir şey aynı kalmayacak, daha evvel kurulan ilişkiler, sıradan ilişki kurma biçimleri değişecektir. Yeni bir alan açılmıştır, orada birşey tesis olmuştur ve üstelik başka bütün olanlarla ilişkiyi belirlemeye başlamıştır. Kısacası, bir sanat eseri ortaya çıktığı, kendisini açtığı açıklıkta tesis ettiği zaman artık bütün olanlar da başka türlü belirirler. Mesela Rembrandt'ın Portresi'ni ele alalım. Açtığı alanda kendisini tesis etmiş bir olandır o. Heidegger'in iddiası artık tüm olanlarla ilişkinin onun açtığı açıklıkta kurulduğudur; artık hiçbir şey eskiden olduğu gibi değildir, dünya eski dünya değildir, yeryüzü bile farklıdır. İşte buna *das Ungeheure* diyor. Rembrandt'ın Portresi'yle karşılaşma sessiz bir şoktur. Bu şokun sebebi onun öylece durmak, olmak suretiyle olanları mevcudiyetlerine bırakıveriyor olduğunu sezmektir.

Ontolojik farkı bir sahne metaforuna başvurarak anlatabiliriz. Olmayı bir sahneleme olarak düşünelim, sahneleme sahneye çıkan bir oyuncu veya dekor parçası değildir; bunların sahnede olma tarzına ilişkin bir kavramdır. Sahneye koyulma sahnede olan bir varolan olmadığı halde, sahneye çıkanlardan ayrı olarak da düşünülemez. İşte sanat eseri bu metaforun sınırına işaret ediyor. Çünkü burada sahnelenen tüm beliriştir ve sanat eseri bu belirişin içinde bir varolan olarak tesis olduğunda tüm sahneleme de değişir; sahnede olmanın tarzı veya anlamı değişir. Bir açıklığın açılışını hiçbir zaman bir tesisten bağımsız olarak düşünemeyiz. Kendisini böylece tesis eden olan Heidegger'e göre "olandan daha olan"dır ve hakikatin gelişi ve tarihsellik de ondan bağımsız olarak ele alınamaz.

12 *Age.*, s. 67.

Hakikatin eserleşme eğiliminden söz ettiğimizde daha evvel olmayan bir olanın tesisinden ve olandan daha fazla olan olmasından bahsetmekteyiz. Bu bir aletin imalinden çok farklıdır elbette. Aletin imali bir modelin sürekli olarak tekrarlanmasına dayanır. Oysa Rembrandt'ın tablosunun üretimi buna benzemez; bir kez olur, onda hiçbir taklidin, röprodüksiyonun silemeyeceği bir biriciklik vardır. Bir açıklığı açanın kendisini açıklıkta bir olan olarak meydana getirmesine *"schaffen" denir. Bu hem bir "buyur etme" veya "alma" hem de bir "kullanma", "yararlanma"dır.*

Yaratılmış olmak iki belirlenimle ele alınır: Heidegger *Sanat Eserinin Kökeni*'nin başlarında "hakikatin gelişi"ni yeryüzü ile dünya arasında bir "mücadele" veya savaş olarak tasvir etmişti; şimdi sunacağı iki belirlenim bu mücadeleyi eser bağlamında yeniden ele alıyor. Kullandığı temel terim "iz", "yarık" veya "çizgi" olarak çevirebileceğimiz *"Riß"* terimidir. Bu iz, bir olanın bıraktığı bir iz değil, bir *arke-iz*dir; zira onun mevcudiyete ve yokluğa, mevcut olana ve olmayana öncel bir ontolojik statüsü vardır. Eser, bu "iz"den itibaren betimlenecektir: Eserdeki hasımlık bir karşılıklılıktı; bu karşılıklılığı iki şeyin birbirinin karşısında durması olarak değil, bir izde birbirine ait olmanın yakınlığı olarak anlamalıyız. "İz" hasımları zeminde ait oldukları bir birlikten itibaren çağırdığı içindir ki, hem bu hasımlık hem de olanın açıklığı (yani zemin) ondan itibaren vardır. Aslında *"Grundriß", "Umriß", "Aufriß"* gibi terimlerle düşündüğümüz şey bir *Gestalt*'in oluşumudur, bunlar bir *Gestalt*'in kurucu terimleridir.[13] Zeminin zemin olması, formun bir zeminde öne çıkması için bir zemini zeminleştiren bir çizgiye (*Grundriß*), bir formun konturlarını çeken bir çizgiye (*Umriß*), bir veçhenin esasını ortaya koyan bir çizgiye (*Aufriß*) ihtiyaç vardır. Bunlar*ın* farklı adlarla anılmaları onların aynı çizgi olamayacağı anlamına gelmez. Zemin ile form arasındaki ilişkisinin bu ontolojik çözümlemesi bizi "yeryüzü" ile "dünya" arasındaki ilişkiye geri döndürecektir. Heidegger yeryüzü ile dünya arasındaki mücadeleyi zemin ile formu birbirinden ayıran, birini zemin diğerini form olarak sunan bu çizgiye yerleştiriyor. Kıyasıya mücadele aslında bir "biçimin birliği"ni varsayıyor.

Bu *Gestalt*, hakikatin kurulması, yani onun bir form olarak ortaya konulmasıdır. Dünyanın bir açılış olarak, yeryüzünün de bir sakınım olarak ortaya çıkması bu çizgiye dayanır. Dünya bir açılış ise yeryüzü de bir kapalı-

13 *Age.*, s. 63-64.

lık, bir sakınım olarak kendisini ondan itibaren gösterir. Dünyanın bir açılış yeryüzünün de bir sakınım olarak ortaya çıkması için hakikatin kendisini form biçimine sokması lazımdır. İşte yaratılmış olmanın ilk belirlenimi budur. İkinci belirlenim de sanatçının faaliyetinden değil, sanat eserinin kendisinden yola çıkarak düşünülecektir. Sanat eserinin yaratılmış olması, onun sıradışı bir biçimde orada olması demektir. Onu bir aletle, mesela bir çekiçle karşılaştırırsak şu fark göze çarpar: Bir çekici kullandığımda onun yaptığım işte geri çekilmesi ve göze batmaması onun varlığına aittir. Oysa sanat eseri böyle değildir; o kendisini orada olmasıyla, orada olma olgusuyla, neliğinin (*quod*) biricikliğiyle ortaya çıkarır. Bunu yaparken beni yersiz yurtsuzlaştırır, kendi yurdumdan, alıştığım dünyadan eder, dünyayla ilişkimi değiştirir. Sanat eserinin orada oluşu sessiz bir şoktur. Bu da sanat eserinin yaratılmış olmasının ikinci belirlenimidir. Sanat eserinin yaratılmış olmasının bu iki belirlenimi gerçekliğin ne olduğunu araştırmamıza ışık tutacaktır. Heidegger gerçekliği şeylikten değil, yaratılmış olmaktan itibaren düşünmeyi önermekteydi. İşte bu iki belirlenim sanat eserinin gerçekliğini kurar.

Yaratılmış olmak kendisini ne'*nin* (*quod*) sessiz şoku olarak açıklıkta tutar.[14] Kaleme veya çekice baktığımızda böyle bir varolan varolduğu için şaşkınlık geçirmeyiz, ama Rembrandt'ın Portresi insanı dumura uğratır. Ve bu sessiz şok aslında olanların tümünün mevcudiyetini işaretler. *Das Ungeheuere*, "olandan daha olan" öyle bir patlamaya sebep olur ki, başkalarıyla sıradan bütün ilişkilerimizi çözüverir, insanlarla bağlarımızı koparır. Bize şimdiye dek normal gelenin patlaması yeni bağlar kurmanın da önünü açacaktır. Heidegger'in yazısının başında verdiği Yunan tapınağı örneğine geri dönelim: Bu tapınak ilk sanat eseri değildi, ilk insani dünya da onun marifetiyle açılmamıştı. Sanat olduğu sürece tabii ki vardı bir dünya da. Örneğin Eski Yunan dünyasından önce de Mısır dünyası vardı. Bu söylem onun da "hakikatin gelişi" bağlamında ele alınabileceğini dışlamaz. İnsan dünya kurucu bir varlıktır, ama bu dünyadan anlamamız gereken şey gezegen değil, her şeyi içinde barındıran bir büyük nesne de değil. *Dasein*'ın ikamet ettiği yer olarak dünyadan, özsel kararların alındığı yer olarak dünyadan, bir halk *(Volk*) yeryüzünde yurt tuttuğunda kurulan dünyadan bahsetmekteyiz.

14 *Age.*, s. 67.

Sanat Eserinin Kökeni'ni "Teknik'e İlişkin Soru" ile birlikte okuduğumuzda hem Heidegger'in modernliği nasıl okuduğuna ilişkin bir fikir elde ederiz hem de yeni bir çağın açılması umudunun nasıl ve neden sanata bağlı olduğunu anlamaya başlarız. *Gestell* de bir varlık yorumudur: Olanların bütününü, doğaya bir meydan okumayla onları sonradan kullanılmaya hazır kaynak olarak bir yerde tutmaya izin verecek şekilde anlayan bu varlık yorumu, sanat eserini de bir ekonomik değer, bir mübadele nesnesine dönüştürür. Sanat eserinin aslında anlamın kendisini ilk ifade edişinin veya eklemlenişi olayının yeri olduğunu hatırladığımızda sanat kurtuluş umudunun kaynağı olabilir. Heidegger'in bizi teknoloji çağının yıkımından ancak sanatın kurtarabileceği tezi iyi bilinir. *Der Spiegel'*deki son söyleşisinde Heidegger bizi ancak bir Tanrı kurtarabilir derken dine müracaat etmez; çünkü ilâhi olanın ilk deneyimi ve bu deneyimin içinden bir Tanrının gelmesi, insanlarla ikâmet etmesi yalnızca sanatla mümkündür. Gerçek sanatın kayboluşu, varolanlarla ilişkinin artık sanat eseri tarafından değil, teknoloji tarafından kuruluyor olması Tanrıların terkidir. *Teknê* terimi hem sanat ve zanaatın hem de teknolojinin kökensel terimidir. Terimdeki muğlaklık ikircil bir imkâna işaret eder sanki. Sanattaki *"Gestalt"*le teknolojinin *"Gestell'*i arasında nasıl bir fark, nasıl bir mesafe ve yakınlık vardır? *Gestalt* nasıl *Gestell*'e dönüştü? Şu anda bir akşam ülkesi olan ve geceyi bekleyen Avrupa'nın şafağında sanat eserinin açıklığında açılıveren Eski Yunan dünyası vardı. Teknoloji çağının sona ermesi ve yeni bir şafağın sökmesi bir imkândır yalnızca. Bunun imkânı, hakikatin teknoloji çağının *Gestell*'i tarafından unutturulmayıp, sanat eserinin *Gestalt'*i olarak serbest bırakılmasında bulunur. Ancak bunun hâlâ mümkün olup olmadığı bir soru olarak açık kalır. "Teknik Üstüne Soru" makalesini okuduğumuzda Heidegger'in globalleşmeyi ve günümüzün acil problemlerini düşünmeye elveren bir filozof olduğunu görürüz. İnsanların üstünde yaşadıkları yeryüzünü nasıl tahrip ettiklerini, her şeyi nasıl enerji kaynağı olarak görmeye başladıklarını, böyle bir varlık anlayışının hüküm sürmekte olduğunu söylüyor. Onun bütün derdi buradan nasıl çıkabileceğimizi araştırmaktır. İnsanları insan kaynağı olarak gören şirketlerde insan da kaynak haline gelmiştir artık. Enerji savaşları, doğadaki her şeyin enerjisini çıkarıp sonra kullanmak için saklamak uğruna yapılıyor. İnsan varolanlara meydan okuyarak, onların enerjisini sömürerek yaşayan, varlığı böyle anlayan, bütün olanlarla ilişkisini böyle dolayımlayan bir varlık haline gelmiş. Bu durum varlığın anlamı sorusunun unutulduğu bir metafizik sü-

recin sonucunda oluşur. O sürecin kendisini Heidegger, Eski Yunan'dan itibaren okumayı öneriyor. Umut da şiirde, sanatta ve düşüncededir. Bizi ancak bunlar kurtarabilir.

Das Ungeheuere ile karşılaşma bir rahatsızlıktır. Zira bizim sıradan dünyayla olan, yeryüzüyle olan bütün ilişkilerimizi değiştirir. Yapıp etmemizi değiştirir, değerlendiriliş biçimimizi değiştirir. Tanıma biçimimizi, gözlemleme biçimimizi değiştirir. Yani bizim hakikatte ikamet etme biçimimizi değiştirir. İşte bundan dolayı gerçekten kurtarıcı olabilecek bir şey varsa, o da kendisini açıklıkta tesis eden ve o açıklığı açmış olan eserdir. Onun o açıklıkta oluşudur. Bir eserle ilişki dünya ve yeryüzü ile ilişkimizi dönüştürebilir, birbirimizle ilişkimizi değiştirebilir, hakikatte ikamet ediş biçimimizi değiştirebilir.

Açıklıkta biz de varız. Karşılaştığımız o eser, *das Ungeheuere* de var. Nasıl davranacağız o eser karşısında? Hakikatte nasıl ikamet edeceğiz? Heidegger burada fenomenolojik bir tavırla müdahele etmekten kaçınmanın, belli bir "kendini tutma"nın, "geri durma"nın sanat eserine ne ise o olma imkânını vereceğini ima ediyor. Bu söz, eserin muhafazasına ilişkindir aslında. *Das Ungeheuere*'yi muhafaza etmek demek, onun olduğu şey olmasına izin vermek demektir. Muhafaza etmek basitçe bir sanat eserini kırıp dökmemeye denk düşmez. Sanat eserinin sanat eseri olması için, onun yaratıcıları olması gerektiği gibi, onu koruyacak olan insanların da olması gerekir. Sanat eserinin koruyucuları ona tekabül eden insanlardır. Bu kişiler sanat eserinin bütün imkânlarıyla kendisi olmasına izin vererek onu muhafaza ederler; yani, onun bütün olanlarla ilişkiyi yeniden açmasına imkân tanırlar. Koruma aşırı etkin bir tavır olmadığı gibi, aşırı edilgin bir tavır da değildir. Eğer eser bu manada muhafaza edilmezse sanat eseri de olmaz. Bir sanat eserinin koruyucuları sanat eserindeki hakikate yanıt verirler. *Antworten* Almancada "yanıt vermek" demektir, ama tüm sorumluluk "Antwortlichkeit" da bununla başlar. Yanıt vermek, tepki vermek... sorumlu olmanın ilk gereğidir. Hiçbir tepki vermeden sorumlu olunamaz. Sorumlu olmak demek, çağrıya yanıt vermek, tekabül etmektir. Her ne kadar Heidegger bu "çağrı" terimini kullanmıyorsa da, sanat eserinin bir tür çağrı olarak düşünülmesi mümkündür. Sanat eseri koruyucularını kendi hakikatine girmeye çağırır. Unutma bile, eserden besleniyorsa eğer bir "muhafaza etme" olabilir. Bu "muhafaza etme", aynı zamanda bir bilmedir, bilmediğimiz bir şeyi korumak, anlamadığımız bir şeyi korumak değil, onun hakikatine tekabül etmek, onun çağrısına ica-

bet etmektir. Bunu yapmayı unutmuş olmak ya da bilmiyor olmak, eğer bu bilmemenin farkında da olunursa, muhafaza etme girişiminin bir parçası da sayılabilir. Yani bir sanat eseriyle karşılaştığımız zaman radikal bir şekilde onu anlamamak, anlamadığını da anlamamak, yani kalıplaşmış bilgilerle, malumatla yetinmemek, ama o "*das Ungeheuere*" ile onun *"quod"*u karşısında sessiz bir şok yaşamak yavaş yavaş tekabül edeceğimiz şeyin alanına girmenin bir ön koşulu sayılabilir. Öyleyse önemli olan unuttuğunu unutmamaktır, o zaman bu unutma radikal bir unutmaya dönüşmez. Radikal bir unutma, bir şeylerin örtüsünü açma, yani hatırlama gereğini duymaz. Bu yüzden yalnızca karşılaşılana tekabül etmeyi değil, karşılaşmayı da imkânsız kılar. Karşılaşmak fakat hiç anlamamak bile aslında olumlu bir şey olabilir. Çünkü tekabül etmek ancak bilmediğini bilmekle başlar. İşte "bilme" (*savoir*) temsillerin bir oyunu değil, hele bir tür bilgiçlik hiç değil. Heidegger'in en nefret ettiği şey o tür bir sanatsal bilgiçliktir.

Heidegger bu noktada istemden bahsediyor. Söz konusu olan sırf istemek için istemek, istem istemi gibi bir şey değil; aynı zamanda bir bilme olabilen, bir istem olarak kalabilen bir bilmedir. "İstemek" ile "bilmek" arasındaki ilişki ekstatik bir angajmandır; yani insanın varlığın açıklığında kendi dışında olarak, aşkınlıkla, kendinden çıkarak sanat eseriyle ilgilenmesi. Bunda ilksel zamansallığa temas ediyoruz. *Dasein*'ın varlığının anlamı zamandır; o şimdiyi tecrübe ederken hep bir gelecek projeksiyonu ve geçmişin de tutulmasıdır. *Varlık ve Zaman*'da *Dasein*'ın varlığına zaman olarak baktığımızda, zamanın anların birbirini takip etmesi biçiminde sıradan zaman anlayışından farklı bir biçimde düşünüldüğünü görürüz. Bilimsel zaman anlayışından, ölçülebilir zaman anlayışından daha ilksel olan şey *Dasein*'ın zamanıdır. *Dasein*'ın, yani bizim kendisi olduğumuz varolanın, ekstatik olduğunu söylediğimizde onun zamansallığı içinde kendi dışında olduğunu söylemiş oluruz. Heidegger tarihselliği buradan itibaren tartışacak.

Hakikatin tarihselliği, *Dasein*'ın tarihselliği nasıl mümkündür? *Dasein* zamansal olduğu için mümkündür, varlığın hakikatine ekstatik bir biçimde angaje olduğu için mümkündür. *Dasein*'ın kendi dışında durarak varlığın hakikatine angaje olması, onun varolanın açıklığının içinde durması demektir. *Dasein*'ın varoluşundan *(Existenz)* kasıt, onun ekstatik angajmanı ve açıklığın içinde durmasıdır.

Dasein'ın özü onun varoluşunda yatar, çünkü insanın özünü yalnızca onun varoluşundan itibaren düşünebiliriz. Varoluş nedir peki? Varoluş açık-

lığın içinde kendi dışında olarak angaje olmaktır. Varoluş şu demektir: insan dışarıya erişmek için içerden dışarıya çıkmaz. "Ekstatik" terimi içeriden dışarıya çıkmayı anlatmaz. Zaten hep dışarıda durmayı, kendi dışında olmayı anlatır. *Dasein* hiçbir zaman içe kapalı bir varlık değildir. Husserl'in içsel zaman olarak anlattığı ilksel zaman, bilinç zemininden çıkartılıp varoluş zeminine taşındığında dışarda durmaların birbirini dolayımlamasından ibaret hale gelir. Kendimizi bir içimiz bir de dışımız var gibi kuruyoruz, ama aslında biz zaten çoktan, her zaman dışarıdayız. Kendimizin dışındayız. *Dasein*'ın "ekstatik aşkınlık" olması da öncelikle budur. *Dasein* zaman olduğu için "ekstatik aşkınlık"tır; önce bir içerisi olup da sonra dışarıya çıkmak değildir bu.

Dasein'ın içinde durduğu açıklık özü itibariyle gittikçe genişleyen bir açıklıktır. *Dasein*'ın varoluşunun özü varlığın hakikatiyle bir ilişkidir. *Dasein*'ın özü varoluşunda yatar demek, *Dasein*'ın özünü hakikatle ilişkiden, hakikatin gelişinden bağımsız olarak düşünemeyiz demektir; çünkü o açıklığın içinde durur. Tüm bu iddialar *Varlık ve Zaman*'da söylenenler ile *Sanat Eserinin Kökeni* arasındaki ilişkiyi kuruyor. Sanat eserinin kökenine dair tartışma, insanın özüne, varoluşuna ilişkin bir tartışmadır bir yandan. Sonuçta insanın bilmesi, istemi, özlemi, eylemi buradan itibaren tartışılacak. Özgürlük de yine açıklıktan, *Dasein*'ın bunun içinde bulunmasından itibaren düşünülecek. Bunu istemektir özgürlük. Varolan olarak kendinin ötesine gitmek, maruz kalmak, açmak, ortaya koymak, kendini açıklıkta tesis etmek ve ona tahakküm etmek değildir. Özgürlük *das Ungeheuere*'ye maruz kalmak istemidir aslında. Eserde tezahür edene maruz kalabilmek, ona bir mal olarak sahip olmak değil, bilme manasında esere sahip çıkmaktır. Bu bilme, açıklıkta sakin ve açık, sarih durmaktır. Eserde gelen hakikatin devasalığı, her türlü normu aşması karşısında açıklıkta sakin, açık kafayla durabiliyor olmak eseri muhafaza etmektir. Bunu *Dasein*'ın özüne ait bir imkân, onun kendi olmasına has bir imkân olarak düşünebiliriz. *Dasein* bunu yapamayabilir veya yapabilir. *Dasein* hakikatin çobanı olabilir, ama hakikatin çobanı olmak demek onu gütmek değildir. Onun bir bekçisi olmak, bir koruyucusu olmak manasındadır.

Heidegger'e göre hakikat şiir olarak gelir ve bütün sanatlar da aslında şiirdir. Burada şiiri *Dichtung* manasında anlayacağız. Şiir sözcüklerle yazılan şiirden ibaret olsaydı Heidegger bütün sanatlar şiirdir diyemeyecekti. *Dichtung*'u nasıl tanımladığına baktığımızda öncelikle her şeyi olduğundan

daha farklı görünür kılan bir açılış söz konusudur. *Dichtung* bir açıklık projesidir; öyle ki bu projeden sonra baktığımızda, bu projenin meydana getirdiği açıklığın evvelinde, mesela Eski Yunan tapınağının inşa edilmesinden önce, varolanların tümü bize olmayanlar (*Unseienden*) olarak görünür artık. Bu proje varlığı bize bir ölçü olarak vermeye muktedirdir. Ve daha evvel ölçü olan her neyse onun hükmü ve gücü artık ortadan kalkar. Yani bu proje alışılmış olanla ilişkiyi tamamen değiştirir. Varlığın ölçüsü değişiyor. Bunu neden sonuç ilişkisine müracaat ederek anlatamayız. Bir mutasyon, bir transformasyon, bir dönüşümdür bu. Aslında mutasyondan söz ederken neredeyse bir devrim kadar radikal bir şeyden söz ediyoruz. Bu radikal yeniliğe yol açan proje "poematik proje"dir, işte şiir bunu yapar, bunu yapan şiirdir. Aslında mimari de olabilir, resim de olabilir, heykel de olabilir. Hangi sanat olursa olsun, eğer bunu yapabiliyorsa, o "şiirdir," *"Dichtung"*dur. Şiir ne *"vagabondage de l'esprit"*dir ne de konusunu "temsil" veya "hayal gücü" oluşturur. Ne gerçeklerle bir ilişki, ne de düşle gerçeğin birbirine karışması şiiri açıklayabilir. Şiir açıklık projesidir. *Gestalt*'ın ne olduğu *Riß, Grundriß, Umriß, Aufriß* vs. gibi kavramlarla anlatılmıştı, şiir *Gestalt*'ın çizilmesidir diyor Heidegger. Şiir bu *Gestalt*'ın çizilmesi, serimlenmesi, önceden projeksiyonudur. Ve şiir, kendisini varolanların açıklığının içinde, tam bağrında tesis ederken aynı zamanda "parlama ve tınlama"nın da ölçüsünü verir. Hayalgücü ruhun bir yetisidir, şiir de hayalgücüyle yazılır demiyor Heidegger. Bu şiir meselesini açıklamaz. Heidegger için şiir meselesi varlığın anlamı sorusuyla bağlıdır. Peki şairlerin yazdıkları şiirler bu *Dichtung*'a göre nerede durur? Şairlerin bir önceliği var mı? Şiirin *Dichtung* manasındaki şiir içindeki yeri nedir? Şiir dille yazılır demek ayırt edici olmuyor, çünkü aslında *Dichtung*'un da dille ilgisi var. Resim, heykel sözcüklerle yapılan sanatlar değildir, ama "dil" "poematik proje"yi, tüm açıklığı anlamak için vazgeçilmez bir önem taşır. Heidegger'in geç düşüncesi için "dil"in ne olduğu çok önemlidir. Demek ki, açıklık, varlık düşüncesi, insanın özü tartışması vs., dilden bağımsız bir biçimde yapılamaz. Öncelikle dil bir iletişim aracı değildir. *Varlık ve Zaman*'ın tamamen karşı çıktığı şey bir içimiz, bir de dışımız olduğu anlayışıdır. İçimizdeki hisleri, düşünceleri dil yoluyla dışımıza intikal ettirebiliriz. Başka insanlar da bu sayede bizi anlar. Heidegger işte bu görüşü reddeder. Bu bizim kendimizi yanlış anlamamıza yol açan metafizik bir fikriyattır. Genel geçer hale gelmiş bu anlayışa göre, dil bir "iletişim" aracıdır, konuşmaya sohbet etmeye ve anlaşmaya yarar. Kendini açıklama-

ya, başkasını anlamaya, birbirini anlamaya yarar. Oysa Heidegger'e göre dil hiçbir zaman iletilmesi gereken bir şeyin sözlü ya da yazılı ifadesi değildir. Bu görüşe göre zihnimizde olan, ifadeden bağımsız olarak vardır ve dil de onu "ifade eder" veyahut dışa vurur. Biz gizlediğimiz şeyi, ifade etmek istediğimiz anlamı, dil sayesinde bir dolaşıma sokuyoruz. Oysa Heidegger'e göre tüm açıklık ve sakınım dille ilgilidir. İlkin, olanı olan olarak açıklığa taşıyan, getiren dildir. Dolayısıyla bizim sözünü ettiğimiz bütün o mevcudiyetin sahnesi, mevcut oluşun ve yokoluşun sahnesi dilden bağımsız değildir. Beliren dilden bağımsız bir şekilde ortaya çıkmaz. Eğer "olanın açıklığı" hakikatin gelişiyle açılıyorsa ve hakikat kendisini bir olan, "*das Ungeheuere*" olarak orada tesis ediyorsa, bu dilden bağımsız olmuyor, dil sayesinde oluyor. Bir devleti de dilsiz kuramazsınız. Atatürk Türkiye Cumhuriyetini en çok da söylediği sözlerle kurmuştur. Söylediği sözler olmasa hiçbir şey kurulamazdı. Bütün o tesis, o cümlelerle, o dille olmuştur. Biz hâlâ o cümlelerle, o dille ilgiliyiz. Hâlâ dünyayı, bütün diğer olanlarla ilişkilerimizi kısmen onlar belirliyor. Esas olanı onlar söylüyor. Onunla mücadele eden her şey, esas olan başka ne varsa onunla mücadelesi içinde var. Bir sanat eseri, gerçek bir fedakârlık veya bir devletin kuruluşu, bunların hiçbiri dilden bağımsız olamaz. Olan kendisini dilden muaf göstermez; dil bir iletişim aracı olmadan evvel, tezahürün ortamıdır. Hiçbir dilin kendisini açmadığı yerde, bir taşın, bir bitkinin, bir hayvanın, herhangi bir varolanın belirmesi de mümkün değildir. Dil yoksa dünya da yoktur. Bitkinin dünyası yok, hayvanın dünyası yok, taşın dünyası yok çünkü orada dil yok. Dil olmadan olanlar açıklığa çıkamazlar. Eğer dil yoksa sadece kendisini göstermek, mevcut olmak değil, namevcut olmak da imkânsızdır. Heidegger mevcudiyetin imkânını, anlamını düşünür. Ona göre felsefenin asıl görevi budur. Gerçek düşünce bize bunu düşündürür. Heidegger'e göre dil, olanı ilk kez adlandırır. Açıklığın açılışı aynı zamanda adlandırmakla ilgili bir meseledir. Belirişe erişebilmesi için olanın adlandırılması gerekir. "Sprache" (dil) ile "söyleyiş" (*logos*) arasındaki ilişkiye dikkat edelim. Eğer dil olmasaydı, dil adlandırmasaydı, biz hiçbir zaman olanlar hakkında konuşamaz olacaktık. Hatta onlar hiçbir zaman beliremeyecekti. Bu bir bakıma Parmenides'in söylediği şeyin yeniden düşünülmesidir. *Nous, logos* ve *to on* arasındaki ilişkinin düşünülmesidir. Adlandırma denen şey basitçe şuna A, buna B, ötekine C demek değildir, varlığın ne olduğunun söylenmesidir. Aslında bu mesele yönelimsellik izleğine aittir. Varlığını adlandırmadan, bir anlamlan-

dırma olmadan bir şeyin tezahür etmesine de imkân yoktur der fenomenoloji. Yani önce şeyin neliğinin anlamlandırılması gerekir ki, o belirebilsin ve onun hakkında konuşulabilsin. Yönelimsellik bu anlamlandırmayı içinde taşımak suretiyle olana yönelmedir. Felsefe kavramsal düşünmedir denir. Heidegger bunu reddedecektir; çünkü düşünmek açıklığa çıkan bir olana tekabül etmektir. Olanın açığa çıkmasına tekabül etmek, hakikatin gelişine tanıklık etmek, dilin o olanı varlığı itibariyle ilk kez adlandırmasıdır. Düşünmek şiirsel bir projedir. Bir alanın ilk defa açılmasıdır. Bundan daha azını yapıyorsanız henüz düşünmüyorsunuz; düşünmenin ne olduğunu bilmiyorsunuz. Heidegger'e göre kavram çözümlemesi buna göre daha ziyade teknik işlerdir. Adlandırma belirmenin koşulu olduğu için varlık ve düşünce birdir. Varlık sorusu düşünmekten, düşünme sorusu varlıktan itibaren açılır ve bunun için Heidegger şöyle der: Büyük filozofların tek bir meseleleri vardır, o da varlıktır. Onlar farklı terimler kullansalar da aslında aynı şeyle uğraşmaktadırlar. Dil *anwesen*'in koşulu olduğu için *Dichtung* manasındaki şiir içinde şairlerin yazdığı şiirin özel bir yeri vardır; çünkü "*Sagen*", söyleyiş, deyiş ilk kez bir varlığı adlandırmadır ve özel bir şeydir.

Heidegger'de "Logos"un Yeri

SEVGİ İYİ

Bilindiği gibi yirminci yüzyıl felsefenin en fazla çeşitlendiği; farklı görüş ve eğilimlerin ortaya konup benimsendiği bir yüzyıl olmuştur. Bu, 25 yüzyıllık bir birikimin doğal sonucudur bir bakıma. Yirminci yüzyılda bu eğilimler arasında özellikle fenomenoloji, felsefenin kendini yeniden konumlandırma ve var etme çabası olarak en etkili ve dikkat çekici olanıdır.

Brentano'nun attığı temel üzerinde Husserl'in kurup geliştirdiği fenomenoloji, Heidegger'in de beslendiği verimli bir kaynak olmuştur. Husserl'in öğrencisi olarak bu yeni(lenmiş) felsefeden ya da logos'un yirminci yüzyılda görünen biçiminden faydalanan Heidegger'in yaygın etkisini ve ününü bu kaynağa borçlu olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Şüphesiz bu kaynaktan yeterince beslenebilmenin koşulu olarak onun geniş çaplı ve derinlikli felsefe tarihi bilgisini ve eski Yunan düşünme dünyasını kavrama düzeyini de göz önünde bulundurmak gereklidir.

Heidegger'in, yaşadığı dönem ve bu döneme ilişkin tutumu bakımdan kimi sorulara maruz kalan bir filozof olduğu bilinmektedir. Bu yazıda amaçladığım şey, bir düşünür olarak Heidegger'in varlık anlayışını ve bununla ilgisinde "logos" kavramının onun düşünce tarzındaki yerini saptamak; bu bağlamda Eskiçağda felsefeye, felsefî düşünmeye verdiği önemi dikkate alarak "logos" kavramını yirminci yüzyılda hangi anlam çerçevesine taşıdığını belirlemeye çalışmaktır. Bu amaçla ilkin Heidegger'in, "logos" kavramının anlamına ilişkin yaptığı saptama üzerinde durmak istiyorum. Ancak, buna geçmeden, Eski Yunancada düşünülmüş bir kavramın başka bir dilde (Al-

manca) düşünülmüş biçimini Türkçede dile getirmenin yarattığı güçlüğü de önceden belirtmem gerekli görünüyor.

Varlık ve Zaman'ın Giriş kısmında, "Varolmanın ontolojik çözümlemesi" için yapacağı araştırmanın ön hazırlığı olarak fenomenolojik yöntemi ve bunun temeli olarak da "fenomen" ve "logos" kavramlarının anlamlarını ele alır. Heidegger bu çözümlemeyi yapabilmek için çok anlamlı bir kavram olmasından dolayı bütün anlamlarını içerecek şekilde başka bir dile çevrilememiş olan "logos"un ana anlamı olarak "söz"[1] anlamından yola çıkar. Bu anlamda, yani "söz" anlamında "logos"un,[2] "söyleyen"(ilan eden, açıkça bildiren) anlamını da içermesine dayanarak, söyleyenin söylediği şeyi (bir şeyi/var olanı) ilan etmesi, duyurması/bildirmesi, ortaya koyması; "söz"ün söylediği şeyi açığa çıkarması demek olduğuna dikkati çeker. Platon ve Aristoteles'in bu kavramı farklı anlamlarda kullandıklarını göz önüne almakla birlikte "logos"un bu anlamının önemini vurgular. Ayrıca Aristoteles'in, "bildiren, ilan eden" anlamında "söz"ün (logos'un) işlevini ἀποΦαίνεσθαι olarak kısa ve özlü şekilde açıkladığını da belirtir. Bu anlamıyla logos (söz), söylediği şeyin görünür (Φαίνεσθαι) olmasını sağlar. Burada Heidegger için önemli olan nokta şudur: "Söz"ün, söylediği şeyin kendinden kaynaklı olması. Söz (*Rede*)/(*logos*), "bir şeyin görünmesini sağlar" yani "bir şeyi" (bir varolanı), sözün söylediği tam o şeyin kendinden gelen şekilde görmemizi sağlar. "Söz"ün söylediğinde *söylenenin* bu şekilde açığa çıkması ya da "söz"ün söylediği şeyi, o şeyden, o şeyin kendinden gelen şekliyle bildirmesi veya bir şeyi göstererek onu görünür kılması durumunun, "söz"ün her şeklinde olmadığını, bulunmadığını da ayrıca belirtir. Örneğin "rica" ifadelerinde yoktur bu özellik. Bu, "logos"un (sözün), ἀποΦανσις (söylenen şeyi görünür kılma, ortaya koyma, açık etme) olma özelliğidir.

Buna ek olarak Heidegger, (söz) "söyleme"nin "ses" boyutuna da değinir. "Söyleme", sesle olan bir şeydir çünkü ve söz, sesle söylenir ancak. Bu durumda söz, *söyleyen*, *konuşan* birini gerektirir. Böylelikle logos, "söyleyen"

1 Eski Yunancada, "söz", "düşünme", "anlam", "oran", "ölçü" anlamlarını içeren bu kavramı Heidegger, "söz" anlamını temel alarak Almancada "Rede" ile ifade etmektedir. Almanca "Rede" sözcüğünün, logos'un bu anlamını ne ölçüde ifade ettiği tartışmaya açık olmakla birlikte, *Varlık ve Zaman*'ın İngilizce çevirisinde (1967) düşülen dipnota da dayanarak (s. 58) Heidegger'in, λόγος sözcüğü ile λέγειν fiili arasındaki etimolojik yakınlığı ve "söz"deki "ses"/konuşma/söyleme özelliğini dikkate aldığını belirtmekte fayda var.

2 Heidegger "söz" anlamında logos'un eski Yunanca δηλούν (ilan eden, açıkça duyuran/bildiren) sözcüğüyle benzer anlam taşıdığını belirtir. Bkz. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit, GA,* C. 2, ed. Vittorio Klostermann, 1977, s. 43.

veya *konuşan*dır ya da söyleme veya konuşmadır aynı zamanda.[3] Sesle söylenmiş olan "söz"de, *söylenen-söyleyen-söyleten bir*liği, bütünlüğü vardır. Sözün söylediğinde söylenen, söyletenden gelmektedir. "Logos"un anlamının bu yönü üzerinde durması, onun Herakleitos'a olan yakınlığının açık bir göstergesidir. "Şiirin özünü" belirlemek için Hölderlin'i ve onun şiirini seçmesi de bundan dolayıdır.

Heidegger, felsefenin, biri Eskiçağa, diğeri günümüze ait olan bu iki ana kavramı üzerinde neden durmaktadır acaba? Özellikle "logos"un bu anlamı üzerinde durması nedensiz değildir. Bunlardan "logos" Eskiçağda Herakleitos'un varlık görüşünün temelini kuran, ardından da Platon ve Aristoteles'te önemli işlevi olan bir kavramdır. Eskiçağın düşünsel/kültürel dünyasında yer alan ve bu dünyayı yapılandıran üç anlamda "söz"; "uydurma" söz (mitos), *düzenli* söz (epos), *düşünsel* söz (logos) arasında felsefî söyleme temel olan ve felsefenin sürekliliğini sağlayan "söz", "logos"tur. İşte felsefe tarihi boyunca çoğu filozofun bir biçimde bağlı kaldığı "logos" olarak "söz", Heidegger'in varlık anlayışı bakımından özel bir *yer* ve *anlam* ifade etmektedir. Bunda Herakleitos'un varlık görüşünün ve logos kavramından anladığı şeyin etkisi büyüktür.

Fenomen kavramıyla ilgisine ve bunun üzerinde durma nedenine gelince onsekizinci yüzyılda Kant'ta beliren ama ondokuzuncu ve özellikle yirminci yüzyılda felsefeye tam yerleşen *fenomen* kavramı, Heidegger'in de içinde yetiştiği ve bağlı olduğu temel bir felsefe eğilimindeki, yaklaşımındaki yeri bakımından önem taşımaktadır. Dolayısıyla, felsefe yapmanın olmazsa olmaz koşulu olarak varlık araştırması yaparken veya bir varlık anlayışı edinirken bu iki önemli kavrama başvurmak elverişli bir yoldur. Buna ek olarak, fenomen (görünen, ortaya çıkan) kavramının yukarıda belirtildiği şekliyle "söz"/logos (bir şeyin görünmesini sağlamak) ile olan ilgisini de göz önünde bulundurmak gerekir. Heidegger'in felsefe yapma tarzı için çok genel bir çerçeve belirtmek gerekirse, bilginin vazgeçilmez koşulu olarak "dil-düşünme-varlık" bağının, fenomenolojik yaklaşım içinde ele alınışıdır onun felsefî soruşturma çizgisi. Fenomen kavramının logos ile olan ilgisi burada da söz konusudur. "Düşünme-dil-varlık" bağlantısı ve bütünlüğü bir ana çerçeve olarak, her felsefe etkinliğinin, hatta her bilme yöneliminin temel dayanağıdır şüphesiz. Ancak, Heidegger'de farklı olan yan, onun ne doğrudan ontoloji ne

3 Heidegger, *Sein und Zeit, age.,* s. 44.

de doğrudan epistemoloji yapışıdır. İnsan odaklı bir araştırmadır onun *varlık* ya da *bilgi* veya *mantık-dil* sorunlarına ilişkin soruşturmaları.

Heidegger logos kavramı üzerinde durmaktadır çünkü o, felsefenin temel bir sorusuyla, hatta en temel sorusuyla; *Varlık ve Zaman*'ın başında açık şekilde ifade ettiği gibi "varlığın anlamı"nın ne olduğuyla ilgilenmektedir. Genel olarak varlığı araştırmak, felsefenin temel bir alanı olarak ontoloji yapmak demektir. Ontoloji yapmak ise yine felsefenin temel alanlarından bilgi ve mantık alanlarına girmektir. Çünkü burada söz konusu olan şey, varlık veya varolan hakkında konuşmak, söz söylemek ama bunu düşünerek yani düşünme edimini (bir anlamda logos'u) işe katarak, etkin kılarak yapmak; böylece varlığın veya varolanın bilgisini ortaya koymaktır. Bu bakımdan *ontoloji*, aynı zamanda *bilgi felsefesi*dir ve yine aynı zamanda *mantık*tır. Ancak, bütün bunların tamamlayıcısı ya da *anlamı* ya da temeli olarak da *insan felsefesi*dir. Burada felsefe tarihi boyunca yeterince önemsenmemiş bir alan olan insan felsefesinin felsefede temel bir alan olarak önemine kısaca değinmekte fayda vardır.

İnsan felsefesi yapmak, bu alanı önemsemek, aslında düşünürün felsefe yapma tarzıyla veya felsefe anlayışıyla ilgilidir. Felsefe tarihinde öncelikli bir alan olarak yer almayan, yer verilmemiş olan bu alan, felsefede varlığın araştırılmasına veya bilinmesine yönelen, başka bir deyişle ontolojik yaklaşımı benimseyen çalışmalarda daha fazla yer bulmaktadır.

İnsan felsefesi yapmak veya buna imkân veren bir anlayışı benimsemek neden önemlidir peki? Yirminci yüzyılın başında Husserl'in "Avrupa İnsanlığının Krizi"ni ele alış nedenleri; ardından Heidegger'in "yurtsuzluk" olarak saptadığı ve günümüzdeki haliyle bildiğimiz *insan(lık) sorunu* ve buna çözüm bulma amacıyla ortaya konan *felsefî düşünüş* (Heidegger'de "düşünürce düşünme", Husserl'de "kesin/tam bilim olarak felsefe") bu alanın ya da bu anlamda felsefe yapmanın önemi için yeterli birer örnek olarak verilebilir. Ayrıca bunun da öncesinde onsekizinci yüzyıl ve Aydınlanma dönemi çalışmaları, aynı sorunla ilgili şekilde insan felsefesi yapma arayışları olarak buna eklenebilir. Örneğin, Rousseau'nun insanın eğitilmesi üzerinde bu denli durması (*Emile*), bilimin ve sanatın durumunu dert edinmesi (*Bilimler ve Sanatlar Üzerine Konuşma*) nedendir acaba? İşte Heidegger'in bütün bu durumu "yurtsuzluk" olarak saptaması ve Husserl'in ifadesiyle "felsefî akıl"dan kopmuş insanın yurtsuzluğuna çare araması fenomenolojik yaklaşımla "varlık"tan yola çıkılarak yapılan bir *insan felsefesi*dir.

Gerçi Heidegger, insan felsefesi yapma amacında olmamış, hatta bundan kaçınmıştır bile. Ama onun bundan kaçınma nedeni, "geleneksel" ya da alışılmış biçimiyle felsefe yapmak istemeyişidir. Çünkü "geleneksel felsefe", onun deyişiyle "metafizik düşünme", yukarıda belirtilen soruna çözüm bulabilecek bir yapıda değildir. Burada "metafizik", belirli tarzda soru sormayı ve buna bağlı şekilde düşünmeyi ifade etmektedir. Ona göre "metafizik düşünüş" içinde kalarak felsefe yapmak, çağımızın, bugünkü dünya insanının "yurtsuzluğuna" çözüm getiremez. "Geleneksel" ya da "metafizik" nitelikteki felsefe, "varlığın anlamının" ne olduğunu sormadığı, (varlığın kendinden gelen nedenle) soramadığı için bunu yapamaz. Oysa öncelikle sorulması gereken soru budur. Bu tarzda felsefe yapan düşünme ("metafizik düşünme"), peşine düştüğü sorunun eksikliğinden, yetersizliğinden, *yönündeki yanlışlıktan* dolayı, *varlığı bilme/tanıma* yolunu kendine kapatır. Yine, varlığı, *kendi varlığı*nın ya da *anlamı*nın dışında ondan ayırarak, başka yerde, kendine *yabancı* bir yerde aradığından; onu sırf *nesneleştiren*, *bilen*le *bilinen*i birbirinden *koparan*, böylece de "anlamı" ya da varlığın kendini unutan veya varlığı, kendini unutmaya iten; yukarıdaki sorunla ilgisinde söylenirse *insanı* ve *yaşamı* göz ardı eden bir bilme/*düşünme* edimi içinde olduğundan "yurtsuzluğu" anlayamaz bile. Oysa bugün insan için öncelikli ve en önemli sorun, Heidegger'in deyişiyle onun "yurtsuzluğu", yani dilinin olmayışıdır; insan felsefesi içinde söylenirse, "kendini bilme" yani *kendi varlığı* konusunda *açık* bir *kavrayış*tan yoksun oluşudur.

Heidegger'in insan felsefesi ile olan ilgisi işte bu noktada daha fazla kendini göstermektedir. Tam bu noktada onun ana araştırma sorusunda dile getirdiği "varlığın anlamı" ifadesinin Nietzsche'nin "yeryüzünün anlamı" dediği[4] "yaratıcı insan" ya da "trajik insan" veya "üstinsan" tipi ile bağlantısına işaret etmek mümkündür. Nietzsche'nin çağdaş Avrupa'nın düştüğü durum olarak saptadığı "düşünsel çöküntü"den çıkış yolu diye gördüğü "yaratıcı" ("üstinsan") tip ile Heidegger'in üzerinde durduğu "anlam" sorusu arasında önemli bir yakınlık vardır. On yıl dağda kaldıktan sonra insanlara bir armağan vermek için geri dönen Zerdüşt, 7. Ön Konuşmasında şöyle demektedir: "İnsanlara varlıklarının anlamını öğretmek istiyorum ben. Karanlık bir bulut olan insandan çakan şimşeği."[5] Nietzsche'ye olan bu yakınlığına rağmen onun, "metafiziği" aşma konusunda önemli bir yol kat ettiği-

4 Nietzsche, Friedrich, *Werke II*, ed. Karl Schlechta, Wissenschaftliche Buchgesellchaft Darmstadt, 1994, s. 280.
5 Nietzsche, *age.*, s. 287.

ni ama yine de aşamamış olduğunu düşünmesi Heidegger'in, "logos"u, "söz" ve "şiirin özü" olarak *söz* anlamıyla kavramasından ve buna bağlı şekilde fenomenolojik bir antropoloji yapmasından dolayıdır. Kendi deyişiyle "metafizik düşünüş"ün aşılması bakımından Nietzsche ile hesaplaşması gereklidir çünkü her şeyden önce ortak bir soru vardır, dert aynıdır: İnsanın "yurtsuzluğu" ya da Nietzsche'nin deyişiyle "çökmüş Avrupa" kültürünün "kültürsüz Avrupa"nın *mevcut* "değerlerinin" içinde yolu tıkanmış "yaratıcı" insanın ya da "yeryüzünün" veya "varlığın" *anlamının* ortaya, *açığa* (Ἀλήθεια) çıkabilmesi için yol *açmak*. Bu hesaplaşma ayrıca Nietzsche'nin koyduğu isabetli teşhis bakımından da gerekli olmuş görünmektedir. Ortaya çıkan sorun, sorunun saptanması ve çözüm arayışı, yukarıda da değinildiği gibi onsekizinci yüzyıla ve Aydınlanma düşüncesine kadar gitmektedir.

Bu noktada, "logos" kavramına geri dönecek olursak, genel olarak, akıl, düşünme, söz, anlam, oran(tı), ölçü gibi anlamları olan bu kavramın yukarıda belirtildiği şekilde "söz" anlamına ağırlık vermesi ve buna dayanması Heidegger'in düşünüşünün bütünüyle de örtüşmektedir. Öyle ki, varlığı araştırırken temel aldığı Sokrates öncesi düşünürlere, özellikle de Herakleitos'a dayanırken Heidegger, fenomenolojik yaklaşımla yaptığı bu soruşturmayı bir yandan *insan felsefesiyle* bir yandan da *sanat felsefesiyle* bütünleştirmiştir. Bu noktada onu, *sanat eserinin kökeni* (*der Ursprung des Kunstwerkes*) üzerine düşünmeye iten şeyin ne olduğu sorulabilir.

Özellikle "Sanatın Doğuşu ve Düşüncenin Yolu" adlı konuşma metninde sanat hakkında konuşurken aslında insandan ve insanın durumundan söz ettiği ve Nietzsche'ye yaptığı göndermede de[6] bu ortak dert görülmektedir. Bu yazıda, günümüz insanının düştüğü anlam yoksunluğunu önceden en iyi şekilde gören ve bunu "söyleyen" ozan olarak Hölderlin'e, bu yoksunluğun nedenini yine önceden ve zamanında isabetle saptayan düşünür olarak Nietzsche'ye yer vermesi sanat ile insan arasındaki yapısal birlikten, bütünlükten dolayıdır. Bu konuşma metninin II. Kısmının başında şöyle demektedir: "Ya günümüz? Eski tanrılar yokoldular. Hölderlin, kendinden önce ve sonra başka hiçbir ozanın anlayamadığı ölçüde bu yokoluşu kavramış ve söze dökmüştür."[7]

Böyle bir yönelim doğaldır çünkü Heidegger "varlığın anlamı"nı, "varlığın hakikati"nin açığa çıkması için sormakta, araştırma konusu yapmaktadır. Düşünürler ile şairler arasında sözünü ettiği yakınlık, Hiedegger'de

6 Heidegger, Martin, "Sanatın Doğuşu ve Düşüncenin Yolu", *Patikalar*, Çev. Leyla Baydar-H. Ünal Nalbantoğlu, Yay. Haz. H. Ünal Nalbantoğlu, Ankara, İmge Kitabevi, 1997, s. 18.

7 *Age*. s. 17.

"söz"ün (logos'un) anlamının ne olduğunu açıkça gösterir: "Düşünür varlığı söyler, şair kutsal olanı adlandırır."[8] Burada "söz"ün, konuşmanın yukarıda değinilen anlamı çıkmaktadır yine karşımıza. *Söylenen*in, *söyleyen*in, *söyleten*in birliği vardır burada. Çünkü "düşünürün söylemesinde" ve "şairin kutsal olanı adlandırmasında" söyleyen de söylenen de "varlıktır". Böylece "söz", "düşünmenin, Varlığın hakikatinin dile geleceği, Varlığa uyacak sözü aramasıyla" ve "Varlığın sesine itaat" etmesiyle söylenebilmektedir ancak.[9] İşte bu nokta insan ile sanatın buluştuğu ya da "varlığın hakikatinin" *açığa çıktığı*; örtük olanın *açıldığı yer*dir. İnsanın evinde/yurdunda olduğu, ama "hiçin yaşanmasıyla" varılan bilginin, varlığı bilmenin sağladığı "açıklığa ulaşma, yer yurt bulma"dır bu. Yurtsuzluk, bunun yokluğudur, yani "söz"ün yokluğu, olmayışı; varlığın, *evi* olan *dili* bulamayışıdır. Ama yine de şair ile *düşünür* "söz"ü, hem "köklü düşünmeden fışkırarak" söylediklerinden hem de "aynı olan ancak farklı olan olarak aynı olduğundan, şiir ve düşünme de söze dikkat etmede en saf şekilde aynı olduklarından, her ikisi de aynı zamanda kendi özlerinde birbirlerinden çok uzaktırlar."[10]

Heidegger'in, "varlığın anlamı" olarak "söz"ün ya da "hiç"in yaşanmasıyla deneyimlenen, yani bilgisine varılan "varlığın hakikati"nin bu anlamda ortaya çıkışının örneklerinden biri olarak verdiği şaire, Hölderlin'e bakacak olursak onda "söz"ün (logos'un) ne olduğunu, "söz"ün anlamını daha açık ifade etmek mümkün olur.

Bu noktada ilkin, "neden Hölderlin?" diye soracak olursak, aynı soruyu Heidegger'in de çok açık şekilde sormuş ve buna açık bir yanıt vermiş olduğunu belirtmek uygundur. "Hölderlin ve Şiirin Özü" adlı yazısında "şiirin özünü gösterme amacı için neden Hölderlin'in yapıtı seçildi? Neden Homeros ya da Sofokles değil, neden Virgilius ya da Dante değil, neden Shakespeare ya da Goethe değil?" diye sorar ve "şiirin özü"nün bu şairlerin eserlerinde de elebtte gerçekleşmiş olduğunu belirtir.[11] Böyle olmakla birlikte yine de Hölderlin'in seçilmiş olmasını şöyle açıklar: "Hölderlin'in şiirine özellikle şiirin özünü yazmak görevi ozanlık yazgısınca verildiği için, salt bunun için seçildi, üstün bir anlamda ozanın ozanıdır Hölderlin bizce. Karara zorlaması bundan."[12] Burada ifade ettiği şekliyle Hölderlin'de ısrar ederken dayan-

8 Heidegger, Martin, *Metafizik Nedir?*, Çev. Yusuf Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1991, s. 51.
9 *Age.*, s. 51.
10 *Age.*, s. 51.
11 Heidegger, "Sanatın Doğuşu ve Düşüncenin Yolu", *age.*, s. 33.
12 *Age.*, s. 34.

dığı ölçüt, "şiirin özü" derken bundan anladığı şeydir. "Şiirin özü"nden "her şiir için aynı şekilde geçerli evrensel bir kavramda toplanmış olanı" anlamamak gerektiğini; böyle bir anlamada söz konusu olan "bütün tikeller için geçerli olan evrensel"in aslında "her zaman geçersiz olan" "hiçbir zaman özsel olmayan 'öz'" olduğunu belirtir.[13]

Örnek olarak Hölderlin *seçilmiştir* çünkü onun şiiri ya da şiir yazma etkinliği, şairlikten değil *yazgı*dan dolayıdır ve burada yazgısı, şiir yazmaya *seçilmiş*/adanmış olmasıdır. Bu ne demektir peki? Şiir yazmaya *yazgılı* olmak ne anlama gelmektedir? "Şiire ve şiirin tanrısal kökenine Hölderlin kadar çok inanmamıştır hiçbir Alman şairi" demektedir Stefan Zweig ve bu saptamaya şunları eklemektedir: "Şiir onun için…son hakikatin açılmasıdır…Goethe için bile edebiyat yalnızca hayatın bir parçasıdır, Hölderlin için hayatın mutlak anlamı"dır.[14] Çoğu kişi için şiir, kişide şairce bir gereklilik olurken onun için *kişi üstü*, *tanrıca* bir gerekliliktir.[15] Bu durumda "gökyüzü ile yeryüzü arasını havanın doldurması gibi şiir de düşüncenin üst katmanlarıyla altının arasındaki boşluğu, tanrılarla insanlar arasını kapatır."[16] Böylece Zweig'ın deyişiyle "Hölderlin'in hayata değil, yalnızca sanata, insanlara değil, yalnızca tanrılara hizmet etme"[17] kararlılığı, tinsel olanın var olmasını sağlamıştır, kendi yaşamı ve sağlığı pahasına. "Hölderlin'in güzelliği aynı zamanda Hölderlin'in trajik suçudur"[18] demektedir Zweig bu noktaya ilişkin olarak. Bu durum kaçınılmazdır çünkü onun bildiği tek şey, "Tanrı vergisi yeteneği, yüce haberler verme görevi" olduğudur:

Görevimdir benim
Övmek yüce olanı, bunun için bana
Dil verdi Tanrı ve kalbime şükran.[19]

Stefan Zweig, "Hölderlin'in şiir anlayışı kutsal bir anlayıştır"[20] derken onun şiire (edebiyata) olan bağını, ilgisini, yönelimini, "şair olarak kişisel bir ken-

13 *Age*., s. 34.
14 Zweig, Stephan, *Dünya Fikir Mimarları*, *Kleist, Nietzsche, Hölderlin*, C. I, Çev. Gürsel Aytaç, Ankara, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1991, s. 175.
15 *Age*., s. 175.
16 *Age*., s. 175.
17 *Age*., s. 162.
18 *Age*., s. 162.
19 Oflazoğlu, A. Turan, *Hölderlin Seçme Şiirler*, Türkçesi: A. Turan Oflazoğlu, İstanbul, İz Yayıncılık, 1997.
20 Zweig, S., *age*., s. 169.

dine güven"den ayrı tutmak gerektiğini vurgulamaktadır. Bunu da dikkate alarak Hölderlin'in kendini, bir şair olarak şiir yazma arzusuyla değil, şiiri söyleme, Heideggerce söylenirse, "varlığın dili" ya da "logos"un sözü/"sesi" olma *yazgısı*yla dolu, "göreviyle" *yüklü* olarak gördüğü ve şiiri böyle yazdığı veya *söylediği* belirtilebilir. Bu durum, Heidegger'in seçimi yani şiirin özünü veren ozan olarak işaret ettiği şairle ilgisinde "logos"u anlamlandırması, felsefenin kaynağına (logos'a), Eskiçağa bağlanan köprüyü de göstermektedir.

Neden Hölderlin ve Hölderlin'in şiiri diye tekrar soracak olursak, Hölderlin, şiirin "kahramanıdır" ve bunun için seçilmiştir. Onun kahramanlığı, "içinde gurur, zafer inancı olmadığı için böylesine, anlatılamayacak kadar güzel"[21] olduğu için şiirin özünü ortaya koyar onun *söyleyişi*. Nedir bu öz? Yukarıda da değinildiği gibi Heidegger'in sık sık ve ısrarla vurguladığı şekliyle söylenirse "varlığın (anlamının)" *var* olması. Bu, "aydınlanma"dır, "varlığın aydınlanması"dır.

Heidegger'in Hölderlin'in şiirine dayanarak "şiirin özü"nü belirlemek istemesi, onun düşünüşünde "logos"un anlamı ve yeri konusunda belirgin bir fikir vermektedir. Bu durumda *düşünmenin* tarihinde *mitos*, *epos*, *logos* seyriyle doğup gelişen; logos'la varlık bulan ve varlığını kurup sürdüren felsefe, "şiir"le bütünleşmiş, kaynaşmış görünmektedir. Heidegger'de logos, "şiir"le bütünleşen bir kavram olmuştur. Heidegger'in "logos" kavramının önemli ölçüde Hölderlin'in şiiriyle belirlendiği; varlık görüşünün de aynı kaynaktan beslendiği görülmektedir. "Söz"ün zenginliği ve "logos"un derinliği bakımından elbette çok önemlidir bu. Nitekim Herakleitos da şöyle demiştir o günden günümüze uzanan sağlam bir köprü gibi: "Ruhun ucunu bucağını bulamazsın, her yolda yürüsen de; bu kadar derin logos'u vardır."[22] Bu anlamda "söz"de sürekli bir aşma vardır ve Heidegger'in Hölderlin örneği tam bir aşma olarak görünmektedir. Bu durumda denebilir ki şiir, insanın kendini en tam aşma alanı, en fazla *var* olma alanıdır; şiirle ilgisinde söz, hep güçlenmeli, hep söylenmelidir. Ancak, bu noktada şairin değil ama "düşünürün" sözü ile ilgili olarak şunu gözden kaçırmamak gerekir: "Söz", güçlenmeli ama "felsefî akıl" olarak "logos"un, Husserl'in önemle üzerinde durduğu "kesin/tam bilim olarak felsefenin", "saf ve halis" felsefenin; Hösle'nin ifadesiyle "felsefe idesi"nin korunması kaydıyla.

21 *Age.*, s. 172.
22 Kranz, Walther, *Antik Felsefe*, Çev. Suad Y. Baydur, İstanbul, Sosyal Yayınları, 1994, s. 65.

Kant'tan Heidegger'e Varlığın Anlamı Meselesi

H. BÜLENT GÖZKÂN

> "*Varolanlar* hakkında hikâye ederek takrirde bulunmak başka bir şeydir, varolanları kendi *varlığı* içinde kavramaksa çok daha başka bir şey. Varolanları kendi varlığı içinde kavrama görevini icra ederken hem çoğunlukla kelimeler iktifa etmemekte, hem de özellikle ona uygun 'gramer' bulunmamaktadır."[1]

Büyük düşünür, "Varlığı" bir bütün olarak "görmeye", anlamaya yönelen ve "Varlığa" ilişkin bu "bütün"ün tecrübesini yaşayan kişidir. İçinde "yüzmekte" olduğu dilde bu tecrübeyi dile dökmeye, kavramlarla ifade etmeye başladığında bir "çıkmaz"ın içinde bulur kendini. Bu "çıkmaz" içinde olma duygusunu yaşamak, dilin kategorik yapısının, tarihsellikle yüklü olmayla belirlenmiş kavramların içinde bir yetmezlik veya eksiklik duygusu yaşamaktır.

Bu durumda "düşünme yoluna girenlerin" önünde genelde şu yollar vardır: i) Dile gelme olanağına sahip olmayı ve dile geleni, kendi "gördüğünün" bir ifadesi olarak kabul ederek, mevcut bilimlerin çerçevesi içinde dile gel(e)meyeni reddetmek (genelde pozitivist bir çerçevede karar kılmak); ii) mevcut, kurulmuş kavram çerçeveleri ve düzlemleri dahilinde "makul" düşünceler

1 Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten; Agora Kitaplığı, 2008, s. 39-40. Bundan sonra *V&Z* olarak anılacak (*Sein und Zeit*'tan yapılan tüm alıntılar Kaan Ökten'in olağanüstü emekle gerçekleştirdiği ve bir anlamda *Sein und Zeit*'ı Türkçe "var" kılan bu nitelikli çeviriden yapılmıştır ve bu yazıda kullanılan Heidegger terminolojisinde de genelde bu çevirinin terminolojisine uyulmuştur).

üretmek; iii) "gördüğünü" dilsel kategoriler içinde, kavramsal araç ve gereçlerle ifade etmenin sıkıntısını yaşayarak, dilin kategorik yapısının "ma'nâ"ya dayattığı kısıtları öyküye, menkıbeye, anlatıya, koana veya şiire yönelerek, bir anlamda "mistik" bir durakta karar kılarak aşmaya yönelmek; iv) kavramsal ve kategorik dili "aşma"ya çalışmak, ama bunu yine kavramsallık içinde yapmak, bunun için de yeni kavramlara, yeni kavram çerçevelerine başvurmak yoluyla farklı anlam (ma'nâ) düzlemleri üretmek.

Kant ve Heidegger, bu sonuncu yoldaki düşünürler. Kant, kavramsal çerçevesini "aşma"nın [*transcendenz*] olanaksızlığı ve onun hakkında konuşabilmenin olanağının belirlenmesi (transandantal zemin) olarak kurarken ve oluştururken; Heidegger, "aşma"nın yeni anlamını (varoluşsal, fenomenolojik anlamını) tesis ederek çerçevesini oluşturmuştur. Ve "büyük düşünür" sadece yeni kavramlar getiren değil, yeni bir çerçeve getirendir; öyle ki, eski ve yeni kavramlar, o çerçevenin içinde kazandıkları anlamlar yoluyla farklı bir "görme"yi, anlamayı sağlarlar.

I. Heidegger'in 1927-1928 Kış yarıyılında (üçte bir yılında demek daha doğru) verdiği Kant dersinin daha sonra *Saf Aklın Eleştirisi'nin Fenomenolojik Yorumu* başlığıyla basılacak olan kitabının hemen ilk cümlesi şudur: "Bu dersin amacı Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi'*nin felsefi bir anlayışına ulaşmak, yani felsefenin nasıl yapılacağını öğrenmektir."[2]

Heidegger'in Kant'a duyduğu derin saygının bir ifadesi olan bu cümle, aynı zamanda Kant'ın *SAE*'sinin "Saf Aklın Arkitektoniği"nde, felsefenin öğrenilemeyeceğini, ancak felsefe yapmanın öğrenilebileceğini söylediği ünlü bölüme[3] de bir atıftır.

1927-1928 dersi ve 1929 Mart'ında Davos'ta yapılan Felsefe Toplantısı, Heidegger'in Kant üzerine yazılan ve çok tartışmalara neden olmuş olan *Kant und das Problem der Metaphysik* kitabındaki yorumlarının esasını oluşturmaktadır.[4] Heidegger, Davos Toplantısında, Yeni-Kantçıların

2 Heidegger,Martin, *Phenomelogical Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*, Çev. Parvis Emad ve Kenneth Maly, Indiana University Press, 1997, s. 1. (Bundan sonra *SAEFY* olarak anılacak).

3 Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, (1787) *Werkausgabe: in 12 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993,* Ed. Wilhelm Weisschedel, C. III, C. IV, [*Critique of Pure Reason,* Çev. P. Guyer, A. W. Wood, Cambridge Un. Press, 1998], s. A-837/B-865. Bundan sonra *SAE* olarak anılacak.

4 Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1973, s. xiv-xv-xvi. (Bundan sonra *KPM* olarak anılacak). İngilizce basım: *Kant and the Problem of Metaphysics*, 5. baskı; Çev. Richard Taft, Indiana University Press, 1997, s. xviii-xix.

SAE'sini matematiksel, doğa bilimsel bilginin kuramı olarak, genelde bir epistemoloji olarak yorumlamalarına karşı çıkarak, *SAE*'sinin metafiziğin temelini atma, zeminini oluşturma anlamında bir ontoloji olduğunu ifade etmektedir.[5] Bunu yapmakla, aynı zamanda bugün de hâlâ, özellikle İngilizce felsefe yapılan dünyada yaygın bir şekilde kabul edilmiş bir yoruma da karşı çıkmış olmaktadır. Bu yorum özetle: Kant'ın, epistemoloji üzerinde yoğunlaşan, Newton fiziğinin ve onun matematikle nasıl bir araya gelerek sağlam bir doğa resmi yapabildiğinin felsefi arkaplanını açıklamaya yönelen; Mantıkçı Pozitivizmin ve Analitik Felsefenin genel dayanaklarına giden temel fikrî zemini döşeyen... bir filozof olduğudur.

Kant'ın, Newton'ın *Principia Mathematica*'sından çok etkilendiği ve Newtoncu doğa resmini "sağlam bilim olma yoluna girmiş olanlar" arasında gördüğü ve matematiksel doğa biliminin nasıl mümkün olabildiğinin felsefi açıklamasına girişmiş olduğu; Frege, Russell, Wittgenstein ve Viyana Çevresi üzerindeki etkisi; yine Husserl üzerindeki etkisi dikkate alındığında bütün bunlar bir taraftan elbette doğrudur. Ancak bunlar, Kant'ın yaptığı işin esası değil, daha derindeki bir temelden çıkan sonuçlardan bazılarıdır.

Bu yazı, Kant'ın transandantal felsefesinin, Heidegger'in felsefi düşünceyi taşıdığı temel ontoloji [*Fundamentalontologie*] yönünde bir ontolojik zemine sahip olduğuna; Kant'ın, Heidegger için niye "en önemli düşünür" olduğuna ve Heidegger'in, Kant'ın transandantal felsefesini nasıl fenomenoloji yönüne, temel ontoloji yönüne doğru ilerlettiğine işaret etmeyi amaçlamaktadır.

II. Heidegger *V&Z*'da ne yapıldığını şöyle ifade ediyor: "Aşağıdaki risalenin gayesi, '*varlığın*' anlamına ilişkin soruyu somut biçimde ele alıp geliştirmektir. Onun şimdilik kaydıyla hedefi, *zamanı* her türlü varlık anlayışının ufku olarak yorumlamak olacaktır."[6]

Varlığın [*das Sein*] anlamını soruşturmak ise, varlığın ne olduğunu soruşturmak değildir, yani bu bilimsel araştırma yoluyla yanıtlanabilecek bir soru değildir; bir nesne tecrübesi üzerinden giden ontik bir soruşturma değildir; zamana tâbi olmayan, değişmeyen, tözsel metafiziksel "nesne" olarak aşkın varlığın, "akla dışsal" olan varlığın ne olduğunun akıl yoluyla görülebilmesi üzerinden yapılan bir soruşturma da değildir. Bu fenomenolojik bir araştırmadır. Varlığın anlamını soruşturma, öznenin ya da nesnenin varolmasına yönelik, yani varolanlara [*das Seiende*] yönelik ontik bir tecrübe değildir, "fe-

5 *KPM,* s. 271/191. Ayr. Bkz. S. 16-17/11.
6 *V&Z,* s. 1.

nomenolojik bir tecrübe"dir. "Varlık hep bir varolanın varlığıdır. [*Sein ist jeweils das Sein eines Seienden*.]"[7] "Peki hangi varolana bakarak varlığın anlamını okuyacağız... varlık sorusunu çalışmak şu demektir: bir varolanın (soruyu soranın) kendi varlığı içinde şeffaf kılınması... Başka varlık imkânlarının yanı sıra soruyu sorma imkanına da sahip olup, hep bizzat bizler olan bu varolana, terminolojik olarak *Dasein* diyoruz."[8] *Dasein* terminolojisi, "insan" veya "özne" terimlerinin Platon'dan itibaren tarihsel olarak belirlenmiş ontolojik anlamlarından azâd olmaktır; dolayısıyla özne nesne ikiliği üzerinden giden ve Varlık'ı mevcudiyet olarak veya varolan olarak incelemeye tâbi tutan anlayıştan azâd olmaktır. Özne ve nesne, Dasein ve dünyayla örtüşmez.[9] Heidegger'in V&Z'ın "Ontoloji Tarihini Bozma Ödevi" başlıklı § 6'da işaret ettiği gibi: "...geleneksel ontolojinin kategoriyal envanteri, uygun formalizasyonlar ve salt menfi sınırlandırmalarla söz konusu varolanlara [Descartes'ın *ego cogito*'su, özne, ben, akıl, tin, kişi] yansıtılmakta veya öznenin tözselliğinin ontolojik yorumuna varmak üzere diyalektiğin yardımına başvurulmaktadır."[10]

Heidegger'de metafizik ve ontoloji, Eski Yunan'dan beri anlaşıldığı hâliyle, "görünüşün" ardındaki asıl varlığa ve ilkilkelere (arche) yönelen "bilme" halleri aracılığıyla akıl yoluyla "görülenlere" karşılık gelmez. "Dolayısıyla varlık sorusu; varolanları, şu veya bu şekilde varolanlar olarak enine boyuna araştıran, bu sırada da hep belirli bir varlık anlayışı içinde hareket eden bilimlerin mümkünlüğünün *a priori* koşullarını araştırmakla sınırlı olmayıp, özellikle ontik bilimlerin öncesinde yatan ve onların temellerini atan ontolojilerin imkân koşullarını amaçlar."[11] *V&Z*'dan altı çizilmiş şu bölümü de aktaralım: "*İstediği kadar zengin ve girift bir kategoriler sistemine sahip olsun, bütün ontolojiler, evvela varlığın anlamını yeterli ölçüde aydınlatmadıkça ve bu aydınlatma işini temel görev olarak kavramadıkça esasen kör ve öz amacından sapmış kalırlar.*"[12] Dolayısıyla, Kant'ın transandantal felsefesinde metafiziğin de, ontolojinin de önceki anlayışlardan kökten farklılaşması gibi,

7 *V&Z*, s. 9.
8 *V&Z*, s. 7. *Was ist Metaphysik?*'de de: "hem varlığın insanın özüyle bağını, hem de insanın varlık olarak varlığın açıklığıyla ("var" la) özce ilişkisini tek bir kelimeyle ifade edebilmek için, insanın, içinde insan olarak bulunduğu öz alanına "Varolma" (Dasein) adı verildi" *Metafizik Nedir?*, Çev. Yusuf Örnek. TFK yay. 1991, s. 14. (*Was ist Metaphysik?*'ten yapılan tüm alıntılarda genelde bu özenli çeviriye başvurulmuş, yer yer bazı değişiklikler yapılmıştır.)
9 "Subjekt und Objekt decken sich ... nicht etwa mit Dasein und Welt." *V&Z*, s. 60.
10 *V&Z*, s. 22.
11 *V&Z*, s. 11.
12 *V&Z*, s. 11.

Heidegger'de de felsefenin bu temel disiplinleri yeniden farklı anlamlara sahip olacaktır.

Varlığın anlamının Dasein'da "okunma" zemini temel ontolojidir. Heidegger, *KPM*'nin başında temel ontolojiyi şu şekilde ifade ediyor: "Temel ontoloji, 'insan doğasına ait olan' metafizik için temeli hazırlayan sonlu insan varlığının [*des endlichen Menschenwesens*] ontolojik analitiğidir. Temel ontoloji, metafiziğin olanaklı olması için gerekli olan insan varolmasının [*des menschlichen Daseins*] metafiziğidir. Antropolojinin tamamından ve felsefi olandan zemini itibariyle tümüyle farklıdır."[13] Yine *KPM*'de: "Dasein'ın varlığının konstitüsyonunun açığa çıkarılması ontolojidir. Metafiziğin olanağının zemininin ortaya konulması –Dasein'ın temeli olarak sonluluk– temel ontolojidir."[14] *V&Z*'da ise: "Bütün ontolojilerin ondan neşet edeceği *fundamental ontoloji*, *Dasein'ın eksistensiyal analitiğinde* aranmalıdır."[15]

Heidegger'in fenomenolojisi varoluşsal [*existenzial*] bir fenomenolojidir, yani varoluşun temel fenomenlerinin ortaya çıkarılmasıyla, varlığın Dasein'da açıklığa çıkmasının anlamının soruşturulmasıdır. Dasein, kendi varlığının anlamını zamansallıkta bulduğu için, Varlığın kendini açması da zamansaldır.[16] Yukarıda atıfta bulunduğumuz "varolanın varlığı" ifadesi bir kendilik, bir mevcudiyet [*Vorhandenheit*] anlamında değil, onların Dasein'da, onun temel yapılarına göre açığa çıkarak "varolan" olmaları anlamındadır. Bu yüzden Dasein'ın varlığı, diğer varolan türlerine uygulanan kavramlarla anlaşılamaz. Ve *Dasein* teriminin hakiki anlamı, varlık meselesini mevcudiyete ilişkin, asıl varlığa ilişkin bir soruşturma zemininin yürütüldüğü özne nesne ikiliğinin aşılması ile, yani *fenomenolojik tecrübenin* olanağının açılması ile ortaya çıkacaktır. Fenomenolojik tecrübe üzerinden varlığın anlamı sorusunun açılmasının ne olduğuna ileride döneceğiz.

Burada Heidegger'in fenomenolojisi ile Kant'ın transandantal felsefesini, Dasein'ın temel konstitüsyonu [*Grundverfassung*] ile transandantal yetileri, temel ontoloji ile yetilerin transandantal zeminini karşılıklı olarak ele alacağız; ve Heidegger'in belli bir ölçüde Kant'ın "insan denen varlık nedir" meselesine yaklaşımını takip ettiğine, sonrasında "fenomenolojik tecrübe"nin olanağını açarak, Kant'tan daha "öte"ye, farklı bir "anlama" zeminine, *Dasein*'a ve "yeni bir görmeye" nasıl yöneldiğine değineceğiz.

13 *KPM,* s. 1.
14 *KPM,* s. 232/163.
15 *V&Z,* s. 13.
16 "Dasein'ın varlığı, anlamını zamansallıkta bulmaktadır" *V&Z,* s. 19.

III. Eski Yunan felsefesinden Kant'a gelinceye kadarki geleneksel metafizik ve ontoloji anlayışını çok genel olarak ifade edelim: Metafizik, duyusal algıların konusu olan nesneleri, yani hissedilir dünyayı, "görünüş"ün dünyasını ele almaz; metafizik, algılar üzerinden elde edilen bir bilgi değildir; metafizik, duyulara ve algıya bağımlı bir bilgi olmadığı için zamana tâbi olanın bilgisi değildir; metafizik, zamana tâbi olan "görünüş"ün ardındaki gerçekliği, zamana tâbi olmayanı, yani değişmeyeni, bâkî kalanı, düşünülür veya akledilir dünyayı nesne edinir ve onun bilgisine (*episteme*) yönelir, bu yolla değişime tâbi olanların temelindeki ilkelere de, ilkilkeleri (*arche*) görme aracılığıyla yönelmiş olur. Algıların aşılarak, zamana tâbi olmayan nesnelerin "görülme", temaşa edilme (*contemplatio*) faaliyeti "aracısız görme"dir (*intuitus*). Bu "aracısız görme" insanda varolan bir olanaktır ve eğitimle, düşünme terbiyesiyle gerçekleşebilir. Bu eğitim ve düşünme faaliyetinin Platon'daki adı diyalektiktir. Diyalektik, duyuları aşan nesnelerin, "görülebilme", ayırt edilebilme ve bunların sağlam bilgisinin (*episteme*) edinilmesini sağlayan düşünme tarzı ve yöntemidir. Özetle metafiziğin "nesne"si, "akla dışsal"[17] olan ama fiziksel olmayan, yani uzay ve zamana tâbi olmayandır.

SAE'nin 1781'de yayımlanmasıyla, geleneksel metafizik anlayışı tüm yapılarıyla çözümlenmiş, sökülmüş ve eleştirilmiştir. Kant'a göre, her sahici metafizik, düşünme yetisinin kendi özünden kaynaklanır ve dolayısıyla hiç de icat edilmiş değildir.[18] Öyleyse metafiziğin asıl yapması gereken ve aslında onun esasını oluşturan araştırma aklın bizzat kendisiyle ilgilenmesidir; metafiziğin kökünü de bu inceleme oluşturacaktır. İnsan denen varlığın yetilerine yönelen bir araştırma, aklın bizzat kendisiyle neleri yapabileceğini ve onun, deneyime nerede ihtiyaç hissedeceğini belirleyecektir. Dolayısıyla yetilerin ve aklın bilgi ortaya koymadaki işlevlerini araştırmadan yola çıkan her çaba, metafiziğin "sağlam bir bilim olmasını"[19] olanaksız kılacaktır. Yani Kant'ın eleştirel düşüncesiyle metafiziği bir bilim haline getirme girişimi, insan aklının doğasına yönelik bir araştırma olacaktır. Kant bu girişi-

17 "Akla dışsal" olan ama fiziksel olmayan, yani uzay ve zaman koşullarına tâbi olmayan bir "var" olmanın en tipik örneği tek Tanrılı dinlerin Tanrının varolmasına ilişkin tasavvurlarıdır. Ruhun veya felsefi duruşa göre matematiksel nesnelerin varlığı da bu ifadenin örneklendirmeleridir.

18 "Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft", (I. Kant, *Schriften zur Naturphilosophie*, Werkausgabe C. IX, Yay. Haz. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp 1991, s. 472; *Metaphysical Foundations of Natural Science*, Çev. J. Ellington, The Bobbs-Merrill Com. 1970, s. 9.)

19 *SAE*. (B-ix).

mi *Transandantal Felsefe* olarak nitelendirir.[20] Transandantal Felsefe, kendisinden önceki tüm metafizik anlayışların eleştiriye tâbi tutulacağı felsefi bir durak olduğu gibi, kendisinden sonra ortaya çıkacak felsefe ve metafizik anlayışlarının da zeminini oluşturacaktır.

Kant'ın transandantal felsefesi açısından geleneksel metafiziğin ideaları, formları ve tözleri "aracısız görme" (*intuitus*) ile kavranabilecek aşkın (*transzendent*) şeyler değildir; bunlar ancak deneyimin olanağını sağlayan ve zemini saf akılda bulunan formlar, kategoriler ve idealardır. Başka bir deyişle, bunlar, geleneksel metafizikte olduğu gibi *intuitus*'un nesnesi olan aşkın "nesne"ler veya tözler değil, aksine deneyime zemin oluşturan ve ancak böylelikle deneyimi mümkün kılan transandantal[21] öğeler, yani deneyimin *a priori* zemini olan öğelerdir.

Kant'ın Transandantal Felsefesinde kendiliğinden verili olan ve kendiliğinden "varolan" hiçbir şey yoktur. Buna nesne, özne veya "ben" de dahildir. Kant'ta "özne", ileride kısaca değineceğimiz gibi tözsel bir kendilik, bir mevcudiyet değil, kurulan bir "mekân"dır.[22]

20 Kant'ın transandantal felsefesinde, geleneksel metafiziğin ideaları ve tözleri, sadece duyusal görüye sahip olmamız ve akledilir görümüzün Kant'a göre bulunmayışı nedeniyle ["Bizim doğamız öyle kurulmuştur ki, görümüz duyusal olandan başkası olamaz" B-75. Ayr. krş. B-72; B-307 ve *De Mundi Sensibilis atque Intelligibilis Forma et Principii* (I. Kant, Schriften zur Metaphysik und Logik. Werkausgabe C. V. Yay. Haz. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp 1991. [Kısaca *ID*) Par 10.]) deneyim olanağının dışındadır; bunlar, ancak deneyimin olanağını sağlayan formlar ve idealardır, yani deneyime zemin oluşturan ve ancak böylelikle deneyimi mümkün kılan transandantal öğelerdir. Geleneksel metafizikten kopuşun en köklü ve en simgesel göstergesi ise Tanrının mahiyeti ve mekânı ile ilgili olan değişikliktir. Transandantal düşünce içinde Tanrı, mantıksal çıkarımları mümkün kılan ve en genel anlamda deneyimin bütününün kuşatılmasını sağlayan bir *düzenleyici ideadır*, yani aklın bir ideasıdır ve bu açıdan da Tanrı ideasının mekânı akıldır, dolayısıyla da "ben"dir. Tanrı ideasını, töz olarak veya kendiliğinden nesne olarak ele alarak, onu akıl yürütmenin konusu haline getirmenin (yani Kantçı düşünce açısından akıl yürütmeyi mümkün kılan bir ideayı, akıl yürütmenin nesnesi haline getirmenin) aklın diyalektik kullanımı olduğu ve transandantal yanılsamaya [*Schein*'a] yol açacağını, dolayısıyla Ortaçağda dizgesel biçimde ele alınmış olan Tanrı ispatlarının geçerliliklerinin olmadığını Kant *SAE*'nde ortaya koymuştur.

21 "Transandantal" kavramı, en yalın tanımıyla, deneyimin *a priori* zeminidir; yani deneyimi mümkün kılan, ama deney kökenli olmayan, deneyden türemeyen zemindir. (Türkçe çevirilerde ve bazı yazılarda transandantal [*transzendental*] ile aşkın [*transzendent*] terimlerinin sürekli olarak birbirine karıştırıldığını belirtelim. *Transzendental* terimini "aşkınsal" ile karşılamak ise, sanki "aşkın"a ilişkinmiş gibi bir çağrışım nedeniyle uygun değildir.) [Şuna da işaret edelim: *Cogito*'nun 2005'te yayımlanan Kant Özel Sayısı'nda yer alan *Kant ve Üniversite İdeası* başlıklı makalemdeki "transandantal"lar, herhalde terminolojik birlik kaygısıyla o zamanki editör tarafından "aşkınsal" olarak değiştirilmişti.]

22 Burada, "ben" bağlamında "mekân" sözcüğünü, empirik olmayan ama empirik olanların zemini olan bir dayanak ortamı, sentetik birliğe sahip bir "topos" olarak kullanıyoruz. En genel anlamında da, bir nesnenin ortaya çıkacağı bir zemini kastediyoruz.

Kendinde olan "şey"dir; "şey" ise ne özne ne de nesne olarak bir varolandır. Kant'taki *kendinde-şey* meselesi hakkında Heideggerci terimlere de atıfta bulunarak şunları söyleyebiliriz: *Kendinde-şey* bir öte âlemin mevcudiyetini, ulaşılamaz bir kendiliğin mevcudiyetini ifade etmez. Bu, insan varlığında, insanın bilmesine [*erkennen*][23] tâbi olarak, yani onun formlarına, kategorilerine ve idealarına, özetle transandantal yetilerine tâbi olarak tesis edilerek bilinebilmeyi ifade eden bir sınır kavramdır. Yani, *kendinde-şey* kendisi olarak en genel anlamda deneyimin konusu ve muhatabı olan şey değildir, *kendinde-şeye* ilişkin, "öte"ye, aşkın olana ilişkin bir hakikat de yoktur; hakikat, insanın hakikati, ona açılan, onun "yaptığı", tesis ettiği hakikattir ki, bu Tanrı meselesi açısından da böyledir. İnsan varlığında transandantal yetilere tâbi şekilde temsil ve tesis edilerek fenomen olarak açığa çıkarılmış olanlar dışında bir gerçeklik yoktur. "Görünüş" ve "gerçeklik" ikiliğine Kant felsefesinde yer yoktur artık.[24]

Transandantal Felsefede kendiliğinden verili hiçbir şey olmadığına göre, en genel anlamda Varlığın, öznede, öznenin temel (transandantal) yetilerine tâbi olarak açıldığından söz edilebilir. Kant, aklın teorik kullanımında üç temel transandantal yeti ayırt ediyor: Hissetme (duyarlık) [*Sinnlichkeit*], hayalgücü [*Einbildungskraft*] ve düşünme [*Apperzeption*] yetileri. Bu üç temel yeti, kavrama yetisinin ve aklın tesis edilmesi için de esastır. Bu yetiler deneyimin *a posteriori* nesnelerinin [*Gegenstand*] tesis edilmesi ve matematiğin *a priori* nesnelerinin inşası, dolayısıyla da fenomenal bir dünya tasarımı için esastır ve ruhun bu üç yetisinden hiçbiri diğerine indirgenemez, yani deneyimin içinden teşrih ve soyutlama yoluyla geri gidildiğinde, bu üç yetinin daha basite indirgenmesi söz konusu değildir.[25] Kant'ta kendinde nesne yoktur, yani hissetme ve düşünmeye öncelikli nesneden söz edilemez. Transandantal Fel-

23 Biz, *erkennen* sözcüğünü yerine göre *bilmek* ve *idrâk etmek*, *Erkenntnis*'i ise genelde *bilgi* ve yine yerine göre *idrâk* sözcükleriyle karşıladık. İdrâk etmek ve idrâk, kavrama yetisinin görüsel karşılığı tesis etmesiyle bağlantılı olarak kullanılmıştır.

24 "Görünüş" teriminin de bu yüzden kullanılmaması gerekir. *Erscheinung* teriminin, "beliriş" veya "tezahür" sözcükleriyle karşılanması, felsefe tarihinde Platon'dan itibaren yerleşmiş bulunan "gerçeklik/görünüş" ikiliğinin veya karşıtlığının Kant'ta bir karşılığının ve anlamının bulunmaması nedeniyle yanlış bir çağrışıma engel olacaktır. Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*'te, bu farkı parlak bir şekilde şöyle ifade ediyor: "Kant'la birlikte fenomen mefhumunun toptan yepyeni kavranışı ortaya çıkar. Artık fenomen görünüş olmaktan çıkacaktır. Fark çok temeldir, felsefenin yeni bir unsura kavuşması için bu fikrin devreye girmesi yeterli olmuştur. Eğer fenomenolojinin bir kurucusu var ise onun Kant olduğuna inanıyorum. Fenomenin artık görünüş olarak değil beliriş olarak tanımlandığı o andan itibaren fenomenoloji söz konusudur." Çev. Ulus Baker, Kabalcı Yay., 2007, s. 23-24.

25 A-94.

sefede nesnenin ve bilgisinin ortaya çıkması için gerekli iki bileşen vardır[26]: nesnenin [*Objekt*][27] düşünülmesini sağlayan kavram [*Begriff*][28] ve görü [*Anschauung*]; bu iki bileşenin yargı fiili yoluyla sağlanan birliği ile nesnenin görüsel karşılığı [*Gegenstand*] tesis edilmiş olur.[29] Hayalgücü ise bu iki aslî bileşen, iki yeti arasında bağlantıyı sağlayan yetidir. [30]

Şimdi, bu transandantal yetilerin de verili olmadıklarına göre "ne olduklarının", temel yetilerin nereden hareketle ve nasıl bunlar olarak belirlendiklerinin de hesabının verilmesi gerekiyor.

Transandantal Felsefede, deneyimin zeminini sağlayan transandantal öğelerin, ilk aşamada, empirik gerçeklikten [*die empirische Realität*] hareket edilerek, teşrih ve soyutlama yoluyla, deneysel olanda deneyimden gelen ne varsa bir kenara bırakılarak, "analitik a posteriori" yöntemle elde edildiği ifade edilebilir.

26 B-75,76. B-125, B-146.

27 Kant'ın, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bir ayrım yaparak kullandığı *"Objekt"* ve *"Gegenstand"* terimleri, kitabın bazı İngilizce çevirilerinde (örneğin Norman Kemp Smith çevirisinde) ve mevcut Türkçe çeviride bu ayrım gözetilmeksizin *object* (nesne) olarak karşılanmıştır. Oysa, transandantal felsefe açısından önemli olan bu ayrıma göre, [*Objekt*] ile yargıda kavram tarafından tutulan nesne, [*Gegenstand*] ile ise bu nesnenin görü mekânındaki karşılığı ifade edilmektedir; bu yüzden biz, sırasıyla ilkini "nesne", ikincisini ise "görüsel karşılık" olarak kullandık.

28 "*Nesnenin ve bilgisinin ortaya çıkması*" ve "*nesnenin düşünülmesini sağlayan kavram*" ifadeleriyle ilgili olarak şu noktayı belirtmek gerekir ki, nesne ve kavram, yargı fiili sonucunda ortaya çıkmaktadır; başka bir deyişle nesne, kavram ile birlikte yargıda kurulmaktadır, yani bu fiile öncelikli olarak varolan bir nesnenin ya da görüsel karşılığın kavranması söz konusu değildir.

29 "Bir görüsel karşılığın idrâkinin olanağı için gerekli olan iki koşul vardır: İlki *görü* ki, bunun aracılığıyla yalnızca tezahür olarak da olsa görüsel karşılık verilmektedir; ikincisi, *kavram* ki, bunun aracılığıyla o görüye karşılık gelen görüsel karşılık düşünülmektedir." (B-125).

30 Kant'a göre, duyusallığın (hissetme yetisinin) formları olan uzay ve zaman, deneyimden hissetme yoluyla edinilemezler. Uzay ve zamanın, şeylerin kendilerine ait özellikler olmayıp, ruhun hissetme yetisinin saf *a priori* formları olarak düşünülmesi, şeylerin, kendi oldukları halleriyle, yani kendinde-şey olarak değil, ancak zihnimizin [*Gemüt*] kendi yapısına uygun olarak temsilleri edinilebilen şeyler oldukları anlamına gelir.
Hissetme yetisinin (duyarlığın) *a priori* formları olan uzay ve zaman aracılığıyla edinilen bu temsiller, hayalgücü tarafından kavranılır hale getirilir; hayalgücü, bunu, edinilen temsillerin zaman formundaki izlerinin biraraya getirilmesi demek olan sentezleme (*Synthesis*) faaliyeti sonucunda yapar ve sentezlenen bu temsillerin düşünme yetisinin *kendiliğinden* faaliyette bulunan yanı olan kavrama yetisinin (*Verstand*) kategorilerinin altına düşmesiyle yargıda nesne olarak ortaya konur ve bunun görüsel karşılığı vasıtasıyla da deneyimin nesnesi, yani görüsel karşılık olarak bilinebilmesi mümkün kılınır. Kavrama yetisinin "meşru" faaliyeti her zaman deneyime, empirik olana yöneliktir; onun ötesinde hiçbir gerçek kullanımı yoktur. Düşünme yetisi, diğer yetilere göre merkezi bir konumdadır; çünkü deneyimin ortaya çıkabilmesinde esas olan tezahürlerin, yani kendinde-şeyin temsillerinin edinilmesi, ancak transandantal ideal olan hissetmenin saf formlarının, asli (*ursprüngliche*) düşünme fiili olan *Apperzeption* fiiliyle "saf ben" mekânında bir birlik içinde tutulmasıyla olanaklıdır.

Kant, *SAE*'nin ikinci baskısına yazdığı önsözde, sağlam bilim olma yoluna girmiş olan mantık, matematik ve fizikten söz etmekte ve bunların sağlam bilim olmalarını mümkün kılanın onlardaki *a priori* zemin olduğunu ifade etmektedir.[31] Bilindiği gibi uzay ve zamanın *a priori* formlar olması, geometrinin ve aritmetiğin nesnelerinin *a priori* inşasını mümkün kılan ilk zemin (bu inşa, kategorilerin, hayalgücünün ve aklın faaliyetleri ile tamamlanıyor) olduğu gibi, genelde matematiğin nasıl olanaklı olduğunu da açıklamaktadır; benzer şekilde, mantıkta gelinen nokta dikkate alındığında, farklı yargı formlarının teşhis edilmesi, kategorilerin belirlenmesinde ve yine Newton'ın geliştirmiş olduğu olağanüstü matematiksel doğa tasarımı, deneysel olanın bilimini mümkün kılan kategorilerin ve kavrama yetisinin ilkelerinin belirlenmesinde yol gösterici olmuştur; ve benzer şekilde yargıların birbirleriyle bağlantıya girebilmesinin ve akıl çıkarımlarının (mantıksal çıkarımların) [*Vernunftschlüsse*] formal zeminini oluşturması anlamında, üç farklı çıkarım türü de transandantal idealaların belirlenmesinde yol gösterici olmuştur. Özetle bu sağlam bilim olma yoluna girmiş olanlar transandantal olanların belirlenmesinde yol gösterici olmuşlardır.

Ancak bu, işin birinci aşaması, birinci yönüdür ki bu, Heidegger'in Davos toplantılarında Yeni Kantçıların, Kant'ın diğer yönünü gölgede bırakacak şekilde merkeze aldıklarını ifade ettiği hususdur. Bu "*quid facti*" sorusu çerçevesinde verilen bir yanıttır.[32] Eğer Kant bununla yetinmiş olsaydı, elbette yine önemli filozoflardan biri olarak kabul edilecekti; ama diyelim ki, Hume'u aşan bir filozof da olamayacaktı ve böylece hem Yeni Kantçıların, hem de Anglo-Amerikan felsefe anlayışının epistemolojiyi öne çıkaran yorumları haklı olacaktı.[33] Kant'ı felsefe tarihinin en merkezi düşünürlerinden biri yapan düşünme hamlesi, *Transandantal Çıkarsama* bölümünde yaptığı iştir. Yani bu bölümde yapılan "araştırma", "*quid juris*" sorusuna, "ne hakla" sorusuna, yani deneyimden türetilmeyen saf *a priori* kavramlar olarak kategorilerin, ne hakla deneyime uygulanabildikleri ve bu yolla deneyimi tesis edebildikleri sorusuna verilen yanıta yöneliktir. Aslında Kant'ın kendisi de, ilk bakışta sanki yüksek bir kibrin ifadesiymiş gibi gözükmekle birlikte esasen bir durumu teslim eden şu sözlerle yapılan işi dile getirmiştir: "Kavra-

31 Bvii – B x.
32 A-84/B-116.
33 Burada elbette Yeni Kantçılarla Anglo-Amerikan felsefe anlayışını aynı kulvarda değerlendirmiyoruz, sadece Kant'a ilişkin bu yorumdaki kısmi benzerliğe işaret ediyoruz.

ma yetisi [*Verstand*] adını verdiğimiz yetinin temellerine inmek ve aynı zamanda onun kullanımının kurallarını ve sınırlarını belirlemek için *Transandantal Analitiğin* ikinci bölümündeki *Kavrama Yetisinin Saf Kavramlarının Çıkarsanması* başlığı altında yapmış olduğumdan daha önemli bir araştırma bilmiyorum."[34]

Transandantal Çıkarsama, ilk adımda, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi özetle şu soruya yanıt vermektedir: deneyimden kaynaklanmayan *a priori* kavramların (burada kategoriler), deneyimi mümkün kıldığı ve tesis ettiği nasıl iddia edilebilir? İkinci adımda ise Transandantal Çıkarsama kendisinde bir dünyanın açıldığı ve bir arada tutulduğu "Saf ben"in nasıl kurulduğunu açmaktadır. "Saf ben", kendinden kaim, mutlak anlamda bir mevcudiyet, tözsel bir varolan değil de, sentetik bir birlik, yani kurulan (tesis edilen) bir mekân (bağlayan, birleştiren, birlik veren, sentezleyen bir mekân) olduğundan[35], *SAE*'nde bu kuruluşun nasıl gerçekleştiği, dolayısıyla da bu kuruluşta onun kaynağı ve zemini arasındaki bağlantının ne olduğu üzerine yapılan soruşturma tüm metafizik tarihinin bir eleştirisine, hatta bir "söküm"üne dönüşmektedir.

Dolayısıyla Kant'ta "nesne" ve "dünya", "ben"in verdiği birlik ile ben mekânında temsil edilendir ve yetiler aracılığıyla ben'de açığa çıkandır. Özetle "nesne" ve "dünya" öznede kurulur; bu yolla özne "dünya"ya dahil olur, çünkü öznenin kurucu form ve kavramları, öznenin nesne kurucu fiili aracılığıyla dünyanın kurucu form ve kavramları da olmuştur. Öznenin nesneyi tesis etmesi demek, kendi tesis etme fiilerini tecrübe ederek nesneyi tesis etmesi demektir; yani kurucu bir fail olarak kendini "dünya"nın içine yerleştirmesidir.

Sonuç olarak, Kant'ın eleştirel düşüncesini, töze dayalı bir ontoloji yerine, temsillere dayalı bir metafizik olarak değerlendirmek gerekir. Temsillere dayalı bir metafizik ise, kendinde-şeyin, ancak transandantal öğelerin ka-

34 A xvi.

35 İdrâk edilenlerin hem birlikli hem de birlik içinde idrâk edilebilmeleri, ancak Kant'ın Transandantal *Apperzeption* fiili adını verdiği kurucu fiil yoluyla onları birlik olarak idrâk edenin kendisinin (saf ben), kendi birliğini onlara öncelikli olarak idrâk edebilmesiyle mümkün. Başka bir deyişle, idrâk eden, kendi birliğini idrâk etmeden, idrâk edilenlere birlik veremez; ya da idrâk edilenlerin birliğinin koşulu, idrâk edenin kendi birliğini idrâkından geçer. Aynı bağlamda, birlik verilmek suretiyle idrâk edilen tekil nesnelerin bir araya getirilmesi ve onların dizilenmesi suretiyle onlardan bir sonuç çıkarılmasının tek koşulu, onların bir bütünlük içinde idrâk edilmesidir. Benzer şekilde bu bütünlüğün verilebilmesinin koşulu, bütünlüğü verenin, kendini parçalarına öncelikli bir bütün olarak idrâk etmesidir. Özetle nesnenin birliğinin ve "dünyanın" birliğinin koşulu, "ben"in birliğidir.

yıt ve koşullarına tâbi olarak bilinebilmesi demektir. Kendinde nesne yoktur. Bu, hem hissetme yetisi aracılığıyla edinilerek, yargıda tesis edilen nesneler için; hem de akıl nesneleri için geçerlidir. Geleneksel metafiziğin akıl nesneleri olarak düşündüğü nesneler, tecrübe söz konusu olduğunda tecrübenin kurucu *a priori* kavramlarına, yani kategorilere; tecrübeye aşkın olduğunda da, yani tecrübeye temas edemediğinde de aklın saf kavramlarına, yani transandantal idealara dönüşmektedir. Özetle, varolanların ilkeleri (Heideggerci ifadeyle ontik olanlar), varolanların "ben" mekânında temsil edilebilme ilkeleridir (yani transandantal olanlar, Heideggerci ifadeyle ontolojik olanlar). Temsillerin ortaya çıktığı, birlik verildiği, bütünlük itibariyle bir arada tutulduğu zemin ise bilme (*erkennen*) itibariyle temel ontolojik olandır.

IV. Yukarıda, Heidegger'in, tüm diğer ontolojilerin ondan neşet edeceği temel ontolojinin Dasein'ın eksistensiyal analitiğinde aranması gerektiği sözüne atıfta bulunmuştuk. Kant, yukarıda gördüğümüz gibi bilme [*erkennen*] itibariyle ontolojinin zeminini, temel ontolojinin izini sağlam bilim olma yoluna girmiş olanların analitiği üzerinden sürmüş, Transandantal Çıkarsama ile de temellendirmişti. Şimdi Heidegger, anlama [*verstehen*] itibariyle temel ontolojinin izini Dasein'ın analitiğinde sürerken hangi zeminden hareketle çözümlemesini yürütecek ve "fenomenolojik çıkarsama"yı nasıl yapacaktır?

Bu sorunun yanıtı, *V&Z*'ın *Esas Olarak Varlığın Anlamının Yorum Ufkunun Meydana Çıkartılması Bakımından Dasein'ın Ontolojik Analitiği* başlıklı §5'te veriliyor: Varlığa ilişkin soruda Dasein'ın analitiği esas gerekliliktir. Varlık ve fiili gerçekliğe dair hiçbir fikir [*Idee von Sein und Wirklichkeit*] Dasein'a kurgulamacı-dogmatik biçimde yakıştırılmamalı; böylesi bir fikirden doğan hiçbir "kategori", ontolojik açıdan tetkik edilmeden Dasein'a dayatılmamalıdır. (Yani Dasein kabul edilmiş çerçeve ve yapılar üzerinden "bilinmeye" ve kavranılmaya çalışılmamalıdır.) Aksine söz konusu varolana erişim ve onu yorumlama minvali öyle seçilmelidir ki, böylelikle bahse konu olan varolan hem kendinde, hem de kendiliğinden olarak kendini gösterebilsin. Seçilecek olan bu tarz (kendini bu şekilde ortaya koyabilme olanağı), bu varolanın kendini çoğunlukla ve en yakından gösterdiği haliyle, yani ortalama hergünkülüğü içinde gösterilsin. "Söz konusu hergünkülük yardımıyla herhangi tesadüfî bir yapı değil, olgusal Dasein'ın bütün Varlık tarzlarında Varlığı belirleyen yapılar olarak değişmeden kalan özsel yapılar ortaya çıkarılmalıdır. Bakışımızı Dasein'ın temel konstitüsyonu olan hergünkülüğe yönelttikten sonra ancak Dasein'ın varlığı hazırlık niteliğinde gün yüzüne çıkartılabilecektir."

Şimdi, tıpkı Kant'ın *Transandantal Çıkarsama* bölümünde yaptığı işin onu felsefe tarihinin başköşesine oturtması gibi, Heidegger'in hergünkünlüğü, psikolojizme ve antropolojizme düşmeden fenomenolojik olarak çözümlemesi, onu büyük düşünürler mertebesine yerleştirmiştir; bu bakımdan Heidegger'in yaptığı da bir anlamda "fenomenolojik" bir çıkarsamadır. "'İnsan nedir?" sorusu müzakere edilecekse eğer, görünür kılınması gereken asıl *a priori* meydana çıkarılmalıdır. Dasein'ın eksistensiyal analizi her türlü psikoloji, antropoloji ve özellikle biyolojinin *önünde* yer alır.[36] Burada yine Kant'a atıfta bulunursak, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin önsözünde Pratik akıl, antropoloji filan değildir derken, ahlâkın sadece saf akılda temellendirilmesi yönelimine işaret ediyordu.[37]

Heidegger, Dasein'ın analitiğinin, herhangi bir bilimsel faaliyetten, varolanlara yönelik ontik bir faaliyetten tümüyle farklı olduğunu ısrarla belirtmektedir: "Dasein analizinden yararlanılarak açığa çıkarılan her şey, Dasein'ın varoluş yapısı perspektifinden hareketle elde edilmiş olur. Onlar eksistensiyaliteden hareketle belirlendikleri için Dasein'ın söz konusu varlık karakterlerine eksistensiyaller diyoruz. Bunlar, Dasein olarak varolmayan varolanlara özgü varlık belirlenimlerinden (onlara kategoriler diyoruz) kesin biçimde ayırt edilmelidir."[38]

"Eksistensiyaller ile kategoriler, varlık karakterlerinin iki temel imkânıdır. Onlara tekabül eden varolanlar, birbirinden farklı birer birincil sorgulama tarzını gerekli kılarlar. Çünkü varolanlar ya birer *kim* (varoluş) [*Existenz*] ya da birer *ne*'dir (en geniş anlamda mevcut olma [*Vorhandenheit*])."[39]

Heidegger, *SAEFY*'nda Kant'a ve SAE'sine ilişkin şu soruları sormaktadır: "Doğa hakkında, tecrübenin hükmü altında olmaksızın kalıcı ve zorunlu bir şeyi nasıl öne sürebilirim? Sentetik a priori yargılar nasıl olanaklıdır?" Bu sorunun Heidegger'deki karşılığı şudur: Dasein'ın hergünkülüğü içinde psikolojizme, antropolojizme düşmeden ve mevcut bir "insan" ve "özne" anlayışından hareket etmeden temel ontoloji yapmak nasıl olanaklıdır?

Hergünkülükten hareket eden bir Dasein eksistensiyal analitiği, adım adım Dasein'ın temel konstitüsyonuna [*Grundverfassung*] giden bir fenome-

36 *V&Z*, s. 45.

37 "Böylece ikili bir metafiziğin, bir doğa metafiziği ile bir ahlâk metafiziği ideası ortaya çıkar. Demek ki, fiziğin bir empirik, bir de akılsal kısmı olacak: Etiğin de aynı şekilde; ama burada empirik kısmına özel bir ad verilecek: Pratik Antropoloji, akılsal kısma ise tam anlamda Ahlâk denebilir." s. 3/V.

38 *V&Z*, s. 44.

39 *Age.*, s. 45.

nolojik "çıkarsama" ile yapılacaktır. Burada *erkennen*'i aşan bir *verstehen*'in ne anlama geldiğini ve özne-nesne ikiliğinin fenomenolojik tecrübe temelinde nasıl aşıldığını görmek için havf [*Angst*], hiçlik [*das Nichts*] ve ölüm arasındaki varoluşsal bağlantının açığa çıkarılması gerekiyor.

Heidegger, 1929'da yayımlanan *Was ist Metaphysik?* metninde *hiçlik* meselesini ele almakta ve "Metafizik sorgulama[nın], bütün içinde ve soru soran Dasein'ın asli durumundan yola çık[ıl]arak yapılma[sı]"[40] gerektiğini belirterek, bunun özne-nesne ikiliği ve *erkennen* üzerinden anlaşılacak bir şey olmadığını, herhangi bir bilimin "nesne"si olmadığını ve olamayacağını, özetle bilimin *hiç* hakkında hiçbir şey bilmek istemediğini ifade ediyor. "Bilim Hiç hakkında hiçbir şey bilmek istemiyor. Fakat aynı zamanda şu da muhakkak ki bilim, kendi özünü dile getirmeye çalıştığı anda Hiçi yardıma çağırıyor. Reddettiğine başvuruyor. Ne garip şeydir burada ortaya çıkan?... Nedir bu Hiç?"[41]

Heidegger'e göre bu soru mantık üzerinden, değilleme üzerinden de yanıtlanamaz. Çünkü "değilleme"nin ne olduğuna dair biçimsel bir yanıt bizi Hiçe götürmez. "Biz iddia ediyoruz ki Hiç, değil ve değillemeden daha köklüdür"[42]; ve "Hiç, varolanın tümünün tam bir değillemesidir" denilebilse de, bu yolla Hiçin biçimsel kavramı elde edilebilir, "fakat hiçbir zaman Hiçin kendisini edinemeyiz."[43]

"Hiç ve Varlık soruları alanında anlama yetisinin iktidarı yıkıldıktan sonra, felsefe içinde 'mantığın' egemenliğinin kaderi hakkında karar verilir. Daha köklü bir sorgulamanın girdabı içinde 'mantık' idesi bile kendi kendisini ortadan kaldırır." [44]

Öyleyse Hiç meselesi ne bilim yoluyla ne de mantıksal, kategorik ve gidimli (*diskursive/discursive*) düşünce aracılığıyla anlaşılabilir; yani *erkennen* üzerinden anlaşılamaz; dilin kategorik kullanımı bu meseleye "temas" edemez. Temas etmeye çalıştığında da "saçma" [*unsinnig*] ortaya çıkacaktır. "Sahih" Hiç [*das "eigentliche" Nichts*] ancak temel bir tecrübeyle ortaya çıkabilir demektedir Heidegger. Peki "insanın varolmasında, onu Hiçin kendisiyle karşı karşıya getiren bir heyecan hâli gerçekleşiyor mu? Bu olay sadece temel heyecan (*Grundstimmung*) olan havf (*Angst*) anlarında mümkündür

40 *Metafizik Nedir?,* s. 24.
41 *Age.,* s. 27.
42 *Age.,* s. 29.
43 *Age.,* s. 30.
44 *Age.,* s. 37.

ve –ender de olsa– gerçektir."[45] "Havf fenomeninin fiilen nadiren yaşanması, onun eksistensiyal analitiğimiz bakımından esas itibariyle münasip olan yöntemsel bir işlev görmesine engel değildir."[46]

Havf, içinde bulunulan temel bir ruh hâlidir [*die Grundbefindlichkeit der Angst* § 40]. Bu, bulunuşsal "anlama"dır. Ve "her bulunuşsal ruh hâli anlamasaldır".[47]

"Havfın nedeni [*das Wovor der Angst*] bizatihi dünya-içinde varolmaktır... Havfın nedeni dünya-içinde bir varolan değildir... Havfın nedeni tümüyle belirsizdir."[48] "Havfın nedeni bizatihi dünya-içinde varolmanın kendisidir."[49]

Ama öte yandan havf, Dasein'ı "dünyaya" düşkün massolunmuşluğundan çekip çıkarmaktadır.[50]

"Havf hiçi açığa çıkarır."[51] Havf bütününde varolanı raydan çıkarmaktadır; bir anlamda havf temel ruh halinde varolanlar Dasein'dan "boşalmakta"dır ve bu "boşalan yer" Hiç ile "dolmaktadır"; hiç'in temel fenomenolojik tecrübesinin yaşanmasının anlamı da budur. "Varlığın, tüm varolandan başka olarak tecrübesini havf sağlar."[52]

Havf, korkudan veya ürküntüden [*Furcht*] temelde farklıdır.[53] Korku, bir varolandan korkmakla ilgili, neden sonuç ilişkisine bağlı bir hâl, dolayısıyla nedenlerin izi sürülerek kategorik düşünme içinde teşhis edilerek dile gelebilen bir şeydir; yani burada korkan "özne"dir.

"Havf yüzünden dilimiz tutulur. Bütünlüğünde varolan raydan çıktığından ve böylece de Hiç bastırdığından, havfın karşısında her türlü "vardır" sözü ["Ist" Sagen] ortadan kalkar."[54] Burada "dil tutulması", artık Dasein'ın varolanlara ilişkin tecrübesinin ve bilgisinin [erkennen] ötesinde olan bir ruh haline [bulunuşa] işaret etmektedir. [55]

45 *Age.,* s. 31.
46 *V&Z,* s. 190.
47 *Age.,* s. 335 [Jede Befindlichkeit ist verstehend.]
48 *Age.,* s. 186.
49 *Age.,* s. 187.
50 *Age.,* s. 189.
51 *Metafizik Nedir?,* s. 32.
52 *Age.,* s. 46.
53 *Age.,* s. 31.
54 *Age.,* s. 32.
55 2007 yılında Kant-Heidegger üzerine verdiğim bir yüksek lisans dersinde eski öğrencim Anıl Ünal tarafından yazılan son derece başarılı dönem ödevinden şu cümlelerini alıntılıyorum: "Burada 'dil tutulması' derken kastedilen basit anlamda söyleyecek söz bulamamanın ötesine geçer, dil tutulması hissedilen duygunun şiddetini değil Dasein'ın içinde bulunduğu durumu imlemektedir. Söz (logos) kategorik düşünmenin aracıdır, söz söylemek öz-

Heidegger, *V&Z* kitabının *Dasein ve Zamansallık* başlıklı İkinci Ayrımının Ölüme Yönelik Varlık'tan söz ettiği Birinci Bölümünde, bütün anlamaların ruh hali içinde, bulunuşsal olduklarını ifade etmektedir [*alles Verstehen ist befindliches*]. Dasein'ın karşılaştığı sürekli tehdidi kendi Varlığına açık kılan ruh hâli havftır [*Angst*]. Bu ruh halinde Dasein, kendisini, kendi varoluşunun mümkün imkânsızlığının "hiçliği" önünde bulmaktadır. Havf, bir temel ruh hâli olarak Dasein'ın kendi zemininde Dasein'ın kendisini anlamasına ilişkindir. Ölüme yönelik varlık özü gereği havftır [...*Sich-verstehen des Daseins aus seinem Grunde die Grundbefindlichkeit der Angst. Das Sein zum Tode ist wesenhaft Angst*].[56]

Burada söylenenlere *Metafizik Nedir?*'deki şu bölümü ekleyelim: "Dasein'ın örtük, saklı havf temeli üstünde Hiç içine bırakılmışlığı, insanı Hiçin bekçisi haline getirir. Biz öylesine sonluyuz ki, kendi kararımız ve kendi irademizle kendimizi Hiçin önüne çıkarmaktan aciziz. Sonluluk hâli Dasein'da öylesine derin uçurumlar açar ki, en sahici ve derin sonluluk bile özgürlüğümüze yol vermez olur."[57] *V&Z*'daki benzer bir ifade de şudur: "Ölümün belirlenmemişliği, asli olarak havfta açımlamaktadır kendini... Havfın bizi onun önüne taşıdığı hiçlik, Dasein'ı temelden belirleyen butlânı [beyhûdeliği] açığa çıkarmaktadır." (s.308)

Heidegger, artık metafiziği bu noktada yeniden konumlandırmaktadır: "Metafizik, Varolanı, Varolan olarak ve bütünüyle kavramak üzere yeniden ele geçirmek için, onun ötesi hakkında soru sormak demektir".[58] Burada "öte", Kant'la birlikte metafiziğin dışına sürülen aşkın mevcudiyet elbette değildir; ama yukarıda ifade edilen anlamda fenomenolojik bir tecrübe olan Hiçlik ile bağlantılı bir aşkınlıktır [*Transzendenz*]. "Dasein'ın gizlenmiş havf

nenin edimidir. Dasein'ın dilinin tutulduğu bu fenomenolojik tecrübe öznenin kategorilerini yitirdiği duruma tekabül eder. Dasein'ın hiçliği tecrübe edişi 'Varlığın anlamı nedir?' sorusunu Dasein için mümkün kılan tecrübedir. Felsefe tarihinin öznesinin ikili karşıtlıklar içinde anlamaya çalıştığı metafizik kavramlar, öznenin sınırlarını yitirdiği bu fenomenolojik tecrübede karşıtlığını yitirir. Metafiziğin, Varlığın dışına ittiği Hiçlik, Dasein'ın bir tecrübesi olarak Varlığa içselleştirilir. Varlık ve Hiçlik bu anlamda birbirlerine dışsal iki kavram değildir, fenomenolojik bir tecrübe olarak *Angst*'ta Dasein için ne şekilde birbirlerine ait oldukları anlamlanır. Heidegger, *Parmenides* isimli yapıtında şöyle der; 'Her kim ki ölümün özü hakkında hiçbir şey bilmez, hayatın özü hakkındaki bilgiye ilişkin hiçbir yol bulamaz.' [Heidegger Martin, *Parmenides*, Çev. A. Schuwer ve R. Rojewicz, Indiana Un. Press 1992, s. 44] Hiçliğin tecrübesine sahip olmayan her metafizik deneme Varlığın anlamına ilişkin soruşturmada yolunu yitirecektir."

56 *V&Z,* s. 265-266.

57 *Metafizik Nedir?,* s. 38.

58 *Age.,* s. 38.

temeli üstünde Hiç içine bırakılmışlığı, bütününde varolanın ötesine geçmektir: aşkınlıktır [*Transzendenz*]"[59] İşte bu anlamda *"Varlık transcendens'in ta kendisidir.* Dasein'ın varlığının aşkınlığı, ayırt edici bir aşkınlıktır."[60]

Bu nedenle "Metafizik, Dasein'ın temel olayıdır. O Dasein'ın ta kendisidir... Metafiziğin ciddiyetine hiçbir bilimin tamlığı ulaşamaz... Bilim ancak metafizikten çıkarsa bu özlü görevi yerine getirebilir... Felsefe hiçbir zaman bilim ideasına göre ölçülemez."[61]

"Metafizikten yola çıkan ve Varlığın hakikatinin insan varlığıyla bağı üzerinde duran ... ilişkiye 'anlama' [*Verstehen*] denir... 'Varlığın anlamı' ve 'Varlığın hakikati' aynı şeyi ifade ederler"[62]

Peki bu "anlama"nın, onun kategorik düşünme tarafından kuşatılmadan ve "örtülmeden" "Varlığın anlamı"nın açığa çıkmasına olanak veren "ne"dir.

V. Daha önce *V&Z*'daki şu tümceyi alıntılamıştık: "Dasein'ın varlığı, anlamını zamansallıkta bulmaktadır". Böylece Kant ile Heidegger'i hem birbirine bağlayan, hem de ayıran köprüye, *erkennen* ile *verstehen*'in, transandantal olan ile fundamental ontolojik olanın bağını kuran hayalgücü ve zaman meselesine geliyoruz. Ancak burası üzerine uzunca yazmayı gerektiriyor ve bu yazının sınırlarını da aşıyor; bunu başka bir yazıya bırakıyoruz. Sadece, Heidegger'in *V&Z*'da yazmadan bıraktığı bölümlerde yer alan ve *KPM* ile bu bölümlerden birinin yazımını gerçekleştirdiği "Kant'taki Temporalite Meselesinin Önbasamağı Olarak Zaman ve Şematizm Öğretisi" başlıklı bölüme atfen Kant'ta şematizm meselesine ve bunun Heidegger'in tasarısıyla olan bağına kısaca işaret edelim.

Bilindiği üzere Kant, *SAE*'nin *Giriş*'inin sonunda insan bilgisinin iki gövdesi olduğunu (duyarlık ve kavrama yetisi), belki de bunların aynı ortak bir kökten geldiklerini, ancak bizim için bunun bilinemez olduğunu belirtir.[63] Yukarıda hayalgücünün, hissetme yetisi ile düşünme yetisi arasındaki bağlantıyı sağlayan yeti olduğundan söz etmiştik. Kant'ta hayalgücü temel yetidir; sadece nesnenin, görüsel karşılığın ve dünyanın tesis edilmesinde değil, ben'in tesis edilmesinde de aslîdir. Bununla birlikte Kant, duyarlıkla kavrama yetisinin bağlantısını sağlayan hayalgücünün, bu iki yetinin ortak kökü olduğunu iddia etmez.

59 *Age.,* s. 38.
60 *V&Z,* s. 38.
61 *Metafizik Nedir?,* s. 41.
62 *Metafizik Nedir?,* s. 18.
63 *SAE.*, s. A-15/B-29.

Şimdi Kant'ta hayalgücü ve şematizm meselesine kısaca temas edelim. Hayalgücünün faaliyeti olmadan, kategorilerin duyarlığın malzemesine yönelik işleyişiyle mümkün olabilen deneyimin tesisi gerçekleşemez. Kant, şematizm bölümünün hemen öncesinde bunu şöyle ifade ediyor: "kavrama yetisinin saf kavramlarının kullanılabilmesini mümkün kılan yegâne duyusal koşul, yani saf kavrama yetisinin şematizmi."[64] Şematizm bölümünün sonunda ise: "Şemalar olmaksızın, kategoriler, kavrama yetisinin kavramlar için fonksiyonudurlar sadece, hiçbir görüsel karşılığı temsil etmezler."[65] Zamanın belirlenimine tâbi olmayan (yani şemalaştırılmamış) hiçbir düşünme faaliyeti bilgi [*Erkenntnis*] değildir. Özetle, transandantal hayalgücünün ürünü olan şematizm, genelde nesnenin ve bilgisinin tesisi sürecinde "zamansız" kavramların zamandaki sürekliliğini sağlamak işlevini görmektedir; özelde, örneğin "birlik" kategorisi, onun aracılığıyla da tesis edilen nesnenin, görüdeki devamlılığını, yani görüsel karşılığın zamandaki devamlılığını şema olma işleviyle gerçekleşebilmektedir. Başka bir deyişle hayalgücü kavramları zamansallaştırmaktadır; şemalar, kategorilerin zamansallaştırılmış halidir. Hayalgücü, nesne ile görüsel karşılığı (*Objekt* ile *Gegenstand*'ı) bu işleviyle bir arada tutabilmektedir. İşte, hayalgücü, hissetme yoluyla edinilen temsillerin canlandırılması, onların birbirlerine bağlanması ve kavrama yetisinin saf kavramları altına getirerek yargı fiilinde nesne olarak tutulmalarını sağlayan bu işleviyle hissetme ile düşünme yetileri arasında durur ve onları birbirine bağlar. Kant, hayalgücünün bunu mümkün kılan faaliyetine, "yeniden-üretici sentezleme" adını vermektedir ki, hayalgücünün "üretici sentezleme"sinden farklıdır.[66] Hayalgücünün üretici faaliyeti saf görü ile saf kavram arasındadır. Bu faaliyet saf temsillerin canlandırılmasıdır. Saf temsiller de saf görü olarak tekil temsillerdir, ama bunların canlandırılması, duyusal temsillerin tek bir ortak temsilde (kavram olarak) tutulmalarından, yani parçadan bütüne gidilmesinden farklı olarak, bütünün parçaya önceliği olduğu tekil saf temsillerin canlandırılmasıdır. Hayalgücü, saf temsilleri kendiliğinden canlandıramayacağından, bu saf temsilleri, onları birlik içinde tutan bir düşünme fiili dolayımıyla canlandırabilir. Saf temsillerin canlandırıldığı bu mekân "saf ben"dir. Transandantal *Apperzeption* fiili birlik veren bir fiil, "saf ben" o birliğin bilincidir. "Saf ben", bir birliğin bilin-

64 B-175/A-136.
65 B-187.
66 A-102, A-118, B-152.

ci olarak zaman içinde değişmez, ama zamanı bir bütün olarak, form olarak bir arada tutar. "Ben'in kendi deneyimine bağlı olarak zaman formuna içerik sağlayanlar, hayalgücü aracılığıyla bir arada tutulur ve bilince taşınır ki, bilinç de bu bir arada tutulanın birliğinin idrâkidir.

"Saf ben", "ben-olmayan"ı, "ben-olmayan"a ait olmayan (veya ait olduğu iddia edilemeyecek olan) yetiler aracılığıyla idrâk eder. Dolayısıyla "ben", kendisini, kendisinde olan yetiler yoluyla idrâk edemez, sadece "ben-olmayan"ı "ben"in koşullarına tâbi kılarak idrâk edebilir.

"Ben-olmayan"ı bilmenin koşulu zamansallaştırmadır. Zamansallaştırma, "ben"in kendisinin bilincinde olmasıyla mümkün hâle gelir.

İşte burası, "ben"de açılan "varlığın", "ben"in zamansallığına tâbi olarak, zamansal olarak açılması anlamına geldiği kadar, "ben"in kuruluşunun da zamansal olduğu anlamına gelmektedir ki, aynı zamanda geleneksel metafizikle tüm bağların koptuğu yerdir ve Heidegger'in fenomenolojisi için en merkezi öneme sahip olan husustur. Bu yüzden de Heidegger, "ontolojinin tarihi içinde varlığın yorumu yapılırken, onun zaman fenomeniyle bir araya getirilip getirilmediği, bunun için zorunlu olan temporalite sorunsalının ilkesel düzeyde açığa çıkarılıp çıkartılmadığı sorulmalıdır önce. Temporalite boyutuna yönelen inceleyici güzergâhta bir miktar yol kat edebilmiş olan ilk ve tek kişi Kant olmuştur."[67] diyordu. Ancak "varlığın" "ben"de açılması Kant'ta bilme (*erkennen*) üzerindendir ve Heidegger'de Varlığın Kant'ta olduğu gibi *erkennen* yoluyla açığa çıkarılmasının yanında, bulunuşsal *verstehen* olarak açığa çıkarılması söz konusudur ki, bu, *erkennen*'i kuşatır; bunun için transandantal yetiler yanında, temel varoluşsal tecrübeler olan *Grundstimmung*'lar aracılığıyla açığa çıkarılan bir tecrübeye, fenomenolojik bir tecrübeye de, onun "sesine" de (bu fenomenolojik logosa da) gerek duyulmaktadır. Dasein'ın zamansallığı sadece *erkennen* üzerinden giden bir zamansallık değil, varoluşun temel heyacanları ve ruh hâllerine dayalı anlamasal zamansallıktır. Kuşkusuz Kant'ta da bu fenomenolojik logos söz konusudur, ama Kant zamansallık meselesini *erkennen* itibariyle dikkate almıştır ve Heidegger'e göre Kant, buradan daha ileri gitmemiş, hatta "geri çekilmiştir."[68]

Heidegger'in, *KPM*'deki temel iddialarından biri, "ortak kökün" hayalgücü olduğudur. *SAEFY*'nda bunu şöyle ifade ediyor: "Bizim yorumumuz bu

67 *V&Z*, s. 24.
68 *V&Z*, s. 23.

üçüncü temel yetinin kökün kendisinin parçası olduğudur, ayrıca bu kökün zamandan başkası olmadığı da gösterilecektir ... Kökü gün ışığına çıkarmakla, esas ve merkezi mesele olan aşkınlığı da açık kılacağız."[69]

Ve hayalgücünün merkeze alınması şu bakımdan önemlidir ki, Davos Toplantıları metninde Heidegger, Kant'ın özellikle *Transandantal Çıkarsama*'nın (Transandantal Dedüksiyon) *A* basımında hayalgücünü öne çıkarmasını Batı metafiziğinde Tin, Logos, Akıl [*Geist, Logos, Vernunft*] temelinin tahrip edilmesi olarak yorumlar. Kant'ın, insan varlığının felsefe üzerinden kurduğu dünya tasavvurunun zemini olarak düşünülen akıl yerine, hem bu tasavvurun, hem de insan varlığının kendisinin başka bir yeti aracılığıyla kurulduğunu düşündüğünü, bunun hayalgücü, sonluluk bilinci, dolayısıyla da zamansallık olduğuna önce adım attığını, ama sonra bundan geri çekildiğini, *B* basımında yeniden kavrama yetisi [*Verstand*] eksenli bir duruş noktasına geçtiğini ifade eder.[70]

VI. Bilindiği gibi *V&Z*'ın son satırları bazı sorularla biter; bu sorular soruşturmanın devamında aranacak yanıtlara işaret eder ve bu devam hiçbir zaman yayımlanmaz. Heidegger *V&Z*'ın tamamlanmadan bıraktığı bölümleriyle "fenomenolojik çıkarsamayı" eksik bırakmıştı, ama "yolda bulunuş ve soruşturma" çabası ölüme kadar devam etmişti.

Kant, transandantal çıkarsamayı ve yapmaya giriştiği işi tamamlayabilmiş miydi? 21 Eylül 1798 tarihli mektubunda dostu Christian Garve'ye şunları yazıyor: "Karşımda benim tamamlanmamış felsefemin ödenmemiş faturasını görüyorum, her ne kadar hem araçları, hem de amaçları bakımından bunun tamamlanabilir olduğunun farkındaysam da. Bu Tantalos'unkine benzer bir acıdır, yine de umutsuz bir acı değildir. Şimdi üzerinde çalışmakta olduğum tasarı ..."[71] Bu satırları yazarken Kant 76 yaşındadır ve ölümün yaklaştığını da hissetmektedir artık (penceresinin önünde öten çitserçesi gelmeyecektir artık).[72]

Bu çaba ise biz özne olanların anlayabileceği bir şey değil, bunun anlamı Dasein olana açılmış olabilir!

69 *SAEFY.*, s. 93/64.
70 *KPM,* s. 273/192. Ayrıca krş. *V&Z,* s. 23 ve SAEFY, s. 316-317/214-215. (Heidegger'in B basımına yönelik bu yorumuna katılmadığımızı belirtelim şimdilik).
71 Kant - *Philosophical Correspondence*, Ed. ve Çev. Arnulf Zweig, The Un. Of Chicago Pr., 1967.
72 Bu "çitserçesi" anekdotu için bkz. Immanuel Kant, *Fragmanlar,* Çev. Oruç Aruoba, Altıkırkbeş Yay. 2000. s. 76.

söyleşi

Heidegger ve Siyaset

FREDERICK OLAFSON – HERBERT MARCUSE

Frederick Olafson: Profesör Marcuse, çoğunluk sizi bir toplum felsefecisi ve Marksist olarak tanıyor ancak Martin Heidegger'in ve felsefesinin sizin entelektüel kariyerinizde önemli bir rol oynadığını bilenlerin sayısı nispeten daha az. Belki de Heidegger ve felsefesiyle olan ilişkinizdeki temel olgulara değinerek başlayabiliriz.

Herbert Marcuse: Temel olgular şunlar: 1927'de yayımlanır yayımlanmaz okudum *Varlık ve Zaman*'ı ve okuduktan sonra (1922'de doktora derecemi almış olduğum) Freiburg'a yeniden gidip Heidegger'le çalışmaya karar verdim. 1932 Aralıkına değin Freiburg'da kalıp Heidegger'le çalıştım. Hitler iktidara gelmeden birkaç gün önce Almanya'yı terk ettim ve bu olayla birlikte kişisel ilişkimiz sona erdi. Bir daha savaştan sonra, küçük evinin bulunduğu Kara Ormanlar'da gördüm Heidegger'i, sanırım 1946-47 yıllarıydı. Bir konuşmamız oldu, öyle aman aman dostane ve olumlu bir konuşma değildi bu; bir mektup değiş tokuşu yaşandı, ondan sonra da bir iletişimimiz olmadı.

F. O.: Freiburg'da kaldığınız süre boyunca *Varlık ve Zaman*'ın temel tezlerini kabul ettiğinizi ve bu süre zarfında bir bakıma Heideggerci olduğunuzu dile getirmek doğru olur mu? Yoksa, o zaman bile belli başlı nitelemeler ve tereddütler söz konusu muydu?

H. M.: Samimiyetimle söylemeliyim ki, bu süre zarfında, yani 1928'den 1932'ye kadar, benim açımdan görece daha az tereddüt ve eleştiri söz konusuydu. *Bizim açımızdan* demeyi tercih ederim, zira Heidegger o zamanlar kişisel bir mesele değildi, felsefi bir mesele de değildi; Birinci Dünya

Savaşı'ndan sonra Almanya'da akademik çalışmalar yürüten jenerasyonun hatırı sayılır bir bölümünün meselesiydi. Daha önce Husserl'de gördüğümüz şeyi görmüştük Heidegger'de; yeni bir başlangıç, felsefeyi –soyut fikirler ve ilkelerle ilgilenmekten ibaret olmayıp insanın varoluşuyla, insanlık durumuyla ilgili olan felsefeyi– gerçekten somut temellere dayandırmaya yönelik ilk radikal teşebbüs. Bu, kendi jenerasyonumun görece büyük bir çoğunluğuyla paylaştığım bir şeydi şüphesiz, ama en nihayetinde bu felsefeye dair bir hayal kırıklığının baş gösterdiğini söylememe gerek yok – sanırım otuzların ilk yıllarında başladı bu. Öte yandan, Heidegger'i, ancak Nazizmle ilişkisi bilinir hale geldikten sonra tekrar etraflıca inceledik.

F. O.: Bu dönemde, Heidegger'in felsefesinin toplumsal veçhelerinden –siyasi ve toplumsal yaşama ve eyleme yönelik içerimlerinden– siz neler çıkartmıştınız? Siz bizzat bunlarla ilgilendiniz mi bu dönemde? Heidegger'in düşüncesinde gördünüz mü bunları?

H. M.: Bu dönem boyunca bunlarla bir hayli ilgiliydim ben, aynı zamanda Alman Sosyalistlerinin kuramsal yayın organı olan *Die Gesellschaft* için Marksist çözümleme makaleleri kaleme alıyordum. Dolayısıyla, elbette bu konularla ilgileniyordum ve diğerleri gibi ben de, başta varoluşçulukla Marksizm arasında bir bağdaşma sağlanabileceğine inanmıştım; bu ikisinin, edimsel insan varoluşuna, insanlara ve onların dünyasına dair somut çözümlemeler yapılmasındaki ısrarıydı bu inancımın sebebi. Derken şunu fark ettim ki, Heidegger'in somutluk'u büyük ölçüde sahte, yanlış bir somutluktu ve aslında onun felsefesi, o zamanlar Alman üniversitelerinde egemen olan felsefeler –neo-Kantçılığın, neo-Hegelciliğin, neo-İdealizmin olduğu kadar pozitivizmin de epey yavan bir çeşidi– kadar soyut ve bu felsefeler kadar gerçeklikten uzak, hatta gerçeklikten kaçan bir felsefeydi.

F. O.: Onun felsefesiyle sözgelimi Marksist toplumsal felsefenin verimli bir tür birleşimine yönelik umutlarınıza nasıl karşılık verdi peki?

H. M.: Herhangi bir karşılık vermedi. Yani şu kadarını söyleyebilirim ki, Lucien Goldman'ın iddia ettiği üzere, bugün hâlâ şüphe götürür bir şeydir Heidegger'in hiç Marx okuyup okumadığı, hiç Lukács okuyup okumadığı. Ben okumadığını düşünüyorum. İkinci Dünya Savaşı sırasında veya savaştan sonra Marx'a bir göz atmış olabilir, fakat sanmıyorum ki herhangi bir şekilde oturup adamakıllı Marx okumuş olsun.

F. O.: Heidegger'in yazılarında Marx'la ilgili bazı olumlu ifadeler var...

H. M.: Bu enteresan. Sadece birinden haberdarım: *Hümanizm Üzerine Mektup*.

F. O.: Evet.

H. M.: Marx'ın tarih görüşü diğer tüm görüşleri aşar, diyor orada. Marx'la ilgili tek bahis bu. *Mektup*'un Dünya Savaşı'ndan sonraki Fransız işgali altında yazıldığını biliyorum, olayların nasıl gelişeceği bilinmiyordu henüz, dolayısıyla bu bahse fazla ehemmiyet vermiyorum ben.

F. O.: Genel olarak Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da önerdiği türden fenomenolojik ve ontolojik çözümlemelerin, toplumsal çözümleme açısından önemi nedir sizce? Heidegger'in, o çözümlemeleri bu yönde geliştirmekle ilgili olmadığını açıklamıştınız. Bu çözümlemelerin, onun ilgilendiği kullanımların ötesinde kullanımları olmuş olabilir mi?

H. M.: İlk makalemde ("Bir Tarihsel Materyalizm Fenomenolojisine Katkı[lar]", 1928), varoluşçulukla Marksizmi birleştirmeyi ben bizzat denedim. Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'i bu yönde atılmış çok daha kapsamlı bir adımdır. Gelgelelim, Sartre yüzünü Marksizme döndüğü ölçüde, varoluşçu yazılarını geride bıraktı ve en nihayetinde kendini o yazılardan kopardı. O bile Marx ile Heidegger'i bağdaştırmayı başaramadı. Heidegger'e gelirsek, görünen şu ki, o kendi varoluşçu çözümlemelerini toplumsal gerçekliğe yakınlaşmak yerine ondan uzak kalmak için kullanıyordu.

F. O.: Ontoloji ve fenomenoloji ile yola çıkıp...

H. M.: Evet.

F. O.: Marksizm'e geçen insanların çalışmalarını yarıda bıraktığını sıklıkla görüyoruz. Sizce bu türden bir geçişte Heidegger felsefesinin süreğen bir rolü olabilir mi...

H. M.: Sanmam. Yani başta da Heidegger'in yanlış somutluk anlayışını dile getirdim. Onun temel kavramlarına bakarsanız eğer (Almanca terimleri kullanacağım, çünkü İngilizce çevirilere alışamadım hâlâ), *Dasein*, *das Man*, *Sein*, *Seiendes*, *Existenz*, bunlar görünür olandaki gerçek somutluğu anlamamızı sağlayacak kavramsal araçlar olmadıklarından, "kötü" soyutlamalardır. Aldatıcıdır bunlar. Örneğin, Heidegger için *Dasein* sosyolojik, hatta biyolojik olarak "nötr" bir kategoridir (cinsiyet farklılıkları yoktur!); *Frage nach dem Sein* [Varlık Sorusu] hep tekrar edilen ama hiç yanıtlanmayan bir soru olarak kalır; korku ve kaygı ayrımı, gerçek korkuyu, her zaman hissedilen muğlak kaygıya dönüştürmeye yatkındır. Hatta onun ilk bakışta en somut varoluşsal kategorisi olarak görülen ölüm bile, salt aşılamaz bir *imkâna* dönüştürülmek adına, en değiştirilemez kaba olgu olarak görülür. Heidegger'in varoluşçuluğu aslında aşkınsal idealizmdir, öyle ki, Husserl'in son yazıları (hatta *Mantık Araştırmaları* bile) onunkilerin yanında tarihsel somutluklara doymuş gibi görünür.

F. O.: O halde, toplum kuramcılarının elinde, insan doğasına dair işe yarar kuram olarak sadece materyalizm ya da davranışçılık mı kalır? Heidegger'in de Sartre'ın da bu tür felsefelere direnç gösterme çabası içinde olduklarını sanıyorum ben. Toplumsal kuramda fenomenolojik ve ontolojik öğelerin terk edilmesi, davranışçılığın uygulamada kabulü anlamına gelir mi?

H. M.: Hayır, o anlama gelmez. Ontoloji ile ne kastedildiğine bağlıdır bu tamamen. Tarihsellik vurgusuna rağmen tarihi göz ardı eden, onu elinin tersiyle iten ve durağan aşkın kavramlara yönelen bir ontoloji varsa şayet ortada, bu felsefe, toplumsal ve politik kurama yönelik kavramsal bir temel oluşturamaz.

F. O.: Bu tarih göndermeniz üzerinden devam etmek istiyorum. Heidegger'in bir hayli ilgilendiği şeylerden biridir bu ve *Varlık ve Zaman*'da tarih üzerine en az iki bölüm var. Bu ele alış, Heidegger'in tarihsellik [historicity] ya da tarihbilimsellik [historicality]* adını verdiği şey üzerinden oluyor elbette; bu da konunun bireysel (öncelikle bireysel) varoluşun belirli yapısı bakımından, bir diğer deyişle, bireyin kendi geçmişiyle ilişkisi, kendini geleneğe yerleştirme biçimi ve bu geleneği üstlenirken bir yandan da onu değiştirme biçimi bakımından ele alındığı anlamına geliyor. Sizce bu çalışma kalıcı bir değere, bir somutluk öğesine sahip midir?

H. M.: Heidegger'in tarihsellik kavramında da o aynı yanlış veya sahte somutluğu görüyorum ben, zira tarihi meydana getiren maddi ve kültürel, toplumsal ve siyasal somut koşulların hiçbiri *Varlık ve Zaman*'da yer almaz. Tarih de nötrleştirmeye tabi tutulmuştur. Heidegger, tarihi, onun seyrini oluşturan maddesel ve zihinsel koşullara bağışıklığı olan varoluşsal bir kategori haline getirir. Bir istisna olabilir: Heidegger'in daha sonraki teknik ve teknoloji ilgisi (meşguliyeti de denilebilir). *Frage nach dem Sein* [Varlık Sorusu], *Frage nach der Technik* [Teknik Üzerine Soru] karşısında geriplanda kalır. Şunu kabul etmeliyim ki, bu yazıların birçoğunu anlamıyorum ben. Artık bu yazılarda, dünyamız sadece Almancada (ki Almancanın oldukça tuhaf ve acı veren bir hali söz konusu) kavranabilirmiş gibi hava olduğunu düşünüyorum. Benim izlenimim o ki, Heidegger'in teknoloji ve teknik kavramları, o uzun tarafsızlaştırma dizisinin son ayağını oluşturuyor: onlar, "kendindekuvvetler" olarak ele alınır, içinde oluştukları, kullanımları ile işlevlerinin

* Historicity (Historizität) Heidegger çevirilerinde tarihbilimsellik olarak, historicality (yani geschichtlich, Geschichtlichkeit) ise tarihsel olarak karşılanmış. Söyleşinin genelinde historicity ile bariz bir şekilde tarihsellik kastedildiği için burada bir değişikliğe gitmek zorunda kaldık. (ç.n.)

belirlendiği iktidar ilişkilerinin bağlamından uzaktırlar. Kader olarak kabul edilip şeyleştirilmişlerdir.

F. O.: Tarihsellik kavramını, kişisel bir varoluş yapısı olarak farklı bir şekilde kullanmış olamaz mı? Bir toplumsal kuram için, bir bireyin kendisini belli bir toplumda, belli bir gelenekte nasıl konumlandırdığını göstermek önemli değil midir? Görece kişidışı güçler ve eğilimler düzeyinde verili olmakla kalmayıp bireyin bunlara nasıl bağlandığını da gösteren bu duruma dair bir nitelemenin olması hiç önem arz etmiyor mu?

H. M.: Böylesi bir çözümlemeye muhakkak ihtiyaç var, ama bu tam da tarihin somut koşullarının işin içine girdiği noktadır. Birey kendini kapitalizm içinde –kapitalizmin belirli bir evresinde, sosyalizm koşullarında, şu veya bu sınıfın bir mensubu olarak ve benzeri durumlarda– nasıl konumlandırıp, nasıl görüyor? Bütün bu boyut yok işte ortada. Elbette *Dasein* tarihsellik içinde kurulmuştur ama Heidegger, sınıfının, işinin, eğlencesinin neden olduğu gizli ve pek de gizli olmayan yaralardan, mensubu olduğu toplumun verdiği hasarlardan arındırılmış bireylere odaklanır. Günlük isyanların, özgürleşme çabasının izi yoktur. *Onlar*'ın [Man] (anonim kişi) toplumsal gerçeklikte bir vekili yoktur.

F. O.: Heidegger, insanı, her şeyden önce kendi bireysel ölümünün beklentisiyle dertlenen bir vaziyette görür ve bu kaygı, sizin bahsettiğiniz tüm o somut toplumsal düşüncelerin yerini alır. Buraya yaptığı vurgunun ve somut olana ve toplumsala pek yüz vermemesinin, onun ilahiyat eğitiminden ya da kafasının ilahiyata yatkın olmasından ileri geldiğini düşünüyor musunuz?

H. M.: Aldığı o dört dörtlük ilahiyat eğitiminin bununla bir ilgisi yok değildir elbette. Her halükârda, felsefesinde ölüm kavramına atfedilen o muazzam öneminden bahsetmeniz çok iyi oldu çünkü Heidegger'in Nazizminin 1933'ten önceki felsefesinde fark edilir olup olmadığına dair şu meşhur soruyu hiç değilse kısaca tartışmak için hayli iyi bir başlangıç noktası bu. Şimdi, kişisel deneyimlerimden size şunları söyleyebilirim ki, derslerinde, konferanslarında ya da kişisel ilişkilerinde Nazizm sempatisine dair hiçbir iması olmadı Heidegger'in. Aslına bakarsanız, siyaset asla tartışılmazdı – hatta en sonuna kadar, kitaplarını adadığı iki Yahudi, Edmund Husserl ile Max Scheler hakkında çok olumlu konuşuyordu. Dolayısıyla, Nazizmi alenen kabul etmesi bizim için büsbütün şaşırtıcı bir şeydi. Bu noktadan sonra biz de ister istemez kendimize şu soruyu sorduk: *Varlık ve Zaman*'daki ve ilgili yazılardaki göstergelerin farkına varmadık mı acaba biz, bunu öngöremedik mi? İl-

ginç bir gözlemimiz oldu, olaydan sonra gerçekleşen bir gözlem (olaydan sonra gerçekleşen kısmının altını çizmek istiyorum, bu gözlemi yapmak zor olmasa gerek): Eğer onun insan varoluşuna, dünyada-olmak'a dair görüşüne bakarsanız, epey baskıcı, epey bunaltıcı bir yorum bulursunuz. Daha bugün *Varlık ve Zaman*'ın içindekiler bölümüne bir göz attım ve onun varoluşun ya da *Dasein*'ın esas özelliklerini gördüğü şu ana kategorilere baktım. Yalnızca okuyacağım, ne demek istediğimi siz anlayacaksınız: "boş konuşma, merak, muğlaklık, içine düşmek ve atılmak, tasa, ölüme-doğru-olmak, anksiyete, şiddetli korku, sıkıntı" vb. Baskıcı bir toplumda erkeklerin ve kadınların korku ve hayal kırıklıklarının istismarının bir tablosudur bu – keyifsiz bir varoluş: ölümün ve kaygının gölgesinde, otoriter bir kişiliğe sunulan insan materyali. Örneğin, *Varlık ve Zaman*'da sevginin sözünün geçmemesi de çok ayırt edici bir özelliktir – sevgi sadece teolojik bir bağlamda; iman, günah ve vicdan azabıyla birlikte bir dipnotta geçer. Şimdi, yani her şey olup bittikten sonra bu felsefede gördüğüm, yaşamın değerinin çok etkili bir biçimde düşürülmesinden, keyfin, duygusallığın, insanın kendisinden duyduğu memnuniyetin eksiltilmesinden başka bir şey değil. Bunu o zamanlar da hissedebilirdik, ne var ki ancak Heidegger'in Nazizm ile ilişkisi bilinir olduktan sonra rengini belli etti.

F. O.: Heidegger'i siyaset söz konusu olduğunda basitçe naif bir insan olarak düşünüyor musunuz? Freiburg Üniversitesi'nin Rektörü olarak Nazi Partisi'yle işbirliğinin içerimlerinin farkında olduğunu söyleyebilir misiniz?

H. M.: Bu konuda söz sahibi olduğumu söyleyebilirim zira savaştan sonra onunla tartışmıştım bunu. Cevabıma bir hazırlık niteliğinde evvela ona ait bir cümleyi okumama izin verin; kelimesi kelimesine aktarıyorum: "İlkelerin ve düşüncelerin varlığınızı yönetmesine izin vermeyin. Bugün de, gelecekte de, Alman realitesi ve yasası bizzat *Führer*'den ibarettir." Bunlar Heidegger'in Kasım 1933'te sarf ettiği sözler. *Führer*'in Kant, Hegel ve diğerlerinin oluşturduğu o muazzam Batı felsefesi geleneğinin mirasçısı olduğunu iddia eden bir adam bu – *Führer* yasayı ortaya koyup realiteyi, Alman realitesini tanımladığında bütün bu gelenek ıskartaya çıkar; normlar, ilkeler, düşünceler hükümsüzleşir. Bunu onunla birkaç kez konuştum, bunun bir "hata" olduğunu kabul ediyordu; Hitler'i ve Nazizmi yanlış değerlendirmişti – buna iki şey eklemek istiyorum ben; ilki, bir felsefeci tarafından işlenmesi kabul edilemeyecek hatalardan biridir bu. Hiç şüphesiz başka birçok, birçok hata işleyebilir, fakat bu bir hata değil, bu bir yanlış değil, felsefenin kendisine ve temsil ettiği her şeye bir ihanet. İkinci olarak, dediğim gibi yaptığının bir hata olduğu-

nu kabul etmişti Heidegger – ama bununla kaldı. Kabul etmedi (ve düşünüyorum da her nedense bu kabul etmeyiş bana daha sempatik geliyor), bunu reddetmeye dair herhangi bir çabayı ya da bunun bir sapkınlık olduğuna dair bir açıklamada bulunmayı ya da her neyse kabul etmedi; çünkü, kendisinin de söylediği üzere, birdenbire Nazilerin boyunduruğunda ders verdiğini, Nazilere daima destek verdiğini artık hatırlamayan, aslında kendilerinin hiçbir zaman Nazi olmadığını beyan eden tüm o meslektaşlarıyla aynı kefede yer almak istemiyordu. Şimdi, Heidegger'in durumunda, bildiğim kadarıyla, Nazizm ile herhangi bir aleni özdeşleşmeyi sanırım 1935 veya 1936'da bırakmıştı. Üniversitenin rektörü değildi artık. Bir diğer deyişle, bu zamandan sonra geri çekildi; ne var ki bu, sarf ettiği cümleyi asla tamamen ortadan kaldırmıyor benim için. Nazi rejimine verdiği o cansiparane desteği ne zaman ve neden geri çektiği konuyla ilgisiz bence – kesin ve konuyla alakalı olan bir şey varsa o da o alıntılanan cümleyi sarf etmiş olduğu, Hitler'i idolleştirdiği, öğrencilerini de aynısını yapmaya teşvik ettiğidir; bunlar iri kıyım olgular. Eğer "Bugün de, gelecekte de", "Alman hakikati ve yasası" bizzat *Führer*'den ibaretse, o halde elde kalan tek felsefe çekilme ve feragat felsefesi olacaktır.

F. O.: Sizinle yaptığı tartışmalarda geri çekilmekle ilgili sebeplerine dair herhangi bir ipucu verdi mi veya Nazizmin "hata"sının ne olduğuna dair bir ipucu? Bunun arkasında ahlaki kaygı denilebilecek bir şey olup olmadığını özellikle merak ediyorum...

H. M.: Aslına bakarsanız, hiç ipucu vermediğini hatırlıyorum. Hayır, hiç vermedi. Geri çekilme, asla Yahudi karşıtlığı değildi. Bunu hatırlıyorum. Fakat kesinlikle vermedi, son derece haklısınız. Sanırım şimdi şimdi anlıyorum Hitler öncesi Weimar Cumhuriyeti demokrasisine neden yüz çevirdiğini; çünkü Weimar Cumhuriyetindeki yaşam koşulları onun varoluşsal kategorilerine hiç mi hiç uymuyordu: neredeyse her gün sokaklarda ve işyerlerinde şiddetle ve zihin gücüyle sürdürülen kapitalizm ve sosyalizm mücadelesi, radikal bir şekilde baş kaldıran bir edebiyatın ve sanatın patlak vermesi – bütün bu dünya, ki tamamıyla "varoluşsal"dır, onun varoluşçuluğunun dışında yer alır.

F. O.: *Varlık ve Zaman*'da, bahsetmediğimiz önemli bir kavram var, sahicilik ya da *Eigentlichkeit* kavramı; sanırım Heidegger'den önce de sonra da geniş bir popülariteye sahip bir kavram bu, kişinin kendiyle sahici olmayan ilişkisini, dolayısıyla çevresindekilerle de ve sanırım toplumla da sahici olmayan ilişkisini imleyen bir sözcük bu. Heidegger'in geliştirdiği şekliyle, devamlılığı olan bir faydaya sahip bir kavram izlenimi bırakıyor mu sizde?

H. M.: Bu enteresan bir kavram. Onun sahiciliği nasıl tanımladığını hatırlamaya çalışırken, aynı kategoriler geliyor yine aklıma, ki daha ziyade baskıcı ve sıkıcı kategoriler olarak adlandıracağım ben bunları. Sahicilik ne demektir? Temelde, eğer doğru hatırlıyorsam, yanlışım olursa düzeltin lütfen, başkalarının, *das Man*'ın [onlar] –İngilizce tercümesi nedir bilmiyorum– dünyasından topyekûn geri çekilme anlamına gelmektedir...

F. O.: İngilizcede "anonim herhangi biri" diye geçiyor.

H. M.: Sahicilik, o zaman, kişinin kendi benliğine, kendi iç, en içteki özgürlüğüne dönüp, bu içedönüklük üzerinden, kendi varoluşunun her safhasına, her durumuna, her ânına karar vermesi, bunları belirlemesi demektir. Peki bu özerklik karşısındaki gerçek engeller? Kararın içeriği, amacı, ne'liği? Burada dahi yöntemsel "nötrleştirme" söz konusu: Kararın toplumsal, ampirik bağlamı ve sonuçları "paranteze alınıyor". Esas mesele karar vermek ve verdiğin karar doğrultusunda hareket etmek. Kendi içinde ve amaçları dahilinde ahlaki ve insani olarak olumlu olup olmadığıysa tali önemde.

F. O.: Kavramın bir diğer veçhesi de söz konusu – bu veçhesiyle ilgili söylediklerinize katılıyorum. Fakat bir de Heidegger'in gayrisahiciliği insanların kendilerini kendilerine, karar unsurunu, kendileri için sorumluluk unsurunu bastıran veya zihinden uzaklaştıran ve onları daha büyük bir fiziksel veya toplumsal varlığın bünyesine katan ve böylece onları karar verme zorunluluğundan muaf tutan bir biçimde sunmak yolunda vuku bulan bir çaba olarak ele alıyor. Şimdi bu, sizin modern teknolojiye dayalı toplumdaki eğilimler üzerine söylediklerinizle benzerlik gösteriyor (bana öyle geliyor, belki de yanılıyorumdur).

H. M.: Evet, sahiciliğin, daha az baskıcı anlamıyla günümüzün ilerlemiş toplumunda daha da zorlaştığını yadsıyamam elbette, ama bana öyle görünüyor ki sahicilik olumlu anlamda bile ölümün, varoluşun ölüme-doğru-olmak olarak yorumlanışının ve ölümün yaşamınızın her saatine, her dakikasına dahil edilmesinin gölgesi altında kalmaktadır. Bunu da hayli baskıcı bir anlayış olarak görüyorum ben, ki bu anlayış, faşizm ve Nazizmin fedakârlık, kendi içinde bir erek olarak fedakârlık vurgusunu gayet güzel gerekçelendirir. Sanırım Nazi yazarı Ernst Jünger'in fedakârlığın gerekliliğini dile getiren ünlü bir lafı vardı: *"am Rande des Nichts oder am Rande des Abgrunds"* – "hiçliğin kıyısında ya da abisin kıyısında". Bir diğer deyişle, salt fedakârlık olduğu için ve özgür iradeyle seçildiği ya da özgür iradeyle seçildiği iddia edildiği için iyi olan fedakârlık. Heidegger'in bu nosyonu faşist Fütüristlerin savaş çığlıklarını anımsatıyor: *Eviva la Muerte* [*Yaşasın Ölüm*].

F. O.: Sartre'ın adını zikretmiştiniz demin, şimdi Heidegger ile Sartre'ın ilişkisine dönmek istiyorum izin verirseniz. Sizin de zaman zaman işaret ettiğiniz üzere, Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'i, şüphesiz ki Alman geleneğindeki diğer çalışmalardan –misal, *Tinin Fenomenolojisi*– olduğu kadar Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ından bağımsız düşünülemez. Öte yandan, Heidegger, geç dönem düşüncesi nazarında bu iki felsefe veya bu iki söylem arasında herhangi bir ortak zemin olduğunu kabul etmemişti. Buna da, elbette başkaları itiraz etmiştir. Heidegger ile Sartre arasındaki ilişkiye dair bu sorunu ve Heidegger'in savaş sonrası dönemde varoluşçuluk fenomeninin bütünüyle ilişkisini nasıl görüyorsunuz?

H. M.: Bu çok kapsamlı bir soru, ancak küçük bir bölümüne cevap verebileceğim. İnancım o ki Sartre'ın erken dönem çalışmalarıyla Heidegger arasında, yani, varoluşsal analiz arasında ortak bir zemin var ve hepsi bu. İşi bu noktadan ileriye götürürsem, Sartre'a haksızlık etmiş olurum. *L'Etre et le N'eant* zaten Heidegger'in hiç olamadığı kadar somuttur. Erotik ilişkiler, aşk, nefret, tüm bunlar –soyut fenomenolojik nesneden ibaret olmayıp duyusal olarak deneyimlenen beden Sartre'da önemli bir rol oynar– Heidegger'in kendi analizlerinden fersah fersah uzaktır ve Sartre kendi felsefesini geliştirdikçe, onu hâlâ varoluşçuluğa bağlayan unsurları geride bırakıp Marksist bir felsefe ve çözümleme geliştirmiştir.

F. O.: *Diyalektik Aklın Eleştirisi* sizde hâlâ ağırlıklı olarak Sartre'ın erken dönem düşüncesinin izlerini taşıyan, Marksizmin nevi şahsına münhasır bir versiyonu izlenimi bırakıyor mu?

H. M.: Mühim bir mesele bu ve yine bir doğruluk payı var söylediğinizin, fakat bunları onun erken dönem çalışmalarında ve geç dönem çalışmalarında gerçekten bir araya getirebilir misiniz bilmiyorum; ben son dönem çalışmalarını yeterince takip edemedim, bu nedenle bu konuda bir şey diyemem.

F. O.: Tabii ki bununla bağlantılı olarak ortaya atılacak ilginç soru, böyle kavranıldığı takdirde, Heidegger'in Batı felsefesi tarihi içerisindeki yerinin ne olabileceği, zira sizin de belirttiğiniz üzere çoğu kişi için *Varlık ve Zaman,* aşkınsallığı yuvasına oturtan son hamledir ve Heidegger bu durumda ikna edici bir şekilde eleştiriyor göründüğü insanlarla aynı gelenekte yer alır.

H. M.: Felsefe tarihinin özgül bağlamı içinde bu doğru olabilir. Daha geniş bir politik bağlamda ise Alman İdealizminin Nazi devletinin kurulmasıyla birlikte nihayete erdiği söylenebilir. Carl Schmitt'ten bir alıntı yapalım: "30 Ocak 1933 günü Hegel öldü".

F. O.: Böyle olduğu halde, Heidegger felsefesi savaş sonrası dönemde muazzam bir prestije sahip olmuştu Almanya'da. Sanırım bu biraz durulmaya başlıyor...

H. M.: Doğru.

F. O.: ... ya da son on yılda durulmaya başladı ve öyle sanıyorum ki *Varlık ve Zaman* felsefesinden ziyade geç dönem felsefesiydi Heidegger'e ilginin yeniden canlanmasına neden olan şey. Heidegger'in savaş sonrası dönemde Alman entelektüel yaşamı üzerindeki etkisine dair herhangi bir intibanız var mı?

H. M.: Tek bildiğim şey, sizin de söylediğiniz üzere, ona olan ilginin kayda değer ölçüde azaldığıdır. Savaştan sonra bir ara Heidegger'e büyük ilgi vardı ve sanırım haklısınız, bu ilgi esasen geç dönem çalışmalarına yönelikti, erken dönem çalışmalarına değil.

F. O.: Sizin eski meslektaşlarınızdan Theodor Adorno bu etkiyi hayli eleştirel ifadelerle tarif ediyordu.

H. M.: Evet.

F. O.: O bu ilgiyi, heteronomi ilkesinin –ki ben bunu temelde herhangi bir türden dış otorite ilkesi olarak anlıyorum– göklere çıkarılması olarak tarif ediyordu. Bu doğruysa şayet, o zaman bir istenç ve kendini ortaya koyma felsefesinin, sahicilik felsefesinin, özünde heteronom ve otoriter bir toplumsal yönelim için ideolojik bir zemine dönüşmüş olduğu gerçeği oldukça paradoks.

H. M.: Doğru, ama demin de tartıştığımız üzere, bence bu otoritarizmin köklerini *Varlık ve Zaman*'da bulabilirsiniz (olay meydana geldikten sonra ortaya çıkan bir durum yine), hatta heteronomi sadece dış otoriteler ve güçlerin heteronomisi değil aynı zamanda örneğin, ölümün yaşam üzerinde uyguladığı heteronimi de olabilir. Kanımca Adorno onu dile getirdiğinde aklında bu da vardır.

F. O.: Hegel'in öldüğünü, klasik Alman felsefesinin fiilen son demlerini yaşadığını düşünüyor musunuz? Belki Heidegger'den de başarılı halefler çıkabilir mi?

H. M.: Alman İdealizmi geleneğini mi kastediyorsunuz?

F. O.: Demek istediğim, yaşayan felsefelerin, Kant ve Hegel gibi büyük klasik yazarları, onları revize ederek veya başka bir biçimde temel alması hâlâ mümkün mü? Felsefi ilham için hâlâ yaşayan kaynaklar mevcut mu?

H. M.: Kesinlikle evet diyeceğim. Açıkça söyleyeceğim ki bunun kanıtlarından biri Marksist kuramın devam eden varlığı ve gelişimidir. Çünkü biz-

zat Marx ve Engels kendilerini ne ölçüde Alman idealizminin mirasçıları olarak gördüklerini vurgulamak noktasında sınıfta kalmamışlardır. Bir hayli değiştirilmiş bir idealizmdir o elbette ama, sahip olduğu öğeler toplumsal ve politik kuram içinde kalır.

F. O.: Heidegger felsefesinin, öğretilerinin sizin düşünceniz üzerinde, felsefi incelemeleriniz üzerinde ne gibi kalıcı etkileri olduğunu genel hatlarıyla aktarmıştınız sanırım. Buna eklemek istediğiniz bir şey var mı? Her şeyi hesaba katarak konuşmak gerekirse, Heidegger ile karşılaşmak felsefi düşüncenizi zenginleştirdi gibi geliyor mu size yoksa esasında ne olduğunu apaçık görüp aşmak zorunda olduğunuz bir şey miydi bu?

H. M.: Daha da fazlası. Söylediğim gibi, en azından belli bir düşünme türünü öğrendim ondan, bu yadsınamaz bir gerçek; metin kendi otoritesine sahip olmaya başladıktan sonra siz metni tahrip dahi etseniz onun hakkını vermek zorundasınız –ki bugün, yapısalcılığın çağında bir kez daha vurgulanmalıdır bu– bir de bunu. Bence bugün bile geçerli olmaya devam eden unsurlar bunlar.

F. O.: Sizce insan tekinin, bilinç sahibi insanın durumunun çözümlenmesi aynı şekilde devam ettirilebilir mi?

H. M.: Hayır. Bana kalırsa, bugün Heidegger tarzında bir varoluşsal analizde, çok farklı bir toplumsal ve düşünsel bağlamda olmadığı sürece onaylayabileceğim bir yan yok.

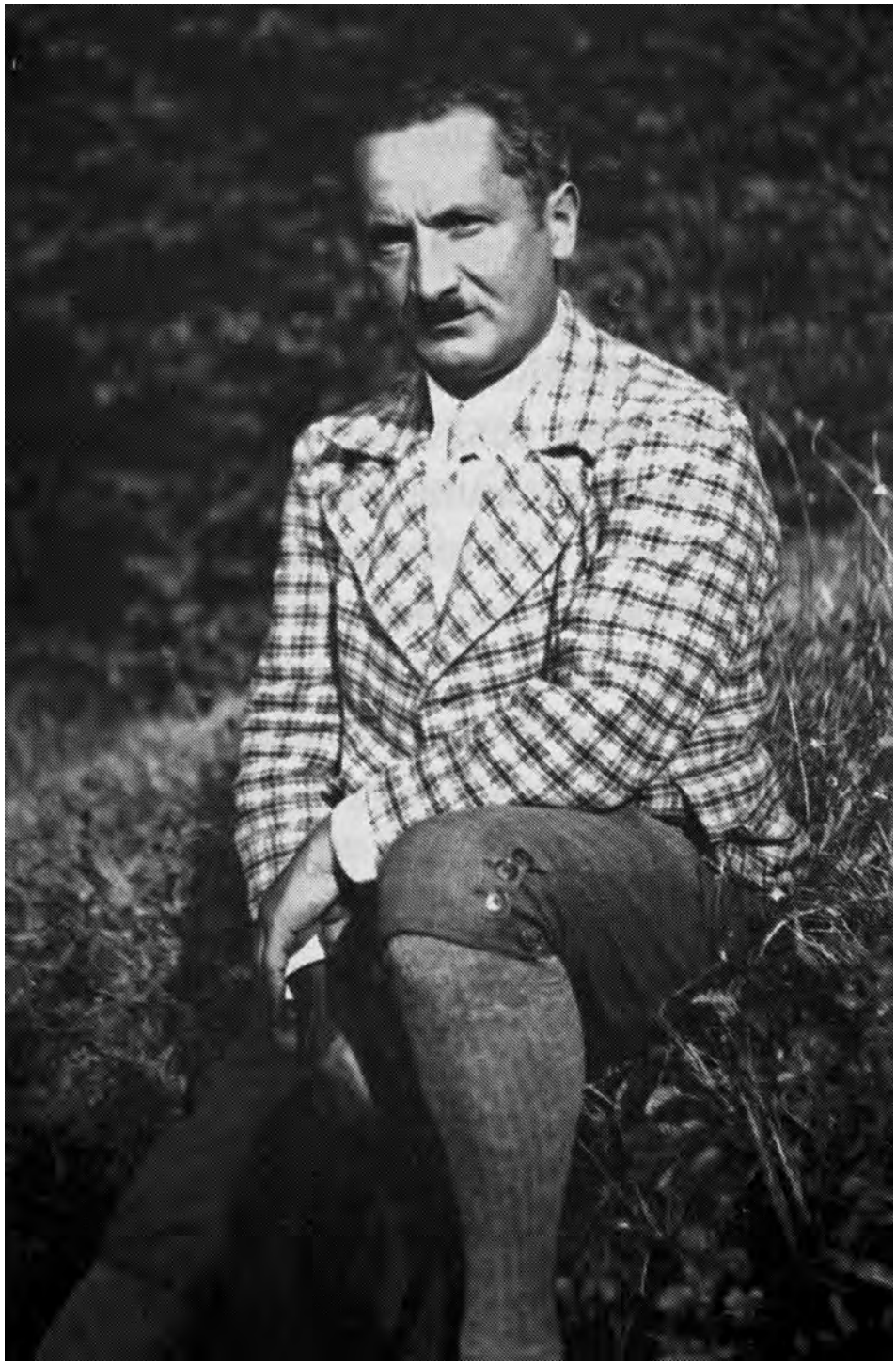
F. O.: Bu bağlamın doğasının ne olabileceğine dair bir ipucu verebilir misiniz?

H. M.: Bu hiç de kolay değil. Tamamen başka bir konuya götürür bizi bu. Örneğin, Marksist kuramda tümüyle göz ardı edilen bir boyut olarak, toplumsal kurumların kendilerini bireyin içinde nasıl yeniden ürettiği ve bireylerin, kendi toplumlarını yeniden üretiyor olmaları nedeniyle, buna göre hareket edişleri. Sırf bu çerçeve içinde, varoluşsal analiz olarak tabir edilebilecek bir şeye yer vardır.

F. O.: Çok teşekkür ederim.

H. M.: Rica ederim.

İngilizceden çeviren: Bahadır Turan



Varlık ve Zaman'daki Yabancılaşma Kavramının Marksist Bir Analizi

EDA KESKİN

Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da yabancılaşma [*Entfremdung*] kavramını varoluşsal ontolojik anlamda ele almıştır. Bu makaledeki tartışmalar ise yabancılaşma kavramının analizinde Heideggerci bakış açısının Marksizmle uyum içinde birlikte yer alabileceğini göstermektedir. Marksist çerçevenin oluşturulmasında Karl Marx'ın "Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Taslağı" [Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie] çalışması esas alınmıştır; çünkü bu eser yabancılaşmanın ilk olarak kavramsallaştırıldığı ve taslaklarla geniş çapta irdelendiği bir eserdir.[1]

Sosyo-psikolojik anlamıyla yabancılaşma, bireyin sosyal varoluşunun belirli yönlerinden uzaklaşmasıyla oluşan duruma verilen addır.[2] Ekonomi-politik anlamda yabancılaşma ise kapitalizmin etkisiyle insanın kendi türünü bozuk bir şekilde nesneleştirmesidir.[3] Bu çalışma, genel olarak yabancılaşmanın sosyo-psikolojik analizi ile ekonomi-politik analizinin, yabancılaşma sorununun daha detaylı incelenebilmesi bakımından beraber ele alınabileceği üzerine temellenmiştir. Bu anlamda Heidegger felsefesi, toplumdaki yabancılaşmış bireylerin ele alınmasında, sorunun ekonomi-politik yaklaşı-

1 Lewis A. Coser, "The *Grundrisse* by Karl Marx: David McLellan", *Social Forces*, C. 50, S. 2 (Aralık 1971), s. 262.

2 G. Duncan Mitchell (ed.), *A Dictionary of Sociology,* Aldine Publishing Company, Routledge & Kegan Paul, Chicago, 1968, s. 4.

3 John Scott & Gordon Marshall (ed.), *A Dictionary of Sociology*, Oxford University Press, 2005, s. 12.

mının araştırma alanı dışına çıkan noktalarına açıklık getirebilir ve bu yolla sorunun ontolojik olarak temellenerek analiz edilmesine katkı sağlanabilir.

Bu çalışmanın diğer bir savı, Heidegger felsefesinin Marksizm ile çatışan bir konumda bulunmadığıdır. Böylece, varoluşçu ontolojik yaklaşım ve ekonomi politik analiz birlikte kullanılarak sorunu araştırmada önemli bir yol alınabilir.

Marx yabancılaşmayı dört aşamada ele almıştır: 1) nesneye yabancılaşma 2) emeğe yabancılaşma 3) türüne yabancılaşma 4) diğerlerine yabancılaşma.[4] Bir toplumda diğerlerine yabancılaşma, Marksçı çerçevede insanın kendine yabancılaşması sonucunu da doğurmaktadır. Schmitt'e göre insan, yaşamındaki anlamı yitirmesi yoluyla toplumda kendine ve diğerlerine yabancılaşmıştır.[5] Buna göre, yabancılaşmanın iyi bir analizinde, insanın yaşamsal anlam verme süreçleri ve genel anlamda bireysel sosyo-psikolojik durumlarının analizi de yer almalıdır.

Heidegger insanın kendi varlığıyla, diğerleriyle birlikte varoluşuyla, doğadaki varlıklarla ve kullanılan eşyalarla ilişkisi içinde yaşadığını bildirmektedir.[6] Yabancılaşma [*Entfremdung*] ise insanın [*Dasein*] varoluşunun bozulmuş bir biçimidir. Bu çerçevede, Marksçı ve Heideggerci yabancılaşma safhalarının çok benzer olduğunu görmek aslında şaşırtıcıdır. İki felsefe de yabancılaşmayı, insanın kendisine, topluma, doğaya (türe), nesnelere (ürüne), emeğe ve nesnelerin kullanımlarına yabancılaşma olarak ele almıştır.[7] Bu nedenle, Marksçı ve Heideggerci yabancılaşma kavramları yabancılaşmanın dört durumu olarak bu makale içinde tartışılacaktır: 1. Kendine Yabancılaşma 2. Türe ve Topluma Yabancılaşma 3. Nesneye (Ürüne) Yabancılaşma 4. Emeğe Yabancılaşma.

Marksist felsefeye benzer bir şekilde, Heidegger yabancılaşma kavramını sahihlik ve özgürlük üzerinden ele alırken, özgürlüğün kişinin kendi varoluşuna, diğerleriyle birlikte yaşamındaki varoluşuna, varlıkların doğaları

4 Thomas J. Brommage, *A Marxist Glossary*, http://brommage.freeshell.org/marx/su07/glossary.pdf

5 Richard Schmitt, *Alienation and Class*, Schenkman Books, Inc., ABD, 1991, s. 157.

6 Martin Heidegger, *The Metaphysical Foundations of Logic*, Çev. Michael Heim, Indiana University Press, 1992, s. 190.

7 Marx yabancılaşmayı anlatmak için *Grundrisse*'de üç farklı kavram kullanmıştır. Buna göre, "Entfremdung" kişinin kendisine ve topluma yabancılaşmasını anlatırken, "Veräusserung" satış esnasında ürüne yabancılaşmayı, "Entäusserung" da emeğe yabancılaşmayı anlatmaktadır. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da *Entfremdung* terimiyle sosyal yabancılaşmayı ontolojik olarak ele almış, ekonomi-politik ilişkilerden söz etmemiştir.

ve doğal kullanımları içindeki varoluşlarına geçiş yapmalarına (aşmalarına) olanak sağladığını belirtir. Aşmak [*transzendieren*] kavramı, burada başka bir dünya ya da gerçekliğe doğru geçişi değil, tam tersine dünyasallığa ve varoluşun içselliğine doğru bir "aşma", geçiş yapma durumu olarak tanımlanmıştır. Özgürlük ise *Varlık ve Zaman*'ın kavramsal çerçevesinde insanın [Dasein] varoluş biçimine verilen addır.

Bu tanımlamaya göre, insanın yaşama biçimi

1) Kişinin kendi varoluşuyla

2) Diğerleriyle birlikte yaşamasındaki varoluşuyla

3) Doğayla ve kullanılan eşyalardaki varoluşla

ilgilidir. Bu nedenle, birinci bölümde Marksist ve Heideggerci yabancılaşma kavramlarına genel bir giriş yapıldıktan sonra, ikinci bölümde kendine, topluma ve türe yabancılaşma, üçüncü bölümde ise nesnelere (ürünlere) ve emeğe yabancılaşma tartışılacaktır. Marksist ve Heideggerci felsefelerde "yabancılaşma" kavramlarının benzer çerçevelerle ele alındığını görmek oldukça şaşırtıcıdır ve bu makale ile metotları çok farklı iki filozofun yabancılaşma kavramını ele alırkenki benzerlikleri ele alınacaktır.

Ayrıca, bu çalışmada Heideggerci kavramsal birlik korunmaya çalışılırken, aynı zamanda *Varlık ve Zaman*'daki yabancılaşma kavramının olası politik sonuçları da tartışılacaktır; çünkü siyaset felsefesi tartışmalarında, Heidegger felsefesi genelde Alman Nazi partisi üyeliğinin gölgesinde kalmıştır. Heidegger'in siyasi duruşu ve felsefesi konusunda, akademisyenler arasında yıllar süren tartışmalar halen, hatta daha da radikalleşerek devam etmektedir.[8]

Özetle, bu çalışmanın amacı, *Varlık ve Zaman*'da yabancılaşma [*Entfremdung*] kavramını ve yabancılaşmayla ilişkili kavramları Marksist çerçeve kullanarak incelemektir. Heidegger felsefesini politik sonuçlarıyla ele almak önemlidir çünkü yirminci yüzyıl politik teorileri üzerinde büyük bir etkisi olduğu tartışılmazdır. Heidegger felsefesi, Kojeve, Lukács, Marcuse ve Sartre gibi Marksist teorisyenlerin yanı sıra yorumbilim ve yapısalcılığı da büyük ölçüde etkilemiştir.[9] Ayrıca, Heidegger felsefesinin Hannah Arendt'in totaliteryanizm tartışmalarına katkısı da unutulmamalıdır.

8 Bkz. Emmanuel Faye, *Heidegger: The Introduction of Nazism into Philosophy in Light of the Unpublished Seminars of 1933-1935*, Yale University Press, 2009.

9 W. R. Newell, "Heidegger on Freedom and Community: Some Political Implications of His Early Thought", *The American Political Science Review*, C. 78, S. 3, Eylül 1984, s. 775.

Modern yabancılaşma sorunu; insan varoluşunun diğerlerinin varoluşuna bağlı olarak geliştiği ve insanın kendi benliğini ölümüyle ve yaşamıyla yüzleşerek anlaması gerektiğine vurgu yapan bir anlama biçimi ile çözülebilir mi? Yoksa, yabancılaşma kavramı ekonomi-politik analizden koparılmayarak, yalnızca ekonomi-politik ilişkiler çerçevesinde mi çözülmeye çalışılmalıdır? Buna göre mevcut işçi-emek-ürün yabancılaşması sona erdiğinde, kişinin kendine ve diğerlerine yabancılaşması da sona erecektir. Fakat, insanın yabancılaşma süreçlerinde meydana gelen psikolojik ve toplumsal şartlanmalarının etkilerinin ortadan kalkması için insan kendini yeniden arama yoluna girmelidir.[10] Ekonomi-politik analizin kendisi ise, bu yeniden buluşu üretecek araçlar edinmelidir. Başka bir deyişle, yabancılaşmanın psikolojik ve sosyolojik yansımaları ancak yine bir psikolojik benlik analizi içerisinden daha etkili biçimde gerçekleştirilebilir. Bu anlamda, yabancılaşmaya yaklaşımları benzer olan Marksçı ve Heideggerci felsefelerin beraberliği içinde yabancılaşma sorunu hem sosyopsikolojik açıdan, hem de ekonomi-politik açıdan analiz edilebilecektir.

1. Marksist Yabancılaşma Kavramına ve *Varlık ve Zaman*'daki Yabancılaşma Kavramına Genel Bir Giriş

Karl Marx işçinin kapitalizmin baskıcı hâkimiyeti altında kendinden ve toplumdan uzaklaşmasını yabancılaşma [*Entfremdung*] kavramıyla açıklamıştır. Yabancılaşma durumunun, genel olarak doğayla insan arasındaki dolaylı ilişkinin piyasa koşullarının sonucunda bozulmasıyla ortaya çıktığını belirtir. Bu süreçte, metayı meydana getiren emekçi kendi emeği ile ortaya konan ürüne sahip olamaz. Bu doğal olmayan süreç ve piyasa koşulları yüzünden oluşan yabancılaşma durumu [*Entfremdung*] emekçinin kendi zihninde ve toplumsal ilişkilerinde etkili olur. Bu baskıcı yapılanma, işçinin kişisel gelişiminin önünde bir engel teşkil eder. Marx bu durumu, kendinden bağımsız ve kendine karşı işleyen süreçlerin bir sonucu olarak bireyin kapasitesini gerçekleştirecek ölçüde gelişememesi olarak değerlendirmektedir.[11] Bu durumda, yabancılaşma süreci kişinin daha az gelişmesine ve kendine yabancılaşmasına neden olmaktadır.

10 Jean Paul Sartre'ın ve Maurice Merleau-Ponty'nin "varoluşçu Marksizm"i, Marksizm ve varoluşçuluğu aynı çatı altında birleştirebildiklerinden, bu duruma iyi birer örnektirler.

11 Karl Marx, *Grundrisse – Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)*, Çev. Martin Nicolaus, Penguin Books, 1993, s. 162.

Ayrıca, piyasa ilişkileri de işçinin kendi kapasitesini gerçekleştirmesine engel olur çünkü ekonomik ilişkiler bütün olarak işçinin kendisinden bağımsız ve ona yabancıdır. Kapitalist sistem işçilerin özgür seçimlerinin ve kapasitelerinin önünde engel teşkil ettiği için, işçiler kendi yaşamlarını oluşturmak için ihtiyaç duydukları güçten mahrumdur. Marx bir işçinin yeterli boş zamanı olmadığında, yaratıcı etkinliklerle uğraşamadığını ve okuyamadığını belirtmiştir. Bu nedenle, çalışma zamanlarının işçinin ihtiyaçlarına göre ayarlanması, işçilerin kişisel kapasitelerinin gerçekleştirilmesinde önem kazanmaktadır.[12]

Emekçi, üreten güç olmasına ve işi onun tüm enerjisini ve boş zamanını almasına karşın, kendi ürettiği güç, karşısına onu baskılayıcı ve engelleyici bir güç olarak çıkar. İşçi yaşamın zorluklarıyla yüzleşmek zorundadır çünkü ölmek için fazla, yaşamak için az parası vardır. Kapitalist, işçiyi aynı konumda temel ihtiyaçlarıyla sabitlerken, işçiye göre "yabancılaşmış özne" olan güç sahibi kapitalist, emekçinin yaşamına ve verdiği yaşam mücadelesine karşı kayıtsızdır.[13] Emek kapasitesiyle ortaya çıkan zenginlik arttıkça ve sermaye olarak biriktikçe, emekçi her geçen gün daha çok sermayeye bağımlı hale gelmekte ve yaşamını sürdürebilmek için kapitalist sistem yararına çalışmaya devam etmektedir.

Kapitalist sistem içindeki yaşamında, işçi ancak özgürlüğünde ortaya çıkabilecek potansiyelinin engellenmesiyle kendine yabancılaşmıştır. Bu noktada, Heidegger'in "kendini anlama" ve "kendi olma" ile temellenen varlık imkânı [*Seinkönnen*] üzerine vurguları Marksçı yabancılaşma teorisinin vurgularıyla uyum göstermektedir. Fakat bu noktada, Marksçı ve Heideggerci felsefelerin benzerliğinin daha iyi analiz edilebilmesi için *Varlık ve Zaman*'daki yabancılaşma kavramının da daha iyi incelenmesi gerekir.

Varlık ve Zaman'da yabancılaşma, insanın sahihliği ve özgürlüğü içinde ortaya çıkan varlık imkânına yabancılaşması olarak tanımlanmıştır. Daha önce belirtildiği gibi, Heidegger özgürlüğü insanın kendi varoluşuna, diğerleriyle birlikte varoluşuna, doğayla ve nesnelerin kullanımıyla ilişkide olan varoluşuna geçiş yapması (aşması) olarak tanımlamıştır. Özgürlük, öncelikle insanın kendi varoluşuyla ve varlığıyla ilişkide olmasıdır ve bu açıdan insanın özgür seçimlerini mümkün kılan temel ontolojik bir özgürlüktür.[14] Öz-

12 Terry Eagleton, *Marx*, Routledge, New York, 1999, s. 21.
13 *Age.*, s. 21.
14 Martin Heidegger, *Parmenides*, İng. Çev. André Schuwer ve Richard Rojcewicz, Indiana University Press, Bloomington, 1992, s. 185.

gürlük kişinin dünyanın içselliğine ve kendi varoluş yapısına geçiş yapmasıyla ilişkilidir; insan ancak bu yolla dünyadaki olanaklar içinden seçim yapabilir ve sahihliği içinde kendi potensiyelini gerçekleştirebilir.

Heidegger neden insan varoluşunu "özgürlük" olarak tanımlıyor? Bu isimlendirmenin birçok nedeni olabilir, olası nedenler şöyle özetlenebilir: 1. Özgürlük bir şeyi yaratma özgürlüğü olarak ele alındığında, Heideggerci felsefeye göre insan *(Dasein)* dünyanın ve tarihin yapıcısı olarak özgürdür. 2. İnsan, yaşamındaki olanaklar içinden seçim yapmakta özgürdür. 3. Özgürlük insanın dünyasallığı içinde kendi varlığı ile ilgili olan imkânı gerçekleştirmesidir. *Varlık ve Zaman*'da yer alan özgürlükle ilgili bütün bu tanımlar birbirlerine bağlı ve aynıdır; çünkü özgürlük insanın dünyadaki varoluşu ve varlığıyla ilgili imkânından doğan olanaklarıdır.

Bu noktaya kadar, özgürlük kavramı yabancılaşma kavramının Heidegger'in varoluşçu ontolojisindeki yerini açıklamak için tanımlanmıştır. Özgürlük, insanın varoluş biçimiyken, yabancılaşma [*Entfremdung*] insan varoluşunun (özgürlüğünün) bozulmuş, çarpıtılmış halidir.

Heidegger yabancılaşmış bireyi anlatmak için felsefesinde "onlar" [*das Man*] kavramını "kamu herkesi" anlamı ve çerçevesinde kullanmıştır.[15] İnsan [*Dasein*] ise, tanım olarak "onlar"dan [*das Man*] ayrılmıştır çünkü ikisinin varoluş biçimleri aynı değildir. Bu farklılığa sebep olan en büyük özellik, "onlar"ın artık dünyaya geçiş yapabilme (aşabilme) kapasitelerini kaybederek, özgür olmamalarıdır. Kendilerine özgü karar verme, seçim yapma yeteneklerini kaybederek mekanikleşen ve bu nedenle de dünyadaki varoluşlarıyla ilişkilerini çarpık hale getiren insanoğlu, artık Heidegger tarafından insan [*Dasein*] olarak değil, "onlar" [*das Man*] olarak adlandırılacaktır.[16] Onlar varoluşlarıyla ve varlıklarıyla ilişkili olan imkânlarını gerçekleştiremezler çünkü kendilerine ve dünyaya ilişkin anlayışlarının tam hakkını veremezler.[17] Heidegger'e göre, insanın [*Dasein*] sahih kendini anlama kapasitesini kaybederek, "onlar"a [*das Man*] dönüşmesi, "onlar"ın yaşamlarında her şeyi zaten bildiklerini zannetmeleri ve gündelik yanıtlarla yetinmeleri ve böylece varlıkları hakkında temel soruları sormaya gerek duymamaları yoluyla gerçek-

15 Kaan Ökten, *"Varlık ve Zaman" Kılavuzu*, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008, s. 124.
16 Michael Inwood, *A Heidegger Dictionary*, Blackwell Publishers, Oxford, 2000, s. 76.
17 İnsanın teknoloji çağında makineleşerek özgürlüğünü ve varoluşuyla ilişkisini (aşma kapasitesini) yitirmesi Heidegger'in henüz Türkçeye çevrilmemiş olan *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [Felsefeye Katkılar] kitabında irdelenmektedir (Heidegger, 1999, s. 66).

leşmiştir. Bu durum, onlar için "teskin edici"dir [*beruhigend*].[18] Her şeyi bildiğini düşünmeleri, kendi potansiyellerinin gizlenmesine yol açar. Dünyada yaşamak, onlar için bu nedenle hem *teskin edici* hem de *ayartıcıdır.*[19]

Bu çerçevede, insanın gündelik yaşamda varolanlar hakkındaki alışılmış yanıtlarla yetinmemesi, varlığı hakkında daha önce sorulmamış ya da sorulması unutulmuş soruları sorarak kendi imkânını gerçekleştirme yolunda özgürleşmesi önem kazanır.[20] Anlama [*Verstehen*], bu anlamda kişinin kendi potansiyelini gerçekleştirmesi için özgürleştirilmesi gereken bir kavramdır.[21] Yabancılaşma sorunu, asıl sorulması gereken sorulardan uzaklaşılmasıyla ortaya çıkar. Heidegger bu anlamda yabancılaşmayı şu şekilde tanımlar: "Dasein bu teskin edilmiş, kendini her şeyle kıyaslayıp 'anladığı' karşılaştırma içinde öyle bir yabancılaşmaya [*Entfremdung*] doğru sürüklenmektedir ki, burada en zati varlık imkânı örtülüp gizlenmeye başlar. Düşkün dünya-içinde-varolma hem ayartıcı-teskin edicidir hem de *yabancılaştırıcı.*"[22] Bu süreçte, insan kendi fiilen kendinden kopmuş değildir; fakat daha yüzeysel ve daha kesin olduğu zannedilen bir yaşama biçimi içindedir. Bu yabancılaşma, insanı kendi sahihliğinden ve imkânından uzaklaştırmaktadır ve onu gayrisahihliğe sıkıştırmaktadır. Heidegger'e göre, "düşkünlüğün ayartıcı-teskin edici yabancılaşması öyle bir teessüre sahiptir ki, bu teessürde Dasein bizzat kendi kendine dolanıverir [*Absturz*]."[23] İnsanın kendi kendine dolanması, yani kendi düşkünlüğü içinde kendi varlık ve varoluş imkânlarını tıkayarak, kendi kapatıcı, teskin edici ve ayartıcı düşünceleri içine sıkışmış olması, sahihliğinden uzaklaşarak kendine yabancılaşması sonucunu ortaya çıkarır.

Her şeyi bilme yanılgısı insanın imkânını kısıtlayarak, insanı "onlar"a dönüştürmektedir. Bu değişim, esasen insanın düşkünlüğü içindeki temelsizliğinden kaynaklanmaktadır. Marksist ve Heideggerci yaklaşımların ayrıldıkları temel nokta, Marksçı çerçeve insana ontik ekonomi-politik analizler yoluyla yaklaşırken, Heidegger yabancılaşmayı daha ontolojik boyutta ele ala-

18 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008, s. 187.
19 *Age.*, s. 187-188.
20 Heidegger, "Vom Wesen der Wahrheit" (1930) [Hakikatin Özü] makalesinde, özgürlüğü hakikatin özü olarak tanımlarken, gündelik sağduyunun felsefenin özsel olarak açtığı hakikate kör olduğunu vurgulamıştır. Bu çerçevede, her soruya "açıkça" karşılık veren sağduyunun sağladığı "emin" yanıtlardan kaçınılması gerektiğini vurgulamıştır (Heidegger, 1998, s. 137).
21 Heidegger, *age.,* 2008, s. 188.
22 *Age.*, s. 188.
23 *Age.*, s. 188.

rak, bu sorunun insanın temelsizliğinden [*Bodenlosigkeit*], düşkünlüğünden [*Verfallen*], fırlatılmışlığından [*Geworfenheit*] ve yurtsuzluğundan [*Obdachlosigkeit*] kaynaklandığını belirtmiştir. Buna göre, kişinin varlığına [*Sein*] yabancılaşması, kendine, topluma ve dünyaya yabancılaşmasından ayrı tutulamaz. Aynı zamanda, ontolojik bir analiz, insanın varlık imkânından ve sahihliğinden uzaklaşarak yabancılaşması durumunu daha temelden inceleme fırsatına sahip olacaktır.

İnsanın düşkünlüğüne dair tüm bu kavramlar, "onlar"ın her şeyi bildiklerini zannetmeleriyle ve varlıklarından uzaklaşmalarıyla ilgilidir. İnsanın gayrisahih bir anlamadan sahih bir anlamaya geçişinde, insan bu uyanışta borcunu ödemediği için "suçlu" ve "vecibeli"dir. Oysa "onlar" içinde kaybolması kendisine bir "evde olma" duygusu sağlamaktadır ki, bu duygu bir hayli "teskin edici"dir. Gerçekte insan esasında varlığından kopmuştur ve bu nedenle düşkünlüğü içinde, dünyada "yurtsuz"dur.[24] Dünyaya fırlatılmış olan insanoğlu, varlıktan uzaklaşmasıyla aynı zamanda yurtsuzlaşmıştır. Bu şu demek oluyor ki, insanın yurtsuzluğu varoluşunun temelindeki boşluğu fark etmesinden değil, kendi varoluşunun temellendiği varlıktan kopmuş olmasından ileri gelir. Burada "varlık", Tanrısal bir anlam içermekten çok, insanoğlunun kendi varoluşunun temelleri üzerine düşünmesiyle temel ontolojik bir bakışa sahip olmasıyla ilgilidir. Aynı zamanda, burada ele alınan, dünyaya fırlatılmış ve yurtsuzluk içinde kıvranan bir insanlık anlayışı, kendini beğenmiş ve anti-hümanist bir yaklaşımdan uzak, toplum dışı ve toplumdaki genel geçer yargılar içinde garipleşmiş, kendini garipleştirmiş insanı çağrıştırmaktadır.

Bu düşkünlük ve yurtsuzluk, insan hakikatinin bir parçasıdır çünkü insan hakikati hem kendini gizleyen hem de kendini açan bir özelliğe sahiptir. Böylelikle özgürlük, hakikatin özü olarak insanın kendi hakikatini varoluşu içinde ortaya çıkarmasına imkân sağlar. Düşkünlüğünün, fırlatılmışlığının, yurtsuzluğunun farkına varabilen insan, varlığına ilişkin imkânını da görebilecektir. İnsanın yurtsuzluğunu fark etmesi, düşmüşlüğü içinden sıyrılarak kendini varlığına yeniden yöneltmesini sağlar. Varlık anlamı içinde, insanın tarihsel ve kültürel varlığının özü olarak, aslında tarihsel ve kültürel oluşum içindeki her şeye "evet-demek" mümkün değildir. Kendini varlığın akışına bırakmak burada iradesini ve seçim seçeneğini, ontolojik özgür-

24 *Age.*, s. 303.

lüğünün ontik yansımasını bir kenara bırakıp, gerçekleşen olaylara kayıtsız kalması anlamına gelmez. Çünkü varlık insandan bağımsız kendi kendine ilerleyen bir hakikate sahip değildir. Aksine dünya ve bu dünyayı temellendiren varlık kavramı birebir insan seçimi ve anlamasıyla oluşmaktadır. Varlık kavramı, bu anlamda insandan bağımsız metafizik bir oluşu ifade etmez. Heidegger insan anlamasının ontolojik temelleri üzerine bahsederken, kişinin öznelliği yine de varlıkla iletişim içindedir ve bütünsel olarak insan anlaması varlığı da bitmemiş bir proje olarak şekillendirmektedir. Bunun ayrımına varmak ise insanı bu anlamda dünyaya karşı daha sorumlu bir insan haline getirecektir.

Yurtsuzluk duygusu ise varoluşumuzun kendini hiçleyen ve aldanma içinde olduğunu fark ettiren yanlarına aittir ki, bu kanal yoluyla varlığımızla ilgili alanda düşünmemiz mümkün olmaktadır. Kendini hiçleyen ve günlük yaşamda aldandığını kabul eden insan temelsizliğini de fark eder ve bu durumda kendi varlığına yönelebilme imkânına sahip olur.

Heidegger, gündelik yaşamı eleştirirken, insanın [*Dasein*] "onlar"a [*das Man*] dönüşmesinde reklamın ve propagandanın etkili olduğunu belirtmiştir. Somut yaşama adına insanın kendi varlığına ait anlayışının çarpıtıldığına vurgu yaparak, "onlar"ın her şeyi bildiğini zanneden gayrisahihlik içindeki düşkünlüklerini belirtmektedir.[25] Gündelik yaşamın açıklanması, öncelikle insanın kaybolan bakışıyla [*Sicht*] ilişkilidir; çünkü günlük yaşantı çoğu zaman kişiyi kendine yabancılaştırır. Bu anlamda, "onlar" ["herkes kamusu"] açıklamalarında ve dünya görüşlerinde kendilerine özgü bir şey ortaya koyamazlar ve bu da kendilerine yabancılaştıklarını gösterir.[26] Gündelik anlama ve açıklama bu anlamda "lakırdı" [*Gerede*] olarak tanımlanmıştır. Lakırdı sahih anlamadan uzaktır; dedikodu ve laf taşıma içindeki insanın temelsizliğini [*Bodenlosigkeit*] ortaya çıkarır. Ayrıca, bu durum hakikatin açılma hareketini [*Erschliessen*] bir kapanma durumuna dönüştürmektedir [*Verschliessen*].[27] Bu durumda, insanın yabancılaşması, gündelik yaşamdaki ontolojik temelsizliğinden, düşkünlüğünden ve yurtsuzluğundan kaynaklanmaktadır.

25 Heidegger, *age.*, s. 188-189. Bu karışık, kargaşalı ve çalkantılı duruma Heidegger "hercümerç" [Wirbel] adını vermektedir.
26 *Age.*, s. 176.
27 *Age.*, s. 178-179.

2. Kapitalist Toplumdaki Yabancılaşmanın Analizi

2.1 İnsanın Kendine Yabancılaşması

Heidegger ekonomi-politik kapsamındaki analizlerden uzak durmasına rağmen, modern yaşamda insanın [*Dasein*] üzerinde tek bir kişiden kaynaklanmayan bilinçsiz ve insanların kendiliğini yok edici toplumsal baskının otoriter "onlar" [*das Man*] tarafından üretildiğini bildirmiştir. "Onlar" bir kamu düzeni oluşturarak bilinçsizce yaşamlarını sürdürürken, insanın kendini anlamasıyla ortaya koydukları yaşam biçimine de uzaktırlar. Bu nedenle, sahihlik kavramı, insanın kendini anlaması ve seçimleriyle yaşamda kendini ortaya koyması bakımından önem taşıyan, yabancılaşma karşıtı bir kavramdır. Ancak sahihlik ve özgürlük yoluyla, modern yabancılaşmanın insanı kişiliksizleştirerek tektipleştirmesi durumu ortadan kaldırılabilir. Heideggerci felsefe, bu noktada bir kişinin kendi ölümüyle yüzleşerek benliğini, sahihlik [*Eigentlichkeit*] kavramı ile ortaya koyduğu üzere araştırması ve bu yolla kendi yaşamını oluşturması olanağını göstermektedir.

Heidegger sahihliğin de gündelik yaşantıya dahil olduğunu ancak gayrisahihliğin değişime uğramış bir biçimi olduğunu bildirmiştir. Bunu şu şekilde ifade eder: "*Sahih* varoluş, düşkün hergünkülüğün üstünde bir yerlerde askıda duran bir şey olmayıp, eksistensiyal bakımdan sadece onun modifiye edilerek yakalanması demektir."[28]

İnsanın kendisi olması, anlama [*Verstehen*] kavramında temellenir; çünkü "anlama", kişinin ne ise o olması imkânını ortaya çıkarır: "Dasein kendi kendine anlayış içinde şöyle seslenebilir: 'Ne isen o ol!'"[29] Bu durum, sahih anlama için geçerlidir. Gayrisahih anlama içinde ise insan zaten her şeyi bildiğini iddia etmektedir. Anlamaya ek olarak, insanın özgürlüğü kendi anlayışı içinde yaşamındaki olanaklar arasından kendi yaşamını oluşturacak seçimler yapabilmesine bağlıdır: "Dasein en zati varlık *imkânına* serbest kalma olanağıdır."[30] Dallmayr'a göre, Heideggerci felsefenin "kendi" olmanın insan anlaması yoluyla, insanın seçimleri ve aktiviteleri üzerinden gerçekleşeceğini söylemesi, varoluşçu bir politik teorinin oluşmasına neden olmaktadır.[31] Bu çervevede insanı kendi varoluşuyla özgür biçimde karşı

28 *Age.*, s. 189.
29 *Age.*, s. 154.
30 *Age.*, s. 152.
31 Fred R. Dallmayr, "Ontology of Freedom: Heidegger and Political Philosophy", *Political Theory*, C. 12, S. 2 (Mayıs, 1984), s. 210.

karşıya getiren "havf"tır [*Angst*].[32] Çünkü insan kendi sonluluğu ile yüzleşerek ancak kendisini bulabilir. Yabancılaşmaya karşı ölüme-doğru-özgürlük [*Freiheit-zum-Tod*] ve öndeleme [*Vorlaufen*] kavramları insanın sonluluğunu, onun özgürlüğüne ve sahihliğine yaşamında nasıl dönüştüğünü anlatmada yine önemli kavramlardır. Aynı zamanda, insan (Dasein) orada-olmaklığı içinde [Da-sein: orada-olmaklık] dünyaya gömülü bir anlayışa sahiptir ve bu anlama dolayısıyla kendi varlık imkânını ortaya koyar.[33] Bu çerçevede, Heidegger felsefesi, insanın kendine ve kendi varlık imkânına yabancılaşmasına karşıt bir duruş sergilemektedir.

2.2 İnsanın Topluma ve Türüne Yabancılaşması

Heidegger, "onlar"ın gündelik yaşamda insan özgürlüğünü baskılayıcı bir sistem oluşturduklarını, her türlü kararın ve yargının onlar tarafından bilinçsizce verildiğini ve Dasein'in onların hâkimiyetini güçlendirdiğini belirtmektedir.[34] Heidegger'in bu analizleri, modernizmde kitle toplum oluşumu eleştirisi olarak düşünülebilir ki, kitle toplumların oluşması, insanı kendinden uzaklaştırmasının yanı sıra insanı toplumdan ve kendi türünden de uzaklaşmaktadır. Heidegger'in "herkes kamusu" olan "onlar" *Varlık ve Zaman*'da yer alan eleştirisi, insanın kendine ve topluma yabancılaşarak, kişiliğini ve özgürlüğünü kaybederek kitle topluma dönüşmesini vurgulamaktadır. Heidegger'in "onlar" analizi, Hoy ve McCarthy tarafından da Frankfurt Okulu'nun kitle toplum eleştirilerine benzetilmiştir. Ancak, Adorno ve Horkheimer, Heidegger felsefesini asosyal ve bireyci olarak değerlendirdikleri için Heidegger'in bu konudaki yorumlarını önemsememişlerdir.[35] Oysa Heidegger felsefesi kesinlikle asosyal ve bireyci değildir; çünkü ortak anlama üzerinden bir dünya tanımı yapmakta ve ontolojik olarak insan varoluşunu birbirine bağlamaktadır. Bu çerçevede, Anlama insanın bütünselliği içinde tüm dünyayla ilişkisini sağladığı için insan varoluşu ve dünyası diğerlerinden bağımsız ve yabancılaşmış olamaz.

Heidegger insan varoluşu hakkında, öncelikle Dasein'ın "diğerlerine yönelen varlık" olduğunu söylemektedir. Bu anlamda Heidegger'in ortaya koyduğu ontolojik birlikte-yaşam teorisi, modernitedeki kendine, türüne ve

32 Heidegger, *age.*, s. 198.
33 *Age.*, s. 154.
34 *Age.*, s. 133.
35 Hoy, David Couzens & McCarthy, Thomas, *Critical Theory*, Blackwell Publishers Inc., 1996, s. 129.

topluma yabancılaşma [olgusunun] karşısında yer almaktadır. Heidegger'e göre, insan varoluşu diğerlerinden ayrılamaz.[36] Olafson, Heidegger felsefesinin varoluşsal ve ontolojik olarak diğerleriyle aynı dünyada "birlikte-olma" [*Mitsein*] üzerine kurulmuş olduğunu belirtmektedir.[37] Heidegger şöyle yazmaktadır: "Serbest bırakarak meydana çıkarıcı olan Dasein'ın bizatihi kendisi gibidir – *o hem kendi başına vardır, hem de diğerleriyle birlikte*".[38] Ayrıca, şunu da eklemektedir: "Dünya-içindeki varoluşun bu birlikteselliğinin zemini üzerindeki dünya, zaten hep başkalarıyla paylaştığım dünya olmak durumundadır. Dasein'ın dünyası *birlikte-dünya*dır. İçinde-var-olmak demek, başkalarıyla *birlikte-olmak* demektir. Onların dünya-içindeki bizatihi-varlığına *birlikte-Dasein* denir."[39] Birlikte-yaşamın mümkün kıldığı birbirini anlama çerçevesinde, "duygudaşlık" [*Einfühlung*] da mümkündür ki, bu benimle diğer özne arasında "köprü vazifesi görecektir."[40] Ayrıca, kendini tanıma da bu duygudaşlık çerçevesinde, ancak diğerlerini anlayabilme yoluyla mümkündür: "Birlikte-olmaya dayanan birbirini canı gönülden ve karşılıklı olarak bilip tanımanın çoğunlukla kendi Dasein'ımın bizzat kendini ne kadar tanıdığına bağlı olduğu inkâr edilemez."[41] Bu çerçevede, yaşamının bir birlikte-olma olduğunun farkına varan insan, bütün içinde kendini görecektir ve tarihsellik ve mekânsallık içindeki varlığının farkına varacaktır. Bu anlamda "birlikte-olma" [Mitsein] kavramı ontolojik olarak insan varoluşunun içinde yaşadığımız toplumdaki diğer insanlarla birlikte oluştuğunu ve kişinin varoluşunun diğerlerinden soyutlanamayacağını ifade eder.

Bu kurama göre, aynı şekilde kişi türünden de soyutlanamaz. *Varlık ve Zaman*'da belirtilen diğer bir kavram olan "yan yana" [*Nebeneinander*] kavramı kapsamında, dünyadaki nesnelerin birbirlerine fayda sağlayacak biçimde hep beraber bulundukları tartışılmaktadır. Bu tasarıda nesnelerin varoluşları birbirlerini etkilemektedir ve geleneksel felsefede, Descartes'ın teorisinde olduğu gibi nesnelerin varoluşları birbirlerinden bağımsız olarak ele alınmamaktadır.[42] Nesneler ve insanlar doğada birbirlerinin varoluşunu etkileyecek şekilde bir birlik ve bütünlük içinde bulunduklarından, insanın bu

36 Heidegger, *age.*, s. 131.
37 Frederick A. Olafson, *Heidegger and The Ground of Ethics – A Study of Mitsein*, Cambridge University Press, 1998, s. 3-5.
38 Heidegger, *age.*, s. 124.
39 *Age.*, s. 124.
40 *Age.*, s. 131.
41 *Age.*, s. 131.
42 Olafson, *age.*, s. 17.

teori kapsamında kendi türüne ve genel olarak doğaya yabancılaşması mümkün değildir.

Bir toplum içindeki insanlara yabancılaşma yine bu anlayış ile önlenmektedir; çünkü insanoğlunun [*Dasein*] varoluşu diğerleriyle paylaşılan ve kişinin diğerlerine ilgi ve ihtimam gösterdiği bir dünyaya aittir.

2.3 İnsanın Nesneye (Ürüne) ve Emeğe Yabancılaşması

Marksist analize göre, piyasa koşullarında kullanım değerinin kaybolması, modern kapitalist toplumda meta fetişizminin oluşmasına neden olmuştur. Kapitalist süreçte, bir nesnenin fiyatlandırılmasının kendisi yabancılaştırıcıdır.[43] Ayrıca, üretim sürecinde emekçinin ürüne yabancılaşması, başkaları için üretilmesinden dolayıdır ve işçi ürettiği ürüne sahip olma şansını bulamaz. Bu anlamda, emekçi-ürün ilişkisinin zarar görmesi, üretim sürecinin hayat ifadesini [*Lebensaeusserung*] kaybetmesidir. Ürünün kapitale ait olduğu yanılgısı kapitalizm ile yanlış bir farkındalığın [*Bewusstsein*] oluşmasına neden olur.[44] Meta fetişizmi ürünün piyasada anlamını kaybetmesiyle ve üretim sürecinde yanlış bilincin etkin olmasıyla ortaya çıkar ki, bu da nesnelere (ürünlere) yabancılaşmayı doğuracaktır. Metanın kendisinin anlamı, "almak için almak" döngüsü içinde kaybolmaktadır, daha fazla metaya sahip olma arzusu içindeki insanların yaşamlarında sürekli yeni yapay ihtiyaçlar oluşturulmaktadır. Marx yaşayan emeği "kullanım değeri olarak değer" içinde tanımlar, dolayısıyla değişim değerine sahip olan metalar nesneleştirilerek, nesneleşmiş ölü emeğin karşılığı haline gelmektedirler.[45] Bu döngüde, nesneleşmiş emeğin işçiye yabancı gücü sayesinde, emekçinin ürettiği ürünler işçinin kontrolünden çıkarak kendi otonomilerini kazanırlar ve yine kendi üzerlerinde baskı kuran yabancı bir güç olarak geri dönerler.[46] Nesneler metalara dönüşmüştür ve kendi kullanım değerlerinden uzaklaşıp yalnızca değişim değerleri için varolmaya başlarlar.[47]

Oysa Heidegger *Varlık ve Zaman*'da nesneleri basit kullanım özelliklerine göre ifade etmiştir ve bu sebepten dolayı nesnelerin asıl kullanımlarına yabancılaşma söz konusu değildir. *Varlık ve Zaman*'da Heidegger'in nesneleri basit kullanımlarına göre ele aldığını belirten "mevcut" [*vorhanden*]" ve "el-

43 Marx, *age.*, s. 192.
44 Marx, *age.*, s. 462-463.
45 Marx, *age.*,, s. 469.
46 Eagleton, *age.*,s. 32.
47 *Age.*, s. 22.

altında" [*zuhanden*] kavramları yer almaktadır. Buna göre, Dasein bir nesnenin varlığıyla o anda ilgilenmiyorsa, nesne mevcut [*vorhanden*] olarak, eğer herhangi bir bozukluk ya da aksaklık çerçevesinde nesnenin kullanımına ve varoluşuna ilgili halde bulunuyorsa, nesne el-altında [*zuhanden*] olarak tanımlanmaktadır.[48] Bu süreç insanın gerecin doğasının daha çok farkında olmasını sağlar ki, bu Marksçı anlamda tartışılan ürünlere ilişkin yanlış farkındalığın tam tersi bir farkındalıktır. Bu tutumda, nesnelerin hayat ifadesi [*Lebensaeusserung*] de kaybolmamıştır; çünkü nesneler doğal kullanımlarına uygun olarak ele alınmaktadırlar. Oysa, kapitalist düzende nesneler yapay ihtiyaçlara göre ele alındıkları için doğal ihtiyaç-kullanım çerçevesindeki temel anlamlarını kaybetmişlerdir ve meta fetişizmi süreci içinde yer almaktadırlar. Adorno da Heidegger felsefesinin "basitin görkemi"ni ortaya çıkardığını söylemektedir; ona göre Heidegger, felsefesinde yalnızca saf maddelerle ve el yapımı gereçlerle ilgilenmektedir.[49] Heidegger'in doğallığa bu vurgusu, teknoloji çağında, doğaya ve nesnelere doğru kaybedilmiş antik bir bakışın yeniden kazanılmasını hedeflemektedir. Bu amaçla, felsefesinde modernizmin ortaya çıkardığı yapay ihtiyaçları görmezden gelerek, saf materyallerden ve el yapımı gereçlerin kullanım üretim ve kullanımlarından bahsetmiştir.[50] Bu analiz göstermektedir ki, insanın nesnelere (ürünlere) yabancılaşmasına karşın, *Varlık ve Zaman*'daki kavramsal örgü, nesneleri dünya ve insan ile bütünlük içinde doğal kullanım değerlerine göre ele almaktadır.

Marksist analize göre işçinin emeğine yabancılaşması, emeğinin nesneleştirilerek, kullanım değerinin değişim değerine dönüşmesi sonucunda meydana gelir.[51] Heidegger kişinin sahihliği içinde kendisinin yapıcısı olduğunu belirtmektedir. Sahihlik [*Eigentlichkeit*] otantiklik terimi ile bağlantılıdır ve otantiklik de Yunanca *autos*'tan gelmektedir. *Autos* asıl kullanımı ile "kendi" ve "kendi eliyle yapılmış" anlamlarına gelmektedir.[52] Bu demek oluyor ki, *Varlık ve Zaman*'da "dünya"nın ancak insan anlayışında serbest kalması ve oluşmasının yanı sıra, insanın kendisi bile kendi emeğinin sonucu-

48 Heidegger, *age.*, s. 70-72.
49 Theodor W. Adorno, *The Jargon of Authenticity*, İng. Çev. Knut Tarnowski ve Frederic Will, Routledge, 2007, s. 40.
50 Aynı zamanda, daha önceden açıklanan yan yana [*Nebeneinander*] kavramı insanın ve nesnelerin ontolojik olarak bütünlüğünü savunduğu için insanın nesnelere yabancılaşması, bu kavram dahilinde mümkün değildir.
51 Marx, *age.*, s. 514-515.
52 Inwood, *age.*, s. 23.

dur. Aynı şekilde, Marksçı analize göre, işçinin kendi ürününe ve emeğine yabancılaşması, kendine yabancılaşması sonucunu doğurur.[53]

Marksçı analiz insanların kapitalist sistemde birbirlerini nesneleştirilmiş soyut varlıklar olarak gördüklerini ve kapitalistin de işçiyi meta olarak görüp emek gücünü satın alarak onu piyasa koşullarında nesneleştirdiğini söylemektedir.[54] Bunun tersine, Heidegger insanların birlikte iş yaparken birbirlerini asla nesne olarak göremeyeceğine vurgu yapmaktadır: "Başkaları kendi Dasein'ları bakımından tema ediliyor olsalar bile, onlarla mevcut olan birer nesne-kişi olarak karşılaşılmayıp, onlarla 'iş yaparlarken', yani birincil olarak kendi dünya-içinde-varoluşları içinde rast gelinmektedir."[55] Bu durumda, insanın iş esnasında nesne olarak görülmesi durumu söz konusu değildir; çünkü iş yapmaları kendi varoluşlarını ortaya çıkaran bir durumdur.

Bunlara ek olarak, Heidegger insanların ortak iş yaparlarken özgürleştiklerini ve bütün içinde sahih varolmayla birbirlerine bağlandıklarını belirtmiştir: "Aynı davaya ortaklaşa biçimde canı gönülden hizmet etmek, her seferinde kendi Dasein'ımızı kavrayıp ele geçirmek demektir. İşte böyle bir *sahih* bağlaşma, başkasını kendi özgürlüğüne serbest bırakan gerçek konusallığı mümkün kılabilmektedir."[56] Bu şu demek oluyor ki, işçiler ortak işlerine kendilerini adadıklarında, her biri bu iş içinde kendi özgürlük imkânlarını gerçekleştirebilirler. Ortak çalışma içindeki özgürlük ve birbirine sahih bağlaşma kavramları bu açıdan ilgi çekicidir. Bu bağlamda, *Varlık ve Zaman*'daki tartışmaların kişinin nesnelere (ürünlere) ve emeğine yabancılaşmasına karşıt bir noktada bulundukları açıktır.

3. Sonuç

Günümüzde Heidegger felsefesinin bazı sosyal bilimciler tarafından Nazizme indirgenmiş olması ve bunun sonucunda önyargılı biçimde ele alınıyor olması, filozofun düşünüş biçiminin sağlıklıca ortaya konulup açık zeminlerde tartışılmasında ciddi engel teşkil etmektedir. Oysa, *Varlık ve Zaman*'daki kavramların politik sonuçları kavramsal bütünlük içinde incelendiğinde, Heidegger felsefesinin basitçe Alman Nasyonel Sosyalizminin felsefesi olarak tanımlanamayacağı görülmektedir. Öncelikle, insanları ne iseler o olmaya çağıran bir felsefe bireysel devrimi ve kendi-anlayışını ön plana alan bir felsefedir. Bu

53 Marx, *age.,* s. 470.
54 Eagleton, *age.,* s. 22.
55 Heidegger, *age.,* s. 126.
56 Heidegger, *age.,* s. 129.

anlamda *Varlık ve Zaman* politik niyetle yazılmış bir eser olarak tanımlanamaz; ancak Heidegger'in sahihlik, birlikte-olma, ihtimam-göstermelik, sosyal dayanışma, yan yana, havf, ölüm, fırlatılmışlık ve yurtsuzluk gibi kavramları, devrimci bir kendini-anlama [sürecine] getirmesi çerçevesinde irdelenebilir. Bu devrimci kendini bulma ve anlama süreci, yabancılaşmanın Marksçı ekonomi politik-analizinde açıkta kalan sosyopsikolojik açığı doldurarak, modern ve postmodern dünyadaki yabancılaşma ve kitle toplumlarının oluşumuna karşı toplumda kaybolan öznenin yeniden uyanışı görevini görebilir.

Varlık ve Zaman, ontolojik bir "bir arada yaşama kuramı" sunmaktadır; buna göre kişinin varoluşu diğer insanlardan ve nesnelerden bağımsız değildir. Bu bir arada bulunma ve diğerlerini aynı dünya içinde yaşama dolayısıyla anlayabilme imkânı, empatiyi (duygudaşlığı) mümkün kılmaktadır. İnsan bu yüzden sosyal dayanışma içinde, diğerlerine ihtimam ve itina göstererek yaşar. İnsanın varoluşu bir birlikte-olma'dır. Bu anlamda kişinin kendine, topluma ve türüne yabancılaşması Heideggerci kuram kapsamında, Dasein (insan) olma yeteneğini kaybetmiş "onlar"a [*das Man*] özgüdür. "Onlar", "kamu herkesi" olarak dünyaya geçiş yapma (aşma) özelliklerini kaybederek, varoluş biçimi olan özgürlüklerini de kaybetmişlerdir ve Heidegger tarafından "herkes" ve "hiç kimse" olarak adlandırılırlar; çünkü kendilerine özgü ortaya koydukları ve sahih anlamda "kendi elleriyle yaptıkları" bir kendi anlayışına sahip değillerdir. Dahası insanın özgür eylemleri üzerinde baskıcı otorite kurarak, özgür seçimlerine ve varlık imkânlarının gerçekleşmesine engel olurlar.

Aynı zamanda, Heidegger'in nesneleri, saf maddeler ve el yapımı gereçler üzerinden, gereçlerin temel kullanılışlarına göre ele alması, felsefesinde Marksçı "kullanım değeri"nden uzaklaşılmadığı ve böylece modern ve postmodern zamanda piyasa tarafından oluşturulan yapay ihtiyaçlar yoluyla kapitalist düzende meta fetişizminin oluşmasına karşılık, Heidegger felsefesinin dünyaya daha temel ve doğal bir yaklaşımı tercih ettiği şeklinde yorumlanabilir. Ortak çalışma içerisinde insanların birbirlerini nesne olarak görmediklerine vurgu yapan Heidegger, ortak çalışma esnasında insanların aynı zamanda birbirine "sahih" olarak bağlanmalarının da mümkün olduğunu, yani kişilerin iş içerisinde sahih ve özgür olabileceklerini ve birbirlerinin kendiliklerini, birbirinin özgürlüğüne ve varoluşlarına katkı sağlayarak gerçekleştirebileceklerini belirtmiştir. Sonuç olarak, kapitalizmde insanın emeğine ve ürününe yabancılaşması sorunu, Heidegger'in ontolojik varoluşçu analizi içerisinde sosyopsikolojik anlamda çözülmeye çalışılabilir.

"Bütün Büyük Şeyler Fırtınada Durur"

ANİ CEYLAN ÖNER

"Heidegger'in nadir anlamda önemli bir düşünür olduğu, hatta 20. yüzyılın en önemli düşünürlerinden biri olduğu bir 'olgu'dur. Heidegger'in 1930'larda nasyonal sosyalizme yöneldiği de bir 'olgu'dur. Bu iki 'olgu' hakkındaki diğer tüm şeyler, onların birbirleriyle olan ilişkisi dahil, tartışmalıdır."[1]

Heidegger ve Nasyonal Sosyalizm... Bir filozof ve bir ideoloji... Bu girift ilişki son yıllarda pek çok çalışmanın odak noktası haline geldi. Konu hakkında yazılan makalelerin yanı sıra döneme kurmaca penceresinden bakan yapıtların da[2] son yıllarda artması filozof ve tercihinin hâlâ merak edilen ve okunan bir konu olduğunu gözler önüne seriyor. Bu merakın tarihçesi ise oldukça eskilere uzanıyor. Yapılan tartışmaların Heidegger'in Freiburg Üniversitesi'ne rektör olarak atanmasından bugüne kadar gittikçe artan ve kutuplaşan bir tonda sürdüğünü söylemek mümkün.

Heidegger ve Nasyonal Sosyalizm üzerine tartışmaların başlangıcı 1960'lara kadar uzansa da kamuya açık yaygın tartışmaları 1987'de Victor Farias'ın başlattığını söylemek yanlış olmaz. Farias'ın önemli çalışmasının yayımlanmasından itibaren yaklaşık 20 yıldır bu iki olgu hakkında pek çok

1 Rockmore, Tom, *Heidegger's Nazism and Philosophy*, Berkeley, University of California Press, 1992.

2 Feinmann, Jose Pablo, *Heidegger'in Gölgesi,* Çev. A. Cengiz Büker, Doğan Kitap Yayınları, İstanbul, 2009.

seçenek belirdi. Bu seçeneklerin odak noktasındaki tartışmayı ise felsefe ve ideoloji ilişkisi oluşturmakta. Temel soru şu: Heidegger'in Nazizmi onun felsefesini mi izler yoksa onun felsefesinden mi türer? Bu soru üzerine yapılan tartışmaların çoktan seçmeli yanıtları bir kenarda dururken, sorunun cevabını bulmaktan ziyade bizi bu soruya götüren nedenleri irdelemek bu çalışmanın ana temasını oluşturacaktır.

Tom Rockmore Filozof ve Nasyonal Sosyalizm ilişkisine dair yapılan bütün çalışmalardan derlediği iddiaları ünlü çalışmasında şöyle sıralamakta:

> (1) Heidegger gerçekte apolitik bir bireydi, kendi eylemlerinin politik öneminin farkında değildi. (2) Ya da tam tersine apaçık bir Naziydi. (3) Nazizmle sadece kısa bir süre ilgilendi. (4) Sonuna kadar bir Nazi olarak kaldı. (5) Son dönem yazıları, kendisini Nazizme yönelişten kurtaran felsefi bir dönüşü sergiler. (6) Hırslı bir politik profesör olarak Heidegger, Jaspers'in inandığı gibi, Alman akademisinde iktidar olmaları için "Liderlere kılavuzluk yapmaya" çalıştı (7) Konumu tamamıyla politiktir ve çeşitli politik kuramları yansıtır. (8) 1930'lar bağlamında Nazizme bağlanmak çok kötü bir şey değildi, bu nedenle affedilmelidir.

Bahsi geçen her iddia bir yazar ve kitabıyla örneklenebilir ama bu çalışmanın içinde böyle bir sınıflandırmaya gidilmeyecektir. Çünkü bu ikili ilişki hakkındaki iddialardan herhangi birine saplanmak ve bunun üzerinden bir teori geliştirmek zaman kaybından başka bir şey olmayacaktır. Türkiye'den bazı yazarların da içinde bulunduğu bir furya olan, kısa yoldan, özellikle Faye ve Jonas'ın yazılarından devşirilerek ortaya çıkarılan "Heidegger bir Naziydi" önermesini ispata çalışan kör kuyulara ise hiç girilmeyecektir.

Her şeyden önce bir başlangıç noktası olarak Heidegger'e önemli bir filozoftan ziyade herkes gibi zamanının ve mekânının ürünü olan bir varlık olarak bakmayı seçmek yapılacak tüm yorumlara sağlam bir zemin sağlamanın yanı sıra gereksiz pek çok ayrıntıyı da saf dışı bırakmak anlamına geliyor. Sonuç olarak Heidegger de her varlık gibi kendi tarihsel zamanına aitti ve bu aidiyet üzerinden anlaşılması gerekir. Tıpkı Aristoteles'in ne kastettiğini anlamak için, içinde Aristoteles'in doğal kölelik –birtakım insanlar doğal olarak köledirler– görüşünü formüle ettiği toplumsal bağlamı anlamanın önemli olduğu gibi.

Kamuoyunun dikkatinin Heidegger ve siyaset ilişkisi üzerine odaklanmaya başladığı yıllardan beri Heidegger'i bir bağlam içine oturtabilmek için

yoğun bir çaba sarf edildi. Bazı düşünürler bu konunun Heidegger ve onun varlık olarak içinde bulunduğu bağlam üzerinden çözülebileceğini savunurken, diğerleri bu konunun açıklanamaz olduğunu iddia ettiler. Bir yaşam filozofu olarak Heidegger'i anlayabilmek için, yaşam filozoflarının "Dünyayı anlamak için açıklamak gerekir" şiarından hareketle, Heidegger ve Nazizm ilişkisini anlamak için de filozofun içinde bulunduğu şartları ve bir-dünya–içinde-varlık olarak Heidegger'i açıklamak gerekliliği varlık ve onun yapıp etmeleri konusunu aydınlatabilmek açısından önemli bir sorun olarak önümüzde durmaktadır.

Platon'da Aranan Hakikat

Max Scheler ölümünden kısa bir süre önce, 1928 yılında verdiği bir derste şöyle diyordu:

> "Bizler yaklaşık on bin yıllık tarih boyunca, insanın tamamen ve büsbütün sorunsal hale geldiği, ne olduğunu artık bilmediği, ama aynı zamanda bunu bilmediğini bildiği ilk çağdayız."[3]

Scheler'in tespiti Weimar döneminin sonundaki tarihsel tabloyla ilişkiliydi. Bu dönemde birbiriyle çatışan çok sayıda dünya görüşü ve ideoloji arasında parçalanmalar ve çözülmeler yaşanmakta, Weimar yönetiminin ön gördüğü ideoloji ise liberal ve açık bir toplum çoğulculuğu olarak ortaya çıkmaktaydı. Bu da hiçbir dünya görüşünü bağlayıcı bulmamakla tanımlanıyordu. Sonuçta ortada dolaşan hakikatler vardı ve hakikatler bu kadar çoğalınca salt kanı düzeyine indirilmişlerdi. Hakikatler çoğulluğu içindeki hakikat arayışı çağın özeti olarak tanımlanabilirdi.

Heidegger *Varlık ve Zaman*'ı yayımlayalı yaklaşık bir yıl olmuştu. Ancak bu süre içerisinde ortaya çıkan eserden Heidegger de memnun değildi ve eserindeki belirsizliğin ötesine henüz geçememişti. Çağının içinde bulunduğu bulanıklık Heidegger'i de etkisi altına almaya devam etmekteydi. *Varlık ve Zaman*'da "millet" ve "kader"den bahsetmektedir Heidegger; ama neyin zamanının geldiği ya da tarihsel anın somut olarak ne olduğu filozof tarafından henüz açıklanamamıştır. Heidegger, kahramanlarını henüz aramamıştır bile. Düşünce, filozofu çağırmakta ve kendinden milletinin kaderine dair

3 Safranski, Rüdiger, *Bir Alman Üstat Heidegger*, Çev. Ali Nalbant, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2008.

tarihsel-siyasal bir açılım beklemekteydi. Ama o bunu henüz gerçekleştirebilecek durumda değildi; dahası gerçekleştirmek için ne yapması gerektiğini bile bilmiyordu. 18 Eylül 1932'de Elisabeth Blochmann'a *Varlık ve Zaman*'ın gitgide ondan uzaklaştığını ve o zamanlar seçtiği yolun şimdi iyice çarpık, artık yürünemez olduğunu yazar.[4]

Kendine göre artık yürünemez olan düşünce yolunda filozofa yeni yollar açacak olan bir patika gerekecektir. Kendine yönelik bulduğu çözümü 1931/32 yarıyılında gerçekleştirdiği, *Devlet*'teki mağara benzetmesi üzerine Platon dersinde duyurur:

> "Tarihe sahiden geri dönerken bugünle aramıza, kendi bugünümüzün üzerinden sıçramak, yani onu tek başına her bugünün hak ettiği şey olarak almak, onun aşılması gerektiğini anlamak için gerekli olan hızı kazanmak için koşulacak ara ortamı yaratan mesafeyi koyarız. Sonunda tarihe geri dönüş bizi, bugün aslında olan şeye getirir."[5]

Bu dersi izleyen yıllarda filozofu Yunan tarihinin derinliklerine dalmış bir halde buluruz. Tarihin derinliklerine daldıkça kayboluyor, büyük Yunan filozofları karşısında gittikçe küçülüyor ve küçüldükçe de mütevazılaşıyordur. Tarihten mi kaçmaktadır yoksa bugüne sıçramayı tarih üzerinden mi gerçekleştirmeyi planlamaktadır bilinmez ama Elisabeth Blochmann'a aynı dönemdeki ruh halini şöyle sezdirir:

> "Kendi çalışmalarıma ne kadar kuvvetle dalarsam, o ölçüde bir kesinlikle her seferinde Yunanlılardaki o büyük başlangıca dönmeye zorlanıyorum. Ve sık sık kendi denemelerimi bütünüyle bırakıp sadece bu dünyanın, sırf üstlenilmek için değil, allak bullak eden büyüklüğü ve benzersizliğiyle yeniden gözler önüne serilmesi için çalışmanın daha önemli olup olmadığı düşüncesiyle yalpalıyorum."[6]

Felsefenin Yunanlılardaki başlangıç noktasıyla 20'li yıllardan beri meşgul olan Heidegger'in 30'lu yıllardaki yoğun uğraşısına çelişkili bir ruh hali eş-

4 Joachim W. Storck (ed.) *Martin Heidegger / Elisabeth Blochmann. Briefwechsel 1918-1969*, Marbach am Neckar, Deutsches Literatur-Archiv, 1989.
5 Safranski, Rüdiger, *age.*, s. 315.
6 Joachim W. Storck, *age.*, 19.12.1932 tarihli mektup, s. 87.

lik etmektedir artık. Geçmiş içinde kaybolmanın cazibesi filozofu bir yandan çekerken, felsefenin içinde bulunduğu çağa gücü yetmesi gerekliliği tarihsel zamanda kaybolmasına izin vermez. Ancak tüm bu çalışmalara bir bütün olarak bakıldığında Heidegger'in bu kadar çabalamasına rağmen, hâlâ özel ve kendine ait söyleyecek bir şeyi olmadığı görülür. Bazen kendini Platon'un yerine koyar bazen de onun büyüklüğü karşısında mütevazılaşır. Sonunda içinde bulunduğu mağarada kararını verir:

> Platon'dan bir şeyler öğrenmesi gerekiyorsa, onu tersinden okumalıdır.

Mağaranın Dışında

Platon'un resmettiği mağara benzetmesinde dışarıda bulunan ve bizim tarafımızdan keşfedilmeyi bekleyen bir "hakikat" vardır. Heidegger içinse insanın kendiyle ve dünyayla ilişkisinde gerçekleşen bir "hakikat olayı" vardır. İnsan kendinden bağımsız varolan bir hakikati keşfedemez. Bu "hakikat olayı"nı *Varlık ve Zaman*'da geliştiren Heidegger 1930'lu yıllarda Hakikatin Özü dersinde temeline oturtmuştur.

"Orada açıkladığı gibi hakikat, ne 'doğru ifade' anlamında özne tarafında, ne de uygun betimleme anlamında nesne tarafında vardır. Hakikat çifte hareketle gerçekleşen bir olaydır. Bu çifte olay insanın kendisi ile dünyası arasında bulunan mesafede gerçekleşir. İnsan bu mesafenin farkındadır ve bu yüzden kendini ona gösteren bir dünya ve ondan kaçan bir dünya olduğunun farkındadır. Bu mesafelilik özgürlüğün hareket sahasıdır. Hakikatin özü özgürlüktür."[7]

Filozof aradığı çıkış yolunu bulmuş gibidir. Bundan sonra felsefesinin görevi zincire vurulmuşları özgürleştirmektir. Bütün bir cemaat için yeni bir hakikat olayını harekete geçirmekle görevlendirilmiş felsefi önder gereklidir. Felsefenin zehirlenmesi, der Heidegger, mağara sakinlerinin alışkanlıklarına ve faydalılığı ölçüp tartmalarına boyun eğmesiyle gerçekleşmiştir. Filozofun katkısıyla tarihte böyle bir dönüşüm olacaksa, asıl felsefe özgürleştirmenin bir eseri olarak görülecekse, siyasi olanla ilişkiden artık kaçınılamaz.

Heidegger'in bu dönemdeki düşüncesi yeni bir kavşağa gelmiştir. Yetkilendirme fikri üzerine mülahazalara dalar ve karar verir ki, yetkilendirme fikri felsefenin sınırlarına dayanmıştır. Seçim yapma zamanıdır. "Bunun hakkında daha fazla konuşulmayacak, yapılacaktır" der.[8]

7 Safranski, Rüdiger, *age* . s. 315.
8 Joachim W. Storck, *age.*, s. 86.

Platon'a gömüldüğü dönemde orada keşfettiklerinin sarhoşluğu içinde savrulan filozof, kendi yolunu bulmak üzeredir. Çağına gücü yeten felsefeyi yaratma zamanı gelmiştir. Heidegger partiye katılacaktır.

Dizginleri Ele Almak Gerek

"Platon'u çeken siyasetti. Platon okuyan Heidegger'i ise siyaset henüz çekmiyordu, ama belki yeni bir varlık anlayışı meydana getirecek tarihsel bir dönüşüm olacağını umuyordu. Bu dönemde Heidegger tarihin yaratıcı güçlerini gündelik siyaset denen şeyden ayrı tutar. Filozof gündelik siyasette boş marifetlilik, steril bir heyecanlılık, işgüzarlık ve parti didişmesini iş başında görür. *Sahih tarih* onun için, *hâkim olan siyasetin hakkında hiçbir şey bilmediği bir derinlikte* gerçekleşir. Bu şekilde tarih felsefesinde derinleşmek ve siyasetin üzerine çıkmak Weimar yıllarında zaten çok modadır."[9] Rüdiger Safranski eşsiz eserinde Heidegger'in Weimar yıllarında içinde bulunduğu *ruh halini* böyle tanımlar.

Platon'u derinlemesine inceleyen Heidegger derslerinde sık sık eşiğinde durduğumuz insan varlığının kökten değişiminden bahsediyordu ancak bu değişimin zamanı henüz gelmemişti. Filozofun ileride kuracağı felsefe sahnesi henüz taslak halindeydi. Her şeyden önce oyunun başrol oyuncusu belirlenmeliydi.

O yıllarda Heidegger'le yakından ilişkili olan herkes filozofun gitgide değiştiğinin farkındadır.

"Heidegger'in kendisi de değişmiş gibi görünüyor. Daha vardığı anda bizi birbirimizden ayıran bir ruh hali ortaya çıktı. Ona yanlış yolda olduğunu söylemedim. Artık onun bu değişmiş haline güvenemiyordum."[10]

Filozofun çevresindekiler onun siyasi sempatisinden ötürü şaşkınlığa uğramış durumdadırlar. Öğrencileri bu şaşkınlıkta ilk sırayı alırlar. Felsefe derslerinde o zamana kadar tek bir siyasi sözün yer almadığını hesaba katarsak, filozofun tercihine duyulan şaşkınlık makul karşılanabilecek düzeydedir.

Yakın arkadaşı Hermann Mörchen, 1931/32 kışındaki ziyareti sırasında Heidegger'in NSDAP tarafını tutmasına oldukça şaşıracaktır. Ancak o zamanlar bu Heidegger için siyasi bir fikirden başka bir şey değildir. Bu partiyi (NSDAP), ekonomik krizin yarattığı sefalet ve çürüyen Weimar cumhuriyetinin karmaşası içinde düzenleyici bir güç ve hepsinden önce de Komü-

9 Safranski, Rüdiger, *age*., s. 325.
10 Safranski, Rüdiger, *age*., s. 346.

nist devrim tehlikesine karşı bir kale olarak görüyordu. Mörchen'e "işte kaba bir oduna kaba bir balta lazım" der. Ama şimdilik Nasyonal Sosyalizme yönelik sempatisi, felsefesine giriş yolunu bulamaz. Bir yıl sonra bu durum, temelden değişecektir.

Platon dersinde Heidegger bugüne sıçramak için geçmişe dönmek gerektiğini savunmuştu. Ancak bu sıçrama, ileriki yıllarda görüleceği üzere bugüne ulaşamayan bir girişimdi. Tarihin üzerine giden Heidegger yeni bir başlangıçla karşı karşıyadır. Şimdi tarih onun üzerine gelmekte ve sürüklemektedir. 1933 Martında Jaspers'e "dizginleri ele almak gerek" diyecektir.[11]

Sosyal demokratlar ve derhal tutuklanan komünistler dışında bütün partiler 24 Mart'ta Yetkilendirme Kanunu adı verilen kanuna lehte oy verdi. Yeni cemaat duygusuyla, coşku dolu gösteriler, ışık sarayları (?) altında kitlesel yeminler düzenleniyordu; dağlarda sevinç kutlamaları, radyoda Führer'in konuşmaları vardı. Sanki felç eden bir büyü çözülmüş gibiydi. Gerçekten yepyeni bir şey gelişini duyuruyor gibiydi: *Partilerüstü bir önderle milletin hâkimiyeti*. O yıllarda Yahudilere uygulanan boykotlara rağmen "ulusal devrim" Yahudi nüfusu arasında da kısmen coşkuyla tasvip görüyordu.

Siyasi olmayan bir siyaset özlemi ya da felsefenin hâkimiyetindeki siyaset. Heidegger'in düşleri gerçekleşiyor gibiydi. 1933'te kendisine son ziyaretini gerçekleştiren Jaspers'te bıraktığı etki de bunu doğrular nitelikteydi:

> "Heidegger'in kendisi de değişmiş gibi görünüyor. Düşünme işini o kadar keyifle yapan Heidegger şimdi felsefenin kıyamet gününü talep ediyordu. Sesinde kızgınlık ve öfkeyle *'Almanya'da bu kadar çok felsefe profesörü olması bir saçmalık, sadece iki üç tanesinin kalması yeter'* diyordu. Jaspers peki hangileri diye sorduğunda, Heidegger imalı imalı susmuştu."[12]

Gerçekliğin çözülme zamanı yavaş yavaş yaklaşıyordu Heidegger için. Bu büyük çözülmede bütün ayrımlar ve ayrıntılar anlamını yitirecekti. En önce de kendi felsefesinin birinci ayrımı, varlık ile varolan arasındaki ayrımı bir kenara itecektir filozof:

> "Varlık nihayet vasıl olmuştur, yeni bir gerçekliğin emrindeyiz."[13]

11 Safranski, Rüdiger, *age*., s. 372.
12 Safranski, Rüdiger, *age*., s. 341.
13 Safranski, Rüdiger, *age*., s. 335.

Heidegger'in felsefesi kendini siyasi gerçekliğin dehlizlerine bırakır. Ama tek bir farkla: Onun için gerçeklik, bir parça gerçekleşmiş felsefedir de aynı zamanda. Filozof ve siyaset ilişkisinin Gordion düğümü de burada çözülür. Felsefeyi gerçekleştirmek için siyaseti felsefeye dahil eder Heidegger. Ancak felsefeyi siyasete dahil etme çabası değildir onunkisi. Sadece bu iki alanı birleştirmeye ve felsefeyi gerçekleştirmeye çalışır. Aklına Hitler'e dair felsefi bir şeyler gelmiştir...

Führer'in Kendisi

Freiburg Üniversitesi'nin Nazilerden Arındırma Komisyonu'nun 1945 tarihli raporuna göre filozof sadece Hitler'e dair felsefi bir şeyler düşünmekle kalmamış, ona inanmıştır da.

"Hitler'in partinin ve onun doktrininin ötesinde büyüyebileceğine ve hareketin tinsel olarak başka yollara yönlendirilebileceğine, böylece her şeyin bir yenilenme ve toparlanma zemininde bir batılı sorumluluğunda birleşeceğine inanıyordu."[14]

1933 yılında gerçekleşen devrimi Heidegger mağaradan topluca çıkış olarak yorumlar. Bunu böyle gören sadece Heidegger değil, tüm Almanya'dır. 12 Kasım 1933'te gerçekleşen milletvekili seçimlerinde aralarında Yahudilerin de yer aldığı nüfusun % 92'si NSDAP' ye oy verir. Burada herhangi bir baskı söz konusu değildir. Almanya halkı Hitler'in politikalarını henüz başarılı görmektedir. Heidegger'e göreyse, *sahihliğin* tarihsel anı artık gelmiştir.

"Yeni bir varlık tarihinin hayallerine kapılmış olan bir Heidegger'le karşı karşıyayızdır, siyaset sahnesindeki hareketleri de bir felsefi hayalperestin hareketleridir. Siyasi hayaller gördüğünü ve yanıldığını sonradan Jaspers'e itiraf edecektir. Ama felsefi hayaller gördüğü için siyasi olarak yanıldığını asla kabul etmeyecektir."[15]

Felsefi olarak, buna ilişkin bir şey aklına gelmeksizin siyasi maceralara dalmış olsa durum bambaşka olurdu. Bu durumda felsefesine *rağmen*, hareket etmiş olurdu. Ama durum böyle değildi. Aklına yaşanan tarihsel âna dair felsefi bir şeyler gelmişti, felsefi güdüleri de oyuna katmış ve tarihsel olaylar için koca bir sanal felsefe sahnesi kurmuştu.

Jaspers'e dizginleri ele almak gerektiğini söylemişti. Bu dizginleri ele alma, Heidegger'in 1933 Martında Alman Yüksekokullar Derneği'ndeki

14 Demirhan, Ahmet, *Heidegger ve Nazizm*, Vadi Yayınları, 2002, s. 46.
15 Safranski, *age*., s. 402.

Nasyonal Sosyalist fraksiyona katılmasıyla başlar. Bu grubun üyeleri kendilerini üniversitelerde nasyonal sosyalist devrimin öncüleri olarak algılıyordu.

Nasyonal Sosyalistlerin iktidarı ele geçirmesiyle olanlar Heidegger için bir devrimdi; siyasetten çok daha fazlasıydı, varlık tarihinin yeni bir edimi, bir dönemin yıkılışıydı. Öğrencisi Hempel'e [yazdığı] bir mektubunda ileriki yıllarda yaptıklarının kendi sırtındaki yükünü azaltmak için, benzer bir yanlışlık yapmış olan Hölderlin ve Hegel'e işaret eder:

> "Bu türden yanılgılar daha büyüklerin de başına gelmiştir; Hegel Napolyon'da dünya tinini görmüş, Hölderlin ise onu tanrıların ve Mesih'in de davetli olduğu bir şölenin prensi olarak görmüştür."[16]

3 Kasım 1933'te Alman öğrencilerine seslendi; metnini şu cümlelerle bitirmesi ise taktik siyasal bir manevra değil, yürekten gelen bir şeydir:

> "Varlığınızın kuralları öğretiler ve fikirler değildir. Bugünkü ve gelecekteki Alman gerçekliği ve onun kanunu sadece ve tek başına Führer'in k e n d i s i d i r."[17]

Heidegger sonraki yıllarda kendisine bu ifadesini hatırlatan Hempel'e şöyle cevap verir.

> "Eğer sadece üstünkörü okunduğunda anlaşılan şeyi düşünmüş olsaydım, 'Führer'in aralıklı yazılmış olması gerekirdi. Oysa bilhassa aralıklı yazılmış olan "k e n d i s i d i r" ibaresi... En önce ve daima Führerlerin kendisinin yönlendirenler olduğunu, kaderin ve tarihin kanunları tarafından yönlendirildiklerini ima eder."[18]

Führerlerin Kendisi... Heidegger'e göre Hitler bir kaderin vücuda gelmiş halidir. Onun asıl ilgi alanı Nasyonal Sosyalizm değil, bir varlıkta vücuda gelmiş bir kaderdir. Nasıl ki filozof, Platon'u hocası Kant'tan daha iyi anladığını iddia ettiyse aynı şekilde Nazizmi de nazilerden daha fazla anladığını iddia

16 Safranski, *age*., s. 398.
17 Demirhan, Ahmet, *age.*, s, 40.
18 *Age*., s. 456.

edecektir. Yoksa kurduğu felsefe sahnesi kendisine bir oyun mu oynamaktadır? Bunu zaman gösterecektir.

Profesör Heidegger, 1933'te Ne Oldu?

Heidegger Hitler'in iktidarı ele geçirmesinden heyecanlanmıştır ve harekete geçmek ister. Ama henüz ne yapması gerektiğini tam olarak bilememektedir. Doğal olarak her şeyden önce üniversiteye odaklanmıştır. Heidegger sonradan kendini haklı göstermeye çalışırken, uygunsuz kişilerin partiye sızmasına ve parti öğretisinin aşırı güçlenmesine karşı çıkabilmek için Freiburg'daki rektörlüğe itilmesine izin verdiğini iddia edecektir.

Hugo Ott, Victor Farias ve Bernd Martin'in bir araya getirdiği materyalden ise bambaşka bir resim ortaya çıkmaktadır. Buna göre 1933 Mart'ından beri bir grup nasyonal sosyalist profesör bu görevi üstlenmesi için Heidegger'le birlikte çalışmıştır. Heidegger'in rektörlüğe seçilmesi parti çevreleri için kararа bağlanmış bir konudur. Heidegger kendisi tereddüt etmiş olabilir ama Nasyonal Sosyalistlerin destek grubundan hoşlanmadığı için değil, devrimci güçlerin ondan beklentilerini yerine getirip getiremeyeceğinden kuşku duyduğu için. Harekete geçmek, devreye girmek... Heidegger bunu istiyordu, şimdi sadece bütün gücünü gösterebileceği doğru yeri bulması gerekmektedir.

Öğretim görevlilerden güçlü bir grubun bir aydır zemin hazırlamamsına rağmen Heidegger son ana kadar kararsız kaldığını iddia eder: *Daha seçim gününün sabahı tereddüt ediyor ve adaylıktan çekilmek istiyordum*. Genel kurul Heidegger'i neredeyse oy birliğiyle seçer. Bir ret oyu ve iki çekimser vardır. Heidegger o kadar tereddütlü olduğunu ima etmesine rağmen, seçimden hemen sonra dikkate değer bir girişim sergiler. 1 Mayıs "Millet cemaatinin ulusal kutlama gününden" kısa bir süre sonra meydan okuyan bir tavırla NSDAP'ye katılır. Katılım tarihini taktik açıdan parti makamlarıyla kararlaştırmıştır. Öğrencilerin ve öğretim görevlilerinin 1 Mayıs kutlamalarına katılmalarını bir celp emri üslubuyla talep eder.

26 Mayıs'ta rektörlük kutlamasından bir gün önce Heidegger kamuya açık ilk konuşmasını, Ruhr bölgesindeki Fransız işgaline karşı 1923'te bomba saldırıları düzenleyen ve bu yüzden divanı harp kararıyla kurşuna dizilen Leo Schlageter için düzenlenen anma töreninde yapar.

Anma konuşmasında Heidegger büyük bir kitle önünde ilk defa sahihlik felsefesinin siyasal bir uygulamasını sunar. Schlageter'i var olanın varlığının gizemiyle yüzleşmenin, somut tarihsel ve siyasal olarak ne anlama geldiğinin yüzünden okunabildiği bir tiplemeye göre biçimlendirir.

Heidegger'e göre Schlageter en zor ölümü ölmüştür. Ortaklaşa bir savaş içinde, bir topluluk tarafından korunup taşınarak değil, tersine yalnız, olduğu gibi kendi üstüne geri fırlatılmış, başarısızlık içinde. Schlageter varlık ve zamanın varoluş idealini gerçekleştirir, ölümü en özgün, ilişkisiz, aşılamaz olasılık olarak üstlenir.[19]

Bir gün sonra rektörlük konuşmasını yapar. Heidegger 1933'te "Her şey felsefeye bütün gücünü gösterebileceği doğru yeri hazırlamamıza ve sözünü söylemesine yardım etmemize bağlı."[20] diye yazmıştı. Heidegger doğru yeri artık bulmuştur ama doğru felsefi sözleri de bulabilecek midir?

Rektörlük konuşmasında Alman üniversitesinin kendini ispat etmesi konusunu ele alır. Üniversitenin "kendi" nedir, "özü" neden ibarettir diye sorar.

Heidegger dizinin dibinde söylediklerini dinleyen öğrencilere ve parti kadrolarına, profesörlere, hayranlarına, bakanlık memurlarına ve müdürlere, sanki varolanın üstün gücü ortasındaki Dasein'ın en büyük tehlikede olduğu bölgeye çıkan metafiziksel bir akıncı birliğine aitmişler gibi hitap eder. Heidegger'in kendisi de akıncı birliğinin önderidir.

Filozof Platoncu mağara benzetmesinden ilk defa 1927 yazındaki derste söz ederken, mağaradan çıkışı, "salt nesnel sorgulamanın bütünüyle ayık bir şekilde büyüden tamamen arındırılmasıyla gerçekleşen bir süreç"[21] olarak betimlemişti.

Şimdiyse Heidegger dimdik kasılmış ve bir savaşçı gibi sözcüklerini bileyerek mesajsız bir rahip, metafiziksel akıncı birliği önderi gibi bayraklarla ve flamalarla çevrili karşımızda durmaktadır. Platon dersinde kendini mağaradaki tutsakları zincirlerinden çözen kurtarıcı bir figür olarak düşlemişti. Şimdi mağara sakinlerinin hepsinin zaten yürüyüşe geçtiğinin farkındadır. Artık sadece başlarına geçmesi yeterlidir.

Rektörlük konuşması çok etkili olmuştur. Karl Löwith rektörlük konuşmasının doğrudan etkisi hakkında artık Sokrates öncesi filozofları mı incelemeli, yoksa SA' ya mı katılmalı kimsenin bilmediğini söylemiştir.[22]

Heidegger rektörlük konuşmasında bir çığır açılmasının, insanlık tarihinin ikinci bir başlangıcıyla ilgili senaryosunun taslağını vermişti. Filozof o günlerle ilgili sonradan Jaspers'e şöyle diyecektir:

19 Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2008.
20 Ökten, Kaan H., *Heidegger Kitabı*, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2006.
21 Safranski, *age*., s. 456.
22 Safranski, *age*., s. 367.

> "Hayal görüyor ve temelde sadece kafamdaki o üniversiteyi düşlüyordum."[23]
> (8. 4. 1950)

1930 yılında Thomas Mann kadim değerlerin patlama yapmasının tehlikelerine karşı uyarmıştı. Bu tehlikeli kadim değerlerden biri Heidegger'in konuşmasında, üç görevden (çalışma görevi, askerlik görevi, bilim görevi) bahsettiği yerde bulunmaktadır.

Burada Ortaçağ'ın toplumsal imgelemine hâkim olan köylüler, savaşçılar ve papazlardan oluşan saygıdeğer üçlü düzen imgesi geri gelir. Ortaçağın bu üçlü düzen imgesinde rahipler toplumsal organizmayı cennete bağlar. Şimdi Heidegger'de rahiplerin yerini filozoflar, daha doğrusu çağına gücü yeten felsefe alır. Ama eskiden cennetin olduğu yerde şimdi kendini gizleyen varolanın karanlığı, dünyanın belirsizliği vardır. Artık gökyüzünden dünyaya indirebilecekleri bir mesajları yoktur, ama yine de bir zamanlar büyük, görünmez ve sonsuz şeyler üzerindeki tikellerini temel alan o eski rahiplik gücünün soluk bir yansısını saçarlar.

Heidegger'in rektörlüğü döneminde olağandışı bir ihtirasla yürüttüğü projesi ise bilim kampıydı. Bu fikri Heidegger henüz 10 Haziran 1933'te Berlin'de Alman Öğrenci Derneği bilim kurulunun eğitim toplantısında sunmuştu. Bu, izci kampı ile Platon'un Akademisinin bir karışımı olacaktı. Katılımcılar kendilerini yeni Dasein güçlerine açabilecektir, hedef budur.

4–10 Ekim 1933'te Todtnauberg'teki kulübenin eteklerinde bir hayal gerçeğe dönüştürülmüştür. Üniversiteden birlikte yürüyüşe geçilir. Heidegger bu ilk deneme için küçük bir doçent ve öğrenci çevresini seçmiş ve idari talimatlar vermiştir: *Hedefe yürüyerek ulaşılacaktır... SA ve SS hizmet kıyafeti, gerekirse kolluk ve çelik miğferli üniforma. Günlük plan: Saat 6'da kalk borusu, 22'de yat borusu...* Bu kampta önemli olan, kamp birlikteliğiyle mevcut devrimin temel ruh halinin ve temel tutumunun uyandırılmasıdır. Bu girişimdeki tek tehlike Heidegger'in bu işi yüzüne gözüne bulaştırması ve bundan aslında Nazi izciliği yaşını çoktan geride bırakmış insanlarla tamamen sıradan bir kamp hayatından başka bir şey çıkmamasıydı ve korkulan gerçek oldu.

Heidegger, felsefenin çağına gücü yetmelidir demişti. Bu iddiasına yetişme denemesinde fundemental ontolojiyi kaidelerinden söker. 1933 Kasımı'ndaki konuşması uygulamalı ulusal fundemental ontolojidir. Şöyle der:

23 Biemel, W., Saner, H. (ed.), *Martin Heidegger / Karl Jaspers: Briefwechsel 1920-1963*, Frankfurt a. M.: Klostermann, Münih/ Zürih, Piper, 1990.

"Sahihlik ve gayrisahihlik ayrımı bizlik düzleminde de vardır. Gayrisahih biz herkestir, sahih biz ise bir adam gibi kendi yolunu çizen millettir."

1936 yılında Heidegger'in yaptığı konuşmaların kasıntı tonu gittikçe yükseliyor ve parti odakları bundan rahatsız oluyordu. Onlara göre Heidegger nasyonal sosyalistçilik oynayan biriydi. Aynı dönemlerde Münih ve Berlin'e terfi çağrıları alan Heidegger, gidersem Freiburg'daki her şey çöker diyerek bu teklifleri de reddetmiştir.

Ancak parti politikaları geçen zamanda yeterince devrimci olmadığı için istifayı seçecektir Heidegger. 12 Nisan 1934'te Kültür Bakanlığı'nın Erik Wolf'u görevden almasını istemesi ise bardağı taşıran son damla olmuş ve 23 Nisan 1934'te rektörlükten istifa etmiştir.

Heidegger Nazi Düşmanı mıydı?

Heidegger'in ne derslerinde, ne felsefi yazılarında ne de siyasi konuşmalarında Yahudi düşmanı ırkçı ifadelerin bulunmaması göze çarpmaktadır. Sanıldığının aksine Husserl 14 Nisan 1933'te izne çıkarıldığında da Heidegger henüz görevde değildir. Heidegger'in nasyonal sosyalizmi, kararcıydı. Onun için belirleyici olan köken değil karardı. 1945'ten sonra da Yahudi bilim adamları için kefil olmayı sürdürmüş ve Yahudi düşmanı ilanların üniversitede asılmasını yasaklamıştır. Bu davranış şekilleri Heidegger'in kaba ve ideolojik bir Yahudi düşmanlığına karşı çekincelerini ortaya koymaktadır.

Bunun yanında Hannah Arendt, Elisabeth Blochmann, Karl Löwith –Heidegger'in en yakın çevresinden insanlar– rektörlüğü döneminde Almanya'yı terk etmek zorunda kalmıştır. Ama bu, Heidegger'in nasyonal sosyalistlerle ortaklığına henüz gölge düşürmemektedir. Hocası olan Edmund Husserl'le de temaslarını koparmıştır. Husserl 1938'de yalnız bir halde öldüğünde felsefe fakültesinden Gerhard Ritter haricinde kimse orada değildi. Kırklı yılların başında Heidegger yayınevinin baskısı üzerine *Varlık ve Zaman*'ın ön sayfasındaki Husserl'e ithafı geri çekecektir. Ama notlarda gizli olan teşekkürü yerinde kalır.

"Heidegger bir nazi düşmanı mıydı?" sorusuna olumlu yanıt verenlerin kaynak gösterdiği Hannah Arendt ise şöyle der:

> "Heidegger bu hatayı çok çabuk fark etti ve o zamanın Alman üniversitelerinde görülene oranla daha fazla şeyi göze aldı. Aynı şeyi yalnızca Almanya'da değil, pek çok başka yerde Hitler, Auschwitz, soykırım ve im-

> hayı kalıcı bir topyekûn nüfus azaltma politikası olarak tartışmak yerine, kişisel tercih ve beğenilerine göre bu korkunç mezbeleliği beşeri bilimler ve düşünce tarihiyle süslemek üzere Platon, Luther, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Jünger ya da Stephan George'a atıfta bulunmayı seçen pek çok entelektüel ya da sözde akademisyen için söyleyemeyiz. Gerçekliği göz ardı etmenin günümüze gelene kadar bir meslek olup çıktığı söylenebilir."[24]

Heidegger için siyaset ve felsefeyi ayırma zamanı gelmiştir. Her ne kadar Hitler'e ve devrimin gerekliliğine olan inancı sarsılmadıysa da siyasetle ilişkilerini gitgide azaltır. Felsefesi kendine bir kahraman aramıştı ve söz konusu olan siyasi bir kahramandı. Şimdi Heidegger için tekrar bu iki alanı ayırma zamanı gelmiştir. Felsefe daha derine yerleştirilir ve tekrar tinin temel olayı haline gelir. Heidegger'in siyasetten tine dönüşü daha 1934 yaz dönemindeki dersinde gelişini duyurur:

Bu dersin başlığı "Devlet ve Bilim"di. İlk ders saatinde mevki ve şöhret sahibi kim varsa toplanmıştı. Partinin ileri gelenleri, saygın kişiler, meslektaşlar. Öyle ki öğrenciler azınlıkta kalmıştı. Heidegger'in rektörlükten çekildikten sonra neler söyleyeceğini herkes merak ediyordu. Bu ders toplumsal bir olaydı. Heidegger kahverengi gömleklilerle dolup taşan amfide yolunu açtı ve konusunu değiştirdiğini açıkladı: "Mantık anlatacağım. Mantık logostan gelir. Herakleitos der ki..." İkinci ders saatinde anfide sadece felsefeye ilgisi olanlar oturuyordu.

Heidegger bir yıl sonra rektörlükten sonraki ilk yarıyılına geri dönüp baktığında Jaspers'e bunun zor bir başlangıç olduğunu yazar:

> "...El yordamıyla zar zor ilerliyorum... Koptuğum işlerime daha birkaç ay önce yeni ulaşabildim. Ama bu sadece hafif bir kekeleme. Bunun haricinde gerçekten aşılması gereken o iki kazık kökenimin inancıyla hesaplaşmak ve rektörlüğümün başarısızlığı bana yetiyor."[25]

Sonuç olarak Heidegger felsefi fantezilerine sarılır ama bunları nasyonal sosyalist politikaya karışmışlıktan kurtarmaya başlar. Gerçekte var olan Nasyonal Sosyalizm ise Heidegger için gitgide ihanete uğramış bir devrim sistemi haline gelir; çünkü devrim onun için metafiziksel bir devrimdi, milli bir cemaatin zemini üzerinde varlığın tezahür etmesiydi.

24 Özgür Altıok, Metin Bal (der.), *Heidegger*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2010, s. 129.
25 Biemel W., Saner, H. (ed.), *age.*, 1990.

Rektörlüğünün başarısızlığından Heidegger en iyi dersi çıkarır: kendi varlık tarihinde kendisini, fazla erken gelmiş ve bu yüzden çağı tarafından yok edilme ve yadsınma tehlikesine kapılan bir haberci olarak yazar. Heidegger'de ve Heidegger aracılığıyla yanılan, varlığın kendisidir. Varlığın yanılgısının ceremesini Heidegger taşımıştır.

Bu günahların ağırlığıyla 1966 yılında Heidegger *Der Spiegel*'in editörüne bir mektup gönderir. Bu mektupta üçüncü Reich Dönemi'ndeki davranışı üzerine literatürün bir kısmına karşı çıkar. Mesele hakkındaki 20 yıllık suskunluğundan sonra bu onun tek ifadesidir. Editöre gönderilen mektup aynı zamanda filozofun konu hakkında artık konuşacağının da açık davetidir. Eylül 1966'da Rudolph Augestein ve George Folff Heidegger'le *Der Spiegel* için bir söyleşi gerçekleştirir. Ancak Heidegger söyleşiyi kabul etmesine rağmen yayımlanmasının ölümünden sonraya bırakılmasında ısrarcıdır. "Bu ne şandan ne de dik başlılıktan, bu eserlerim için gösterdiğim katı ihtimamımdır"[26] diye açıklar durumu. Ki filozof o zamana kadar seçimine yönelik yapılan bütün eleştirilerin eserlerine yapılamayan eleştiriler yüzünden olduğunu da savunmuştur.

Söyleşi boyunca soruları tüm içtenliğiyle yanıtlayan Heidegger o zamana kadar kapalı olan tüm konuları da aydınlığa kavuşturur. Röportajda oldukça kabarık bir materyal dikkati çeker; 1930 öncesi, sonrası, rektörlük, istifa ve sonrasında yaşananlar...

Rektörlük sonrası dönemde parti tarafından izlendiğini de ilk kez burada duyurur Heidegger. Her ne kadar NSDAP onu görevi sırasında yararsız olarak gördüyse de istifası sonrası sıkı bir takibe alacaktır. Ancak filozofu üzen bu izlenme hikâyesi değil, ömrünün sonuna kadar parti üyesi olmayı sürdürmesine rağmen kendisine duyulan güvensizlik ve bunu izleyen askerlik celbidir. Savaşın son yıllarında zorunlu askerlik hizmetinden 500'ün üzerinde bilim adamı muaf tutulur. Heidegger bunlar arsında yoktur. Fakültenin askere çağrılan en yaşlı üyesidir. Sonuç ortadadır, Heidegger kendi Nasyonal Sosyalizmini yaratmış ve çağın tarihsel şartları içinde onu gerçekleştirmeye çalışmıştır. Ancak sonraki yıllarda bir ölüm makinesine dönüşecek olan Nasyonal Sosyalizm onun bütün hayallerini yıkmıştır. Durum böyleyken bile filozof kararlarının yanlışlığını kabul etmez, ona göre durum varlığın hatasından ibarettir.

26 Ahmet Demirhan (der.), *Heidegger ve Nazizm*, Vadi Yayınları, Ankara, 2002, s. 242.

Sonraki yıllarda bunu meşrulaştırmak için geriye dönüp baktığında Heidegger çağın şartlarının siyasette kararlılıkla hareket etmeyi erekli kıldığını vurgular. İşsizlik, ekonomik kriz, daha çözümlenmemiş olan savaş tazminatı sorunu, sokaklardaki iç savaş, komünist devrim tehlikesi. Bütün bunlarla başa çıkamayan ve sadece parti çekişmelerine, yolsuzluğa ve sorumsuzluğa yol açan Weimar'ın siyaset sistemi. Heidegger gerçekten yeni bir başlangıç olacağını hissettiği güçlerle birlik olmak istediğini söyler.

19 Eylül 1960'ta öğrencisi Hans Peter Hempel'e bir mektubunda "Nasyonal sosyalizmin bütün kurucu ve üretken güçleri tanıyacağı ve içine alacağı umudunu beslediğini"[27] yazar. Bu öğrenci ona felsefesine duyduğu hayranlık ve siyasetine duyduğu tiksinme arasında düştüğü çelişkiden bahsetmiştir. Heidegger buna ayrıntılı bir yanıt vermek için çaba göstermiştir. Şöyle yazar:

> "Örneğin bir sabah neden ilkesinden bölümler okuyup akşam da Hitler rejiminin sonraki yıllarından belgeseller izlediğiniz sürece, Nasyonal Sosyalizmi s a d e c e bugünden geriye bakarak ve 1934'ten sonra gitgide belirgin bir şekilde günışığına çıkanlara bakarak yargıladığınız sürece bu çelişki çözülmez kalacaktır. Otuzlu yılların başlarında milletimiz içindeki sınıf farkları ve sosyal sorumluluk duygusu içinde yaşayan bütün Almanlar için dayanılmaz hale gelmişti. 1932 yılında aileleriyle inlerinde sadece yokluk ve yoksulluk gören 7 milyon işsiz vardı. Bugünkü neslin aklına hayaline sığmayan bu durumların karmaşası üniversitelere de sıçramıştı..."[28]

Martin Heidegger bir Nazi miydi? Felsefesi Nazi düşüncesine hizmet için mi tasarlanmıştı? Nazizmle kısa bir süre mi ilgilendi? Yoksa ömrünün sonuna kadar bir Nazi olarak mı kaldı?...

Bu soruların hiçbir önemi yoktur. Sadece bu soruların cevabına odaklanan bir çalışma, filozofun felsefesinde öngördüğü varlık düşüncesini baştan reddetmek olacaktır. Martin Heidegger dünya-içinde-bir-varlıktır ve yapıp etmeleri, içinde bulunduğu dünyaya aittir. O ancak ve ancak o dünya-içinden-hareketle anlaşılabilir.

27 Safranski, *age*., s. 356.
28 Safranski, *age*., s. 353.



11 Kasım 1933, Leipzig. Üniversite profesörleri Adolf Hitler'e ve Nasyonal Sosyalizme bağlılıklarını bildirmek için bir arada. Heidegger, sağdan dördüncü.

Yurtsuz Zoon Politikon Olarak İnsan

MURAT ARPACI

> "Hayvanda her şey dönüşümdür ve dönüşüm, hayvanın insan oluşu ile insanın hayvan-oluşunun bir ve aynı evresi içindedir..." (Deleuze-Guattari)

"Kendi evimde, davetsiz bir misafirden başkası değilim ben."[1] Blanchot'nun sözleri "büyüsü bozulmuş dünyada" insanın kendi evinde (belki de doğa'da) bir yabancı haline gelmesini anlattığı kadar, sonu bitmeyen bir sürgüne başladığını da anlatır. Burada aidiyet hissi doğuran mekân ya da toprak, sürgünü sona erdirmez, aksine yeniden başlatır: "Ülkenizi özlüyorsanız, burada onu özlemek için her gün daha çok neden bulacaksınız; ama eğer onu unutmayı ve yeni yerinizi sevmeyi başarırsanız, sizi bir kez daha yersiz yurtsuz olarak yeni bir sürgüne başlayacağınız evinize gönderecekler."[2] Yer ve yurt, bir ev, coğrafya ya da ülke olabilir ancak yer ve yurt varlığa nüfuz eden ve ondan mahrum kalmanın, belleğin içinde bir yarığa, bedenin üzerinde bir ize dönüştüğü her yerdir; mevcudiyetimizin mekânsal referansını *a priori* olarak belirleyen alandır. Dolayısıyla özgürlüğün ve aidiyet geliştirmenin aldatıcı görünümü tam da en güçlü olması gerektiği mekânda açığa çıkar; yurtsuzluk tam da kendi yurdunuz olarak tarif ettiğiniz yerde başlar ve bu nedenle, geldiğiniz yeri unuttuğunuz ve "yeni yerinizi sevmeyi başardığınız" yerde, der Blanchot. "Ontolojik bakımdan doğru biçimde anlaşılmış bir "özne" (yani

1 Maurice Blanchot, *Sonradan Sonsuz Yineleme*, Çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Kabalcı Yay., İstanbul, 1999, s. 60.
2 Blanchot, *age*., s. 86.

Dasein), asli bir anlamda mekânsal"[3] ise (Heidegger mekânla karşılaşmanın *a priori* olarak önceleyiciliğine vurgu yapar) ve yer, salt fiziksel bir alan değil, bedenlerimizde iz bırakan ve kendimizi ontolojik olarak konumlandırmamıza neden olan bir öncelik biçimiyse; öte yandan Blanchot'nun sözünü ettiği sonsuz bir biçimde yinelenen sürgün, aidiyetin (doğduğunuz yer, ülkeniz) ve sahipliğin (eviniz) en güçlü olduğu yerde açığa çıkıyorsa, insanın yazgısı, sürekli kendini yabancı olduğu bir sınıra götüren bir varlığın yazgısıdır. Burada sürgünle birlikte açılan mesafe, insanın zaten kendi kurduğu ve anlam yüklediği bir zeminle arasındaki mesafedir. Diğer yandan Arendt daha temel bir mesafeye, yarılmaya dönüşmüş bir ayrışmaya dikkat çeker. Bu, insanın parçası olduğu doğa ile arasına açtığı mesafenin giderek bir uçuruma dönüşmesidir: "...doğayı, kendi dünyasal amaçlarımız için değiştirdik, doğallığından çıkardık; öyle ki insani dünya ya da insan eseri (dünya) ile doğa birbirlerinden ayrı iki kendilik halini almışlardır."[4] Arendt'in belirttiği gibi insan hem organik olarak içinden çıktığı alan olan doğayı dışsal hale getirmiş hem de Blanchot'nun belirttiği gibi (doğadan ayrışma bedeliyle) kendi yarattığı dünyada "dünyasız" hale gelmiş bir varlıktır. Aklın kurnazlığı ve de yarılma, insanın ikamet ettiği hayvansılığın topraklarını fethetmesinde ortaya çıkar. Marx, bize bu yarılma sürecinin kendimizi ve dünyayı yeniden üretme süreciyle nasıl işlediğini anlatır. Heidegger ise yarılmanın kendisiyle yüzleşmemize imkân veren ve bu yarılmayı aşmamıza kavramlar sunan (Agamben'in tabiriyle) "bir potansiyel ontolojisi"[5] sunar. Her iki düşünür de yarılmayı aşmamızı tahrik eden düşüncelerin kapısını aralarlar.

Trajik Mesafe

Heidegger, "Hümanizm Üzerine Mektup"ta, "Yurtsuzluk dünyanın yazgısı haline geliyor" der ve aynı paragrafta şu sözlerine yer verir: "...Marx'ın asli ve belirgin bir anlamda insanın yabancılaşması olarak fark ettiği şey köklerini modern insanın yurtsuzluğunda bulmaktadır."[6] (-ki aslında bu yurtsuzluk "belirgin bir biçimde varlığın yazgısından metafizik formunda çıkmakta, ve eş zamanlı olarak metafizik dolayımıyla yerleştirilmekte ve üzeri ör-

3 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008, s. 117.

4 Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994, s. 203.

5 Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 63.

6 Heidegger, *Basic Writings: From Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, ed. David Farrel Krell, Harper Collins Publishers, New York, 1977, s. 219.

tülmektedir.") Metafiziğin, modern insanın yurtsuzluğunu aldatıcı bir görünüme büründürmesi (Heidegger) ile modern insanın yabancılaşmasının yarattığı aldatıcı görünümleri (Marx) birlikte tartışmak, yaşadığı sürgünü sürekli yeniden yaşamaya mahkûm (Blanchot) olunuşu anlamak için girilen yolculuğun çıkış noktalarıdır. Bu düzlemde felsefe, "neyim" ya da "kimim" sorusunu değil "neredeyim" sorusunu mühim hale getirir. Peki, Heidegger'in Marx'la ilgili olarak bahsettiği "modern insanın yabancılaşması"nın yurtsuzluk ve sürgünle nasıl bir ilişkisi vardır? Bu sorunun bizi yönlendirdiği Marx eseri şüphesiz *1844 El Yazmaları*'dır.

Marx'a göre "insan kelimenin tam anlamıyla bir zoon politikon'dur - salt bir sürü hayvanı değil, ama kendini ancak toplum içinde bireyselleştirebilen bir hayvan."[7] Çalışma ve alet üretme ile insan hayvansal olandan giderek uzaklaşır ve uzaklaştığı karşısında iktidar ilişkileri yaratan, içinden çıktığı alanı bozabilen ve yeniden üretebilen bir varlık haline dönüşür. Kapitalizmle birlikte bu üretim ve bireyselleşme sürecini yabancılaşma süreci olarak sunan Marx, *1844 El Yazmaları*'nda insanın etkinliğin ortaya çıkardığı yabancılaşmayı dört temel boyutta gerçekleşen bir süreç olarak açıklar: İnsan emeğinin ürettiği nesnenin (emeğin ürününün) emeğin karşısına yabancı bir şey, kendini üretenden bağımsız bir güç olarak çıkması dolayısıyla emeğin, kendi ürününe yabancı bir nesneymiş gibi bir ilişki içerisine girmesi; parçası olduğu ve üretim faaliyetinde gereç olarak kullandığı doğaya yabancılaşması; ilk iki süreçle bağlantılı olarak diğer insanlarla olan ilişkilerde oluşan yabancılaşma; ve kendi etkinliğine, onu insani kılan durumlara ve kendi bedenine yabancılaşma.

Marx'ın bu eleştirisi insanın yaşadığı birtakım "dışsal ilişki" biçimlerine gönderme yapar. (Ancak bu "dışsal ilişkiler" giderek insanı, tek gerçeklik yaşadığı gerçeklikmiş gibi tahayyül etmesine neden olan, dolayısıyla gerçeklik algısını temelden etkileyen kurucu bir karaktere bürünür.) Öncelikle "çalışma işçinin dışındadır" ve onun insani var oluşunun temeli değildir. Bir diğer dışsal ilişki çalışma etkinliğinin yaratma ediminin sonucunda ortaya çıkar. İnsan kendi yarattığı nesnelerin ve de toplumsal-siyasal ilişkilerin kendi üzerinde yarattığı ("kendi evinde davetsiz misafir" durumuna düşüren) koşullara maruz kalır. Maruz kaldığı dünya kendisine aittir ("Acısını çektiğim şey bana aittir"[8], der Blanchot). Son olarak değineceğimiz dışsal ilişki bizatihi çalışma, etkinliğin gerçekleşme zemini hakkındadır. Marx'a göre çalışma gönül-

7 Karl Marx, *Grundrisse*, Çev. Sevan Nişanyan, Birikim Yayınları, İstanbul, 1979, s. 141.
8 Blanchot, *age.*, s. 14.

lü bir süreç değil bir "zorlamadır."[9] İşçi, kendi ürünlerinin yarattığı dünya tarafından "zorla" sokulduğu bu dışsal ilişki ile çalışma etkinliğini gerçekleştirir. Buna göre üretilen nesneler ve toplumsal ilişkilerle, yani "dışlaşmış" emeğinin üretimiyle insan, doğayla ve kendisiyle dışsal ilişki biçimleri yaratmasının sonucu olarak, hem hayvanla olan temel ortak yörüngesine (doğa) hem de hayvandan temel farkı olan insani özelliklerine (diğer insanlarla ilişkiler, iletişim, dil) hem yabancı hem de "dışsal" bir özne –düşünen, yaratan ve tasarlayan bir hayvan– haline gelir. Burada, iki tür *yarıkla* karşı karşıyayız. İlki, insanın (düşünen) kendi etkinliğinin sonucu olarak kendisini (hayvan olarak kendisini) çifte bir dışsal pozisyonla doğa ve toplum arasında belirsiz bir eşiğe, kendi evinde (dünya ve toplum) sürgün bir duruma getirmesidir. Blanchot ve Arendt'de değindiğimiz trajik çıkmaz tam da bu noktadadır. İnsan tam da, büsbütün kendi yarattığı (ürettiği) yerde (en güçlü olması gereken yerde) bu aidiyet duygusundan yoksun kalır ve tam da bedeniyle ve ruhuyla ürettikleri karşısında, iz bıraktığı ve kendi üzerinde iz bırakan şeyler karşısında sahiplik duygusundan mahrum hale gelir. Mahrum kalmayla birlikte bir yurtsuzluk durumu adeta "insanlık durumu"na içkin hale gelir: "İnsan eseri (dünyanın), ölümlülere kendi hayatlarından çok daha kalıcı ve istikrarlı bir ikamet yeri sunmak gibi en önemli görevini karşılamaktan uzak olan makineler dünyası, bu sözde dünya, çalışanlar toplumu için gerçek bir dünyanın yerini tutar..."[10] İnsanın yeniden üretim gücü ile ürettiği makinelerin sahip olduğu yeniden üretim gücü, adeta bir dünya simülakrumu yaratır. Ancak insan artık büsbütün bu simülakrum dünyasının (makineler) içinde ikamet etse de, artık ürettiği metalar gibi dolaşıma girse de bu dünyaya bedeniyle dahil olduğu için doğaya ait olan bios'u da (politik bir hayvan olan insanı) ebediyen bu mübadele ve yeniden üretim dünyasının içine taşımak ve orada konumlandırmak zorundadır. Şüphesiz bu bir ayırt-edilemezlik durumudur. Zira aynı zamanda bir anlam rejiminin dünyası olan yeniden üreten makineler dünyası ile doğayla kökensel ilişkisini yitirmeyen hayvansal "aura" aynı bedende birleşirler. Dolayısıyla hem bir makine hem de *zoon politikon*'un ebedi evi olarak beden, hem makinesel düzenlemelerin, anlam rejimindeki dönüşümlerin hem de kendisinde içsel olarak bulunan hayvansal potansiyelin kesiştiği bir odaktır.

İkinci yarık ise öncelikle bu potansiyel (insanda hayvansal olan) ya da insan dışındaki canlılar üzerine düşünmenin ontolojik zorluğundan kaynak-

9 Marx, *1844 El Yazmaları*, Çev. Murat Belge, Payel Yayınları, İstanbul, 1975, s. 70.
10 Arendt, *age*., s. 208.

lanır. Heidegger'in bu zorluğa girişimiz olabilecek sözleri şöyledir: "Varolan bütün varlıklar içinde muhtemelen üzerinde düşünülmesi en güç olanı, canlı varlıklardır, çünkü bir yandan, bunlar belli bir şekilde bize en yakın olanlardır; ve öte yandan, aynı zamanda eksistensiyal özümüzden büyük bir yarıkla ayrıdırlar."[11] Yakın olma durumunun içinden eksistensiyal bir farkla oluşan yarıktan ötürü hayvan, yarığın diğer tarafında kalır. Bu yarığın nedeni, hayvanların, "varlığın açıklığına özgür bir şekilde yerleşememeleri" ve "dilden yoksun" oluşlarıdır. Ontolojik bir yerleşkesizlik ve dil'e yerleşememe (ki "dil varlığıdır evidir", der Heidegger) hayvanın varlık zeminini kayganlaştırır. Bu durum hayvanın varlığının mutlak bir ilişkisizlik içinde tarif edilmesine neden olur. Heidegger bu ilişkisizliği şu sözlerle tarif eder: Hayvan, "olmadığı varlıkla da, olduğu varlıkla da ilişkiye girme imkânından temelde yoksundur. Bu durmaksızın itilmiş olma durumu nedeniyle, hayvan, tabiri caizse, kendi kendisiyle çevresi arasında asılı kalır, bir varlık olarak ne kendisini ne çevresini deneyimleyebilir."[12]

Bu noktada biri Marx'a, diğeri Heidegger'e ait birbirinden *farklı* iki tip "dünya"ya *dahil* olma ve dünya karşısında konumlanma biçimiyle karşılaşırız. Marx'ta tartıştırdığımız "dünya" salt insanla ilgilidir ve dünyayı üreten insanın ondan nasıl mahrum kaldığını, onda nasıl "davetsiz misafir" haline geldiğini anlatır. Bu durum, insanın kendiyle kendi yarattığı arasında açılan yarıktan ötürü, sahip olduğuyla mahrum kaldığı aynı dünyada trajik bir "asılı kalma" halidir. Burada *hayvan olan* üzerinde, doğa üzerinde, insanın üretmekten gelen gücünün yol açtığı bir egemenlik söz konusudur. Öte yandan Heidegger'den hareketle yürütülen "dünya" tartışması, hayvanla insan arasında muazzam şekilde tarifi zor bir yakınlık ilişkisi kurmamızı sağlar (-ki Heidegger insan özgürlüğünü, "insanın havyansal doğası"[13] dediği durum üzerinden tartışır.). Bu durum, Heidegger'in ontolojisinde önemli bir yere sahiptir. Çünkü Agamben'in belirttiği gibi, "Heidegger için söz konusu olan, hayvanın 'dünya yoksunluğu' (Welt-armut) ile 'dünyaya biçim veren' (Welt-bilden) insan arasındaki ilişki aracılığıyla, *Dasein*'in, yani şurada-varolma'nın temel yapısını hayvana göre konumlandırmak"tır.[14] Belirli bir açı-

11 Heidegger, *age*, s. 206.
12 Heidegger'den aktaran Agamben, *Açıklık*, Çev. Meryem Mine Çilingiroğlu, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2009, s. 57.
13 Heidegger, *The Essence of Human Freedom*, Çev. Ted Sadler, Continuum Press, New York, 2002, s. 182.
14 Agamben, *age*, s. 53.

dan bu düşünce, insanla hayvan arasındaki trajik mesafeyle yüzleşme halidir ve yakınlaşmayı tehdit olarak gördüğü hayvanı "tecrit" edildiği yerden geri çağırarak, yeniden insan varlığı tartışmasına dahil ederek bu konudaki düşünme etkinliğinin yakınına konumlandırmak meselesidir.

Marx'ta da (şüphesiz Heidegger'ci anlamlarından farklı olarak) insanla hayvan arasında varolan yarığa ve yakınlığa değinen değerlendirmeler buluruz. Yarığı tarif edişini şu sözlerinde okuruz: "Hayvan yalnız kendini üretir, oysa insan bütün doğayı yeniden üretir. Bir hayvanın ürünü doğrudan doğruya kendi fiziksel gövdesine bağlıdır, insan ise kendi ürününe serbestçe bakabilir."[15] Aslında bu yarık aynı zamanda müthiş bir yakınlığa gönderme yapar. Zira eğer insan doğayı yeniden üretebiliyorsa, ve Marx'ın başka bir pasajda belirttiği gibi "doğa insanın organik bedeni"[16] ise, insanın doğayı yeniden üretme gücü aynı zamanda kendini yeniden üretme gücüdür. Dolayısıyla hem hayvanın hem de "düşünen bir hayvan" olarak insanın kendini üretme gücü vardır. Ancak Marx, "yeniden üretme" gücünden söz eder. Hayvan yeniden üretme gücünden yoksundur. Ancak kendini üretme gücü, insanda hayvan olanın insanın varlığı açısından önemine ve potansiyel gücüne işaret eder.

Buradan ilk bakışta insanla hayvan arasında yakınlık-uzaklık arasında gidip gelen ontolojik bir yarık söz konusudur. Bu yarık, hayvanı, insanın mümkün olan en yakınına konumlandırarak çözümlememize olanak tanır (Heidegger). Öte yandan insanın doğayı üretme gücünden gelen bir etkinlik söz konusudur (Marx). "Aydınlanmanın Diyalektiği" bu etkinliğin sonuçlarıyla ilgilidir. Ancak hayvanın da ait olduğu doğanın "insanın organik bedeni" olmasından ötürü hayvansal olan bizatihi insansal olana içseldir. İşte insanın içindeki bu yarığı kendisinin dışındaymış ve kendisiyle ilişkisi yokmuş gibi (yarattığı dünya simülakrumunda) seyretmesi yabancılaşma sürecinin bizatihi kendisidir. İnsanın yurtsuzlaşması ile ürettiklerinin (metaların) yurtsuzlaşması aynı sürecin görünümleridir. Yabancılaşma, sabit bir öze göre konumlanan bir başkalık ve dışsallık değil, bizatihi insanın rasyonel etkinliğinin adım adım inşa ettiği bir süreçtir. Yabancılaşmanın bir yaratım olmasının anlamı yıkım için de etkinliğe açık olduğu anlamını potansiyel olarak barındırır. Yabancılaşmanın ortadan kalkması demek, insanın kendi dışındaymış gibi görünen oysa kendisine ait bu yarıkla tekrar aynı yüzeye gelmesi demektir. Öte yandan bu yeniden üretme gücünün de içinde barındırdığı olanaklar ve aksi yönde hare-

15 Marx, *age.*, s. 74.
16 Marx, *age.*, s. 72.

ket etme gücü veren potansiyeller vardır. Agnes Heller, böyle bir olanağa dikkat çeker. İnsan yaşamını bir "kendini evcilleştirme süreci" olarak tanımlayan Heller, bu evcilleştirme süreciyle birlikte zaman içinde "içgüdü düzeninin yerine toplumsal düzen" geçirildiğini aktarır. "İnsanlık durumu"nun bu noktada başladığını aktaran Heller'e göre bu aynı zamanda "insanlık durumu"nun hem potansiyelini hem de sınırını tanımlar". Çünkü "toplumsal düzenleme kendi kendine yaratıldığı (insanlar kendilerini evcilleştirdiği) için tek tek bütün toplumsal düzenlemeler değişebilir ve bir başkasıyla değiştirilebilir."[17]

Temel olarak Blanchot (sürekli bir yurtsuzlaşma), Marx (üretim ile hayvansal olanın giderek yadsınarak yabancılaşmış insansal dünyanın yaratılması) ve Heidegger'den (insanı hayvana en yakın yerde konumlandırarak bir varoluş tartışması yürütmek mümkün mü sorusu) hareketle insan ile hayvan, doğa ile toplumsal arasındaki trajik mesafeyi tartıştığımız bu haritada, insanın bir *zoon politikon* olması ve doğadan sıyrılarak toplumsal düzenlemelerin içine girmesi aynı zamanda yurtsuzluğunun da başlangıcıdır. Bu yurtsuzluk üretim süreciyle birlikte daha da çatallanır. İnsan, kendi ürettiği dünyada hem hayvansal olanı dışarıda bırakır hem de kendi yerini tayin edemez bir varlık haline dönüşür. Ürettiği sadece şeyler dünyası değil aynı zamanda bizatihi kendisidir. Kendini üretme gücü kendi bedenine ve "organik bedeni"ne, doğaya en yakın konumunda olduğu gücüne yaslanır. Kendini ürettiği alanda (doğa, hayvan) dünyayı ürettiği alanda (makineler, şeyler, dünya simülakrumu) aynı bedende kesişen çizgilerdir. Kendine dışsal haline getirdiği dünya, kendine dışsal bir üretim sürecinin (yabancılaşma) sonucudur. Dışsal olmayan durum, "organik bedeni" olan doğaya en fazla yaklaştığı durum, bios'undan gelen gücünü en fazla hissettiği durum kendini üretme (aynı zamanda kendini mahkûm etmesine neden olan) edimidir. İnsanın hayvansal olanı yadsıması kendi varlığını bir temele dayandırmadan haklı çıkarma uğraşı değildir. İnsanın hayvanı yadsıma süreci, bir insan kurgusunun üretilerek adım adım hayvansal olanın dışına çıkarılması sürecidir. Fakat Heller'in belirttiği gibi düzenlemelerin yaratılması, aynı zamanda değiştirilebilme, yeniden yaratabilme yani bir yaratıcı-yıkma potansiyeline işaret ediyorsa ve Heidegger'ci bir hareket noktası olan insanla hayvan arasındaki ilişki aracılığıyla varlığı hayvana en yakın olan yere göre konumlandırabiliyorsak, bu durum, Blanchot, Marx ve Heidegger'in çizdiği haritada imkânların ve potansi-

17 Agnes Heller, *Bir Ahlak Kuramı*, Çev. Ertürk Demirel, Abdullah Yılmaz, Koray Tütüncü, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006, s. 35.

yellerin varlığına da işaret eder. Bu noktada ihtiyacımız olanlar, bu ilişkiyi (insan ile hayvan arasındaki) yeniden ele almamızı sağlayarak varolanların ötesine taşımamıza yardım eden, bu ilişkiyi tartıştığımız kavramlara yeni kavramlar ekleyerek tartışan, bu tartışmaları potansiyel olarak varoluşun yeni biçimleri açısından imkânlara çeviren düşüncelerdir. Potansiyel, mesafeyi yarığa ve darboğaza dönüştüren egemenlik alanını aşındırıcı devinimlerdir.

Potansiyeller: Yurtsuz Hayvan'ın Bios'u

Heidegger, "aşmaya çalıştığının dilini hâlâ belirli ölçülerde kullanmak zorunluluğu"ndan[18] söz eder. Benjamin'in *flaneur*'ü de, aşmaya çalıştığı modernliğin dilini ve varlığını sonuna dek kullanır. Modernite, *flaneur*'ün hem dili hem de evidir ancak *flaneur* bu dilin ve evin içinde huzursuz bir tiptir. Benjamin'in *flaneur* üzerine yazdıkları, başka bir açıyla da, Blanchot'nun (ebedi yurtsuzluk) ve Marx'ın (insanın ve ürettiklerinin çifte yurtsuzluğu) düşüncelerini ortak bir figür (*flaneur*) üzerinden anlamamızın anahtarlarını barındırır.

Benjamin'e göre caddeyi, *flaneur* için bir eve dönüştüren pasajlar "caddeyle içmekân (*Interieur*) arası bir şeydir."[19] "Kalabalıkların içinde yalnız" bir biçimde hareket eden *flaneur*, Heidegger'in "her yerde, dolayısıyla da hiçbir yerde öylesine bulunuyor olmak"[20] olarak tarif ettiği "aylaklık yapmak" tarifine uyan bir figürdür. *Flaneur*, yaşadığımız dünyada insanların yaşamının büyük bir kısmını verdikleri modernliğin iki önemli aracının (dört duvarla çevrili ev ve iş bölümü) ötesinde bir kendilik geliştirir. "Mallardan oluşma bir labirentin içinde" dolanıp duran *flaneur*, "bu konumuyla malın konumunu paylaşır."[21] Ancak *flaneur*, içinden çıktığı dünyanın araçlarını aynı dünyaya yöneltir. *Flaneur*'ün kendini evindeymiş gibi duyumsamasına, dışarısıyla içerisinin arasındaki ayrımın ortadan kalktığı bir deneyim geliştirmesine olanak tanıyan modern dünya, *flaneur*'ün hem ondan bir parça içinde varlık bulduğu hem de ona karşı bir tepki geliştirdiği bir dünyadır. Çünkü "*flaneur*, işi gücü olmayan birinin kişiliğine bürünerek gezinir; böylece insanları birer uzman yapan işbölümünü de protesto etmiş olur. Bunun yanı sıra insanların iş güç peşinde koşuşturup durmalarını da protesto eder."[22] Yurt-

18 Heidegger, *Metafizik Nedir?*, Çev. Yusuf Örnek, TFK Yay., Ankara, 2009, s. 43.
19 Walter Benjamin, *Pasajlar*, Çev. Ahmet Cemal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 131.
20 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 126.
21 Benjamin, *age.*, s. 149.
22 Benjamin, *age.*, s. 148.

suzluk, belirsizlik ve dolaşım, *flaneur*'de bir karşı koyma biçimine dönüşür. *Flaneur*'ün caddelerde yönünü yitirmesi ve kendini labirentin içinde bulması bir kaçış ve kurtulma biçidir. *Flaneur*'ün moderniteye içkin olan "yazgı"sı, kendiliğinden bir hareket gibi görünürken politik bir alana sapar; Blanchot ve Marx'ın çizdiği haritayla yüzleşerek belirsiz, fakat gücünü bu belirsizlikten alan bir politik potansiyele dönüşür.

Başka bir yüzleşme ise Bataille'ın *Erotizm* eserinde, *insanda hayvansal olan* üzerine söylediklerdir. Heidegger'in, insanla hayvanı yakına konumlandırmaya dair aktardığımız düşünceleri, Bataille'ın erotik etkinlik üzerine yazdıklarında insanın kendi bios'una (hayvansal olana) çizdiği sınırları aşmaya yönelik bir potansiyele dönüşür ve hayvansal olanı içteki-dışarısı haline getiren dili "kekemeleştirir".

Levinas, Batı felsefesini, "Başka'ya karşı duyduğu dehşetle, önüne geçilmez bir alerjiyle malul"[23] olmakla itham eder. "Başka"ya duyulan bu alerjinin işletildiği temel bir alan olan hayvansal bios ve kurbana varlık kazandıran hayvan Bataille'ın düşüncesinde tekrar oyuna dahil edilir. "İnsan, mahkûmun hapishaneden kaçması gibi, kendi başından kaçtı"[24] diyen Bataille, ratio'nun edilgenleştirdiği ve yadsıdığı bir "başka" olarak hayvansal bios'u erotizm düşüncesine dahil ederek insanı, kendi varlığının yıkım potansiyelinde yeni bir varoluş tartışmasına sürüklenebilen bir yolda okur ve bu düşünce de varlık, gövde (kontrol altında tutulması gerektiği düşünülen hayvansal *bios*) ile baş (insansal *ratio* ile özdeşleşen) arasındaki sınırda ihlal deneyimi içinde vuku bulur.

Bataille'a göre insan "hayvanlığını reddeden bir hayvandır."[25] Böylece, der Bataille, "insan dış dünyayı değiştirir ve ondan aletler ve üretilmiş nesneler oluşturarak yeni bir dünyayı, insan dünyasını yaratır. Buna paralel olarak kendini yadsır, kendini eğitir ve örneğin hayvansal gereksinimlerinin hiçbir engel tanımadan tatminine olanak vermez."[26] Aklı ve ürettiği bilgi yaşama karşıttır ve bu özelliği sayesinde "hayvanat bahçesindeki bir hayvan gibi"[27] olacak yaşamını bu sayede yaratacak, hayvansal bios'unun tahrik ettiği yıkıcılığı yasaklayacak ve tepkimesini engelleyecektir. Bataille açısından insa-

23 Emmanuel Levinas, "Başka'nın İzi", *Sonsuza Tanıklık*, Çev. Erdem Gökyaran, Metis, İstanbul, 2003, s. 131.
24 Bataille'dan aktaran Agamben, *age.*, s. 12.
25 Georges Bataille, *Erotizm*, Çev. Mehmet Mukadder Yakupoğlu, Onur Yayınları, Ankara, 1993, s. 237.
26 Bataille, *age.*, s. 237-238.
27 Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, Çev. Hugh Tomlinson, Continuum Press, Londra, 1983, s. 100.

nın, kendinde hayvansal olanı yadsıması bir yasaklar silsilesinin içine aldığı bir durumdur ve insanla hayvanın birbirinden ayrılmaları "varlığın bütünlüğü içinde bir yırtılmayla"[28] gerçekleşmiştir. Bataille burada tam da Marx ve Heidegger'in çizdiği trajik yarığı tartışır. Bir yandan çalışmayla giderek genişleyen mesafe, diğer yandan "hayvansallığı reddeden hayvan" olarak insanın bir yırtılmayla yaşadığı savrulma. Yakınlık ve uzaklığı belirleyen aynı yırtılma, hem insanın hayvandan hareketle bir "başkalık" geliştirmesine olanak tanırken aynı zamanda bu yırtılmayı aşacak bir düşünceye imkân tanır. Akıl dünyasını yaratarak hayvansal olanı devreden çıkarmaya çalışan insan yine de bundan tamamen kurtulamaz. Üreme gayeli cinsel faaliyetin hem hayvanlarda hem de "hayvanlığını reddeden hayvan olarak insan"da görülmesine rağmen sadece insanın cinsel yaşamını "erotik bir etkinliğe" çevirdiğini söyleyen Bataille, "erotizmde söz konusu olan, her zaman oluşmuş yapıların bozulması olgusu"[29] olduğunu aktarır. Bu, kendine yasaklar getirerek (Gordon Childe'ın ifadesiyle) "kendini yaratan insan"ın içsel yaşamını sorunsallaştırmasını sağlayan ihlal deneyimidir. Zira Bataille'a göre yasağın olduğu yerde ya deneyim yoktur ya da gizlidir. Çünkü bu deneyim dışarıdaki yasağın belirlediği bir durum değildir. "İnsanın içsel deneyimi, ancak kozayı kırarken dışarıdaki tepkiyi değil içindeki kendini parçaladığının bilincine vardığında ortaya çıkar."[30] Kendini parçalama deneyimi inşa edilen kendiliğin aşılma deneyimi; insanın kendi kurduğu ve boyun eğdiği düzeni bozmaya yönelik hayvansal dehşeti ve akıl-dışılığın yeniden sesini duyma deneyimidir. "İlk insanlık için, insanlar hayvanlardan ayrı değildi. Hatta hayvanlar yasaklara uymadıkları için daha kutsal ve tanrısal kabul ediliyordu."[31] diyen Bataille'a göre yasak, "hayvansal özgürlüğü" çelen bir olgudur ve yasağın aşılması ancak bu özgürlüğe eğilmekle olasıdır. Ancak yasağa karşı gelme büsbütün bir hayvansal özgürlüğün yarattığı durum değildir. Bu karşı gelme yine akla sahip bir varlık olan insanın yarattığı bir durumdur ve ancak "sınırlara bir delik açar ama bu sınırları yok etmez."[32] Dolayısıyla ne tamamen insansal olanın, aklın sınırları içinde kalırız ne de büsbütün hayvansal olana geçebiliriz. Hayvansal olan sınır muğlaklıktır. Ne hayvansal olan ne de insansal olanı geçip gidebiliriz. "Geçip giden şey sürekli farklılaştırılıp yeniden yaratıldığı müddetçe her

28 Bataille, *age*., s. 237.
29 Bataille, *age*., s. 22.
30 Bataille, *age*., s. 43.
31 Bataille, *age*., s. 88.
32 Bataille, *age*., s. 72.

zaman (tarih olarak) olarak geri döner."[33] Burada daha çok farklılaştırmalar yaratmanın takip edilemeyen devinimi ve kaçış çizgileri vardır. Varlığın yırtıldığı yerde sürekli yer değiştiren trajik çıkmazla yasağa uyabilen ve karşı gelebilen bir potansiyeller çokluğunun içindeyizdir. Hayvansal olan sapkındır, yasayı deler, gözü yanıltır, etiko-siyasal varsayımları askıya alır.

Bataille'da, adeta bir sınır deneyiminin içinde insansal logos'la hayvansal bios'u aşmaya yönelik bir çaba vardır. "İhlale Önsöz" yazısında Bataille'ın düşüncesini "ihlal deneyimi" olarak okuyan Foucault'nun da belirttiği gibi Bataille'da "ihlal, sınırı ilgilendiren bir davranıştır."[34] Varlığı kendi sınırına doğru taşımaya yönelik bu çaba özneyi yeniden bulmaya yönelik değil onun yokluğunu kendi sınırında hissedebilmek için girilen bir deneyimin hareketidir. Bu, insansal dünyanın tamamen dışına çıkılmasının mümkün olmadığı bir durumda bedeni, hayvansal bios'u adeta "bir sanat eserinin malzemesi olarak"[35] düşünen yeni bir varoluş tartışmasının başlatılabileceği yerdir. Bedeni bir yaratıcı-yıkma potansiyeli içinde ele alan, ratio'nun boyun eğdirdiği bios'un imkânlarına bizi bir adım daha yaklaştıran düşünce, Nietzsche'de dionysosçu olan düşüncedir.

Dionysosçu Yaratıcı-Yıkım

Nietzsche, antik sanat üzerine kaleme aldığı *Tragedyanın Doğuşu* eserini, varolana egemen iki tanrı, Apollon ve Dionysos'un karşıtlığı üzerinden kurar. Nietzsche'ye göre "etik bir tanrı olarak Apollon, kendisi gibi olanlardan ölçülü olmalarını ve, bunu koruyabilmek için de, kendilerini bilmelerini ister."[36] Bireyin sınırlarını korumaya yönelik "kendini bil" yasasıyla kendi hakikatiyle sıkı bir bağ, bilme ve bilgi ilişkisi kuran bu anlayışı yerinden edecek olan ise Dionysos şenliğinin tınılarının hâkim olduğu bir dünyadır. Dionysosçu sanatın yarattığı "haz denizinde" varlık, sanatın üstünü kaplayan "mantıkçı şematizmin kozalaştığı" Apolloncu olanın ötesine geçer. Artık "dünyanın varoluşunun yalnızca estetik fenomen olarak haklı çıkarıldığı"[37] Dionysosçu sanatın etkisiyle varlık da kendi hakikatinin sınırlarına tutsak kalmaktan

33 Erkan Tüzün, "Benjamin, Deleuze, Nietzsche", *Cogito* S. 52, Walter Benjamin Özel Sayısı, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2007, s. 157.
34 Michel Foucault, "İhlal'e Önsöz", *Sonsuza Giden Dil*, Çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006, s. 55.
35 Foucault, "Bir Ahlak Olarak Cinsellik", *Dostluğa Dair*, Çev. Cemal Ener, Hil Yayınları, İstanbul, 1994, s. 79.
36 Nietzsche, *Tragedya'nın Doğuşu*, Çev. Mustafa Tüzel, İthaki Yayınları, İstanbul, 2005, s. 40.
37 Nietzsche, *age*., s. 13.

kurtulur. Dionysos'un etkisiyle büyülenmiş böyle bir dünyada insan artık bir sanatçı değildir der Nietzsche, çünkü böyle bir dünyada bizzat "insan, bir sanat yapıtı olmuştur."[38]

Sanat eseri olarak insanın varolma koşullarının ortaya çıktığı Nietzsche'nin Dionysosçu antik dünyasının Bakhtin ve Foucault düşünceleri açısından yarattığı olanakları buradan itibaren okumak mümkündür. Bakhtin'e göre Dionysos kültünün ortaya çıkmasıyla beden konusunda yeni bir akım ortaya çıkmaya başlar. Dionysos kültünde, beden içseldir ama tek başına değildir ve sonuna kadar "dışadönük yaşar". Bu dışadönük yaşam aynı zamanda cinselliğe ilişkin olanın da giderek güçlendiği bir yaşam tarzıdır. Bedene çizilen plastik sınırlar kaybolmaya başlar. Bakhtin açısından bedenin yeni bir varolma dinamiği yakalaması açısından vazgeçilmez olarak gördüğü "öteki", ya da öteki-beden, bedenler-arası yaşanmış deneyimde gizlenir.[39] Dolayısıyla bedenler-arası olanın güçlendiği bir dünya aynı zamanda, Bakhtin'in ifadesiyle, "plastik sınırların" aşıldığı bir dünya; yeni bir beden anlayışı ve yeni bir yaşam tarzının imkânlarını barındıran *yaratıcı yıkım ruhu* taşıyan bir dünyadır. Bu dünya anlayışı, kudretli bir hayat-yaratıcı, dönüştürücü güce ve dayanıklı bir canlılığa sahiptir. Gerçeklikle yeni bir ilişkinin kurulduğu bu dünyada gündelik yaşamla kurulan bağ, estetik bir yaratım ilişkisidir ve yaratım, deneyimle yakından ilişkilidir ve rasyonel bir şekilde çizilmiş herhangi bir alanla kendini sınırlamaz. Bu, "başka" olana alerji geliştirmeyen çok-sesli bir dünyadır. Çokluk ve sınır deneyimi bu yaşamın yaratıcı potansiyelinin yaslandığı en önemli düşüncedir.[40] Çokluk ancak ikiliklerin bizzat yaşam üzerinden aşılmaya çalışıldığı çabayı tehlikeyi göze alarak gerçekleştiren bir düşüncenin edimidir.

Bakhtin'in genel olarak düşüncesine, özelde ise etik, estetik ve beden anlayışına antik kültürün etkilerinin oluştuğu diğer alan ise Menippea yergileridir. Bakhtin açısından "ahlaki-psikolojik deney" olarak adlandırılabilecek bir şeye ilk kez Menippea'da rastlanır; insanın alışılmadık, anormal ahlaki ve psişik hallerinin temsili –her türlü delilik, çılgınlık (kaçıklık teması), bölünmüş kişilik, *denetlenemez hayal kurmalar,* alışılmadık düşler, *delilik sınırlarına dayanan tutkular,* intiharlar vb. Menippea'da düşler, hayaller , delilik bir kişinin ve yazgısının epik ve trajik bütünlüğünü bozar; kişide başka

38 Nietzsche, *age*., s. 13.
39 Mikhail Bakhtin, *Sanat ve Sorumluluk*, Çev. Cem Soydemir, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005, s. 75.
40 Bakhtin, *Dostoyevski Poetikasının Sorunları*, Çev. Cem Soydemir, Metis Yay., İstanbul, 2004, s. 167.

bir kişi ve başka bir hayat olanakları açığa vurulur; kişi nihaileşmiş niteliğini yitirir ve sadece tek bir şeyi ifade etmekten çıkar; artık kendi kendisiyle örtüşmüyordur.[41] Bataille'ın erotik etkinlikle tekrar insansal dünyaya dahil ettiği hayvansal olan denetlenemez bir şekilde Bakhtin'de insanı, "kendi kendisiyle örtüşmeyen", "bir başkası" olan konumuna götürür. Hayvansal olarak nitelendirilen her türlü edim, skandal sahneler, tuhaf davranışlar ve eylemler, yani olayların genelde kabul gören alışılmış seyri ile konuşma adapları da dahil olmak üzere yerleşik davranış ve adabımuaşeret normlarının her türlü ihlali Menippea (dolayısıyla Bakhtin) açısından son derece karakteristiktir. Bakhtin, hayvansal olanı yazınsal alana dahil eder. Skandallar ve tuhaflıklar dünyanın epik ve trajik bütünlüğünü bozar; insan ilişkilerinin ve olayların değişmez normal ("edepli" ve akla göre tanzim edilmiş) seyrinde bir gedik açar; insan davranışını, onu önceden belirleyen normlardan ve güdülerden özgürleştirir.[42] Hayvansal dehşet, yakalanamayan fakat bedenler-arasılıkta açığa çıkan ihlaldir. Bakhtin'in beden anlayışı, ikilikleri aynı bedende bir araya getirerek aşmaya çalışan grotesk bedenden hareket eder. "Hayvansı ve insani özellikleri birleştiren bir canavar" imgesiyle "bedensel normdan grotesk bir sapma"yı[43] ifade eden bu beden anlayışında söz konusu olan, insansal (plastik) sınırlara değil, insansal ve hayvansal deneyime ve yeniden yaratıma dayanan bir *kendilik pratiği* ve oluş düşüncesidir.

Diğer yandan (Foucault'nun tabiriyle) "varoluş sanatları"na dönüşen bu yaratıcı-yıkma deneyimi, varoluşun, bir hukuk yapısına, bir yetke ve normlar sistemine, hakikat formlarına ya da disiplin yapısına bağlanmak zorunda olmadan da, güçlü bir yapı kurabileceği düşüncesine yaslanır. İnsanın rasyonel bir varlık olarak tasarladığı insansal dünyanın sınırlarını aşmaya yönelik etkinlik, hayvansal olanın sürgün edildiği yerden geri çağıran bu bakış ve "bir sanat eserinin malzemesi olarak bios düşüncesi"nin olanakları, bir yandan Bataille'ı Bakhtin ve Foucault'ya bağlayan hattı oluşturur öte yandan insanı hayvana mümkün olan en yakın pozisyonda konumlandıran bir yaratıcı-yıkma ilişkinin uç sınırı olan "havya-oluş"a yönelir.

Hayvan-Oluş

Felsefe tarihini alışıldık yollardan, düşünceyi alışıldık uzamlardan, felsefeyi alışıldık kavramlardan saptıran Deleuze ve Guattari, varlığı tartışmayı

41 Bakhtin, *age*., s. 177.
42 Bakhtin, *age*., s. 178.
43 Bakhtin, *Rabelais Ve Dünyası*, Çev. Çiçek Öztek, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005, s. 257.

alışıldık yollarından saptıran bir "oluş" düşüncesini ortaya koyarlar: "Oluş, mevcut biçimlerden, olunan özneden, sahip olunan organlardan ya da yerine getirilen işlevlerden yola çıkarak parçacıklar elde etmek, bunların arasında, olmakta olunan şeye en çok yakınlaşan ve oluşa vasıtalık eden hareket ve durağanlık, hızlılık ve yavaşlık ilişkileri kurmaktır."[44] Burada "oluş", yaşanmakta olandan apayrı bir varlık konumu değil, aksine, yaşanandan, olan şeyden parçalar koparmak, olunan şeyler (kadın-oluş, çocuk-oluş, hayvan-oluş, bitki-oluş, makine-oluş vs. bunlar sabit kalmayan, dallanıp budaklanan ve birbiriyle ilişkili olan oluşlardır)[45] arasında ilişkiler kurmak, yeni bir hareket ve "kaçış çizgisi" yakalamaktır. Zira "kaçış bir çeşit taşkınlıktır. Taşkınlık yapmak izden çıkmaktır."[46] Dolayısıyla burada oluş, varoluşun taşkınlığı, sürekli dışarıyla içeriyi kateden, belirlenemez ve denetlenemez bir yüzey ve egemenlik açısından bir tehlike yaratmaktır. Deleuze ve Guttari'nin "oluş" kavramını başka bir kavramla (kadın, çocuk, hayvan, bitki, mineral vs.) birlikte düşünmeleri, olmakta olanın, tanımlanabilir ve resmi çizilebilir bir durum içinde tahayyül edildikleri anlamına gelmez. Deleuze'ün belirttiği gibi "Olmak bir biçime ulaşmak değildir (özdeşleşme, taklit, mimesis), olmak, bir kadından, bir hayvandan veya molekülden ayrışamayacağımız şekilde, yakınlık, ayırt edilemezlik ya da farklılaşma bölgesini bulmaktır."[47] Buradaki amaç varlığın "ne" olduğu sorusuna cevap vermek değil bu sorudan çıkmak, kurtulmaktır. İşte tam da bu düşünmeden dolayı hayvan-oluş "hayvanla insan arasındaki sınırın nereden geçtiğini söylememizi imkânsız hale getiren bir komşuluk..."[48] ilişkisini kurmamıza yardım eden bir kavram haline gelir. Hayvan-oluş, hayvansal olandan koparılan hayvansal parçacıkların (tanımlanamaz moleküllerin) varlığın tanımlandığı ve belirlendiği bir bölgeden dışarısına yaymamızı sağlayan kaçıştır. "En az fark edilenler oluşlardır"[49] ve hayvan-oluş bu nedenle fark edilemez varoluş tarzları yaratmaktır. Anlam, öznelleşme ve dil dünyasına katılmayan hayvanlardan hareketle geliştirilen bir düşüncede şüphesiz dil'in ve öznenin yitirildiği bir bölge tarif edilir. İşte başka bir varoluş tarzlarına olanak tanıyan ise insanla hayvanı birbirleri-

44 Gilles Deleuze-Felix Guattari, "Bir Molekülerin Hatıraları", Çev. Kerem Eksen, *Cogito*, S. 32, Hayvan: İmge, Simge, Gerçeklik Özel Sayısı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002, s. 165.
45 Guattari, *Chaosmosis: an ethico-aesthetic paradigm*, Çev. Paul Bains-Julian Pefanis, Indiana University Press, 1995, s. 95.
46 Deleuze, *Diyaloglar*, Çev. Ali Akay, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1990, s. 64.
47 Deleuze, *Klinik ve Kritik*, Çev. İnci Uysal, Norgunk Yayınları, İstanbul, 2007, s. 9-10.
48 Deleuze-Guattari, "Bir Molekülerin Hatıraları", s. 168.
49 Deleuze, *Diyaloglar*, s. 17.

ne en yakın konumda düşünerek, düşünülen şeyden farklılaşmış bir yüzey ve yersizyurtsuzlaşma yaratmaktır: "Hayvanda her şey dönüşümdür ve dönüşüm, hayvanın insan oluşu ile insanın hayvan-oluşunun bir ve aynı evresi içindedir; dönüşüm, iki yersizyurtsuzlaşmanın bağlaşımı gibidir; yani insanın, kaçmaya zorlayarak ya da boyunduruk altına alarak hayvana dayattığı yersizyurtsuzlaşmanın ve hayvanın, asla tek başına düşünemeyeceği çıkışlar ya da kaçış yolları (şizo kaçış) göstererek insana önerdiği yersizyurtsuzlaşmanın bağlaşımı; bu iki yersizyurtsuzlaşmanın her biri diğerine içkindir, her biri diğerini hızlandırır ve bir eşikten aşırtır."[50] Birbirini harekete geçiren iki yersizyurtsuzlaşma, ikiliği yeniden üretmez. Burada söz konusu olan ne biri ne öteki olan ve her ikisini birbirinin karşısında konumlandıran bir pozisyondan çıkmak ve başkalığa, başkalaşımların potansiyelliğine yaşam alanları açmaktır. Dönüşüm karşısında dehşete düşmeyen, aksine dönüşümü kendiliğinin aktif bir parçası olarak gören bir düşüncenin yaratımıdır hayvan-oluş. Teklik ve özdeşliklerin değil, yayılma yoluyla heterojen yakınlıkların oluştuğu bu alanda insan varoluşunun etkisi, bu çokluklaların hayvan-oluşlarıdır. Hayvan-oluş, insanla hayvan arasındaki ikiliği tehdit eden düşünsel çabanın uçurumun kıyısında konumlanmış sonucudur.

Blanchot, Heidegger ve Marx'tan, Benjamin, Bataille ve Deleuze'e dek izlerini takip ettiğimiz bakışın birbirine yaklaştığı yer, kendi düşüncesinin sonuçlarına yıkıcı bir biçimde yaklaşırken bu yıkıcılığı potansiyel olarak içeren bir düşünceler coğrafyasının üzerindedir. Tamamlanmışlığın yerinin olmadığı bu felsefi zemin, üstüne bastığı yol sürekli kayan bir varlık olan insanın durumuyla da benzeşir. Kendi evinde sürgün olarak kalmak ve kendi yarattığı dünyanın hem esiri hem mahrumu olmakla birlikte aşmaya çalıştığı dili kullanmak zorunda olan insan, yurtsuzluğunu güce dönüştürebilen ancak yıkıp-yeniden yaratmak için yaşaması gerektiği bir dünyaya maruz kalmak zorunda olan ve kendi potansiyellerini keşfetmek, kendini tanımladığı sınırların ötesine geçmek için de hayvansal bios'unu bir sanat eserinin malzemesi olarak görmesi mümkün olan bir zoon politikon'dur. Siyasal olanın odağı bizatihi çıplak yaşamsal ve siyasal alan sürekli olarak bios'u katediyorsa, bu, tedirgin edici siyasal bir sapmanın, *ratio*'nun değil *bios*'un potansiyeli olmasından kaynaklanır:

Ratio'ya karşı *bios*!
Akla karşı yaşam!

50 Deleuze-Guattari, *Kafka*, Çev. Özgür Uçkan-Işık Ergüden, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2000, s. 53.



İmgelemin Işığında: Heidegger'de Özgürlük ve Zaman

ELİF ÇIRAKMAN

İmgelem teması, her ne kadar Heidegger'in temel varlıkbilimsel projesinde merkezi bir role sahip görünmese de *Varlık ve Zaman*'ın (1927) yayımlandığı dönemi takiben Heidegger'i meşgul etmiş temel sorunlardan biridir. Heidegger'in 1929'da yayımlanan "Kant Kitabı"nda (*Kant und das Problem der Metaphysik*) aşkınsal imgelem gücüne dair yaptığı yorum, *Varlık ve Zaman*'da sunduğu temel varlıkbilim (*Fundamental Ontologie*) projesini Kant'ın düşüncesi ile ilişkilendirmesinde önemli bir rol oynamıştır.[1] Heidegger'in temel varlıkbilim projesini neden Kant'ın eleştirel felsefesiyle ilişkilendirmeye çalıştığı ve bu çaba dahilinde neden aşkınsal imgelem gücüne odaklandığı, buradaki incelemenin yönünü belirleyecek olan sorulardır. Bu çerçevede Kant'tan Heidegger'e doğru açılan yolun rotasını değerlendirirken, özellikle Heidegger'in "Kant Kitabı" ve kısaca 1930 yılında Freiburg'da "İnsan Özgürlüğünün Özü" üzerine verdiği dersler (*Vom Wesen der menschlichen Freiheit*)[2] üzerinde durarak imgelem, zaman ve özgürlük arasındaki ilişkiyi de aydınlatmayı ummaktayız.

1 Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, Çev. Richard Taft, Bloomington, Indiana University Press, 1997. Bu esere metin içinde KPM kısaltması ile göndermede bulunulacaktır. Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2008.

2 Martin Heidegger, *The Essence of Human Freedom: An Introduction to Philosophy*, Çev. Ted Sadler, Londra, Continuum, 2002. Bu esere metin içinde EHF kısaltması ile göndermede bulunulacaktır.

I.

Heidegger'in antik çağdan beri gündemde olan metafiziğin en temel sorusunu –"Varlık nedir?"– aydınlatma girişiminin özünde, sorunun kendisini anlamaya yönelik bir tavır hemen sezilebilir. Bu soru, Heidegger tarafından, felsefenin özüne ait bir soru olarak nitelenir.[3] Felsefenin özü ile kastedilen ise onun imkânının koşuludur. Felsefeyi mümkün kılan koşul, onun insanın varlığına özgü olmasıdır. Böylelikle soru varlığı mesele edinirken, aynı zamanda zaten soruda içerilen kavramsal olmayan varlık anlayışını da açımlamaktadır.[4] Varlığı kavramsallığı önceleyen bir tarzda anlama (*Verstehen*) imkânı, bize insan varlığının herhangi bir belirlenimini veya zihinsel bir yeteneğini değil, onun özünü bildirir. Bu bakımdan insana dair sorgulama sahici bir anlamda ne antropolojik, ne biyolojik, ne de psikolojik bir zeminden yürütülebilir; insana dair mesele varlıkbilimsel zemine çekilmiş ve bu minvalde varlığı anlama olarak karşımıza dikilmiştir. İnsan olmanın anlamı varlığı anlamaktır; insan, hem kendini hem de kendinden başka olanları sadece "ne" oldukları bakımından değil, varlığı bakımından da anlayarak varolan varlıktır. Bu şekilde nitelenen insanın özünü bildiren "varlık anlayışı" kendinden apaçıktır ve herhangi bir şekilde temellendirilemez çünkü kendisi her tür metafiziksel varlık anlayışına zemin hazırlayan kaynaktır.[5] Heidegger, insan varlığının aşkınlığı olarak nitelendirdiği varlığı anlama imkânı ile varolanlar arasında, oldum olası onlara yönelmiş oluşumuzda onların ve kendimizin varlığının zaten açımlanmış açımlanışının anlaşılabilirliğine işaret etmektedir. Bu çerçevede Heidegger, insana özgü varlık tarzını varoluş (*Existenz*) olarak ifade edecek ve insan varoluşunun da ancak varlığı anlama zemininde mümkün olabileceğini vurgulayarak, varoluşun kendisinin sonluluk anlamına geldiğini iddia edecektir.[6] İnsan hep olmakla ve olmayı anlamakla bağlanmıştır; bu bağlanmışlığı, varlığa tabi oluşunu, yani insan varlığının sonluluğunu ifade eder. Heidegger, insanın varlığına özgü sonluluğun göstergelerinin, onun yaratılmış bir varlık olmasında ya da onun yetkin olmayan donanımlarında aranamayacağını iddia ederken, insandan daha kökensel olana, yani insanın hep "burada" (*Da*) oluşunun, tekil varoluşunun sonluluğuna geri çekilmeye çalışmaktadır.[7]

3 KPM, s. 158.

4 Bakınız, *Varlık ve Zaman,* s. 462: "'Varlık' gibisinden bir şey, varlık anlayışı içinde açımlanır. Anlama olarak varlık anlayışı, varolmakta olan Dasein'a aittir. Varlığın öncesel ve fakat kavramsallaşmamış açımlanışı...".

5 KPM, s. 159.

6 KPM, s. 159-160.

7 KPM, s. 154, 160.

Sonuç olarak Heidegger'in temel varlıkbilim olarak öne sürdüğü araştırma, metafiziğin imkânının koşulunu, insanın varolanlarla ve kendi varlığıyla münasebetine zemin teşkil eden varlık anlayışında, varlık anlayışını da özünde "burada" oluşun sonluluğunda (*Dasein*) aramaktadır. Bu noktada başladığımız yere geri dönersek, metafiziğin ya da felsefenin koşulları nerede aranmalıdır? Varlık sorusu, metafiziğin ya da felsefenin kendi kavramsal düşünümü içinde düşünmeye "elverişli" bir soru mu? Yoksa tam da ele avuca gelmezliği içinde "varlık" (*Sein*) sorusu ve sorunun varsaydığı varlığa dair düşünüm öncesi anlayışımız, felsefi düşünmenin çatallanan yollarından hep geri döneceği kendi köküne mi işaret etmektedir? Metafiziğin veya felsefenin kendi kaynağı ile özsel bağıntısı ve bu bağıntı içinde kendi kaynağını tüketemeyecek oluşu, onun kendi köklerini aşmasını (*Aufhebung*) değil, içselleştirerek anımsamasını gerektirecek, bu ise geri dönüş (*Wiederholung*) şeklinde tecelli edecektir.[8] Heidegger, metafiziğin temelinin atılması (*Grundlegung*) olarak en temel varlıkbilimsel edimin "tekrar anımsama" olduğunu; bu anımsama ile de anımsananın, yani varlık sorusunun daha da içselleştirilmesi gerektiğini vurgular.[9] Heidegger'in *Fundamental Ontologie* olarak dile getirdiği temel varlıkbilimsel proje, Kant yorumunun da yol göstericisi olacaktır. Heidegger'in Kant yorumu, metafiziğin zeminine dair sorunu tekrar etmeyi amaçlamaktadır; bu tekrarın varlık sorusunu tekrarlamakla kalmayıp, insana özgü sonluluk ile varlık arasındaki bağıntıyı, yani kökensel zamanı aydınlatacak yönde geliştirmesi beklenmektedir.[10]

İşte Heidegger'in Kant yorumunda imgelemin aşkınsal gücünün odak noktası olmasının nedeni, imgelemin zamanın kökenselliğini aydınlatabilecek yegâne kök olarak düşünülmesidir. İmgelem duyarlılık ve anlağın

8 Burada felsefenin kendi kökleri, çıkış noktasıyla ilişkisi çerçevesinde *Aufhebung* ve *Wiederholung* terimlerini karşı karşıya getirerek, Hegel ve Heidegger arasında bir karşılaştırmaya işaret etmiş bulunuyoruz. Hegel açısından felsefe kendi başlangıcını, köklerini aşarak edimselleşir ve derinleşir. *Mantık Bilimi*'nin başlangıcı olan "varlık" kendi içsel bağıntılarını, kavramsal belirlenimlerini üreterek, kendi başlangıçtaki dolaysızlığını aşarak edimsellik kazanır. Dolayısıyla Hegel kökler yerine, içsel bir gelişimin sonunda ortaya çıkan eserin edimselliği ve hakikatini önemser. Heidegger'e göre ise kök veya asli bir başlangıç, kaynaklık ettiği her tür gelişim ve "artikülasyonun" berisinde artık (*excessive*) kalandır. Bu nedenle kökene geri dönüş imkânı, kökeni yeniden tüm kökenselliğinde tekrar düşünebilme ve açık kılmaya işaret eder. Burada açık kılmak ile açıklanmak değil, sorunun açık bırakılması ve üstünün örtülmemesi anlaşılabilir. Öyleyse Heidegger'e göre felsefe, kökensel bir sorunun açıklığında düşünebilme imkânıdır.

9 KPM, s. 164.

10 KPM, s. 153, 155.

ortak kökü olarak kökensel zamandır;[11] bir başka deyişle, imgelem zamanın geçmiş, şimdi ve gelecek ekstazlarının birliğinin, yani zamansallığının köküdür. Heidegger'e göre Kant metafiziğin zemini sorunu çerçevesinde bu kökü, tüm bilinemezliğinde ve kökenselliğinde görmüş, ancak *Arı Usun Eleştirisi*'nin ikinci basımında (1787) metafiziği mümkün kılan bu uçurumun açıklığından geri çekilerek, imgelemi arı anlağın bir işlevi olarak nitelemiş ve bilincin aşkınsal birliğini merkezî kılmaya çalışmıştır. Böylelikle arı bir tarzda duyarlı olabilecek usun, yani zamanda köklenen insan varlığının aşkınlık zeminini uçurumsal derinliğinde, kökenine giderek düşünebilme örtük bir imkân olarak kalmıştır.[12] Bu nedenle de insanın varlıkbilimsel zeminde sorgulanması bir sorun olarak açık kalmıştır. İşte tam da bu sorunun açıklığını değerlendirmeye alacak olan Heidegger, Kant'ın eleştirel felsefesine geri dönerek orada filizlenmiş, ancak örtük bırakılmış bir imkânı kökenine doğru tekrar sorgulayarak açıklığa kavuşturma amacındadır. Bu kökene doğru sorgulama zamanda köklenen varlığın ifşa edilmesidir. Bu yazının son bölümünde daha ayrıntılı bir şekilde inceleyeceğimiz "İnsan Özgürlüğünün Özü" üzerine verdiği derslerde Heidegger, varlığın bütününe dair felsefi araştırmanın, tikel bir varolana dair bir sorgulamayı değil de, varlığı bütünlüğünde kapsayacak bir sorgulamaya yönelişinin, aslında köke doğru gitmek anlamına geldiğini iddia edecektir.[13] Sorgu, sorgulananın köküne yönelik olduğu müddetçe meydan okuyucu bir karakter kazanarak derinleşecektir. Bu noktada Heidegger, varlık sorusunun meydan okuyucu karakterinin, zaman ile bağı derinleştiğinde ortaya çıkacağını iddia edecektir.[14] İşte "Kant Kitabı"nda, varlık ve zaman arasındaki bağı derinleştirerek ortaya seren kaynak, imgelemin aşkınsal gücüdür.

Kant'ın "onsuz hiçbir bilginin mümkün olamayacağı"nı iddia ettiği imgelemin arı gücü, ruhumuzun derinliklerinde saklı, bilginin "bilinemez kökü"nü imler.[15] Heidegger, "Kant Kitabı" boyunca bizi, Kant'ın yüz yüze geldiği ancak görmekten kısmen kaçındığı "bilinemez" ile felsefi bir karşılaşmaya davet etmektedir. Kant'ın iddiasından yola çıkarak imgelemin köken-

11 KPM, s. 141.
12 KPM, s. 118, 150-151.
13 EHF, s. 14.
14 EHF, s. 80.
15 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Çev. Norman Kemp Smith, New York, St Martin's Press, 1965, A15/B29, A78/B103. Bu esere metin içinde CPR kısaltması ile göndermede bulunulacaktır.

selliğini bir kez daha, ancak tüm varlıkbilimsel donanımıyla düşünmeye girişen Heidegger için aşkınsal imgelem, varlıkbilimsel bilgiye zemin hazırlayan, ancak teorik bilgi konusu edilemeyecek olan özgürlüğün en nitelikli ifadelerinden biridir.

İmgelemin özgürlük ile ilişkisini düşündüğümüzde, onun özgürlüğünü ilkin bağımsız olma anlamında anlayabiliriz; bu şekliyle imgelemin algıya dayanmadan, "şimdi ve burada" olanı aşarak mevcut deneyimde verili olandan bağımsız bir tarzda imge üretebilen bir güç olduğunu vurgulamaktayız. Ancak pozitif bir özgürlük anlamında imgelemin özgürlüğünden bahsedeceksek, onun üretkenliğini sadece bağımsızlığı bakımından değil, daha nitelikli ve içerikli bir şekilde belirlememiz gerekecek. Bu bağlamda Almanca imgelemin karşılığı olarak kullanılan *Einbildungskraft* teriminin bizi bu konuda daha cesaretlendirdiği açık. Bunun nedeni Almanca terimin bir yapı kurarak birliğe getirme gücünü ifade etmesidir.[16] İmgelemin üretken gücünün, algıda verili olanın imgesinin tekrar üretiminin ötesinde, kendiliğinden de üretken olduğu gösterilebilirse, imgelemin kendinden kaynaklanan belirleyici etkinliği, dolayısıyla mevcut algı ya da mevcut olanların ötesinde biçimli bir içerik veya içerikli bir biçim üretebilme özgürlüğü tespit edilebilir. Bu noktada bizi zora sokan sorun, kendisi içerik olan bir biçimin veya kendisi biçim olan bir içeriğin nasıl mümkün olduğu sorusudur. Bu soruya yanıt, Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi*'nde ortaya koyduğu şekliyle duyusal görülerin arı biçimi olan ve kendisi arı bir görü olan zaman anlayışından yola çıkılarak aranabilir.[17] Zaman hem duyarlılığın biçimi hem de kendi arı çeşitliliği olan deneyime önsel (*a priori*) bir görüdür. Zaman bütün görünümlerin biçimsel önsel koşulu olarak nitelendirilir.[18] Ayrıca zaman, arı düşünme gücümüzün deneyime dayanmadan, deneyimin olanaklı nesnelerini düşünebilmesi için kavramlara arı bir içerik sağlamaktadır. Kategorilerin zaman biçimi altında verili olabilecek görünümleri nesnel bir tarzda belirleyebilmeleri, zamanın arı sentezi dahilinde düşünebilme imkânında yatmaktadır. Görünümlerin, kavramsal biçimler olan ve birlik işlevinde bulunan kategoriler altında kavranabilir ve belirlenebilir olması için zamanın aşkınsal belirleniminin (*schema*) üretilmesi gerektiğini ifade eden Kant, bu üretimin kaynağında da

16 *Einbildungskraft* terimi hakkında bkz. John Llewelyn, *The HypoCritical Imagination: Between Kant and Levinas*, Londra, Routledge, 2000, s. 3.

17 Bu zaman anlayışı için CPR'nin özellikle "Aşkınsal Estetik" (*"Transcendental Aesthetics"*) ve "Aşkınsal Şematizm" (*"Transcendental Schematism"*) bölümüne bakılabilir.

18 CPR, A34/B51.

aşkınsal imgelemi görmektedir.[19] Dolayısıyla kategorilerin nesnel bir anlamı olabilmesi, yani deneyim dünyasına ilişkin nesnel tasarımlar olabilmeleri için ya da bir başka deyişle deneyimin olanaklı nesnelerinin düşünülebilme biçimleri olmaları için, zamanın arı çeşitliliği ile ilişkilendirilebilmeli, yani zamansallaştırılabilir olmalılardır. Ancak bunun koşulunun da aşkınsal imgelemin şema veya kalıp (*Schema*) üretiminde yattığını söylememiz gerek. İmgelemin şema üretimi, bir benzetmeyle söyleyecek olursak, bir içeriğin biçim kazanması için öncelikli olarak bir kalıba dökülmesi gerekliliğini imler. Buradaki benzetmenin gafleti, içeriği ve biçimi çoktan ayrı unsurlar olarak varsaymış olmasından kaynaklanır. Burada Heidegger'in de dikkatimizi çekeceği önemli noktayı şöyle ifade edelim: imgelemin, zamanın aşkınsal belirlenimini –kalıp, şema– üretebilirliği kökensel olarak varsayılmadığı koşulda, ortada ne sahici önsel *bir* içerik (zamanın deneyime önsel çeşitliliği) ne de belirleyici bir biçim (nesnel geçerliliği ve gerçekliği olan kategoriler) kalır. Eğer biçim ile içeriğin kökensel birliğinin kaynağını aşkınsal imgelemde arıyorsak, onun özgürleştirici hareketinin kaynağında da her türden zamansal belirlenimin berisinde yatan koşulu, arı zaman imgesini aramalıyız. İşte tam da bu nedenle imgelem gücü, zamansal belirlenimlere, "şimdi-burada" mevcut olana tabi olmayan ama aynı zamanda da içinde imkânların belirdiği zamansal ufku bütünlüğü içinde üretebilen sonlu özgürlüktür. Bu sonlu özgürlük ile Heidegger'in düşüncesinin yapı taşını oluşturan varlığın anlamının açımlandığı ufka, yani kökensel zamana açılmaktayız.

Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız imgelemin özgürlüğünün, onun üretiminin aşkınsal ve kökensel yönünde aranması gerektiğini de ekleyerek, bu özgürlüğün açıklanamaz, temellendirilemez ve bir nedene bağlanamaz olma anlamına geldiğini vurgulayalım. Bu şekilde ifade ettiğimiz özgürlüğün, Heidegger'in aşkınlık, Kant'ın da aşkınsallık fikirlerinde daha belirgin kılındığını söyleyerek, Heidegger'in Kant yorumuna biraz daha yakından bakalım.

II.

Öncelikle Heidegger'in 1920'lerin sonları ve 1930'un başlarında Kant'ın düşüncesine geri dönüşünün anlamına dair bir not düşmemiz gerekiyor. Heidegger, bir düşünürle sahici bir karşılaşmanın onun düşüncesinde açıkça

19 CPR, A139/B178.

düşünülmemiş olanı düşünebilme imkânında yattığını vurgularken, aslında her yoruma içkin kaçınılmaz şiddete de işaret etmekteydi.[20] Heidegger'in bu şiddetin ölçüsünü genellikle kaçırdığını iddia edebilecek birçok eleştiriyi bir kenara bırakırsak, Heidegger'in amacının Kant'ın düşüncesinde düşünülmemiş olana geri dönüşü (*Wiederholung*) gerçekleştirmek olduğunu söyleyebiliriz. Bu ise daha geniş bir ufukta, Batı metafiziği boyunca örtük kalmış varlık sorusunun açabileceği özgün imkânlara yine, yeniden dönüşü imlemektedir. Heidegger, metafiziğe bir zemin hazırlama adına gösterilen her çabanın, kendisi için başlangıç imkânlarını öngörmeye çalışan bir geleneğin güçlü ve zayıf yönlerinden ortaya çıktığını vurgular.[21] Ayrıca kendi içine kapanmış bir gelenek dikkate alındığında, metafizik için her temel atma (*Grundlegung*) girişimi de kendinden önce gelene referansla aynı görevin dönüşümüdür diyen Heidegger, Kant'a ilişkin yorumunun başarısının imkânını, orada metafizik için hazırlanmış zemine tekrar dönebilme imkânında aramaktadır.[22] Bu çerçevede Heidegger, Kant'ın eleştirel felsefesine ya da Kant'ın metafiziğe zemin hazırlama girişimine geri dönüşün anlamını birbiriyle bağıntılı şu üç edimle ortaya koymaya çalışacaktır:

1. Kant'ın örtük bir şekilde ortaya koyduğunu açık kılmak; bir başka deyişle, imgelemin aşkınsal gücünün metafiziğin zeminine dair sorunun çözümlenmesindeki merkezi önemini açığa çıkarmak,
2. Bu şekilde metafiziğin zeminine dair sorunun açımlanmamış kökensel olanaklarını açık kılmak;[23] bununla işaret edilen ise usun kökeni gereği insani yani sonlu oluşunu belirgin kılmak,[24]
3. Söylenmiş olandan hareketle onun içinde henüz söylenmemiş olanı dışa vurmak;[25] bu ise "Kant Kitabı" boyunca sorgulanan arı usun deneyime dayanmadan duyarlı olma imkânına, sonluluk ve özgürlüğün birliğine, yani varlık sorusunun imkânının koşuluna işaret etmek anlamına gelecektir.

Heidegger, Kant'ın eleştirel felsefesinin özünün varlıkbilimin içsel olanağını sorgulamasında yattığını iddia edecektir. Dolayısıyla Heidegger'e göre *Arı*

20 KPM, s. 141.
21 KPM, s. 2.
22 KPM, s. 2.
23 KPM, s. 143.
24 KPM, s. 15.
25 KPM, s. 140.

Usun Eleştirisi, bir deneyim kuramı öne süren ya da salt bilgikuramsal sorunları ele alan bir eser olarak değerlendirildiğinde tamamen yanlış anlaşılmış olacaktır.[26] Kant'ın ünlü sentetik *a priori* bilginin –deneyimden bağımsız, deneyime önsel bir sentezin– imkânının koşuluna dair yaptığı sorgulama, Heidegger tarafından varolanlara dair bir bilgiden ziyade varolanların varlığının bilgisinin, kısacası varlıkbilimsel bilginin soruşturulması olarak yorumlanmaktadır.[27] Heidegger, Kant'ın eleştirel felsefesinin temel bir varlıkbilimi örtük de olsa içerdiğini ne şekilde göstermektedir? Burada Heidegger'in çıkış noktası Kant'ın "aşkınsal" bilgi anlayışıdır. Aşkınsal bilgi varolanı araştıran bir bilgi değildir; aşkınsallık ile kastedilen varolanların berisinde onların varlığının anlaşılma imkânıdır. Bu bağlamda aşkınsal bilgi hem varlığın (*Sein*) anlaşılmasının nasıl mümkün olduğunu soruşturan hem de bu soruşturma içinden varolanların varlığını kuran bilgi olarak yorumlanacaktır.[28] Kant'ın eleştirel felsefesinin varlıkbilimsel yorumunun imkânına dair oldukça tartışma götürecek iddiayı aşkınsal imgelem çevresinde anlamaya girişeceğimizden, öncelikle Kant'ın *Arı Usun Eleştirisi*'nde aşkınsal imgelemin yerine kısaca değinerek, Heidegger'in çıkış noktasını daha belirgin kılmaya çalışalım.

III.

Kant'ın nesnel bilgi sorunu çerçevesinde ele aldığı koşullar bakımından imgelemin aşkınsal rolü, deneyime özgü evrensel ve zorunlu bir önsel bilginin kurulmasında duyarlılık ve anlak yetimiz arasında bir birlik kurma gücüydü. Bu nedenle, imgelem mevcut algının ötesine geçme kabiliyeti olarak deneyimin mümkün nesnelerinin hangi tarzlarda belirebileceğine ilişkin şema ya da kalıplar (*Schemata*) üretme sanatıydı. Bu kalıplar (*Schemata*) zamanın aşkınsal belirlenimleri olmaları bakımından, zamanda belirebilecek nesnelerin de önsel belirlenimlerini teşkil etmekteydiler. Örneğin, güncel algının ötesinde sürebilen bir mevcudiyet tasarımı kurabilmek için imgelemin üretken etkinliği vazgeçilmezdi. Kant'ın temel kaygısı belli bir düzenlilik ve nesnellik içerebilecek bir deneyim dünyasının imkânını, ona dair önsel bilgimiz zemininde kurmaktı. Önsel bilgi ile kastedilen ise kendisi tecrübe konusu olmayan, ancak bir nesne deneyiminin ortaya çıkmasında kurucu bir iş-

26 KPM, s.11.
27 KPM, s. 9.
28 KPM, s. 10.

levi olan bilişsel koşullardı. Aşkınsal felsefe tam da bu önsel koşulların felsefi bilgisini sistematik bir yapı içinde kurma çabasıydı. Bu bağlamda imgelem de aşkınsal yönü ile yani deneyimi biçimlendiren ve kuran önsel bir yeti çerçevesinde ele alınacaktı. Böylece imgelem daha önce algılanmış bir şeyi tekrar tahayyül etme gücünün ötesinde, deneyimde olanaklı herhangi bir nesneye dair algının ve ona dair kavrayışın temelinde yatan aşkınsal, üretken bir yeti olarak anlaşılacaktı.

Kant'ın eleştirel felsefesinin temel sorunu, deneyimin algıda mevcut olmayan olanaklı nesnelerine ve nesnelliğe dair önsel bir bilginin imkânının koşulunu araştırmaktı. Bu koşulları da kaynağını öznede bulan ve her nesne deneyiminin varsayması gereken bazı biçim ve işlevler olarak gösterebilmekti. Burada bizi ilgilendiren temel iddiayı şöyle ifade edelim: Deneyimin mevcut gözlemlenen verilere indirgenemeyeceği, dolayısıyla tüm deneyimimize önsel ve deneyimde ortaya çıkabilecek *olanaklı her nesnenin* tabi olduğu evrensel ve zorunlu yapılarla işlenmiş, bilgi konusu edilebilir bir deneyim anlayışı iddiası. Böylesi bir deneyim anlayışı ile Kant fenomenal dünyaya ilişkin nesnel olarak geçerli ve gerçek bir bilginin imkânına işaret ederek, aynı zamanda dünyaya ilişkin bilgimizi uzamsal ve zamansal olarak verili olabileceklerle sınırlı kılmaktadır. Bilgimizin sonlu ve sınırlı oluşu, nesneyi ancak ona dair bilgiyi mümkün kılan koşullar ışığında, bize göründüğü tarzda bilebileceğimiz iddiasıdır. Bir şeyin kendinde ne ise o olarak bilinememesi, onun bilince belirişinin koşullarının, kaynağını öznede bulan evrensel ve zorunlu uzam ve zaman biçimleri olmasıdır. Fenomen, şeyin bilinç tarafından belirlenen yani bilinebilecek yönüdür. Böylesi bir bilgiyi mümkün kılan unsur ise öznenin deneyime ilişkin bir bilginin kurulmasındaki etkin yönüdür. Öznenin bilgideki etkinliği, deneyimde karşılaşabileceği nesneleri, karşılaşmanın kendisine önsel bir tarzda, evrensel ve zorunlu bir şekilde belirleyebilme gücüdür. Bu anlamda öznenin etkinliği, deneyimde tezahür edebilecek nesnelerin imkânını ve bilgi konusu olması için uyması gereken *biçim* (duyarlılık yetimiz sayesinde uzam ve zaman arı görüleri), *kural* (anlak yetimiz sayesinde kategorilerin yani arı nesne kavramlarının üretilmesi) ve *kalıpları* (imgelem yetimiz sayesinde zamanın arı sezgisinin, nesnelliği kurma gücüne sahip belirli kavramlarla düşünülebilmesi için üretilen şemalar) kendi bilincinin birliği koşulu altında önsel bir tarzda tasavvur etme, tasarıma getirme ve yargıda bulunma gücüdür. Nesnel anlamda bir fenomen olma, uzam ve zaman biçimleri altında verili olanın görüsünün belli bir nesne ta-

sarımı olan kavramlar altında düşünülebilmesidir. Ancak deneyimde verili olanın belirli biçimlerde kavranması için görülerimiz ve kavramlar arasında bir dolayım gereklidir. Bunun nedeni görülerin ve kavramların farklı türden kaynakları olmasıdır. Görülerin kaynağı duyarlılık, koşulları ise duyarlılığın biçimleri olan arı uzam ve zaman biçimleridir; kavramların kaynağı ise anlağın kendiliğinden etkinliğidir. Bilgiye kaynaklık eden duyarlılık ve anlak yetisinin ortak bir zemininden bahsedemediğimiz koşulda bir şeyin algısı ve kavranışı arasındaki bağıntıyı kurmanın imkânsız olacağı da aşikârdır. Bu nedenle Kant aşkınsal imgelem gücüne işaret ederek bilgiyi teşkil edecek iki öğeyi bir birlik içinde kurabilme imkânını göstermeye çalışmıştır. Kısaca imgelem sayesinde görüsel olan kavranabilir, kavramsal olan da belli zamansal ilişkilerin kavranışı olarak içerikli bir nesne tasarımı üretebilir.

Önce ve sonraya göre düzenlenmiş bir zamansal çeşitliliği alımlamanın koşulu, Kant için zamansal olmayan önsel bir zaman biçimidir. Bu biçim aynı zamanda Kant tarafından arı bir zaman görüsü olarak nitelendirilir. Zamansal olmayan kavramların zamansal olanı kavraması için arı zaman görüsünün belirli kavramsal biçimlere taşınması gerekir. Düşünmenin biçimlerinin içerikli olabilmesi, yani bir nesnellik belirlenimi üretebilmesi zamansallaştırılmalarıyla bağlıdır. Bu bağlamda zamansal olan görülerle zamansal olmayan arı kavramları sentetik bir birlik içinde tesis edecek olan aşkınsal imgelem, öncelikle zamanın belirişinin bütünsel birliğini sağlayan yeti olmalıdır. Ancak, imgelemin zamansal olanın bütünsel birliğini tesis etmesi için, bu birliğin kavranması ve çeşitli biçimler – kategoriler – altında ayrımsanması gerekir. Bu belirli kavrayışların ve farkındalığın koşulu ise aşkınsal bilincin birliğidir.

Bu noktada Kant'ın türdeş olmadığını savunduğu, duyarlılığımız aracılığıyla edindiğimiz görü ve anlağımız aracılığıyla ürettiğimiz kavramlarımızı sentetik bir birliğe taşıyacak olanın imgelem olduğunu düşünmesi konumuz açısından oldukça önemli.[29] Bunu düşünürken de bir yandan imgelem yetimizi ruhumuzun derinliklerinde saklı, gizemli bir sanat olarak ifade etmesi, diğer yandan da insanın bilgisinin duyarlılık ve anlak olan iki kaynağının bizim için bilinemez olan köküne işaret etmesi manidar.[30] Kant'ın bilginin iki kaynağının ortak köküne hem işaret edip hem de onu "bilinemez" olarak ni-

29 CPR, A 124.
30 CPR, A15/B29.

telemesi Heidegger için önemli bir çıkış noktası olmuştur.[31] Heidegger tam da bu noktadan hareketle aşkınsal imgelemin ürettiği sentezin, Kant'ın öne sürmüş olduğu insanın sonlu bilgisinin kaynağı, temel varsayımı, kurucu merkezi olduğunu iddia edecektir.[32] Ancak tam da bu kökenselliği nedeniyle imgelem, metafiziğin nesnelleştirici düşünme eğilimi içinde sahici bir tarzda düşünülememiş ve açıklığa kavuşturulamamıştır. İşte bu tarihi arka planda Heidegger, Kant'ın eleştirel felsefesinin özü olarak gördüğü metafiziğin zeminine ilişkin soruşturmanın en önemli yapı taşını, onun imgelemin aşkınsal gücüne dair tam da geliştiremediği sezgisinde arayacaktır. Bunun nedeni ise aşkınsal imgelem gücünün hem insan bilgisinin sonlu yapısını hem de aşkınsal boyutunu kökensel bir tarzda ifşa etmesidir.[33]

Heidegger Kant'ın eleştirel felsefesinde, varlıkbilimsel bilginin içsel olanağının aşkınlığın bütünlüklü yapısında gösterildiğini, bu yapının bütünlüğünü tesis edenin ise imgelemin arı gücü olduğunu iddia edecektir.[34] Aşkınlığın, dolayısıyla nesnel deneyimi mümkün kılan aşkınsal bilginin olanağının, aşkınsal imgelemin birliğe getirme gücünü varsaydığını öne sürecek olan Heidegger, aşkınsal imgelem gücünün deneyime dayalı olmayan orjinal sentezinin, bilginin aşkınsal koşullarının kökensel birliği olduğunu iddia edecektir. Ancak bu kökensel sentez varsayıldığında duyarlılık ve anlak gibi iki farklı yetiden ve onların bilgiye sağladığı koşulların belirleyiciliğinden bahsedilebilir. Böylelikle Heidegger imgelemi duyarlılık ve anlak arasında dolayım sağlayan bir aracı güç olarak yorumlamaz; aksine, bilginin bu iki farklı kaynağının ancak ortak ve tek bir kökten kaynaklanarak ortaya çıkabileceğini vurgulayacaktır.[35] Heidegger, bilgiyi mümkün kılan duyarlılık ve anlak yetilerinin yapısal olarak aşkınsal imgelem gücünde köklendiklerini göstererek, her türden "mümkün kılmanın" koşulu olan aşkınlığın imkânının zemininin de bu şekilde açımlanabileceğini ummaktadır.[36] Bir başka deyişle, eğer Kant'ın felsefesi deneyimin olanağını aşkınsal koşullarda arıyorsa, bu araştırma aşkınsal koşulların birliği ve bütünselliğinin imkânına dair bir soruşturma da içermek durumundadır. Böylelikle araştırma "mümkün kılmanın" imkânı üzerine bir soruşturmaya dönüşerek, var-

31 KPM, s. 26.
32 KPM, s. 97-112, 137.
33 KPM, s. 144.
34 KPM, s. 62.
35 KPM, s. 95-96.
36 KPM, s. 98.

lıkbilimsel bilginin imkânını, dolayısıyla aşkınlığın imkânını filizlendiği o "bilinemez kök"te arayacaktır.

IV.

Heidegger'e göre arı usun varlığı aşma imkânını soruşturan aşkınsal felsefe, aşkınlığın imkânını insan usunun sonluluğu olarak ortaya koymayı başarabilmiştir.[37] Buradaki "insan" vurgusu antropolojik bir soruşturmanın ötesinde varlıkbilimsel yönüyle değerlendirilmeye alınmıştır. İnsan, sonlu olma anlamına gelmektedir; dolayısıyla o doğal bir türe gönderme yapmaktan ziyade, insan varlığını açımlayan en temel unsuru, yani oldum olası dünyada, varolanlar arasında, etkilenebilir bir tarzda olmayı, kısacası sonlu olmayı nitelemektedir. Bu açıdan Kant'ın bilginin sonlu olduğuna dair vurgusu, bilgimizdeki eksikliklere, yetersizliklere gönderme yapmaz. Tam tersine bilgiye özgü olan, onun yapısını ifşa eden özdür sonluluk.[38]

Heidegger, Kant'ın eleştirel felsefesinde insan bilgisinin özünün belirlenimini görmektedir; bu belirlenim ise insan bilgisinin görü veya sezgi (*Anschauung, intuition*) olmadan mümkün olamayacağı iddiasıdır. Daha da ötesi bilginin özü itibariyle görüsel oluşu, görünün ise sonsuz ve yaratıcı bir görü olmayışı, insan bilgisinin sonluluğunu imler.[39] Görünün sonlu ve sınırlı oluşu, yani her zaman duyarlılığa özgü bir boyutun insan bilgisine hâkim olmasının kaçınılmaz oluşu, verili olanı alımlama kabiliyetini ve bu alımlamanın duyu organları aracılığı ile gerçekleşmesini mümkün kılmaktadır. Kısacası Heidegger'in yorumuna göre, görü duyarlı ve sonlu olduğu için duyu organları aracılığıyla çeşitli duyumsamalar ortaya çıkmaktadır.[40] Böylelikle Heidegger'e göre Kant ilk kez duyumsamacı olmayan arı bir duyarlılık kavramına erişmiş, duyarlılığı varlıkbilimsel bir tarzda ele almayı başarabilmiştir.[41] Bunun anlamı ise duyarlılığın sadece deneyime dayalı bilginin verilerini alımlamanın, verili olana açık olmanın ötesinde, arı bir biçimde verili olanda verili olmayan "olma"ya da duyarlı ve açık olmasıdır. Duyarlılığın arı yönünü merkeze koyan Heidegger, duyumsamalardan arınmış duyarlılığın aşkınlığını vurgulamak çabasındadır. Bu ise hem duyarlı ola-

37 KPM, s. 15.
38 KPM, s. 15.
39 KPM, s. 17.
40 KPM, s. 19.
41 KPM, s. 19. Daha ayrıntılı bir tartışma için bakınız, John Sallis, "Twisting Free: Being to an Extent Sensible," *Research in Phenomenology*, C. XVII, 1987, s. 8-9, 17-18.

bilen hem de deneye dayalı olmayan arı zaman görüsünün imkânına işaret etmektir. Görünün duyarlı olması, görüde verili olanın, yani kendini görüde ifşa ederek duyuranın, kendini duyurmasına imkân tanıyan verililiğe açık, duyarlı olabilme anlamına gelmektedir. Kendini duyurana açık ve duyarlı olma kabiliyetinden yoksun bir bilgi olamayacağına göre, bu açıklığın veya duyarlılığın kendini deneyimde duyurana önsel bir tarzda açık kılması gereklidir. Bu açıklığı bir ufuk ile bezeyecek güç ise aşkınsal imgelemdir, çünkü aşkınsal imgelem arı zaman görüsünün kökensel sentezini, bir nevi dokusunu üreten kaynaktır. Heidegger'in deyişiyle aşkınsal imgelem, deneyime önsel bir tarzda "nesnellik ufkunun suretini" (*look, Anblickbilden*) zamanın arı imgesinde (*Bilde*) şekillendirerek, bir varlığın mevcudiyetine (*Anwesenheit*) dayanmadan onun belirebileceği ufku üretme gücüdür.[42] Bu nedenle Heidegger, örneğin töz kavramının veya sürekli bir mevcudiyetin (*staendige Anwesenheit*) kaçınılmaz olarak zamansal bir tarzı varsayacağını, dolayısıyla da kökeninde aşkınsal imgelemin özgür üretimini bulacağını iddia edecektir.[43] Elbette imgelem varolanları yaratma gücüne sahip bir güç değildir veya Heidegger'in ifadesiyle *ontik* anlamda yaratıcı ya da özgür değildir; ancak, aşkınsal imgelem zamanın arı imgesini üretimiyle, dolayısıyla varlığın açımlandığı ufku dokuma kabiliyetiyle özgür ve yaratıcı olarak nitelendirilir.[44] Varolanların varlığına açıklığımızın imkânı – duyarlılık, sonluluk – ile varlığın açımlanabileceği açıklığın imkânının – anlama, aşkınlık – imgelemin ürettiği ufkun ışığında bir ve aynı imkân olarak karşımıza çıkmaktadır.

Heidegger, "Kant Kitabı"nda sadece arı duyarlılığın kökeninde aşkınsal imgelem gücünün yattığını göstermekle kalmamıştır. Arı anlağın (*Verstand*) da kökünün aşkınsal imgelem olduğu savını geliştirir. Öncelikle Heidegger düşünmenin ve kavramsal etkinliğin bilgi için gerekli oluşunun kaynağında sonlu görü anlayışının yattığını iddia edecektir. Sonsuz ve yaratıcı bir görüye sahip bir varlığın açık ki düşünmeye gereksinimi olmayacaktır; ancak görüsü sonlu olan bir varlık düşünmek, kavramak mecburiyetindedir.[45] İnsan sonlu bilgisinin bir diğer öğesi olan arı düşünme, Heidegger tarafından tamamen görünün hizmetinde olmasıyla nitelik kazanır.[46] Açık ki görünün

42 KPM, s. 92-93.
43 KPM, s. 93.
44 KPM, s. 93.
45 KPM, s. 17.
46 KPM, s. 36.

nesnesi hep tikel olacağından onun kavramlarla belirlenmesi kaçınılmazdır. Ancak, kavramlar aracılığı ile bilme zarureti de bizi hep görüye, sonluluğa göndermektedir. Heidegger arı düşünmenin kökeninde aşkınsal imgelemin yattığı savını temellendirebilmek için uzun bir tartışma yürütür.[47] Bu tartışmanın ayrıntılarına girmeden, Heidegger'in vardığı sonuca değinirsek eğer, arı düşünmenin aşkınsal imgelemin arı sentezini varsaydığı ve bu sentezi kendi kaynaklarından ürettiği çeşitli kavramsal birlikler olarak tanıdığını söyleyebiliriz. Bu açıdan anlağın kavramsal etkinliğinin kendiliğindenliği (*spontaneity*), aşkınsal imgelemden kaynaklanan önsel sentezi varsaymasına ve nesnelliğin ufkunu tanıyarak kavramasına bağlı görünüyor. Heidegger için arı düşünmenin kendiliğindenliği, aynı zamanda arı bir alımlama (*receptivity*) karakteri de sergileyebilir olmalıdır.[48] Heidegger bu aşamada Kant'ın duyarlılığa atfettiği alımlama ve anlağa atfettiği kendiliğindenliğin birbirlerini dışlamayan bir tarzda hem arı görüde hem de arı düşünmede bir arada oldukları iddiasındadır.[49] Bu bakımdan hem arı görünün hem de arı düşünmenin özü imgelemin aşkınsal gücü olarak nitelendirilir. Heidegger'e göre "arı anlağın ve usun özgürlüğü, onların kendiliğindenliklerinden kaynaklanmaz; onların özgülüğü bu kendiliğindenliğin alımlayıcı bir kendiliğindenlik – imgelemin aşkınsal gücü – olmasından kaynaklanmaktadır".[50] Bunun anlamı ise arı anlağın, yani usun teorik yönünün kendini "kendine tahsis ettiği bir zorunluluğa yerleştirmesidir".[51] Ancak bu zorunluluğu kendine tahsis edebilme ve orada yerleşebilme özgürlüğünden evvel, bu zorunluluğun, yani nesnelliğin ufkunun vuku bulması gerekir.[52] Daha basit ifadesiyle duyarlılık anlağı sınırlamaktadır; arı anlağın bu sınırlamayı kendi belirleme gücünün sınırı olarak kabul edebilmesi için, bu sınırın kendisi ile karşılaşması, tanıması ve bu sınır dâhilinde olanaklı nesnelerin belirlenimlerini üretmesi gerekir. İşte bu sınır nesnelliğin ufku olan arı zamandır. Arı düşünme arı zamanı düşünebilmek için duyarlı alımlayıcı bir kendiliğindenlik olmalıdır. Bu yönüyle de o imgelemin aşkınsal gücünden başka bir şey değildir. Kısaca Heidegger, nesnel bilginin koşulu olarak çözümlenen görü ve kavramın, alımlama (*receptivity*) ve kendiliğindenliğin (*spontaneity*), duyarlılık

47 KPM, s. 102-109.
48 KPM, s. 107.
49 KPM, s. 107.
50 KPM, s. 109.
51 KPM, s. 109.
52 KPM, s. 109.

ve düşünmenin temelde varsaydıkları kökensel birliği bize göstermeye çalışmaktadır. Deneyime önsel bir tarzda deneyimin olanaklı nesnelerini düşünebilmenin kavram, kural, ilkelerini öne sürebilmemizin koşulu, arı düşünmenin öncelikli olarak varsayıp tanıyabileceği, daha sonra da bilincin birliği altında kurallı nesnel bir düzenlilik içinde kavrama imkânını kurabileceği arı zaman ufkunda aranmaktadır. Görü ve kavramın, duyarlılık ve anlama yetisinin birliğinin imkânı, ancak bu ufkun ışığında belirebilecektir.

Özetle, Heidegger bilgimizi mümkün kılan duyarlılık ve anlak yetileri arasındaki kaçınılmaz bağıntıyı, her iki yetinin de aşkınsal imgelemde köklendiğini göstererek yorumlamaya yönelmiştir.[53] Heidegger'in yorumunun önemli noktalarından biri varolanların varlığına dair duyarlılığın ve anlaşılabilirliğin, aşkınsal bir düzlemde birbirleri ile bağlandıklarını, bunun imkânının da imgelemin aşkınsal gücünde aranması gerektiğini vurgulamasıdır. Heidegger, arı görü ve arı düşünmenin kökensel birliğini aşkınsal imgelem gücünde arayarak Kant'ta sezilmiş ancak açık kılınmamış varlıkbilimsel yaklaşımı açık kılmaya çalışmaktadır.

Heidegger neden deneyimi mümkün kılan arı görü ve arı düşünmenin kökeninde arı imgelem olduğunu gösterme çabası içindedir? Bunun nedeni aslında aşkınsal imgelemin daha yapısal bir olanağı açımladığını gösterebilmektir; bu ise aşkınsal imgelemin "sonlu kendiliğin özü olarak aşkınlığı mümkün kılmasıdır".[54] Aşkınlık, varlığın kendisini sonlu bir varlık için erişilebilir kılandır;[55] bu bakımdan aşkınlığın kökü de imgelemin aşkınsal gücüdür;[56] daha da ötesi aşkınsal imgelem, zamanın kökenselliğini ifade etmesi bakımından, "insan öznesinin sonluluğunun kökensel birliğini ve bütünlüğünü" tesis etmektedir.[57] Bu açıdan Heidegger, imgelemin aşkınsal gücü ile pratik us arasındaki kökensel bağı da açımlamaya girişir ki bu nokta ünlü Davos toplantısında Cassirer'in en önemli itirazlarından birini teşkil edecektir.[58] Pratik usun, usun teorik yönünde olduğu gibi insanın sonluluğuna işaret ettiğini iddia eden Heidegger, bu iddiasıyla aslında pratik özgürlüğün aşkınsal imgelemin açtığı ufuk dahilinde mümkün olabileceğini öne sürmektedir. Kişinin öncelikle kendiliğini, ahlaki öz-bilincini mümkün kılan kökenin aşkınsal im-

53 KPM, s. 97-109.
54 KPM, s. 109.
55 KPM, s. 84.
56 KPM, s. 137.
57 KPM, s. 131.
58 KPM, s. 109, 195.

gelem olduğu tezi, Heidegger tarafından çok da açık kılınmamıştır.[59] Kant'ın ahlaki bir duygu olarak nitelediği "saygı" kavramına dair yorumuyla Heidegger, pratik usun önsel bir duyarlılığı varsaydığı ve bu duyarlılığın da kökensel olarak aşkınsal imgelemden kaynaklandığına işaret etmektedir. Hem ahlaki öz-bilincin hem de ahlak yasasının en temel varsayımının sonluluk olduğunu iddia eden Heidegger, bu temel varsayım dikkate alınmadığında, neden, ahlaki öz-bilincin ve ahlak yasasının kendi nesnelliğinde bilinemeyeceğinin anlaşılamayacağını iddia etmektedir.[60] Kısacası Kant'ın pratik usa ve ahlaka ilişkin yaklaşımının da kökeninde sonluluk vurgusu vardır. Bu nedenle de aynı usun teorik yönünde gösterilmeye çalışıldığı gibi usun pratik yönü için de gösterilmesi gereken onun aşkınsal imgelemde köklendiğidir.

Saygı duygusu, duyumsamaya dayanmadan bana kendi varoluşumu duyuran, kendime duyarlı olabilmemin, kendim olmamın, kendime tabi oluşumun imkânını açımlamaktadır.[61] O aynı zamanda ahlaki yasaya duyulan saygıdır; böylelikle ahlaki yasa ile kendimi bağlayışımın ifadesidir. Saygı duygusu hem kendimi kendime tabi kılışımı hem de kendimi kendime koyduğum bir yasa ile belirleyişimin ifadesi olması bakımından arı bir tarzda hem alımlayıcı hem de kendiliğindendir. İnsanın kendi kişiliğinde saygı konusu olabilecek yön (arı pratik ussallık), kişinin kendine koyduğu yasa ile kendini belirlemesinde yattığına göre, saygı duygusu kişiye hem bu ahlaki üst kişiliğini duyurur, hem de onu, ahlaki özerkliği olarak, yani kendiliğindenliği olarak ifade eder.[62] Koşulsuz buyruk fikri kaçınılmaz olarak sonlu bir varlığa gönderme yaptığı için, bu sonluluğun ufku olmadan ahlaki öz-belirlenimden, ahlak yasasının mutlaklığından ve aşkınlığından bahsetmek, Heidegger'e pek mümkün görünmemektedir.[63] Öyleyse pratik us ve pratik özgürlük için de kökende alımlama ve kendiliğindenliğin birliğini üreten ufuk, yani imgelemin aşkınsal gücü varsayılmalıdır.

V.

"Kant Kitabının" önemli bir bölümünü aşkınsal imgelemin sonluluk ve aşkınlık çerçevesinde yeniden yorumlanmasının teşkil ettiğini düşünecek

59 KPM, s. 109. Bu konuda bkz. John Llewelyn, *The HypoCritical Imagination: Between Kant and Levinas*, Londra, Routledge, 2000, s. 36-41.
60 KPM, s. 112.
61 KPM, s. 112.
62 KPM, s. 112.
63 KPM, s. 196-197.

olursak, onun Heidegger'in temel projesi açısından önemini de fark edebiliriz. Heidegger'in aşkınsal imgeleme dair yaptığı derinlemesine incelemenin en önemli amacı, aşkınlık ve sonluluk fikirlerinin birbirinden ayrışmaz bütünlüğünü sergileyerek, varlık ve zamanın kaçınılmaz birlikteliğini bir kez daha vurgulayabilmekti.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Heidegger'in kaygısı Kant'ın bilgi çerçevesinde kurduğu sorunun varlıkbilimsel kökenselliğini düşünebilme imkânıydı. Heidegger'in Kant yorumunu dikkate aldığımızda, temel kaygı bir bilgi sorunu olmaktan çıkıp, fenomenolojik bir yaklaşımla ortaya konması gereken varlık sorunu haline gelmekteydi. Bu nedenle de Heidegger'in Kant yorumunda aşkınsal imgelem, zamansal belirlenimlerin üretken kaynağı olması bakımından sadece insanın sonlu bilgisini temellendiren köken olarak değil, aynı zamanda varlık anlayışının ve varlığın açımlanışının kökeni olarak ifade edilecekti. Heidegger'in Kant'ın eleştirel felsefesinde takdir ettiği nokta, onun geleneksel metafiziğin varlık kavrayışını, yani varlığı zamana karşın sürmekte ısrar eden arı bir mevcudiyet olarak kavrayışını yerle bir edişiydi. Heidegger'e göre Kant'ın katkısı varlığı bütün değişimlerin berisinde değişmeden süren mevcudiyetin kendisi olarak değil de zamanın ufkunda olma olarak açımlamasıydı. Bu nedenle Heidegger imgelemi, öznenin nesnesini bilmesinde aracı bir role sahip, duyarlılık ve anlağa bağlı bir yeti olarak görmenin yeterli olmayacağını iddia edecekti. Kant'ın açık kılmadığı varlık meselesi ışığında imgelem, bir nesnenin mevcudiyetine bağlı olmayan ve her türlü mevcudiyete gelişin ufkunu biçimlendiren zamanın arı imgesi ya da bir başka deyişle kökensel zaman olarak yorumlanacaktı. İmgelem, artık öznenin bilişsel güçlerinden biri olmaktan çıkıp, *Dasein*'ın sonlu varoluşunun zamansal atılımını imleyecekti. Varlık anlayışı tam da bu zamansal atılımın ufkunda tecelli ederek bir dünyaya meydan verebilecekti. Dolayısıyla imgelem gücü, zihinsel ve bilişsel bir düzlemden, varlıkbilimsel ve varoluşsal bir zemine geri çekilerek anlaşılacaktır. Eninde sonunda ister insan zihninin bir yetisi olarak, isterse varlığın belirişinin ve insan varoluşunun ufkunun, yani zamanın kökensel imgesi, ön-kavranışı olarak anlaşılsın, Kant da Heidegger de imgelemin aşkınsal rolü ile varlığı anlama imkânına işaret etmişlerdir. Bu imkânı Kant, varlığın görüngüsel belirişine dair öznenin nesnel yargıda bulunabilme tarzında temellendirirken, Heidegger ise bu imkânı *Dasein*'ın, yani "dünyada olmanın", kendi varlığını ve varolanların varlığını anlama zemininde açık kılmıştır. *Varlık ve Zaman*'da zaman, varlı-

ğın açımlanışının ufkudur. Heidegger'in Kant yorumu üzerinden düşünürsek, zamanın kökensel birliğinin imkânının koşulu da imgelemdir. Varlığın, varolanların varlığı olarak açımlandığı ufkun bütünlüğü içindeki anlamı, "Kant Kitabı"nda kökensel zaman olan aşkınsal imgelemde kaynağını bulurken, *Varlık ve Zaman*'da bu anlam *Dasein* ifadesi üzerinden belirir.

Eğer varlığın ufku zaman ise, imgelem de bu ufkun ışığında beliren görevlerin, işlevlerin, seçimlerin ve şeylerin gündelik dünyasına önsel bir tarzda, ufkun kendisini biçimlendiren, onun suretini (*eidos, look*) kendiliğinden üreten ve bunu da arı zaman imgesini şekillendirerek yapan, dolayısıyla aşkınlığın ufkunu açımlayan ve bu açıklıkta varlığı kavramsal olmayan bir tarzda anlama imkânına meydan veren köken olarak anlaşılacaktır. Varlığı kavramsal veya yargıda belirlenen bir genelliğin altına yerleştirme kabiliyetimizin tam da varlığı ilkin kavramsal olmayan bir tarzda anlama imkânında yattığını ileri sürecek olursak, Batı metafiziğinin varlık kavramına ilişkin soruşturmasının kökensel imkânını da kendisi her tür kavrayıştan geri çekilip vücuda gelmeyen, ancak her türden vücuda, mevcuda gelişin, bireyselleşmenin ufkunu aydınlatan imgelemin aşkınsallığı olarak anlayabiliriz. Bu aşkınsallık ile öncelikli olarak vurgulanmak istenen, imgelemin antropolojik ya da psikolojik bağlamda anlaşılamayacağıdır. İnsana ait zihinsel bir güç olarak nitelendiğinde, yani hazırda bir öznenin bilişsel bir yeteneği olarak düşünüldüğünde ya da insanın ait olduğu sonlu aşkınlık merkezinde düşünülmediğinde, imgelem sadece mevcudiyetinden bağımsız bir şekilde bir nesnenin tekrar sezilmesi olarak anlaşılacaktır. Eğer Heidegger'in yolundan giderek varlıkbilimsel bağlamda imgelemin aşkınsal yönünü dikkate alırsak, insanın bilişsel yeteneklerinin, kendi varlığının, varolanların varlığına dair önsel kavrayışının imgelemin aşkınsal gücünde kaynağını bulduğunu iddia edebiliriz. İmgelemin açtığı ufkun ışığında benim, kendiliğimin, dünyamın, bireyselliğimin belirdiğini söyleyebiliriz. Heidegger'e göre varlığı anlama imkânı, insanın kendi varlığını sonlu varoluşunun aşkınlığında bularak, bu aşkınlığın açıklığında kendine doğru hazır ve özgür olmasıyla açımlanır. Benim oldum olası kendim oluşum asla kendinden apaçık, şüphe götürmez bir öz-bilinci ifade etmez; kendiliğim, zamanın ufkunda beliren biricik ve en nihai imkânımın kendine özgülüğünü imler. Sonlu varoluşum, beni kendime doğru bireyselleştiren zamanın ufkunda olmakla bağlanmıştır. Ancak bu bağlanmanın zemininden insan özgürlüğünün özüne dair soru tüm meydan okuyucu karakteriyle karşımıza dikilir.

VI.

Heidegger'in "İnsan Özgürlüğünün Özü" üzerine verdiği derslerin (*Vom Wesen der menschlichen Freiheit,* 1930) bir bölümünde varlık ve zaman arasındaki asli bağıntının felsefenin temel sorusu olduğunu ifade eder.[64] Varlık ve zamanın karşılıklı olarak birbirlerine aidiyetlerini anlamanın imkânı nerede aranmalıdır? Varlığı anlama imkânının zemini olan zaman ile hep insana ait olan zamanın ilişkisi nasıl anlaşılmalıdır? Heidegger, varlık sorusunun neden felsefenin en meydan okuyucu sorunu olduğunu da bu sorular eşliğinde göstermeye girişir.[65] Varlık ve zamana ilişkin sorgulamanın meydan okuyucu karakteri kendini genel bir çerçevede yürütülen sorgulamada göstermez. İnsanın tüm tekilliğinde kendini soruda bulabilmesi, sorunun bizi içten kavraması ve bizi ona gösterdiğimiz özenle bireyselleştirmesi beklenmelidir.[66] Zamana ilişkin soruşturmanın, benim kendi varlığıma özgü bir soruşturma olması kaçınılmazdır. Zamanın özünde bireyselleştirmenin yattığını ifade eden Heidegger, her birimizin kendi zamanı olması ile zamanın bireyselleşmesi olan kendiliğimizin ancak bu zeminde anlaşılabileceğini ifade etmektedir.[67] Burada "zaman", kişinin edindiği bir mülkiyet ya da nitelik olamayacağına göre, o beni ben yapan zamansallığım anlamında anlaşılacaktır.[68] Dolayısıyla insan, kendi varlığının kökünü ya da zeminini kendi zamansal varoluşunda bulmakla yükümlü görünüyor. İnsanın kendi varlığının zeminini anlayabilme imkânı, kökünü yani zamansallığını anlamasında yatmaktadır. Buradaki bireyselleşme ile zaman tümelinden pay aldığımız ya da onun örneklemeleri olduğumuz kastedilmemekte.[69] Heidegger zamanın asli olarak bir tümel olamayacağını iddia ettiğinde, onun asli olarak ben, sen ya da biz oluşunu, daha doğrusu tüm tekil biricikliğinde bireyselleştiren köken olduğunu vurgulamaktadır. Varoluş özü gereği tekildir çünkü o kökensel olarak zamansaldır. Zamanın zamansallığı, insanı kendine doğru bireyselleştirmesinden kaynaklanır.[70] Daha da ötesi Heidegger, bireyselleştirmenin kişi ve cemaat arasındaki ayrım içindeki bölünmenin imkânının koşulu olduğunu öne sürer.[71] Ancak bu iddiayı geliştirmeden

64 EHF, s. 80-83.
65 EHF, s. 89.
66 EHF, s. 88.
67 EHF, s. 90.
68 EHF, s. 90.
69 EHF, s. 90.
70 EHF, s. 90.
71 EHF, s. 90.

bırakmıştır. Sonuç olarak da Heidegger varlık sorusunun daha kapsamlı bir şekilde sorulabilmesi için, bireye birey olması bakımından odaklanabilme ve bireyi sorunun içine yerleştirebilmenin gerekliliğini ifade eder. Bütünselliğinde varlık anlayışı ile bireyselliğin imkânı birbirinden bağımsız düşünülemez. Bütünsel varlık anlayışının, her bir bireyin köküne gidiş ile mümkün olduğunu iddia eden Heidegger, bu kökü her bir bireyin bireyselliğinin koşulu olan zamansallıkta aramaktadır.

Heidegger, kökensel zaman dediği imgelemin aşkınsal gücü ile zamansallığı veren ama zamansal olmayan zamanın kökensel, türetilmemiş arı imgesine işaret etmiştir. Richard Kearney'in deyişiyle kökensel zaman, yani imgelem, "metafizik düşüncenin nesnelleştirici sınıflandırmalarından firar edebilmiş varoluşun, düşünülmemiş yönlerinden biridir."[72] Heidegger, aslında düşünüm-öncesi deneyime özgü ve onun içine sinmiş, bu nedenle de metafizik düşünme kalıplarıyla açıklanamamış imgelemin aşkınsal gücünü, varolanların varlığını aşma olarak, yani varlıkbilimsel bağlamda yorumlamaktadır. Varolanların varlığının açımlanabileceği nesnelleştirilmemiş, dolayısıyla kendisi verili olmayan, *bir şey* olmayan bir ufkun ışığında, hem dünyada olmanın hem de kendimiz olmanın, kısaca varlığın, "olma"nın anlamının ve anlaşılmasının aşkınsal birliği, yani anlamın ve anlamanın imkânının koşulu olan birliğe getirme gücüdür imgelem. Bu açıdan onun etkinliği ne tasarımsal düşünmede, ne salt alımlama veya salt kavramada ne de nesnelleştirme gücünde yatar. Onun etkinliği, bütün bu yetilerin, bilincin ve benliğin imkânı olan, yani bunların varlıkla münasebetini aydınlatacak bir imkâna, varlığın ufku olan zamanın belirlenimlerine ve bu belirlenimlerin kökensel ve sentetik birliği olan zaman imgesine meydan vermektir. Böylelikle de varlığın, "olma"nın anlaşılabilirliğine, anlamına imkân tanımaktır. Bu imkân tanıyıcı, meydan verici yönüyle imgelem, Kant'ın zikrettiğinin aksine, zamanı dışlamayan bir tarzda özgür "olma"dır. İmgelem, zamanı kökensel bir biçimde vererek kendiliğini, kendi birliğini kendi-olma atılımı olarak ayrımsayan özgürlüktür.

Heidegger için özgürlük, zamansal varoluşumun kendinde çıktığı (*ekstasis*) geçmiş, gelecek, şimdi kiplerinin birliğinin imkânını, en nihai imkânımın ışığında açık kılandır. Özgürlük, oldum olası sonlu olan varoluşumu alımlayıcı bir tarzda anlama ile bu anlam içinde kendimi nasıl karşılayacağımın,

72 Richard Kearney, *Poetics of Imagining: Modern to Post-modern*, New York: Fordham University Press, 1998, s. 53.

kendim olmayı nasıl yanıtlayacağımın kararlılığı olarak alımlayıcı bir kendiliğindenliktir. Heidegger'in *Dasein* dediği varlık tarzı da budur. Daha gündelik bir dille ifade edecek olursak, *Dasein* sonlu olmadır. O aynı zamanda bir imkân varlığı olarak aşkın olmadır da. *Dasein*'nın kendine has varlığı sonlu özgürlük olmasıdır. *Dasein*'ın sonlu özgürlük olmasının anlamı, var-olurken "olma"yı anlayarak kendi sonlu imkânlarına yönelmesidir. *Dasein* için "olmak" anlamaktır ve sonluluğunun ufkunda varolanların varlığına aşmaktır.

Heidegger için zaman varlığın ufku olarak anlaşılmaktadır. Zamanın kökensel birliği olarak kendi varlığını anlama imkânı (*Dasein*) ışığında, varlığın anlamının birliğine dair bir soruşturma yürütülebilir. Bu noktada anlama ve anlam ne bilinçte ne de bilinç-içindir. Anlama ve anlam bilince özgü olarak anlaşılmadığı için çeşitli bilinç yönelimleri olarak da anlaşılamaz; örneğin, algılama, kavrama, tahayyül etme, arzulama gibi. Bu yönelimlerin imkânının koşulu, bilinçli olmaya indirgenemeyecek, daha kökensel bir tarzda "olma"ya bizi gönderir. Bu da *Dasein*'ın *Varlık ve Zaman* boyunca çözümlenen varlık tarzıdır. Varlığa dair mesele, bilincin varlıkla münasebetinden ziyade, varlık ve zaman arasındaki münasebetin *Dasein* (dünyada-olmak) olarak, sonlu özgürlük olarak açımlanan açımlanışıdır. Bu yüzden *Dasein*, varlığı kendisi için açık kılan kendiliğindenlik değildir. *Dasein*, varlık ve zaman arasındaki münasebetin kendini *orada* örterek açık kıldığı, ancak *bana* özgü olabilen olma-imkânı, sonlu varlık tarzıdır.

Heidegger Düşüncesinde Sıkıntı Kavramı Üzerinden Modernite Eleştirisi

ÖZGE EJDER

> Düşünürler ve tüm duyarlı ruhlar için sıkıntı, mutlu bir yolculuk ve neşeli esintiler yaratan, o uzlaşılamayan "esintisiz dinginliğidir" ruhun. Ona dayanmak ve üzerlerindeki etkisini beklemek zorundadırlar. Özellikle bu, daha alt doğaların hiçbir şekilde başaramayacağı birşeydir. Sıkıntıyı defetmek ne pahasına olursa olsun bayağı bir harekettir, tıpkı zevk almadan çalışmak gibi...
>
> Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*

Modern terimini genellikle geçmişi aşmayı işaret eden gelişme ve ilerleme ile paralellik içinde kullanırız. Oysaki modernite deyince aynı rahatlıkla konuşmaya devam edemeyiz. Zira modernite daha soyuttur, dahası olumsuz imaları olan bir terimdir. Gelişmenin, ilerlemenin olanağını yaratmakla birlikte kendisi günahkâr, olumsuz kültürel zemindir. Yaşamakta olduğumuz yüzyıl, hem dünyada hem de Türkiye'de, modernitenin farklı yorumlarının yol açtığı kutuplaşmanın yarattığı kültür savaşlarına sahne olmaktadır: Moderniteyi, laikliğin, bilimselliğin, ahlaki görececiliğin temeli olarak, ortaçağ karanlığından sonraki ışık olarak görenlerle, özsel bir şeylerin kaybolmaya yüz tuttuğu, bir düşüş çağı olarak görenlerin savaşına. Oysaki moderniteyi lineer tarihin bizi getirdiği son yer olarak okumayı bir kenara bırakırsak felse-

fe tarihinde birçok filozofun zamanlarında moderniteyi eleştirdiğini görebiliriz. Sokrates ve Platon bu türden eleştiriler söz konusu olduğunda ilk akla gelenler olacaktır. Yirminci yüzyıla baktığımızda da aynı şekilde modernitenin, en çok da onun kavramsal zeminini oluşturan felsefe tarafından, yani filozoflar tarafından eleştirildiğini görüyoruz.

Martin Heidegger'i yirminci yüzyılda bu eleştirileriyle kafaları karıştıran bir filozof olarak okumak aslında hem çok kolay hem de çok zordur. Zira Nazi geçmişi ve mistisizm yaptığı yolundaki iddialar, Heidegger'i modernite karşısında zayıf kılabilmektedir. Oysaki Heidegger, felsefesinin tümüne sinmiş olan modernitenin problemlerini, pozitivizm, bilim, metafizik bağlamlarında tartışmıştır. Çok temelde felsefesinin metodu olarak seçtiği fenomenolojinin de yardımıyla, görünen ile derdini yinelemiştir. Algılarımızın bir limiti, dolayısıyla bir ötesi olduğunun altını çizmiş, felsefi bilgi için, modernitenin tektipleştirdiği düşünce için yeni olanakları bu öteyi de ihmal etmeden aramıştır.

Heidegger, moderniteyi, hakikatin üstünü örtmesi, dolayısıyla gerçeklik algımızda ve onu anlamamızda kayıplara neden olması bakımından eleştirir. Bunun görülebilmesi için felsefenin modernitenin ördüğü örtüyü kaldırması ve kökenine, yani antik Yunan'a dönmesi gerekmektedir. Heidegger burada da adresi beklentilerin aksine Platon olarak belirtmemiş, kayıbın ilk sorumlusu olarak Platon'u ve onun diyalektiğini, hakikat anlayışını göstermiştir.

Bir yirminci yüzyıl filozofu olan Heidegger için felsefe bu şartlarda pek de barınabileceği bir yer değildir. Nitekim felsefeyi olduğu kadar onunla tarihsel kurulumu bakımından adeta özdeş olan dünyayı da yirminci yüzyıl düşünürü ve insanın düşüncesi için ev olarak görmekteki zorluklara dikkat çekmiştir. Modernite Heidegger için evsizliktir. Felsefe, onun düşüncesinin evi değildir artık; aksine, kaprisli ve kuralcı bir ev sahibidir. O da kendine düşünür der zaten filozof değil, kendini Heraklitos'un, Parmenides'in düşünce çizgisine yerleştirir, Platon'un değil.

Heidegger sadece filozof da değildir, yirminci yüzyılda yaşayan bir insan olarak da kendini evsiz hissetmektedir. Bunun sorumlusu da modernitedir. Heidegger bu ruh halini anlamak için bir teori geliştirir. Tam da bu noktada, Heidegger'i özellikle eleştirdiği sosyolog ve kültür kritiklerinden biriymiş gibi göstermek yerine doğrudan felsefesine bakarak, onun içinden moderniteyle hesaplaşmasını okumanın daha anlamlı olduğu kanısındayım. Bu da modernite ve ev özlemi söz konusu olduğunda sözü illa ki getirdiği bir kavra-

mın analizi etrafında yapılabilir. Bu kavram "sıkıntı"dır. Heidegger sıkıntıyı ruh halleri teorisi bağlamında tartışır.

Derin sıkıntı kendimizi ona göre ayarladığımız en temel ruh halidir, diyor Heidegger. "Zaman geçiririz zira ona hükmetmek isteriz. Sıkılınca zaman uzar. Peki kısa mı olması gerekir ki? Hepimiz aslında kendimiz için yeterince uzun zaman dilemez miyiz? Peki neden bize uzun geldiğinde hemen gardımızı alıp bir an önce geçsin diye uğraşıyoruz? Demek ki uzun zaman istemiyoruz ama yine de bolca zamanımız var. Sıkıntı Almanca kökeninde uzun zaman demek, tesadüfi olmayan şekilde ev özlemi için de aynı kelimeyi kullanıyoruz. En azından Almancada birinin zamanı bolsa ev özlemi çekiyor demektir. O halde derin sıkıntı aslında ev özlemidir."[1] Modernite, düşüncenin evi bellediği felsefenin uzağına düşmesine, modern insanın, modern dünyanın buluşları, formları arasında kaybolmuş varlığının anlamını unutmasına sebep olmuştur. Kendini evinde hissetmemektedir, sıkılmaktadır. Yine modernitenin yarattığı oyunlarla da sıkıntısını aşmaya çalışmaktadır. Sıkıntı aşılmaya çalışıldıkça olumlanan şey modernitedir.

Burada sıkıntıyı, Martin Heidegger'in ruh halleri teorisinde kendi felsefesi açısından yerleştirildiği yer bağlamında tartışmaya başlamakta fayda vardır. Sıkıntının önemi Heidegger'in bahsettiği diğer ruh hallerinden herhangi biri olmanın ötesinde, bu türden bir teorinin, fenomeolojinin içinden yapılmasının getirdiği anlayış değişikliğinde ve sıkıntının felsefenin ödevinin, "temel-esas-ontoloji" olarak tanımlanmasında oynadığı roldür. Varlık problemi, özne ve nesne arasındaki ilişkinin, Dasein ve dünya arasındaki ilişkiyi anlamak ve ortaya koymak adına askıya alınması ve bir türden çeşitlendirilmesi yoluyla Heidegger'de yeni bir yön kazanmıştır. Bu yeni yaklaşımda sadece Dasein değil, onun tarafından kurulan dünya da zamansallıkla birlikte uzamsallığı açısından anlaşılmaya davet eder bizi.

Burada Heidegger'in düşüncesinin bu problematikler eşliğinde nasıl geliştiğinden çok sıkıntının –bir ruh hali olarak sıkıntının– bu düşünce içinde diğerlerinden nasıl ayrıldığıyla ve ne türden bir önem kazandığıyla ilgilenmekte fayda var.

Ruh halleri, varlığı açan modlar [*Erschlossenheit*] olarak anlaşılmalıdır Heidegger'de. Aynı zamanda ruh hallerinin [*Befindlichkeit*] ontolojik ve empirik bileşenleridir. Ruh halleri ile ontolojik anlamda kastedilen en günde-

1 Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, İng. Çev. William McNeill ve Nicholas Walker Bloomington, Indiana, Indiana University Press, 1995, s. 80.

lik ve tanıdık haliyle ruh halleridir. Dünyada içinde bulduğum durum, ruh halim tarafından belirlenir ve nasıl olduğumu belirler. Burada varlığın ruh halinde olması yoluyla oradalığına çekilmesinin varoluşsal özelliğine dikkat etmek gerekir. Ruh hali [*Befindlichkeit*] olarak Dasein, Dasein'ın oradasının varoluşsal kurulumunu ortaya koyar. Burada varlığın oradalığı literal anlamıyla ya da kategorik bir uzam olarak değil, varoluşa yaslanan ve ondan türetilen varoluşsal özelliğiyle anlaşılmalıdır. Dünyada varolmak olarak varlık her defasında kendi oradalığında kurulur. *Sein und Zeit*'da [*Varlık ve Zaman*] ruh halleri tarafından varlığın açılması üç temel olgu etrafında şekillendirilir. Birincisi fırlatılmışlığın [*Geworfenheit*] açılması, ikincisi Dünyada varlığın bütün olarak açılması, üçüncüsü de ilginin yollarının açılması. Bu üç olguda da etkin olan Dasein'ın kendisini bir ruh hali içinde bulmasıdır. "Metafizik Nedir?"de Heidegger bunlara ek olarak dördüncü bir olgudan bahseder; var olan şeylerin (*Seienden*) bütün olarak açılması. Bu olgulardan varlığın bütün olarak açılması derin sıkıntı bağlamında *Die Grundbegriffe der Metaphysik*'e [*Metafiziğin Esas Kavramları*] sızar. Bu açılmada Dasein için hiçlik hâlâ gizli tutulacaktır. Burada *Varlık ve Zaman*'daki ruh hali [*Befindlichkeit*] olarak sıkıntı da artık "Metafizik Nedir?"den başlayarak önce ruh hali [*Stimmung*] sonra da temel ruh haline [*Grundstimmung*] dönüşür. Bu noktada bu terimler arasındaki ayrımı koymaya çalışmakta fayda vardır. Ruh halleri sözkonusu olduğunda Dasein'ın varlığın bütün olarak açılması ya da fırlatılmışlığın açılması karşısındaki tavrı her zaman kendini bu açılıma bırakmak şeklinde değil, yan çizmek, uzaklaşmak şeklinde olur. Oysa Heidegger, ruh halinin aşkın ya da metafizik varoluşun bu açılım yoluyla açıklığa çıkmasına istinaden, bu açılıma ayar edilmesini ve garip bir teslimiyetini söz konusu yapar.

Varlık ve Zaman'da üstlendiği önemli rol düşünüldüğünde kaygının [*Angst*] Heidegger için Dasein'a atfedilebilecek tek ya da daha doğrusu en ayrıcalıklı temel ruh hali [*Grundstimmung*] olarak öne çıktığı söylenebilir. Buna karşın, 1924 tarihli dersleri *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* [*Zaman Kavramının Tarihi*], *Beitraege zur Philosophie (Vom Ereignis)* [*Felsefeye Katkı*] adlı eseri ve özellikle 1929 tarihli ders notlarından oluşan *Metafiziğin Esas Kavramları*'nda Dasein'ın analizinde karşımıza daha farklı türden hatta belki "kaygı"dan (havf) daha dikkate değer bir ruh hali [*Stimmung*] olarak sıkıntıyı çıkarır. *Zaman Kavramının Tarihi* adlı eserinde sıkıntı kavramı görece pek geliştirilmemiştir. Şimdide emilen gündelikte kendini gös-

teren, zamanın uzaması ve boşalması olarak *Varlık ve Zaman*'daki düşmenin varoluşsal analizinin bir ön çalışması şeklinde ortaya koyar sıkıntıyı burada Heidegger. Buna karşın 30'ların ortalarında kaleme aldığı *Felsefeye Katkı*'da, modern, tekno-bilimsel çağın amaçladığı gizli hedef olarak tekrar karşımıza çıkar sıkıntı; bu kez "total sıkıntı" olarak adlandırılmıştır ve Heidegger için makine çağının dört dörtlük nihilizmini belirleyen sorumluluk eksikliğinin en doğru, en yaygın biçimi olarak, kaygının felsefesindeki ayrıcalıklı yerine geçmiştir bile.

Sıkıntı kavramının Heidegger'in felsefesindeki yolculuğunu birden fazla iz üzerinden sürmek mümkün olmakla birlikte hem 30'ların ortalarında bu kavram yoluyla ortaya koyduğu teknoloji çağı ve çağdaş Dasein eleştirisini anlamak, hem sıkıntı üzerinden sorunsallaştırılan sorumluluğu etik bir çerçeveye yerleştirebilmek hem de salt zamansallık argümanlarına eşlik etmekten öteye geçip uzamı açtığı noktaları yakalayabilmek için ağırlıklı olarak incelenmesi gereken eseri 1929 tarihli ders notlarından oluşan *Metafiziğin Esas Kavramları*'dır ki bu, anlaşılmaz bir şekilde Heidegger'in en çok ihmal edilmiş eseridir. Bu eserde, sıkıntının analizi *Varlık ve Zaman*'da kaygı analiziyle yapısal benzeşmeler gösterir, neticede her ikisi de Dasein'ın kendisi için açılımına hizmet eden ruh halleridir. Sıkıntı analizini kaygı analizinden farklılaştırarak bir anlamda daha sağlam bir temele oturtan, kaygının zamansallığın kökenine dair yorumların bazen ölüme doğru varlık'ın [*Sein zum Tode*] kaygı üzerinden içerdiği tartışmalı etik imalardan sakınmayı başarabiliyor olmasıdır. Bu etik imaların Heidegger felsefesinde yarattığı tartışmalar için Emmanuel Levinas'a bakılabilir. Levinas, ölüm üzerinden Dasein'ın ve zamanın temellendirilmesi girişimi olarak gördüğü ölüme doğru varlık ve kaygı ilişkisine Heidegger'de ihmal edilen ötekini yerleştirerek, ölümü zamansallığın olanağının koşulu olmaktan çıkararak nihilizm tehdidinden kurtarır. Levinas'a göre zaman, temsil edilemeyen dolayısıyla ifade edilemeyen ama yine de umursananla itaat ilişkisidir. Dolayısıyla Levinas, Dasein'a kendi sonluluğu üzerinden özgürlük ve sorumluluk tanımı getirmeye karşı çıkar. Levinas'ın Heidegger'in kaygı analizinde bulamadıkları bir anlamda sıkıntı analizini şekillendiren noktalardır. Levinas doğrudan sıkıntı kavramı üzerine yazmamış olsa da *Metafiziğin Esas Kavramları*'ndaki derin sıkıntı ile *De l'existence à l'existant* [*Varlık ve Varolanlar*] adlı eserinde bahsi geçen "var" [*il y a*] tanımı ile derin sıkıntının farklı argümanlara hizmet etmelerine karşın tematik olarak örtüştüğü iddia edilebilir.

Metafiziğin Esas Kavramları genellikle Heidegger'in 1929 tarihli ünlü açılış dersi konuşması "Metafizik Nedir?" ile ilişkilendirilerek okunur. Her iki eserde de bütün olarak varlığın kapsamlı bir sorgulaması üzerinden metafiziğe dair bir ilgi göze çarpar. Bununla beraber *Metafiziğin Esas Kavramları*, felsefenin varlık problemine karşı ortaya koyduğu sorgulamayı artık kaygı analizinde olduğu üzere varlığın, hiçin içine bırakılması [*Hineingehaltenheit in das Nichts*] olarak değil, sıkıntı analizinde, varlığın arada asılı tutulması [*Hingehaltenheit*] üzerinden gerçekleştirir. Oysa "Metafizik Nedir?"de sıkıntı kısa bir paragrafta tıpkı kaygı gibi varolanı bütününde açığa çıkaran bir ruh halidir. Şöyle der Heidegger:

> "Varolanın bütününü kavramakla, kendini Varolanın bütününün ortasında bulmak arasında özce bir fark vardır. Birincisi temelde olanaksızdır. İkincisi ise sürekli kendi Varolmamızda olup bitmektedir. Elbette ki bu, sanki günlük yapıp etmelerimizde sadece şu veya bu Varolana bağlı imişiz, sanki Varolanın şu veya bu alanında kaybolmuşuz gibi görünmektedir. Ne denli parçalanmış görünürse görünsün, günlük yaşam Varolanı hâlâ –gölgede de olsa– 'bütünün' birliğinde tutar. Hatta bizim şeylerle ya da kendimizle özel olarak uğraşmadığımız zaman, hem de tam o zaman, bu 'bütünüyle' bizi kaplar, örneğin asıl iç sıkıntısında...Varolmanın uçurumlarında sessiz bir sis gibi oradan oraya yayılan derin iç sıkıntısı bütün şeyleri, insanları ve bunlarla birlikte bir insanın kendisini de garip bir kayıtsızlık içine sürükler. Bu iç sıkıntısı Varolanı bütününde açığa çıkarır."[2]

"Metafizik Nedir?"in kaygı, neşe, korku gibi ayrıcalıksız bir ruh hali olarak ortaya koyduğu sıkıntının, varlığın arada asılı kalması tanımına gelmeden önce şunu belirtmekte fayda var. *Metafiziğin Esas Kavramları*'nda Heidegger metafizik kavramı etrafında Yunanlardan Aquinas'a, Descartes'tan Fichte'ye giriştiği komplike tarihsel analizin aksine sıkıntının tarihsel veya soykütüksel herhangi bir tür tahlilinden özenle kaçınır. Oysa Yahudi-Hıristiyan düşüncenin tarihinde Augustinus'tan Pascal'a, Kierkegaard ve Schopenhauer'a sıkıntı üzerine ciddi bir literatür vardır. Heidegger'in bu literatüre kapalı göndermeler yapmakla birlikte değinmemesindeki amacının, fenomenolojik analizini varoluşsal ve ontolojik bir temele oturtma gayretini tehlikeye at-

2 Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?,* Çev. Yusuf Örnek, 1949, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1991, s. 30-31.

mamak olduğu söylenebilir. Diğer taraftan sıkıntıyı psikolojik bir olgu olarak ele alıp felsefeye katan, kültür felsefeleri adını verdiği girişimi de açıkça aşağılar. Heidegger'e göre ruh hallerini Dasein'ı içerden belirleyen durumlar olarak ele aldığımızda Dasein'ın dünya ile ilişkisini doğru anlayamayız. Sıkıntının özne için içsel mi yoksa dışsal mı olduğunun belirlenmesinden çok dünya içinde varlık'ın [*In-der-Welt-sein*] bir özelliği olarak ele alınması gerekmektedir. Dasein kendisini şu ya da bu ruh hali içinde bulur. Bu kaçınılmazdır. Ruh hali değişebilmekle birlikte ondan tamamen kurtulmak diye bir şey söz konusu değildir. Ruh halinin değişmesi dünyada bir değişme olarak deneyimlenir. Ruh halini belirleyen heyecanlar ya da duygular değildir, zira bunlar genel bir durum yaratmazlar –en basitinden kısa sürelidirler– oysa ruh hali dünyanın bütününü etkiler, değiştirir.

Heidegger kendinden önceki felsefelerde izini sürmek yerine yeniden tanımlamaya girişir sıkıntıyı ya da daha doğru bir deyişle sıkıntı üzerinden esas görev olarak önümüze temel ruh halinin uyandırılması yoluyla felsefe yapmayı koyar. Burada sözkonusu ruh hali, farkına varılması, bilince çekilmesi gereken, bilinçdışı olarak düşünülmesi durumunda varlığı tehdit edebilecek olan sıkıntıdır. Ruh halinin kendini kendisi olarak sunmasına olanak açılması, fenomenolojinin de ödevi olarak belirir Heidegger'de. Zira *Varlık ve Zaman*'da "Fenomenolojinin Ön Kavramı" başlıklı paragrafta şöyle der: "Kendini gösterenin (kendini kendisi gibi gösterenin) bizatihi kendinden görünür kılınması. İşte bu, adına fenomenoloji denilen araştırmanın formal anlamıdır."[3]

Ruh hali üzerinde gerekli değişiklikler yaparak bilinçle ilişkiye sokmak için öncelikli olarak yapılması gereken onu uyandırmaktır. İhtiyacımız olan, ruh hallerinin uyuyakalmalarına direnmektir derken kastedilen bilinçte eylemelerinin olanağını hazırlamaktır. Burada uyuyakalma ve uyku metaforlarıyla işaret edilmek istenen, ruh halinde eksik olduğu düşünülen bir uyanıklılık haliyle birlikte aktif unutuş ve kaçma arzusudur. Dasein'ın bir tür kaçış aradığı, kurtulmaya çalıştığı, acı ya da huzursuzluk verdiği düşünülen psikolojik bir durum değildir. Nesneleştirilip, bir tür varlık atfedilebilecek akli bir duyumsama da değildir. Ne içsel ne dışsal bir şeydir. Ruh halleri Dasein'ın varlığını aşkın bir yordamla belirler. Heidegger'in deyişiyle kendimizi şu ya da bu şekilde yerleştirilmiş bulduğumuz esas yollardır köksalınımlar, ruh halleri. Öngörüler ya da düşünme ve eyleme araçları gibi Dasein'ın

3 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2008, s. 64.

oradaki varlığının olanağının koşullarını oluştururlar. Ruh halleri bizi belli bir varoluşsal duruma olgusal olarak yerleştirir. Bu şu demektir: Dasein ruh haliyle yüzleşmede başarısız olarak aslında kendinden başka tarafa yönelir, kendi esas oradalığını, fırlatılmışlığını ve dünyadaki varlığın bütününü kabul etmeyi, yan çizici bir başka tarafa yönelmeyle reddetmiş olur.

SIKINTININ İLK BİÇİMİ: Bir Şeyin Sıkması

Heidegger sıkıntı olgusunu, üç biçimde ele alır. Bu biçimler birinciden üçüncüye giderek derinleşen, farklılaşan ve sırasıyla diğerine yol açan yönleriyle ortaya konur. İlk sıkıntı biçiminde Dasein kendisini bir şeyden sıkılırken bulur. Bu ilk biçimiyle yüzeysel, sürünen zaman olarak varolan belirli şeylerle yaşanan sıkıntıdır bahsettiği. Heidegger sıkıntının bu biçimini anlatırken bizden, zevksiz, küçük ve tenha bir istasyonda bir sonraki trenin gelmesini bekleyen birini hayal etmemizi ister. Yapacak hiçbir şeyi yoktur bu birinin; ne okuyacak bir kitabı, ne de ayak üstü sohbet edebileceği başka biri vardır. Sadece bir sonraki trenin geleceği söylenen saati beklemektedir. Böyle bir durumda vakit nasıl geçer diye sorar. Burada vakit geçirmek özünde vakti kovmakla ya da geçip yitmesine çalışmakla aynıdır. Zaman sadece yavaş değil aynı zamanda dikkat çekici, göze çarpıcıdır. Öldürücü uzunluğu ve inadıyla dikkati kendi üzerine çeken bir zamandan bahseder Heidegger. Sabırsızca saate bakarak ya da kısa yürüyüşlerle, trenlerin hareket çizelgelerini okuyarak geçirilmeye çalışılan zaman giderek daha bunaltıcı olur. Arada asılı kalmışızdır, içimiz boşalmıştır ve kendimizi başka bir şeye yönlendirecek yetimiz kalmamıştır. Şeylerle kurduğumuz aktif ilişkiyi tanımlayan düzenden mahrum olarak algılamaya başlarız etrafımızı. Bu, istasyonun sıkıcı olması durumu değildir, bir türlü geçip gitmek bilmeyen zamanın istasyonun bize herhangi bir şey sunma imkânını elinden alması durumudur. İstasyonun bizi sürüklediği boşluğun kaynağı istasyonun kendisi değil onunla ilişkimizi belirleyen zamandır. Bu sonraki trene kadar geçmesi gereken, önceden dikkate alınmamış, geçirmeye çalıştıkça bizim için uzayan ve boğuculaşan ve dikkatimizi çeken zamandır. Uzamla olan ilişkimizi belirleyen zaman dikkat çektikçe uzam dikkate değer olmaktan çıkacaktır. Bizi sıkmaya başlayacaktır. Oysaki aynı istasyona binmek istediğimiz tren kalkmadan hemen önce varmış olsaydık, bizde sıkıntının bu biçimi ortaya dahi çıkmayacaktı. Bir şeyin bizi sıkması biçiminde tezahür eden sıkıntı her ne kadar somut bir durum eşliğinde ortaya çıksa

da, bu ortaya çıkışta Heidegger açısından önemli olan zamansallığın kendisini zamansallaştırmasıdır.

Buradan zamanın kendisinin ya da geçen zamanın bu ilk biçim sıkıntıda sıkıcı olması anlaşılmamalıdır zira zamanın kendisi bizi sıkamaz. İlk sıkıntı biçiminin özünde (arada) tutulmuş kalmış olarak tutulmanın [*Hingehaltenheit*] yol açtığı boşlukta bırakılmışlık rol oynar.

SIKINTININ İKİNCİ BİÇİMİ: Bir Şeyden Sıkılma

İkinci sıkıntı biçimi, Heidegger'e göre ilkinden daha derin olmakla birlikte hâlâ ilki kadar yüzeysel bir biçimdir. Bu ikinci biçimde Dasein bir şeyden sıkılır. *Metafiziğin Esas Kavramları*'nda bu biçimi anlattığı bölümde Kierkegaard'dan esinlendiğini söylemek yanlış olmaz. Şöyle der Heidegger:

> Akşam için dışarı bir yerlere davet edilmişizdir. Gitmek zorunda değilizdir. Yine de gün boyunca gergin olmuşuzdur ve akşam da işimiz yoktur. Gideriz. Gittiğimiz yerde her zamanki yemeği ve sohbeti buluruz. Her şey zevkli olmakla kalmaz aynı zamanda zevk vericidir. Sonrasında insanlar oturup canlı tartışmalar yapar ya da belki sözgelişi, müzik dinler, sohbet eder, her şey nükteli ve hoştur. Ve gitmek vakti gelmiştir bile. Bayanlar bizi sadece gitmek üzere toplandığımızda değil çıkışta ve dışarıda da, ne kadar hoş ve eğlenceli olduğu konusunda akşamın temin ederler. Doğrudur da. Akşama dair, ne sohbetlerde ne insanlarda ne de odalarda sıkıcı bulabileceğimiz hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla eve tatmin olmuş şekilde döneriz. Derken o akşam dışarı çıkmak için ara verdiğimiz işe kısa bir bakış atarız ve kaba bir hesapla sonraki güne döneriz ve işte: Her şey bir tarafa bu akşam sıkıldım, bu davet sebebiyle geçirdiğim akşamdan...[4]

Heidegger'in sunduğu sıkıntının ilk biçiminde, belli türden bir durumun, olayın, mekânın sıkıntıyla özdeşleştirilmesi söz konusu olabilirken bu ikinci biçimde bizi sıktığını düşünebileceğimiz belirli hiçbir şey yoktur. Akşama dair her şeyi hoş, esprili, eğlenceli olarak düşünebiliyorken, orada geçirdiğimiz zaman tren istasyonundakinin aksine boğucu ve basık olmamasına rağmen, bu ikinci biçimde arada asılı kalma durumu nesnesiz, dolayısıyla bizde yol açtığı boşluk da daha az ele gelir ve somuttur. Heidegger'in sıkıntı kavra-

4 Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, s. 109.

mıyla ilgisi açısından önemli olan, bu ikinci biçiminde Dasein'ın kendisinden sıyrılması ve olup bitene süzülmesidir. Olup bitende Dasein'ın katılımı süphesizdir ancak Dasein kendisi için mevcut değildir bu katılımda. Yer, içer, sohbet eder ancak kendisinden sıyrılarak kendisi üzerinden kendisine bakma yetisini kaybetmiştir. Kendisinin dışında olayların içindedir artık. Akşama dair anlatılanlar, "Şu oldu, sonra bu oldu sonra şöyle oldu vs" şeklinde ifade edilir. Kısaca bu, yaşanan şimdinin belirsizce uzatılmış olarak deneyimlenmesi anlamına gelir. Bu deneyimi, sıkıntının ilk biçiminde sabırsızca sayılan ve uzayan dakikaların ve saatlerin deneyiminin tersine, bir tür sabitlenmiş, dondurulmuş, gelecek ve geçmişin şimdide tüketilmeye çalışılması olarak görebiliriz. İkinci biçimde, yaşanan zamana eşlik eden bir sıkıntıdan çok sinsi bir sıkıntının tıpkı bir hayalet gibi eşliğinden sözedebiliriz. Bu ikinci biçimiyle sıkıntı Heidegger için Batı metafiziğinde varlığın unutuluşunun koşulu olarak varlıktan bir tür kopmayı örnekler. Bir şeyden sıkılmada bu bir şey tanımlanamamakla birlikte bu tanımlanamaz için Dasein kendisini dünya uğruna terketmiştir. Bu terk ediş dönüp kendisine kendinden bakmanın olanağını ortadan kaldırmıştır. Kendisi tıpkı sıkıntı gibi bir hayalettir artık Dasein için, kendisini hissettiren ancak görünür kılmayan, tanımlanamayan.

Heidegger'in teknoloji eleştirisinde de bu sıkıntıda rol oynayan zaman anlayışı ve varlıkla girilen ilişki –ondan sıyrılmak şeklinde de olsa– öne çıkar. Heidegger varlıktan çekilmenin total sıkıntıyla denk düşmesini teknolojinin sunduğu kategorilerin yaşanan deneyimin zamansal olarak zamansızlaştırılmasıyla izah eder. Teknolojikleşen bilim ile sıkıntı arasındaki ilişkiye *Felsefeye Katkı*'da şu pasajda değinir Heidegger:

> "Günümüzde bilim, bilgide sorgulamaya gerek duymayışın güvencesi olmayı sürdürmekte, bu nedenle de sorgulamanın tümüyle yittiği bu çağda sürekli en modern kalabilmektedir. Bütün erek ve gereksinimler belirlenmiş, bütün araçlar el altında, her tür yararlanma/çıkar sağlama mümkün, geriye kalan yalnızca yapılan işlerdeki ince ayar farklılıklarının üstesinden gelmek ve düşün sonuçlarının mümkün olan en geniş kapsamda ve en kolay yoldan kullanıma geçirilişini sağlayabilmek. Bütün bunlar ve daha nice başka çabanın sezmeksizin ve sezme gücünden yoksun biçimde, hızla aktığı nihai gizli hedef ise, bizi saran gizli kazanımlar çemberini dolduran topyekûn bir sıkıntı hali- ki bir gün en azından bu durumdan korkacak denli azıcık bilme gücü hâlâ kalmış ise bu durumun cansıkıntısı ni-

> teliği artık gizlenemeyecek, varolanların esneyeduran, terkedilmiş Varlığı da görünürleşecektir."[5]

Dasein'ın bir şeyden sıkılması olarak aldığımız ikinci biçimiyle sıkıntı, Dasein'ın kendini terkedişi ve bir tür yokedişi üzerinden işlenen negatif limiti olarak anlaşılabilir. *Varlık ve Zaman*'da Dasein'ın oradalığını açığa serişinde ortaya koyduğu düşmenin [*Verfall*] fenomenolojik analizinin *Metafiziğin Esas Kavramları*'nda ele aldığı ikinci biçimiyle, sıkıntıyla bir anlamda örtüştüğü önkabulüyle konuşursak, iki analizde de asıl olmayanın [*uneigentlich*] tüketimi ilgilendirmektedir Heidegger'i. *Metafiziğin Esas Kavramları*'ndaki analize geri dönersek bu iki biçimiyle sıkıntıya eklenen üçüncü bir biçim karşımıza çıkar.

DERİN SIKINTI: BİRİSİ İÇİN SIKICI OLAN [*es ist einem langweilig*]

Bu üçüncü biçimiyle sıkıntı kendisine belirli bir özne seçmez. Bir anlamda öznesizdir. Sıkıcı olan, (yağan yağmur gibi) tam bir ilgisizlik ilişkisi sergiler. İlk iki biçim için yaptığı gibi bu derin sıkıntıyı da örneklemeye girişir. Şöyle der:

> Kesinlikle bağlayıcı olmamakla birlikte, bu sıkıntının bizi açıkça rahatsız etmeden, biz açıkça fark etmeden ortaya çıktığı, elverişli bir durum vermek gerekirse ki bunun birimizden birinin başına gelmiş olması muhtemeldir; şunu söyleyebiliriz: Birileri için pazar günü akşamüstü büyük bir şehrin sokaklarında yürümek sıkıcıdır.[6]

Bu biçimde ilgisizlik ve sorumluluk ilişkilerinin izini sürmekte fayda vardır. Bir taraftan Dasein ilgisini yitirdiği için dünya ve içindekiler tamamıyla uzaklaşır, ilgisizleşir, çekiciliğini yitirir. Heidegger'in deyişiyle "..her şey eşit derecede değerli ve aynı zamanda değersiz hale gelmek suretiyle değer temelinde ele alınma kapasitelerini yitirir ve gri bir zavallılığa, yoksulluğa gömülür."[7] Dasein'a hiçbir şey bir şey ifade etmez olur, hiçbir şey herhangi türden bir fark yaratmaz olur. Diğer taraftan, belki daha korkutucu bir şekilde kendilik kişinin olduğu şey, tanınabilir tüm anlamlarını ve farklılığını yi-

5 Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, İng. Çev. Parvis Emad ve Kenneth Maly (1989; Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press 1999), s. 109.
6 Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, s. 135.
7 *Age*., s. 137.

tirir. İsim, duruş, iş, rol, yaş, hatta kader benim ya da senin türünden ifadelerini yitirir. Bu derin sıkıntı biçimi, Heidegger'in betimlemesinde bir tür akıl hastalığını andırırcasına gündelik kişilikten kendini sıyırma, bir tür esrime ve gündelik kişinin kendisini bilmesi durumunun askıya alınması, dondurulması olarak ortaya konur. Açıkça derin sıkıntı ilk iki biçimiyle sıkıntının yarattığı boşluk hissinden her anlamıyla farklılaşır. Bu artık tren istasyonunda, doyurulmayla –sonraki trenin gelmesiyle– giderilebilecek türden bir boşluk değildir. Ya da akşamki partide kişinin kendisini birtakım varlıklara veya durumlara kaptırması yollu ortaya çıkan türden bir boşluk da değildir. Bu boşluk dışımızdakilerden artık hiçbir şey bekleyemez olma durumunu, dünyanın bizim için ölmesi durumunu izah eden türden bir boşluktur.

Derin sıkıntıda sorunsallaşan boşluğun hiçbir şekilde hiçlik ile karıştırılmaması gerekmektedir. Bir tür yanılsama ya da patolojik bir hal olduğu düşünülerek uzaklaştırılabilecek, iyileştirilebilecek bir hal de değildir bu. Tersine bu boşluk tümden pozitif bir reddetmeye, yoksun bırakmaya yolaçması açısından fenomenolojik bir önem taşımaktadır. Burada sorulacak anlamlı soru neyin reddi olacaktır. Heidegger'e göre Dasein'ın yoksun bırakıldığı şey kendi yapma ve eyleme olanaklarıdır. Tam da bu noktada Heidegger, derin sıkıntı üzerinden Dasein'daki değişimi zirvesine ulaştırır. Derin sıkıntı Dasein'ı olanağın olanağından mahrum bırakır ki bu Dasein'ın kendisine artık salt kendi olanağı olarak varolan bir varlık olarak dönmesiyle sonuçlanır.

Derin sıkıntı Dasein'ı gündelik bağlılıklarından koparark kendi varlığına karşı sorumluluklarıyla yüz yüze getirmiştir. Heidegger'in deyimiyle "bu 'birisi için sıkıcı olan' öncelikle kendi'yi tüm çıplaklığıyla kendine getirir. Tüm çıplaklığıyla kendi oradadır ve Dasein'ın orada olmaklığının yerini almıştır. Ne sebepten? Oradaki-Varlık, o Da-sein olmak için."[8] Dasein'ın bir türden sorumluluk ilişkisi içine yerleştirildiğini söyleyebiliriz. Derin sıkıntının tam boşluğu, her şeye ve herkese cevap olarak Dasein'ı ortaya çıkarır. Evi orasıdır işte. Modernitenin yarattığı yabancılaşmaya, Dasein kendisini derin sıkıntıya teslim ederek kurtulacaktır. Kendini kendine teslim ettiğinde Varlık onun için belirecektir. Aslında Heidegger böyle bir teslimiyetin olanağını da mistik bir varoluşta değil şiirde göstermeyi seçmiştir. Bunu Heidegger'den önce Nietzsche'nin de yaptığını unutmamak gerekir.

8 *Age*., s. 143.

Dasein'ın Yalnızlığının Yazgıya Vecibesi*

EDA ÇAÇA

Varoluşun içinde bulunduğu trajik gerilimin; ölümle yaşam arasındaki, bilinebilir olan ile bilinemez olan arasındaki gerilimin üstlenilmesi sorunu, Platon sonrası gelenekle birlikte, bu gerilimin kapatılması, bilinebilir olanın yani yaşamın hâkim kılınması doğrultusunda bir seyir izlemiştir. İlk olarak tragedyalarda karşımıza çıkan bu gerilimin insanın kendi eylemiyle üstlenilmesi ve sorumluluğunun alınması sorunu, her şeyin bilinebilir olanın alanına dahil edilme istenciyle örtbas edilse de insanın yazgılı olduğu; diğer bir ifadeyle, insanın doğumu ile ölümü arasında, geri dönüşü ve kaçışı olmayan "belirsiz bir kesinlik"in izi olarak kalır.

Felsefe tarihi içerisinde bu iz, hep bilinebilir olanın alanına dahil edilmesiyle birlikte, herkesçe bilinen, aşina olunan ama tanımlanamaz olan olarak kendini göstermiştir. Bunun örnekleri, burada ele alacağımız noktaların dışında birçok şekilde, açık ya da kapalı, belli belirsiz ele alınmıştır ve alınmaya da "zorunlu" olarak devam edecektir. Burada, belki de en belirgin biçimiyle dile getirilen ve tam da bu nedenle kendini *varolan*a, *varlığ*a, *ölüm*e ve *zaman*a dair sorularda gösteren izleri takip edeceğiz. Bu bağlamda, bu iz bizi ilkin, Aziz Augustinus'un şu sözlerine götürecektir:

* Bu yazının temel çerçevesi ilkin, Heidegger'de yalnızlık ve vicdanın sesinin, Hasan Ali Toptaş'ın *Yalnızlıklar*'ı üzerinden ele almaya çalıştığım makeleyle belirlenmiştir. Bkz.: "Yalnızlıkların Yazgıya Vecibesi" *Efendime Söyleyeyim / Bir Hasan Ali Toptaş Kitabı* içinde, s. 271-287, Haz. Mesut Varlık, İletişim Yay., 2010. Sonuçta iki farklı yazı olmalarına rağmen aralarındaki benzerlikler bakidir.

> Zaman ne? Eğer hiç kimse benden bunu sormasa biliyorum; ama soran kişiye açıklamak istesem bilmiyorum.[1]

Aziz Augustinus'tan çok önce Platon da, ironiyle ve hep bir soru üzerinden giden diyaloglarında, *herkes*çe bilinen ve aşina olunandaki belirsizliğe işaret eder. Soru karşısında önce bilinegeleni tekrar eden kişi, sonunda onu "aslında" bilmediğini fark eder. Ama çoğunlukla belirsizlik sürer ve diyalog o belirsizliğin iziyle noktalanır. Cevap, adlandırılamaz olarak kalacaktır:

> Açıkça anlaşılıyor ki, 'varolan' ifadesini kullanırken tam olarak ne demek istediğinizi uzunca zamandan beri biliyorsunuz ve hatta ona aşinasınız. Bir zamanlar biz de biliyorduk, ama artık tereddüde düşmüş durumdayız.[2]

İnsandaki tanımlanamaz olanın izinin öyle kalmak zorunda oluşunu belki de en açık şekilde Platon'un diyaloglarında görürüz. Çünkü tanımlanamaz olan; *ansızın* bir soruda kendini açıkça belli edecek kadar kesin olmasına karşın, üstü kapatılan, böylece unutulan, kaçılan olmaya yazgılı olduğundan, hep bir anlam alanının (ufkunun) ve kavramların koruyuculuğunda (aidiyetinde) bilinebilir olana dönüştürülür. Platon'dan bu yana; yani üç bin yıllık Batı felsefesinin sonunda mecburiyetini, belki de tanımlanmaya "ihtiyacı olmayan", bilgiyi ve hakikati dile getiren "evrensel" kavramlarla ilan etmiştir. Diğer bir ifadeyle, bu izin kapatılıp söze gelmesi, beraberinde varlığın unutulup şeyleşmesini getirmiştir. Bu unutulma ve kapatılmanın Platon'dan bu yana süregelmesinin temelinde yatan; bilinebilir olan ile bilinemezin gerilimindeki insanın, şeylerin kaynağındaki hakikati dile getiren kurucu özne haline gelmesidir. Herkesçe bilinebilir olanın tanımlanamaz olmaya mahkûm oluşunda, kendini, şeylerin kaynağına, varlığın yerine koyan kurucu özne durmaktadır.

On dokuzuncu yüzyıla, bu gelenekle belirgin bir biçimde hesaplaşılan bir kırılma noktası olarak bakılabilir. Bu kırılma noktası –birçok farklı yorumun yanı sıra– temelde tarihteki ilerleme inancının çöküşüne işaret eder.[3] Tarihteki bu ilerleme inancının çöküşüyle ortaya çıkan, aslında dünyanın "kökensiz", "hükümsüz" olduğu fikridir. Gönderme yapılacak ya da keşfe-

1 Aziz Augustinus, "İtiraflar", *Zaman Kavramı*, Çev. Saffet Babür, İmge Yay., 2007 içinde s. 47.
2 Platon, *Sofistler* diyaloğu, 244a, alıntılayan: M. Heidegger, *Varlık ve Zaman,* Çev.: Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, 2008, giriş notundan.
3 Megill, Allan, *Aşırılığın Peygamberleri*, Çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, 1998, s. 11.

dilecek bir geçmiş/kaynak fikri ortadan kalkmıştır. Tarihselcilik, geçmişin hakikatlerini ortaya çıkarmayı değil yaşadığımız dönemin tarihsel pratiklerini göstermeyi şart koşar. Diğer bir ifadeyle, insan eyleminin tarihselliğine dair yeni bir anlayışın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bunun yanı sıra, tarihteki ilerleme inancının çöküşü hiç kuşkusuz, onun zorunlu nedensellikler içerdiği fikrini de ortadan kaldırır. Bu mesele, kurucu öznenin, tarih içindeki nedensellikleri gören ve onlardan zorunlu bir hakikat keşfeden "özne-akıl"ın da çöküşü olacaktır.

Bu kırılma noktasının, birbirinden ayrılan ve/veya birbirine bağlanan elbette birçok damarı olmuştur. Ama bu yazı, 1927'de yayımlanan *Varlık ve Zaman*'ı merkeze alacak ve onun hesaplaşmasının ana durakları üzerinden açılacaktır. Ele alınmak istenen, *Varlık ve Zaman*'da kurucu öznenin yıkımında tesis edilen *Dasein*'ın –yazının başında ifade edilen– yazgısını "belirsiz kesinliğin" izini nasıl üstlenip cevap verdiği sorusu olacaktır. Bunun için ilkin, *Dasein*'ın herkes benliği içerisindeki hergünkülüğüne bakılacaktır. Diğer bir ifadeyle, her şeyin dur durak bilmeden bilinebilir olanın alanına dahil edildiği ve dolayısıyla şeylerle gayrisahih bir ilişkilenme içindeki haline bakılacaktır. İkinci olarak, bu ilişkilenmenin kaynağındakinin *Dasein*'ın ölüm ve yaşam arasındaki arasındalık olduğu gösterilecek ve son olarak, bu durumun üstlenilmesinin ve cevap verilmesinin nasıl mümkün olduğu ve bu imkânın ne gibi sonuçlar yarattığı üzerinde durulacaktır. Temel mesele, insan yaşamındaki ölümün izinin, ölüme-yönelik-varlık olan *Dasein*'ın yalnızlığıyla nasıl en sahih biçimde açığa çıktığı sorusudur.

***Herkes*teki Hiç-kimse**

"Ben bir başkasıdır."
Arthur Rimbaud, *Kahin'in Mektupları*

Heidegger *Varlık ve Zaman*'da, insandaki tanımlanamaz olanın izini kaynakta, varlık sorusunda arar:

> Kavramların en *tümeli* ... olduğu için tanımlanması olanaksız olan bu kavramın aslında tanımlamaya ihtiyacı da yoktur. Çünkü herkes bu kavramı sürekli olarak kullanır ve bununla ne denmek istediğini zaten hep bilir.[4]

4 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 1.

Burası Heidegger'in, Batı felsefe geleneğinin evrensel kavrama indirgeyip bir bilgi nesnesi haline getirerek kapattığı ve yerine kurucu öznenin getirildiği varlık sorusuyla hesaplaşmasının başlangıç noktasıdır. Ve bu başlangıç noktası ise Heidegger'e göre, felsefe tarihinin başlangıcında değil insanın varolma minvallerinden, *Dasein*'dan hareket ederek bulunabilecektir.[5] Asıl mesele şudur: İnsanın varolma minvali olan *Dasein*, her daim bir varlık anlayışı içindeyse de bunu çoğu zaman belirsizlik ve bulanıklık içinde sergiler. Tam da bu nedenle, insandaki adlandırılamaz olanın izinin bir soruda kendini ansızın veriyor oluşu, kapatılan, bulanıklaştırılan varlık anlayışının kendini göstermesi; dile getirmesidir.

* * *

Peki, *Dasein*'ın kendini bir varlık anlayışı olarak en kapalı ve belirsiz halde sergilediği yerde *herkes* tarafından biliniyor olması ne demektir?

> "Kamu öncelikle bütün dünya ve Dasein yorumlarını düzenler ve bunu yaparken de her zaman haklı çıkar...Kamu bütün bunları 'eşya' üzerine gidip nüfuz etmemesi, her türlü seviye ve sahicilik farklarına karşı duyarsız olması sebebiyle yapabilmektedir. Kamu her şeyi karartarak üzerini örter ve örttüğü bu şeyleri *en iyi bilinen* ve herkesin erişimine açık diye sunar."[6] [vurgu bana ait]

Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu karartılma ve kapatılma aslında bilgi nesnesi olarak *herkes*in anlam alanına mal edilmesiyle gerçekleşmiştir. Peki, her şeyin kurulan anlam alanı içerisine zorunlu olarak dahil edilmesinde insana dair nasıl bir boşluk vardır? Bu, insanın adlandırılamaz olanla yalnız kalamayışının bir göstergesi midir? Bu yalnız kalamadığıyla onu bilinebilir kılarak savaşır insan çoğu zaman. Bu savaş, herkesten oluşan bir hiç-kimsenin savaşıdır ve savaşın "galibi"nin yüzünde herkes ve hiç-kimse okunmaktadır bu yüzden: Herkes bilir ama hiç-kimse bilmez. Dolayısıyla her bir *Dasein*'da, kendini kapatan bir varlık anlayışıyla, içine düştüğü *herkes*te bir yalnızlık vardır.

Görüyoruz ki, insanın varolma minvalleri, herkes ve hiç-kimseden oluşan gerilimin arasında*dır*.

5 Kaan H. Ökten, *"Varlık ve Zaman" Kılavuzu*, Agora Kitaplığı, 2008, s. 4.
6 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 134.

> "Herkes başkasıdır ve kimse kendi değil. Hergünkü Dasein kim diye sorulduğunda cevap *herkes*tir. Herkes, Dasein'ın beraber-olmaklık içinde zaten kendini hep teslim ettiği hiç kimsedir."[7]

Heidegger'in *Dasein*'ı, dünyayı ve kendini bu gerilimin orta yerinde açarken, yazgısının belki de en belirgin ifadesi olarak doğum ile ölüm arasındaki gerilim*de* hep düşe kalka varolan değil midir?

Ölüme-yönelik-yaşam

İnsandaki adlandırılamaz olanın izi, bizi herkes ve hiç-kimsenin bilgisine, onun oluşturduğu anlam ufkuna götürmektedir. Bu gerilim, daha önce de belirtildiği gibi daha asli bir gerilimin neticesi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu, insanın zorunlu olarak kendini bulduğu bir savaşın alanıdır; sonsuz ve belirsiz olan ölüm karşısında duran ve aynı zamanda ölüme-yönelik olan insan varoluşunun kendi faniliğini, bilgiyle, dünya içinde varolan her şeyi bilinebilirin alanına dahil etme savaşıyla sonuçlanan bir gerilimdir.

Bu savaş her ne kadar her şeyi bilinebilir olanın alanına çekme savaşı olsa da insanın bilgisi sınırlıdır. Ve tam da bu sebeple insan bu *sınır*dan hareket edip kendine "sonsuzluk" yaratmaya çalışır, evrensel kavramlarla.

Bu yüzdendir ki Heidegger, insan bilgisinin sınırlılığını, –inanılagelenin aksine– bilgi olanaklarının sınırlılığında, kesin ve mükemmel olmayışında değil, bilinmesi gereken varolanın kendisinde, onun varlığının temel olanağında görür.[8] Varolanın kendisinde yatan bu sınırı *Dasein* üzerinden göstermektedir. Bilginin sınırında *Dasein,* aslında kendi sonluluğunu, ölümünü açan yalnızlığında durur. Dolayısıyla, bilgi ve onun sınırı, doğum ile ölüm "arasındaki" arasındalıkta yatmaktadır; yani *Dasein*'ın varlığında. Bu yüzdendir ki ölüm her an kendini an-sızın gösterendir.

Doğumla ölüm arasındaki gerilimde oluşun yarattığı imkânsızlıkla savaşırken, ölüm, gündelik yaşam içinde hep "herkesin bir gün başına gelecek olan" olarak dile gelir. Bu herkes, hiç-kimsedir. Ölüm burada kesin ama yine de belirsizdir. Kesinliği, "fırlatılmış, dünya içinde varolan olarak Dasein'ın zaten hep ölüme tevdi edilmiş olduğudur."[9]

Ölüme tevdi edilmişse de hergünkülük içinde *Dasein* kendini kendi ölü-

7 *Age*., s. 135.
8 Martin Heidegger, "Zaman Kavramı", *Zaman Kavramı,* İmge Yayınları, s. 77.
9 M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 253.

müne serbest bırakamaz; diğer bir ifadeyle, onunla hesaplaşamaz. Bu yüzden ölümle ilişkilenme onu nesneleştiren; ehlileştiren bir ilişkilenmedir.

Bu nesneleştirmenin getirdiği sonuçlardan biri hiç kuşkusuz hergünkülük içinde ölülerin ve ölümlerin acıdan önce verdiği bir üstünlüktür. Burada ölüm, başkasının ölümü üzerinden ilişki kurulan bir belirsizlik olarak varolmaktadır.

Bu, yaşamın içindeki ölümü –ve elbette yaşamı– nesneleştirmek, ondan bu sayede kaçmak zorunda kalınışın resmidir. Bu dur durak bilmeyen kaçışın kaynağında olanı görmek gerekmektedir: "Ölüme-yönelik-varlık"ı, diğer bir ifadeyle hep yolda olan ve sonda olamayan "zamansal varlık"ı. "Dasein, var olduğu müddetçe, hep henüz daha var olmamış olarak var olmalıdır çünkü".[10] *Dasein*'ın ölüm ve yaşam arasındaki varoluşu aslında "hep henüz daha olmamış olarak var" oluşunu gösterir. O hep bir imkân olarak dünyaya yer açar ama hep imkânsız imkânıyla; hitamıyla sınırlanır ve belirlenir.[11]

Dasein olmamışlığıyla yüzleşmemek için bilgiyi büyütür. Bu sayede, "bilgi kendini ortadan kaldıracak kadar ilerlemiş, insan kendinden o kadar vazgeçmiştir ki, kendi kendini göremez hale gelmiştir."[12] Kafasını kaldırdığında, ölümle karşılaşmamak için kendisini çoğaltır, kendisinden oluşan *herkes-benliği*ni ama aslında, içinde giderek büyüyen boşluğu.

Bu boşluk içinde insan, fırlatılmışlığından kendini devralmak zorunda olandır. O bunu geleceği üstlenerek geçmişi üzerinden ve şimdiyi açarak yapar. Bu yüzden *şimdi*yi bu anlam ufku üzerinden ve çoğunlukla herkesbenliği içinde açar. Yani yazgısının ortasında, ölümle savaşında, anlamları, kelimeleri silahı belleyerek...

Dünyanın şimdide açılmasında geçmişte ve geleceğe sürgün olmaklık, varolmanın gayrisahih zamansallığını gösterir. *Dasein*'ı tarihselliğinden, bu anlamıyla da sahih zamansallığından koparan toplum yaşayışı, "zaman"a ihtiyaç duyar. *Dasein* kendine sürgün oldukça, kendine ihtiyaç duyar ve kendine ihtiyaç duyarak zamanına ihtiyaç gösterir ve onu hesap eder.[13] *Dasein*'ın yaşayışı çoğunlukla böyle bir kayıpla ilerler. Hesap ettiği zamanın içinde kaybolur.

Dasein'ı kendine sürgününden çıkartan onun bu başka zamanı, sahih zamansallığıdır. Bu sahih zamansallıktır *Dasein*'ı şu ânın açılımında hep "artık olmayan" ve "olacak olan" belirsiz bir imkân olarak vareden. "Geçmişe

10 *Age*., s. 247.
11 *Age*., s. 248.
12 *Age*., s. 425.
13 *Age*., s. 353.

koşu"nun gösterdiği, *Dasein*'ın olmamışlığı ve bu olmamışlığını üstlenmesi gerekliliğidir. O, hem artık olmayan ve hem de olacak olan*dır*.

Ses-sizlik içinde Vecibe: Yalnızlık

Buraya kadar, doğum ile ölüm arasındaki gerilimde duran varoluşun, yazgının ve ölüme yönelik varlık imkânında kendini üstlenemeyen bir sürgünün yarattığı *korku*dan dur durak bilmeden kaçışı dile getirdik. Ama korkunun kaygıyla, dur durak bilmeyen kaçısın duraksayışıyla ve tüm bu hâletiruhiyenin dile geldiği sözün sessizlikle kendini gösterdiği bir âna dair sonrası...

Burası, gelenekle, "herkes-benliği" içindeki kaybolmuşluğundan onu ayıran sahih ölüme-yönelik-varlık'ın açılmasıdır. Bu açıklık, *Dasein*'ın sahih olarak kendi olabilmesi, ancak ve sadece kendinden hareketle bunu devralabilmesi, buna imkân tanımasıyla mümkündür. Ölüme açıklık içindeyken "Dasein'ın kendi varoluşunun en uç imkânı olarak kendinden vazgeçmesi gerekeceğini"[14] anlamasıdır. Vazgeçeceği, herkes-benliği içerisinde kaybolmuşluğudur; onu bu kaybolmuşluğa ve parçalanmaya iten ilişkilenmeleridir ve bu ilişkilenmeleri kuran yapılardır.

Ölüme açıklık içinde, "Dasein'a müstesna biçimde kendi olma imkânı içinde kalarak herkesten kopuk kaldığı yani ileriye yönelik kendini ondan koparabildiği şeyler açığa çıkabilmektedir."[15] Bu açıdan bakıldığında, bu imkân herkes-benliği içinde fiilen kaybolmuşluğunu tümüyle açığa vurmaktadır. Bu açıklık hali, hiçliğine açıklıktır; kendi en zati imkânsız imkânı "ölümünün" önünde durmaktır. Düşe kalka ölümden kaçarak yaşarken insanın bir anda havf içinde kalmasıdır.

> "Herkesin hergünkü kamusallığı, teskin edilmiş kendine güven duymayı, kendiliğinden anlaşılan bir 'içinde birilerinin bulunuşunu' Dasein'ın vasati hergünkülüğü içine taşır. Oysa havf, Dasein'ı 'dünyaya' düşkün massolunmuşluğundan çekip çıkarır. Böylelikle onun hergünkü aşinalığı bir anda çöker... Böylece içinde-var-olmaklık, bir eksistensiyal 'hal' olan *içinde-kimsenin-olmamaklığına* dönüşüverir."[16]

Diğer bir deyişle, havf içindeki *Dasein "kendi varoluşunun mümkün olan imkânsızlığının hiçliği önünde bulunur."*[17] Burada, havf içindeki *Dasein*'a açı-

14 *Age*., s. 279.
15 *Age*., s. 279.
16 *Age*., s. 199.
17 *Age*., s. 281.

lan, yazgısı, belirsiz kesinliğidir. Havf, *Dasein*'ın herkes-benliği içinde ölüme karşı duyduğu kaçamak korkusu değil; kendi ölüme-yönelik varlığının yarattığı belirsizlikten, kesinlikten, irtibatsızlıktan neşet etmektedir. Ve bu anlamıyla da havf, kendini uçurumun kenarında bulmak gibidir; ölüme fırlatılmışlığının en nüfuz edici haliyle açığa çıktığı hâletiruhiyesidir.[18] Uçurum aynı zamanda ânın şuradalığının açtığı tekinsizliği dile getirir. Yazgıyı üstlenmek tam da bu yüzden ânın şuradalığına, ileriye dönük biçimde kendini emanet etmektir; orada kendi sonlu sahih zamansallığını anlamaktır.

Burada yatan, aynı zamanda miras aldığı imkânları kendi kendine nakletmek suretiyle kendi fırlatılmışlığını devralabilmek ve "kendi zamanı" bakımından içinde-bulunulan-âna dair olabilmektedir. Bu aynı zamanda gelenek tarafından kapatılan tarihselliği (yaşanılmışlığı) sahih bir biçimde mümkün kılabilmektedir.[19] Çünkü hâletiruhiyemiz genellikle fırlatılmışlığımızı gizler. Fırlatılmışlıktan kaçış, tekinsizlikten kaçıştır. Ve tekinsizlik hâletiruhiyeler arasında havfta kendini açığa vurur ve onu dünyanın hiçliğiyle karşı karşıya bırakır. Bu, karşı karşıya gelinen insandaki adlandırılamaz olanın izini görmesi, duyması, anlamasıdır.

* * *

Peki, insan herkes-benliği içinde varolmakta oluşunun örtünmesiyle ölümden kaçışında, nasıl olmuştur da bu örtüyü açma kararlılığı gösterebilmiş, kendini ölümüne tevdi edebilmiştir?

Daha önce de belirttiğimiz gibi, *Dasein* ölümüyle birlikte kendi en zati varlık imkânıyla yüz yüze gelir. Bu aynı zamanda *Dasein*'ın kendi olma imkânıyla *kendisiyle baş başa kalması* ve başka *Dasein*'larla olan bütün irtibatlarından arınmasıdır.[20] Bu, *Dasein*'ın yalnızlığıdır. Çünkü kendini kendi ölümüne tevdi edebilmekle, yalnızlığın açtığı ufukta kendi belirsiz kesinliğiyle yüz yüze gelebilmektedir.

Onu kendi kendiyle baş başa bırakan bu sahihliği sağlayan vicdandır.[21] Vicdanın celbi bu anlamıyla geçmişi üstlenerek ona cevap vermektir. Geçmişini üstlenerek kendi yazgısının açıklığında durmasıdır. Vicdanın sesi, "hiç

18 *Age*., s. 266.
19 *Age*., s. 409.
20 *Age*., s. 266.
21 *Age*., s. 248.

kuşkusuz başka bir şeylerin sesi. Belki de, başka bir şeylerin sessizliği[dir]".[22] Vicdan sesle, sessizlikle bir çağrıdır: Vecibe-içinde-olmaya bir çağrı. Bu çağrı, bu ses, hep, her an bu varoluş içinde, bu yazgı içindeyken varolan bir şeydir. Ama bunu duyabilmek; bunu anlamak, vicdana-sahip-olmayı istemekle mümkündür.[23] Bu kendi olmayı, varoluşa uygun biçimde olmayı tercih etmek; yani kapatılmış olanı, üzeri örtüleni açma kararlılığıdır.

Bu, herkes-benliğini duyan, kendini duymazdan gelen *Dasein*'ın bu duruma karşı gösterdiği bir cevaptır. Onu kesintiye uğratmasıdır: "Celp uzaktan uzağadır. Celp geri dönmek isteyene isabet eder."[24] Geri dönmek istediği; herkes içindeki benliği ve tüm ilişkilenme biçimleridir. Celbin vecibe-içinde-olmaya çağrısı, herkes-benliğinin ilişkilenme biçimlerinin hem sorumluluğunu almayı, onları üstlenmeyi hem de yeni bir ilişkilenme biçimiyle cevap vermeyi mümkün kılar. Burada çok açık bir biçimde görülecektir ki, vecibe, ilgilenilen bir şeye karşı değil ama asli olarak insanın kendi yazgısına karşıdır.

Burası on dokuzuncu yüzyıldaki kırılmanın Heidegger'deki yansımasının en belirgin örneğidir: mutlak köken ya da temelin yokluğu. Bununla birlikte sahih bir ilişkilenme "kendi kendisinin nedeni olamadığı yerde hep bir şeylere neden olmak zorunluluğundan"[25] ve bu zorunluluğun üstlenilmesinden kaynaklanır.

Celp, *Dasein*'ın kendisinin soru soran çağrısıdır. Kendisini en çok "anladığı"nı sandığı "hergünkülük içinde hemhal olduğu"[26] bütün ilişkilenmelerin (başkasının) ansızın ona seslenmesidir.

> "...*[D]uymak*, Dasein'ın kendi zati varlık imkânına birincil ve sahih olarak açık oluşunu dahi tesis etmektedir. Bu, her Dasein'ın kendi içinde taşıdığı dost bir sesi duyması şeklinde olur. Dasein anladığı için duyabilir. Başkalarıyla birlikte anlamasal dünya-içinde-varolma olarak Dasein, birlikte-Dasein'a ve kendine 'kulak verdiği' gibi bu kulak veriyor-olmaklığa bizzat ait olmaktadır."[27]

Bu nedenle, vicdanın sesini duymak, hergünkü ilişkilenmelerin kırıldığı yerde, başkasının fark olarak açılmasıdır. Farkın açılmasıyla celp, umumi ka-

22 Hasan Ali Toptaş, *Bin Hüzünlü Haz,* İletişim Yayınları, 2009, s. 48.
23 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 285.
24 *Age*., s. 287.
25 *Age*., s. 298.
26 *Age*., s. 118.
27 *Age*., s. 172.

bul görme sırasında birden insanı anlamsızlığa terk eder; "içimizdeki en uzak yeri" gösterir. Bu tam anlamıyla, *Dasein*'ın adlandırılamaz tekinsizliğinden çıkıp gelir; çünkü celp, *Dasein*'ı barınağından mahrum bırakır. Kelimelerinden, anlamlarından oluşan barınağından mahrum kaldığı için de zorunlu olarak *tekrar tekrar* kendini kendine taşır.

* * *

Yoksa vicdanın celbindeki celbeden, tekinsizliğin en dibindeki *Dasein* mıdır?[28]

"Çıplak öylelik" olan celbeden, yabancı bir ses gibidir. Çünkü "kendi başına kalan hiçliğin içine fırlatılmış olan bir benlik kadar daha yabancı ne olabilir?"[29] Bu, *Dasein*'ın kendisiyle, hiçliğiyle yüz yüze gelişidir.

Herkesin, ölümün kesinliğini *bildiği* ama ölümün kesinliği içinde "var" olamadığı[30] yerde vicdanın celbini duymak ve ona vecibe içinde karşılık vermek, ölümün kesinliği içinde varolmaktır: "İmkân olarak ölüme yönelik varlığın en yakın yakınlığı, gerçek bir şeyden mümkün olabildiğince uzaktır."[31]

Vecibe-içinde olmak varoluşun imkânsızlığını anlamak, diğer bir ifadeyle yazgıyı duymak ve ona cevap verebilmektir. Anlamın sığınağında kendini anlamsızlık içinde görmek, herkesle yaşayışında kendinin kendiyle baş başa kalmasıdır. "Dasein tekinsizlik içindeyken asli olarak kendisiyle birlikte durur. Dasein, ... kendi varlığını söz konusu ettiği müddetçe, fiili düşkün herkesliğin tekinsizliğinden yükselip gelerek kendini kendi varlık imkânına doğru celbeder."[32]

Sonuç

Tragedyalarla dile gelen insanın trajik yazgısının asli olarak, bilinemez olan ölüme karşı yaşamın, bilinebilir olanın üstün kılınma çabasıyla dile geldiğini gördük. Bu durumla üstün kılma çabasının bir parçası olan kurucu özne, köken, süreklilik, evrensellik gibi "icat"ların aslında mutlak bir kökensizliğin kapatılmasında yatmaktadır. Bu trajik durumdan kaçışla insan, verili olanla ölüme üstünlük kurma çabasında bir ilişkilenme yaşamaktadır.

Bu yazıda, bu ilişkilenme ağı içerisindeki *Dasein*'ın tam da bu durumla; "kendi kendisinin nedeni olamadığı yerde hep bir şeylere neden olmak

28 *Age*., s. 292.
29 *Age*., s. 293.
30 *Age*., s.273.
31 *Age*., s. 278.
32 *Age*., s. 303.

zorunluluğu"yla yüzleşmesinin onu bıraktığı irtibatsızlığında ve yalnızlığında, bu zorunluluğa yeni bir ilişkilenme ile cevap vermesinin nasıl mümkün olabildiği sorusunu ele almış olduk.

Yalnızlığı neticesinde girdiği bu ilişkilenme ile değişen; onun herkesbenliğindeki verili yapılarının, izinin açılması ve yıkımıdır. Diğer bir ifadeyle bu, herkes içindeki hiç-kimseliğin, yabancılığının/tekinsizliğinin sesinin duyulmasıdır. Bu, havf içinde duyabildiği vicdanın sesidir. Bu sesle, yabancılığın ve onu en sahih biçimde açığa çıkaran yalnızlığının, varlıkla yeni bir ilişkilenmesinin imkânı dile gelmektedir.

Sonuç olarak, insandaki adlandırılamaz olanın izi hep ölümün izidir. Ölüm, yaşamın içinde hep bir belirsiz kesinlik olarak varolacaktır. Çünkü o *Dasein*'ın en kesin, zati ama aynı zamanda belirsiz ve irtibatsız imkânıdır. Ve bu imkânsız imkânına açıklık, *Dasein*'ın kendini herkesten yalıttığı bir yalnızlık değil; herkesle ilişkilenmelerinin içine bütünlüğünü tesis ettiği benliğiyle kendini vecibe içinde yeniden bulduğu yalnızlığıdır.

Dasein'da yalnızlığın bir ilişkilenme hali olduğunu görebiliyoruz; içindeki irtibatsızlık ve mesafe hem kendine hem de başkalarına yeni bir yol açmaktadır. Bu nedenle, yeni ilişkilenme sadece kendiyle değil herkesle; herkesle yani hiç-kimseyle, hiç-kimse olarak kendisiyle; yani hiç kendisi olamayan, hep olacak olan kimseyle mümkündür. Bu, hep olacak olan olarak kendi imkânının açıklığında durma; kendi ölüme-yönelik olma imkânının üstlenilmesidir. Üstlenerek *Dasein*, herkes-benliği içerisindeki parçalanmışlığını devralarak kendi benliğinin bütünlüğünü sağladığı, sahih olarak kendine geldiği halinin bir ifadesiyse de, bu bütünlük kendine özdeş ve kapalı bir bütünlük değil *tekrar tekrar* dönüşümü mümkün kılan bir bütünlüktür.

> "...[T]ekerrür, oldum-olası varoluşun imkânlarına bir *karşılık vermedir*. Kapalılığı-açma-kararlılığı sırasında imkâna karşılık verilmesi, aynı zamanda *içinde-bulunulan-ana-dair* olduğundan, günümüz üzerinde etkisi olan 'geçmişin' *iptalidir* de. Tekerrür kendini ne geçmişe tevdi eder, ne de bir ilerlemeyi hedefler. Zira bunların ikisi de içinde-bulunulan-andaki sahih varoluşun kayıtsız kaldığı şeylerdir.
>
> Tekerrürü kendini tevdi eden kapalılığı-açma-kararlılığının asli hali olarak tarif ediyoruz ki Dasein, bunun sayesinde sarih biçimde bir kader olarak varolabilmektedir."[33]

33 *Age*., s. 490.

Heidegger'in Nietzsche Yorumunun Gelişimi

MICHAEL E. ZIMMERMAN

"... Belirleyici kalan Nietzsche'nin kendisini dinlemektir: Onunla birlikte ve onun görüşleri üzerinden, dolayısıyla *aynı zamanda ona karşı* soruşturmaktır, ama sadece Batı felsefesinin bütününün en içteki tek konusu söz konusu olduğunda."

Martin Heidegger, *Sanat Olarak Güç İstenci*

Yıllar önce, 1930'lar sırasında Heidegger'in düşüncesinin muhtemelen talihsiz siyasal deneyimiyle bağlantılı olarak gelişimsel bir "dönüm noktasından" (*Kehre*) geçtiğini öne sürmüştüm.[1] Ama daha yakın geçmişte bazı yorumcular, eğer böyle bir dönüş varsa bunun çok daha önce, muthemelen 1919 civarında gerçekleştiğini iddia ettiler. Heidegger'in temel izleklerinin –örneğin, Varlığın tarihi (*Seinsgeschichte*) veya bulunuş [*presence*] ve bulunmayışın [*absence*] karşılıklı oyunu– düşünürün aklına, ana hatlarıyla kariyerinin ilk döneminde geldiği doğru olabilir. Dahası, Nietzsche gibi düşünürlere yönelik görüşlerinin önemli veçheleri nispeten sabit kaldı. Ne var ki, aşağıda da öne süreceğim gibi, Heidegger'in Nietzsche yorumu 1930'da Ernst Jünger'in "Die totale Mobilmachung" [Topyekûn Seferberlik] başlıklı makalesini ve iki

1 Michael E. Zimmerman, *Eclipse of the Self: The Development of Heidegger's Concept of Authenticity*, Ohio University Press, 1981. (2. Baskı, 1986)

yıl sonra Jünger'in *Der Arbeiter* [İşçi] kitabını okuduktan sonra yeni bir yön kazanmaya başladı.[2]

1930'larda Heidegger'in iki çelişkili Nietzsche yorumu vardı. İlk yoruma göre, Nietzsche Batı'ya yeni bir başlangıcın yolunu gösteren ilk düşünürdü. Bu yorum Heidegger'in 1936-37 tarihli ders notları *Der Wille zur Macht als Kunst*'ta bulunur. Jünger'in yazılarından derinden etkilenen ikinci yoruma göre, Nietzsche ilk başlangıcın son düşünürü, yani Yunan üretimci metafiziğinin kaderi olan evrensel endüstriyel nihilizmin habercisiydi.

1930'dan 1938'e kadar, Heidegger'in Nietzsche hakkındaki *kamuoyuna açık* bildirileri genellikle, Nietzsche'nin düşüncesinin kendi fundamental ontolojisiyle yakınlığını vurgulayan ilk yoruma sadıktı. Bununla birlikte Heidegger, bu ilk yorumda bile, kendisinin sahih *Sache des Denkens*'i [*düşünce konusu*] olan hakikatin özünü (*das Wesen der Wahreit*) Nietzsche'nin düşünemediğini [contemplate] kabul etti. Bu dönemde Heidegger, –sonraki birçok okuyucuyu hayrete düşürecek şekilde– Nietzsche'nin üstinsanını Jünger'in işçisiyle kıyaslayan ikinci ve çok daha karanlık Nietzsche yorumunu geliştirdi. İkinci yorumun önemli öğeleri *Beiträge zur Philosophie*'de (1936-38) bulunabilir.[3]

Heidegger'in çelişkili Nietzsche yorumlarındaki gerilim, onları Nasyonal Sosyalizm'le ilgilendiği döneminde geliştirdiği için arttı. Jünger'in evrensel endüstriyel-teknolojik nihilizm görüşüne hem hayranlık duyan hem de ondan dehşete kapılan Heidegger, Hitler ve Nasyonal Sosyalizmde bu nihlizmin ötesine götüren bir yolun vaadini gördü. Jünger Nietzsche'yi insanı dünyaya-egemen işçi olarak mühürleyen ilksel *Gestalt*'ın kâhini olarak resmederken, Heidegger Nietzsche'yi alenen çok farklı yorumladı: Post-üretimsel bir varlık anlayışına [*Seinsverständnis*] sahip bir insanlığa (dolayısıyla işçiye) işaret ediyor olarak... 1930'larda birkaç yıl boyunca Heidegger Nasyonal Sosyalist devrimi, büyük kararlılık ve yoğunlukla teknolojik-endüstriyel nihilizme bir alternatif olmaya yönlendirmeye uğraştı. 1937-38'de Hitler ve devrimi yanlış değerlendirdiğine ve olumlayıcı Nietzsche yorumunu daha fazla sürdüremeyeceğine karar verdikten sonra, Heidegger tükenmişlik ve umutsuzluktan çöktü. Bir daha Nietzsche'yi asla *Der Wille zur Macht als Kunst*'ta yorumladığı gibi yorumlamadı. Heidegger Nazi hareketinin Almanya için yeni bir başlan-

2 Bkz. Michael E. Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modernity*, Bloomington, Indiana University Press, 1990.

3 Heidegger, *Beiträge zur Philosophie: Vom Ereignis*, *GA*, C. 65, ed. F.-W. V. Hermann, Frankfurt am Main, 1989. (Nietzsche'nin bu çalışmadaki etkilerini yeterince açıklayabilmek için ayrı bir makale gerekir.)

gıç fırsatı yaratacağı umudunu 1944'e kadar taşıdıysa da, zihninde şekillendirdiği hareket (tamamen olmasa da) öncelikle *kendi* düşüncelerinde temellenmekteydi. 1930'ların ortasına doğru, birçok Nazi ideologu Heidegger'in düşüncesini yanlış yönlendirilmiş, hatta tehlikeli bularak zaten reddetmişti.

Sınırlı alandan dolayı, Heidegger'in Nietzsche yorumunun gelişimi üstüne incelememi 1930'da başlayan dönemle kısıtlamalıyım. Heidegger'in daha önceki Nietzsche tartışmaları onu ciddi bir düşünür olarak gördüğünü gösterse bile, nispeten daha sınırlıdırlar.[4]

Heidegger'in Nietzsche'nin Düşüncesini Benimseyici "Gelişimi"

Heidegger; Aristoteles, Kant ve Schelling gibi filozofların düşüncelerini, kendisinin Varlık ve zamana, bulunuş ve bulunmayışa olan ilgisiyle uyumlarını ortaya çıkaracak şekilde, yaratıcılıkla benimsedi. Ona göre her büyük düşünür, her zaman kendine özgü bir tarzda olmakla birlikte, "Aynı"yı düşünür. Ne var ki, daha önceki metafizikçiler Varlığın "hakikatini", yani varolanların [*beings*] kendilerini kavranabilirlikleri içinde gösterdikleri ve bu bağlamda içinde var olabildikleri [*be*] sınırlı kayranı [*clearing*] düşünememişlerdi. Platon ve Aristoteles'ten itibaren Batı düşünürleri, Metafiziğin başlıca sorusu olan, "varolanların Varlığı (temeli, zemini, kökeni) nedir?" sorusuna odaklandılar. Heidegger, bu ontolojik zemine gönderme yaparken "Varlık"tan (*Sein*) çok "varolanlık" (*beingness/Seiendheit*) terimini kullanır. *Leitfrage,*[5] Heidegger can alıcı soruyu temel soru (*Grundfrage*) olarak gördüğünden, "Olduğu haliyle Varlık nedir?" sorusundan farklıdır. Başta Platon, varolanlık'ı (beingness/Seiendheit); yani varlıkların neliğinin, nasılının ve nedeninin temelini *eidos* olarak, ondan birçok yüzyıl sonra da Nietzsche *Seiendheit*'ı güç istenci olarak tanımladı. Thomas J. Sheenan'ın bıkmadan işaret etmiş olduğu gibi, Heidegger aslında Sein'la daha az, zamanın (*Zeit*, *Zeitlichkeit*, *Geschichtlichkeit*, hiç-şeylik [no-thingness], kayran, dünya, açıklık, aşkınlık, *lethe*) varlıkların [*entities*] kendini göstermesini nasıl olanaklı kıldığıyla daha çok *uğraşmıyordu*.[6]

Aristoteles'in bütün varolanların özel bir tür hareketi (*kinesis*) olduğu nosyonunu kullanarak, Heidegger insan Dasein'ının özel hareketinin esrik geçicilik [*ecstatic temporality*] olduğunu iddia etti. Dasein Varlığa doğru açılarak,

4 Jacques Taminiaux, "On Heidegger's Interpretation of the Will to Power as Art", *New Nietzsche Studies*, C. 3, s. 1 & 2, Kış 1999, s. 1-22.

5 Kılavuz soru. (ç.n.)

6 Thomas J. Sheehan, "Nihilism: Heidegger/Jünger/Aristotle", *Phenomenology: Japanese and American Perspectives*, ed. Burt C. Hopkins, Dordrecht: Kluwer, 1998, s. 273-316.

yani varlıkların kendilerini kavranabilirliklerinde gösterebildikleri bağlamında anlamlılık alanını açığa çıkararak, kendinin (ve diğer bütün varolanların) dışında durur (aşar). Sonlu-geçici aşkınlık, Dasein'ı kendinden, ama tam olarak varolanlar olarak varolanlarla [*beings as beings*] uğraşmak için geri dönebileceği şekilde Varlığa doğru çıkarır. Dasein'ın mevcut bulunuş (*Anwesen, Sein*) kipi nispeten mevcut bulunmayışı (*Abwesen*) barındırır. Açığa çıkan veya kendini gösteren (*a-letheia*) olarak Hakikat, kendini örten bir yan (*lethe*, aşkınlık, kayran) gerektirir. Ne zaman, ne de Varlık varlıklardır [*entities*], ama bunun yerine şeylerin kendilerini göstermeleri bağlamında "olmalarının" [be] olasılığı için gerekli aşkın koşulları kurarlar. Platon'dan bu yana Varlıklık olarak Varlığın [*Being as Beingness*] kalıcı bulunma (*beständiges Anwesen*) anlamına geliyor olması metafizikçilerin her zaman geçicilik ve Varlık arasındaki ilişkiye göz ucuyla bakarak çalıştıklarını gösterir. Ne var ki, Heidegger'e göre, sadece Kant bu ilişkiyi açıkça belirtmeye başlamış, buna rağmen Heidegger'in düşüncesinin odağı olan kayranı tam olarak anlamamıştır.

Bütün bunlar ışığında, Heidegger'in Nietzsche yorumuna dönelim. Yakınlarda, Jacques Taminiaux WPK'yi, "Nietzsche'nin sorgulamasını *Varlık ve Zaman* başlıklı kitabın yöneldiği sorunun bakış açısına çekmeye" çalışan Heidegger'in, Nietzsche'nin düşüncesiyle "derinden suç ortaklığı" şeklinde tanımladı.[7] "Suç ortaklığı" gizli bir anlaşma, birinin suçunu sessizce onaylama veya gerçekte olan bitene göz yumma anlamına gelir. Ne var ki, Heidegger'in, 1900'de ölen Nietzsche'yle suç ortaklığı yapıyor olması zordu. O halde, Taminiaux suç ortaklığıyla şunu anlatmaya çalışıyor olmalı: "[Heidegger'in] kendi güzergâhındaki bu noktada", yani 1930'ların ortalarında, "Nietzsche Heidegger'e" kendi fundamental ontolojisinin öğelerini, Nietzsche'nin düşüncesiyle yaratıcı bir birleşmeyle ve onu benimseyerek açıklamasına olanak sağlayan "vazgeçilemez bir ilham verdi."[8] Peki, Nietzsche niye tam o anda böylesine ilham verici göründü? Çünkü Heidegger Nietzsche'yi belirli bir açıdan okumanın Nasyonal Sosyalist devrimi doğru yönlendireceğine inanıyordu. Heidegger WPK'de, Nietzsche ile Nasyonal Sosyalist ideolojinin -biyolojik-ırksal Nietzsche okuması da dahil olmak üzere- incelikli politik yıkımıyla [subversion] olduğu kadar suç ortaklığı içinde değildi. Heidegger, ders notlarının ilk basımından (1961) kendi siyasal yönelimine ışık tutan pasajları çıkardı. Bu pasajlar *Toplu Eserleri*'nin 43. cildinde unutulmamıştır.

7 Jacques Taminiaux, agy., s. 5.
8 Agy., s. 17.

WMK'da[9] Heidegger'in en azından iki güdüsü vardı. İlk olarak, kendi fundamental ontolojisini (dikkate değer bir istisna olarak "Varlığın hakikati" dışında) Nietzsche'nin düşüncesinden çıkarabileceğini göstermek, dolayısıyla Nazi ideologlarının pençelerinden kurtarmak istedi. İkinci olarak, sanatın indirgemeci Nazi yorumuyla (örneğin, *Volk*'un ırksal özünün "ifadesi" veya Wagnerdeki formsuz sarhoşluk [*Rausch*] olarak yorumlanması); sanatın Nietzsche'nin çalışmalarının ontolojik yorumlanmasında bulunan yüce durumu arasında yatan uçurumu göstermek istedi. Bir yıl önce, 1935'te, Heidegger "Sanat Eserinin Kökeni" üstünde çalışmaya başlamıştı. Siyasal amacı, WPK'nın 1961 nüshasında örtbas edilmiş olan şu düşüncelerde açığa çıkar: "Ve böylece, Nietzsche'nin sanat yorumunu devrim [*Umwälzung*] yolunda her şeyin üstünde tutuyoruz; geride kalmış veya tıkanmış olmasıyla değil..."[10]

Nietzsche'nin sanat görüşünü benimsemek, Heidegger'in Frank H.W. Edler'in ortaya koyduğu gibi "[Nazi] devriminin dilini çalma" girişimiydi.[11] Geçmişi hatırlayan Heidegger, Nazi terminolojisini kullanması ve yeniden tanımlamasının, hedeften çok önce durmasını engellemek için, devrimin asıl yönünü altüst etme girişimi olduğunu iddia etti. Heidegger, olası daha derin bir sonuca fırsat sağlamak için devrimi canlı tutmak istedi. Burası Heidegger'in Nasyonal Sosyalizm'le ilişkisiyle ilgili tartışmayı tamamen tekrar etmenin yeri değil, ama Heidegger'in siyasetini eleştirmiş biri olarak, şu gözlemlerde bulunmak isterim:[12] Heidegger'in 1933-34 ve 1934 yıllarındaki ders notlarının[13] yayımlanması, siyasal etkinliğine yönelik savaş sonrası gerekçelendirmelerinin öğelerine güvenilirlik sağlar. Başta Hitler'i heyecanla desteklediğini kabul ederek, Nazi terminolojisini *Parteigenossen*'ın [Parti üyeleri] büyük çoğunluğu tarafından istenmeyen bir şeye dönüştürmeye çalışmıştır. Heidegger'in devrim üstüne açıklamalarının anti-ırksal dürtülerini haklı olarak fark eden, başlıca ideolojik rakiplerinden Ernst Krieck'i saymıyorum bile. Editör Hartmut Tietjen, Toplu Eserleri'nin "Sonsöz"ünde şunları yazmıştır:

> Elbette, iki ders de [yaz dönemi 1933, kış dönemi 1933-34] güncel siyasal ifadelerle yakınlık içindedir ama Heidegger'in düşünceli temel-

9 *Der Wille zur Macht als Kunst* [Sanat Olarak Güç İstenci].
10 Heidegger, *GA*, C. 43, s. 160.
11 Frank H.W. Edler, "Philosophy, Language, and Politic: Heidegger's Attempt to Steal the Language of the Revolution in 1933-34", *Social Research*, S. 57 (1), İlkbahar, 1990, s. 197-238.
12 Bkz. Michael E. Zimmerman, "The Thorn in Heidegger's Side: The Question of National Socialism", *The Philosophical Forum*, S. 20, Yaz 1989, s. 326-365.
13 Heidegger, *GA* C. 36/37 ve 38.

> konumuyla Nasyonal Sosyalist ideoloji arasındaki uçurum kapatılamaz. [...] Heidegger'in devrimin patlak verişindeki *pathos*'la uyum sağlaması, inkâr edilemez bir biçimde [*unüberhörbar*] bunun [devrimin patlak verişinin] insan ve dünyanın –Platon'un analojisinde mağarada bulunanların gölgeli diyarına benzer şekilde– baş aşağı görülmesi temelinde gerçekleştirildiğine yönelik acil uyarıyla karşı karşıya durmaktaydı.[14]

Heidegger WMK'de, Nietzsche'nin Nasyonal Sosyalizm'in biyolojik-ırksal yaklaşımlarından çok fundamental ontolojiyle tutarlı olduğunu yorumlamaktaydı. Bazen, Heidegger okuyucularının saflığını zorlar. Nietzsche'nin fizyolojiye, kana, organik yozlaşmaya sık göndermeleri, Heidegger'in ontolojik kavramlarına böylesine kolaylıkla dönüştürülebilir miydi? Birkaç yıl sonra Heidegger Nietzsche'yi modernitenin teknolojik nihilizminin metafizikçisi olarak resmettiğinde diğer okuyucularının da saflığını zorlar.

1936-37'de Heidegger, Nietzsche'nin güç istenci kavramını bireyin kendindeki kapalılığı açma kararlılığı [*Entschlossenheit*] olarak yorumlar. Dahası, hem güç istencini hem de aşkınlık olarak duygulanımı [*affect as transcendance*], kendinin ötesine geçme olarak okur. Kişi, kendi güç durumunun ötesini istediğinde, her zaman daha da çok güç isteyecektir. Ne var ki güç, diğerlerine boyun eğdirmekten çok kendi üstünde bilinçli bir efendiliğe ulaşmayı içerir. Nietzsche, *Rausch* ile Wagner'in müziğindeki gibi, sarhoşçasına her şeyin sınırsızlığa doğru çözülmesini değil, bilinçli aşkınlık olarak tanımlanan kendinden geçmeyi, esrimeyi anlatır. Yoksunluk ve kızgınlıktan çok bir bolluk duygusu olarak esrime, bütün fenomenlerle uyum halindedir. Güzellik bizi erotikçe, kendimizin ötesine, yani Varlığa doğru, böylece kendilerini daha zengin ve özsel yollarla sunmalarını sağlayacak şekilde tekrar varolanlara doğru hareket etmemizi sağlayan *Rausch* duygusuna aktarır.[15]

Güç istencinin en ayırıcı *Gestalt*'ı olan sanat, yapmak veya üretmek açısından değil, daha çok açığa çıkarmak ve meydana getirmek bakımından *tekhne*'dir. Elbette, sanatçı, bir şey meydana getirme becerisi olan kişidir. Eğer, güç istenci kaprisli bir egemenlik olarak değil de, meydana getirmek olarak doğru anlaşılırsa, o zaman sanat şeyleri olmaya bırakmak olarak anlaşılabilir. Sanat "*physis*'i bilen ve onun ortasında ve temelinde ileri giden kişinin istilâsıdır. Ne var ki, Yunan tarzında düşünüldüğünde böyle bir 'ile-

14 Heidegger, *GA*, 36/37, s. 303.
15 Heidegger, *GA* 43, s. 239-243.

ri gitme', hiç bir şekilde saldırı değildir: zaten mevcudiyete gelenin, gelmesine izin vermektir."[16] Sınırsız hezeyandan uzak bir şekilde, "*Rausch* formun en muhteşem zaferi anlamına gelir."[17] *Rausch* bir varolanın kendi sınırında, Gestalt'ında durmasına, böylece dış görünüşünde kendini göstermesine, *eidos*'un içinden belirerek saf aydınlığa erişmesine, böylece "olmasına" ["is"] olanak tanır.[18] Nihilizmin karşı hareketi olarak, varolanların düzleştirilmesi veya fakirleştirilmesi olarak tanımlanan, yüksek tarzıyla yüksek sanat –Dasein'a verilen özgürlükle– yeni standartlar, rütbeler ve ayrıcalıkların temelini yerleştirmeye yönelik dünya tarihsel kararı kapsar. Büyük sanatçı ortaya, insanoğlunu (*Mensch*) varolanların Varlığı'na yeni bir bakışla özgürleştiren bir varolan çıkarır.[19] Nietzsche için, "Sanat, yüksek tarz, *Sein* için otantik yasa koymadır."[20] Nietzsche "sanatın hakikatten daha değerli olduğunu" söylerken, hakikatin hayatı muhafaza eden varolanların değişmez "perspektifsel ışıldaması" olduğunu, oysa sanatın, hayatın kendisinin ötesine, yeni ve daha zengin olasılıklara hareket etmesine olanak sağlayan "perspektifsel ışıldama" olduğunu anlatmak ister.[21]

> Varolanların temel karakteri, gerçekliğin özü olarak [Güç istenci], kendi içinde, oluş olmayı isteyerek kendini isteyen, o Varlıktır [*Sein*]. Bu açıdan Nietzsche güç istencinde Varlığın ve Oluşun kadim zıtlığının özgün birliğini düşünmeye çabalar. Süreklilik olarak Varlık [*Being as permanence*] Oluşun [*Becoming*] Oluş olmasına izin vermektir. Böylece, "bengi dönüş" düşüncesinin kökeni gösterilmiş olur.[22]

Nietzsche için sanat, "nihilizm olayının [*Ereignis*], 'elbette ilksel temellendirme ve sorgulamayla [nihilizmin] üstesinden gelmeyi' kapsayan bilgisini talep eder."[23] Heidegger şunu ilave eder: "Değer biçebilmenin, yani Varlığın ölçütüyle uyum içinde eyleyebilmenin kendisi en yüksek yaratmadır. Çünkü o tanrılar için hazır olmaya hazırlanmaktır, o Varlığa Evet'tir. 'Üstinsan' Varlığı –bilginin sıkıntısı ve yaratmanın gösterişi içinde– yeniden

16 *Age*., s. 82.
17 *Age*., s. 119.
18 *Age*., s. 119.
19 *Age*., s. 196.
20 *GA* 43, s. 272.
21 *Age*., s. 217.
22 *Age*., s. 218.
23 *Age*., s. 273.

temellendirendir."[24] Nietzsche'nin Üstinsan öğretisinin Almanları tanrılara (onların gelişine) hazırladığını varsayarak Heidegger Nietzsche'nin, aynı zamanda şiiri hakkında ders verdiği Hölderlin ile yakınlığını vurgular. *GA* 43'ün eklerinden birinde, Heidegger Nietzsche'nin felsefesinin "Varlığın sıçramasını", "Batı düşüncesinin *diğer* başlangıcına" bir geçişi barındırdığını yazar. Heidegger'e göre, "Nietzsche'nin felsefesi ancak bu diğer başlangıcın dikkatli hazırlığıyla o bitiş olarak anlaşılabilir ve bunun sonucunda geçişin gidişatında yeniden kavranabilir."[25]

Burada Heidegger, Nietzsche'nin düşüncesinin nihilizmden yeni başlangıca ontolojik sıçramayı başardığına ikna olmuş görünür ama aslında karışık duygular içindeydi. WMK'de, aynı zamanda Nietzsche'nin hakikatin özü ve özün hakikati hakkındaki soruyu soramadığında ve bu yüzden hakikatin özsel dönüşümünü etkileyemediğinde ısrar eder. Kendinden önceki her metafizikçi gibi Nietzsche de, varolanların kendilerini göstermesi olarak anlaşılan Varlığın çok yakın eşi olan hiçlikle karşılaşamadı. Bazen Nietzsche'nin başardıklarından heyecan duysa da, diğer zamanlarda WMK'de, Heidegger, Nietzsche'yi vaadedilmiş topraklara ulaşmaktan aciz kahin bir düşünür olarak kabul etti.

Bir Geçiş Düşünürü Üstüne Değişen Bakış Açıları

1930'ların ortasında, Nietzsche'nin *Seinsfrage*'ye yeterince değer vermediğini, "değerlerin" ontolojik konumunu açıklamayı başaramadığını ve kayran, dünya veya hakikate dair özsel kavrayışının olmadığını kabul etse de, Heidegger daha sonra Nasyonal Sosyalizmin "içsel hakikat ve yücelik" adını verdiği şeye yönelik vizyonunu desteklemek için Nietzsche'nin görüşünü benimsedi. Jünger'in iç ürpertici bir şekilde tanımladığı teknolojik nihilizmin başka bir uyarlamasına geçmek yerine, boşuna (ve safça) Nasyonal Sosyalist uyanışa (*Aufbruch*) tinsel bir yön vermeye ve aynı zamanda, onu gerçekten yeni bir başlangıcı başaracak kadar uzun süre canlı tutmaya uğraştı.

Ne var ki, birkaç yıl içinde Hitler ve Nazi rejimi konusunda gözü açıldıkça ve ona yön vermek konusundaki yetersizliğine ikna oldukça, Heidegger'in aleni söylemlerinde, giderek, Nietzsche'nin düşüncesinin teknolojik nihilizm maskesi altında metafizik tarihinde doruğa ulaştığı yolunda, daha eleştirel bir değerlendirme görülmeye başladı. Henüz 1930'da bile, Heidegger, daha

24 *Age.*, s. 274.
25 *Age.*, s. 283.

sonra *Beiträge zur Philosophie*'de ve sonraki ders notları ve makalelerinde detaylandırdığı bu kanıya yönelmekteydi. Nasyonal Sosyalizmin 1936'da tamamen silahlanması ve dolayısıyla 1940'lara doğru sistemin tam seferberliğe adanmışlığı gibi siyasal olaylar ve süregelen düşünüm uğraşı, onu "gerçekten varolan" Nasyonal sosyalizmin (sözde) otantik olasılığına ulaşamayacağına ikna edene kadar Heidegger, kısmen siyasal amaçları gözeterek bu görüşü aleni incelemeden uzak tuttu. Dahası, Heidegger'le, iki ciltlik Nietzsche kitabının yayınlanmasında yakın olarak çalışan Otto Pöggeler'e göre, Heidegger 1937 – 38'de hayatını tehlikeye sokan bireysel bir kriz ve çöküş yaşadı.[26] Bu kriz Heidegger'in bir yandan, Hitler'in kabiliyetleri ve niyetlerini yanlış değerlendirdiğini ve diğer yandan da Nietzsche'nin düşüncesinin yeni bir başlangıca açılan geçit olarak anlamlandırılacağı iddiasından vazgeçmesi gerektiğini fark etmesinin devamıydı. Elbette nihilizmin üstesinden gelmekten uzak olan Nietzsche'nin düşüncesi, Heidegger'in Nasyonal Sosyalizmin kaçınabileceğini umduğu teknolojik nihilizmin doruk noktadaki metafizik ifadesiydi. Söylentiye göre Heidegger "Nietzsche beni mahfetti" ("Nietzsche hat mich kaputt gemacht") demişti.[27] Pöggeler'e göre, Heidegger'in karısı Elfrida, bunalımının tekrarlanmasından öylesine endişeliydi ki, onun iki ciltlik *Nietzsche* (1961) üstünde çalışmaması konusunda ısrar etti.[28]

Eğer, *Varlık ve Zaman*'ın amacı, *Mensch*'i akıllı hayvanın dışında bir şey olarak tasarlamaktıysa, Nietzsche'nin düşüncelerinin nihayetinde bu konuda hiç yardımcı olamayacağı ortaya çıktı. Bu sonuçtan kaçış yoktur: Nietzsche'nin düşüncesi akıllı hayvan olarak *Mensch*'in metafizik tanımına sıkı sıkıya bağlıydı. Nietzsche terimleri tersine çevirdiyse bile bu doğru kalır: *Mensch*'i "rasyonel hayvan" olarak, yani Yeni Platonculuk ve Hıristiyanlık için *Mensch*'i ilahi olanla bağlayan *logos* yeteneğiyle farklılaştırılan canlı olarak tasarlamak yerine, Nietzsche *Mensch*'i "rasyonel olan hayvan" olarak tasarladı. İstençle sürülen hayvan, aklını, hayvan'ın kendi gücünü ve güvenliğini artırmak adına diğer her şeye egemen olma aracı olarak kullanır. Heidegger'in *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung*[29] derslerinde, Nietzsche'nin insanı saldırmayı seven; zafer, yağma ve daima daha çok gücün özlemini çeken bir av hayvanı (*Raubtier*) ola-

26 Otto Pöggeler, *Friedrich Nietzsche und Martin Heidegger*, Bonn, Bouvier Verlag, 2002, s. 14-16.
27 *Age.*, s. 16. (Pöggeler'e göre, bu yorumu ilk bildiren Hans-Georg Gadamer, bunu Heidegger'in aile üyelerinden duymuştur.)
28 Agy.
29 1938-39, *GA* 46; bundan sonra ZUN kısaltmasıyla alıntılanacaktır.

rak göklere çıkardığını okuruz. İnsan *Raubtier*'e, sıradan hayvan (*Viehzeug*) tarafından bilinmeyen ender bir soyluluk bahşedildiyse de, Nietzsche soylu olanı ve ender olanı bile hayvansılık açısından tanımlar. Bu nedenle, onun "hâlâ-tamamlanmamış hayvan" olarak *Mensch* kavrayışı artan insan gücüyle uyum içindeydi. Nietzsche'nin Varlık (*Sein*) konusundaki duruşu şuydu: Ya yaşamı korumak, dolayısıyla artırmak anlamında *Sein* (oluş) ya da zarar, yıkım, yozlaşma anlamında "nicht-sein".[30] Nietzsche'nin *Sein* ile demek istediği "bulunmayış içinde bulunuş" [*presencing in absencing*] değil, *Seiendheit*, yani varolanlar bütününün ne, o ve nasıl oluşuydu. Nietzsche insanı, özne olarak ve *Sein*'ın insanın *Raubtier* karakterini sınırsıza, koşulsuza doğru geliştirerek onu güvenceye alan ve açığa çıkaran olarak belirler, böylece *Sein* hayatı yenen "hayat" anlamında bir bütün olarak Varlığı kurar.[31] Bu doğrultuda, "bireysel öznenin bireyselliği, sadece bireyin sınırsız ve şiddetli egemenliğini bütüncanlılar ve *Volk* ve bütün-benzerlikler olarak geri getirmek ve ölçütlendirici olarak kalmak için değiştirilebilir."[32] Heidegger için, can alıcı karar şudur:

> Bütün *Seyn* hakikatinden doğru bulunur ve insanın özü hayvaniliğinden kopartılmıştır; bu sadece onu zararsız, saygıdeğer ve mutlu yapmak için, sorgusuz bir sürüklenme (*Dahintreiben*) mahalinde, *Raubtier*'dan evcil hayvan (*Haustier*) haline getirmek için değildir, daha çok insana özünün bütünüyle farklı doruğu olan *Da-sein*'ı göstermek içindir; insan Da-sein olarak en yüce azim tarafından, *Seyn*'in hakikatinin bekçiliğini yapma azmi tarafından sahiplenilir.[33]

Platoncu idealizmin öte-dünyasallığını gereğinden fazla ters çevirerek ve Tanrı'nın ölümünü ilân ederek, Nietzsche insanoğlunu "dünyaya sadık kalmaya" yani bütün varolanların ortasında, bu-dünyasal insanoğlu anlayışına bağlı kalmaya çağırdı. Nietzsche'nin bu-dünyasal yönelimi, bazılarını onu proto-çevreci düşünür olarak okumaya götürdü. Ne var ki Heidegger, tam tersine, Nietzsche'nin metafiziğinin dünyanın teknolojik egemenliğini haklı çıkardığını iddia eder![34] Varlığın hakikatini (kendini-açan kayranını) görme-

30 *GA* 46, s. 217.
31 Agy.
32 Agy.
33 *GA* 46, s. 218.
34 Bkz. Steven V.Hicks ve Alan Rosenberg tarafından derlenen bir ciltte yayımlanacak olan makalem, "Nietzsche and Ecology: A Skeptical Look".

yerek, Nietzsche öte-dünyasal, sonsuzu-arayan aşkınlıkla, Varlığın hakikatinde kapsanan aşkınlığın arasındaki ayrımı fark edemedi. Metafizikten kurtulmaya çalışırken aşkınsallığı da gözden çıkaran Nietzsche, post-metafizik bir insanlık kavrayışı geliştiremedi. *Mensch*'i "tekrar-hayvansallaştırarak" fizyolojik yozlaşmayı durdurma çabası, nihayetinde *Mensch*'in ontolojik yozlaşmasın son safhası haline geldi.

Heidegger Jünger'e, Nietzsche'nin düşüncesini *Seinsgeschichte*'nin son eseri olarak anlamasına olanak verdiği için, saygı duyar.[35] 1930'ların başlarında, Heidegger, asistanı Werner Brock ve başkalarıyla Jünger'in çalışmasını tartıştı. Heidegger kendisinin:

> Batı dünyasının geçmişinin ve şimdisinin bu metafiziğin ufkunda görüldüğü ve öngörüldüğü derecede, Nietzsche'nin metafiziğine dair temel bir anlayışı nasıl ifade ettiklerini göstermeye çalıştığını [yazar]. Bu yazılar açısından, daha da özsel olarak onların temelleri üstünden düşünerek, neyin yaklaşmakta olduğunu düşündük, yani, onunla yüzleştiğimiz gibi ona karşılık da vermeye çalıştık.[36]

1939–40'da Heidegger, yine *Der Arbeiter*'i kendi görüşlerini beğenmeyen meslektaşlarından oluşan küçük bir grupla tartıştı, ta ki "olgular" onun görüşlerini tasdikleyene kadar. Ernst Jünger'in kuralın düşüncesi ve işçinin görünüşüyle düşündüğü ve bu düşüncenin ışığında gördüğü şey, dünyayı kucakladığı ancak şimdi anlaşılan, tarih boyunca ortaya çıkan güç istencinin evrensel kuralıdır. Bugün her şey, adı ister komünizm, ister faşizm veya dünya demokrasisi olsun, bu tarihsel gerçeklikte durur.[37]

1930'ların ortasında, Heidegger Nazi *Aufbruch*'unun Jünger'in tanımladığı teknolojik nihilizmi erteleyecek yeni bir başlangıca önayak olacağını umuyordu. Ne var ki, Heidegger, Nasyonal Sosyalizm'in nihilizmin başka bir türünden başka bir şey olmadığını kısa sürede gördü. Jünger'in yazılarının Heidegger'in çalışmalarını nasıl etkilediğini başka yerde detaylıca incelediğim için kendimi aşağıdaki düşüncelerle sınırlıyorum[38] Bazen "muhafazakâr devrimci", bazen de "gerici modernist" olarak betimlenen Jünger (1895–1998) yetenekli bir yazar, Avrupa'nın savaşlararası sanatçı avangardının bir üyesi, siyasal bir ak-

35 *GA* 90, Zu Ernst Jünger, ed. Peter Trawny, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004. (Bu makalenin yazıldığı tarihte henüz yayımlanmamıştı.)
36 "Rektoratsrede", *GA* 16, s. 484.
37 Agy., s. 485.
38 Bkz. Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modernity*, *age*

tivist ve Birinci Dünya Savaşında Almanya'nın en çok nişana sahip askerlerinden biriydi. Cephe deneyimi hem dehşet verici hem de dönüştürücüydü. Endüstriyel kitle savaşının yarattığı inanılmaz ölçülerdeki ölüm ve yıkım; yarı-hayvana dönüşmüş milyonlarca askerin, yarı-mekanik savaşçının, bu duruma eşlik edecek biçimde canavarlaştırılması; burjuva bireyciliğinden huzur verici görüntüyü koparttı ve Jünger'i toplumsal ve siyasal olayların görünmeyen "temel" güçlerle (Nietzsche'nin güç istenci olarak seslendiği şeyle) yönlendirildiği sonucuna götürdü. Cephe deneyimiyle dönüşüme uğramış diğerleri gibi Jünger de, burjuvazi ve işçiler ön saflarda dayanışma geliştirdiğinde geçici olarak üstesinden gelinmiş sınıf çatışmasını tekrar yaratma tehlikesi taşıyan savaş-sonrası anayasal demokrasi kurma girişimlerinden tatmin olmamıştı. Jünger, savaş-öncesi düzenin bütün kalıntılarını yok etmeye ve ayrıntıları biraz taslak halinde ama genellikle bazı sağ-kanat siyasetçilerinin görüşleriyle aynı hizada olan sınıf-ötesi bir toplum kurmaya çağırdı. Sonunda, sadece anti-Semitizm'den kaçındığı için değil, ama aynı zamanda sıradan bir Nasyonalist olmadığı için Jünger'in Nasyonal Sosyalizmi benimseyemeyeceği belli oldu. Büyük Savaş'ın yol açtığı görünüşte anlaşılmaz yıkımı anlamak için ulusal çıkarlardan yararlanmak yerine, Jünger savaştaki bütün cephelerdeki savaşçıların, *Der Arbeiter* döneminde gösterildiği gibi, bütün ulusal kimlikleri ve sınırları aşan dünya-tarihsel bir olayda yer aldıkları sonucuna vardı.[39]

1920'lerde, çok satan savaş anıları *In Stahlgewittern* de dahil olmak üzere, birkaç kitap yayımladıktan sonra, Jünger "Die totale Mobilmachung"u ve *Der Arbeiter: Herrschaft und Gestalt*'ı yazdı.[40] İnsanı İşçiye ve dünyayı insan emrinde devasa bir dökümhaneye dönüştüren modern teknolojinin menzilini açıklamak için, Jünger sınıf yapısının ve siyasal-ekonomik yaklaşımların yetersiz olduğu sonucunu çıkardı. Bunun yerine, eşsiz bir hukuksallık barındıran "muazzam, özerk ve bağımsız bir *Gestalt*"ı ayırt etmek için, dışsal görünüşlerin ötesine bakılmalıdır. *Gestalt*, birçok bakımdan hem Nietzsche'nin güç istencinin bütün fenomenleri canlandırdığı anlayışına, hem de Oswald Spengler'ın *Der Untergang des Abendlandes* kitabının, "Gestalt und Wirklichkeit" adlı ilk cildinde betimlenen, insan tarihine morfolojik bakışa karşılık gelmektedir. Jünger *Der Arbeiter*'de şunu yazmıştır: *"Gestalt* olarak, en yüce, anlam-veren

39 Jünger hakkında mükemmel makaleler için bkz. *Ernst Jünger im 20. Jahrhundert*, ed. Hans-Harald Mueller ve Haro Segeberg, Münih: Wilhelm Fink Verlag, 1995.

40 Ernst Jünger, "Die totale Mobilmachung", 1. Basım, *Krieg und Krieger*, 1930. (2. Basım *Sämtliche Werke*, C. 7, *Essays 1*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1980), s. 119-141; *Der Arbeiter*, Hamburg, Hanseatischer Verlag, 1932; gözden geçirilmiş versiyonu için bkz. *Sämtliche Werke*, C. 8, *Essays II*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1980, s. 15-317.

gerçekliği [*Wirklichkeit*] nitelendiririz. Görünümler bu gerçekliğin sembolleri, temsilleri, izleri kadar önemlidir. *Gestalt*, parçalarının toplamından fazlasını kapsayan bir bütündür. Bu fazlalığa biz bütünlük adını veririz. [....] İşçinin asıl 'devrimci' eylemi kendini üstanlamlı *Gestalt*'ın temsilcisi olarak kavradığı için bütünde talep iddia etmesinde bulunur.[41] Jünger Nietzsche'den, belirmekte olan insan stoğunu; yarı-insan, yarı-makine, "organik bir yapıya" dönüşmeye hazır, korkunç ve acımasız İşçi'yi betimlemek için *Typus* terimini de ödünç alır. "*Typus* ve araçlarının en gizli anlamının egemenliğe yöneltilmiş olmasından" dolayı silahlanma, iş alanının en önemli kullanımıdır. "Burada, aynı zamanda güç-aracı olmayan -ne kadar özel olursa olsun- hiçbir araç yoktur; örneğin işin bütünsel niteliğinin ifade edilişi."[42] Aynı şekilde Jünger, (yüzyılın başlangıcında diğer birçok sanatçı ve yazarın yanı sıra) Nietzsche'den, çok yüce bir yerde konumlandırdığı fenomenal görüntü karşısındaki estetik duruşu aldı. Jünger'in tavrı, Nietzsche'nin hâlâ Schopenhauer'in etkisindeyken yazdığı *Tragedyanın Doğuşu*'ndan aşağıdaki pasajı hatırlatıyor:

> "[G]erçek bir yaratıcı için [İstenç], belki de salt imgeden ve sanatsal yansımalardan ibaret olduğumuzu varsayabiliriz; sanat eserleri olarak bize atfedilen önemle en haysiyetli halimizdeyiz –çünkü, varoluşun ve dünyanın ebediyen *gerekçelendirilmiş* olması estetik bir fenomenden başka bir şey değildir– ve bizim önemimize dair bilincimiz de bir tuval üzerine resmedilmiş bir savaş alanındaki savaşçı figürlerininkinden pek de farklı değildir."[43]

Endüstriyel savaş alanını ve her yerde beliren teknolojik mucizeleri estetik açıdan büyüleyici gören çağdaşlarına, Fütüristlere, yakın duran Jünger, *Der Arbeiter*'i, endüstriyel teknoloji sayesinde dünyaya egemen olarak kurulan hayrete düşürücü gösterideki olağanüstü ve can alıcı öğe olarak takdir ediyordu. Eşsizliğe hasret olan ve kendisi için yaşayan burjuva bireyini reddederek ve kendini hiçbir koşulda durmaması gerekenin, teknolojinin ezici gücünün hizmetinde kurban ederek, *der Arbeiter* kendini, miğferli, üniformalı, maskeli ve yenilebilir bir dişliye dönüştürdü.

Der Arbeiter'in *Gestalt*'ı, görünmez bir manyetik alanda sıraya dizilmiş de-

41 *SW*, C. 8, s. 312-313.
42 SA I, s. 313.
43 Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, *Werke in drei Bänden* C. I, Yay. Haz. Karl Schlechta, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, s. 40. Çev. Walter Kaufmann, *Basic Writings of Nietzsche*, New York: The Modern Library, 1968, s. 52.

mir dosya dolapları gibi, her şeyi kendine çeken ve düzenleyen metafiziksel "damgalamaya" [*Prägung*] ve "iz bırakmaya" [*Stempeln*] işaret eder. Jünger'e göre *Gestalt*, bir varlık olarak değil, tam anlamıyla İşçi'nin Varlığı [*Sein*] olarak anlaşılabilir. Varlıktan, en derin gerçeklik, hayat veya güç istenciymiş gibi bahsetse de, Jünger Varlık kavramını bazen Heidegger'e benzer şekilde kullandı; örneğin, "ışığı" kırarak *der Arbeiter*'in "bütün *Bestand*'ı ayrım yapmadan" fark etmesine, seferber etmesine olanak sağlayan bir tür prizma gibi... Bunun için, "makinelerle işletilen ve fabrikalardan gelen yapay nitrojenle gübrelenen tarla, artık aynı tarla değildir."[44] İşçi, *Gestalt*'ın saklı olanın bir ifadesi olduğunu ve bütünlük idealini tamamlamak dışında hiçbir amacı olmayan "gizli merkezi" aştığını hisseder.[45] O halde, teknoloji, güç istencinden çok, Heidegger'in daha sonra adlandırdığı şekliyle istenç istencinin belirtisidir.

Jünger'in yazıları, Heidegger'e Nietzsche'yi *Seinsgeschichte*'nin Procrust yatağına[46] koyma olanağı tanıdı. Üretimci metafiziğin tarihinde, Descartes'la önemli bir değişim yaşanır. Antik Yunan ve Ortaçağ düşüncesi için, bir şey için olmak yaratılmak (*hergestellt*) (örneğin Yaratıcının bir yaratığı olarak) anlamına gelirken; Descartes'tan sonra bir şey olmak, temsil edilmek (*vorgestellt*), yani kendinden emin ve güç-arayan öznenin nesnesi olmak anlamına gelir. Tartışılabilir olsa da, 1930'dan önce Heidegger Hegel'in Batı metafiziğinin doruğuna ulaştığı, böylece Heidegger'in Nietzsche'yi Nietzsche'nin kendini anladığı gibi, yani yeni bir başlangıca önayak olarak yorumlamasını sağladığı sonucuna varmıştı. Jünger'in yazıları nedeniyle, Heidegger nihayetinde bu Nietzsche görüşünden vazgeçerek, bunun yerine Hegel ve Nietzsche'nin ikisinin de kendi tarzlarında, Batı metafiziğinin nihai düşünürleri olduğuna karar verdi.

Heidegger *Gestell*'den modern teknolojinin özü olarak bahsetmesini, büyük ölçüde, Jünger'in *Gestalt*'ı, her şeyi endüstriyelleşmiş insanlık için "daimi kaynak" (*Bestand*) olarak açığa çıkaran ontolojik ilke şeklinde kavrayışına borçludur. 1930'lar ve 1940'lar boyunca, Heidegger *Gestal*t terimini yaygınca kullanır. Elbette, *Der Wille zur Macht als Kunst*'ta, sanatı güç istencinin en basit *Gestalt*'ı olarak tanımlar.[47]

44 Jünger, *Der Arbeiter*, s. 167.
45 *Age*. s. 153.
46 Yunan mitolojisinde, konuklarını yatağa sığdırmak için kesip biçen bir karakter. (ç.n.)
47 Heidegger'in 2 ciltlik Nietzsche'sini İngilizceye mükemmel çevirisinde, David Farrell Krell, *Gestalt*'ı "configuration" olarak çevirerek, terimin Spengler ve Jünger'in çalışmalarıyla olan ilişkisini gizlemiştir.

Heidegger Jünger'in "Über die Linie" (1950) makalesine yanıt olarak yazdığı "Zur Seinsfrage"de (1955) Jünger'e olan muazzam borcunu kabul eder.

> Ernst Jünger'in *Der Arbeiter* çalışması önemlidir, çünkü Spengler'dan farklı bir şekilde, bütün Nietzsche literatürünün şimdiye kadar başaramadığını, yani varlık (*entity*) deneyimini ve nasıl olduğunu, Nietzsche'nin bir varlık (*entity*) olarak güç istenci tasarımının ışığında ifade etmeyi başarmıştır. Nietzsche'nin metafiziği kesinlikle bir düşünür tutumuyla kavranmamaktadır; tam tersine, sorgulanabilir olmak yerine, gerçek anlamıyla bu metafizik, kendiliğinden-apaçık ve görünüşte gereksiz hale gelir.[48]

Heidegger'e göre, Jünger yükselen teknoloji devrinin başlıca özelliklerini ürkütücü bilimöncesiyle [*prescience*] tanımladı ve bunu büyük ölçüde Nietzsche'nin düşüncesinden ödünç alınmış terimlerle yaptı. Burada bir istisna, Nietzsche'nin görünürde hiç kullanmadığı veya nadiren kullandığı, can alıcı terim *Gestalt*'tır. *Gestalt*, Karl Schlechta'nın üç ciltlik Nietzsche edisyonunun dizininde bulunmamaktadır. Metafizik holizm ve *Gestalt* psikolojisiyle bağlantılı olarak yirminci yüzyılın başlarında öne çıkmaya başlayan *Gestalt* kelimesi, Spengler ve Jünger'in kitaplarının başlıklarında ortaya çıkar. Bu iki yazarın teknolojik modernitenin durumunu nasıl betimlediklerinden etkilenmiş olsa da, Heidegger onları felsefi açıdan kısıtlı gördü. Heidegger'e göre, Spengler nihilizmin olumsuz görünümünü sunarken, Jünger olumlu görünümünü sundu: İşçinin direnmekten çok bilgece kucakladığı teknolojik kader olarak.

Heidegger'in siyasal angajmanı, en azından kısmen, Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei'ın,[49] tarihsel sonucu modern teknoloji olan üretimci-metafiziğin ötesinde bir yol vaat ettiğine ikna olduğu için ortaya çıktı. Heidegger'in 1934 tarihli dersi, "Die Deutsche Universität", Jünger'den ne ölçüde ödünç aldığını ve Nasyonal Sosyalizm'in Almanya'yı Jünger'in öngördüğü kaderden kurtaracağını ne kadar umduğunu gösterir. Heidegger'e göre ekonomi-politik yorumlar, endüstriyel moderniteye sebep olan gizli ama belirleyici ontolojik süreçleri gözden kaçırır: "Teknoloji [die Technik] sanayileşme ve proletarya'nın yükselişini ve böylece halkın farklı sınıf ve partilere bö-

48 Martin Heidegger, "Zur Seinsfrage: Über 'die Linie'", *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1967, s. 215-254.
49 Alman Nasyonal Sosyalist İşçi Partisi. (ç.n.)

lünmesini gerektirir."[50] O halde, sınıf mücadelesinden gerçek insanların farklı grupları arasındaki çatışma değil de, işçinin kendini-gizleyen *Gestalt*'ı sorumluydu. Savaş ve Marksist devrim "*Volk*'a, onu kaybolmuşluğundan, yine kendi belirlenimine ve yeni bir *Dasein* istencine götürecek bir *Führer*'i fark ettirdi."[51] Nasyonal Sosyalizm, büyük savaşın içinde "tamamen yeni bir toplum düşüncesinin biçimlendiği" cephe deneyiminden doğdu. "Bu yeni cephe *Geist*'ı kendi içinde, savaş sonrasında *Volk*'un *Dasein*'ında belirleyici güç olma istenci taşır."[52] Normalde, savaş gibi olaylara, kazanan ve kaybedenler veya ulusal sınırlardaki değişimler gibi dışsal sonuçları açısından bakarız:

> "Ama 'dünya savaşı' adı verdiğimiz korkunç olayın tarihsel anlamı, ortaya çıkışının suçluluğu veya masumiyeti meselesinin, emperyalizm veya pasifizm meselesinin ötesindedir.
>
> Kazananların ve kaybedenlerin belirlenmesiyle sahih karara varmış olmayız asla; çünkü karar tinseldir. Bütün halkların düzen ve davranışını ilgilendirir. Dünya Savaşı *her* Volk'un, bu oluşu tinsel-tarihsel olarak dönüştürme yeteneği taşıyıp taşımadığını sınar. Dünya Savaşı, tek tek uluslara yöneltilmiş, bu olayla kendilerini yenileyeceklerini mi yoksa yaşlanacaklarını mı soran sorudur.
>
> Savaşta cephe ruhunun uyanışı ve savaş sonrasında kuvvetlendirilişi, bu olayı insan *Dasein*'ının geleceğini şekillendirecek bir güce dönüştürmek dışında hiçbir şey değildir."[53]

Heidegger şöyle devam eder: "Nasyonal Sosyalist devrimin özü, Adolf Hitler'in o yeni toplumsal *Geist*'ı uyandırarak, onu yeni bir insan düzeni için biçimlendirici bir güç olmaya taşıması olgusuna dayanır."[54] Siyasal gücün basitçe yeniden düzenlenmesi olmaktan çok, devrim "*Volk*'un bütününün kendi uyum ve birliğini isteme amacı yönünde içsel olarak yeniden eğitilmesidir."[55] Bu, "her bir bireyin, grubun ve zümrenin yapıp ettiklerinin iş olarak anlaşıldığı gerçeğiyle"[56] başarılacaktır. Yeni komünal *Geist* üzerinden yeni bir ifade bu-

50 *GA* 16, s. 295.
51 *Age.*, s. 297.
52 *Age.*, s. 299.
53 *Age.*, s. 299.
54 *Age.*, s. 302.
55 *Age.*, s. 299.
56 *Age.*, s. 302.

lan "İşçi", Marksist bağlamda, sadece egemen sınıfın sömürüsünün nesnesi veya ekonomi-politikte aşina olunan diğer terimlerle anlaşılamaz. Aksine "İş, devlet iradesine hazır durumda *Volk için duyulan kaygıdan* doğan her bilme, yapma ve eylemedir. .... Dolayısıyla iş olarak her iş mizaç, gayret ve iş anlayışı tarafından belirlenir, yani *tinsel* bir şeydir. İş, ceza ve gayret değil, özgür insanın üstünlüğüdür. Bundandır ki, hayvan çalışma hakkından yoksundur."[57] Jünger'in "kahramanca realizmi"yle ilişkilendirilen yiğitlik retoriğine başvursa da, Heidegger açıkça Nasyonal Sosyalizmin Almanlara, kendilerini teknolojik nihilizmin çöplüğüne bırakmak yerine, onurlu bir işle kendilerine uygun şekilde bakma amacını vereceğini umuyordu. Heidegger bu seçeneğin olasılığını her ne kadar yanlış hesaplasa da, bir zamanlar umduğu şey buydu.

Önceleri Nietzsche'nin üstinsanını yeni başlangıcın post-metafizik insanı olarak resmetmişken, 1938 sonrasında Heidegger üstinsanı hep, insanları diğer varlıklar [*entities*] üstünde kontrol kurmaya çalışan akıllı hayvanlara indirgeyen geleneğin doruk noktası olarak okudu. Jünger'in kullandığı kelimeler, Heidegger'in daha karanlık Nietzsche yorumunda belirgin biçimde öne çıkar. Heidegger şöyle der: "Dünyanın bütününde koşulsuz egemenlik sağlamak için insanlığın bütün yetilerinin en yüce ve koşulsuz biçimde kendini açınımlamasını güvenceye almak, modern insanı hep daha yeni ve en yeni başlangıçlara iten gizli dikendir..."[58] İster Aydınlanma akılcığı veya kendini-konumlandıran ulus veya "bütün ülkelerin proletarya"sı veya dünyaya-hükmeden düzen ve gelişme olarak insan gelişimi *Gestalt*'ında olsun ister "özsel *Gestalt*'ını 'birey'de ve 'kitleler'de değil, '*typus*'ta bulan bir insanlığın yaratılması"[59] *Gestalt*'ında, modern *Mensch* bu itkiye bağlıdır. Heidegger'e göre "Bu üstinsan düşüncesinde, Nietzsche, özel bir 'tür' *Mensch*'i değil, ilk defa, öncüleri Prusya ordusu ve Cizvit mezhebi olan, '*typus*'un özsel *Gestalt*'ının içindeki *Mensch*'i öngörmüştür."[60] Nietzsche'nin metafiziği bugün gördüğümüz şeyi öngörür: "modern 'makine ekonomisinin', bütün etkinliğin ve planlamanın mekanik toplamının koşulsuz *Gestalt*'ında, bugüne kadar olan *Mensch*'in ötesine geçen yeni bir insanlık gerektirdiğini..."[61] Üstinsan veya *Typus*, rasyonel olanı hayvanın hizmetine koyan bir tersine çevirmeyle, daha önceki rasyonel hayvan olarak *Mensch* kavrayışını nihilistçe

57 *Age.*, s. 303.
58 *GA* 48, s. 184.
59 *Age.*, s. 148.
60 *Age.*, s. 185.
61 *Age.*, s. 205.

reddeder. Dahası Nietzsche hayvanın konumunu, artık *Mensch*'ten daha düşük görülmeyecek ama güç istencinin bütün formlarında eşit biçimde yaşayan bedenle [*Leib*] eş tutulacak şekilde tersine çevirir.[62]

Şimdi gerekli olan, "modern teknolojinin eşsiz fundamental özüyle ve onun metafiziksel hakikatiyle her yönüyle uyuşan, yani teknolojinin özü tarafından tamamen yönetilmeye izin veren"[63] bir insanlıktır. *Typus* olarak, insanlık kendini "bütün şeylerin ve insanların, dünya egemenliği için gereken gücün özünün koşulsuzca yetkilendirilmesi yolundaki tek bir hedefe indirgenmesinin basit keskinliğiyle" damgalar.[64] Böyle bir egemenlik "şeylerin ve insan üremesinin toptan 'mekanizasyonunu'" gerektirir.[65] Nietzsche *Gezgin ve Gölgesi*'nde "öğretmen olarak makine"yi betimlediğinde, makinenin metafizik niteliğini fark eder. "Makine insanlara birbirlerini salt insan stoğu olarak, her birinin sadece tek bir şey yaptığı eylemler üzerinden kavramayı kendi üzerinden öğretir: Makine parti organizasyonunun ve savaş idaresinin modelini sunar. Bireysel kendine-egemenliği öğretmez: birçoğundan tek bir makine ve her bir bireyden tek bir amaca yönelik araçlar oluşturur. En genel etkisi şudur: merkezileştirmenin kullanımlarını öğretmek."[66]

Nietzsche'nin üstinsanı Descartes'ın bir şey için "varolmanın" bir nesne olma, yani bilen öznenin açık ve seçik bir düşüncesi olma anlamına geldiği düşüncesini zirveye taşır. Daha sonra, Leibniz, Hegel, Schelling bu metafizik öznellikte istencin merkeziliğinin üstünde durdular. Uç noktasında "tamamlanmış öznellik olarak güç istenci, en yüksek ve tek öznedir, yani 'Üstinsan'."[67] Kendini sürekli kendisinin ötesinde istemeye ve kendine sürekli, güç itkisini daha da artırmak için yeniden biçim verilecek bir hammadde olarak davranarak, üstinsan aslında kavranamaz hale gelir.[68] "Üstinsan, insanlığın kendisini ilk kez bir damga olarak isteyen ve kendisini bu damga olarak damgalayan damgasıdır [*Schlag*]. Ne var ki bunun için damganın, sayesinde iz çıkaracağı ve sertleşeceği ve sonunda onunla birlikte şu ana kadar olan her şeyin –uygun olmadığı için– parçalanacağı, 'çekice' ihtiyacı vardır."[69] Heidegger'e göre *Seinsgeschichte* sonunda kayranı öylesine kısıtlar

62 *GA* 50, s. 41-42.
63 *GA*, 48, s. 205.
64 *GA* 50, s. 55.
65 Agy.
66 *Age.*, s. 56.
67 *Age.*, s. 51.
68 *Age.*, s. 59.
69 *Age.*, s. 59.

ki insanlık amacı –insanlık ve diğer varolanların istenç isteğiyle, yani tam anlamıyla güç istenciyle uygun bir şekilde yeniden tasarlanmasıyla başarılacak– tam Dünya egemenliği olan akıllı hayvana indirgenir. Heidegger'in 1945 sonrası Nietzsche analizleri, *Was heisst Denken?* da dahil olmak üzere, yukarıda betimlenen bakış açısından belirgin bir farklılık göstermez.

Eleştirel Gözlemler

Nietzsche ve Heidegger, moderniteyi uzun yozlaştırıcı bir sürecin sonucu olarak gören ve modern insanın, tamamen farklı bir yol seçilerek yenilenebileceğine inanan herkesin ilgisini çekmeyi sürdürür. Eleştiriler ise böyle inançlara itiraz eder. Thomas J. Sheehan Heidegger'in kendi düşüncesinin Batı'ya postmetafizik "yeni bir başlangıcın" olanağını tanıyacak hiçbir temel sağlamadığını öne sürer. Buna karşın, teknoloji Heidegger'in, varolanların aslında kendilerini bütün karmaşıklıkları içinde insanlığa göstermek istedikleri ve insanların varolanlarla (kendileri de olmak üzere) şimdi yaptığımız ve gelecekte yapacağımız gibi manipule etmek istedikleri görüşünün tamamlayıcısıdır.[70] Eğer Sheehan haklı ise, Heidegger'in 1955 tarihli makalesi, "Zur Seinsfrage", yeni başlangıç retoriğini hala kullansa da, nihayetinde 1928–1932 dönemi Jünger'inin haklı olduğunu kabul eder: Modern teknolojinin ilerlemelerinden kaçış yoktur. Bu yüzden, Sheehan Heidegger'in Der Spiegel'deki söyleşisinde, "artık bizi sadece Tanrı kurtarabilir" söyleminin ironik olmak zorunda olduğu sonucuna varır. Sheehan'ın konumu tartışmalıdır, ama birçok yorumcu Heidegger'in düşüncesinde bir gerilim olduğunu kabul etmelidir: modern teknoloji burada kalıcı mı, yoksa "yeni bir başlangıç" olanaklı mı?

Diğer eleştiriler Heidegger'in Nietzsche-yorumunun, Nietzsche'nin –en sevdiği iki yazar olan– Montaigne ve Emerson'un psikolojik gözlemleriyle rekabet eden incelikli psikolojik gözlerimlerini, tamamen görmezden geldiğini –veya sahih ontolojik konular karşısında yüzeysel olduğu için dışladığını– iddia eder. ZUN'da Heidegger, Nietzsche'nin kişiliği veya biyografisine hiç ilgi göstermez[71] ama, modern *Mensch*'in "zayıf düşürülmüş kişiliğin" acısını çektiğini belirtir, ki bu ilk bakışta daha güçlü bir kişiliğin tercih edilebileceğini düşündürebilecek bir iddiadır. Heidegger, şu sözlerle devam eder: "Kişilik, sahih insanlığın ve –yalıtılmış bir birey olarak olmasa da– birey olarak insanın

70 Sheehan, "Nihilism: Heidegger/Jünger/Aristotle", *Phenomenology: Japanese and American Perspectives*, ed. Burt C. Hopkins, Dordrecht: Kluwer, 1998, s. 273-316.
71 *GA* 46, s. 6-7.

belirleyicisi ise, kişilik kavramının altında yatan Batı kavrayışındaki, *animal rationale* insan olmalı ve onun modern dönüşümü ('özne' olarak insan) her şeyden çok bununla belirlenmelidir."[72] Bu nedenle, –Yunancadaki prosepon ("maske") kelimesini karşılamak için Latincede persona terimini icat eden– Cicero gibi birinin güçlü kişiliğiyle kıyaslandığında, modern kişilik nispeten zayıftır. Heidegger böylece, kişilik kavramının, Latinceye çevrilen birçok anahtar Yunan terimine benzer şekilde nasıl saptırıldığını resmeder. Dolayısıyla okuyucu, kişiliğin sahih insanda hiçbir rolü olmadığı sonucuna varmaya bırakılır. Bunun yerine, sahih insan-kişi "varolanın maskesi" yani, varolanların kendilerini sunmaları için gerekli somutlaşmış, geçici-tarihsel, dilsel kayrandır. Heidegger'in zayıf bırakılmış modern kişilik görüşü, Jünger'in der Arbeiter'in düzeni, üniforması, duyarlı olanla kesinlikle zıtlık içindeki maskevari yüz ifadesi, burjuva kişiliğinin bireyselleştirilmiş yüzü görüşünden etkilenmiş olabilir. Bu "kişilik" modern çökmüşlükte, Nietzsche tarafından keskin bir şekilde betimlenen "son insan"dır. Heidegger Nietzsche'nin, –burjuva kişiliğinin karışık yan yollarını keşfederek, "iyi Avrupalı" kılığında bile olsa– kendi çöküşüne ihanet ettiği ve bu yüzden "Üstinsan"ın, yani olageldiği insanı reddeden ve aşan insanın, taşıdığı anlamlarla yüzleşmekte ve onları kavramakta yetersiz olduğu sonucunu çıkarmış olabilir.

Heidegger'in çıkardığı kısa kişilik tarihi, onu moderniteyi ve modern kişi-oluşu anlamaktan alıkoyan önemli bir eksikliği açığa çıkarır. Heidegger, insan Dasein'ı ve diğer Varlık kipleri, özellikle hayvan Varlığı arasında ayrım gözetmiş olsa bile, *Dasein Analizi* kişilerarası alışverişin, özellikle insan bireylerini meydana getiren insan etkinliğinin yeterli bir incelemesinden yoksundur. *Phänomenologie*'sinde, Hegel karşılıklı kendilik-tesisinin ontolojisini "tanınma mücadelesi" olarak tanımladı. Heidegger'in "paylaşılan kayran" kavramı, sosyal bir ontolojiye olanak tanır, ama Heidegger bunun üstünde durmaz. Michael Eldred'in işaret ettiği gibi, Heidegger nihayetinde Batı metafiziğine egemen olan üçüncü-kişi ontolojisine bağlı kalır.[73] Heidegger'in Yunanlılar için bir şeyin olmasının üretilmiş/yaratılmış olmak anlamına geldiği iddiasında fark edilen bu üçüncü-kişi görüşü Batı metafizikçileri için paradigmatiktir. 1936'daki sanat açıklamasında bile, Heidegger bunu, Varlığın ışığında ve onun adına bile olsa varolanları (sanat eserlerini) meydana getirme olarak açıklar.

72 *Age*., s. 124.

73 Michael Eldred, "Assessing How Heidegger Thinks Power through the History of Being," http://www.webcom.com/artefact/artfinvn.html.

Eldred, Aristoteles'in retorik açıklamasının, neden olmak, üretmek veya meydana getirmek bağlamında bile olsa, üçüncü-kişi metafizik modelleriyle anlaşılamayacağını gösterir. Retorik, başkalarını kendi bakış açısına getirmeyi başarmaktır. Ne var ki, diğer insanlar, şeyler değil, varoluşsal açıklıklardır; dolayısıyla retorik, başkalarında yeni bir ruh hali veya bakış açısı "üreten" bir *tekhne* olarak anlaşılamaz. Aristoteles'e göre, retorik, dinleyicilerde değişime (*metabole*) yol açmak için kelimeleri kullanmayı gerektirir, ama "bir ruh halinde kelimeler aracılığıyla değişime yol açmak, bir evin nasıl yapıldığına veya hastanın nasıl iyileştirildiğine dair uzmanlık bilgisinden farklı bir güçtür." Hammaddelerle veya organlarla uğraşmak yerine, retorikçi "kitlenin ruhunu" yani "varolanların onların Varlık'ı içinde açığa çıkmasına açık olmalarını" hedef alır.[74] Retorikçinin kelimeleri araçlar değildir: "Daha doğrusu, onlar ötekiyle açığa çıkarak veya gizleyerek veya çarpıtarak konuşur ve belirli bir ruh hali ve ontolojik ön-anlama içinde, ötekinin dünyasında belirli koşulları uyandırırlar. Dinleyicinin desteğini kazanmak, birini konuşarak ikna etmek, başka birinin güvenini kazanmak, ötekinin konuşmacıya güvenini ve gizini vermesine bağlıdır ve bu özgürce reddedilebilir."[75] O halde retorik her zaman değiş tokuş, konuşmacının kelimeler, dinleyicilerin ise dikkat ve konuşmacıyla anlaşma veya anlaşmama olasılığı sundukları bir *metabole* barındırır.

Heidegger, Eldred'in belirttiği gibi, 1924 ders notlarında retoriğin bir tekhne olduğunu reddeder; retorik, onun yerine bir tür *dynamis*, yani olasılıktır. Ama Heidegger için *tekhne*'nin özü, aktüel üretme veya yapma değil, bir olasılık, yani "ürünün nasıl bulunuşa getirilebileceğini öngören bir öngörüdür." Dolayısıyla hem Heidegger hem de Aristoteles, sonunda, retoriği, belirli bir hedefi olan iyileştirmeye benzer şekilde, bir tür üretimsel tekhne olarak görürler, çünkü "bu Aristoteles'in, sıkı bir şekilde, ontolojik yapısı içinde analiz ettiği tek tekhne türüdür.[76] Eldred, Batı geleneğinde ortaya çıkan "fenomenolojik şiddet" konusunda uyarır, çünkü onun ontolojiye üçüncü-şahış yaklaşımı insan varoluşunun sosyal boyutunu yeterince açıklamakta başarısızdır. Bu yüzden, Heidegger modern teknolojiyi; şeyleri –şeyler olarak, yani zeki hayvanlar veya insan kaynakları olarak çözümlenebildikleri sürece insanları da– açığa çıkarmakta güçlü, ama sınırlı bir yol olarak resmeder. Heidegger'in, *res cogitans* olarak değil de, açıklık olarak insan

74 *Age.*, s. 10.
75 Agy.
76 *Age.*, s. 13.

varoluşu düşüncesi üçüncü-kişi metafiziğine bir alternatif sunmak konusunda doğru yönde atılmış bir adımdır ama Heidegger, kendini-gizleyen Varlığın, insan-olmayan varolanları, kendilerini bu veya şu şekilde nasıl göstermeye götürdüğünü açıklamaya gereğinden fazla odaklanmıştır. *Mitsein* konusundaki ender tartışmaları, sürekli farkına varma ve fark edilme etkinliğindeki belirli kişilerde somutlaşmış (özgür) kayranı, belirtmeye ve sürdürmeye yardımcı olan sosyal alışverişin karmaşıklığına hiçbir şekilde açıklama getirecek yeterlilikte değildir. Antik Yunan hayatının bir başka önemli öğrencisi olan Hegel, efendi köle ilişkisi üzerinden insanlar arası sosyal etkileşimin en etkili modern açıklamasını yapmıştır. Hegel'e göre bu ilişki tanınma çabasının paradigmatik bir örneğidir ve bu tanınma çabası sadece tesadüfi bir şey değildir, tersine insan varoluşunun özsel bir niteliğidir. Bu özellikle herkesin özgür olduğu modern devlette böyledir.

Metafiziğe üçüncü-kişi yaklaşımının etkisinde, ve moderniteye karşı derin bir şüphe içinde Heidegger, Adam Smith, G.W.F. Hegel, Karl Marx, George Mead ve birçok diğer düşünürün sosyal ontolojisini önemsemedi. Heidegger, insan kaderinin, insan faillerin sosyal etkileşimiyle ne anlaşılabileceği ne de sürdürülebileceği, ama sadece birkaç düşünür ve şairin uyum sağlayabildiği insan-aşan (*trans-human*) süreçlerden ortaya çıkabileceği düşüncesini sürdürdü. Bu birkaçı, kayranın topolojisini, varolanların kendilerini insanlığa yeni bir şekilde ve insanlık aracılığıyla gösterebilecekleri şekilde değiştirmek için seçilmiştir. Modern geleneğin merkezinde ise, bireylerin, karşılıklı farkındalığın, değiş tokuşun ve mücadelenin karmaşık formlarıyla, daha farklı, özgür, sağlıklı ve engin bir dünya şekillendirebileceği düşüncesi bulunur. Karşılıklı alışveriş, maddi veya ekonomik süreçlere indirgenemez, ama insanların uygun bir şekilde kayranda ortaya çıkmaları için gereklidir. Otoriter anti-modernistler, Nietzsche, Jünger ve Heidegger, modernitenin onurunu görmezden gelerek, onun karanlık yüzüne odaklandılar. Bu yüzden, Batı tarihinin, özgürlüğü sürdürmek için gerekli kurumlar aracılığıyla daha çok kişisel özgürlük ve sosyal olasılıklar geliştirmiş olabileceği olasılığını gözden kaçırdılar. Liberal toplumun sınırları, tekrarlamayı gerektirmeyecek kadar çok açıklandı, ne var ki, tekrarlanmayı gerektiren onun, ne yazık ki sadece elden alındıklarında hak ettikleri değeri gören özgün erdemleri ve yararlarıdır.

İngilizceden çeviren: Kurtul Gülenç ve Aşkın İnanç Duru

Bilim, Düşünme ve Varlık: Heidegger'de Fenomenolojik Hermeneutik

KURTUL GÜLENÇ

Nermi Uygur, *Bunalımdan Yaşama Kültürü* başlıklı eserinde insan-dünyasının bunalımla iç içeliğini vurgulamak için şöyle diyor: "... kimse habersiz değil bunalımdan. Bunalımsız yaşam yok. Bunalımla birlikteyiz hep. Gerçi kimi az kimi çok, gene de *hep bizimle o*. Bunun en güzel kanıtı, insan dünyasının bunalımdan yana alabildiğine çeşitli bir görünüme bürünmüş olmasında."[1] Gerçekten de geçtiğimiz yüzyılda insan-dünyasının bunalımla iç içeliği öyle bir seviyeye ulaştı ki, yaşadığımız çağ bunalımlar çağı olarak adlandırılmakta. Bunalımın çeşitli görünümlerinin alabildiğine açığa çıktığı zamanımızda bunalımdan söz etmeyen, bunalım problemini tartışmayan düşünür hemen hemen yok gibi.

Çağımızdaki bunalım tartışmalarının önde geleni ise insan-dünyasının modern hayattaki en temel belirleyicisi olan bilim dünyasına ilişkin tartışmadır. Yirminci yüzyılın en önemli bunalım düşünürlerinden, fenomenolojinin kurucusu Edmund Husserl, *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe* başlıklı yazısında Avrupalı ulusların hasta, Avrupa'nın kendisinin ise krizde olduğu söylentisine hak verir ve bu krizi, felsefenin ve onun yan kolları olan bilimlerin üstlendikleri temel işlevi yeniden ortaya koyarak aydınlatmayı ve bu yolla aşma olanaklarını göstermeyi amaçlar.[2] Düşünüre göre bunalımı doğuran temel etken bilimlerin içinden çıktıkları felsefe kabuğunu beğenmez duruma gelmele-

1 Nermi Uygur, *Bunalımdan Yaşama Kültürü*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1997, s. 202.
2 Husserl, Edmund, *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*, Çev. Ayça Sabuncuoğlu ve Önay Sözer, İstanbul, Afa Yayınları, 1994, s. 27-28.

ridir. Bilimlerin felsefi aklı yadsıyan bir pozisyona savrulması fizikalist, objektivist, natüralist ve pozitivist tutumların bilimsel yöntemin temelini oluşturma çabasıyla birleşmiş; bunun sonucu olarak da bilimler, aklı akıldan kopartan bir aşamanın öncüsü durumuna gelmişlerdir. Aklın başarıları, akıldan, aklın bilincinden kopmuştur.[3] Bu kopuş düşünüre göre insanlığın sonunu hazırlamaktadır. Bu bağlamda, Husserl, bilimlerin krizini insanlığın krizi olarak değerlendirmektedir. Çünkü tinsel varlık olarak insanın dünya ile birlikteliği fiziksel varlığa indirgenmekte, bu indirgemenin gerçekleştiği süre içinde insanlık ve kazanımları yok edilmektedir. Bilimlerin temelinin, başka bir ifadeyle "felsefenin" unutuluşu insanın da unutuluşunu beraberinde getirmiştir.

Husserl'in çağdaşı, Eleştirel Kuramın mimarlarından Max Horkheimer da bunalım ideasını kapitalist iktisadın bunalımı bağlamında ele aldığı "Bilim ve Bunalım Üzerine Notlar" başlıklı makalesinde bilimin rasyonel olmayan bir çizgiye sürüklenmesini şöyle açıklar: "Ekonomi büyük ölçüde tekellerin egemenliği altındadır; (...) her zamankinden daha zengindir, ama yine de yoksulluğu ortadan kaldırma yetisine sahip değildir. Bilimde de ikili bir çelişki göze çarpar. İlkin, attığı adımlardan her birinin bir bilgi temeli olduğu, ilke olarak kabul edilir; ama en önemli adım, yani görevin belirlenişi kuramsal temellerden yoksundur ve keyfiliğe kalmış gibi görünmektedir. İkincisi, bilim kapsamlı bağlamların bilgisine sahip olmak için yapılır; bununla birlikte kendi varlığının ve çalışma doğrultusunun bağlı olduğu en kapsamlı bağlamı, yani toplumu gerçek yaşamı içinde kavrayamaz."[4] Horkheimer, bilimsel uğraşın çelişkili yapısının çelişkilerle dolu iktisadın bir sureti olduğunu söylerken ilk olarak bilimin rasyonel-kuramsal zemininin kaybolmakta olduğunu ikincil olarak da bilimin tinsel dünyadan, toplumsal-yaşama dünyasından koparılmış olduğunu vurgulamaktadır. Düşünüre göre bilim dünyasında yaşanmakta olan bunalım, bilimin de toplumsal yaşamdaki diğer üretici güçlerin ve üretim araçlarının yazgısını paylaştığını göstermektedir. Bilimsel bilginin üretilme ve uygulanma dereceleri, yüksek gelişim düzeyleriyle ve insanların gerçek gereksinimleriyle ters orantı içindedir.[5] Tıpkı geç kapitalist dönemde toplumsal zenginliğin daha önceki dönemlerdeki düze-

3 Sözer, Önay, "Giriş", *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe* içinde, İstanbul, Afa Yayınları, 1994, s. 21.

4 Horkheimer, Max, "Notes on Science and the Crisis", *Critical Theory and Society,* (ed.) Stephen E. Bronner-Douglas M. Kellner, Çev. Matthew J. O'Connell, New York/Londra, Routledge, s. 52-57 içinde s. 56.

5 Horkheimer, agy., s. 53.

yinin çok üstüne çıkması ama bunun insanlığın yaşamının iyileştirilmesine değil de kötürümleştirilmesine hizmet etmesi gibi.

Husserl'in öğrencisi ve bir dönem asistanı olarak görev yapan Martin Heidegger ise Horkheimer'ın "bilimin yeryüzünde önceden hiçbir zaman karşılaşılmamış bir güç geliştirdiği" düşüncesini destekler. Bugünün insanı ve bu insanın içerisinde hareket ettiği reelite büyük ölçüde Batı Avrupa bilimi denilen güç tarafından ve onunla bir arada belirlenmektedir.[6] Bilim, modern hayatın tüm örgütlenme biçimlerinde –endüstri, ticaret, eğitim, politika, ordu, medya vb– tayin edici ve belirleyicidir. Bilimi tanımak için bilim ile modern hayatın örgütlenme biçimleri arasındaki kesişme noktalarının deneyimlenmesi gerekliliğinin yanı sıra bilimin içerisinde hüküm süren özü kavramak şarttır. Heidegger, insanın tinsel ve yaratıcı etkinliğinin gerçekleştirildiği alan olarak tanımladığı "kültür"ün bir parçası olarak ele aldığı bilimin neliğini "reel-olanın teorisi" olarak belirler.[7] Bilimin özü bu ifadenin açımlanmasıyla yakalanabilir. "Reel-olan" ve "teori" kavramlarının etimolojik bir kazıyla ne anlama geldiklerini *Bilim ve Düşünüm* başlıklı yazısında irdeleyen Heidegger, "bir şey peşinde uğraş gösteren bir gözlemleme anlamında teori olarak bilimin, reel-olana tekinsiz bir şekilde tecavüz ettiği" düşüncesine ulaşır.[8] Reel-olana tecavüz etmek, reel-olanın rafine edilmesidir. Reel-olanı rafine etmek onu düzene getirmektir. Düzene getirmek mevcut olana meydan okuyarak saldırmaktır. Reel-olan, Heidegger'in ifadesiyle "kendisini sergileyen olarak mevcudolan/bulunan şeydir."[9] Modern hayatta, mevcut olan şey mevcut oluşunu duruşuna borçludur. Bu duruş mevcut oluşun, kendisini, nesnellik içerisinde belirgin bir konuma getirecek tarzda örgütlemesiyle belirir. Bilim, teori olarak kendi amaç ve çıkarları açısından reel-olanın bu duruşuna meydan okumaktadır. Bu meydan okumanın amacı bilimin özgül bir şekilde reel-olanın nesneliğini yakalamasıdır. "Bilim, kendi yönünden, teori olarak, özgül bir şekilde onun nesneliğini amaçlamak suretiyle reel-olana meydan okuduğu ölçüde, nesneler çerçevesinde mevcudoluşun bu hüküm-sürmesine tekabül eder."[10] Böylelikle modern bilimin düzenleyici karakteri reel-olanın hükümsürücü karakteristiğine uygun düşmektedir. Başka bir ifadeyle, modern bili-

6 Heidegger, Martin, *Bilim Üzerine İki Ders*, Çev. Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 1998, s. 14.
7 *Age.*, s. 15.
8 *Age.*, s. 27.
9 *Age.*, s. 27.
10 *Age.*, s. 27.-28.

min rafine-etme aracılığıyla ortaya çıkan düzenleyici karakteri reel-olanın temel bir karakteristiğine denk düşer. Bu uygunluk aynı zamanda bir saldırıdır. Bilim reel-olana saldırır.[11] Çünkü bilimin incelenebilir olan bir bağıntılı nedenler dizisi içinde reel-olanı düzenlemeye kalkışması karakterlerin tekabüliyeti üzerinden yapılmış bir saldırıya işaret eder. Reel-olan bu saldırıyla incelenebilir bir nesnelik halini alır. O, böylece takip edilebilir ve denetlenebilir bir mevcudiyete dönüşür. Çünkü reel-olan, kendi nesnelik'i içerisinde güvence altına alınmıştır. Bu güvence ile bilim tarafından reel-olan parçalanarak "tuzağa düşürülebilecek" nesne alanları kurulur. Bilimsel gözlem, reel-olandan kendi şekillendirmesine göre tuzağa düşürebileceği nesne alanları veya bölgeleri çıkarır. Bu yolla, bilim takip edilebilir bir nesneliğe uzanır. Böylelikle bilim ölçer. Takip edilebilir reel-olan, ölçülebilir olandır. Bilimin takip edilebilir bir nesneliğe dokunması onu ölçebileceği anlamına gelmektedir. Heidegger, bu duruma Max Planck'ın sıkça alıntılanan şu ifadesini örnek olarak gösterir: "Ne ki reeldir, ölçülebilir."[12] Bu cümle Heidegger'e göre şu anlama gelmektedir: Bilimde, neyin garanti altına alınmış bilgi sayılabileceği hakkındaki karar, incelenenin nesneliğinde verilen ölçülebilirliğin eline bırakılmıştır. Max Planck'ın bu ifadesi modern bilimin özüne dair doğru bir tespitte bulunduğu için geçerlidir. Tespit ölçülebilirliğe, dolayısıyla hesaplamaya işaret eder. Reel-olana ilişkin her teoriye içkin "tuzağa-düşürücü-güvenceye-alma ile karakterize edilen metodoloji, bir hesap etmedir."[13] Hesabetmek; bir şeyi hesaba katmak, onu dikkate almak; bir şey üzerinde hesap yapmak, yani onu bir beklenti nesnesi olarak kurmaktır. Bu şekilde reel-olan nesneleşmektedir. Onun nesneleşmesi hesabetmenin özsel anlamına dayanmaktadır. Tüm nesneleşme, ne şekilde olursa olsun bir hesabetmedir. Hesabetme etkinliği olarak bilim hesaplayıcı akıldan pay alır. Hesaplayıcı akıl araçsal akıldır. Araçsal akıl yönteme indirgenmiş akıldır; parçalayıcı, analitik ve biçimseldir.[14] O, reel-olanı parçalara ayırır, böler, sınıflandırır ve yönetir. Heidegger'e göre hesabeden ve,

> "reel-olanın teorisi olarak modern bilim, yöntemine tanınan önceliğe bağımlı olduğu için, dolayısıyla, nesne-bölgelerinin bir güvenceye-alınması olarak, bu bölgeleri birbirleri karşısında sınırlandırmak ve böyle sınırlan-

11 *Age*., s. 28.
12 *Age*., s. 30.
13 *Age*., s. 30.
14 Horkheimer, Max, *Akıl Tutulması*, Çev. Orhan Koçak, İstanbul, Metis Yayınları, 1998, s. 55.

> dırılmış olarak onları bölümler içerisinde yerelleştirmek, yani onları bölümlemek zorundadır. Reel-olanın teorisi, zorunlu olarak şubelere ayrılmış bilimdir ."[15]

Modern bilim; yöntemi tarafından belirlenen, ona bağımlı olan bilimdir. Bilim, yöntemine tanınan öncelik statüsünden güç alır. Bilimin istenci yönteminin gücünden beslenir. "Bilimsel yöntemin bilim karşısında zafer kazandığı" çağımızda bilim "düşünmez".[16] Onun yerine düşünen yöntemdir. Peki ama yöntemin düşünmesi ne demektir? Bu türden düşünme nasıl bir düşünmedir? Yöntemin düşünmesi tasarımlamaya, soyutlamaya, açıklamaya ya da çıkarsamaya dayanır. O; tasarlar, soyutlar, nedenler göstererek açıklar ve çıkarımlar ortaya koyar. Bu düşünme şekli Batı felsefe geleneğinin düşünme üzerine düşünmesinin bir sonucudur. Düşünme üzerine düşünmek, düşünmeyi kendi nesnesi yapan saf refleksiyonla eylemektir. Bu bağlamda düşünmek üzerine düşünmek kendi üzerine düşünümdür. Oysa Heidegger'e göre "Düşünmek ne demektir?" sorusu, düşünme üzerine herhangi bir kavram belirleyerek ya da tanımı öne alarak muhtevasının itinayla genişletilmesi ile yanıtlanamaz.[17] Soruyu bu şekilde yanıtlamayı uman gelenek Batı'da mantık bilgisini merkezine alarak felsefe yapan gelenektir. Düşünme üzerine düşünmek, Batı felsefe geleneğinde "mantık" olarak gelişmiştir. Düşünmenin belirli bir tarzı üzerine birtakım özgün bilgileri bir araya getiren mantık, modern bilimin teknik aklının işleyiş yasalarını oluşturur. Günümüz felsefe ve bilim çalışmalarında katı felsefenin biricik mümkün biçimi olarak geçerlilik kazanan mantığın ortaya koyduğu kurallar, bilimsel ve teknik dünyanın inşasında önemli bir rol oynamaktadır.[18] Saf mantıksal kuralların geliştiregeldiği aksiyomatik gerçekliği çözümlemek bir kasanın şifrelerini veya bir varolanın temel kategorilerini ya da kodlarını bulmak gibidir. Önemli olan tek bilgi türü yönteme dayanan teknik bilgidir. Bu bağlamda yöntemin düşünmesi teknik düşünme olarak da adlandırılabilir. Teknik düşünmenin temel özelliği hesaplayıcı olmasıdır. Hesaplama işlemi, özünde, gerçekliğin çözümlenmesi işlemidir. Teknik düşünme, bu bağlamda, evreni nesneleştiren düşünmedir. Onun için evren yalnızca fizik-matematiksel bir gerçeklikten

15 Heidegger, *age.*, s. 31.
16 Heidegger, Martin, *Düşünmek Ne Demektir?*, Çev. Rıdvan Şentürk, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2009, s. 6.
17 *Age.*, s. 15.
18 *Age.*, s. 15.

ibarettir. Geriye kalan, bu gerçekliğin şifrelerinin çözümlenmesidir. Bunu da ancak yönteme indirgenmiş düşünme gerçekleştirebilir.

Habermas'ın yaşam-dünyasının sömürgeleştirilmesi olarak tanımladığı bu durumu aşabilmenin yolu Heidegger'e göre "sahici" ya da "asli" düşünme olanağıyla açığa çıkar. Asli düşünme atlanmıştır. O, unutuluşa terk edilmiştir. Onun yerine en yakınında olanı bile fark etmeyen bir düşünme harekete geçirilmiştir. Bu yüzden Heidegger, "kaygı uyandıran zamanımızda en kaygı verici olan hâlâ düşünmememizdir"[19] der. Burada sözü edilen düşünme, yöntemci düşünme ya da başka bir ifadeyle mantıksal, çıkarımcı ve nedenselci düşünme değil, aksine unutulmuş olan asli düşünmedir. Asli düşünme, "gerçeklikten soyutlama yaparak yürütülen bir düşünme değildir; hiçbir zaman yalnızca mantıksal bağıntılar çerçevesinde bir soyutlamalar düzeni kurmak da değildir; hele Aydınlanmanın akılcı ve bilimci tarzı hiç değildir."[20] Asli düşünme, bu bağlamda, Descartes'ın kendini "kendi bilincine sahip özne" diye evrenin merkezine koyan öznesinin düşünmesinden de oldukça farklıdır. Asli düşünme ya da Heideggerci düşünme, düşünmenin bir üst aşamaya sıçraması değil, başka bir yöne doğru yola koyulmasıdır. Düşünme başka bir kökene doğru kaygı verici[21] olanın çağırması aracılığıyla yol almalıdır. "O zaman varolan olarak varolan tarafından belirlenen, bundan ötürü de tasarımlayıcı olan, açıklayıcı nitelikteki düşünme, yerini Varlığın kendisince olagetirilen ve bu nedenle de Varlığı dinleyen düşünmeye bırakacaktır."[22] Asli düşünme Varlığı dinleyen düşünmedir. Asli düşünme insanın kendisiyle kendininbilincinde olarak ve kendi-bilincine vararak değil, Varlık'la ilişkisi temelinde yüzleştiği düşünmedir. Bu yüzden "düşünme Varlıktan olagelerek Varlığa ait olduğu sürece Varlığındır; Varlığın düşünmesidir."[23]

Asli düşünmenin Varlık'la ilişkisi "soru" üzerinden açığa çıkarılır. Heidegger için her sorma bir aramadır. Sormak bir yol açmaktır.[24] Bu yol ne

19 *Age*., s. 4.

20 Özlem Doğan, "Giriş: Heidegger ve Teknik", *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 1998 içinde, s. 12.

21 Heidegger'e göre en kaygı verici olan yüksek bir şey, hatta belki de insan için mevcut en yüce şey olabilir. İşte bu yüzden, düşünür, kaygı uyandırıcı zamandan ve en kaygı verici olandan bahsettiğinde, karamsarlık ve ümitsizliği vurgulamamaktadır. (Bkz. Heidegger, *age*., 2009, s. 20-21). Çünkü düşünce, en kaygı verici olana muvafık olduğu takdirde düşünür (Bkz. Heidegger, *age*., 2009, s. 17).

22 Heidegger, Martin, *Metafizik Nedir?*, Çev. Yusuf Örnek, Ankara, TFK Yayınları, 1991, s. 13.

23 Heidegger, Martin, "Brief Über den 'Hümanismus'", *Wegmarken*, *Gesamtausgabe Band 9*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann GmbH, 1996, s. 317-318.

24 Heidegger, Martin, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, Çev. Doğan Özlem, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 1998, s. 43.

tür bir yoldur? Bu yol, düşünmenin özel bir etkinlik olarak nitelendirilmesini mümkün kılan bir yoldur. Bu yolda, eylemenin özü düşünme ile ilgisinde ortaya konulur.[25] Başka bir ifadeyle, bu yol, eylemeden söz edildiğinde düşünmenin eylemesinin anlaşıldığı bir patikadır. Düşünme düşünürken eyler. Bu bağlamda eylemenin özü yerine getirmedir. Yerine getirme, bir şeyi kendi özünün dolgunluğuna erdirmedir. Eylemenin özü yerine getirilirken, düşünmenin özü dolgunluğuna erdirilir. Başka bir deyişle, düşünme eylerken gürlüğüne ulaşır.

"Düşünmek üzerine düşünme sırasındaki refleksiyonel eyleme", "eylemeden düşünmenin eylemesini anlamak gerekir" ifadesindeki eylemeden farklıdır. Refleksiyonel eyleme, Batı düşünce tarihindeki alışılagelen bildik eyleme şeklidir. Bu nedenle geleneksel eyleme tipik bir düşünme şeklinin bildik bir "yoluna" işaret eder. Bu bağlamda, Heidegger'in "yol açma" ile açımladığı düşünme mantıksal-soyutlayıcı düşünme olamaz. Dolayısıyla açılan yol formal-mantıksal soyutlama yolu değildir. Çünkü Heidegger'e göre,

> "Varlık 'idesinin' menşei ve imkanlarını araştırabilmek için, formal-mantıksal 'soyutlama' yoluna gitmek, yani teminat altına alınmış bir soru ve cevap ufkunu tayin etmiş olmak asla yeterli olamaz. Yapılması gereken şey, ontolojik fundamental soruyu aydınlığa taşıyacak bir *yol* arayıp bulmak ve onu *katetmektir*. Bu yolun, *yegane* yol olup olmadığına ve hatta *doğru* yol olup olmadığına, onu *katettikten sonra* karar verebiliriz."[26]

Varlığa dair düşünme Varlığın nasıl yorumlanması gerektiğine dair düşünmedir. Çünkü teminat altına alınmamış ve cevap ufkunu tayin etmeyen bir soru, özünde bir anlama sorusudur. Anlama sorusu ise yorumlama sorununu çağrıştırır. "Varlık" gibisinden bir şeye ilişkin kavga ancak varlık anlayışı içinde açımlanabilirse, bu kavganın ilk sorusu "Varlık nedir?" sorusundan çok "Varlığın anlamı nedir?" sorusu olur. "Varlığın anlamı nedir?" sorusu ise halihazırda "Varlığın nasıl yorumlanması gerektiğiyle" ilgili bir sorundur. Bu soru Varlığa ilişkin düşünmeyi anlam sorunuyla bağlantılandırır. O halde, soru ile açılan yol Varlığın anlamına doğru giden, aynı zamanda Varlığın anlamından gelen yoldur.

25 İyi, Sevgi, *Çağımızda Metafizik Sorunu,* Ankara, Ayraç Yayınları, 1999, s. 26.
26 Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, İstanbul, Agora Kitaplığı, 2008, s. 462.

"Varlığın anlamı nedir?" sorusundaki "Varlık" nasıl bir varlıktır? Bu sorunun önemi Heidegger'in fundamental ontolojisine ışık tutmaktadır. Çünkü düşünürün felsefesi geleneksel ontoloji yapma biçiminin açık bir eleştirisidir. Heidegger, Varlığın ne türden bir varlık olduğu sorusuna Aristoteles'ten beri yapılageldiği şekliyle derinlikli felsefi bir yanıt verilemeyeceğini düşünür. Başka bir ifadeyle, Varlık sorusu mantıksal düzlemde kalınarak ve kavramlar aracılığıyla oluşturulan formülasyonlara başvurularak yanıtlanamaz. Varlık, varolan her şeyin olagelmesinin ve süregitmesinin yani Varlığın görünüşe gelmesinin tarzıdır. Varlık, kendisi için ve kendisinde olageldiği şekilde peçesini açar, açığa çıkar. O, olagelme ve sürekli olarak kendisini yeniden açmadır.[27] Bu yüzden o, sabit, ezeli ve ebedi değildir. Varlık, soyutlayıcı düşüncenin iddia ettiği gibi bir tözsellik taşımaz. Dolayısıyla da durağan ve sabit değildir. Mutlak ve sonsuz "hiç" değildir. Tam tersine, sonludur. Varlık oluş içindedir, zaman onun özüdür.[28] Zaman açıklığa, başka bir deyişle Varlığın "yolda olma" haline işaret eder: Varlık zamanda açığa çıkar. Varlık, sürekli olarak yeniden görünüşe çıktığı için bir töz ya da Plotinos'un "Bir"i değil; o, "yolda olma"dır. Yolda olma hali Varlığın zamanla birlikteliğidir, ondan ayrıl(a)mazlığıdır. Bu birlikteliğin en açık deneyimlendiği alan ise "dil"dir.

Heidegger'e göre geleneksel ontolojinin dil anlayışı dogmatik bir zemine sahiptir. Bunun nedeni, geleneksel ontolojinin "Varlık" kavramını kavramların en tümeli, en soyut ve en boş olanı olarak algılamasıdır. Batı felsefe geleneğinde egemen olan bu yaklaşım üzerine geliştirilen yorum denemeleri muazzam bir dogma yığını oluşturmuştur. Öyle ki varlığın anlamına ilişkin soru sormak gereksiz görülmüş ve hatta böylesine bir sorunun mümkünse sorulmaması gerektiği teşvik edilmiştir.[29] Varlık, kavramların en tümeli ve en boş olanı olduğundan bu kavramı tanımlamaya çalışmak bir o kadar boş olacaktır. Kavramların en tümeli olduğu için tanımlama girişimine direnen bu kavramın aslında tanımlanmaya ihtiyacı da yoktur. Çünkü herkes bu kavramı sürekli olarak kullanmakta ve bununla ne demek istediğini zaten bilmektedir.[30] Varlık kavramı tanımlanamaz çünkü o, en tümel olduğundan, kavramların en kendiliğinden anlaşılanıdır.[31] Eskiçağ ontolojisiyle açılan bu

27 Özlem, Doğan, *age.,* 1998, s. 11.
28 Kalaycı, Nazile, "Heidegger'in Dil Felsefesi: Dil ve Dilin Özü", *Yeditepe'de Felsefe*, 2004, S. 3, s. 217-234 içinde, s. 225.
29 Heidegger, *age.*, 2008, s. 1.
30 Heidegger, *age.*, 2008, s. 1.
31 Heidegger, *age.*, 2008, s. 2-3.

geleneksel perdenin hegemonik söyleminin geçerliliği günümüze kadar sürüp gelmiş, bu söylem çerçevesinde Varlık sorusu varolanlara ilişkin problem bağlamında "en anlaşılır" soru olarak ele alınmıştır. Oysa Varlık "şudur" ya da "budur" şeklinde basitçe gösterilemez. O, işaret edilebilen bir nesne değildir. Bu yüzden "Varlığın anlamı nedir?" sorusunun işaret edeceği bir olgu durumu ya da nesne öbeği yoktur. Varlığın anlamı sorusu başka bir varolana dayandırılarak aydınlatılamaz. Bu durum aynı zamanda Heidegger'in modern insana karşı isyankâr tutumunu sergilemektedir. Modern insan "sürekli ister, hemen olsuncudur, işaret edicidir, gösterendir, işaret ettiğini elde etmek isteyendir." Heidegger'in isyanı modern insanın sabırsız oluşunadır, gücü arzulamasınadır. O, işaret ettiği şeyleri boyunduruk altına almak ister. İşte bu yüzden düşünüre göre Varlık sorusu "Varlığın anlamı nedir?" biçiminde formüle edilmelidir. Çünkü bu sorunun modern insanı tatmin edebilecek hiçbir yanıtı yoktur; soru "şudur" ya da "budur" şeklinde yanıtlanamaz. Modern bilimin özünü meydana getiren matematik kesinlik Varlığın anlamı sorununda bulunmaz. Soru ucu açık bir soru olarak kalır. Soru; sonu belirgin, sınırları çizilmiş, kapalı bir soru değildir. Sorudaki ucu açıklık yoruma olanak tanır. Dolayısıyla modern insanın "ben istedim oldu" tavrı bu soruda işlemez. İşte bu yüzden, okuyucu, Heidegger'in Batı metafiziği tarihini katman katman deşip ortaya serdiği eleştirileri okurken olağanüstü bir şeyin görünmek üzere olduğunu sıkça düşünmesine karşın hayal kırıklığına uğrar. Yazık ki, umulan hep görünmek üzere kalır ve neredeyse hiç görünmez.[32] Heidegger okuyucu kılığındaki modern insanın sabrını sınamaktadır. O, yolu açar; okuyucunun yola atılması, yolda olması kendisine kalmıştır. Ya sabırsızlanarak ilgisini başka bir yöne çevirir ya da ısrarcılığıyla yolda kalmaya devam eder. Nietzsche'nin diliyle söylersek ya "herkes" olur ya da "hiç kimse"...

Varlığın anlamı sorusu özünde bir yorum sorusudur ve bu nedenle ucu açık kalmaktadır. Sorunun tüketilmesi bir yana sorunun başlangıcı bile henüz açığa çıkmamıştır. Varlığın nasıl yorumlanması gerektiğine ilişkin kavganın halihazırda çözümlenebilmesi olanaklı değildir. Çünkü *"o henüz başlamamıştır bile."*[33] Kavganın başlayabilmesi, birtakım hazırlıkların yapılmasını gerektirmektedir. Bu hazırlıklardan ilki Varlık sorununun anlaşılması için gerekli olan felsefi adımdır. Bu felsefi adım, *"muthos tina diegeist-*

32 Kaufmann, Walter, *Dostoyevski'den Sartre'a Varoluşçuluk*, Çev. Akşit Göktürk, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005, s. 42.
33 Heidegger, *age.*, 2008, s. 462.

hai yapmamak, yani 'hikâye anlatmamak'tır. Bir başka deyişle, varolan olarak varolanın menşeini başka bir varolana dayandırarak belirlemeye çalışmamaktır, çünkü varlık, mümkün bir varolan karakterine sahip değildir. Dolayısıyla bu soruda sorulan olan varlık, bizden kendine özgü bir teşhir minvalini talep etmektedir."[34] Bu da Varlığın anlamı sorusunda soruşturularak bulunmak istenenin bizden kendine özgü bir terminoloji istediği anlamına gelmektedir. Bu terminolojinin temel dayanağı ya da yöntemsel adımı düşünür için fenomenolojik ontolojidir, başka bir ifadeyle transendental varlık analizi. Varlık sorununun ontolojik önceliği meselesini temellendirme girişiminde, Husserl'in fenomenolojik yaklaşımından etkilenen Heidegger, Husserl'in epistemolojik çerçevede kullandığı fenomenolojik yöntemi varoluş sorunu bağlamında kullanarak fenomenolojik doktrini yeni bir düzleme taşımıştır. Başka bir ifadeyle, Heidegger, Husserl'in "transendental bilinç analizi"ni "transendental varlık analizi"ne dönüştürmüştür.

Felsefi kariyeri boyunca, doğa bilimlerinin ve bu bilimlere eşlik eden bilimsel aklın yayılmacı eğilimlerine karşı koymaya çalışan Husserl doğa bilimlerinin yayılmacı tavrının neden olduğu bunalımı eleştirirken doğalcı perspektiften[35] oldukça farklı, başka türlü bir bakış açısı geliştirilmesi gerektiğini düşünür. Bu yeni bakış, düşünüre göre, aynı zamanda unutulmuşluğa terk edilen felsefenin yeniden yapılandırılmasının olanağını sağlayacaktır. Felsefenin yeniden yapılandırılmasının gerekliliği, kesin bir bilim olarak temellendirilme arzusundan beslenmektedir. Husserl'in doğabilimsel aklın yayılmacı eğilimi bağlamında şekillendirdiği doğalcılık eleştirisini felsefenin kesin bir bilim olarak yeniden yapılandırılması gerektiği düşüncesi tamamlar. Bu yapılandırma ise, daha önceki çabalarda görüldüğü gibi, doğa bilimleri ve matematiği model alarak gerçekleştirilebilecek bir şey değildir. Temele ve yönteme ilişkin Husserl'in bu eleştirisi, her türlü bilginin kaynağına, bilen özneye, bilince geri gidilmesini gerektirmektedir. Husserl'in diliy-

34 Heidegger, *age.*, 2008, s. 5-6.

35 Husserl doğalcı perspektifi ifade etmek için "doğalcı söylem" terimini benimser. Doğalcı söylem doğalcılıktan beslenmektedir. "Doğalcılık, doğanın – sağın doğa yasalarına göre uzaysal-zamansal varlığın birliği anlamında doğanın – keşfinin dolaylı bir sonucudur. (...) Bu idenin hep yeni ve birçok kesin bilgileri temellendiren doğa bilimleri olarak adım adım gerçekleşmesiyle, doğalcılık daha da genişler (Bkz. Husserl, Edmund, *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, Çev. Abdullah Kaygı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu, 1997, s. 13)." Doğalcılık ve doğalcılığın diğer formları dünyaya ve hayata ilişkin değer biçici bir felsefeyi, sadece ve sadece doğa bilimlerinin bulgularından ve yöntemlerinden türetmeye kalkışır. (Bkz. West, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2005, s. 147.)

le konuşursak, felsefeye ilişkin bu arzunun gerçekleşebilmesi için "bilincin fenomenolojik bir çözümlemesi" gereklidir. Düşünüre göre kesin bilim olarak felsefe, bu nedenle, bilincin fenomenolojisini yapan felsefedir. Bilen özne kendisine yönelerek, kendi bilme edimlerini nesne edinecek ve kendi saf bilincini, kendini oluşturan bilgi edimlerini çözümleyecektir.[36]

1913 yılında yayımlanan, üç ciltten oluşan, "genel fenomenolojik indirgemeler doktrini" olarak anılan *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*[37] adlı eserde Husserl, saf bilince yönelerek onun derin bir analizini yapmakta, bilincin fenomenolojisinin ana hatlarını çizmekte ve böylelikle amacına adım adım yaklaşarak, kuramını, "*eidetik* açıdan özlerin a priori[38] bir bilim dalı" olarak tanıtmaktadır. Husserl, eserin ilk bölümünde, fenomenoloji doktrininin ana hatlarının, doğal teorik tavrın ve bu tavır aracılığıyla uygulamalarını gerçekleştiren "normal" bilimlerin analizi aracılığıyla ortaya çıkarılabileceğini söyler. Bu analizde Husserl doğal tavrın ve bilimlerinin "dünyasal" yapısını, yani başka bir ifadeyle bunların dogmatik yapısını vurgulamaktadır. Bu tavır ve tavrın beslediği bilimsel anlayış, düşünür tarafından *epokhé* veya "askıya alınma" ile harekete geçirilen eleştirel bir dönüşle karşılanır. *Epokhé* bilincin özünü kavramak için onun bütün mevcut dünyasal varsayımlarını devre dışı bırakan bir eleştirelliği taşımaktadır.[39] Bu bağlamda, fenomenoloji, deneysel bilimlerin karşısına yerleştirilerek temellendirilen bir "özbilim"e dönüşmektedir. Husserlci çerçevede fenomenolojinin nihai amacı fenomenlerin özlerini kavramaktır. Fenomenlerin özlerini kavramak; somut yaşantıya dönmek, böylece felsefeye yeni bir soluk getirerek başlangıç yapmaktır. Somut yaşantıya dönüş "şeylerin kendisi"ne (*zu den Sachen selbst*) dönüş demektir. Fakat bu somut yaşantı ve şeyler dış dünyadaki yaşantı ve şeyler değildir. Somut yaşantıya dönüş, fenomenlerin altında yatan kökensel sezgiye yöneliş şeklinde anlaşılmalıdır. Şeyler de bilinçteki şeylerdir. Bu dönüş fenomenlerin özlerine doğru gerçekleştirilen bir harekettir. Öz ise fenomenlerin ya da dolaysız, hiçbir aracıya

36 Tepe, Harun, "Giriş", *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2003, s. 8.

37 Husserl, Edmund, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy (First Book-General Introduction to a Pure Phenomenology)*, Çev. F. Kertsen, Dordrecht/Boston/Londra, Kluwer Academic Publishing, 1998.

38 A priori, burada, "bir şeyin özüne/temeline ait olana dayanan" olarak anlaşılmalıdır (Bkz. Moran, Dermont, *Edmund Husserl: Founder of Phenomenology*, Cambridge, Polity Press, 2005, s. 28.)

39 Moran, *age*. 2005, s. 28.

konu olmaksızın kavranan ideaların içeriğidir. İdeaların içeriğine dolaysız bir biçimde ulaşabilmenin ilk adımı doğalcı söylemi eleştirmektir. Bu eleştiri doğal tavrın belirlenerek, bu tavrın genel savının paranteze alınmasıyla gerçekleşebilir. Bu yolla da elde edilen, yani doğal tavır almanın genel savını geçersiz kılan fenomenolojik indirgemeden sonra bilinçte kalan "transendental" ya da "saf" bilinçtir. İndirgemeden sonra geriye kalan saf bilincin varlık alanı; bilinç yaşantılarının akışında yaşantı olarak bulunmayan, ancak tüm bilinç yaşantılarına eşlik ederek "şey"leri olanaklı kılan yapıdır.[40]

Heidegger, Husserl'in fenomenolojik yöntemini, "Varlığın untulmuşluğu" sorununu ontolojik bağlamda irdelemek için kullanmıştır. Ontolojik tutuma tanıdığı öncelik sayesinde, Heidegger, fenomenolojik yöntemi kullanarak sadece "Varlığın anlamı nedir?", "Asli düşünme nedir?" vb sorulara ilişkin empirik-kavramsal yanıtları ve açıklamaları askıya almakla kalmamış, bunun yanı sıra Husserl'in epistemoloji merkezli fenomenoloji doktrinini de paranteze almıştır. Çünkü düşünür, Husserl'i, fenomenolojik yöntemi bilincin önceliğini vurgulamak amacıyla kullandığı gerekçesiyle eleştirir. Oysa yapılması gereken Varlık sorusunun ontolojik önceliğine kulak vermektir. Bu da ancak ve ancak fenomenolojik yöntemle mümkündür. Çünkü söz konusu fundamental ontoloji sorusunun ele alınış minvali fenomenolojiktir. Buradaki fenomenoloji ne bir bakış açısı ne de bir veçhedir; fenomenoloji ifadesi tam bir yöntemsel kavramı çağrıştırır. Bu yöntemsel kavram, felsefi araştırmaya konu olan nesnelerin neliklerinden çok, araştırmanın nasılını ifade etmeye yarar.[41] Bu nedenle Heidegger'in "yol açan" soruları çoğu zaman araştırmanın nasılına odaklanan sorulardır. Yöntemsel katkısının ötesinde Heidegger'e göre, ontoloji ve fenomenoloji arasında daha derin bir bağ bulunmaktadır: "Fenomenoloji, ontolojinin teması olacak olana hem erişim minvali hem de onun teşhir edici belirlenim minvalidir. *Ontoloji sadece ve sadece fenomenoloji olarak mümkündür.*"[42]

Ontolojinin sadece ve sadece fenomenoloji olarak mümkün olması, inceleme konusu bakımından fenomenolojinin, varolanların varlığının bilimi – yani ontoloji– olmasından kaynaklanmaktadır. Ontolojinin görevi ise fundamental bir ontoloji oluşturmaktır. Batı felsefe tarihinde özellikle Kartezyen düalizmle birlikte temel bir mesele haline gelen özne ile nesne arasındaki karşıtlaşmayı bilincin de kendisini bir ide ya da nesne biçiminde kavrayabi-

40 Kalaycı, Nazile, "Heidegger'in Dil Felsefesi: Dil ve Dilin Özü", *Yeditepe'de Felsefe*, S. 3, s. 217-234 içinde, s. 222.
41 Heidegger, *age.,* 2008, s. 28.
42 Heidegger, *age.,* 2008, s. 36-37.

leceğini göstererek aşabileceğini iddia eden Husserl'i yeni bir fenomenolojik öznelciliğe vardığı gerekçesiyle eleştiren Heidegger, bu amaç doğrultusunda fenomenolojinin yönelimini fundamental ontolojinin oluşturulma çabasına doğru çevirmiştir.[43] Bunu yaparken, ilk olarak fenomenoloji teriminin iki bileşenini inceler: Yunancadaki *phainomenon* ile *logos* terimleri. Bu terimlerin etimolojik anlamlarının çözümlenmesi üzerinden incelemesini geliştiren düşünür, terimlerle ifade edilmeye çalışılan şeyler arasında içsel bir bağlantı olduğunu iddia eder. Terimlerin yorumlanışı sırasında karşılaşılan somut durumun bize gösterdiği, fenomenoloji ifadesinin Yunanca olarak şu şekilde formüle edilebileceğidir: *legein ta phainomena*. *Legein*, *apophainesthai* demektir. O halde fenomenoloji; *apophainesthai ta phainomena*'dır. Başka bir ifadeyle, fenomenoloji, "kendini gösterenin (kendini kendisi gibi gösterenin) bizatihi kendinden hareketle görünür kılınmasıdır."[44] *Phainomenon* anlamı kendini kendi içinde ya da kendisi gibi gösteren veya açık olan demektir. *Logos*'un ise akıl, söz, temellendirme vb anlamlarının dışında bir anlamı da beliriş, yani kendini görünmeye bırakma durumuyla ilgilidir. Buna göre *logos*, kendini gösterenin belirişidir. O halde, Husserl'in "şeylerin kendisine" sözüyle özetlediği somut yaşantıya dönüşün felsefesi olarak fenomenoloji, kendini kendisi gibi gösterenin belirişi ya da görünür kılınması şekliyle ele alınabilir. Fenomenolojinin yorumsamacılığa bağlandığı ana köprü burasıdır. Bu şekilde yorumlanan böylesi bir fenomenolojiden yorumsamacı geleneğe adım atmak kolaylaşır. Heidegger bu geçişi açıkça şöyle aktarır:

> "Fenomenolojik betimlemenin yöntemsel anlamı *tefsir etmedir.* Dasein fenomenolojisinin *logos*'u, *hermeneuein* niteliğe sahiptir. ... Dasein fenomenolojisi, kelimenin asli anlamıyla *hermenötiktir*, yani tefsir etme işiyle alakalıdır."[45]

Ana temasını Varlığın anlamına ilişkin soru bağlamında belirleyen fundamental ontoloji, fenomenolojik yönteminin esas işinin yorumlama olduğunu ilan etmektedir. Başka bir ifadeyle bu durum şu şekilde açıklanabilir: Eğer "Varlığın anlamı nedir?" sorusuyla ontolojik-ontik bakımdan eşi olmayan özel bir varolan olarak Dasein'ın soruşturması sırasında karşılaşılmaktaysa, o halde bu soruşturma, yani Varlığın anlamı sorusunun kendisi aracılığıyla açık

43 Sözer, *age.,* 1994, s. 22-23.
44 Heidegger, *age.,* 2008, s. 35.
45 Heidegger, *age.,* 2008, s. 38.

kılındığı Dasein fenomenolojisi asli anlamıyla yorumlamaya dayanmaktadır. Demek ki Varlığın anlamının ortaya çıkarılışı Dasein'ın temel yapılarının açığa çıkarılmasıyla eşzamanlı giden bir faaliyettir. Bu faaliyetin gerçekleşme olanağı ontoloji, fenomenoloji ve hermeneutik'in birlikteliğidir. Heidegger'e göre bu birliktelik öyle kuvvetli ve etkilidir ki, artık "felsefe, Dasein'ın hermenötiğini başlangıç noktası alan evrensel fenomenolojik ontolojidir."[46]

Felsefenin *logos*'u *hermeneuein* niteliğe sahiptir. *Hermeneuein*, bir söylemin anlamını açıklama, onu anlaşılır kılma anlamına gelir.[47] *Hermeneuein*'i tamamlayan sözcük *hermeneia*'dır. *Hermeneia* ise dil demektir, aynı zamanda açıklama, yorumlama anlamına da gelir. Bu iki sözcük hermeneutik sözcüğünün kökenini oluşturur. Hermeneutik (yorumbilgisi veya yorumbilim) ise Friedrich Schleiermacher ve Wilhelm Dilthey'dan bu yana anlama koşullarını ve yöntemini araştıran öğretiye verilen addır.[48] Başlangıçta hermeneutik teknikler, genellikle dini bir metindeki kimi pasajların karanlık ya da tutarsız oldukları görüldüğü zaman karşılaşılan belirgin anlama güçlükleri ya da başarısızlıklarının üstesinden gelmek için geliştirilmiştir. Bu yaklaşımın ilk aşamasında yorumların önemi, Tanrı'dan gelen şifreli mesajların çözümlenmesinde ve Tanrı'nın mesajları olarak görülen rüyaların anlaşılma çabasında ortaya çıkmıştır. Hıristiyanlığın doğuşuyla birlikte, Kitabı Mukaddes'in tefsiriyle ilgili problemler, hermeneutik ilkelerin gelişiminde büyük bir itici güç haline gelmiştir. Prostestanlığın yayılma sürecinde ise bu ilkeler tekrar gündeme gelmiş ve güncelleşmiştir.

Schleiermacher, anlamayı evrensel düzeyde sorunsallaştıran ilk düşünürdür. O, bir metinde karanlık ya da tutarsızlıklar görmememiz olgusunun yorumumuzun doğruluğunun bir teminatı olmadığını düşünmektedir. Anlama, potansiyel olarak yanlışa hep açık olan bir şeydir. Ona göre, bildik sözcüklerin, tarihsel bir metinde ortaya çıktıkları zaman, bildiğimiz ya da düşündüğümüz anlamı taşıdıklarını kabul ederek hiçbir yere varamayız. Metnin kendisi tarihsel olduğundan yanlış anlamanın olanağı her koşulda her

46 Heidegger, *age.,* 2008, s. 39.

47 Richard Palmer, *hermeneuein* fiilinin Yunanlılar için üç farklı anlam taşıdığını söyler: "1) kelime şeklinde seslice ifade etmek, yani 'söylemek'; 2) açıklamak, bir durumu açıklamak; ve 3) tercüme etmek, yabancı bir fiilden tercüme etmek gibi." Bkz. Palmer, Richard, *Hermenötik*, Çev. İbrahim Görener, İstanbul, Anka Yayınları, 2003, s. 41.

48 Hermeneutik altı başlık altında toplanabilir: "1. kutsal metnin tefsirinin teorisi; 2. genel filolojik metodoloji; 3. linguistik anlama bilimlerinin hepsi; 4. *Geisteswissenschaften*'in metodolojik temeli; 5. varoluş ve varoluşsal anlama fenomenolojisi; ve 6. insanların mit ve sembollerin arkasında yatan manalara ulaşmak amacı ile kullandıkları hatırlanabilir ve kültür karşıtı olan yorumlama sistemleri." Palmer, *age.,* 2003, s. 63.

okumaya ve okuyucuya içkindir. Metnin yazılış tarihi ile metnin yeniden başkası tarafından ele alınış ve yorumlanış zamanı arasında gerçekleşen tarihsel değişmeler, sonuçları tesirsiz hale getirilmedikçe, okuyucu için anlamayı kaçınılmaz olarak güçleştirecek tuzaklar oluşturmaktadır. Bu yüzden hermeneutik ilkelere sadece karanlık anlarda değil anlamanın her anında ihtiyacımız vardır. Bu amaçla Schleiermacher'in eleştiri oklarının hedefi, Ortaçağ'dan beri kutsal metinlerin yorumlanmasında, özellikle de ünlü yorumcular Chladenius, Flacius'un ve ardıllarının "tefsir" ya da "hikmet bilgisi" olarak yürüttükleri etkinliklerde, temel sayıltı olarak metnin *dolaysızca* ona yönelen okuyucu/yorumcu ile "konuştuğu", bunu gerçekleştiremediği yani metnin *anlaşılamadığı* kimi durumlarda yorumun son çare olarak başvurulması gereken yardımcı bir yöntem olduğu düşüncesidir. Bu düşünsel yönelim Schleiermacher'e göre hatalıdır çünkü metin okuyucuya çok "açık" durduğu zamanda bile yanlış anlamanın olanağı vardır. Kısacası, düşünürün bu eleştiriyi yaparken göz önünde bulundurduğu nokta, o güne kadarki yorumbilgisi anlayışının hakiki bir tarih bilincine sahip olmayışıdır.

Schleiermacher'e göre bir metni anlamanın iki gerek-koşulu vardır. "Doğru anlamaya giden yol (...) yazarın dilini anlamaktan, sonra da yazarın bireysel kimliğini anlamaktan geçer."[49] Schleiermacher, yorumbilgisine ilişkin bu çözümlemesini *Yorumbilgisi Üzerine Dersler* adlı yapıtında şu sözleriyle özetler: "Her insanın dili kullandığı dilin içinde özel bir yer işgal eder; konuşması ise ancak konuştuğu dilin bütünü göz önünde bulundurulduğunda anlaşılabilir. Ancak bu da yetmez; kişi sürekli olarak gelişen ve değişen bir ruha sahip olduğundan konuşması ancak diğerlerinin konuşmalarıyla karşılaştırıldığında anlaşılabilir."[50] Schleiermacher'in bir adım ötesine geçerek "tin bilimleri" başlığı altında epistemik açıdan mümkün olan en yüksek kesinlik derecesiyle temellendirmeye giriştiği[51] ve kendine özgü varlıksal bir yapısı olduğunu düşündüğü tarih alanına özgü nesneleri ele alan bilimlerin evrensel yönteminin yorumbilgisi olduğunu ileri süren Dilthey tarafından bu iki anlama kipi "dilsel" ve "psikolojik" anlama diye adlandırılacak ve bunlar daha sonra yorumbilgisinin gelişimi içerisindeki başat iki anlama paradigmasını oluşturacaktır.[52]

49 Dellaloğlu, Besim F., *Toplumsalın Yeniden Yapılanması*, İstanbul, Bağlam Yayınları, 1998, s. 46.

50 Akt. Güçlü, Baki, "Hermes'ten Günümüze Felsefece Hermeneutik ya da 'Anlamayı Anlamak'", *Edebiyat&Eleştiri*, S. 9, 1995, s. 128.

51 Ayrıntılı bilgi için bkz. Dilthey, Wilhelm, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, Çev. Doğan Özlem, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 1999, s. 11 ve sonrası.

52 Dellaloğlu, *age.*, 1998, s. 46.

Gerek kutsal kitap yorumlarının eleştirisinden hareket eden Schleiermacher, gerekse Alman Tarih Okulu'nun bir varlık ve bilgi alanı olarak tarihe yaklaşımlarının eleştirisinden hareket eden Dilthey, yanlış anlamanın –yazılı metin ya da tarihsel belge söz konusu olduğunda– yazar ve yorumcu arasındaki "zaman" farkının sözcükler, dünya görüşleri ve benzeri diğer öğelerin değişmesinde, yıpranmasında ya da yozlaşmasında etkili olması sonucu ortaya çıktığını kabul ederler. Dolayısıyla Schleiermacher ve Dilthey'ın kaçınmaya çalıştıkları düşünme biçiminin tuzağına düşmelerinin nedenini tarihselliğe yaptıkları vurgunun olumsuzluğunda aramak gerekir. Zira her ikisi için de, tarihsellik, bu niteliği taşıyan ve "anlaşılmaya" çalışılan metinleri, belgeleri, kalıntıları ve yaşam ifadelerini anlamayı güçleştiren başat unsurdur. Hem Schleiermacher hem de Dilthey'ın peşinde oldukları şey, tarihsel varlık tarzımızın zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkan yanlış anlamanın olanağından olabildiğince kaçınarak, metnin yorumuyla sağlanan anlamla yazarın yüklediği özgün anlam arasındaki mesafeyi kapatmaktır. Bu ise, bir bakıma, öznenin tarihsel varlık tarzının gözetildiği bir eleştiri yoluyla içinde bulunduğu tarihsel konumun ona dayattığı yanıltıcı etkenlerin sıkı biçimde elenmesi, sonrasında ise nesnenin bu öznellik biçimiyle yeniden kurulmasıdır. Bir başka deyişle, görünüşte özneyle nesne ayrımının aksi yönünde hareket ediliyorken, aslında ideal özne-nesne ikiliği bu bakış açısında da sürdürülmektedir.[53]

Schleiermacher olsun, Dilthey olsun, yukarıda betimlemeye çalıştığımız gibi, insan deneyiminin temel yapısı olan tarihselliğin farkında olmakla birlikte, bu yapıyı daha baştan itibaren yapay biçimde *yadsıyarak* yollarına devam etmişlerdir. Bu bağlamda insan deneyiminin özsel yapısı olarak adlandırabileceğimiz şey öznenin sınır çizgilerine tarihsellik rengini katan temel kurucu öğe olarak "zamansallık"ta kendini gösteren "sonluluk"tur. Her insan teki, ancak *belli* bir uzam ve *belli* bir zaman bağlamında yaşadığı için, deneyimi de tıpkı kendisi gibi *sonlu*dur. Üstelik bu sonlu yapısı, akıp giden ve kendinden çok önce ortaya çıkmış olan zamansallığa – tarihe – ancak *belli* bir noktasında katılmasıyla gösterir kendisini. Kısaca kendisini hep belli bir tarihsel (zaman) ve toplumsal (uzam) düzen içinde konumlanmış (sınırlanmış, sonlu) olarak bulan insan, Kant'ın diliyle ifade edecek olursak, olanaklı deneyimini, yani dünyaya, olaylara ilişkin resmini, sorularını ve sorunlarını diyelim, bu sınırlar çerçevesinde oluşturur. Dolayısıyla, yanlış anlamanın olanağı, *var-*

53 Nitekim Dilthey'ın nihayetinde özneyi çözümlemek için ruhbilime başvurmak zorunda kalması ve bu bağlamda nesneye ulaşabilecek 'bilimsel' bir yöntem sunmaya çalışması, kısacası sorunu bir yöntem sorununa çevirmiş olması bunun bir işaretidir.

lıksal yapısı "tarihsel" olan bir nesne o tarihselliği içinde ele alınıyorsa, daha baştan itibaren vardır. Burada Schleiermacher ve Dilthey'ın yapmaya çalıştığı ise, yorumcunun öncelikle *kendi* tarihselliğinin yorumladığı şeyle ilgili deneyimine –anlama etkinliğine– dayattığı *sınırları* genişletebilmesini sağlayacak biçimde, yanlış anlamaya neden olabilecek öğeleri en aza indirgemektir.

Yanlış anlamanın olanağının varlığın sonluluğunun olumsuzlanması yoluyla aşılmaya çalışılması, anlama sorununu ontolojik olmaktan uzaklaştırarak epistemolojik bir sorun haline getirir. Zira bu durum, *varlığın* bir kenara bırakılıp *bilginin* öne çıkarılmasıdır. Hans Georg Gadamer'in varlığı merkeze alan "felsefi hermeneutik" anlayışının belirmesinde etkin olan bu eleştirinin kökleri Heidegger'in anlama meselesine kattığı yeni boyutta mevcuttur. Nitekim düşünürün kendisinin de belirttiği gibi, "[Alman] Tarih Okulu'nda 'yöntem' olarak kendine saygın bir yer bulan anlama kavramı, ancak Heidegger'in çalışmaları sonucunda zengin bir felsefi kavram haline gelebilmiştir."[54] Anlama kavramına Heidegger tarafından katılan bu yeni boyut varoluşçu bakış açısından beslenir. Bu bakış açısı anlama kavramını Dilthey tarafından "dışsal duyu işaretlerinin bütünlüğü aracılığıyla içsel gerçekliğin bilinme süreci"[55] şeklinde belirlenen epistemik karakterinden kopartarak ontolojik bir zemine taşır. Heidegger'e göre Dilthey'ın yaptığı gibi anlama sorununu epistemolojik bir düzleme hapsederek ele almak hatalıdır. Çünkü bu ele alış geleneksel metafiziklerin ötesine geçmeye olanak sağlayacak bir bakış açısına sahip değildir. Oysa düşünür için "gerçek sakınca bir kitabın yanlış anlaşılması değil, Varlık'tan yoksun kalmamızdır."[56] Varlığın bir kenara bırakılarak bilginin öne çıkarılması, 'anlama' kavramını gerçek içeriğinden ve amacından saptırmıştır. Bu yolla, kavram, kendisine yabancılaştırılmıştır. Dilthey'ın epistemolojik bağlamda kullandığı anlama kavramı "nesneli" ve "tasarımlayıcı" düşünmeyle ilgisinde ele alınmaktadır. Ancak bu türden bir ilgiyle ele alınan anlama kavramının bir yöntem olarak gerek insanın gerekse tarihin özgün yapısını kavraması olanaklı değildir. Bir başka deyişle, Dilthey'ın felsefesi, Heidegger'in "Varlığın unutulmuşluğu" olarak betimlediği durumdan –"nesne"li ve tasarımcı düşünmeden– muzdariptir; bir "yabancılaşma" içindedir. Dolayısıyla Dilthey asla Varlık sorununa yaklaşamaz. Zaten meselesi bu değildir. Bu durumu aşmak için Heidegger, Batı felsefe tarihindeki klasik

54 Gadamer, Hans Georg, *Philosophical Hermeneutics*, Çev. David E. Linge, Los Angeles, University of California Press, 1977, s. 49.
55 Dilthey, *age.,* 1999, s. 36.
56 Kaufmann, *age.,* 2005, s. 38.

özne tasarımının; özellikle de Descartesçı *Cogito* ve türevlerinde tepe noktasına ulaşmış durgun, tümel ya da transendental bir öze işaret eden özne anlayışının yerine oluşu, zamansallığı ve tarihsel varlık tarzını gösteren *Dasein* kavramını geçirir ve "anlama" kavramını *Dasein* ekseninde ilksel bir varolma kipi olarak ele alır. Heidegger'in kazandırdığı bu yepyeni boyut sayesinde hermeneutik, insan varoluşunun varolma biçiminin ilksel anlamına dönüşerek, özne ve nesne ilişkisinin yeniden kurulması aracılığıyla metinlerin yorumlanması şeklindeki alışıldık anlamından sıyrılmış olmaktadır. Alışıldık anlam, Heidegger'in anlama kavramına kattığı yeni anlamıyla birlikte zemin değiştirmiş ve ilksel anlam ile bağlantılanarak onun bir türevi haline dönüşmüştür.[57] Düşünüre göre anlama, insan *Dasein*'ının (varoluşunun) dünya-içindeki-varlık olarak gerçekleştirmiş olduğu ilksel başarıdır. Dasein'ın varoluş biçimi olarak anlama, daha en başından itibaren vardır.[58] Başka bir ifadeyle anlama, dünya-içinde-varlık olarak Dasein'ın Varlığının temel biçimidir.

Dasein'ın varoluş biçimi olarak anlamanın daha en başından itibaren var olduğu düşüncesini temellendiren; Dasein'ın oluşu, zamansallığı ve tarihsel bir varlık tarzını göstermesidir. Bu varlık tarzının işaret ettiği temel nitelik sonluluktur. Heidegger'e göre sonluluk her türlü felsefi soruşturmanın, özellikle Varlık sorununun olanaklılık koşuludur. Onsuz bir asli düşünme ya da Varlık soruşturması düşünülemez bile. *Felsefe Nedir?* başlıklı yazısında açıkça belirttiği gibi:

> "Felsefeyi sonlu kılan şey, bir türlü sona erişememesi değildir. *Sonluluk* ise felsefenin sonunda değil, başında yer almaktadır ve özü itibarıyla felsefe kavramına dahil edilmek zorundadır. Burada belirleyici olan, bir kere kazanılmış olan sonsuzluk yolunda sona erişmek değil, aksine her seferinde yeni bir *yol* bulmaktır."[59] (vurgular bana ait)

İnsan varlığının sonlu yapısı ve bu sonlulukla ilişkilendirilen zamansallık Schleiermacher'in ve Dilthey'ın yapmış olduğu gibi üstesinden gelinmesi gereken bir "olumsuzluk" değil; asli düşünmenin çıkış noktası yapılması gereken "olumlu" bir başlangıç noktasıdır. Dasein'ın hermenötiğini başlangıç noktası

57 Göka, Erol; Topçuoğlu, Abdullah; Aktay, Yasin, *Önce Söz Vardı: Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*, Ankara, Vadi Yayınları, 1996, s. 41.
58 Göka&Topçuoğlu&Aktay, *age.,* 1996, s. 41.
59 Heidegger, Martin, "Felsefe Ne Demektir?", *Hakikat Nedir? Felsefi Fragmanlar*, Çev. Medeni Beyaztaş, İstanbul, Efkâr Yayınları, 2004, s. 38.

alan evrensel fenomenolojik ontoloji olarak felsefe ancak bu özsel sonluluğun temel deneyiminden hareketle kurulabilir. Dasein'ın temel yapılarının çözümlenmesi yoluyla "varolanların Varlığının" anlamına ulaştırabilecek bir fenomenoloji girişimi, ancak bilinç öncesi (ya da bilinci önceden belirleyen) öğelerin zemini üzerinde söz konusu olabilir. Bu zemin, Dasein'ın varolabilme potansiyeli ve olanak olarak kuran "anlama" zeminidir. Anlama olarak varolan tarihsel ve toplumsal düzlemin en açık ifadesi ise "dil"de açığa çıkar. Heidegger'e göre dil, gelenektir. Bu gelenek, "yalnızca bir iletişim aracı değil insan yaşamının devindiği boyut, dünyayı oluşturan öğedir. Dilin, insan varlıklarının yalnızca ona katılarak insan olabildikleri kendine ait bir varlığı vardır."[60]

Descartes ve ardıllarının oluşturduğu modern felsefe geleneğinin temel yanılgısı dili; düşünen bilincin, öznenin kullandığı bir araç olarak görmeleridir. Zira gerek Descartesçı felsefe, gerekse Descartes sonrası Alman idealist geleneğinde yer alan düşünürler dili bir araçtan, öznenin işlevinden fazlası olarak görmemişlerdir. Oysa Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* ve *İyinin Kötünün Ötesinde* başlıklı çalışmalarında üstüne basa basa belirttiği gibi, dil dolayımı olmaksızın bilenin kendisine ilişkin ayrıksı bir bilincinden bile söz etmek olanaksızdır. Dolayısıyla bilinç dünyayla asla saf ve kendi başına bir akıl olarak karşı karşıya gelmez. Nietzsche'yi izleyen Heidegger'e göre de Husserl'in sözünü ettiği "şeylerin kendileri"ni önceleyen bilinç değil, dildir. Kendimiz, çevremiz ve dünya hakkındaki bilgimizi çevreleyen –bir bakıma önsel bir yapımız– dilimiz vardır. Dil kuşatıcıdır, bizi çevreler. Başka bir ifadeyle, dil insan için "anlaşılırlık çevreni" oluşturur. Çünkü bilincimiz dil tarafından koşullanmıştır. O halde dolaysız bir biçimde Dasein'ın varoluşuyla ilgili olan dil, Heidegger için, insanın dünyayı deneyimleyebilmesi ve anlayabilmesinin vazgeçilemez "gelenek"sel koşuludur. Dil, yaşam deneyiminin temel yapısıdır.[61] Başka bir ifadeyle, dil insanın varolmasının temel koşuludur. Dolayısıyla, "Varlığın anlamı nedir?" sorusu ele alınırken yapılması gereken dilin özünün anlaşılmasıdır. Çünkü Varlık hakkında asli düşünmenin gerçekleşebilmesinin koşulu yaşam deneyiminin temel yapısı olan dilin özünün açığa çıkartılması ve anlaşılmasıdır. Dil, felsefi hermenötiğin asli unsurudur. Fenomenolojik ontoloji ancak böylesi bir zeminde kalınırsa gerçekleştirilebilir. Felsefe, yani düşünme, Varlığın unutulmuşluğu sorusunu Varlığın tarihini anlayarak yanıtlamaya çabalamaktadır. Bu çaba-

60 Göka&Topçuoğlu&Aktay, *age.,* 1996, s. 43.
61 Kalaycı, *age.* 2004, s. 221.

nın olanağı kendisini dilde açmaktadır. Dilin özüne doğru yürüyen fenomenolojik bir araştırma, onun fakirleşmiş, bu yüzden de Varlığı unutulmuş ve dolayısıyla dili anlaşılmaz kılan, hatta gizleyen görünüşün ardına geçmeyi amaçlamaktadır.[62] Bu amaç doğrultusunda hareket eden felsefe, Varlığı aydınlatma görevini, "Varlığın çobanı olan" insana yüklemektedir. Bu görevi ise insan, sadece ve sadece Varlık'la karşılaştığı dil zemininde varoluşsal bir "anlama" kaygısı ile gerçekleştirebilir.

Sonuç olarak, Heidegger'e göre, özünde Varlığın olageldiği olay olarak kavranabilir olan dil yaşadığımız çağda fakirleşmiştir. Bunun nedeni dilin, sürekli kendi özünün dışında düşünülegelmesidir. Dil, çağımızda, Heideggerce ifade edersek Varlığın evi olarak değil, varolan üzerindeki hâkimiyetin bir aracı olarak kullanılmaktadır.[63] Bunu aşabilmek dile dair bu kavrayışı değiştirerek dilin özüne yönelmeyi gerektirmektedir. Dilin özüne yönelmek düşünmek demektir. Oysa her türlü düşünme dilin özünü kavrayamaz. Onu kavrayacak olan asli düşünmedir. Asli düşünme bunalım yaşayan modern bilimin düşünmesi değildir. O, nesne'li, yansıtıcı ve tasarımlayıcı değildir. Asli düşünme anımsar; o, anımsayan düşünmedir. Asli düşünme unutulanları anımsar, onları ontolojik bir zeminde *anlar* ve *yorumlar*. Başka bir ifadeyle, düşünürce düşünme bir "anlama" faaliyeti olarak unutulmuş olanı diriltir. Diriltme, unutulmuş olanı açıklığa getirmek demektir. Böylece Varlık anımsanır; nesneler değil parçası olduğumuz unutuluşa terk edilmiş Bütün "yol"a gelir.

Anımsayıcı düşünmenin önemi yaşadığımız bunalımlar çağında, insan-dünyasına farklı bir ışık tutabilme ihtimalinden kaynaklanmaktadır. Bu ışık; başka türlü bir düşünmenin, başka türlü bir ilişkinin, başka türlü bir algılamanın olabilirliğini aydınlatır. Başka türlü bir düşünme olanağı "dünya"nın başka türlü konuşabilmesi demektir. Dünyanın başka türlü konuşabilmesi ise mevcut egemen felsefe yapma pratiklerinin olumsuzlanmasıyla olanaklıdır. Bu olanak önemli bir gerekliliğe işaret etmektedir. Modern felsefe geleneğinde unutuluşa terk edilmiş ontolojinin yeniden canlandırılması gerekmektedir. Dolayısıyla, çağımızda, ontolojiye ilişkin düşünmeye yönelmek, unutulmuş olan ontolojik bakışı "anımsamak" kanımca günümüz felsefe tartışmalarında önemli ve değerli bir çabadır. Ancak böylesi bir çaba Descartes'ın felsefe ağacının kurumuş olan köklerini ıslatabilir ve ağacı diriltebilir. Heidegger'in yapmaya çalıştığı da bu denemeden öte bir şey değildir.

62 Kalaycı, *age*. 2004, s. 221.
63 Heidegger, *age*., 1996, s. 318.

Varlık ve Sanat

SÜREYYA SU

> *"Sanat ne bir kültürel başarı alanı ne de ruhun bir görünümü o-larak düşünülür; o 'Varlığın anlamı'nın (bkz.* Varlık ve Zaman*) ancak sayesinde tarif edilebileceği* Ereignis'e aittir" (Heidegger)

Heidegger, "Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü" adlı yazısının sonunda şöyle der: "Düşünme, ilk olarak, yüzyıllardır hüküm süren aklın, düşünmenin en inatçı düşmanı olduğunu anladığımız zaman başlayacak."[1] Çünkü düşünme asıl olarak akla dayalı bir felsefe yapma biçimi değil, Varlığa ve dile dayalı bir tefekkür etme biçimi, hatırlayıştır. Heidegger, bu bağlamda, kendi düşünce anlayışını, öznelci ve nedenselci düşünce anlayışından ayırmak için, "sahici düşünme" (*echtes Denken*) olarak nitelendirir. Dolayısıyla, sahici düşünme, asla insanın kendisini evrenin merkezine koyarak ve "bilinçli bir özne" kılarak gerçekleştirdiği, Aydınlanmanın akılcı ve bilimci düşünme tarzı değildir. İnsan kendisini kendinin bilincinde olmakla değil, Varlık'la ilişkisi temelinde ve bu ilişki bakımından tanıyabilir. Bu nedenle de sahici düşünme, sürekli olarak Varlık'ı hatırlamayı gerektirir. Varlık ise ancak sahici düşünme aracılığıyla insana yaklaşır ve onun ilgi alanına girer. Varlık, sanıldığı gibi, bir tözsellik ya da sabitlik taşımaz. Aksine o, kendisini sürekli olarak yeniden görünüşe çıkarır. Sahici düşünme, Varlık'ın sürekli olarak yeniden görünüşe çıkmasına eşlik ettiği için, her zaman yolda olmak anlamına gelir.

1 Heidegger, Martin, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, Çev. Levent Özşar, Asa, 2001, s. 61.

Bu, aynı zamanda, sahici düşünme asla kapalı bir felsefe sistemine hapsolmaz demektir. Düşünür, düşünce binaları inşa eden bir mühendis değil sürekli seyahat eden biridir. Heidegger'in kendisine filozof denmesindense düşünür denmesini tercih etmesi bundandır.

Heidegger'in düşüncesi her zaman "yoldadır", fakat hedefine hiçbir zaman ulaşmaz. Ne var ki bu, Deleuze'ün deyişiyle bir "göçebe düşünce" değildir; çünkü hep bir sıla özlemi taşır. Bu yüzden onun düşüncesi için "diyasporik" sıfatı daha uygundur. Yine de Heidegger'in düşüncesinde de bir göçebe özelliği vardır. Heidegger'in düşünce yolu her ne kadar bir yurda varış amacı izlese de, bu yolda Heidegger için aslolan düşüncenin varacağı yer değil, izlediği yoldur. Heidegger, düşüncenin sonucunu değil, bilakis düşünmenin kendisini önemli bulur. Düşünmenin doğasına ilişkin bu görüş, denemelerini bir araya getirdiği üç önemli derlemeye verdiği başlıklarla açıkça dile getirilir: Orman Yolu (*Holzwege*), Yol İşaretleri (*Wegmarken*) ve Dil Yolunda (*Unterwegs zur Sprache*). Heidegger, düşünmenin bir yolda olmak anlamına geldiğini şu cümlelerinde gayet açık ifade eder: "Daha önce savunduğum bakış açısını, yerine bir başkasını koymak için değil, bu bakış açısı sadece bir yol üzerindeki bir uğrak yerinden ibaret olduğu için geride bırakırım. Düşüncedeki kalıcı unsur yoldur."[2]

Bu yol, çoğu kere bilinmeyen ve tehlikeli topraklardan geçer. Buna karşılık modern insan, her ne kadar düşüncesini güvenli bir yola emanet ettiğini zannetse de, gerçekliği dayatılmış kavramsal yapılar aracılığıyla kavramayı zorunlu kılan bir akılcı ve bilimsel düşünme yolunda tuzağa düşürülmüş ve köleleştirilmiştir. Modern insan, felsefesinde, biliminde ve etkinliğinin her boyutunda, hesaplayıcı ve her şeyi egemenliği altına alıcı çılgın tavrıyla, bizzat bu tavrın kendisinin kurduğu bir tuzak içindedir ve sahici düşünmeden uzaklaşmış durumdadır. Bu aynı zamanda Varlık'tan da uzaklaşmak anlamına gelir ki, bunun kökeni Yunan felsefesine kadar gider. Burada arayışı içindeki filozof, mevcut olanı yalnızca açıklıkla anlamaya değil, aynı zamanda denetlemeye de kalkışmıştır. Yine de Yunan felsefesinde dengede tutulan bu tavır, modern felsefe içinde güçlü bir vurgu kazanmıştır. Dolayısıyla metafizikte başlangıçtan beri bir eğilim olarak var olan mevcut olanı denetleme ve egemenlik altına alma isteği modern felsefede gerçekleşmeye başlar. Mevcut olan her şeyin ortasında kendini konumlandıran insan özne haline gelmiştir. İnsan artık doğa ile dolayımsız bir ilişkiye giremez; o doğanın içinde

2 Heidegger, M., *On the Way to Language*, Çev. Peter D. Hertz, Harper and Row, 1982, s. 12.

değildir, doğayı karşısına almıştır. Özne olarak insanın doğaya egemen olma tarzını en çarpıcı şekilde görünüşe çıkardığı yer modern bilimdir.[3]

Modern bilimin doğuşundaki skandal gelişme olan insanın özne haline gelişi, ancak, Heidegger'in modern çağın asıl başlatıcısı olarak gördüğü Descartes'la evrimini tamamlar. Heidegger "Dünya Resimleri Çağı" adlı yazısında, Descartes'ın özne, yani *subjectum* ya da (Yunanca orijinaliyle) *hypokeimenon* kavramının anlamını kökten değiştirmiş olduğunu iddia eder. Yunanca'da *hypokeimenon*, önde duran şey, insanın karşısına çıkan gerçeklik anlamına geliyordu. Yani Yunanlar bugün nesne denilen şeye özne diyorlardı. Çünkü kendilerini, öne çıkan gerçekliğin karşısında değil içinde görüyorlardı. Descartes'tan itibaren, modern çağın başlangıcında *hypokeimenon*'un anlamı kesin olarak dönüşmüştür. Descartes'la gerçekleşen bu köklü değişim sonucu özne ile nesnenin yerleri değişmiştir. Descartes insanı "birincil ve tek gerçek özne" haline getirmiş; böylece, insan, "olan"ın bağıntısal merkezi olup çıkmıştır.[4] Aynı zamanda "olan" da artık bir nesneye, salt merkezdeki insanın perspektifinden bakılan bir şeye dönüşmüştür.

Bunun sonucunda, varlıklar artık bir sanat eseri gibi "mevcudiyete çıkamazlar". Tam tersine, dünya bütünüyle bir pasifliğe indirgenir. Dünyaya Kartezyen *fundamentum absolutum inconcussum* yani değişmez mutlak temel olan düşünen özne tarafından vahşice el konmuştur. Kuramsal bilinç dünyayı insan öznesinden ayrı ve ona karşı duran bir resim olarak kavrar. Bu dünya resmini insan kendisinin karşısına yerleştirir; onu hesaplanabilir terimlere indirgeyerek sabit ve güvenli kılmaya çalışır. Bu eylem, Heidegger'e göre, olan'ın kendi gizini açmasından çok, bir gasp, bir işgal, insanın varlıklara yönelik bir saldırısıdır.[5]

Kartezyen düşüncede insanın özne statüsüne çıkarılmasının sonuçları sadece kuramsal düzeyde kalmaz çünkü Descartes insanı merkeze yerleştirerek, modern teknolojinin temelini oluşturan, doğa üzerinde mutlak bir egemenlik kurma girişiminin yolunu açmıştır. "Tekniğe İlişkin Soruşturma" adlı yazısında Heidegger Yunanların özgün *tekhne*'sinde, varlıkların hâlâ kendilerini mevcut olmaya çıkarabildiklerini ileri sürer. *Tekhne* o zamanlar bir *poiesis*, "öne çıkarma" biçimiydi.[6] Bir başka deyişle Yunan *tekhne*'si hâlâ varlıkların "var" olmasına izin veriyordu. Ama özgül modern biçimin-

3 Heidegger, *Bilim Üzerine İki Ders*, Çev. Hakkı Hünler, Paradigma, 1998, s. 80-81.
4 Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, s. 80-81.
5 Heidegger, *age.*, s. 82.
6 Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, Çev. Doğan Özlem, Paradigma, 1996, s. 53.

deki teknolojide, durum tamamen değişmiştir. Modern teknoloji, der Heidegger, dünyaya tıpkı modern bilimin saldırdığı şekilde saldırır ve böylece modern bilimi tamamına erdirir. Heidegger yel değirmenini hidroelektrik santralla, köylünün yaptığı işi de "motorize besin endüstrisi" ile kıyaslar. Yel değirmeni ve köylü doğaya uyumludur. Örneğin, köylü yalnızca doğanın kucağına tohumlar yerleştirir ve büyümelerini sağlar. Hidroelektrik santralı ve besin endüstrisi ise doğaya meydan okur ve ona saldırır. Yel değirmeni yalnızca rüzgâr esmeye karar verdiğinde döner ve yalnızca bu zamanlarda enerji üretir; enerji santralında ise enerji doğadan söküp alınır ve depolanır. Keza, besin endüstrisinde işin içine suni gübre ve traktör kullanmak gibi her türlü yapay işlem girer. Doğa artık koruyup himaye ettiğimiz bir şey değildir. Tam tersine, modern bilimde doğa salt bir nesneye dönüştürüldüğü gibi, modern teknolojide de salt bir kaynağa dönüştürülmüştür. Heidegger'in deyimiyle bir "el altında duran" (*Bestand*) haline gelmiştir; varolmasının tek gerekçesi insanın ihtiyaçlarını karşılamak üzere kullanılabilmesidir.[7]

Heidegger, sadece doğanın değil aynı zamanda insanın da bir "el altında duran" haline geldiğini söyler. Heidegger tamamen teknolojik terimlere indirgenmiş bir dünya, barındırdığı tek ilişki biçimi teknolojik ilişki, yani salt manipülasyon ilişkisi olan bir dünya tahayyül eder.[8] Salt hesaplamayı temel alan teknolojik düşüncenin güç istemi, Varlığı ortadan kaldırma tehdidini getirmiştir; çünkü Varlık asla "el altında duran" içinde kuşatılması mümkün olmayan bir şeydir. Teknolojik insan yalnızca varolanlarla ilgilenmektedir, Varlığın olabilirliğini bile unutmuştur. Heidegger modern dünyanın teknoloji çılgınlığına "yeryüzünün tinsel çöküşü"nün bir tezahürü olarak bakar. Ona göre, bu çöküş o kadar ilerlemiştir ki ülkeler bu süreçte çöküşü görmeyi ve onu bir çöküş olarak değerlendirmeyi mümkün kılan son tinsel enerji parçasını da yitirmek üzeredir. Kısacası, Batı kültürünün temelinde yatan nihilist itki teknolojide zirveye ulaşmıştır. Batı insanının karşısındaki nihai kriz mekânı buradadır.

Dünya ikinci büyük savaşa doğru giderken, Heidegger, insanlığın mutlak tinsel krizini haber vermekteydi. Nitekim, o dönem içinde birçok Avrupalı düşünür kriz nosyonu etrafında düşünmeye başlamıştı. Bunlardan biri de Heidegger'in hocası olan Husserl'dir. Genel olarak "Avrupa İnsanlığının Krizi" başlığı altında toplanabilecek olan konferanslarında, Husserl de tinsel bir krizden bahsetmekteydi. Ama Husserl'in tinden anladığı akıl ile doğanın bir-

7 Heidegger, *age.*, s. 55-59.
8 Heidegger, *Profesör Heidegger 1933'te Neler Oldu?*, Çev. Turhan Ilgaz, YKY, 1993, s. 28.

liğidir. Her birinin kendisinden neşet ettiği felsefeyle bağlarını koparan bilimlerin dizginsiz gelişmesi bu birliği bozmuştur. Bunun sonucunda doğa ve insan bütünüyle fizik varlığa indirgenmiş ve kıyıma uğratılmıştır. Husserl, krizden çıkış yolunu felsefe ile bilim arasındaki bağın yeniden kurulmasında, felsefeye dönüşte aramaktadır. Oysa, Heidegger'e göre, felsefe krizi aşmak için gereken etkiyi üretecek güçte değildir artık. Böyle bir etkiyi üretebilecek güç sadece sanatta vardır. Heidegger, sanatın sunduğu düşünsel imkânları ayrıntılı olarak araştırmaya başlar.

Nitekim Heidegger'in son dönem yazıları, ağırlıklı olarak, kriz nosyonunun çerçevesi içinde sanat ve teknoloji konularını işlemektedir. Heidegger sanatı teknolojinin karşı kutbunda yer alan bir güç olarak görür. Teknolojinin yıkıcı gücüne karşı, sanatın kurtarıcı gücü. Sanat, tamamen bozulmuş, tamamen yabancılaşmış bir dünyada, sadece manipülasyondan oluşan bir dünyada parıldayan bir ışıktır.

Bekleneceği üzere, Heidegger bu inancın gerekçesini Yunanda bulur. Modernliğe özgü biçimiyle teknoloji tamamen manipülatif bir nitelik taşır. Ama Yunancadaki *tekhne* olarak çok farklı anlama gelir. Şiirsel ya da giz-açıcı bir sanattır; nesneleri manipüle etmekten kaçınan ve bunun yerine doğruluğu apaçık görünmenin görkemi içerisinde öne çıkarmayı amaçlayan bir sanat. Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*'da şöyle diyordu:

> "Batının kaderinin ta başında, Yunan ülkesinde, sanatlar, kendilerine bahşedilen gizini açmanın doruğuna çıktılar. Sanatlar tanrıların halihazırda mevcut bulunmalarını, tanrısal ve insani kaderlerin diyaloğunu ışıl ışıl bir parlaklığa büründürüyordu. Ve sanat yalnızca *tekhne* diye adlandırılıyordu. Sanat, biricik, çok yönlü gizini-açmaydı. Sanat dindardı, *promos*'tu; yani hakikatin hüküm sürmesini ve güvencede tutulmasını sağlayandı."[9]

Oysa, Heidegger'e göre, modern insan kendini sanatın sağlayabileceği gizini-açmaya kapatmış durumdadır. Diğer her şey gibi, sanat da öznelleştirilmiş ve insan iradesine tabi hale getirilmiştir. Modern insanın sanatla kurduğu ilişki, bir başka Kartezyen bilim olan "estetik"e dönüşmüştür. Estetik, öznenin bakış açısını benimsemekle sanata salt nesne olarak bakar ve sonuç olarak artık sanatın tüm mevcudiyete-çıkışı içinde görünmesine izin vermez.[10]

9 Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, s. 80.
10 Heidegger, *age.*, s. 81.

Bu durum kültürümüzün her alanı için geçerlidir. Heidegger'in "Hölderlin ve Şiirin Özü"nün sonlarında dediği gibi: "Uçup gitmiş tanrıların ve gelmekte olan tanrının zamanıdır bu. Yoksunluk zamanıdır, çünkü çifte eksiklik ve olumsuzluk altında bulunmaktadır: Uçup gitmiş tanrıların artık olmayışı ve gelmekte olan tanrının daha gelmemişliği."[11] Yine de bir tanrının gelmekte olduğuna dair inançla hâlâ kurtuluş için bir ümit besleyebiliriz. Ama bu ümit bile aslında modern insanın ne kadar çaresiz olduğunun da bir ispatıdır. "Yalnızca bir tanrı bizi hala kurtarabilir" derken Heidegger, "Onu düşünce yoluyla getiremeyiz, en çoğu onu beklemek üzere bir serbestlik ortamı uyandırmaya muktediriz" diye ekleyerek insanlara bir tür tevekkülden başka bir yol önermemektedir.[12]

Heidegger'in burada, sanatsal deneyimi temelde dinsel terimlerle düşünmesi ondaki romantik etkinin izlerini gösterir. Romantizmde de din ile sanat birbirinin yerine geçebilen iki alandır. Çünkü din zihinsel değil, duyumsal bir konudur. Bu bağlamda, romantizmde, insan-Tanrı ilişkisi estetize edildiği gibi, insan-sanat ilişkisi de ilahileştirilmiştir. Sanat eseri ancak bir deha ürünüdür. Deha, Tanrıdan ilahiliği ödünç alan kişidir; dolayısıyla sanatçı potansiyel bir tanrıdır. Bir dindar için dua neyse, bir sanatçı için tasarım odur veya bir dindar için ibadet neyse bir sanatçı için performans odur. Çünkü sanat, yaratıcı bir edim, tinin görünüşe çıkması, temsil edilemeyenin temsilidir.[13] Sanatsal deneyimi bu şekilde dini bir olay olarak görmek, onda bir kurtuluş ümidi aramaya bizi çağırır. Nitekim hem romantizm için hem de Heidegger için sanat bir kurtuluş ümidi gibi görünmüştür. Heidegger, bu kurtuluş ümidinin gerçekleşmesi için teknolojinin Yunan'daki özgün anlamının, şiirsel özünün tekrar ortaya çıkmasını, yani teknoloji ile sanatın yeniden bütünleştirilmesini gerekli görür.

Modernliğin krizini aşmak için atılacak her adım Heidegger'de bir geriye dönüşü ima eder. Bu haliyle Heidegger, radikal olarak nostaljik ve ütopyacıdır; çünkü bugüne hiç olumlu bakmaz. Heidegger'in nostaljisi ve ütopyacılığı, bugüne olumsuz bakışının bir ürünü olduğu gibi, Alman idealist felsefesiyle de bağlantılıdır. Nietzsche, *Güç İstenci*'ndeki bir fragmanda şu gözlemde bulunur: "Bütün olarak Alman felsefesi … şimdiye kadarki en esas-

11 Heidegger, "Hölderlin ve Şiirin Özü", Çev. Turan Oflazoğlu, *Çeviri Dergisi*, S. 1, 1979, s. 11.
12 Heidegger, *Profesör Heidegger 1933'te Neler Oldu?*, s. 30.
13 Dellaloğlu, Besim, "Erken Alman Romantik Düşüncesinde İnanç-Din-Sanat İlişkileri", *Sanat ve İnanç 1*, M.S.G.S.Ü. Türk Sanat Tarihi Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, 2004, s. 180.

lı romantizm ve nostalji (*Heimweh*) türüdür: Herhangi bir şekilde var olmuş olanın en iyisine yönelik bir istektir. İnsan hiçbir yerde yurdunda değildir, herhangi bir şekilde yurda ilişkin olabilen her şeye bir özlem, bir istek duyar, çünkü orada insan kendini vatandaymış gibi hisseder. Ve bu Yunanların dünyasıdır."[14] Heidegger'in de, genellikle Batı metafiziğine ilişkin soruşturmasında ve özellikle sanat ve teknoloji arasındaki ilişki üzerine araştırmasında Alman felsefesine özgü bu nostaljik izlekte ilerlediği görülmektedir.[15]

Heidegger'in Alman idealist felsefe geleneğiyle olan bağını açıklıkla görebileceğimiz metinlerinden biri, "Hümanizm Üzerine Mektup"tur. Burada şöyle der: "Yurtsuzluk dünyanın yazgısı haline geliyor. Dolayısıyla bu yazgıyı Varlığın tarihi açısından düşünmek zorunludur."[16] Bu cümlede özlü bir şekilde ifade ettiği gibi, Heidegger, yurtsuzluğu Varlık'tan uzaklaşmak olarak görmektedir. Batı metafiziğinde Descartes'tan bu yana egemen olmaya başlamış; yalnızca "nesneleştiren" ve "hesaplayan" bir düşünme biçimi insana Varlık sorusunu unutturmuştur. Bundan dolayı da, Heidegger'e göre, içinde yaşadığımız çağ "artık düşünülmeyen" bir çağdır. Artık düşünülmeyen bu çağda insanın durumu ise yurtsuzluktur.[17] Günümüz dünyasını ve insanı çepeçevre kuşatan bu durum, aslında çok daha gerilere, Platon'a ve Aristoteles'e kadar giden bir sürecin sonucudur. Çünkü düşünmenin yoksullaşmasına neden olan düşünmenin teknik açıdan yorumlanması Platon ve Aristoteles'le başlamıştır.[18]

Varlığın tarihindeki düşünülmeme hali Yunanlar tarafından icat edilen teknik bir uğraş olarak felsefe ile ikame edilmeye çalışılmıştır.[19] Bu durumda, Platon ve Aristoteles'le başlayan teknik düşünmeyle o günden bugüne Varlığın tarihinde hep metafizik bir düşünce olagelmiştir. Başka deyişle, düşünme, Varlık üzerine düşünülmüş olan Sokrates öncesi dönemden sonra felsefe yapmaya başlanmasıyla başka bir biçime dönüşmüştür. Yani düşünme artık Varlığın düşünmesi olmayıp, "metafizik düşünme" şeklini almıştır.[20] Heidegger için bu, düşünmenin sona ermesi demektir. Bu durum, Descartes'ın "felsefe ağacı" benzetmesinde ağacın kökleri olan metafiziğin, kendi temeli-

14 Nietzsche, Friedrich, *Güç İstenci,* Çev. Sedat Umran, Birey, 2002, s. 217.
15 Konuyla ilgili olarak bkz: Jean-Marie Vaysse: "Heidegger ve Alman İdealizmi", Çev. Metin Bal, *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, S. 2, Mayıs 2008.
16 Heidegger, "Hümanizm Üzerine Mektup", Çev. Ahmet Aydoğan, *Hümanizmin Özü*, İz, 2002, s. 67.
17 Heidegger, *age.*, s. 69.
18 Heidegger, *age.*, s. 77.
19 Heidegger, *age.*, s. 71.
20 Heidegger, *age.*, s. 81.

ni kaybedip ters yönde yol alan bir düşünüş olarak Heidegger'in başkaldırdığı Kartezyen eğilimi yaratmıştır.

Bu bağlamda, Heidegger'in en önemli dertlerinden biri, hakikati özneler ve nesneler arasında yapılan keskin bir ayrımın yarattığı ikilikte kavrayan Kartezyen eğilime saldırmaktır. Heidegger'e göre, Kartezyen dünya yaklaşımının sorunu, bizi yanlış sorular sormaya sevk etmesidir. Özne-nesne ayrımı çerçevesi içinde kalındığı zaman, bilen öznenin nasıl "kendi iç alanından çıkıp başka ve dışsal bir alana girebildiği"ni açıklama sorunu çıkacaktır karşımıza. Hatta, "bilmenin nasıl herhangi bir nesneye sahip olabileceği" sorunu çıkacaktır.[21] Ama öznenin kendinden çıkıp, "aşkınlığa" nasıl ulaşabildiğine yönelik bu soru, Heidegger'e göre, asıl önemli soru değildir.

Bunun yerine asıl sorulması gereken, bir kere dünyada kendiliklerle karşılaşabilmeyi mümkün kılan şeyin ne olduğudur. Bu da, Kant'ın yaptığı gibi, özneyi veriliymiş gibi kabul etmek yerine, öznenin Varlığının incelenmesi gerekir demektir. Söz konusu özne daha yakın incelendiğinde, onun aslında dünyada-oluş olduğu ve onun dünyadalığının arızi bir tesadüf değil, tam tersine onun varoluşunun özü olduğu görülür. Böylece, öznenin nesneyi nasıl kavradığı şeklindeki sözde-sorun ortadan kalkmış olur; çünkü, Heidegger'e göre, "de-oluş", ister gözlem yoluyla olsun ister eylem yoluyla, basit bir karşılaşmadan çok farklı bir şeydir; yani bir özne ile bir nesnenin birlikte "el altında duran" olmaları değildir.[22] Üstelik hakikat kavramı artık kökten değişime uğramıştır, çünkü hakikat artık bilen bir özne ile bilinen bir nesne arasındaki uyuşma ya da mütekabiliyet olarak tasarlanamaz; daha çok, şeylerin kendilerinin "gizlenmemişlikleri" ya da "örtülmemişlikleri" olarak görülmelidir.[23] Bu, şeyleri nasılsalar öylece görünmeye bırakmak (*apophainesthai ta phainomena*) şeklindeki fenomenolojik ilkeyle uyumludur. Nitekim Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ı bu bağlama yerleştirmiş ve ısrarla asıl derdinin "şeylerin kendilerini" açığa çıkarmak olduğunu vurgulamıştır.

Ondaki, özne-nesne ikiliğini "fenomenolojik bir görme" yoluyla aşma isteği ve bunun sonucunda hakikati bir "gizlenmemişlik" olarak tanımlaması, onu hakikat ve sanat ilişkisi üzerine düşünmeye yöneltmiştir. Çünkü sanatın kendine özgü, dolayımsız bir görme biçimi olduğu, barındırdığı hakikatin mütekabiliyetin değil gizini-açmanın hakikati olduğu ve özne-nesne karşıtlığından kurtulduğu gibi romantik savları paylaşmaktadır.

21 Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*, Çev. Kaan H. Ökten, Agora Kitaplığı, 2008, s. 63.
22 Heidegger, *age.*, s. 175.
23 Heidegger, *age.*, s. 213.

Heidegger'in bu savları en duru ve en kolay şekilde ifade ettiği yer, "Sanat Eserinin Kökeni" adlı denemesidir. Burada sanatın kendine özgü bir hakikat değeri olduğunu ileri sürer. Sanatın hakikatine ilişkin bu anlayış Heidegger'in son dönem düşüncesinin merkezi teması sayılabilir. Van Gogh'un yaptığı bir çift köylü ayakkabısı resmini yorumlayarak, resim sayesinde ayakkabıların Varlığının açığa çıktığını ileri sürer. Heidegger'e göre, metafiziğin tarihinde "bir şey nedir?" sorusunu cevaplamak için üç girişimde bulunulmuştur. Bir cevaba göre, şey, etrafında belli özelliklerin toplandığı özne ya da *hypokeimenon*'dur. İkinci cevaba göre, şey, *aestheton* yani duyularca algılanan ya da duyu algılarının toplamıdır. Üçüncü cevap ise, şeyin maddeyle biçimin birliği olduğudur.[24]

Maalesef bu üç tanımın üçü de şeyin şeyliğini yakalayamaz. Şeyi kavramsallaştırmaya çalışırken aslında ona şiddet uygularlar; dolayısıyla kavramsal düşünce gerçekliği var olmaya bırakmaz. Oysa sanata baktığımızda dünyaya ve şeylere kökten farklı bir yaklaşım görürüz. Örneğin, Van Gogh'un köylü ayakkabıları resmi, ayakkabıları var olmaya bırakır; yani her gün bakıp da fark etmediğimiz şeylerin varlığını düşünmemizi sağlar:

> "Ayakkabının basılarak içine çevrilmiş karanlık ağzından, çalışmanın zahmeti dik dik bakar. Ayakkabının kaba ağırlığında, üzerinde sert bir yel esen tarlanın alabildiğine yayılmış ve hep bir örnek olan saban izleri boyunca ağır yürüyüşün dayanıklılığının birikimi var. Derinin üzerinde toprağın nemi ve bereketi uzanıyor. Tabanın altında, gün batımındaki tarla yolunun yalnızlığı akıp gidiyor. Ayakkabıda toprağın suskun çağrısı, olgunlaşan buğdayı sessizce armağan edişi ve kışın boş bırakılmış tarlada onun açıklanmayan vazgeçişi titreşiyor. Ekmeğin güvencesi, zor günlerin yine atlatılmasının sonsuz sevinci, doğumdaki sarsılma ve ölümün çepeçevre saran tehdidindeki titremede yatan yakınmasız endişe bu ayakkabıdan çıkıp geliyor. Bu ayakkabı toprağa aittir ve köylü kadının dünyasında yurt tutmuştur. Bu yurt tutmada ayakkabı kendinde durur."[25]

Heidegger'in yorumunda, Van Gogh'un resmindeki köylü ayakkabılarının sahibinin dünyasını bulduğumuz gibi, sanat eseri, çağrıştırdığı halde üzerinde hiç düşünmediğimiz imgelere, bakıp da göremediğimiz ayrıntılara, kullanıp

24 Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, Çev. Albert Hofstadter, Harper & Row, 1975, s. 22-26.
25 Heidegger, *age*., s. 34.

da haklarında hiç düşünmediğimiz şeylerin içindeki gerçekliğe dikkat çeker. Böylece sanat eseri, dünyaya, şeylere, Varlığa ve düşünceye araçsallığı aşan bir şekilde bağlı olmaya, onları dinlemeye çağırır insanları. Sonuç olarak, burada başka türlü ortaya çıkması mümkün olmayan bir konuşma ve dinleme vardır. Biz eserin yanında iken, olduğumuz yerden başka bir yerde oluruz. Sanat eseri ayakkabının gerçekte ne olduğunu bize ima eder.[26] Nitekim, Heidegger'in anlattığı çağrışımlar, bir köylü ayakkabısına ilişkin betimlemeyle değil, sadece onun resmedildiği eser karşısında durmakla elde edilebilir. Eserle aramıza hiçbir şeyin girmesine izin vermediğimiz takdirde, bir köylünün ayakkabısından hareketle onun hakikatinin ne olduğunu öğrenebiliriz.

Heidegger, kendisinin "estetik" olarak nitelendirdiği ve bütün sanat kuramlarına ve sanata egemen olduğuna inandığı yaklaşımdan uzaktır. Soyu genellikle Kant'a dayandırılan estetik görüşte sanat bir haz aracıdır. Estetik görüş sanatla hakikat arasında özel bir bağıntı olduğunu yadsır; çünkü sanata bir doğruluk iddiasıyla ilişkili bir şey olarak değil, bir duygu ya da zihin durumuyla ilişkili bir şey olarak bakar. Estetik görüşün karşı kutbunda, sanatın sadece bir oyun değil hakikatin ve dolayısıyla Varlığın gizinin-açılması olduğunu öne süren "ontolojik" görüş vardır. Heidegger'in sanat görüşü de açık şekilde, estetik değil ontolojiktir.

Gayet açıktır ki, Heidegger, Kant'ın sanat üzerine estetik görüşlerini reddetmektedir. Ama bu, Heidegger'in estetik görüşle hiç ilgili olmadığı anlamına gelmez. Hegel'in Estetik Dersleri'nden, "Batının sahip olduğu sanatın doğasına yönelik metafizik kökenli en kapsamlı düşünce" olarak övgüyle söz eder.[27] Heidegger'e göre, Hegel metafizik düşüncedeki nihai ve en büyük estetiği kurmuştur. Çünkü, Hegel sanata salt hazla ilişkili bir şey olarak değil, daha çok insanın insan olması için zorunlu bir şey olarak bakmıştır. Hegel'e göre, sanat insanın Mutlak'ı, yani hakikatin en yüksek tezahürünü kavramak için kullandığı yollardan biridir. Estetik Dersleri'nde işaret ettiği gibi, sanata çoğunlukla salt bir görünüş ya da yanılsama olarak bakılır. Oysa, sanat salt görünüşten ibaret olmak şöyle dursun, gündelik hayatın gerçekliklerinden daha yüksek bir gerçekliğe ve daha gerçek bir varoluşa sahip olup, "hakikatin örtüsünü açma" işlevi görür.[28] Buraya kadarki estetik görüş, bazı açılardan Heidegger'in sanat görüşüne yakın olsa da, Hegel'in, felsefeyi mut-

26 Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, s. 34.
27 Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, s. 80.
28 Hegel, G. W. Friedrich, *Estetik*, C. 1, Çev. Taylan Altuğ, Hakkı Hünler, Payel, 1994, s. 55.

lak bilgi alanının en yüksek konumuna çıkararak sanatın mümkün hakikat savlarını sınırlamasıyla Heidegger'in görüşünden ayrılır. Hegel'de felsefe sanatın üzerinde bir yerde durarak onu yargılar; sanatın hakikatin gizininaçılması olma iddialarını sınar ve her bir durumda bu iddiaların haklı ya da haksız olduklarını tespit eder. Heidegger, Hegel'in sanatın hakikati açığa çıkartan karakteri hakkında söylediklerinin kendine göre olumlu yanını kabul ederken, sanatın bu karakterinin felsefenin doğruluk savına göre sınanması talebini reddeder. Çünkü Heidegger için hakikat, kavramla nesne arasındaki doğrudan mütekabiliyet değil, şeylerin neyseler ve nasılsalar öyle, oldukları gibi ortaya çıkmalarıdır. Bu anlamıyla hakikat özgürlüktür (*aletheia*).

Heidegger'in sanat hakkındaki düşüncesinde hakikat sorusu en az Varlık sorusu kadar önemlidir. Heidegger'in, "sanat hakikatin oluşu (*Werden*) ve vuku bulması (*Geschehen*) anlamına gelir"[29] sözü hakikatle kastedileni anlamamıza yardım edebilir. Heidegger için hakikat, doğruluk demek değildir; erken Yunan düşüncesindeki *aletheia* gibi, gizin üstünü açmak anlamına gelir. "Hakikat varolanların açığa çıkarılmasıdır". Heidegger bu yüzden, felsefenin sonunu ilan ettikten sonra, bizi hakikatin *aletheia* olarak anlaşılacağı yeni bir düşünceye çağırır.[30]

Böyle bir düşüncenin imkânlarını bize sağlayacak olan sanat, hakikatin oluşu ve vuku buluşudur. Bir sanat eserinde hakikat, bir dünya kurarak ve yeryüzünü öne çıkararak meydana gelir. Heidegger'in sözleriyle, "bir eser olmak bir dünya kurmak demektir" – *Werksein heisst: eine Welt aufstellen*.[31] Nitekim bir sanat eserinde salt onu yapanın baktığı dış gerçekler yoktur, sanatçının onları sunuş şeklinin kurduğu dünya da vardır. Çünkü gerçek bir sanat eserinde sanatçının baktığı nesneler temsil edilmez, onlar sunulur. Öyleyse bir sanat eserinde hakikatin vuku bulması, şeylerin "doğru" bir şekilde temsil edilmesi demek değildir. "Fakat sanat hiçbir zaman bir şeyi temsil etmez; sırf temsil edebileceği bir şeyi olmamasından ötürü, çünkü eser sayesinde ilk kez açıkta görünür hale gelen şeyi ilk kez yaratır."[32] Bu yüzden artık sanatın bir temsil olduğunu söylemek mümkün değildir; o sadece ontolojik bir meydana gelmedir. Dolayısıyla sanat eseri işlenmiş ya da üretilmiş olduğu için değil, fakat bir varlıkta Varlığı meydana getirdiği için bir eserdir. Burada Heidegger, Hegel'i onaylayarak, sanatın doğadan sonra gelen, ikincil

29 Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, s. 71.
30 Heidegger, Martin, *Zaman ve Varlık*, Çev. Deniz Kanıt, A Yayınevi, 2000, s. 77.
31 Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, s. 44.
32 Heidegger, *age.*, s. 52.

bir şey olarak değil, aksine, asli ve kökensel (*anfänglich*) bir şey olarak anlaşılmasını salık vermektedir. Bilakis, doğadaki varolan şeylere görünümlerini kazandıran sanat eseridir; öyleyse doğa sanattan sonra gelir.

Sanat eserinde hakikatin vuku bulmasını açık kılmak için, örnek olarak, Heidegger, figüratif olmayan, yani temsili bir sanat sayılamayacak bir Yunan tapınağını seçer. Bir Yunan tapınağı hiçbir şeyi resmetmez, hiçbir şeyin imgesi değildir. O sadece orada saf öz-yeterliliği (*Insichstehen*) içinde durur. Bu durum sadece mimari için değil, fakat heykel ve şiir için de geçerlidir. Tanrı heykeli ona benzetilerek yapılmış bir resim değildir, o, Tanrının kendisidir; başka bir deyişle, onun meydana gelişidir, yoksa uzak bir varlığın temsili değildir. Tragedya bir öykünün anlatımı değildir, onda bir olay gerçekleşmektedir. Bütün sanat eserlerinde olan, bir şeylerin sunumudur. Sanat eseri bir dünya kurar dendiğinde kastedilen budur.

Heidegger, estetik olarak, sanat üzerine düşünmenin, sanat eserini hep bir temsil ve alegorik bir üretim olarak görmeye eğilimli olduğunu söyler. Buna göre, sanat da duyuüstü olanın duyusal olanda temsil edilmesi olarak anlaşılmıştır. Bu ise sanat eserinin neredeyse tanımı gereği estetik deneyimin nesnesi olarak görülmesini beraberinde getirmiştir. Bu görüş, estetiğin radikal bir biçimde öznelleştirilmesini beraberinde getirdiği gibi, sanat eserlerinin de yaşamdan ayrıştırılmış, salt sergilenen nesneler olarak hayatta yer bulmasına neden olmuştur. Bu yüzden Heidegger için estetik, bir sanat eserinin gerçekte ne olduğunu bize anlatamaz.

Heidegger, estetiğin dar anlamının ötesinde sanatın ne olması gerektiğini bize gösterir. Bize, sanatın özne-nesne ikiliğini aşma çabasında taşıdığı imkânları, insanların yeryüzünde şiir gibi bir hayat sürdüğü, her insanın biraz sanatçı, her işin biraz sanat eseri olduğu, böylece sanatın müzelere hapsedilmediği, ancak popülerlik adına ticarileşmeden de hayatın içerisinde yayıldığı ve bu yaygınlığına rağmen estetize ve kitsch olmayan bir dünya ütopyası sunar. Modern teknoloji çağında Heidegger sanatı bir kurtuluş vaadi olarak görür; sanatın insanları teknolojinin ve genel olarak istenç-istencinin yol açtığı tehlikelere, yurtsuzluğa ve Varlığın unutulmuşluğuna karşı uyararak ve "sahici" bir düşünmenin olanaklarını yaratarak bu vaadini yerine getireceğini savunur. Heidegger, sanat aracılığıyla, metafiziğin ve felsefenin ötesinde bir düşünmeye çağırır bizi. Böyle bir düşünme, Varlık ile insanın karşılıklı olarak ve bir anda birbirlerini özümsemeleri olayı olan *Ereignis*'in düşünülmesi olacaktır.

Kronoloji

- 26 Eylül 1889'da güney-batı Almanya'nın Baden eyaletinde Messkirch kasabasında dünyaya geldi.
- Babası Messkirch'teki St. Martin Katolik kilisesinde görevli olan Heidegger, kiliseyle iç içe bir çocukluk geçirdi.
- 1906'dan 1909'a kadar Freiburg'da episkoposluk okuluna devam etti ve 1909'da papazlık öğrenimine başladığı Cizvit manastırından (Avusturya, Vorarlberg) kalbinden hastalanması üzerine çıkartıldı.
- 1909-1913 yılları arasında Freiburg Üniversitesi'nde Teoloji ve Felsefe üzerine dersler alan Heidegger, bu zamana kadarki eğitimini kilisenin sağladığı burslarla sürdürdü.
- Teoloji öğrenimi bıraktıktan sonra, 1913'te *"Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag Logik"* [Psikolojizmde Yargı ve Öğretisine Dair. Mantıkbilime Eleştirel-Pozitif Bir Katkı] konusuyla doktorasını yaptı.
- Heidegger savaş başladığında askere alınmış ancak kalp rahatsızlığı nedeniyle çıkarılmıştı. 1915'te doçentlikten sonra bir kez daha askere alındı ve müstahfız olarak Freiburg posta gözetim birliğinde 1918'e kadar askerlik görevini sürdürdü.
- 1915'te Freiburg Albert Ludwigs Üniversitesi'nde privatdozent olarak öğretim görevliliğine başlayan Heidegger, üniversitede kürsü sahibi olamadığı için hayal kırıklığı yaşadı.

- Katolik felsefesi ve akademi kariyeriyle ilgili çalkantılar yaşadığı bu dönemde tanıştığı Freiburg Üniversitesinde öğrenci ve bir Protestan olan Elfride Petri'yle 1917'de evlendi.
- 1919'da Edmund Husserl'in asistanı oldu ve ilk kez kendi adına "Felsefe Fikri ve Dünya Görüşü Sorunu" başlıklı dersi verdi.
- 21 Ocak 1919'da oğlu Jörg, 20 Ağustos 1920'de oğlu Hermann doğdu.
- Aynı yıl hocası Husserl aracılığı ile Karl Jaspers'le tanıştı ve ileride Heidegger'in nasyonel sosyalizmi desteklediği yıllarda dahi sürecek olan dostlukları başladı.
- Heidegger'in 1923'te Freiburg Üniversitesi'nde verdiği Ontoloji dersi muazzam bir etki yaratmıştı. Heidegger'in başvuru belgesi olarak gönderdiği "Aristoteles Hakkında Fenomenolojik Yorumlar" metni ve Ontoloji dersinin yarattığı etki, Marburg Üniversitesi'nde kadrosuz hocalık görevine başlamasını sağladı.
- Marburg'da tanışıp arkadaş olduğu Rudolf Bultmann'ın daveti üzerine 1924'te Zaman Kavramı dersini veren Heidegger, bu dersi verdiği dönemde *Varlık ve Zaman*'ın düşüncelerini geliştirme aşamasındaydı.
- 1925 yılında Marburg Üniversitesi'nde boşalan kadroya atanması önerildi ancak atamayı yapacak olan bakanlık yayın yetersizliği yüzünden Heidegger'in adaylığını reddetti.
- 1927'de *Varlık ve Zaman*'ın Husserl'in yayımladığı *Felsefe ve Fenomenolojik Araştırma Yıllığı*'nın özel bir baskısı olarak çıkmasının ardından Heidegger bakanlık onayı ile kadrolu profesörlüğe geçti.
- 1928'de Freiburg Üniversitesi'nde Husserl'den boşalan kadroya profesör olarak atandı. 1930'da Berlin Üniversitesi'ne profesör olarak atanma davetini ise henüz bu aşama için yeterli olmadığı gerekçesiyle reddetti.
- 1933'te Freiburg Üniversitesi'nin rektörü olarak seçildi.
- 1933'te NSDAP'ye (Alman Nasyonel Sosyalist İşçi Partisi) üye oldu. Aynı yıl Leipzig, Heidelberg ve Tübingen'de Nasyonel Sosyalist Hükümet lehinde pek çok konuşma yaptı ve gösterilere katıldı. Heidegger sonradan çağın şartlarının siyasette kararlılıkla hareket etmeyi gerekli kıldığını vurguladı.

- Hazırlanmasında görev aldığı Baden eyaletinin yeni Yüksek Öğretim Kanunu'nda Önderlik İlkesine (Führerprinzip) geçildi ve Baden Eyalet Yönetimi tarafından Heidegger Rektör/Führer atandı.
- 1933 yılında Münih Üniversitesi'ne profesörlük çağrısını Freiburg'daki üniversite reformu için kendisine ihtiyaç duyulduğuna işaret ederek reddetti. Profesörlerin çoğu ise Heidegger'in nasyonel sosyalist devrimi üniversitede gerçekleştirme çabasından hoşnut değillerdi ve Heidegger devrimci hareketlerinin aşırıya kaçtığını düşünenlere karşı kendince devrimci hareketin saflığını savunarak 1934'te rektörlük görevinden istifa etti. Aynı yıl Nasyonel Sosyalist Doçentler Akademisi'nin (Dozentenakademie) biçimlendirilmesi için projeler geliştirdi ancak Heidegger karşıtı propagandalar akademinin yönetimine kendisinin geçmesine engel oldu. Ama Weimer'daki Nietzche Arşivi'nde toplanan "nasyonel sosyalizmin savaş komisyonu"nda 1936'ya kadar çalıştı.
- Önemli parti makamlarının otuzlu yılların ortasından itibaren kendisinin felsefi çalışmalarını engellediği düşüncesini taşıyan Hediegger, 1937'de Paris'teki Uluslar arası Felsefe Kongresine katılmasıyla ilgili olarak aynı tutuma maruz kaldığı gerekçesiyle kongreye katılmayı reddetti.
- 1935 yılında katıldığı Weimar'daki Nietzche Arşivi Bilimsel Editörler Kurulu'ndaki görevinden 1944'te istifa etti.
- 1946'ya kadar olan dönemde Jean Beaufret'yle ve Medard Boss'la dostluk kuran Heidegger, Jean-Paul Sartre ile yazıştı.
- 1945'de Freiburg'un Fransızlarca işgalinin ardından kurulan Siyasi Aklama Komisyonu eski bir parti üyesi ve Nazi olan Heidegger için erken emeklilik kararını önerdi.
- 1946'da Freiburg Üniversitesi senatosu Heidegger için öğretim yetkisi olmayan emeklilik önerisinde bulundu. Aynı yıl Fransız Askeri Yönetimi tarafından profesörlük unvanı elinden alınan ve idari görevde bulunması yasaklanan Heidegger sinir krizi geçirdi ve Badenweiler sanatoryumuna nakledildi. 1949'da ise Fransız Askeri Yönetiminin ilan ettiği öğretim yasağı kaldırıldı.
- 1951'de ders verme yetkisine sahip emekli hoca oldu.
- 1952'de Jean-Paul Sartre Heidegger'i ziyaret etti.

- 1955'de Beaufret'yle beraber Paris ve Normandiya'yı, 1956'da Lyon'u gezdi.
- 1957'de René Char'la dostluk kurdu.
- 1957'de Heidelberg Bilimler Akademisi'ne ve Berlin Sanatlar Akademisine kabul edildi.
- 1958'de Fransa'ya seyahat etti.
- 1959'da Meßkirch kentinin fahri hemşehrisi oldu.
- 1960'da Baden-Württemberg eylateninin Hebel ödülüne layık görüldü.
- 1963'te Buddhist keşiş Bhikku Maha Mani, Heidegger'i Freiburg'daki evinde ziyaret etti. Bu görüşme daha sonra SWF televizyonu tarafından yayınlandı.
- 1966'da Duquesne Üniversitesinde ve Chicago'da düzenlenen Heidegger seminerlerine birer selamlama mektubu gönderdi.
- 1968'de Le Thor Semineri'nin ilki gerçekleşti.
- 1969'da Bavyera Güzel Sanatlar Akademisi'ne kabul edildi.
- 1975'te Vittorio Klostermann tarafından Gesamtausgabe letzter Hand'ın (Heidegger'in Son Şekliyle Bıraktığı Haliyle Toplu Eserler) yayınına başlandı.
- Ölümünden kısa süre önce Hölderlin'den bazı dörtlükler not eden Heidegger, cenaze töreninde oğlu Herman'ın bunları okumasını istemişti. 26 Mayıs 1976'da Freiburg/Zahringen'de ölen Heidegger'in, Meßkirch'de defnedilmesi sırasında, oğlu Hermann "Worte Hölderlins"i (Hölderlin'in Sözleri) okudu.

geçen sayıdakiler

Dünya Gözüyle Futbol

Cogito / Sayı: 63

Cogito'dan / Futbol: Güzel Oyun **Dosya: Dünya Gözüyle Futbol /** İlker Aktükün: Futbolun Siyasi Tarihine Kenar Notları • Kıvanç Koçak: Milliyetçiliğin Bir Av Sahası: Futbol • David Inglis ve John Hughson: Güzel Oyun ve Gündeliğin Proto-Estetiği • Tanıl Bora: Yeşil-Kırmızı, Şark'ın Yıldizi "Boş Kale, Qibrak!" • Selçuk Candansayar: Futbol, Delinin Aşkı • Nelson Rodrigues: Futbolda Freud • Emre Sarıkuş: Futbolun Psikopatolojisi • Ulaş Başar Gezgin: Futbol Neden En Yaygın Spordur? Resim Sergilerine Gidenlerin Sayısı Neden Az? Ve Dahası... • Bartosz Weiss: Günümüzde Medeniyetler Çatışması Olarak Futbol: Rakip Tarafların İmgelerinin Yaratılışı • Allan C. Hutchinson: Derrida Futbol Oynamış Olsaydı • Osvaldo Soriano: Gallardo Pérez, Hakem • Hande Birkalan-Gedik: Futbolun Cinsiyeti, Futbolun Cinselliği: Feminist Bir İmkân ve İmkânsızlık Olarak Futbol • Tunca Arslan: Yeni bir futbol kültürü için... Ofsaytta yaşayanlar paslaşıyor • Antonio Negri: Milan, Kesinlikle! • Tan Morgül & Turgut Yüksel: Futbol 'ilahi' bir tombaladır • Özgür Dirim Özkan: Futbol Kime Ait? Futbolun Popülerliği ve Dünya Kupası • Doruk Yurdesin: 18. Yüzyıldaki Arsa İşgallerinden 21. Yüzyıldaki Evsizleştirme Hareketine Değişen Çağ, Değişen Yöntemler ve Futbol • Barış Karacasu: Futbol Şarkılarının Dünü ve Müzikli, Resmi, Kısa Dünya Kupası Tarihi • Cevat Çapan: Abidin Dino Mutluluğun Filmini Çekiyor • Vishanthie Sewpaul: Ulusal Kimlik, Milliyetçilik ve Futbol 2010: Sosyal Hizmetler Endişelenmeli mi? • Yavuz Yıldırım: Başka Bir Dünya Kupası: Mondiali Antirazzisti • Gülengül Altınsay: Afrika Zamanı, Seksist Olmadan Futbolu Sevme Zamanı **Geçen Sayıdakiler /** Sayı 62 Kaos ve Karmaşıklık: Düzenli Düzensizlik Çalışmaları • Yazarlar Hakkında

Yazarlar Hakkında

Murat Arpacı: 1983 yılında doğdu. Hacettepe Üniversitesi Tarih bölümünü bitirdi. Halen Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyoloji bölümünde yüksek lisans öğrencisi olup, Michel Foucault ve Mikhail Bakhtin eksenli olarak beden sosyolojisi üzerine yüksek lisans tezini hazırlamaktadır.

Eda Çaça: Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe bölümünden mezun oldu. Aynı zamanda Psikoloji bölümünde yan dal yaptı. Şu an Bilgi Üniversitesi Felsefe ve Toplumsal Düşünce Yüksek Lisans programına devam etmekte ve Kalem Telif Hakları Ajansı'nda çalışmaktadır. *Psinema* dergisinin yayın kurulunda yer aldı. Aynı dergide makale, eleştiri, deneme ve röportajları yayınlandı. Dergi ve kitap editörlükleri ve çeviriler yapmaktadır. Hakemli olarak yayınlanmaya başlayacak olan İstanbul Bilgi Üniversitesi Kültürel İncelemeler dergisi KÜLT'ün yayın kurulunda yer almaktadır.

Tina Chanter: Doktora derecesini New York Stony Brook Üniversitesi'nden alan Chanter, *Ethics of Eros: Irigaray's Re-writing of the Philosophers* (Routledge, 1995); *Time, Death and the Feminine: Levinas with Heidegger* (Stanford University Press, 2001); *Gender: Key Concepts in Philosophy* (Continuum, 2007) ve *The Picture of Abjection: Film, Fetish, and the Nature of Difference* (Indiana University Press, 2008) kitaplarının yazarı ve *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas* (Penn State University Press), *Revolt, Affect, Collectivity: The Unstable Boundaries of Kristeva's Polis* (State University of New York Press, 2005) ve *Sarah Kofman's Corpus* (SUNY Press, 2008) kitaplarının editörü. State University of New York Press'in Gender Theory serisinin editörü olan yazar, Antigone's Affects: Political Legacies başlıklı bir kitap projesi üzerinde çalışıyor.

Elif Çırakman: 1971 yılında Ankara'da doğdu. 1992 yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü'nde lisans eğitimini tamamladıktan sonra, 1995 yılında Warwick Üniversitesi (İngiltere), Felsefe Bölümü'nden yüksek lisans, 2001 yılında da ODTÜ Felsefe Bölümü'nden doktora derecesi aldı. 2002 yılından beri ODTÜ Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Zeynep Direk: 1966 yılında İstanbul'da doğdu. Galatasaray Lisesi ve ardından Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde eğitim gördü. Doktorasını 1998 yılında Memphls Üniversitesi'nden aldı. Yurt içinde ve yurt dışında yaptığı editörlük çalışmalarının (*Dünyanın Teni*, *Sonsuza Tanıklık*, *Irk Kavramını Kim İcat Etti* vd.) yanı sıra, özellikle *Defter* ve *Felsefelogos* dergilerinde yayımladığı, Derrida, Levinas, Heidegger, Merleau-Ponty ve Sartre üstüne makaleleriyle tanındı. Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak görev yapmakta, çağdaş kıta Avrupası felsefesi çalışmaktadır.

Özge Ejder ODTÜ Felsefe bölümünden mezun olduktan sonra Bilkent Üniversitesi Sanat, Tasarım ve Mimarlık Fakültesi'nde yüksek lisans ve doktora yapmıştır. Halen Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde yardımcı doçent olarak görev yapmaktadır. İlgi ve çalışma alanları ağırlıklı olarak sanat felsefesi ve fenomenolojidir.

H. Bülent Gözkân: 1957 yılında İstanbul'da doğdu. Orta öğrenimini Saint Joseph'te, lisans eğitimini ODTÜ İnşaat Mühendisliği Bölümünde tamamladı. 1992'de ODTÜ Felsefe Bölümünden *Geometride Uzlaşımsalcılık* üzerine yazdığı teziyle yüksek lisans, 2000'de Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümünden *Kant'ta Ben'in ve Aklın Kuruluşu* üzerine yazdığı teziyle doktora derecesi aldı. Yeditepe, MSÜ, İTÜ, Galatasaray ve Boğaziçi Üniversitelerinde felsefe dersleri verdi. ABD Clark Üniversitesinde misafir öğretim üyesi olarak bulundu. Halen Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesidir.

Kurtul Gülenç Lisans ve yüksek lisans derecesini Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümünden aldı. "Eleştiri, Toplum ve Bilim: Frankfurt Okulu Üzerine Bir İnceleme" başlıklı teziyle 2010'da Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalında doktora derecesi almaya hak kazanan Gülenç'in temel ilgi alanları Marksizm, Eleştirel Teori ve hermeneutiktir.

Sevgi İyi: 1989 yılında Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalında Doktora derecesi aldı. 1990-2005 yılları arasında Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümünde görev yaptı. 1994 yılında aynı üniversitede Doçent oldu, 2001 yılında da Profesörlük kadrosuna atandı. 2005 yılından beri Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde çalışmaktadır. İnsan felsefesi, etik ve değer sorunları üzerine çalışmaları vardır ve bu yönde çalışmalarını sürdürmektedir.

Eda Keskin: 1983'te Bolu'da doğdu. ODTÜ Felsefe Bölümü yüksek lisans mezunudur. Mart-Ağustos 2009'da Philipps-Universitaet Marburg'ta Heidegger felsefesi ile ilgili araştırma çalışmalarını yürüttü. Ekim 2009 ve Ekim 2010 tarihleri arasında ODTÜ Felsefe Bölümü'nde öğrenci asistan olarak çalıştı. Şu anda Europa-Universitaet Viadrina Frankfurt (Oder)'da Felsefe Bölümü doktora öğrencisidir. Felsefe alanında yayımlanan *Biyoloji Felsefesi* (Çevirmen, yazar Elliott Sober, İmge Yayınevi, 2009 - Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) 2010 Yılı Mansiyon Ödülü) adlı kitabı ve çeşitli dergilerde yayımlanan makaleleri bulunmaktadır. Yayınlanan diğer kitapları: *Adı Sevgi Olmalı* (2004), *Barış Ağacı* (2006) ve *Susmak, Kadın ve Zaman* (2008).

Emmanuel Levinas: (1906-95), Kaunas, Litvanya'da doğdu1923-30 arası Fransa, Strasbourg'da felsefe öğrenimi gördü. 1928-29'da Almanya, Freiburg'da Husserl ve Heidegger'in derslerine katıldı. 1930'da Fransız vatandaşlığına geçti. École Normale

İsraélite Orientale'de yöneticilik ve Poitiers (1964), Paris-Nanterre (1967), Sorbonne (1973) üniversitelerinde öğretim üyeliği yaptı. Türkçede yayımlanan kitapları: *Sonsuza Tanıklık* (Seçme Yazılar, Metis, 2003), *Zaman ve Başka* (Metis, 2005) ve *Ölüm ve Zaman* (Ayrıntı, 2006).

Hasan Ünal Nalbantoğlu: Emekli akademisyen. Geçmişte kent sosyolojisi, Osmanlı ekonomik tarihi, bilgi sosyolojisi ve eski Doğu toplumlarında bilgi gibi alanlarda bilimsel yazılar çıkarmıştır. Son yirmi yıldır sanat sosyolojisi çalışmaları yanında, felsefenin sürekli gündemindeki bazı sorunlar ile "malûmat toplumu" olarak adlandırmayı daha doğru bulduğu, "enformasyon" çağında "Batı metafiziği"nin tamamlanışının bazı cephelerini ve modern üniversite çatısı altında bilimsel disiplinlerdeki dönüşüm ile bu dönüşümü etkileyen yeni "iktidar" yapılarını irdelemeye yönelmiştir. Geçmişte çalıştığı ve yazdığı konular arasında modern insanın varoluşunun temelindeki titreşimlerden "sıkıntı" ve "Angst" bulunmaktadır. Bir ara zihnine neden birden yaşamın hemen her alanında "etik" soruların şu sıralar yeniden yavansöylem metaı haline geldiği sorusu takılarak, bu kaygan konunun bir yanda sanat-estetik öte yanda da teknoloji ile ilişkisini irdeleyen çalışmalar da yayımlayan Nalbantoğlu'nun geçmiş ve yeni bazı yazıları genişletilmiş biçimleriyle son sıralarda iki cilt olarak Arayışlar: Bilim, Kültür, Üniversite (İletişim Yayınları, 2009) ve Yan Yollar: Düşünce, Bilgi (İletişim Yayınları, 2010) başlıkları altında yayımlanmıştır.

Kaan H. Ökten: Bahçeşehir Üniversitesi öğretim üyesi ve Rektör Danışmanı. Varlık ve ölüm konularında çalışıyor. *Varlık ve Zaman*'ın çevirmeni. Düşünce tarihi ve Heidegger üzerine çok sayıda telif ve çeviri çalışması var. Yeni kitabı kısa bir süre önce *Ölüm Kitabı - Ölüm Düşüncesinin Temel Metinleri* başlığıyla yayımlandı.

Ani Ceylan Öner: 1982 yılında İstanbul'da doğdu. İstanbul Bilgi Üniversitesi Sahne ve Gösteri Sanatları Yönetimi bölümünden mezun oldu. *Virgül*, *Yeni Şafak* ve *Baykuş* dergisinde eleştiri ve makaleleri yayınlandı. Halen *Sabitfikir* internet sitesinde kitap tanıtımları yapmakta. Evli ve Konya'da yaşıyor.

Süreyya Su: 1971 yılında Sivas'ta doğdu. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, sosyoloji bölümünden lisans diploması aldı. Hacettepe Üniversitesi, antropoloji bölümünde yüksek lisans yaptı. *Kültürleşen İslam: Türk Müslümanlığında Senkretizm* (İletişim Yayınları) adlı bir kitabı var. Halen sanat sosyolojisi alanında çalışmalarına devam etmektedir.

Michael E. Zimmerman: 1946 doğumlu Amerikalı filozof. 1975-2005 yıllarında Tulane Üniversitesinde felsefe profesörü olarak çalıştı. 2006 yılından beri Colorado Üniversitesi'nde çalışıyor. Martin Heidegger üzerine çok sayıda makale ve kitap hazırladı. Kitaplarından bazıları: *Eclipse of the Self: The Development of Heidegger's Concept of Authenticity* (Ohio University Press, 1981); *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, and Art* (Indiana University Press, 1990).

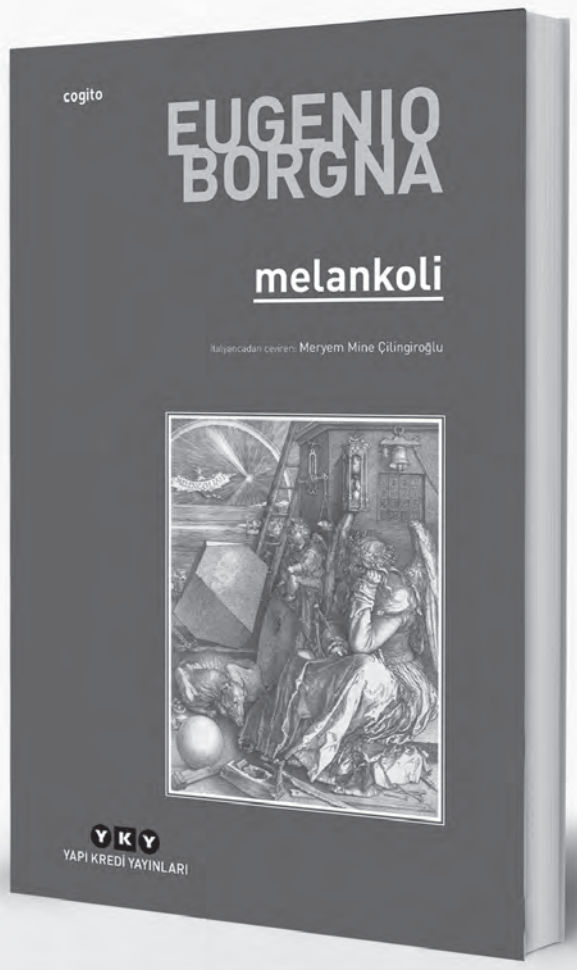
Kitap hayattır...

YKY
YAPI KREDİ YAYINLARI

Edebiyattan yaşama melankoli...

İtalyan psikiyatr Eugenio Borgna bu çalışmasında depresyonu ve melankoliyi klinik bir gerçeklik olarak ele almaktansa, psikopatolojik ve antropolojik yönlerine odaklı bir söylem oluşturuyor. Melankoliyi yaşama şekillerini bir yandan hastaların öznel deneyimlerinden bir yandan da felsefi ve edebi metinlerden dönüşümlü olarak aktarıyor.

Melankoli
Eugenio Borgna
Çeviren: Meryem Mine Çilingiroğlu
cogito, 232 s.



YapıKredi
Kültür Sanat Yayıncılık

www.ykykultur.com.tr YapiKrediKulturSanatYayincilik YKYHaber