Felsefi Düşün

Akademik Felsefe Dergisi

Nisan 2017 Sayı: 8 ISSN: 2148-0958



HEIDEGGER

Felsefi Düşün
Akademik Felsefe Dergisi
Academic Journal of Philosophy
Sayı: 8, Nisan 2017
ISSN: 2148-0958

Felsefi Düşün, hakemli bir akademik felsefe dergisidir ve dergide kör hakemlik sistemi uygulanmaktadır.
Altı ayda bir (Ekim ve Nisan aylarında) yayınlanır.
Felsefi Düşün, The Philosopher's Index, TUBİTAK ULAKBİM (TR Dizin) ve EBSCO Humanities International Index tarafından indekslenmektedir.
Felsefi Düşün is a blind-reviewed and biannual (October and April) academic journal of philosophy.
Felsefi Düşün is indexed by The Philosopher's Index, TUBİTAK ULAKBİM (TR Dizin) and EBSCO Humanities International Index.

Sayı Editörü / Issue Editor
Kaan H. ÖKTEN

Editör / Editor
Gökhan MURTEZA

Yayın Kurulu / Editorial Board
Uğur EKREN (İstanbul Üniversitesi)
Gökhan MURTEZA (Kırklareli Üniversitesi)
Enver ORMAN (İstanbul Üniversitesi)
Eylem YOLSAL MURTEZA (Kırklareli Üniversitesi)

Danışma Kurulu / Advisory Board
Murat BAÇ (Boğaziçi Üniversitesi, Türkiye)
Tülin BUMİN (Yeditepe Üniversitesi, Türkiye)
Sergio CREMASCHI (Piemonte Orientale Üniversitesi, İtalya)
Betül ÇOTUKSÖKEN (Maltepe Üniversitesi, Türkiye)
Zeynep DİREK (Koç Üniversitesi, Türkiye)
Dionysis DROSOS (Ioannina Üniversitesi, Yunanistan)
Çiğdem DÜRÜŞKEN (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Doğan GÖÇMEN (Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye)
Richard GUNN (Edinburgh Üniversitesi, İskoçya)
Mehmet GÜNENÇ (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Özgüç GÜVEN (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
M. Ertan KARDEŞ (istanbul Üniversitesi, Türkiye)
Aliye KOVANLIKAYA (Galatasaray Üniversitesi, Türkiye)
Zekiye KUTLUSOY (Maltepe Üniversitesi, Türkiye)
Fania OZ-SALZBERGER (Hayfa Üniversitesi, İsrail)
Örsan K. ÖYMEN (Işık Üniversitesi, Türkiye)
Seçkin SERTDEMİR ÖZDEMİR (Galatasaray Üniversitesi)
Harun TEPE (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye)
Nilgün TOKER KILINÇ (Ege Üniversitesi, Türkiye)
Ahu TUNÇEL (Maltepe Üniversitesi, Türkiye)
Ş. Halil TURAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Türkiye)
Sadık TÜRKER (Kırklareli Üniversitesi, Türkiye)
Muhsin YILMAZ (Uludağ Üniversitesi, Türkiye)

İmtiyaz Sahibi
PİNHAN YAYINCILIK DAĞ. PAZ. LTD. ŞTİ Adına
Mahmut SEVER

Yazı İşleri Müdürü
Çiğdem DEMİR

İletişim Bilgileri
Satış ve Abonelik İçin
Yazışma Adresi Litros Yolu Fatih Sitesi
No: 12 / 214-15 Z.Burnu / Topkapı – İST.
Telefon (212) 259-2760
Faks (212) 259 27 61
Web Sayfası www.felsefidusun.com
E-mail bilgi@felsefidusun.com
Abonelik bedelleri (Yıllık, 2 Sayı)
Kurumlar 50 TL
Bireyler 40 TL
Yurtdışı 35$
Banka: Finansbank - Davutpaşa Şb.
Şube Kodu: 1055
Alıcı : Pinhan Yayıncılık Ltd. Şti.

Gelecek Sayılar

Felsefi Düşün Sayı: 9/ Batı'da ve Türkiye'de Hümanizm: Dün-Bugün

Bu sayımızın konusu hümanizm olacak. Hümanizm teriminin hem Batıda hem de ülkemizde dar ve geniş anlamda kullanımları bulunduğu gibi, özellikle ülkemizde "insan sevgisi" gibi tamamen yanlış bir anlamı da mevcuttur. Bu sayımız, hümanizmi, sığ ve yanlış kavranışlarından kurtarmaya yönelik, onun insan/beşer merkezli eğitim, bilim, sanat, ahlak, tarih ve siyaset müfredatını kapsayan özenli akademik çalışmalara açık olacak.

Sayı Editörü: Sadık TÜRKER (Kırklareli Üniversitesi)
Makale Göndermek İçin Son Tarih: 1 Temmuz 2017

Felsefi Düşün Sayı: 10/ Ortaçağ ve Rönesans Felsefesi

10. sayımızın dosya konusu Ortaçağ ve Rönesans Felsefesi olacak. Bu sayımız, kilise babalarından skolastik filozoflara ve oradan da Rönesans düşünürlerine kadar felsefe tarihinin uzun bir dönemi ile Ortaçağ Batı felsefesine müslüman filozofların etkilerine ilişkin çalışmalara açık olacak.

Sayı Editörü: Betül ÇOTUKSÖKEN (Maltepe Üniversitesi)
Makale Göndermek İçin Son Tarih: 1 Ocak 2018

Bu sayının Hakem Kurulu

Türker ARMANER (Galatasaray Üniversitesi)
Melih BAŞARAN (Galatasaray Üniversitesi)
Fulya BAYRAKTAR (Gazi Üniversitesi)
Ayhan ÇİTİL (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)
Betül ÇOTUKSÖKEN (Maltepe Üniversitesi)
A.Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniversitesi)
Özge EJDER (MSGSÜ)
Uğur EKREN (İstanbul Üniversitesi)
Kurtul GÜLENÇ (MSGSÜ)
Sevgi İYİ (Maltepe Üniversitesi)
Nazile KALAYCI (Hacettepe Üniversitesi)
Can KARABÖCEK (Kırklareli Üniversitesi)
Levent Yurdakul KAVAS (Yeditepe Üniversitesi)
Aliye K. KOVANLIKAYA (Galatasaray Üniversitesi)
Gamze KESKİN YURDAKURBAN (Kırklareli Üniversitesi)
Murad OMAY (İstanbul Üniversitesi)
Enver ORMAN (İstanbul Üniversitesi)
Güncel ÖNKAL (Maltepe Üniversitesi)
Muttalip ÖZCAN (Maltepe Üniversitesi)
Özgür SOYSAL (Ege Üniversitesi)
Hüseyin Fırat ŞENOL (Anadolu Üniversitesi)
Mehmet ŞİRAY (MSGSÜ)
Ahu TUNÇEL ÖNKAL (Maltepe Üniversitesi)
S. Halil TURAN (ODTÜ)
Sadık TÜRKER (Kırklareli Üniversitesi)
Çiğdem YAZICI (Üsküdar Üniversitesi)
Yücel YÜKSEL (İstanbul Üniversitesi)

İÇİNDEKİLER

Kaan H.ÖKTEN - SUNUŞ/ 7

MAKALELER

Metin BAL- 'Tanrı Felsefeye Nasıl Girer?' Sorusuna Cevaplar Olarak Platon'un *Euthyphron* Diyaloğu ve Heidegger'in Ontoteoloji Eleştirisi /17

Özgür AKTOK- Platon'un Mağarasına Dönüş Yolunda: Heidegger, Platon ve *Aletheia* /47

Erhan ATAGÜL- *Metafizik Theta* Kitabının Birinci Bölümünde *Dynamis* Kavramı Üzerine /80

Nebil REYHANİ- Heidegger'in Yarım Kalan Kopernik Devrimi / 99

Emrah GÜNOK- Kant'ın Kopernik Devrimi Işığında Heidegger'in Hakikat ve Özgürlük Temalarını Yeniden Düşünmek / 128

Selda SALMAN- Heidegger'in Kant Okuması: Hayalgücü, Zaman ve Sonluluk / 153

Umut ELDEM- Heidegger ve Kant'ta Vicdan Kavramı Üzerine / 178

Elif ÇIRAKMAN- Heidegger ve Hegel'de Yaşamı Düşünmek / 202

Elif YAVNIK- Heidegger'in Dersleri Nietzsche'nin Biyoloji Kavrayışını Nasıl Gözardı Etti? /223

Emre ŞAN- Fenomenolojik Bir Sorun Olarak Kriz: Husserl ve Heidegger / 238

Kubilay HOŞGÖR- Davos, Heidegger, Cassirer: Felsefi Bir Tartışma / 264

Fatih YILDIZ- İnsan ve Varlık İlişkisinden İnsan ve İnsan İlişkisine Heidegger'den Buber'e Giden Yol / 297

Murat BAÇ & Çağlar ÇÖMEZ - Hakikat, Dünya, Sınırlı Gerçekçilik: Çağdaş Ontolojik Tartışmalar Çerçevesinde Heideggerci Bir Yorum Denemesi / 316

CONTENTS


Kaan H.ÖKTEN – INTRODUCTİON / 7

ARTICLES


Metin BAL- Plato's *Euthyphro* Dialogue and Heidegger's Critique of Ontotheology as Answers to the Question of 'How Does God Enter into Philosophy?'/17


Özgür AKTOK- On the Way Back to Plato's Cave: Heidegger, Platon and *Aletheia* /47


Erhan ATAGÜL- On Concept of *Dynamis* in First Chapter of Book *Theta of Metaphysics* /80


Nebil REYHANİ- Heidegger's Unfinished Copernican Revolution / 99


Emrah GÜNOK- Rethinking Heidegger's Conceptions of Truth and Freedom in Light of Kant's Copernican Revolution / 128


Selda SALMAN- Heidegger's Kant Reading: Imagination, Time and Finitude / 153


Umut ELDEM- On the Concept of Conscience in Heidegger and Kant / 178


Elif ÇIRAKMAN- Thinking Life in Heidegger and Hegel / 202


Elif YAVNIK- How Did the Heidegger Lectures Overlook Nietzsche's Conception of Biology? /223


Emre ŞAN- Crisis as a Phenomenological Problem: Husserl and Heidegger / 238


Kubilay HOŞGÖR- Davos, Heidegger, Cassirer: A Philosophical Disputation/ 264


Fatih YILDIZ- The Path from Heidegger to Buber from the Relation between Human and Being to the One between Human and Human / 297


Murat BAÇ & Çağlar ÇÖMEZ - Truth, World, Constrained Realism: An Attempt at a Heideggerian Interpretation within the Framework of Contemporary Ontological Debates/ 316

 Ömer AYGÜN- Heidegger'de Varlık Sorusu ve Hakikat Sorunu /342

 Cihan CAMCI- Heidegger'in Olanak ve Aşkınlık Kavramları Üzerine /358

 Aysun GÜR- Heidegger'de Yazgının Açığa Çıkma Tarzları Üzerine Bir Deneme / 381

 Örsan K. ÖYMEN- Heidegger Üzerine Düşünceler/ 407

 Gülşah NAMLI TÜRKMEN- Heidegger'de Dünya ve *Logos* / 423

 Umut ÖKSÜZAN- Heidegger ve Özgürlük Sorunu / 450

 Tuba GÜLTEKİN & Ezgi TOKDİL- Heidegger'in Sanat Felsefesi ve *Aletheia* Kavramının Performans Sanatları ile İlişkisel Çözümlemesi/ 480

 Senem KURTAR- Kutsalın Krallığında Görkemli Bir Karşılama: Şiir ve Düşünme/498

 Şule GECE ÇELİKKAN- Heidegger'de Dil ve Sanatın Yaratıcı Şiirselliği / 516


Ömer AYGÜN- The Question of Being and the Problem of Truth in Heidegger /342


Cihan CAMCI- On Heidegger's Concepts of Possibility and Transcendence /358


Aysun GÜR- An Essay over Occurrence Manners of Destiny on Heidegger / 381


Örsan K. ÖYMEN- Reflections on Heidegger / 407


Gülşah NAMLI TÜRKMEN- World and *Logos* in Heidegger / 423


Umut ÖKSÜZAN- Heidegger and the Problem of Freedom / 450


Tuba GÜLTEKİN & Ezgi TOKDİL- Heidegger's Art Philosophy and Analysis of Concept of *Aletheia* in association with Performance Arts / 480


Senem KURTAR**-** Glorious Greeting in Kingdom of the Holy: Poetry and Thinking /498


Şule GECE ÇELİKKAN- Creative Poetic of Language and Art in Heidegger / 516

SUNUŞ



Martin Heidegger'in 1889 yılında içine doğduğu dünya ile 1976'da veda ettiği dünya arasında dünyalar var. Peki Heidegger'in düşünce dünyası da benzer değişimler geçirmiş miydi? Birkaç yıl öncesine kadar bunun böyle olduğu sanılıyordu. Ta ki kendisinin düşünce günlükleri 2014'te yayımlanmaya başlayıncaya dek. Şu ana kadar *Kara Defterler*'i içeren dört cilt yayımlandı.[1] Bunlara bakıldığında Heidegger'in düşünce dünyasının bütünlük ve devamlılık içinde sürüp gittiği anlaşılıyor. Yayımlanan *Kara Defterler* incelendiğinde Heidegger'in düşünce dünyasında göze çarpan unsurların şunlar olduğunu söylemek mümkün görünüyor:

Heidegger insan varoluşunu hem ontik (fiili buradalık) hem de ontolojik (Dasein-olmaklık) bakımdan irdelemeyi hep sürdürmüştür. Heidegger "zaman" ile "varlık/var-olma" filozofu olmuştur hep.

Başlangıçsal düşüncenin izini sürmüş, onun özlemini duymuştur. Bu bakımdan kendisi için felsefenin tarihi hep önem arz etmiştir. Heidegger için "varlık tarihinin açımlayıcısı" demek mümkündür.

Alman milletinin yazgısı (yani sahih zamansal Dasein-olmaklığı) hakkındaki varlık-tarihsel düşünceleri reddedici, olumlayıcı ve tasarlayıcı öğeleri içermiştir hep. Reddedici görüşleri arasında özelde Katolik, genelde Hıristiyan geleneğin birikimlerinin felsefenin asli sorunsalını ve Alman milletinin varlığını tahrif ve tahrip ettiği düşüncesi yer almaktadır. Bu

---

1 -. Martin Heidegger, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938), Gesamtausgabe Band 94*, yay. haz. P. Trawny (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2014). İngilizce çevirisi için bkz.: Martin Heidegger, *Ponderings II-VI (Black Notebooks 1931-1938)*, çev. R. Rojcewicz (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2016).
-. Martin Heidegger, *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39), Gesamtausgabe Band 95*, yay. haz. P. Trawny (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2014).
-. Martin Heidegger, *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941), Gesamtausgabe Band 96*, yay. haz. P. Trawny (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2014).
-. Martin Heidegger, *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948), Gesamtausgabe Band 97*, yay. haz. P. Trawny (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2015).

anlamda Heidegger en azından öğretim üyeliği süresince bu iki geleneğin karşısında durmuştur. Yahudi kültür ve tarihinin de tahrif edici etkisi olduğunu düşünmüştür. Bu bakımdan Heidegger'in ırkçı değil kültürel bir antisemitik düşünür olduğu anlaşılmaktadır. Heidegger'in Weimar Cumhuriyeti'nin yani Birinci Dünya Savaşı sonrasında Alman İmparatorluğu yerine kurulan cumhuriyetin liberal-kapitalist düzenini ve ABD'nin temsil ettiği makineleşmeyi olumlu bulmadığı görülmektedir. Benzer olumsuz görüşleri Sovyetler Birliği'ne ve sosyalist düşünceye karşı da beslemiştir. Başka bir deyişle Heidegger hem liberal-kapitalist hem de sosyalist düşünceyi reddetmiştir.

Öte yandan kendisinin olumladığı düşünceler arasında nasyonal sosyalist ideolojinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Weimar Cumhuriyeti'nin Hitler ve partisi eliyle milliyetçi ve yeknesak bir yapıya dönüştürülmesine olumlu bakmış, bunu fiilen ve düşünsel olarak desteklemiştir. Heidegger kendini bir "tinsel nasyonal sosyalist" olarak görmüştür. Her ne kadar nispeten kısa bir süre nasyonal sosyalizme fiilen destek vermişse de bu ideolojiden pek de kopamadığı anlaşılmaktadır.

Heidegger'in tasarımları arasında yepyeni bir varlık anlayışına sahip sahih bir topluluk yaratma düşüncesi vardır. Bu düşünce kendi kaderini kendi eline alan, böylelikle zamanlaşan ve kapalılığı-açma-kararlığı içinde olan heroik-trajik imgeler üzerine bina edilmiştir. Bu bağlamda Heidegger geleneksel kültür ve eğitim kurumlarının (en başta da üniversitenin) yerini daha asli kurumların alması gerektiğini savunmuş ve bu yönde tasarılar geliştirmiştir. Metafiziğin yerini varlık-tarihsel metapolitika almalıdır ona göre. Nietzsche'nin editörler eliyle hazırlanan *Güç İstenci* kitabının hem içeriğinin hem de yapısal bölümlenişinin Heidegger'in varlık-tarihsel tasarımları (ve daha sonra da Toplu Eserleri'nin düzenlenişi) bakımından kritik öneme sahip olduğu görülmektedir.

Son üç yıldır felsefe dünyası Heidegger'in yapıtını bu bulgular karşısında yeniden değerlendirmeye, politik ve etik/ahlaki boyutlarıyla etkilerini belirlemeye çalışmaktadır.[2] Bu bağlamda Faye'nin yıllar önce dile getirdiği

[2] -. Hans-Helmuth Gander, Magnus Striet (derl.), *Heideggers Weg in die Moderne: Eine Verortung der "Schwarzen Hefte"* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2017).
-. Marion Heinz, Sidonie Kellerer (derl.), *Martin Heideggers "Schwarze Hefte": Eine philosophisch-politische Debatte* (Berlin: Suhrkamp Verlag, 2016).
-. Donatella Di Cesare, *Heidegger, die Juden, die Shoah* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2016).
-. Ingo Farin, Jeff Malpas (derl.), *Reading Heidegger's Black Notebooks 1931-1941* (Cambridge & London: The MIT Press, 2016).

hususların oldukça isabetli olduğu giderek daha iyi anlaşılmaktadır.[3] Ama bunlar başka bir çalışmanın konusudur.

***

Kara Defterler nedeniyle Martin Heidegger'in yeniden gündeme oturmuş olması onun felsefi yapıtını kapsamlı bir şekilde ele almayı bir kez daha gerektirmiştir. İşte *Felsefi Düşün* dergisinin bu özel sayısı, Heidegger'in felsefesini çeşitli yönleriyle yeniden irdeleyen pekçok çalışmadan meydana gelmektedir. Konusunun uzmanı meslektaşlarımın özenle kaleme aldığı makalelerine öncelikle felsefe tarihi bakımından kronolojik sırayla yer verdim. Bu ilk bölümde Eski Yunan'dan Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl, Cassirer ve Buber'e kadar karşılaştırmalı çalışmalar yer almaktadır. Daha sonra tematik üç konu öbeği daha oluşturdum. Bunlardan ilki ontoloji sorunsalıyla ilgilidir. İkincisi genel anlamda dünya-içinde-varolma konusunu irdelemektedir. Üçüncü konu öbeği ise sanat odaklı makalelerden oluşmaktadır.

Felsefe tarihine ilişkin karşılaştırmalı makalelerden oluşan ilk bölüm **Metin BAL**'ın " 'Tanrı Felsefeye Nasıl Girer?' Sorusuna Cevaplar Olarak Platon'un *Euthyphron* Diyaloğu ve Heidegger'in Ontoteoloji Eleştirisi" başlıklı çalışmasıyla başlamaktadır. Tanrı kavramından hareketle öncelikle genel bir tarihsel çerçeve çizen Bal, daha sonra dindarlığın tanımlanma güçlüklerini *Euthyphron* diyaloğu üzerinden göstermektedir. Dindarlığın tanımlanamazlığı meselesi Platon'a göre Tanrı'nın felsefeye dahil edilmesinin imkansızlığını ortaya koymaktadır. Oysa Bal'a göre Heidegger'in ontoteoloji eleştirisi üzerinden Tanrı'nın felsefeye nasıl girmiş olduğunu açıklamak mümkün görünmektedir. Bu aynı zamanda yeni bir düşünmenin başlangıcına da imkan tanıyacaktır.

-. Walter Homolka, Arnulf Heidegger (derl.), *Heidegger und der Antisemitismus: Positionen im Widerstreit* (Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2016).

-. Peter Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2015).

-. Peter Trawny, Andrew J. Mitchell (derl.), *Heidegger, die Juden, noch einmal*, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2015).

-. David Farrell Krell, *Ecstasy, Catastrophe: Heidegger from Being and Time to the Black Notebooks* (Albany: State University of New York Press, 2015).

[3] -. Emmanuel Faye, *Heidegger: The Introduction of Nazism into Philosophy in Light of the Unpublished Seminars of 1933-1935,* çev. Michael B. Smith (Yale University Press, New Haven: 2011).

Bu çalışmadan sonra **Özgür AKTOK**'un "Platon'un Mağarasına Dönüş Yolunda: Heidegger, Platon ve *Aletheia*" başlıklı makalesi yer almaktadır. Burada Aktok, Heidegger'in Platon yorumlarını irdelemektedir. Burada özellikle de *aletheia*'nın salt değilleme anlamına gelmediği, böyle bir anlayışın ise ontik tuzağa düşmek demek olacağını vurgulamaktadır. Dolayısıyla *aletheia*'nın sahih anlamının Heidegger'den yola çıkarak ancak Platon'u doğru biçimde yorumlamaktan geçeceğini savunmaktadır. Bu amaçla Heidegger, Platon'daki mağara alegorisini ayrıntılı biçimde ele almaktadır. Aktok'a göre Heidegger burada pozitif değilleme yolundan giderek ontik tuzağa düşmemeyi amaçlamaktadır. *Aletheia* ancak bu yoldan anlaşılabilirdir. Öte yandan Aktok *aletheia* kavramının karşılığı olarak "doğru"nun neden daha isabetli olacağının da argümanlarını sunmaktadır.

Bu bölümdeki üçüncü makale **Erhan ATAGÜL**'e aittir. "*Metafizik Theta* Kitabının Birinci Bölümünde *Dynamis* Kavramı Üzerine" başlıklı çalışmasında Atagül, Heidegger'in felsefeye kazandırdığı ontik-ontolojik ayrımın aslında Aristoteles'in "Metafizik" dokuzuncu kitaptaki *dynamis* kavramında bulunduğunu ve buradan çıkılarak anlaşılması gerektiğini savunmaktadır. Bu bağlamda *arkhe* sorusunun aslında ontolojik ayrım sorunsalının temelini oluşturduğunu ortaya koymaktadır. Buradan hareketle Atagül ayrıntılı bir *Theta 1* okuması yaparak ontolojik ayrımın tarihsel menşeini açımlamaktadır.

Bundan sonra felsefe tarihinde uzun bir sıçrayış yaparak Eski Yunan'dan Kant'a varan sırasıyla dört makale yer almaktadır. Bunlardan birincisi **Nebil REYHANİ**'nin "Heidegger'in Yarım Kalan Kopernik Devrimi" başlıklı çalışmasıdır. Bu makalesinde Reyhani, Heidegger'in Kant yorumunun yerindeliğini sorunsallaştırmakta, yenilikçi yorumlar içerse de aslında Heidegger'in Kant'ı daha üst düzeyde anlayabilmek bakımından tartışmayı ileriye götüremediğini savunmaktadır. Reyhani'ye göre Heidegger, Kant'ın *intuitus originarius* kavramını kendisine temel alırken entelektüel görü meselesini tümüyle görmezden gelmiştir. Buna rağmen Kant'ın gerçekleştirdiği Kopernikus devriminin ne kadar radikal olduğunu Heidegger'in pek iyi anladığını savunmaktadır. Oysa Reyhani'ye göre Heidegger'in bu yorumdan daha sonra vazgeçmesi kendisinin bu devrimci yolda geri adım atmış olması anlamına gelmektedir.

Kant'la ilgili ikinci makale **Emrah GÜNOK**'a aittir. "Kant'ın Kopernik Devrimi Işığında Heidegger'in Hakikat ve Özgürlük Temalarını Yeniden Düşünmek" başlıklı makalesinde Günok, Heidegger'in Dasein-olmak tasarımının Kant'ın Kopernikus devrimini zorlayıp zorlamadığını, zorluyorsa

bunu nasıl yaptığını irdelemektedir. Bu bakımdan tartışmasının odağına özgürlük kavramını koymakta ve aşkınsallık sorunu üzerinden bunu ele almaktadır. Günok, Dasein-olmaklık ile dünya arasında bir bütünlük gören Heidegger'in bu konudaki görüşlerinin özgürlük meselesi bakımından yol gösterici olduğunu ortaya koymaktadır.

Üçüncü makale **Selda SALMAN**'ın "Heidegger'in Kant Okuması: Hayalgücü, Zaman ve Sonluluk" başlıklı çalışmasıdır. Salman da Heidegger'in Kant yorumlarının yerindeliğini sorunsallaştırmakta, Heidegger'in Kant'a sadık kalma gibi bir sorununun bulunmadığını vurgulamakta ve asıl meselenin Kant'ı bir hareket noktası alarak ontolojiyi ileriye taşıma olduğunu ortaya koymaktadır. Heidegger'in Kant'taki hayalgücü kavramı sayesinde zamanın asliliğini temellendirdiğini ileri süren Salman, Dasein-olmaklığın sonluluğunu ve ölüme doğru oluşunu bu argümanlar üzerinden açıklamaktadır.

Kant bağlantılı dördüncü ve son makale **Umut ELDEM**'e aittir. "Heidegger ve Kant'ta Vicdan Kavramı Üzerine" başlıklı çalışmasında Eldem, Heidegger'in vicdan kavramının felsefe tarihi içinde kullanılan diğer vicdan kavramlarından farkını vurgulamaktadır. *Varlık ve Zaman*'ın en temel kavramlarından biri olan vicdan, sahih Dasein-olmaklığın nasıllığına işaret etmektedir. Bu bağlamda Eldem, Heidegger'deki vicdan kavramı ile Kant'taki vicdan kavramını birbiriyle karşılaştırmaktadır. Eldem, iki düşünürdeki bu kavramdan hareketle benlik ve zamansallık konusundaki benzer ve farklı yönlerini ortaya koyduktan sonra iki düşünürün felsefi projesindeki amaç farklılıklarının vicdan kavramlarındaki farklılığa neden olduğunu savunmaktadır. Ancak Eldem'e göre bu iki farklı anlayışın birbirini dışlamasına da gerek yoktur: ölüme-doğru-varoluşu Kantçı ahlak anlayışıyla idrak etmek mümkün olabilmektedir.

Kant odaklı makalelerden sonra **Elif ÇIRAKMAN**'ın "Heidegger ve Hegel'de Yaşamı Düşünmek" çalışması yer almaktadır. Heidegger'de yaşam kavramı üzerine odaklanan Çırakman insan ile hayvanların varlık tarzlarının farklılığı üzerinde durmaktadır. Buna göre yaşam hayvani, Dasein-olmak ise insani varlık tarzıdır. Bu ayrımdan sonra Heidegger'in yaşamla ilgili görüşlerini Hegel yorumları bağlamında ele alan Çırakman iki düşünür arasındaki farkı ortaya koymaktadır. Çırakman'a göre Heidegger yaşamı sonluluk, Hegel ise sonsuzluk zemini üzerinde düşünmektedir. Her iki düşünürü birer *praksis* filozofu olarak gören Çırakman, Heidegger'in sonlu

yaşam kavrayışına karşılık Hegel'de yaşamın öz gelişimindeki ereğin felsefi düşünme olduğunu ortaya koymaktadır.

Elif YAVNIK'ın makalesi "Heidegger'in Dersleri Nietzsche'nin Biyoloji Kavrayışını Nasıl Gözardı Etti?" sorusu üzerinedir. Yavnık'a göre Nietzsche derslerinde Heidegger, onu çağın biyolojistik yorumlarından uzaklaştırarak saygınlaştırma çabasındadır. Bu amaçla Heidegger'in Nietzsche'yi metafizik geleneğin içine taşıdığını ve dolayısıyla bu geleneği aşamadığını savunan Yavnık, Heidegger'in bu yüzden Nietzsche'nin kullandığı biyolojik dilin anlamını kavrayamadığını iddia etmektedir. Dolayısıyla Heidegger ile Nietzsche'nin düşüncelerinin birbirlerine indirgenemez olduğunun altını çizmektedir.

Bundan sonraki makale **Emre ŞAN**'a aittir. "Fenomenolojik Bir Sorun Olarak Kriz: Husserl ve Heidegger" başlıklı çalışmasında Şan, güncel krizlerin sosyo-politik ve ekonomik boyutlarını anlamada fenomenolojik yöntemin işe yararlılığını ele almaktadır. Bu bağlamda önce Husserl'de kriz kavramının ne anlama geldiğini açıklayan Şan, Heidegger'in *Ge-stell* kavramının Husserl'deki kriz kavramıyla bağlantısını ortaya çıkarmaktadır. Kriz konusunda sanatın oynayabileceği rolü irdeleyen Şan, sanatın başlangıç, kurma ve yaratma olduğunu vurgulamaktadır.

Kubilay HOŞGÖR yakın dönem felsefe tarihindeki benzersiz bir tartışmayı ele almaktadır. "Davos, Heidegger, Cassirer: Felsefi Bir Tartışma" başlığını taşıyan çalışmasında Hoşgör, 1929 yılında Davos'ta gerçekleşen Heidegger-Cassirer tartışmasını ayrıntılı ve kapsamlı şekilde sunup irdelemektedir. Hoşgör'e göre Heidegger Yeni Kantçılık eleştirisinde haklıdır. Ancak bu haklılık yalnızca Cohen'in görüşleri için geçerlidir, Cassirer için değil. Zira Cassirer'in bilinç analizi felsefi bir gerekçe barındırmamaktadır. Öte yandan Hoşgör'e göre Heidegger'in Dasein-olmaklık analizi tarihsel olmaktan çıkıp katılaşmıştır.

Felsefe tarihi bağlantılı makaleler dizisinin sonuncu **Fatih YILDIZ**'a aittir. "İnsan ve Varlık İlişkisinden İnsan ve İnsan İlişkisine Heidegger'den Buber'e Giden Yol" başlığını taşıyan çalışmasında Yıldız, günümüzde insanın varlıkla kurduğu ilişkinin kontrol etme, düzenleme, ölçüp hizaya getirme ilişkisi olarak icra edildiğini savunmaktadır. Heidegger'in analiz ettiği bu ilişkinin farklı şekillerde de tesis edilebileceğini iddia eden Yıldız böyle bir örneğin Buber'de bulunduğunu ortaya koymaktadır. Yıldız'a göre Buber'deki sen-ben ilişkisi amaçsal olmadığı gibi hesap eden bir ilişki

minvalini de sergilememektedir. Yıldız bu ilişkiyi insanın insanla muhabbet ilişkisi olarak değerlendirmektedir.

Bundan sonraki bölüm daha ziyade ontolojiyi sorunsallaştıran dört makaleden oluşmaktadır. Birincisi **Murat BAÇ** ile **Çağlar ÇÖMEZ**'in ortak çalışmasıdır. "Hakikat, Dünya, Sınırlı Gerçekçilik: Çağdaş Ontolojik Tartışmalar Çerçevesinde Heideggerci Bir Yorum Denemesi" başlıklı çalışmalarında Baç ile Çömez "sınırlı gerçekçilik" (*constrained realism*) adını verdikleri bir varlıksal görüşü geliştirmektedirler. Öncelikle *Varlık ve Zaman*'daki hakikat ve varlık görüşlerini ele alan Baç ile Çömez daha sonra Kant'ın transendental idealizmini irdelemekte ve iki düşünür arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadırlar. Ardından da hem Kant'ın, hem de Heidegger'in sınırlı gerçekçilik diye ifade ettikleri varlıksal görüş içinde değerlendirilebileceklerini vurgulamaktadırlar. Baç ile Çömez'e göre her iki düşünür de insanın varlıkla olan bağıntısının sonlu ve sınırlanmış olduğunu, dünyanın varlığın tümünü kaplamadığı ve belirlemediği görüşünüde olduklarını savunmaktadırlar.

Ontoloji konusunu ele alan ikinci makale **Ömer AYGÜN**'e aittir. "Heidegger'de Varlık Sorusu ve Hakikat Sorunu" başlıklı çalışmasında Aygün, Heidegger felsefesinin odağını oluşturan varlık sorusu ile 1920'li yılların ikinci yarısında kendisinin üzerinde durduğu hakikat sorununu karşılaştırıp irdelemektedir. Aygün'e göre Heidegger'in savunduğu varlık sorusunun unutulmuşluğu ile asli hakikat anlayışının devre dışı kalışı tek ve ortak bir yapıdan türeyen bir fenomendir. Makalesinde Aygün bu tek ve ortak fenomenin ne olduğu ortaya koymaktadır: varlık hem varolandan ayrıdır, hem de her zaman bir varolanın varlığıdır.

Bu bölümdeki üçüncü makale **Cihan CAMCI**'nın "Heidegger'in Olanak ve Aşkınlık Kavramları Üzerine" başlıklı çalışmasıdır. Camcı'ya göre Heidegger felsefesinin özeti olanağın gerçekliğin daha üstünde olduğu, varlığın ise saf aşkınlık olarak düşünülebileceği önermeleridir. Camcı bu önermeleri zamansallık bakımından irdelemekte ve edebiyattan verdiği bazı örneklerle bu konuyu açımlamaktadır.

Dördüncü ve son makale ise **Aysun GÜR**'e aittir. "Heidegger'de Yazgının Açığa Çıkma Tarzları Üzerine Bir Deneme" başlıklı makalesinde Gür, varlığın açıklığı olan hakikatin yazgısal olup olmadığı üzerinde durmaktadır. Yazgının açığa çıkma tarzlarının karşılıklı ilişkiler içinde olduğunu ortaya koyan Gür, ilişkiselliği ayrıntılı olarak irdelemektedir. Tek taraflılığın değil

karşılıklılığın esas olduğunu savunan Gür, bunun insana bir açıklık sunduğunu iddia etmektedir. Gür'e göre yazgı, ilişkilerin ilişkisi demektir.

Bundan sonraki bölüm daha genel anlamda dünya-içinde-varolma ile ilgili çalışmalardan meydana gelmektedir. Bu bölümdeki ilk makale **Örsan K. ÖYMEN**'e aittir. "Heidegger Üzerine Düşünceler" başlığını taşıyan çalışmasında Öymen, Heidegger'in nasyonal sosyalist angajmanı hakkında eleştirel bir bakış geliştirmektedir. Ayrıca Öymen, Heidegger'in mantıkçı pozitivistlerle olan görüş ayrılıklarına da yer verdiği çalışmasında *Varlık ve Zaman*'la ilgili anlaşılmazlık iddialarını da irdelemektedir.

İkinci makale **Gülşah NAMLI TÜRKMEN**'in "Heidegger'de Dünya ve *Logos*" başlıklı çalışmasıdır. Heidegger'de varlığın ilişkiselliğine vurgu yapan Namlı Türkmen, bunun dünya demek olduğunu ve Dasein-olmakla anlaşıldığını ortaya koymaktadır. Dasein-olmak ile dünya arasındaki bu ilişkiselliğin *logos*'la biraraya geldiğini savunan Namlı Türkmen, bu karşılaşmada *apophansis*'in önemli bir rol oynadığını göstermektedir.

Bu bölümdeki üçüncü ve son makale **Umut ÖKSÜZAN**'a aittir. "Heidegger ve Özgürlük Sorunu" başlıklı makalesinde Öksüzan, Heidegger düşüncesinde özgürlük meselesinin yerini, gelişimini, anlam ve önemini irdelemektedir. Öksüzan'a göre Heidegger'de özgürlük meselesi varlık-tarihsel bir adım olsa da Kant'taki transendental sorgulamayı ontolojik ayrım fikri içinde kalarak yeniden tekrar etmekten öteye gidememiştir.

"Heidegger Özel Sayısı"ndaki son bölüm ise sanatı tematize eden üç makaleden oluşmaktadır. Bunlardan birincisi **Tuba GÜLTEKİN** ile **Ezgi TOKDİL**'e aittir. "Heidegger'in Sanat Felsefesi ve *Aletheia* Kavramının Performans Sanatları ile İlişkisel Çözümlemesi" başlığını taşıyan ortak çalışmalarında Gültekin ile Tokdil, Heidegger'in "Sanat Eserinin Kökeni" üzerinde durarak *aletheia* kavramının anlamını performans sanatı aracılığıyla açığa çıkıp tezahür edişini irdelemektedirler. Bu bağlamda nitel araştırma tekniklerine başvuran Gültekin ile Tokdil tümevarımsal bir yöntem izlemektedirler. Örneklem olarak Ai Weiwei, Marina Abramoviç ile Heather Hansen'in eserlerini seçmişlerdir.

İkinci makale **Senem KURTAR**'ın "Kutsalın Krallığında Görkemli Bir Karşılama: Şiir ve Düşünme" başlıklı çalışmasıdır. Heidegger'in düşüncesinde şiirin yerini irdeleyen Kurtar, bunun Heidegger için *poiesis* anlamına geldiğini ve en çarpıcı tezahürüne Hölderlin'in eserlerinde rastlanıldığını savunmaktadır. Şiir ile düşünmenin buluşması anlamına gelen

poiesis Hölderlin'de kutsalın buyruk ve çağrısında birleşmekte, bu da Heidegger'e göre ancak dilin hakikatiyle mümkün olabilmektedir. Kurtar'a göre Yunanların ilk başlangıcı ile Hölderlin'in yeni başlangıcı arasında Heidegger'in tarihsel açıklığı belirmektedir.

Bu bölümün ve "Heidegger Özel Sayısı"nın son makalesi **Şule GECE ÇELİKKAN**'a aittir. "Heidegger'de Dil ve Sanatın Yaratıcı Şiirselliği" başlıklı çalışmasında sanat, dil ve şiirin varlığın hakikatiyle ilişkisini irdeleyen Gece Çelikkan, varlığın hakikatinin bunlarla açığa çıktığını savunmaktadır. Hölderlin'in eserleriyle olan bağı vurgulayan Gece Çelikkan, Heidegger için dilin varlığın evi ve hakikati demek olduğunun altını çizmektedir.

***

Felsefi Düşün dergisinin "Heidegger Özel Sayısı"nın özelde Heidegger araştırmacıları ile genelde felsefe severlere yararlı olmasını diliyorum. Bu vesileyle derginin genel editörü Sayın Gökhan MURTEZA'ya ve Pinhan Yayıncılık'a, ayrıca değerli yazar ve hakemlerimize katkılarından dolayı teşekkürlerimi sunuyorum.

Prof. Dr. Kaan H. ÖKTEN

‘TANRI FELSEFEYE NASIL GİRER?’ SORUSUNA CEVAPLAR OLARAK PLATON’UN *EUTHYPHRON* DİYALOĞU VE HEİDEGGER’İN ONTOTEOLOJİ ELEŞTİRİSİ

Metin BAL*

PLATO’S *EUTHYPHRO* DIALOGUE AND HEIDEGGER’S CRITIQUE OF ONTOTHEOLOGY AS ANSWERS TO THE QUESTION OF ‘HOW DOES GOD ENTER INTO PHILOSOPHY?’

Öz

Bu makale üç bölümden oluşmaktadır. Bu makale boyunca ‘Tanrı felsefeye nasıl girer?’ sorusu konuyla ilgili filozofların – Ksenofanes, Platon, Heidegger - düşüncelerine başvurularak cevaplandırılmaya çalışılır. ‘Tanrı’, ‘din’ ve ‘dindarlık’ kavramlarına felsefi olarak yaklaşıldığında birçok şaşırtıcı durumla karşılaşılır. Bir kimsenin dindar olmaması onun atheist biri olduğu anlamına gelmez. Bunun yanında, çoğu insan dindar olmamasına rağmen ‘Tanrı’ kavramını kullanmayı sürdürür. Giriş bölümünde dinin ve Tanrı’nın sıradan insanın günlük hayatındaki yeri çağımızı kapsayacak şekilde kısaca ortaya konulur. Birinci bölümde ‘Tanrı’ kavramına felsefi yaklaşımın başlangıcı olarak Ksenofanes’in tanrılar hakkındaki antropomorfik inanç eleştirisi açıklanır. Platon’un *Euthyphron* diyaloğu din ve dindarlığın ne olduğunu sorgulayan ilk felsefi metindir. İkinci bölümde Platon’un *Euthyphron* diyaloğunda felsefi bakımdan dindarlığın hiçbir tanımının ikna edici olmadığı, böylece Platon’a göre Tanrı’nın felsefeye girmesinin imkansız olduğu ortaya konulur. Din konusunda Atina’nın en bilge kişisi Euthyphron Sokrates’in dindarlıkla ilgili sorularına cevap veremez ve tartışmayı terk eder. Üçüncü bölümde Tanrı’nın felsefeye nasıl girdiği Heidegger’in ontoteoloji eleştirisi yoluyla açıklanır. Heidegger’e göre metafizik bugüne kadar ontoteolojik olarak inşa edilmiştir. Ancak varlık ve varolanlar arasındaki fark anlaşıldığında Tanrı’nın felsefedeki işlevi anlaşılır hale gelecektir.

* Dokuz Eylül Üniversitesi Felsefe Bölümü, Doç. Dr., e-mail: balmetin@gmail.com, www.metinbal.net.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 8 / Heidegger, Nisan 2017: 17-46
(Makale Gönderim: 01.01.2017 / Makale Kabul: 19.03.2017)

Anahtar Kelimeler: Tanrı, din, dindarlık, dinsizlik, ontoteoloji.

Abstract

This article is consists of three parts. Throughout the article the question of 'How Does God Enter into Philosophy?' is being tried to be answered by applying the ideas of relevant philosophers, namely, Xenophanes, Plato, Heidegger. In concern with the concepts of 'God', 'Religion' and 'Piety', when they are philosophically treated, we come across many astonishing situations. Impiousness of someone does not mean that this person is an atheist. Beside that, although many people are not leading a religious life they continue to use the concept of 'God'. In the Introduction the place of religion and God in the daily life of common man is comprehensively laid bare. In the first part the critique of antropomorphic belief in Gods made by Xenophanes as a beginning of philosophical approach to the concept of 'God' is explained. Plato's *Euthyphro* dialogue is the first philosophical text that questions what religion and the piety are. In the second part, it is put forward that in Plato's *Euthyphro* dialogue, in the end, it appears that no definition of piety is convincing; hence for Plato the entry of God into philosophy is impossible. Euthyphro, the wisest of all the men in Athens about religious matters, could not answer the questions put by Socrates and in the end walk out of the discussion. In the third part an account of how God enters into philosophy is given by the analysis of Heidegger's critique of ontotheology. For Heidegger up to the present metaphysics has been ontotheologically structured. The function of God in philosophy would become comprehensible, provided that the difference between being and beings is understood.

Keywords: God, religion, piety, impiety, ontotheology.

****

"Söylüyor olduklarımızı sorgulayalım."[1]
Sokrates

Giriş

Sadece din bilginleri ve filozoflar değil sıradan insanlar da Tanrı ve onunla ilgili biricik alan olarak gördükleri din hakkında tartışırlar ancak onun metafizik temellerinden habersiz bir şekilde bu tartışmalarını sonuna kadar

[1] Plato, *Euthyphro*, çev. B. Jowett, Vol. II. (London: Lowe & Brydone, Printers, LTD, 1924), 65-93; 81, 7a.

götürmezler, sürekli başka işleri çıkar ve çoğu zaman bu tartışma dostlar arasında birbirini ürpertmeye ve sonunda övgüye ya da yergiye varan, nihayetinde boş bir tartışma denemesi olarak kalır. Eğer bu kimseler dindar iseler, Platon'un *Euthyphron* diyaloğunda Atina'nın en usta din bilgini Euthyphron'un yaptığı şekilde hiçbir sorun yokmuş gibi inançlarına ve ibadetlerine geri dönüp kaldıkları yerden aynı haliyle yaşamlarını sürdürmeye devam ederler. Ancak felsefe tarihine baktığımızda 'din' hakkındaki tartışma hiç de boş bir tartışma denemesi değildir. Ortaçağ felsefesi Tanrı hakkındaki bir tartışma olarak filozofları en az 1200 yıl meşgul etmiştir. Başta 'Tanrı' olmak üzere dinin envanterine yazılan – din, dindarlık, dinsizlik vb. - sözcükler filozoflar tarafından kesintisiz olarak tartışılmaya devam ederek süregetirilmiştir. Bu tartışma modern felsefenin doruğu olan Hegel tarafından ve daha yakın zamanlarda, Schopenhauer tarafından ve felsefeyi temelden bir dönüşüme uğratarak modernizmin ilk filozofu olan Nietzsche tarafından sürdürülmüştür.

İnanca karşı olmanın bir düşünür için hiçbir faydası olamaz, bunun aksine inanç ancak bir düşünürün onu incelemesiyle anlaşılır hale getirilebilir. Bir şeye inanmak çok kolaydır, çünkü inanmak için onu bilmek gerekmez, bilmeksizin inanılabilir. Eğer onu sınama yeteneğine ve imkanlarına sahip değilsek, inanılan çoğu şey, en başta, hakkında henüz hiçbir şey bilmediklerimizdir. Ancak, kendisinin 'dindar' olduğunu söyleyen birine 'dindar' diyebilmemiz için onun dindarlığın ne olduğunu ve inandığı 'Tanrı', 'din', 'dindarlık' vb. şeylerin ne olduğunu bilip bilmediğini öğrenmemiz gerekir. "Hiçbir şeye inanmayın!" demek, en az "hakikat yalnızca budur ve yalnızca buna inanın!" demek kadar boştur. Tüm bunlara rağmen, kendilerini mutlaka bir şeye inandırmak isteyen kimseler, belki en başta doğru olup olmadığını bilmeseler bile, en azından doğru bir başlangıç noktası olabilecek şu görüşe, "hayatın kendi başına anlamsız olduğu"na inanabilirler. Bu düşünceyi, Nietzsche'nin, varoluşu "tanrısal kavramlardan bütünüyle ayırarak açıklayan" ilk yazar ve "gerçek anlamda ilk ateist"[2] filozof olarak tanımladığı Schopenhauer'den öğrenebiliriz[3].

---

[2] Terry Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*, çev. Selin Dingiloğlu (İstanbul: Yordam Kitap, 2014), 199. [Kitabın İngilizce orijinali için bkz: Terry Eagleton, *Culture and The Death of God* (New Haven: Yale University Press, 2014)]

[3] Schopenhauer ve Nietzsche'nin ateizm ile ilişkisi hakkında David Berman'ın "Schopenhauer, Nietzsche ve Ateizm" başlıklı açıklamasına bakmak faydalı olabilir: "Schopenhauer'in ateizmi doğrudan ifade edilmesinden ziyade ima edilmiştir. Onun yayımlanmış yapıtlarının hiçbir yerinde o Tanrı'nın varoluşunu ne reddetmiş nede kendisini ateist olarak tanımlamıştır. Bu nedenle, Schopenhauer'in "biz Almanlar arasındaki ilk kararlı ve amansız ateist" olduğunu söyleyen Nietzsche'nin *Şen Bilim* 357'deki bu cüretli iddiasının gerekçeleri açıklanmalıdır. Daha doğru bir ifade şu olabilir

ki – zamanın bir Fransız ya da İngiliz yazarından ziyade - bir Alman yazar olarak Schopenhauer dürüst ve açık bir ateistti. **Schopenhauer'in Ateizmi:** Ateizmin Schopenhauer'in sisteminin açık bir iması olarak göründüğü söylenegelir, çünkü bu dünyanın özsel olarak kör ebedi bir yaşam isteği olduğu kabul edildiğinde bu dünyayı yaratan zihin sahibi ve iyi bir Tanrı'ya hiçbir ihtiyaç kalmaz görünür. Schopenhauer'in yayımlanmış yapıtlarında, onun kendi ateizmini açık kılmaya yaklaştığı en azından bir yer vardır. Schopenhauer bunu özsel olarak psikolojik bir argüman yoluyla gerçekleştirir. Schopenhauer'in ana yapıtı *İstenç ve Tasarımlama Olarak Dünya*, 2. Cilt, xlviii'deki bu argümanı insanların ahlakın ve zihnin olanaklı en yüksek gelişimini temsil ettiği olgusu üzerine temellenmiştir. Schopenhauer'in argümanı yalnızca, bu bakımlardan bizden daha üstün bir varlığın var olmadığı hakkında hiçbir kanıtın olmadığı değil fakat olamayacağıdır. Schopenhauer bunun, ona göre (Budizm'de en açık şekilde ifade edilen) en mükemmel durum olan Nirvana'ya ya da Hiçlik'e erişme amacıyla, kendi akranlarından ahlaksal ve zihinsel olarak daha çok duyarlı oldukları için tüm dinlerin azizleri ve asketikleri tarafından gösterildiğini düşünür. Schopenhauer onların, ahlak görüşünün onları kendilerini çürümeye ya da reddetmeye götüren bu dünyanın olanaklı tüm dünyaların en kötüsü olduğunu görebildiklerini düşünür. Böylece Schopenhauer için açıktır ki eğer, tartışmayı sürdürerek, Tanrı gibi (varsayımsal olarak) daha zeki ve iyi bir varolan, ya da marjinal bir şekilde azizlere üstün bir varolan hayal etmeyi denersek böyle bir varolanın, böyle bir dünyanın ne kadar mide bulandırıcı [revolting] olduğunu farkeder farketmez kendisini daha hızlı bir şekilde yokedeceğini anlarız. Schopenhauer'in psikolojik-ateist argümanı, yalnızca onun zihnini ve metafizik sistemini aydınlatan ışık için değil aynı zamanda Nietzsche'nin *Zerdüşt Böyle Diyordu* (I. Bölüm, 1883) yapıtının merkezinde yer alan üstinsan [overman] düşüncesi için temel bir bağlam sağladığı için ve insanı nihilizmden kurtarma genel girişimi nedeniyle önemlidir. Nietzsche erken dönem yapıtı *Tragedyanın Doğuşu*'nda (1872) Schopenhauer'in kötümserliğinin çoğunu benimsedi, fakat Nietzsche'nin kabul ettiği şey Schopenhauer'in en yüksek iyinin nirvana olduğu nihilist inancı değildi. Bu umutsuz reçete yerine, Nietzsche, insanın en yüksek koşulu olarak Aiskhyloscu trajedi tarafından örneklendirilen, daha çok ayrıntılandırılmış trajik hayat düşüncesini öne sürer. Nietzsche 1880'lerin geç dönem yapıtındaki bu estetik reçeteyi reddetmezken, oradaki odağını değiştirir. Bu değişikliğin kısmen nedeni onun Richard Wagner'le ve onların ortak rehberi Schopenhauer ile ilişkisini kesmiş olmasıdır. Buna rağmen 1886'da Nietzsche Schopenhauer'i şöyle tanımlıyordu: "Benim ilk ve tek hocam, büyük Arthur Schopenhauer". ("Preface" *Human All-Too Human*, ikinci kısım, çev. Paul V. Cohn, 247.) Daha olumlu olarak Nietzsche bu zamana kadar, estetik olmaktan çok bilimsel yeni bir etkinin, evrim teorisinin etkisi altına girmişti. Şimdi onun umudu, nihilizm tehdidini cevaplandıracak yeni bir insan tipinin gelişiyor olmasıdır. Böylece Zerdüşt'ün, *Zerdüşt Böyle Diyordu*'nun başında, Tanrı'nın ölümünü ilanını şu söz takip eder: "Size üstinsanı [the overman] öğretiyorum. İnsan aşılması gereken birşeydir… [ve] maymun insan için nedir? Bir alay konusu ya da acı verici bir utanç. İşte insan da üstinsan için tıpkı böyledir…" (1962: 124). **Nietzsche'nin Ateizm-Karşıtlığı:** Schopenhauer'in ateizmi karşısında, yukarıda ortaya konulduğu gibi, insan evrimsel bir çıkmazı temsil ettiği için böyle bir gelişimin mümkün olmadığını gösteriyor görünen, bu daha yüksek gelişim vardır. Böylece insandan daha mükemmel bir varolan gelişemez. Bu düşünce Nietzsche'ye göre nihilizmin kabusudur. Böylece Nietzsche Schopenhauer'in ateizmine, bütünüyle değilse de karşı çıkar, çünkü o hala bir yönüyle Schopenhauer'in yaşam hakkındaki kötümser açıklamasını kabul eder. Böylece Nietzsche, kendi büyük hocası

Nietzsche'ye göre Schopenhauer varoluşu tanrısal kavramlardan bütünüyle ayırarak açıklayan ilk yazardır. *İstenç ve Tasarım Olarak Dünya*'da (1818) Arthur Schopenhauer'in 'Tanrı'dan anladığı şudur:

> Varoluşumun tam da özünü teşkil eden, bildiğim diğer tüm şeylerden kıyas kabul etmez ölçüde daha büyük bir dolaysızlıkla bedenimin ta içinde hissedebildiğim bu güç, dalgaları kabartan kuvvet kadar hissiz ve anonimdir. İnsanlığın kalbinde gerçekten de bir tür aşkınlık vardır; fakat bu, ona acımasızca yabancı bir aşkınlıktır. Öznellik, bizim diyebileceğimiz son şeylerden biridir. […] Sanki sürekli gebeymişiz gibi, varoluşumuzun çekirdeğinde ağır bir manasızlık yükü taşırız.[4]

---

gibi, bilimsel, kültürel ya da politik gelişmelerin bizim mutluluk derecemizi [happiness quotient] artırmakla sonuçlanacağı şeklindeki optimistik düşünceyi reddetti. Nietzsche bu düşünceyi İngiliz Faydacılığı'nın [English Utilitarianism] sığlığıyla ilişkilendirdi. Kısaca, Nietzsche'ye göre, Schopenhauer'in ateizmi Nietzsche'nin *Şen Bilim* yapıtının 125, 343 ve 370'inci kısımlarında (Berman, 1988) önemli bularak keşfettiği, bazen farklı yönlere zorlayan birçok rollere ve içerimlere sahipti. Böylece, Schopenhauer ve diğerleri sayesinde, ateizm dünyamızda devasa yıkımlara neden olacaktır. Dünyamızın büyük bir kısmı "örneğin, Avrupa ahlakının tamamı" un ufak olacaktır. (Nietzsche, 1974: Kısım 343). Dahası, Nietzsche *Şen Bilim*'in 125'inci kısmında, biz insanlar yaptık, bizler Tanrı'nın "katilleri"yiz der. Fakat sonra dramatik bir şekilde sorar: "Bunu nasıl yaptık? Denizi nasıl içebildik?…bütün ufku nasıl silebildik?" (1974). Nietzsche, yaygın olarak takdir gördüğü için, tanrı-katlinin dehşet verici sonuçlarına sonuna kadar gider. Fakat bu kadar dikkat çekici ya da takdir edilir olmayan şey Nietzsche'deki karşıt eğilim, onun yıkıcı tanrı-katlinin aynı zamanda iyi bir tarafı olduğunu düşünen anti-ateizmidir, çünkü anti-ateizm yeni yaratılar için yeni olanaklar açarak yolu temizleyecektir (1974; Kısım 343). Nietzsche *Şen Bilim*'in 125'inci kısmında "Bu eylemin büyüklüğü bizim için çok büyük değil mi? Basitçe buna değer görünmek için biz kendimiz tanrılara dönüşmemeli miyiz?" (1974) diye sorarken bile bunu ima eder. Bu Nietzsche'nin umududur. Fakat bu Schopenhauer'in psikolojik-ateist argümanı tarafından tehdit edilen bir umuttur. Nietzsche Schopenhauer'in nihilistic kavramları olan iyilik ve bilginin, acıma ve merhametin maskesini zekice indirerek ya da yeniden değerlendirerek, bu kavramların yaşama ve içgüdüye karşı ve böylece insanın yeni bir evrimsel gelişimi büyük umuduna karşı nasıl çalıştıklarını göstererek bu tehdide karşı koymaya çalıştı. (Berman, 1998). Kaynakça: Berman, D. (1998) Schopenhauer and Nietzsche: Honest atheism, dishonest pessimism. In C. Janaway (Ed.), *Willing and nothingness*, Oxford, England: Oxford University Press. Nietzsche, F. (1924) *Human, All-too-Human* (Pt. 2. P. V. Cohn, Trans.) London: Allen & Unwin., Nietzsche, F. (1962) *Thus spoke Zarathustra* (W. Kaufmann, Trans.) In *The portable Nietzsche*(121-439). New York: Viking Press., Nietzsche, F. (1967) *Birth of Tragedy* (W. Kaufmann, Trans.) New York: Random House.,Nietzsche, F. (1974) *Gay Science* (W. Kaufmann, Trans.) New York: Vintage. Schopenhauer, A. (1966) *The world as will and representation*, 2 Vols. (E. F. I. Payne, Trans.) New York: Dover."
David Berman'ın yukarıdaki açıklamasının İngilizce'si için bkz.: "Schopenhauer, Nietzsche, and Atheism" içinde, ed. David A. Leeming, Kathryn Madden & Stanton Marian, *Encyclopedia of Psychology and Religion* (New York: Springer, 2010), 823-825.

4 Akt., Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü,* 199.

Varoluşla ilgili olarak Schopenhauer'in keşfettiği "anlamsızlık" kendisini içgüdüler ve duygularda ifade eder. Arzunun, olumsuz bir güce dönüştüğünü düşünen Schopenhauer'e göre insanlık için bir *telos*tan ve değerden söz edilemez. Ona göre insan dünyası; "eziyet görmüş, kederli varlıkların bu muharebe meydanında, bu aralıksız mücadelede, her şeyin avcı ve her şeyin av olduğu bu *bellum omnium*'da [herkesin herkesle savaşı]…ancak birbirini yiyip bitirerek – o da bir müddet- dayanan, varoluşunu kaygı ve arzu içinde geçiren ve nihayet ölümün kollarına düştüğü ana kadar sık sık korkunç ıstıraplar çeken, her daim muhtaç yaratıkların dünyası"dır.

Schopenhauer'in bu düşüncesine göre;

> …eğer bir Tanrı varsa şeytani bir Tanrı'dır ve insan havsalasının alacağı son şey, bu sebepsizce kindar varlığa yakarmaktır. Onun yarattığı Alem, tümüyle manasızdır.[5]

Schopenhauer ve Nietzsche'in ardından 'Tanrı' hakkındaki tartışmayı çağdaş dünyamızın en derin düşünürü Martin Heidegger, aşağıda ayrıntılı olarak açıklanacağı gibi, büyük bir ciddiyetle daha derine götürmüştür. Heidegger'den sonra, günümüzün yaşayan filozoflarından, bu konuyla ilgili dikkat çeken düşünür Terry Eagleton'dır. Eagleton'ın *Tanrı'nın Ölümü ve Kültür* adlı kitabında yaptığı gibi, felsefeye biraz daha yakından bakarsak 'Tanrı', 'din', 'dindarlık' ve 'dinsizlik' hakkındaki bu tartışmanın, geçmişte olduğu gibi günümüzde de hala artan yüküyle birlikte devam ediyor olduğunu görebiliriz. Eagleton Tanrı'nın uzun zamandır sözde gözden kayboluşunun yol açtığı krizi detaylı şekilde açıklamaya çalışır. Ancak daha dikkatli bakılırsa onsekizinci yüzyıl rasyonalizmi karşısında Tanrı hala hayatta kalabilmiştir. Bu nasıl mümkün olmuştur? Bunun yanında, ondokuzuncu yüzyılın ortasından yirminci yüzyılın ortasına kadar düşünce dünyasını belirleyen modernist dönemin önemli özelliklerinden biri bu dönemin 'tanrıların göçmesi', 'Tanrı'nın terk edişi', 'Tanrı'nın ölümü', 'Tanrı'dan uzaklaşma' gibi Tanrı'nın tasfiyesi olgusuyla belirleniyor olmasıdır. Böyle bir belirleme bu dönemin okuyucusunu, bu dönemin ateizmin egemenliğinde bir dönem olduğu yargısına kolayca vardırabilir. Ancak ateizm hiç de göründüğü kadar kolay geliştirilebilecek ve anlaşılabilecek bir düşünce değildir.

Din, tarih boyunca siyasi egemenliği meşrulaştırmanın en güçlü yollarından biri olmuştur. 'Tanrı'nın ölümü' söylemiyle birlikte ve ondan sonra düşünce dünyasının kendisi etrafında örgütlendiği odaklar, bir zamanlar Tanrı'nın

[5] Akt., Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü,* 199, 200.

doldurduğu boşluğu kapatan, onun yerine konulmuş, ona vekalet eden aşkınlık formları olarak düşünülebilir. Dünyanın çok az yerinde uygulanmaya çalışılan sekülerleşmenin dini aşındırdığına inanılsa da din başka kılıklarda, bu vekiller yoluyla varlığını güçlü bir şekilde sürdürdü. Tanrı'ya vekalet eden aşkınlık formları olarak akıl, sanat, kültür, vb. olguların dinin ideolojik yükünü taşımakta başarılı olmaları neredeyse imkansızdı. Ayrıca, yirminci yüzyılın ortalarında postmodernizm denilen şey belirene kadar hakiki bir ateizmin ne olduğu sorusu henüz ortaya çıkmamıştı. Modernizmin kendisini gösterdiği tüm modellerdeki derinleşmeyle bu soru kendisini nihayet ortaya koydu: "Postmodernizmin gelip çattığı ana kadar, hakiki bir ateizm gibi görünen şeyin hiç de öyle olmadığı anlaşıldı."[6]. Tanrı'nın diğer vekillerinin bu konuda başarılı olamayışlarının nedeni neydi? Eagleton'a göre bunun nedeni "dinin – kültür tarafından asla yeterince taklit edilemeyen – teori ve pratiği, seçkinler ile halkı, ruh ile duyuları birleştirme kabiliyetidir."[7] Nihayet modernizm günlük yaşamı dinden arındırmaya çalışmıştır. Bu dönemde dine inanan bir kimsenin dindar olmak zorunda olmadığı görülür. Modernizmin bir dine inanan insanı günlük yaşamın farkına varmış bir kimse olarak şunu bilmektedir ki kıyamete kadar sonsuz sayıda küçük kıyametler kopmuş ve kopmaya devam etmektedir. Bu durum, dinin popüler kültürün direngen ve evrensel formuna dönüşmesinin nedenlerinden biridir. Günümüzün kültür teorisyenlerinin büyük kısmı kendi özel tercihlerine seslenmediği için çoğunluğun peşinde olduğu inanç ve faaliyetlere göz yumup geçiştirir: "Gelin görün ki, pek çoğu aynı zamanda önyargının ateşli birer karşıtıdır."[8]

Toplumların sekülerleşmesi, onların dinden vazgeçmiş olmalarıyla değil, onların din tarafından daha fazla uyarılmıyor olmalarıyla gerçekleştirilmiş olur. İnsanların büyük kısmının bir dine inanmasına rağmen 'dindar' olmamaları epey şaşırtıcı bulunur. Dine inanan kimseler, kendilerine inanç sözcüleri tarafından verilen ve şimdiye kadar gerçekleşmemiş vaadlerin onların günlük yaşamlarıyla bir ilgisi olmadığını anlamış olmakla, özlemle beklenen dünyanın sonunun yine kendi inançlarına dayanarak sonsuzca ertelenebileceğini öğrenmiş durumdadırlar. Çoğunluğun bir dine inanmasına rağmen dindar olmaması onların ateist oldukları anlamına gelmez. Onların dindar olmamalarının kesin bir nedeni onların inandıkları dinin 'gündelik yaşam'larına müdahil olmasını istememeleridir. Bunun başka bir nedeni de dinin 'kamu mülkü' olmaktan çıkıp bir tür 'kişisel uğraş' olmaya yüz tutmuş olmasıdır.[9] Böylece 'Tanrı', 'din' ve 'dindarlık' gibi sözcüklerin ne anlama

6 Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü,* 12; Eagleton, *Culture*, ix.
7 Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü,* 12.
8 Eagleton, *Tanrı'nın Ölümü,* 13.
9 Eagleton, *Culture*, 1.

geldiği ve düşünceyi neden ilgilendirdikleri sorularından daha hızlı bir şekilde uzaklaşılmıştır.

1) Tanrı'nın Felsefeye Nasıl Girdiğiyle İlgili Felsefi İlk Sorgulamalar

Felsefe tarihinde, Tanrı anlayışıyla ilgili ilk eleştiriyi M.Ö. VI. yüzyılda Ksenofanes yaptı[10]. Ksenofanes antropomorfik Tanrı inancına karşı eleştirisiyle gerçekte hiç kimsenin Tanrı'yla ilgili bir şey söyleyemediğini ve bilmediğini ortaya koydu. Peki, Tanrı hakkında hiçbir şey söylenememişse, 'Tanrı' denilen şeyle ne kastediliyor? Tanrı nereden çıkarılıyor? Ksenofanes'e göre dini oluşturan, Tanrı hakkındaki bu şeyler yalnızca bundan söz ettiklerini düşünen kimselerin kendileriyle ve birbirleriyle uğraşmasının bir sonucu ve aracıdır. Tanrı hakkında tek bilinen şey onun insanlarla ilişkili bir şey olmasıdır, ancak insandan ayrı bir şey olarak Tanrı'nın ne olduğu belirsizdir. Ksenofanes'e göre Grek mitolojisine inanan insanlar kendi inançlarını dayandırdıkları insanüstü figürleri öne sürüp istedikleri gibi hareket ettirip konuşturarak birbirlerini ayrıcalıklandırıyorlar, böylece herkesin kendisine kutsal saydığı şey farklılaşıyor.

Ksenofanes'ten çok uzun bir zaman sonra, Tanrı'nın ne olabiliceğiyle ilgili detaylı bir felsefi açıklama yapan düşünür Augustinus Tanrı'nın en anlaşılır antropomorfik özelliklerini 'hiçlik' ve 'eylem' olarak ortaya koyacaktı. Eylemin insana ait bir özellik olduğunu anlamakta bir zorluk yoktur, ancak 'hiçlik' nasıl olur da insana ait bir özellik olabilir? Ksenofanes'in yönelttiği eleştiri ve Augustinus'un üzerinde çalıştığı Tanrı, bir kimsenin özelliği olan 'hiçlik' ve 'eylem'in, tam da bu iki özelliğe sahip kılınmakla bu kimseden üstün sayılan bir şeye devredilmeleriyle meydana getirilir.

Şimdi 'hiçlik' ve bir eylem türü olan 'yaratma' sözcüklerinin neden insanla ilgili olduklarına kısaca bakmak faydalı olacaktır. 'Hiçlik' sözcüğü 'herhangi bir şeyin olmaması' anlamına gelmekle olumsuz bir sözcüktür. 'Hiçlik'in Grekçe karşılığı '*ouden'* sözcüğü 'herhangi bir şey olmayan' anlamına gelir. Latince karşılığı ise, tekrar olumsuz bir anlamda, 'ip kadar bile olmayan' demek olan '*nihil*'dir. Hiçlik'in yerini tutan bu sözcüklerin hepsi sadece varolanlarla ilişkili bir olumsuzlamayla türetilmişlerdir. Düşünce tarihinde

[10] "Elleri olsaydı öküzlerin, atların ve arslanların/Yahut resim ve iş yapabilselerdi elle insan gibi/Atlar atlara, öküzler öküzlere benzer/Tanrı tasvirleri çizerler ve vücutlar yaparlardı/Her biri kendinin şekli nasıl ise ona göre./Habeşler kendi Tanrılarının basık burunlu ve kara,/Thrakialılar da gök gözlü ve kızıl saçlı olduklarını sanmakta." Walter Kranz, *Antik Felsefe,* çev. Suad D. Baydur (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1984), 53, 54.

'hiçlik' sözcüğüne kendi öğretisinde açıkça geniş bir yer vermiş düşünür olarak Augustinus'u görüyoruz.

Sokrates'in *daimon*'u Tanrılar arasında bir Tanrı olarak düşünmediği gibi, Augustinus da Tanrı'yı varolanlar arasında bir varolan olarak düşünmedi. Tanrı bütün varolanların dışındadır, buna rağmen, tüm varolanların kaynağı olması ya da onun dışında başka bir şeyin var olmadığı fikri, kendisinden Tanrı'nın türetildiği 'birlik' idesinin Tanrı'nın kendisiyle özdeşleştirilmesinin sonucudur:

> Kendindeki hiçbirşey ölmeden hep yaşayan sen Efendi […], "önce" denebilen her şeyden önce varsın; sen Tanrı'sın, yarattığın her şeyin Efendisisin; geçici tüm varlıkların nedeni sende var[11].

Augustinus Tanrı'nın bir varolan olarak varolan hiçbir şeyden türememiş bir şey olduğunu düşünür. Hiçlikten meydana getirme ve hiçlikten çıkıp var olma fikri kendisinden önce hiçbir şeyin var olmadığı bir şeyin olduğu inancına, dahası eylem gücü bakımından var olan bir şeyin olduğu fikrine dayanır.

Semavi dinlerin kutsal kitaplarında '*ex nihilo*', başka bir deyişle 'hiçlikten meydana getirme'[12] sözü bulunmaz. '*Ex nihilo*' sözcüğünün kutsal sayılan bir metinde ilk geçtiği yer Tevrat'ta "Makkabiler II. Kitap" prg. 7:28'de yer alan şu sözün yorumundan çıkarılır: "Göklerin ve yeryüzünün ve içindeki her şeyin meydana gelişi "varolan şeylerden değil"dir." [Gr. *ouk ex onton*].[13] Bu söze dayanan Kilise babalarının ilki Hermaslı Pastor ve sonuncusu Damaskuslu John'a göre 'yaratma' 'varolmayandan (Gr. *ek tou me ontos*) olma'dır. Buna dayanarak onların 'hiçlik' hakkında konuştukları sanılabilir. Grek felsefesini Yahudilikle ilişkilendirme çabasında İskenderiyeli Philon ve Kilise Babalarının bir kısmı Platon'un '*varolmayı-önceleyen bir madde*'den (Gr. *prote hüle*[14], İng. *pre-existent matter*, ilk madde) meydana gelme kuramı"nı değiştirerek, Platon'un *prote hüle* sözcüğünün *hiçten* meydana gelmiş olduğunu iddia ettiler. Philon 'varolmayan' (Gr. *ta me onta* İng. *nonexistent*) sözcüğünün, Tanrı'nın 'varolmayan şeyler'i var etmek için bir *eylem*ine, kısacası 'yaratma'ya

---

11 Augustinus, "İtiraflar", *Metinlerle Ortaçağda Felsefe* içinde 47-116*,* I. Kitap, der. ve çev. Betül Çotuksöken & Babür, Saffet (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1993), 60.

12 Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Kalam* (Cambridge: Harward University Press, 1976), 355.

13 Akt. Wolfson, *Kalam,* 355.

14 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996), 89, dipnot 1. prg. 983 a30.

dayandığını savunur.[15] Burada Tanrı'ya atfedilen eylemin niteliği daha önce Daimon, Demiourgos ya da Aristoteles'in Tanrı yerine koyduğu 'düşünce'nin eyleminin olduğu gibi zorunlu değil 'özgür' bir eylemdir. Tanrı'nın çalıştığı başlangıç olarak kabul edilen yerde 'hiçlik' yerine belirli şeyler var olsaydı bu meydana getirme eylemine 'özgür eylem' ya da 'yaratma' denilemeyecekti. Burada dikkat edilmesi gereken şey 'hiçlik' teriminin nasıl ortaya çıktığı ve hangi sözcüklerle ilişki olarak düşünüldüğüdür. Hangi inanç ya da düşünce tarzı olursa olsun 'hiçlik' teriminin kullanıldığı her yerde 'varolma/ma', 'en yüksek varolan' ve 'yaratma' sözcükleriyle ve nihayet 'hiçlik'in kendisinin tüm bunlarla bağlantılandırıldığı 'eylem'le ilişkilendirildiği görülür.

'Hiçlik'in kendi başına var olmadığı açıkça görünmektedir, çünkü o başka şeylere ilişkin olarak vardır. Yirminci yüzyılda Heidegger Hiçliği 'kendi kendini hiçleyen' olarak düşünürken de onu bir eyleme ilişkin olarak kavrar ve şöyle der: "Hiçlik var değildir, kendini hiçler."[16] Ancak, Heidegger'in, kendisini yanlış anladığını düşündüğü Jean-Paul Sartre'a göre, 'hiçliğin hiçleşmesi' eylemindeki fail hiçliğin kendisi ya da onun dışında yer alan bir şey değildir. Hiçlik her durumda belirli bir kimsenin eylemiyle bağlantılı olarak var olur. Hiçlik ancak belirli bir kimsenin eyleminde hiçleştirilir. Hiçliğin hiçleştirilmesinin sorumluluğu bir kimsenin eylemine bağlıdır.

Yukarıda söylenenlerden ayrı olarak hiçlik tüm var olanları temelden tehdit eden bir şey olarak düşünülür. İlkin Parmenides'in yaptığı gibi, mutlak var olmayandan diğer her şey titizlikle uzak tutulmalıdır. Bunun farkında olan Augustinus, hiçlik'i Tanrı'nın karışmaması ve ondan ayrı tutulması gereken bir var olan olarak tasarımlar. Varolanların maddi bakımdan kendisinden oluşturuldukları hiçlik, Tanrı tarafından üzerinde işlem yapılan bir malzeme olarak düşünülür. Ancak burada bile hiçlik'in ne olduğu anlaşılmaz kalır, çünkü hiçlik her zaman olduğu gibi burada da varolanlara ilişkin bir şeydir. 'Hiçlik' terimini öne süren düşünce, bununla birlikte insana, onu varolanlar hiyerarşisinin en üstüne yerleştirecek bir ayrıcalık atfeder. Hiçlik insanın kendisini kurtarabileceği bir imkan olarak da görülür. Hiçlik niteliği yoluyla insan mutlak bir şekilde olumsuzlanabileceği bir niteliğe sahiptir, bu nedenle o hiçlikten kendi kurtuluşunu hiçliği yüksek bir varlığın eline malzeme olarak vererek garantiye alır. Tanrı'nın eline verilmiş bir şey olarak hiçlik aynı zamanda onu görkemli kılan ve insanı yok olmayla tehdit eden korku verici bir araca dönüşür. Bu nedenle ortaçağ filozoflarının gözlerini kamaştıran şey

15 Wolfson, *Kalam*, 356.

16 Heidegger'in bu sözünün aktarıldığı yer: Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen (İstanbul: İthaki, 2010), 66.

Tanrı ve onun elinde parlayan 'hiçlik'ti. Böylece Platon'un alegorik şekilde düşündüğü mağara daha da derinleşir, çünkü Tanrı'ya devredilmiş hiçlik anlayışı sonrası insana düşen şey korku içinde kurtuluş umuduyla Tanrı'nın bu araçları karşısında büyülenmek ve kendini ondan alamayacağı bu göz kamaşmasına alışmak oldu. Gerçekte günlük dilde çok sık kullanılmalarına rağmen, hatta kendileri kılavuzluğunda ve uğruna insan yaşamının düzenlendiği 'Tanrı', 'din', 'dindarlık', 'kutsal' ve 'hiçlik' gibi sözcüklerin daha fazla araştırılmamasının nedeni tedavi yerine ilacın konulmasına benzer olarak görme çabasının yerine göz kamaşmasının konulması oldu. Görüldüğü gibi, Augustinus 'düşüncenin' kendisiyle uğraşmaktansa onun eylem tarzları ve yönelimleriyle ilgilendi. Bu nedenle Augustinus Tanrı'dan çok Tanrı'nın ilgilenmesi gereken kimseyle, bir yaratık olarak insanla uğraştı. 'Ben' böylece ortaya çıktı. Augustinus, düşünce aracılığıyla psişik varolan olarak Ben'in kendine yönelimini içebakış (İng. *introspection*) yöntemi olarak felsefeye kazandırdı.

Augustinus'tan 1100 yıl öncesine tekrar geri dönelim. Augustinus'un elinde bir yaratıcıya dönüştürülecek olan tektanrıcılığın Tanrı anlayışına ksenofanes'ten de büyük bir miras kalmıştı. Tanrıları tanrı yapan ortak özelliği Ksenofanes sormuş ve bunun 'insan' olduğunu gözlemlemiştir. Böylece Ksenofanes hem Tanrı'nın hem de 'insan'ın ne demek olduğu hakkında yeni sorulara neden olur. Ksenofanes tanrıların insan odaklı bir şekilde düşünüldüklerini ve onların var olmalarının insana borçlu olduğunu açıklamıştır. Ksenofanes'e göre öküze benzetilen tanrılar öküzlerin özgürlüğü için var edilmişlerdir. Ancak hem Platon hem de Aristoteles için insan özgürlüğü bilgelikle mümkün olacağı için onlara göre bir şeyin Tanrı olması için öncelikle zorunlu olarak bilge olması gerekecekti.[17]

Sonuç olarak, hiçlik'in kaynağı doğrudan doğruya bir kimsenin, onun ait olduğu varlığıyla ilişkisi ya da varoluşudur. Hiçlik hakkındaki bu kısa çözümlememizin sonucunda ifşa ettiğimiz 'hiçlik' hakkındaki geleneksel önyargıyı iptal ederek şöyle demek gerekiyor: İnsan hiçlikten değil, hiçlik insandan çıkarılmıştır. Peki bu böyleyken 'hiçlikten insanın çıkarılmış olması' inancı nereden kaynaklanmaktadır? Bu soru, bu eylemin nasıl ve kim tarafından yapılıyor olduğu değil, ancak bu eylemin kim için ve neden yapılıyor olduğu sorgulanarak cevaplanabilir.

[17] Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, I. Kitap, 85, 983 a5-15.

2) Platon'un *Euthyphron* Diyaloğunda Dindarlık ve Dinsizlik Sorgulaması

Platon'un *Euthyphron*[18] diyaloğu 'dindarlık', 'dinsizlik' hakkında felsefi ilk tartışma olarak bilinir. Bu diyalogda Platon insanların tanrılara neden ihtiyaç duydukları ve tanrılara inanmakla insanların gerçekleştirmiş olduğu şeyin ne demek olduğu ve bunların gerçek doğası ve onlar hakkındaki yaygın kanıları karşı karşıya koyup tartıştırır.

Tanrılara hakaret gerekçesiyle açılan kamu davalarıyla çok sık karşılaşılan zamanın Atina'sında "tanrıların emirlerine uyulmasının nedeni, itaatkarlıktan ziyade, akıllıca davranıp onları kışkırtmamaktır."[19] Tanrılara hakaretin küfür olduğuna ve küfürün ise tanrıları kızdıracak bir haksızlık olduğuna inanılır. Tanrılara saygı göstermeyenlerin cezalandırılmaları gerektiği inancının amacı, diğer kimselerin tanrıların gazabına uğramalarını önlemektir. Euthyphron'a göre de suçlu bir kimseyle "bile bile düşüp kalkarsan, üstelik dava açarak kendini ve onu suçtan arındırmazsan, sen de onun kadar kirlenmiş olursun."[20] Bu nedenle "kim yapmış olursa olsun hiçbir saygısızlığa izin vermemek gerekir."[21] Meletos tarafından Sokrates'e açılan kamu davasının çoğunluk tarafından hoş karşılanmasının nedeni işte buydu. Ancak daha yakından bakıldığında ne Sokrates kendi başına nede herhangi bir Tanrı Sokrates'in başına felaketler getirmiştir. Bunun aksine, Meletos ve onun suçlamalarını destekleyen dindar çoğunluk Sokrates'in başına gelenlerden sorumludur.

Sokrates'in başına gelen durumda görüldüğü gibi, dindar çoğunluk tarafından bir kimsenin dinsizlikle suçlanması son derece kolay gerçekleşir. Meletos Sokrates'i dinsizlikle suçlamak için çok sağlam bir dayanak bulduğunu düşünür. Sokrates'in arada bir sözünü ettiği 'Daimon', Meletos için yeni bir Tanrı iddiası olarak servis edilir. Euthyphron, din işlerinden sorumlu yöneticinin saray kapısı önünde Sokrates'i görür görmez,

---

18 *Euthyphron* diyaloğu Sokrates'in mahkemeye verilmesi, yargılanması ve cezalandırılması ile ilgili olarak Platon'un diyalog şeklinde yazdığı beş ayrı kitaptan biridir: *Euthyphron*'un bittiği noktadan başlayan *Theaitetos* diyaloğu (*Theaitetos*'un sonu *Sofist*'in başlangıcıdır. *Sofist*'in sonu ise *Devlet Adamı*'nın başlangıcıdır.) *Sokrates'in Savunması*, *Kriton* ve *Phaidon*. *Euthyphron* diyaloğu mahkeme öncesini, *Sokrates'in Savunması* mahkeme anını, *Kriton* diyaloğu mahkemeden sonrasını, *Phaidon* ise Sokrates'e verilen cezanın, ölüm cezasının uygulandığı gün geçen diyaloglardan oluşur.

19 Akt., Güvenç Şar, "Giriş", Platon, *Euthyphron*, içinde 7-17, çev. Güvenç Şar (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011), 15.

20 Platon, *Euthyphron,* 29, 4c.

21 Platon, *Euthyphron,* 35, 5e.

Sokrates'in sözünü ettiği Daimon'un onun başına iş açtığını hemen anlar, çünkü dindar çoğunluk, farklı düşünceler öne süren kimseleri, bu düşünceleri, onlar din hakkında olmasa bile, kendi inandıkları şeylere karşıt şeyler olarak değerlendirip itham etmekte çok aceleci davranırlar. Atina'nın en usta din bilgini olan Euthyphron bile çoğunluğun bu tutumundan muzdarip olduğunu şöyle itiraf eder:

> [Meletos] bu tür iftiraların halk tarafından ne kadar kolay benimseneceğini gayet iyi biliyor. Çünkü kendimden biliyorum, ne zaman mecliste dinle ilgili bir şey söylesem ve onlara gelecekten haber vermeye kalksam, deliymişim gibi alay ediyorlar benimle.[22]

Sokrates'in bu konuda danışacağı en uygun kişi Euthyphron'dur. Bu konudaki araştırmasında Sokrates'in Euthyphron'dan önemli bir farkı vardır. Sokrates bir şeyin ne olup olmadığını sorgularken her zaman, o şeyi o şey yapan özelliği bulmaya çalışır. Dindarlığı 'dindarlık', dinsizliği 'dinsizlik' yapan şey nedir? Sokrates bu soruyu derinleştirir:

> Dindarlık bütün eylemlerde kendi kendisiyle özdeş değil mi; yine dinsizlik de her türlü dindarlığın karşıtı olarak kendi kendisiyle özdeş değil mi, ayrıca dinsizlik dine aykırı olan her şeyin sahip olduğu bir nitelik değil mi? [23]

'Dindarlık' ve 'dinsizliğin' ne olduğunu ortaya koymanın ve dindar olduklarını söylemelerine rağmen, bu çoğunluğu 'dindarlık' ve 'dinsizliğin' ne olduğuyla ilgili ortak bir fikre vardırmak imkansız görünmektedir. Euthyphron'a göre bunun önemli bir nedeni Atina'daki dindar çoğunluğun din konusunda 'çifte standart' içinde olmasıdır:

> İnsanlar Zeus'un tanrıların en iyisi en adili olduğuna inanırlar ve haksız yere oğullarını yuttuğu için kendi babasını [Kronos'u] zincire vurduğunu, babasının [Kronosun] da zamanında kendi babasını [Ouranus'u] benzer nedenlerle hadım ettiğini kabul ederler. Ama gelin görün ki, aynı insanlar suç işlediği için babamı dava ediyorum diye bana kızıyorlar; demek ki tanrılar söz konusu olduğunda farklı, ben söz konusu olduğumda farklı şeyler söyleyip kendi kendileriyle çelişiyorlar.[24]

Euthyphron kendi babasına karşı açtığı dava[25]dan rahatsız olan çifte standart uygulayan çoğunluktan yakınır:

---

22 Platon, *Euthyphron,* 25, 3b-c.

23 Platon, *Euthyphron,* 33, 35, 5d.

24 Platon, *Euthyphron,* 35, 6a.

25 Sokrates kutsala, tanrılara saygısızlık, başka bir deyişle, dinsizlik suçlamasıyla Meletus tarafından dava açıldığı için mahkemeden önce "Atina'da din işlerinden sorumlu yöneticinin karşısına çıkmak üzere" yöneticinin "sarayına gider." (Platon, *Euthyphron,* 8)

> Dediklerine bakılırsa, babam adamı öldürmemiş ki; hem öldürmüş olsa bile, adam zaten katil olduğuna göre neden ben bunu dert ediyormuşum. Çünkü bir evladın babasına cinayet davası açması dine uygun değilmiş. Görüyorsun Sokrates, [çoğunluğun] dindarlığa ve dinsizliğe ilişkin tanrısal yasa hakkındaki bilgileri ne kadar da kıt.[26]

İnsanların çoğunun dindar olmalarına rağmen dindarlığın ne demek olduğunu bilmediğinden rahatsızlık duyan Euthyphron ve mahkemede kendisini Meletos'a karşı iyi savunabilmek için dindarlık ve dinsizliğin ne demek olduğu hakkında bilgilenmek isteyen Sokrates bu konu hakkında giriştikleri diyalogda 'dindarlık'la ilgili toplam yedi ayrı tanıma ulaşırlar. Euthyphron'un söylediği ilk tanım şöyledir: "Dindarlık benim yaptığım gibi (eğer suçlu ise) babanıza karşı bir cinayetten dava açmaktır; Tanrıların – Zeus'un Kronos'a ve Kronos'un Uranus'a yaptığı gibi yapmaktır."[27] Dindarlığı tanrıların adaleti arayan davranışlarına öykünmek olarak tanımlayan bu ifadede dindar olmanın yalnızca bir yönü dile getirilir. Bu tanım dindarlığın ne olduğunu kuşatıcı bir şekilde verebilseydi, o zaman, din hukukun bir alt dalından başka bir şey olmayacaktı. Bu tanım "dine uygun onca şeyden yalnızca bir tanesi"dir. Gerçekte Sokrates, dindarlığın "kendine özgü yapısını, yani dine uygun bütün davranışları dine uygun yapan şeyi"n ne olduğunu öğretmek ister.[28] Euthyphron'a göre "dine aykırı davranışların dine aykırı dine uygun davranışların da dine uygun olmasının tek bir ilkeye bağlı" olması gerekirdi.[29] Sokrates dine uygun ya da aykırı şeylerin ne olup olmadığını ayırdedebilecek bu ilkenin ne olduğunu öğrenip "onu göz önünde tutup örnek diye kullan"mak ister.[30] Euthyphron böylece dindarlığın ikinci tanımını yapar: "Peki öyleyse, tanrıların sevdiği şey dine uygundur, sevmediği şeyse dine aykırı."[31] Tanrıların birbirleriyle anlaşmazlığa düşüp,

---

Sokrates, bu sırada, sarayın girişinde Euthyphron ile tesadüfen karşılaşır. Euthyphron bir cinayetten dolayı babasına karşı dava açmıştır. Euthyphron'un ailesine bağlı yoksul biri "sarhoşken öfkeye kapılıp", onun ailesinin Naxos'daki kölelerinden birini katletmiştir. Bu katil kimse Euthyphron'un babasının emriyle "ellerinden ve ayaklarından" bağlanır ve bir "hendeğe" atılır. Euthyphron'un babası, bu katilin ne yapılması gerektiğini öğrenmek için Atina'daki "bir din danışmanı" na haberci yollar.
"Ama bu sırada eli kolu bağlı orada yatan ırgatla nasıl olsa katildir diye hiç ilgilenmemiş, adama hiç bakmamış, ölür mü ölmez mi diye umursamamış bile. […] Haberci din danışmanının yanından gelene kadar ırgat açlıktan, soğuktan ve elinin kolunun sımsıkı bağlı olmasından ötürü ölüp gitmiş." (Platon, *Euthyphron,* 29-30, 4c,d) Euthyphron bu nedenle babasına karşı dava açmıştır.

26 Platon, *Euthyphron,* 31, d.

27 Jowett, "Introduction", Plato *Euthyphro* içinde, 68.

28 Platon, *Euthyphron,* 39, 6d-e.

29 Platon, *Euthyphron,* 39, 6d-e.

30 Platon, *Euthyphron,* 39, 6e.

31 Platon, *Euthyphron,* 39, 7a.

kavga edip düşmanlık besledikleri sık sık söylenir. O halde Tanrılar arasında düşmanlığa ve öfkeye yol açan anlaşmazlıklar belirlenmelidir:

> Sokrates: "Sözgelimi sen ve ben iki nesnenin sayısı konusunda ayrılığa düşseydik, yani hangisinin daha fazla olduğu konusunda anlaşamasaydık, bu konudaki anlaşmazlık bizi düşman yapar ve birbirimize karşı öfkelendirir miydi, yoksa onları sayar saymaz [ya da aritmetiğe başvurarak] bu konularda derhal bir karara varır mıydık?" [32]

Tanrılar bir anlaşmazlığı iki tarafı da haksızlığa uğratmaksızın bir ilkeye başvurarak sona erdirmek yerine, neden bu anlaşmazlığın, düşmanlığa vardırılmasına izin veriyorlar? Dindar olmak tanrılara öykünmek ise dindarlık haksızlık ve düşmanlık beslemeyi barındıracaktır. Sokrates, tanrıların ve insanların kendi aralarında üzerinde anlaşamadıkları, karara varamayıp birbirlerine öfkelenip düşman kesildikleri konulara bakınca bunların "doğru ve yanlış", "güzel ve çirkin" ve "iyi ve kötü"yle ilgili şeyler olduğunu düşünür.[33] Bu konularda anlaşmazlığa düşme nedeni bir kısmının bazı şeylerin doğru, güzel ve iyi olduğunu, diğer kısmının ise yanlış, çirkin ve kötü olduğunu düşünmeleridir. İki karşıt taraf da "güzel, iyi ve doğru saydıkları şeyleri sever, bunların karşıtlarından da nefret ederler" [34] Bir kısmının nefret edip diğer kısmının sevdiği şeyler aynı şeylerdir. Böylece "tanrıların nefret ettiği şeylerle sevdiği şeyler aynı"dır.[35] Sonuç olarak "aynı şeyler hem dine uygun hem de dine aykırı olmalı." [36](Ancak Euthyphron'a göre hiçbir Tanrı "haksız yere adam öldüren birine ceza verilmemesi gerektiğini kabul etmez."[37] Tanrılar ve insanlar haksız yere adam öldüren ya da başka bir suç işleyen kişiye ceza verilmemesi gerektiği hakkında tartışmazlar. Mahkemelerin varlığının önemli sebeplerinden biridir bu. Suç işlediğini kabul etmesine rağmen kendisine "ceza verilmemesi gerektiği"ni kim, hangi cesaretle söyleyebilir?[38] Bunu yapan kimse yaptığı ve söylediği şeyin suç olduğunu da kabul etmeyecektir. Bu kimseler "söylemedikleri ve yapmadıkları bir şey" olduğunu ileri sürerler. "Gerçekten suç işlemiş olsalar, bırak ceza verilmemesi gerektiğini söylemeyi, bunu tartışmaya bile cesaret edemezler."[39] Öyleyse, "suçlamaya" vardıran anlaşmazlıklarda tartışılan şey "suç işleyene ceza verilmemesi gerektiği" değil, bunun "aksine suç işleyenin

---

32 Platon, *Euthyphron,* 41, 7b.
33 Platon, *Euthyphron,* 43, 7d, e.
34 Platon, *Euthyphron,* 45, 7e.
35 Platon, *Euthyphron,* 45, 8a.
36 Platon, *Euthyphron,* 45, 8a.
37 Platon, *Euthyphron,* 47, 8b.
38 Platon, *Euthyphron,* 47, 8c.
39 Platon, *Euthyphron,* 47, 8c-d.

kim olduğu", "ne yaptığı", "ve ne zaman yaptığı"dır. [40] Böylece "tartışanlar, yani hem tanrılar, hem de insanlar, tek tek eylemler" hakkında konuşurlar.[41] Euthyphron'un kendi babasına açtığı dava örneğinde, Sokrates'e göre, ölen ırgatın hayatını kaybetmesinin nedeni "bağlarının sıkılığı"dır.[42] Maktülün "haksız yere öldürüldüğünü bütün tanrıların kabul ettiğine dair kanıt" nedir?, "Hatta böyle bir olay yüzünden bir oğulun babasına dava açmasının ve onu cinayetle suçlamasının doğru olduğuna dair kanıt" nedir?, "Bütün tanrıların böyle bir eylemi kesinkes doğru bulduğu" açıkça nasıl gösterilebilir?[43] Sokrates bu sorular ışığında, Euthyphron'un yaptığı dindarlık hakkındaki ikinci tanımı şöyle düzeltir:

> Bütün tanrıların nefret ettiği şey dine aykırıdır, sevdiği şeyse dine uygun. Bazı tanrıların sevdiği bazı tanrıların nefret ettiği şeyse ne dine uygundur ne de dine aykırı ya da hem dine uygun hem de dine aykırı.[44]

Tüm bunlar bir yana, Euthyphron bütün tanrıların bu ölümü haksız saydığını anlatabilseydi bile, yine de dindarlık ve dinsizlik konusunda Sokrates Euthyphron'dan hiçbir şey öğrenmiş olmayacaktı. Tanrılar ve insanlar tartıştıkları bir konuda doğru, iyi ve güzelin ne olduğu hakkında hazır buldukları ifadeleri mi kabul ederler? Yoksa bu konudaki ifadeler hakkında sorgulayarak bunların kabul edilir olup olmadıklarına mı bakarlar? Sokrates: "Dine uygun olan dine uygun olduğu için mi tanrılar tarafından sevilir, yoksa tanrılar tarafından sevildiği için mi dine uygundur?" Örneğin taşınanın taşıyandan, güdülenin güdenden, görülenin görenden farklı olduklarını biliyoruz.

> "Sevilen şey de sevenden farklı değil midir? […] Güdülen şey güdüldüğü için güdülendir, görülen şey de görüldüğü için görülendir […] Bir şey görülen olduğu için görülmez, aksine görüldüğü için görülendir; […] Eğer bir şey varolursa ya da bir şeyden etkilenirse, o şey varolan olduğu için varolmaz aksine varolduğu için varolandır; etkilenen olduğu için etkilenmez, aksine etkilendiği için etkilenendir. […] bir şey sevilen olduğu için sevenler tarafından sevilmez, aksine sevildiği için sevilendir". [45]

Bir şeyi yapmadan önce, bir şey meydana gelmeden, onun hakkında bir karar, bir duygu, bir yaklaşım mümkün değildir. Tanrılar tarafından belki doğru karşılanacağını beklediğiniz bir şeyi aynı tanrılar haksız bulabilirler.

---

40 Platon, *Euthyphron,* 49, 8d.
41 Platon, *Euthyphron,* 49, 8e.
42 Platon, *Euthyphron,* 51, 9a-b.
43 Platon, *Euthyphron,* 51, Sokrates, 9a-b.
44 Platon, *Euthyphron,* 53, 9d.
45 Platon, *Euthyphron,* 55-57, 10a, b, c.

Böylece dine uygun olan sevildiği için değil, dine uygun olduğu için sevilir ve bir şeyin dine uygun olması tanrıların onu sevmesine dayanmaz. Bir şey tanrılar onu seviyor diye dine uygun sayılamaz. Benzer şekilde, bir şey dine uygun diye tanrılar onu sevmek zorunda değildir.

> Dine uygun olanın dine uygun olduğu için (tanrılar tarafından) sevildiğini kabul ediyoruz, tersine, sevildiği için dine uygun olduğunu değil […] Ayrıca tanrıların sevdiği şeyin, tanrılar tarafından sevildiği için, tam da bu sevilmeden dolayı, tanrıların sevdiği şey olduğunu kabul ediyoruz, tanrıların sevdiği şey olduğu için sevildiğini değil.[46]

Tanrıların sevdiği şey ile dine uygun olan şey aynı şey değildir. Dine uygun olan şey dine uygun olduğu için seviliyor değildir. Öyle olsaydı "tanrıların sevdiği şey de tanrıların sevdiği şey olduğu için sevilirdi". Dine uygun olmanın ölçütü tanrılar tarafından seviliyor olması değildir. Bunlar birbirlerinden tümüyle farklı şeylerdir "çünkü biri sevildiği için seviliyor"dur.[47] Euthyphron henüz dindarlığın gerçekte ne olduğunu henüz tanımlayabilmiş değildir. Sokrates Euthyphron'un sözlerini Daidalos'un yonttuğu heykellere benzetir. Dindarlığın ne olup olmadığı yukarıda söylenen tanımların hiçbirine bağlanamaz. Euthyphron'un sözleri "yerinde durmak istemiyor"[48] Bu tanımlara dayanarak hiç kimse dindarlığı savunamaz ve hakkında hiçbir şey bilmediği bir şeye başkasını davet edemez.

Sokrates, dindarlığın üçüncü bir tanımını önerir: Dindarlık adil olandır, çünkü "dine uygun olan her şeyin adil olması gerekmez mi?".[49] Sokrates'e göre "dindarlık adaletin bir parçası olduğuna göre adaletin olduğu her yerde dindarlık yoktur."[50] Euthyphron böylece dindarlığın dördüncü bir tanımını yapmak zorunda kalır:

> Dindarlık ve dine uygunluk, adaletin tanrılara özen göstermeyle [Gr. *teon terapeian*] ilgili parçasıdır. Adaletin diğer parçası ise insanlara özen göstermeyle ilgilidir.[51]

Peki, 'özen' (Gr. *terapeian*, İng. *attention*) nedir?, "Tanrılara gösterilen özenle diğer konulardaki özen" farklı değil midir? Örneğin, atlara nasıl özen gösterilebileceğini herkes bilmez, bunu yalnızca usta biniciler bilebilir "çünkü binicilik atlara özen gösterme sanatıdır." Buna benzer olarak,

46 Platon, *Euthyphron,* 57-59, 10 d, e.
47 Platon, *Euthyphron,* 59.
48 Platon, *Euthyphron,* 61.
49 Platon, *Euthyphron,* 63.
50 Platon, *Euthyphron,* 65-67.
51 Platon, *Euthyphron,* 67.

dindarlık da tanrılara özen gösterme sanatı olabilir. Böylece her bir konudaki özen gösterme diğeriyle aynı amaca değil, belirli bir amaca yöneliktir. "Özen gösterme, özen gösterilen şeyin iyiliğini ve yararını amaçlar."[52] Binicilik sanatının gösterdiği özen atları daha yararlı ve daha iyi yapmaya yöneliktir. Özen gösterme özen gösterilen şeyin zararına olamaz. Dindarlık tanrılara özen gösterme sanatı olduğuna göre tanrıların yararına olmalıdır. Peki, bu sanat tanrıları daha iyi mi yapar? Bir kimse dine uygun bir eylemde bulunduğunda tanrılardan birini daha iyi bir hale mi getirmiş olur? O halde dindarlık tanrılara gösterilen ne tür bir özendir? Euthyphron, böylece dördüncü tanımı tekrar düzeltir: Dindarlık ve dine uygunluk, adaletin tanrılara özen göstermeyle ilgili parçasıdır, ancak, bu özen "kölelerin efendilerine gösterdiği türde bir özen olabilir." [53]Buradan hareketle Sokrates dindarlığın beşinci tanımını yapar: Dindarlık "bir tür tanrılara hizmet etme sanatı olmalı".[54] Örneğin hekimlere hizmet eden sanat sağlığın gerçekleşmesine hizmet eder? Ev yapımına hizmet eden sanat mimarlıktır. Peki, "tanrılara hizmet eden sanat hangi işin gerçekleşmesine hizmet eder?"[55] Tanrılar insanları hizmetçi olarak kullanarak hangi işi gerçekleştirmiş olurlar? Sokrates'in bu sorusunu Euthyphron şöyle cevaplar: "Tanrılar pek çok güzel iş yaparlar". [56]Ancak, "komutanlar da pek çok güzel iş yapar", "ama bu işlerin başında savaşta zafer kazanmak gelir". [57]Çiftçilerin de yaptığı çok iş vardır, ancak topraktan ürün elde etmek bu işlerin başında gelir. Peki, "tanrıların gerçekleştirdiği pek çok güzel […] işlerin başında ne gelir?" [58] Euthyphron, böylece dindarlığın altıncı tanımını önerir:

> İnsan dua ederek ve kurban keserek tanrıların hoşuna giden şeyler söylemeyi ve yapmayı biliyorsa, bu dindarlıktır. Tanrıların hoşuna giden şeylerin tam tersi ise dinsizliktir. [59]

Eğer dindarlık bu şekilde, tanrıların hoşnut oldukları şeyler için insanların, tanrılar tarafından, tanrıların kendilerine hizmet için kullanılmalarına boyun eğdirilmelerini sağlamak ise, insanların değil yalnızca tanrıların dindar olmaları mümkündür. Bu durumda tanrıların dindarlığından insana düşen ise sadece kölelik olacaktır. Buna rağmen dindarlık tanrılara kölelik ise bu açıkça iki şekilde yerine getirilir: Kurban kesmek ve dua etmek. "Kurban kesmek

52 Platon, *Euthyphron,* 69.
53 Platon, *Euthyphron,* 71.
54 Platon, *Euthyphron,* 71.
55 Platon, *Euthyphron,* 73.
56 Platon, *Euthyphron,* 73.
57 Platon, *Euthyphron,* 73, 14a.
58 Platon, *Euthyphron,* 75, 14a.
59 Platon, *Euthyphron,* 75, 14b.

tanrılara sunu sunmaktır, dua etmekse tanrılardan istekte bulunmaktır". Sokrates böylece dindarlık hakkındaki altıncı tanımı düzeltir: "Dindarlık, tanrılara sunular sunmanın ve onlardan istekte bulunmanın bilgisidir."[60] Bu tanım üzerinden Sokrates dindarlığın yedinci ve son tanımına ulaşır: "Dindarlık tanrılarla insanlar arasında karşılıklı bir değiş tokuş sanatı olmalı".[61] Ancak bu sadece, kendilerine 'dindar' diyenlerin ne istediğini gösterir, tanrıların ne istediğini göstermez, çünkü bizden aldıkları armağanların tanrılara bir yararı olamaz.

> Sonuçta [tanrıların] bize bağışlamadıkları hiçbir iyilik yoktur. […] Yoksa değiş tokuşta onlardan daha mı üstünüz de onlardan bütün iyilikleri alıyoruz ama onlar bizden hiçbir şey almıyor?" [62]

Tanrılara verilen kurban ve gösterilen saygının onlar için faydası var mıdır? Euthyphron tanrıların bu işten faydasının "onur, övgü" ve "minnet"[63] olduğunu söyler. Öyleyse dindarlık tanrılar için yararlı ya da değerli olan şey değil onların hoşlandığı şey olacak. Bu cevapla birlikte konuşma dönüp dolaşıp, daha önce ikinci tanımla ifade edilen aynı yere gelmiş olur. Dindarlık üzerine sözleriyle Atina'nın en usta din bilgini Euthyphron, Sokrates'e "Daidalos'tan çok daha usta, sözlerini bir çemberin etrafında döndürür gibi döndüren bir adam" olarak görünür.[64]

Atinalılar'ın kendisi hakkında "ne düşündüklerini öğrenmeye hiçde niyeti olmayan" ve Sokrates'in gözünde "sakıngan ve bildiklerini başkalarına öğretmek istemeyen bir insan" olan Euthyphron ve "insanları sevdiği bilinen" ve bütün korkusu kendisini "dinlemek isteyen herkese, hiçbir ücret almadan, tersine seve seve, üstüne para vererek bildiği herşeyi cömertçe anlattığı"nı düşünen Sokrates, Atinalılar hakkında ortak bir kanıya sahiptirler.[65] Çoğunluk ihtiyaç duymadıkça kimin doğru söylediğiyle ilgilenmez, bu nedenle Sokrates "çoğu insan doğrunun ne olduğunu bilmez" diyordu.[66] Bir kimse kendi bildiklerini başkalarına öğretmeye kalkışmadıkça da Atinalılar bu kimsenin akıllı olup olmadığını umursamaz. *Euthyphron* diyaloğunun sonuna gelip, onun yükselttiği zirveye varıp, kendimizi tekrar diyaloğun içine doğru düşüşe bıraktığımızda, konu hakkında, okuyucuyu karanlıklar içinde bırakan bir olaya tanık olunur: Sokrates'le yürüttüğü

60 Platon, *Euthyphron,* 75.
61 Platon, *Euthyphron,* 77.
62 Platon, *Euthyphron,* 77, 78.
63 Platon, *Euthyphron,* 79.
64 Platon, *Euthyphron,* 79.
65 Platon, *Euthyphron,* 27, 2d-3d,e.
66 Platon, *Euthyphron,* 29, 4a.

tartışma, bir sonuca ulaşmadan, son sayfada, Atina'nın en usta din bilgini Euthyphron tartışmadan kaçarken görülür. Ancak gerçekte olan şey belki de şuydu: Euthyphron'un 'dindarlık' ve 'dinsizlik' hakkında bildiği her şey aslında o kadardı. Euthyphron, bir ayağı çukurda olan babasına dava açtığı için Atinalılar tarafından onun "deli olduğu" düşünülmüştü.[67] Euthyphron gerçekten uçan birini kovalamış olsaydı, Sokrates Atinalıların Euthyphron'a "deli" demesini haklı bulacaktı, ancak şimdi, diyalog sonunda uçmasa da, buna benzer bir kaçış gösteren kimse olmakla Euthyphron Sokrates'in gözünde, aklını örtbas ediyor olduğu için delirmiş sayılır. Gerçekten de Euthyphron bunları tartışmak için zamanı olmadığını söyleyerek kaçmıştır. Euthyphron'un kendisi, bir taraftan, babasını mahkemeye vererek bir cinayeti aydınlatmaya çalışırken, diğer taraftan, henüz canlı biri olan Sokrates'in cinayete kurban edilecek olmasını, üstelik en iyi bildiği konuda, kendisini aciz göstererek engelleyemiyor ve en kötüsü, bunu önleme çabasından kaçıyor.

3) Heidegger'in Ontoteoloji Eleştirisi

Ksenofanes insanların sık sık sözünü ettikleri 'Tanrı' hakkında gerçekte hiç kimsenin bir şey bilmediğini ortaya koymuş, Platon ise dindar olsunlar ya da olmasınlar 'dindarlık'tan ne anlaşılması gerektiğini Euthyphron gibi en bilge inanç sözcülerinin bile ortaya koyamıyor olduğunu göstermişti. Tüm bunlara rağmen başta 'Tanrı' olmak üzere dinle ilgili olduğu düşünülen sözcükler felsefe tarihi boyunca filozoflar tarafından sık sık kullanılmaya devam etti. Peki, hakkında bir şey bilinmiyor olmasına rağmen, felsefe tarihi boyunca 'Tanrı' felsefeye nasıl girmiştir ve felsefe tarihi içindeki varlığını nasıl sürdürmüştür? Bu soruyu düşünce tarihinde ilk defa Heidegger sorar.[68] Heidegger bu soruyu "Metafiziğin Onto-teo-lojik Yapısı" [*MOY*] başlıklı yazısında öne sürüp cevaplandırmaya çalışır.

Metafiziğin yazgısının Tanrı'nın yazgısına bağlı olarak varlığını sürdürmüş olması durumuna Heidegger tarafından verilen ad 'Onto-teo-loji'dir.

---

67 Platon, *Euthyphron,* 27, 4a.

68 Martin Heidegger, "Metafiziğin Onto-teo-lojik Yapısı", *Heidegger ve Teoloji,* içinde der. Ahmet Demirhan, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 57. (Bundan sonra *MOY*). Heidegger bu konuşmayı 24 Şubat 1957'de Todtnauberg'de yapmıştır. Metnin orijinal Almancası "Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik (1956/57)" (Bundan sonra *OVM*). Almanca metnin yer aldığı kitap için bkz.: Martin Heidegger, *Identität und Differenz* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006), 51-79. Metnin İngilizce çevirisi için bkz: Martin Heidegger, "The Onto-Theological Constitution of Metaphysics" (Bundan sonra *OCM*), *Identity and Difference* içinde, çev. Joan Stambaugh (New York: Harper&Row, 2002), 42-76.

Heidegger'e göre Hegel onto-teo-lojik felsefe geleneğinin tamamlayıcısıdır. Hegel'de, felsefe, örneğin, sanatı geride bırakmasına karşın kendisini Tanrı'da bulup tamamlamaktaydı. Geleneksel felsefe Hegel'de felsefeyi bilim yapma uğraşında doruğuna ulaşır. Ancak Hegel'in 'bilim' olarak 'felsefe'den anladığı şey 'teoloji'dir. Heidegger'e göre bu yorumda felsefenin aslında en başından itibaren nasıl bir teoloji olarak sürdürüldüğü gösterilir. Hegel *Mantık Bilimi*'nin ilk kitabı olan 'Varlık öğretisi'ni açıkladığı bölümün başlığı olarak: "Bilim ne ile başlamalıdır?" diye sorar ve bölümün ilerleyen sayfalarında "Başlangıç, sonuçtur" der. Başlangıç hakkındaki bu bölümün sonlarına doğru, bir parantez içinde ekler: "Tanrı kendisiyle başlayan başlangıca sahip olmak için tartışılamaz hakka sahip olacaktır."[69] Böylece bilim anlayışıyla aynı yazgıyı paylaşan felsefenin ne olduğu, "bilimin başlangıcı" belirlenir. Bilimin başlangıcının Tanrı'ya dayatıldığı bu yorumda, felsefe Tanrı'nın bilimi – teoloji - haline dönüştürülmüş olur. Tanrı ile başlatılan bir bilim Tanrı hakkındaki bir bilimdir, başka bir deyişle teolojidir. Hegel'in bu düşüncesinde görülen teoloji haline getirilmiş bir ontoloji anlayışı yeni değildir. En az Grek dünyasının varlığa verdiği pay kadar sonraki düşünce tarihi de Tanrı'ya yer vermiştir. Özellikle modern felsefe Tanrı için çeşitli formlarda – akıl, doğa, tin, kültür, etik, sanat, yüce, duygu, ben, ulus, devlet, insanlık, varlık, özgürlük, toplum, öteki, arzu, yaşam gücü, vb. - bir vekil, yedek ya da dublör arayışı olarak okunabilir.

Heidegger'e göre Fichte'den başlayarak metafiziğin adı olan 'bilim'in teoloji olmasının nedeni, varolanların varlığının kendisini bilginin sistematik gelişmesi olan bilim yoluyla bilmesi ve bu şekilde hakikat değeri kazanmasıdır. Böylece Heidegger için bugüne kadar varlığını sürdürmüş olan "metafizik, onto-teo-loji'dir." [70] Onto-teo-lojik felsefe geleneğinin sonuncu temsilcisi ise Nietzsche'dir. Nietzsche, Heidegger'e göre metafiziğin yazgısının Tanrı'nın yazgısına bağlı olduğunu gösteren ilk filozof oldu. Metafiziğin yazgısının Tanrı'nın yazgısına bağlandığı düşünceyi 'nihilizm' olarak tanımlayan Nietzsche'nin kendisinin de ister istemez böyle bir geleneğin içinde yer aldığını görmesi onun zoruna gider. Nietzsche'ye göre nihilizmin felsefe tarihindeki kurucu ifadesi Platon'un felsefesidir.

> Felsefe tarihi boyunca, Platon'un düşünmesi formlar değiştirerek [felsefe hakkında] belirleyici kalmıştır. Metafizik Platonculuktur. Nietzsche kendi felsefesini tersine çevrilmiş Platonculuk olarak betimler.[71]

---

69 Hegel'in *Mantık Bilimi*'nden aktarıldığı yer: Heidegger, *MOY*, 56.

70 Heidegger, *MOY*, 56.

71 Martin Heidegger, *On Time and Being*, çev. Joan Stambaugh, yrd.ed. J. Glenn Gray (New York: Harper and Row, 1972), 57.

Tanrı'nın çoktandır ölü durumda olduğunu açıklamasına rağmen, tabutta da olsa Tanrı'ya hala bir yer vermek durumunda kalan Nietzsche tam da bu nedenle ister istemez bir nihilist olduğunu itiraf etmek zorunda hisseder. *Güç İstenci* kitabının yirmibeşinci paragrafında şöyle der:

> Bir kimsenin gerçekten bildiği şey için cesaretini toplaması epey sonraları olur. Bugüne kadar baştan aşağı bir nihilist olduğumu kendime ancak son zamanlarda kabul ettirdim.[72]

Heidegger'e göre "Tanrı felsefeye nasıl girer?" sorusunu, metafiziğin özü bakımından cevaplamanın olanağı metafiziğin onto-teolojik inşasının kavranışında bulunabilir. Onto-teo-loji olarak süregelen 'felsefenin sonu' metafiziğin en son aşamasına gelinmesi anlamına gelir. "Felsefenin sonu felsefenin tüm tarihinin kendi en uç olanağında toplandığı yerdir."[73] Heidegger için bundan sonra 'felsefe' ve 'düşünme'yi birbirlerinden ayırdetmek gerekir. Bu nedenle, "felsefenin sonu" demek "düşünmenin sonu" demek değildir. "[…] Felsefenin sonu hakkında söylediğimiz şey felsefenin tamamlanması anlamına gelir."[74] 'Felsefenin sonu' ancak 'düşünmenin başlangıcı' için gerekli ancak yeterli olmayan bir koşul olarak düşünce tarihinin yazgısında yerini alır. Böylece Heidegger düşünce tarihindeki yerini bir 'filozof' olarak değil bir 'düşünür' olarak alır.

Onto-teo-loji olarak metafizikte felsefe ve teoloji iç içe geçmiş durumdadır. 'Tanrı' gibi bir kavram felsefenin değilse hangi bilimin konusudur? 'Tanrı' elbette neyse o olarak 'Tanrı' haline gelmiş olmasını felsefeye borçludur. Varolanları bir bütün olarak ele alan metafizik, bunu her şeyi temellendiren en yüksek varlığa dayandırarak düşünür. Böylece metafizik "Teo-loji olarak mantıktır."[75] Metafizik onto-teo-loji olmak zorunda değildi, ancak Heidegger'e göre onun yazgısı böyle gerçekleşmiş olduğu için öncelikle metafiziğin teoloji olduğunu söylemek gerekir. Metafiziğin "tanrı hakkında bir ifade" olmasıyla "Tanrı felsefeye girer."[76] Heidegger "Tanrı felsefeye nasıl girer?" sorusunun, yalnızca Tanrı'nın girdiği şey olan 'felsefe'[77]nin,

---

72 Friedrich Nietzsche, *Will To Power*, ed.ve çev. Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale, (New York: Vintage Books, 1968), 18.

73 Heidegger, *On Time and Being*, 57.

74 Heidegger, *On Time and Being,* 56.

75 Heidegger, *OVM*, 76.

76 Heidegger, *MOY*, 57.

77 Heidegger'in "felsefe"nin ne olduğuyla ilgili olarak 1955'in Ağustos ayında Cerisy-la-Salle'da *"Was ist das – die Philosophie? [Nedir – bu felsefe?]"* başlığıyla yaptığı konuşmanın metnine bkz.: Martin Heidegger, *Nedir Bu Felsefe?,* çev. Dürrin Tunç (İstanbul: Logos Yayıncılık, 1990)

yeterince açık şekilde anlaşıldığı zaman hakkıyla düşünülebileceğini açıklar. Heidegger "Tanrı felsefeye nasıl girer?" sorusunu, "metafiziğin onto-teolojik temel inşasının kökeni nedir?" sorusuna geri giderek, böylece 'geriye adım'ı (Alm. *der Schritt zurück*) gerçekleştirmeyi deneyerek cevaplandırmaya çalışır.

Metafiziğin onto-teo-lojik yapısını kavramak ve buna alternatif bir tutum geliştirmek için Heidegger'in önerisi 'geriye adım' atmak, böylece geleneksel felsefenin 'tasarımlayıcı' düşünce yaklaşımından vazgeçmek ve gerçekten düşünmeye bir imkan tanımaktır. Düşünmenin doğası hakkında metafiziğe hâkim düşünme tarzı 'tasarımlama'dır. Tasarımlayıcı düşünce içinde "tasarımlamak [Alm. *vorstellen*] bir şeyi kişinin önüne getirmek, bir şeyi özne olan birine sunma [*präsent*] anlamına gelir[78] Tasarımlanan varolan özneyle ilişki içinde varolan belirli bir zamansallığa sahiptir. Tasarımlanan varolanın zamansal yapısı bilen öznenin zamansallığını da kurar. Tasarımlayıcı düşünmenin temel özelliği bu karşılıklı zamansallığın ontolojik boyutudur. Bu düşünme içinde bir şeyin olduğu şey, onun olduğu nesne [*Gegenstand*] olarak deneyimlenir. Şey bu duruma "algı yoluyla ve algı için" indirgenmiş olur.[79] Algı özne ile nesneyi birleştiren tasarımlayıcı bağın dayandığı temel süreçtir. Algıya ilişkin olarak akıl bir tasarımlamalar çokluğu olarak kendisini gösterir. Algı ve akıl arasındaki bu ilişki Kant ve Leibniz üzerinden Platon'a kadar geri gider. Ancak tasarımlayıcı düşünmede başrolü oynayan "akıl ve onun tasarımlaması yalnızca düşünmenin bir çeşitidir."[80] 'Geriye adım' tasarımlayıcı düşünmeye karşı Heidegger'in önerdiği alternatiftir. "Metafiziğin tasarımlayıcı düşünmesinden geri adım atmak bu düşünmeyi reddetmez, fakat içinde tekabuliyetin bulunup ilerlediği varlığın hakikati talebine [*Anspruch*] uzaklığı [*Ferne*] açar."[81] 'Geriye adım' düşünmenin meselesinin özüne inmeyi ve böylece aynı zamanda düşünmek için bir başlangıç yapabilme olanağını sunacaktır. "Düşünme meselesi, düşünmeyi, yalnızca bu şekilde düşünmeyi meselenin özüne ve oradan da bizzat düşünmeye getiren bir yola sokar."[82] Heidegger için 'düşünme' adına bir başlangıç yapabilmek bir 'düşünür' ile konuşabilmeyi başarmak demektir. Heidegger'e göre bir düşünürü anlamaya çalışmak, "bir düşünürle konuşma, yalnızca düşünme meselesiyle ilgili olabilir."[83]

78 Martin Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, (Tübingen: Niemeyer, 1962), 106.
79 Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, (Stuttgart: Verlag Günther Neske, 1994), 234.
80 Heidegger, *Wegmarken,* 216.
81 Heidegger, *Vorträge und Aufsätze,* 84.
82 Heidegger, *MOY*, 49.
83 Heidegger, *OVM*, 53.

Metafiziğin onto-teo-lojik yapısını kavramaktan hareketle bunu başarabilmek için Heidegger'in uygun bulduğu filozof Hegel'dir. Hegel için, düşünmenin meselesi, Aristoteles'i hatırlatan bir şekilde "neyse o olarak düşünmedir."[84] Aristoteles'in bu cümlesini hatırlayalım:

> Var olduğu sürece olan şeyi […] düşünen bir bilgi türü vardır. […] bilginin diğer türlerinin hiçbiri varolan olarak varolana ilişkin şeyi […] incelemez, fakat, […] onun bir parçasını keserek bu özelliği ele alırlar.[85]

Düşünme meselesi, Hegel için aynı zamanda 'varlık' demek olan 'idea'dır, düşüncedir. "En yüce temel özgürlüğüne dek gelişmiş olan 'idea', 'mutlak İdea' olur."[86] Hegel *Mantık Bilimi*'nde, mutlak ideayı ya da düşünceyi şöyle tanımlar: "Sadece mutlak ide *Varlık*'tır, yitip gitmeyen Hayat'tır, *kendini bilen Hakikat*'tir ve o *tüm Hakikat*'tir."[87] Hegel'in konusu 'düşünce'dir ve bu ilgisiyle 'düşünme'yi tarihsel boyutuyla ele alan ilk düşünür olarak "düşünmenin önceki tarihiyle bir söyleşi bağlamında düşünür. Hegel, bu tarzda düşünülebilen ve düşünmek zorunda olan ilk düşünürdür."[88] Heidegger'e göre Hegel için "düşünmenin meselesi mutlak kavram olarak ideadır." Heidegger'in onto-teo-loji geleneğinden koptuğu nokta burası olacaktır, çünkü Heidegger'in kendisi için "düşünmenin meselesi farklılık olarak farklılıktır." [89]

Düşünme meselesi ve düşünmenin meselesi Heidegger'e aynı şeyi düşündürürler. Heidegger'e göre düşünmenin meselesi "farklılık olarak varlık"tır.[90] Farklılık olarak varlığı özgür bırakmak ve onunla böylece yüz yüze gelmek "geriye adım yoluyla" mümkündür.[91] Heidegger 'geriye adım'ı düşünmenin meselesini 'farklılık olarak farklılık' olarak düşündüğünde keşfeder. Heidegger'in düşünce tarihiyle söyleşisinin niteliği, böylece Hegel'de olduğu gibi *Aufhebung* değil 'geriye adım'dır. Heidegger için geriye adım düşüncenin devinim tarzıdır. Geriye adım "bizi, şimdiye kadar felsefede düşünülmüş şeylerden uzaklaştırır" ve varlık ile varolanlar arasındaki farklılığın fark edilmesi için bir imkan sunar.[92] Felsefe tarihinde

---

84 Aristotle, *Metaphysics*, Kitap IV., çev. Joe Sachs, (Santa Fe, New Mexico: Green Lion Press, 2002), 53, 1003-b5.
85 Aristotle, *Metaphysics,* 53.
86 Heidegger, *MOY*, 49.
87 Heidegger, *OVM*, 53.
88 Heidegger, *MOY*, 50.
89 Heidegger, *MOY*, 52.
90 Heidegger, *OVM*, 70.
91 Heidegger, *OVM*, 58, 70.
92 Heidegger, *MOY*, 53.

varlık ve varolanlar arasındaki farklılık unutulmuş, örtük kalır. Bu örtülmede düşünce ya da düşünceyi düşündüren şey "kendisini başlangıçtan geri çeker."[93] "Unutuş [*Vergessenheit*] farklılığa [*Differenz*] aittir, çünkü farklılık unutuşa aittir."[94] Metafiziğin tüm doğası varolanlar ve varlık arasındaki farklılıkta yer alır. Geriye adım, metafizikten metafiziğin temel doğasına doğru hareket etmekle kendileri altında, mevcut varolanların genel niteliğine indirgenmiş olarak tasarımlanan varlığın örtük kaldığı - *phüsis*, *logos*, *en*, *idea*, e*nergeia*, tözsellik, nesnellik, öznellik, istenç, güç istenci, istenç istenci, vb. - birtakım damgaları da açığa çıkarır. Varlık ve varolan arasındaki farka dikkat etmek onlar arasındaki ilişkiyi anlaşılır kılar. Varlık ve varolan arasındaki ilişki hakkındaki düşünce, aynı zamanda, çağın metafizik özelliğini ortaya koyar. Heidegger bu bakımdan, örneğin, yirminci yüzyılın ortasında çağın metafizik özelliğine baktığında şunu görür:

> Varolan şey modern tekniğin özünün tahakkümü yoluyla damgalanır. Bu tahakküm kendisini, şimdiden, hayatın bütün alanlarında, işlevselleştirme, kusursuzlaştırma, otomatizasyon, bürokratikleştirme, bilgilendirme gibi çeşitli şekillerde adlandırılabilir hatlarla sergiler. Tıpkı, canlı şeyler hakkındaki düşünceye biyoloji dediğimiz gibi, bugün her yerde oldukları gibi, teknik olanın özü tarafından tahakküm altına alınan tüm varolanların sergilenmelerine [*Darstellung*] ve biçimlendirilmelerine [*Ausformung*] teknoloji diyebiliriz.[95]

Heidegger'e göre ontoloji, varlık hakkında bir düşüncedir, varlık üzerine söz söylemedir ya da söylenen sözün ne üzerine olduğunun temeline inen bir araştırmadır, çünkü zemin varlıktır. "Varolanların varlığı kendisini, kendisine zemin sağlayan ve kendisi hakkındaki hesabı veren zemin olarak açığa çıkarır."[96] Bu zemin, varolanların toplanması ve onların oluşması demek olan *logos*tur. "Varolanların Varlığı, temellendiren temel [*der gründende Grund*] olarak düşünülür."[97] Bir konu alanının bilimi anlamına gelen "– loji" eki bir sebep gösteren zeminler ağının bütünlüğüdür. "Bilimlerin nesneleri bu kendi zeminleri bakımından tasarımlanır [*vorgestellt*]."[98]

Metafiziğin üzerine kurulduğu temel, neyse o olarak varolanların birliği, evrensel olan ve en yüksek olan olarak düşünülmüştür. Metafizik varolanları bir bütün olarak düşünür, böylece varlık ve varolanın farklılığındaki farka dikkat etmez. Bu tarz bir düşünce içinde varolanların varlığı farklılık değil,

93 Heidegger, *MOY*, 54.
94 Heidegger, *OVM*, 60; Heidegger, *MOY*, 54.
95 Heidegger, *OVM*, 60.
96 Heidegger, *OCM*, 57.
97 Heidegger, *OVM*, 66.
98 Heidegger, *OVM*, 66.

en yüksek olan bakımından tasarımlanır. Örneğin "*Logos*, her şeyi evrensel olanda zeminlendirir ve toplar ve her şeyin biricik olan açısından sebebini izah eder ve onları toplar." [99]Gerçekte, düşünmenin meselesi varlıktır, ancak varlık bir temel olarak düşünüldüğü için felsefe tarihi boyunca örneğin *logos*, *hüpokeimenon*, töz, özne vb. olarak çeşitli şekillerde örtük kalmıştır. Uzun zamandır varolanların varlığının *causa sui* olarak temel ya da zemin anlamında tasarımlanması Tanrı'nın metafiziksel kavramını oluşturur. Böylece metafizik Tanrı'dan başlayarak düşünmek zorunda kalır.

Varlık her zaman ve her yerde "varolanların varlığı" (*Sein des Seienden*)" anlamına gelir. Varolanlar ise "her zaman ve her yerde varlığın varolanları (*Seiendes des Seins*) anlamına gelir".[100] "Varolanların varlığı ve varlığın varolanları ile ilgilenirken, her defasında bir fark [*Differenz*] söz konusu olur."[101] Heidegger'e göre geleneksel ontolojinin henüz tam olarak düşünemiyor oluşunun nedeni varlık ve varolan arasındaki bu farkı görememesidir. "Ontolojik ile teolojik'in birlikte ait oldukları birliğin neliği, bu birliğin kökeninin neliği ve bu birliği birleştiren farklılaşmışlığın farklılığının [*der Unterschied des Unterschiedenen*"] neliği hala düşünülmemiş olarak kalır."[102] Bu fark tasarımlayıcı düşüncemizin varlığa ve varolanlara eklediği bir 'ilişki' (Alm. *Relation*) olarak düşünülmemelidir. Eğer bu fark bir ilişki olarak düşünülürse bu fark 'kavrama yetimiz'in (*Verstand*) oluşturduğu bir 'ayırım'a (Alm. *Distinktion*) indirgenmiş olur.[103] Tasarımlayıcı düşünce varolanlar ile varlık arasına, gereksiz bir şekilde ekleyerek ve vaktinden önce farkı sokuşturur. Bu farklılığı sokuşturduğumuz 'arasında' [*das zwischen*] sözcüğünün nereden geldiğine dikkat etmez.[104] Varlık ve varolanlar kendi farklılıklarıyla şimdiden zaten oradadırlar. Varlık, varolanlar ve onların farklılığı bize Grimm'in "Kirpi ve Tavşan" masalında Kirpi'nin eşi olan Kirpi'nin Tavşan'a söylediği gibi "ben çoktan buradayım!"[105] der. "Yalnızca varolanlardan farkı/farklılığı içinde düşündüğümüzde varlığı önyargıdan uzak/tarafsız [*sachlich*] düşünürüz".[106] "Varlığın kendisi şunu söyler: Varlık

99 Heidegger, *MOY*, 64.
100 Heidegger, *OVM*, 68.
101 Heidegger, *OVM*, 68.
102 Heidegger, *OVM*, 68; Heidegger, *MOY*, 59.
103 Heidegger, *OVM*, 69.
104 Heidegger, *OVM*, 69.
105 "Tavşan ve Kirpi" Masalı, Grimm Kardeşler, 202, çev. Metin Bal. Metin Bal, "Heidegger'in "Düşünmek Ne Demektir?" Sorusuyla Henüz Düşünmeyen Tavşan'dan Yeni Bir Düşünmeye Başlangıç Yapan Kirpi'ye", *Doğu Batı Düşünce Dergisi* içinde 200-202, sayı: 71 (Kasım, Aralık Ocak 2014-15): 199-217.
106 Heidegger, *OVM*, 68.

varolanlardır/varolanlar olan varlık."[107] Varlık kendisini varolanlara sonradan geçirmez. Varlık, farklılık içinde, "varolanlara bir geçiş tarzında" mevcuttur. Varlık kendisini varolanlara gizlenmiş şekilde devreder. Böylece varlık bu farklılık içinde varolanlara ait "gizlenmemiş bir şey olarak yaklaşır/varır." Varlığın varışı (*die Ankuft*) "gizlenmemişlikte kendisini gizleme" (*sich bergen in Unverborgenheit*) ve böylece "saklı bir halde varlığını sürdürme, varolan olma [*Seiendes sein*]" demektir.[108]

> Varolanlar neyse o olarak, gizlenmemişlikte kendisini saklayan varışta görünürler. […] Varolanların varlığının farklılığı, devrediş/kapılma [*Überkommnis*] ve varışın farklılığı olarak, bu ikisinin gizlenmişlikte gizlenmemiş saklama içinde bağlanmasıdır [*Austrag*]. [109]

Varlık ve varolanların farklılığında onların birbirine bağlanmasına dikkat etmeye çalışan bu farklı düşünme tarzı "varlığın yazgısını başlangıcından tamamlanışına kadar kaplayan, her zaman kapsayıcı olan şeyi aydınlatır." [110]Varlık ve varolanın farklılıkta bağlanması "bir dönmedir [*ein Kreisen*], varlık ve varolanların birbirlerinin etrafında dönmeleridir [*das Umeinanderkreisen*]."[111] Varlığın varolanlarla farklılık içinde bağlanmaları "metafiziğin tarihini başlatır, bu tarihin bütün dönemlerini yönetir ve böylece her yerde bu bağlanma olarak gizlenmiş kalır ve böylece, kendisini daha da geriye çeken unutulma içinde unutulmuş kalır."[112]

Heidegger Tanrı'yı *causa sui* Tanrı'ya indirgenmiş bir Tanrı olarak anlayan düşüncenin Tanrı'ya Tanrısız düşünceden daha kapalı olduğunu düşünür, çünkü onto-teo-lojinin *causa-sui* Tanrı'sı önünde insan diz çökemez ya da müzik ve dans yapamaz:

> *Causa sui* olarak Tanrı'yı, felsefenin Tanrı'sını terketmek zorunda olan Tanrı-sız düşünce [*das gottlose Denken*], bu nedenle belki de ilahi Tanrı'ya [*göttlichen Gott*] daha yakındır. Burada, bu, yalnızca şu anlama gelir: Tanrı-sız düşünce, ilahi Tanrı'ya, onto-teo-lojik'in kabul etmeyi isteyebileceğinden daha açıktır.[113]

---

107 Heidegger, *OVM*, 69.
108 Heidegger, *OVM*, 71.
109 Heidegger, *OVM*, 71.
110 Heidegger, *OCM*, 67.
111 Heidegger, *OVM*, 75.
112 Heidegger, *OVM*, 74.
113 Heidegger, *MOY*, 66; Heidegger, *OVM*, 77.

Sonuç

'Din', 'dindarlık', 'dinsizlik' ve 'Tanrı' hakkındaki tartışma, bitmiş, karara bağlanmış ve bunlar üzerine bir anlaşmaya varılmış mıdır? Hayır, çünkü 'din' günlük hayat ile metafizik düşüncenin iç içe girdiği ayrıcalıklı bir konu olmakla, işlevsel olarak da diğer birçok araştırma disiplinine kıyasla muazzam üstünlüğe sahip bir alandır. Bu konuyu felsefi tartışmaya açmış olması bakımından Platon'un *Euthyphron* diyaloğu bir başyapıt olma niteliğini korumaktadır. Bunun nedeni Platon'un tüm diğer yazılarındaki gibi *Euthyphron* kitabında da, diyalog içinde olan kimseleri günlük hayatın olağan akışı içinde karşı karşıya getirmesi ve metafizik düşünceleri günlük hayatın olağan akışı içinde düşündürmesidir. Buradaki dindarlık tartışmasında bir kimseyi sorgulamaya sevk eden şey ile bu kimseleri birbirlerini suçlamaya vardıran şeyin benzer olduğu görülmektedir. Hangisi gerçekten bir suçtur: İnandığımız şeyin ne olduğunu bilmemek ve buna rağmen bilmediğimiz bir şeyi inanç konusu haline getirmek mi, yoksa farklı bir şeye inanmak ya da bir şeye inanmamak mı? Yine de Sokrates'in dediği gibi: Düşüncemizi birbirimizden saklamayalım[114] ve birisi bir şey biliyorsa, Proteus misali, konuşturuncaya kadar peşini bırakmayalım onun[115].

Sonuç olarak, hem dindarlığın ve dinsizliğin ne demek olduğunun hem de varlık ve varolanların kendi farklılıkları içinde anlaşılamamalarının nedeni bu konulardaki aceleci kararlar, önyargılar ve bunlar tarafından şekillendirilmiş metafiziğin onto-teo-lojik tutumudur. Bu tutumu aşabilmek için gereken şeylerin Sokrates'in önerdiği gibi "söylüyor olduklarımızı sorgulamak" ve Heidegger'in önerdiği gibi tasarımlayıcı düşüncenin bir alternatifini oluşturmak üzere 'geriye adım' olduğu görülmektedir. Geriye adım atmak metaziğin onto-teo-lojik sınırlarını göstererek yeni bir düşünmenin başlangıcına imkan tanıyabilecektir.

Kaynakça

Aristoteles. *Metafizik*. Çeviren Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.

Aristotle. *Metaphysics*. Çeviren Joe Sachs. Santa Fe, New Mexico: Green Lion Press, 2002.

114 "sevgili Euthyphron, düşünceni benden saklama." Platon, *Euthyphron,* 81, 15e. "N'olur, saklama bunu benden". Platon, *Euthyphron,* 61, 11a.

115 Sokrates: "birisi bir şey biliyorsa, Proteus misali konuşturuncaya kadar peşini bırakmamalısın onun." Platon, *Euthyphron,* 81, 15d.

Bal, Metin. "Heidegger'in "Düşünmek Ne Demektir?" Sorusuyla Henüz Düşünmeyen Tavşan'dan Yeni Bir Düşünmeye Başlangıç Yapan Kirpi'ye". *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, sayı: 71 (Kasım, Aralık Ocak 2014-15): 199-217.

Çotuksöken, Betül & Babür, Saffet. (Derleme ve Çeviri) *Metinlerle Ortaçağda Felsefe.* İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1993.

Demirhan, Ahmet (Derleyen). *Heidegger ve Teoloji.* İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.

Doğu Batı Düşünce Dergisi. Sayı: 71. Yıl 18. Kasım, Aralık Ocak 2014-15.

Eagleton, Terry. *Culture and The Death of God.* New Haven: Yale University Press, 2014.

-.*Tanrı'nın Ölümü ve Kültür*. Çev. Selin Dingiloğlu. İstanbul: Yordam Kitap, 2014a.

Heidegger, Martin. *Die Frage nach dem Ding.* Tübingen: Niemeyer, 1962.

-. *On Time and Being*. Çeviren Joan Stambaugh. Yardımcı Editör J. Glenn Gray. New York: Harper and Row, 1972.

-. *Nedir Bu Felsefe?*. Çeviren Dürrin Tunç. İstanbul: Logos Yayıncılık, 1990.

-. *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Verlag Günther Neske, 1994.

-. *Wegmarken, Gesamtausgabe, I.Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 9*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996.

-. *Identity and Difference*. Trans. and with int. by Joan Stambaugh. New York: Harper&Row, 2002.

-. *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.

Kranz, Walter. *Antik Felsefe*. Çeviren Suad D. Baydur. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1984.

Leeming, David A., Madden, Kathryn & Marian, Stanton. (Editörler) *Encyclopedia of Psychology and Religion*. New York: Springer, 2010.

Nietzsche, Friedrich. *Will To Power*. Editörler ve Çevirenler Walter Kaufmann ve R. J. Hollingdale, New York: Vintage Books, 1968.

Plato. *Euthyphro*. Çeviren B. Jowett. Vol. II. London: Lowe & Brydone, Printers, LTD., 1924.

Platon. *Euthyphron*. Çeviren Güvenç Şar. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.

Sartre, Jean-Paul. *Varlık ve Hiçlik*. Çevirenler Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya Eksen, İstanbul: İthaki, 2010.

Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of Kalam*. Cambridge: Harvard University Press, 1976.

PLATON'UN MAĞARASINA DÖNÜŞ YOLUNDA: HEIDEGGER, PLATON VE *ALETHEIA*

Özgür AKTOK*

ON THE WAY BACK TO PLATO'S CAVE: HEIDEGGER, PLATON AND *ALETHEIA*

Öz

Bu makalede, Heidegger'in Platon dersi bağlamında '*aletheia'* kavramı ontik ve ontolojik anlamları açısından sorunsallaştırılarak kavramın ontik ve yanıltıcı olan anlama biçimlerine işaret edilmektedir. '*Aletheia*'nın ontik olarak anlaşılmasının önemli bir nedeninin, onun salt bir değilleme (*Negation*) olarak kavranması olduğu gösterilerek bu anlama biçimine karşı Platon felsefesi sınırları içinde onu ontolojik olarak anlamanın yolu önerilmektedir: Mağara benzetmesinin aşamaları *aletheia*'nın ortaya çıkmasındaki farklı değilleme aşamaları olarak yorumlandığında, '*aletheia*' salt bir değilleme olarak değil, konumlayıcı bir değilleme (*positive Negation*) olarak ortaya çıkmakta, böylelikle ontik değil, Heidegger'in kastettiği ontolojik anlama sahip olmaktadır. Bu ontolojik anlamı kazanmasını sağlayan, benzetmenin son aşamasında filozofun 'mağaraya geri dönerek' mağaradan çıkmasını sağlayan ilk değillemenin de bir değillemesini, yani bir konumlamayı (*Position*) gerçekleştiriyor olmasıdır. Dolayısıyla, makalenin temel savı, '*aletheia*'nın *ancak* konumlayıcı bir değilleme olarak anlaşıldığında ontolojik anlamına sahip olabileceği şeklinde özetlenebilir. Bu temel savın dışında öne sürülen bir yan sav da, '*Wahrheit*'ı 'doğru' ya da 'doğruluk' olarak çevirmemizin, kelimenin *alethik* anlamını Türkçede çok daha iyi verdiği ve Türkçenin kendi dilsel sınırları içinde bu yazının temel savını anlamamızda bize yardımcı olduğu yönündedir. Bu yan sav, çeşitli felsefi ve dilbilimsel gerekçelerin yanı sıra, 'doğru'nun 'doğmak' ile eş-kökenli olduğunu ve 'doğ-u-ru' kelimesinden evrildiğini saptayan etimolojik gerekçelerle desteklenmektedir.

* İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Yrd. Doç. Dr., e-mail: ozguraktok@ikc.edu.tr.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 8 / Heidegger, Nisan 2017: 47-79.
(Makale Gönderim: 31.12.2016 / Makale Kabul: 21.03.2017)

Anahtar Kelimeler: Heidegger, *Aletheia*, doğruluk, varlık, ontik, ontolojik.

Abstract

In this paper, the concept of '*aletheia*' in the context of Heidegger's Plato lecture will be problematized in terms of its ontical and ontological senses, and various ways of ontical and misleading ways of understanding of '*aletheia'* are pointed out. It is shown that the reason for understanding *aletheia* ontically is to conceive it as a *mere negation*. Next, a way of understanding *aletheia* ontologically is proposed against the ontical way of understanding it: if the stages of the allegory of the cave are interpreted as the very stages of the negation of *a-letheia* itself, then *aletheia* appears not as a mere negation, but as a 'positive negation'. In this way, '*aletheia'* has its ontological meaning in Heidegger's sense rather than an ontical one. What enables *aletheia* to have its ontological meaning is the philosopher's 'negation of the negation', namely, his performance of a 'position' through his return to the cave in the last stage of the allegory. Thus, the main thesis of this paper can be summerized as that *aletheia* can be made sense of ontologically *only* as a *positive negation*. Another thesis of the paper maintained as a subthesis is that the translation of '*Wahrheit*' as 'doğru' or 'doğruluk' enables us to capture in Turkish not only the *alethic* character of truth much better, but also its traditional sense as *correspondence*, and helps us to make sense of the main thesis of this paper within the linguistic limits of Turkish. This subthesis is supported by various philosophical and linguistic reasons, as well as etymological reasons which show that doğ-ru' and 'doğ-mak' have the same etymon in Ancient Turkish, and 'doğru' originates from 'doğ-u-ru'.

Keywords: Heidegger, *Aletheia*, truth, being, ontical, ontological.

****

1.Giriş: Heidegger'in *Aletheia*'sı

Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın 44. paragrafında, Grek filozofların 'doğru'[1] (*Wahrheit*) kavramına karşılık kullandığı '*a-letheia*'nın '*lethe"*nin (gizlenmişlik,

[1] Bu makalede 'doğru' kelimesini yerine göre '*Wahrheit'ın* karşılığı olarak, bir sıfat değil, bir isim olarak kullanırken, yerine göre de 'wahr'ın karşılığı olarak, yani bir sıfat olarak kullanmayı tercih ettik. 'Doğruluk' kelimesini '*Wahrheit*'ın karşılığı olarak kullandığımız yerlerde, '*Wahrheit*' Heidegger'in kendisi tarafından özellikle 'doğruluğun uygunluk anlayışı/teorisi' bağlamında kullanılmaktadır. '*Wahrheit*'ı neden 'doğruluk' ya da 'doğru'

unutulmuşluk) 'a' olumsuzluk ön eki ile değillenmesi sonucunda ortaya çıktığını öne sürer:[2] '*Lethe*'yi '*Verborgenheit*' kelimesiyle karşıladığından, bunun değillemesinden ortaya çıkan '*aletheia*'yı '*Unverborgenheit*' olarak Almancalaştırır. Heidegger bu temel iddiasını düşünce hayatı boyunca daha sonra *Wegmarken*[3] , *Vorträge und Aufsätze*'de[4], *Parmenides*[5] gibi en temel yapıtlarında tutarlılıkla sürdürür. Bu yapıtlarda karşımıza çıktığı üzere, doğru, gizlenmişliğin karanlığından sökülüp, çekip çıkartılıp, kopartılarak alınması (*entrissen und geraubt*) gereken şey olarak karşımıza çıkar.[6] *Aletheia* başlıklı, Herakleitos'un fragmanını işlediği derste, Heidegger '*lethe*'yi '*lanthano'* ve '*elathon'* ile ilişkilendirir. '*Lanthanein*'i, 'gizlenmişlik' (*Verborgensein/ Verborgenbleiben*) olarak ele alır. Heidegger'in yaptığı bu çeviriye karşılık, '*Lanthanein'* kelimesinin, bazı önemli Grek dil ve düşünce uzmanları tarafından nasıl çevrilmiş olduğunu göz önünde bulundurmak, Heidegger'in yorumunu farklı görüşlerle kıyaslamak açısından fayda sağlar: Örneğin, Diels bu kelimeyi 'bilincin dışında olma' (*Unbewusstsein*) olarak yorumlarken[7], Mansfeld 'dikkatten kaçmak' (*entgehen*) olarak ele alır.[8] Yine bir başka dikkat çeken isim olan Capalle, '*lanthanein*'i 'hemen hemen hiçbir şey bilmemek' (*ebensowenig wissen*) olarak çevirmeyi tercih eder.[9] Bu farklı yorumlar, kavramı Heidegger'e oranla biraz daha epistemolojik, bilişsel bir terminolojiyle ele alıyor olmakla birlikte, Heidegger'in 'gizlenmişlik' yorumu ile çelişmemekte ve onu desteklemektedir. Bir şeyin bizden gizli kalması durumu, onun bilincimizde olmaması, dikkatimizden kaçması, ya da onunla ilgili bir şey bilmediğimiz durumlar olarak yorumlanmaya açıktır.

---

olarak çevirmeyi uygun gördüğümüzü ilerleyen satırlarda ayrıntılı olarak açıklayarak gerekçelerini sunacağız.

2 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 10. Basım (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1963), 219, 222, 223.

3 Heidegger. *Wegmarken*, GA 9, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. (Frankfurt am Main: Vittoria Klostermann, 1978), 299.

4 Martin Heidegger. *Vorträge und Aufsätze* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2009), 21, 36 vd., 332.

5 Martin Heidegger. *Parmenides*, GA 54 (Frankfurt am Main: Vittoria Klostermann, 1992), 16.

6 Martin Heidegger. *Wegmarken*, GA 9 (Frankfurt am Main: Vittoria Klostermann, 2004), ss. 203-239. Böyle bir değilleme ile ortaya çıkan ontolojik durumu Heidegger '*Unverborgenheit'* olarak karakterize ederken, biz de '*Unverborgenheit*'ı 'gizinden sıyrılma' ya da 'gizinden sıyrılmışlık' olarak çevireceğiz. Bu çevirinin gerekçeleri ilerleyen satırlarda ayrıntılı olarak tartışılacaktır.

7 Herrmann Diels. *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Hamburg: Rowohlts Klassiker, 1957), 23.

8 Jaap Mansfeld. *Die Vorsokratiker* I (Stuttgart: Reclam, 1988), 245.

9 Wilhelm Capelle. *Die Vorsokratiker* (Stuttgart: Kröner, 1968), 136.

Heidegger'in *aletheia* yorumuna şiddetle karşı çıkanlar da yok değildir. Onun yorumuna karşı en etkili itirazlardan birini, filolog Paul Friedländer geliştirir. '*Aletheia*'nın Grekler tarafından '*lethein*'in bir değillemesi olarak kullandığına dair yeterince etimolojik bulgu olmadığını, hatta tersi yönünde bazı bulgular olduğunu öne sürmüştür.[10] Heidegger'in '*aletheia*'yı 'doğru' ile özdeş görüyor olmasını etimolojik değil de, felsefi gerekçelerle eleştiren bir başka yazar da Ernst Tugendhat'tır. Tugendhat, Heidegger'in 'doğruluk' ile '*aletheia*'yı özdeşleştirmesinin, 'doğruluk' ile 'yanlışlık' arasındaki kritik karşıtlığın kaybolmasına neden olduğunu, bu kavramın normalde sahip olduğu işlevi ve anlamı yitirdiğini iddia etmiştir.[11] Gerek Friedländer'in, gerekse Tugendhat'ın itirazlarının geçersiz olduğunu, doktora çalışmamda yaptığım tartışmalarla göstermeye çalıştım.[12] Bu itirazlar her ne kadar önemli ve tartışılmaya değer olsa bile, Heidegger'in *aletheia* yorumunun ne kadar geçerli olduğu sorusu bu yazının sınırlarını aştığından ve yanıtı zaten yeterince verilmiş olduğundan, bu soruyu bir kenara bırakıyoruz. Bunun yerine bu yazının amacına doğrudan katkıda bulunacak olan başka bazı soruları gündeme getiriyoruz: '*Aletheia*'yı ontik olarak anlamak ne demektir? Ontik olarak anlamak neden yanıltıcıdır ve neden ontolojik olarak anlamamız gerekir? Bu soruları yanıtlayabilmek için öncelikle 'ontik' ile 'ontolojik' kavramlarını açmamız gerekir.

2. 'Ontik' – 'Ontolojik' Ayrımı

Heidegger'de 'ontik' ile 'ontolojik' kavramları arasındaki ayrım, onun geleneksel felsefeyi uğrattığı sökümün (*Destruktion*)[13] mihenk taşı olarak görülebilir. *Varlık ve Zaman*'ın 'Giriş' kısmında[14], *Fenomenolojinin Temel Sorunları*'nda[15], 'ontik' terimi genelde Heidegger'in kendi ontolojisi dışında kalan tüm bilimlere atfedilir; pozitif bilimler, Neo-Kantçılık gibi felsefeyi dünya-görüşüne (*Weltanschauung*) indirgeyen felsefi yaklaşımlar, 'ontik'

10 Paul Friedländer. *Platon* I (Berlin: Walter de Gruyter: 1954, 1964).

11 Ernst Tugendhat. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (Berlin: Walter de Gruyter & Co.: 1970), 405.

12 Özgür Aktok. *Ontoparadigms: A De-struction of Social Constructionism in the Context of Heidegger's Conception of Truth*, Boğaziçi Universitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2013.

13 '*Destruktion*', Derrida'nın '*Dekonstruktion*' terimini hazırlayan, ama onunla karıştırılmaması gereken bir terimdir. Heidegger'in genel olarak felsefe yordamını adlandırır.

14 Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. 'Einleitung', 2-39.

15 Martin Heidegger. *The Basic Problems of Phenomenology*. Çev. Albert Hofstädter (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1998), 11 ve 19-20.

terimiyle karakterize edilir. Macquarrie ve Robinson'ın yaptıkları *Varlık ve Zaman* çevirisindeki bir dipnotta belirttikleri gibi, Heidegger 'ontik' ve 'ontolojik' kavramlarını açık biçimde tanımlamıyor olsa da, bu kavramların geçtiği yerler dikkatle incelendiğinde, Heidegger'in 'ontik' sorgulama biçimini, ele aldığı varolanların varlığını (*das Sein des Seienden*) sorunsallaştırmadan salt varolanlar olarak ele alan bir yaklaşım biçimi olarak gördüğü ortaya çıkmaktadır.[16] Heidegger açısından, örneğin pozitif bilimler, ontik tutumun tipik bir örneğini teşkil eder ve varolanları ele alırken çoğunlukla bu ontik düşünme biçimi içinde ilerler. Ontik yaklaşım varolanlara (*das Seiende*) yöneldiğinde onların varlığına (*das Sein*) dair bir soru sormak yerine örtük olarak onların varlığının belli bir yorumunu; belli bir verilmişlik biçimini varsayar.[17] Bu varsayımı tematize etmeksizin o varolanları yine başka varolanlar üzerinden yorumlar. Daha da somut bir örnek verecek olursak, bir biyolog, içinde yaşadığı tarihsel, toplumsal, ontolojik, bilimsel paradigma içinde, canlının varlığına dair örtük olarak, farkında olmaksızın belli bir varlık anlayışı ile hareket eder. Varolanlar olarak canlı organizmaları inceler ve bu organizmaların nasıl işlediğine dair açıklamalar geliştirir. Canlıların varlığına dair örtük bir varlık anlayışı ile hareket etmesine rağmen, rutin biçimde çalışan ortalama bir biyolog kendi varlık anlayışına yabancı kalmakta, onun farkına varamamaktadır. Canlılar olarak karşısına çıkan varolanları, organizma, biyolojik sistem gibi başka varolanlar üzerinden açıklar, ama tüm bu varolanların varlığını sürekli örtük olarak belli bir biçimde varsaymakta, teori-öncesi bir varlık anlayışıyla bu varolanlarla ilişki kurmaktadır. Ancak buna karşın, sistemin sistem olmaklığı, canlının canlı olmaklığı gibi öze dair sorular es geçilmektedir. 'Ontik' terimine karşıt olarak 'ontolojik' bir sorgulama biçiminde o varolandan bir adım geri çekilip onun varlığına dair bir soru sorma, bu soruyu işleme, buna yanıt vermeye çalışma yoluyla ontolojik bir tutum içine girilir. Heidegger'in yaptığı felsefenin kendisi, bu anlamda, böyle 'ontolojik' bir yaklaşıma örnek gösterilebilir. Örneğin, Heidegger *Varlık ve Zaman*'da, 'insan' olarak adlandırdığımız varolanın varlığını sorunsallaştırarak tartışmış ve bir varolan olan insanın varlığını '*Dasein*' olarak saptamıştır. Buna karşılık insanın varlığını sorunsallaştırmadan onu salt fiziksel bir beden, canlılık taşıyan biyolojik bir organizma olarak gören biyolog, insan olarak adlandırdığımız bu varolanı, yine kendileri de başka varolanlara işaret eden "organizma", "biyolojik sistem", "canlılık" gibi kavramlarla açıklamakta, bunların ötesinde, ne insanın, ne de tüm bu kavramların işaret ettiği varolanların varlığının

16 Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, 21. Basım (Oxford: Blackwell Publishers, 2001), 31.

17 Martin Heidegger. *Sein und Zeit*, 8-15.

anlamı sorusunu sormamaktadır. Peki ama bir varolanı, başka varolanlarla açıklamak yerine onun varlığını düşünmek, sorunllaştırmak ne demektir? Ontolojik bir sorgulama biçimi, ele aldığı varolanın 'varlığa sahip olmasının' kendisini onun bir olanaklılık koşulu olarak inceler.[18] Dolayısıyla, Heidegger açısından baktığımızda, varlık, varolanları bize zaman üzerinden açan ve görünüşe getiren bir olanaklılık koşulu olarak düşünülmelidir. Olanaklılık koşulu olan bir şeyin kendisini, onun koşulu altında ortaya çıkan varolanların daha mükemmel, daha aşkın bir hali olarak düşünmek, ciddi bir kategorisi hatası yapmak olacaktır. Bu, varlık ile varolanlar arasındaki ayrımın ihmal edilerek varlığın varolanlarla karıştırılması, varlığın bir varolan gibi düşünülmesi, dolayısıyla varlık unutkanlığıdır (*Seinsvergessenheit*).[19] Varolanların olanaklılık koşulu, varolanlar arasındaki bir başka, ama onlardan üstün, onlara aşkın bir şey değildir; o asla diğerleri gibi aydınlığa çıkmaz, varolanları gösterirken, kendisi geri çekilir ve arka planda kalarak dilselleştirilmeye ve kavramsallaştırılmaya direnir. Dolayısıyla, buradan yola çıkarsak, ontik bir sorgulama biçimi, varolanların kendilerini bize her ne iseler o olarak göstermelerinin olanaklılık koşulunu sorgulamadan onların varlığını ön-verilmiş olarak alır ve söylemini bunun üzerine inşa eder. Böyle bir tutumda insan varlığını 'canlılık' ile karakterize ettiğimizde ve incelediğimizde, 'canlılık' denen şeyin varlığı karanlıkta kalmaktadır.

'Ontik' ile 'ontolojik' olan arasındaki ayrımı kabaca da olsa bu şekilde açtıktan sonra, bu ayrımı şimdi *aletheia* üzerinden düşünebiliriz: '*Aletheia*'yı ontik olarak anlamak, onu varlığın bir karakteristiği olarak düşünmek yerine, bir varolan olarak düşünmek ve onu varolanlar arasındaki bir ilişki olarak alırken varlıkla olan ilişkisini ve varlığını es geçmek anlamına gelir. Buna karşı onu ontolojik olarak anlamak, onu varlıkla ilişkisi üzerinden düşünerek varlığın bir karakteristiği olarak görebilmek demektir. İster felsefeciler olarak, ister günlük yaşantımızdaki sıradan insanlar olarak olsun, '*aletheia*'yı

[18] Heidegger varlığı, varolanları varolanlar olarak belirleyen; varolanların, kendisi temelinde anlaşılabildiği koşul olarak ortaya koyar. Bkz. Heidegger, *Sein und Zeit*, 6.

[19] Heidegger felsefesinde, varlık ile varolanlar arasındaki bu ayrım, ontolojik ayrım (*Ontologische Differenz*) olarak yapılır. Bu ayrım en açık haliyle ilk kez 1927'de Fenomenolojide Temel Problemler metninde yapılmıştır. Bkz. Martin Heidegger. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24 (Frankfurt am Main: Vittoria Klostermann, 1997), 22. *Varlık ve Zaman*'da tam anlamıyla teknik bir terim olarak karşımıza çıkmıyor olsa da, tüm bir yapıt bu ayrımın üzerine inşa edilmiştir ve varlığın, varolanlara olan aşkınlığı; aralarındaki mesafenin ifadesi üzerine kuruludur. Heidegger, *Varlık ve Zaman* terminolojisiyle 'geleneksel ontoloji'nin; daha geç yapıtlarından başlamak üzere (30'ların başından itibaren) ise, 'metafiziğin' ontolojik ayrımı ihmal ettiğini ileri sürer. Bu ayrımın ihmal edilmesi, varlığın bir varolan olarak düşünülmesi, varolanlarla karıştırılması anlamına gelir.

ontolojik değil, ontik ve yüzeysel biçimde anlamaya meyilli olduğumuz, ilerleyen satırlarda bu kavramı Türkçeleştirdiğimiz zaman dilimizin alışılmış kullanımı üzerinden ondan ne anladığımızı sınadığımızda açık biçimde ortaya çıkacaktır.

Yapmış olduğumuz bu ontik-ontolojik ayrım açısından baktığımızda, bu yazının temel savı kendiyle çelişik hale gelir gibi gözükür: Amacımızın, '*aletheia'yı* Heidegger'in Platon yorumu bağlamında ontik bir anlama içine hapsolmadan ontolojik olarak anlamak olduğunu öne sürdüğümüzde akla gelebilecek ilk itiraz, kuşkusuz, ontik anlamadan uzak durmak için belki de en elverişsiz filozofu seçmiş olduğumuz yönünde olacaktır. Belki Platon değil de, Herakleitos gibi Sokrates öncesi bir filozof olsaydı, ontik anlamadan kaçınmamız daha kolay olurdu. Ne de olsa, Heidegger'in özellikle 1920'lerin sonuna kadar Platon'a duyduğu yakınlık yerini 1930'ların başında dozu gittikçe artan bir itiraza bırakmış, Heidegger, Platon'u açıkça varlık unutkanlığından sorumlu tutuğu temel düşünür ve sökümüne giriştiği metafiziğin babası olarak görmeye başlamıştır. Heidegger'e göre, Platon varlığı *idea* olarak yorumlayarak onu 'ontik' bir biçimde anlamanın belki de felsefe tarihindeki ilk en güçlü örneğini sunmuştur. O halde, Platon'un *aletheia*'sı zaten zorunlu olarak ontik bir varlık anlayışınca belirlenmişse, bizim onu anlarken, Platon'dan daha az ontik anlamak gibi bir şansımız da olamaz. Dolayısıyla, Platon'un *aletheia*'sını 'ontik' değil de 'ontolojik' olarak anlama çabası kendi içinde çelişik bir tutum değil midir?

Bu sorular görünürdeki tüm haklılıklarına karşın Heidegger felsefesiyle ilgili önemli bir ayrıntıyı atlamaktadır: Kanımızca, Heidegger için 'ontolojik' ve 'ontik' kategorileri mutlak kategoriler olarak değil; göreceli kategoriler olarak düşünülmelidir. Bunlar aralarında dereceli bir geçişkenlik vardır. Ontolojik bir sorgulama, ontik olan bir yorum katmanını bir varolanın üzerinden çekip aldığında, onun ulaştığı şey zaten hiçbir zaman saf varlığın kendisi olamaz; yalnızca varlığa doğru bir hareket, bir yaklaşma durumundan söz edilebilir. Ontik bir yorum katmanı aşılıp daha derin bir katmana ulaşıldığında, bu düşünme hareketi ontolojiktir, ama daha altta kalmış ve ilk bakışta görünmeyen bir başka ontik katmanla karşılaşılır. 'Ontik yorum katmanı' ile burada kastettiğimiz, görece olarak kendinden daha derindeki, varlığa daha yakın bir katmanı görünmez kılarak onun ihmal edilmesine neden olan, kendisini en temeldeki katman, bir 'zemin' olarak gösteren bir yorum katmanıdır. Burada erişilen katman ontik olmasına rağmen, yapılan düşünme hareketi yine de ontolojiktir. Bir yaklaşımı, sorgulamayı ontolojik yapan, onun bir varolanın varlığını mutlak olarak elde etmesi ve kavramsal olarak

tüketmesi değil, o varolanın varlığına doğru yönelmiş, onun varlığına doğru 'yola çıkmış olmasında' aranmalıdır. Yola çıkıldığında karşılaşılan üst üste binmiş ontik katmanları bertaraf ederek kaynağa doğru ilerlemenin kendisi ise onto-lojik bir düşünce hareketidir. Bu makalede bizim sorunsallaştırdığımız ve aşmayı amaçladığımız ontik yorum katmanı, '*aletheia*'yı Heidegger üzerinden Türkçeleştirdiğimizde, 'mahfuz olmamaklık', 'saklanmamışlık', 'örtüsüzlük' 'gizlenmemişlik' gibi kelimeleri gündelik yaşantımızdaki varolanlar arasındaki en yalın, en sıradan, en ortalama ilişkiler üzerinden anlamamızdan dolayı oluşan bir katmandır. Bu yorum katmanı, *das Man*'a[20] aittir ve *aletheia'yı*, salt bir değilleme olarak anlayarak, ilerleyen satırlarda örnekler üzerinden ayrıntılı olarak göstereceğimiz gibi, varolanlar arasında en sık ve en kolayca karşılaştığımız, en sıradan ilişkileri, *aletheia*'yı anlamak için kendine model alır. Bu en yüzeysel anlamdaki ontik ilişkileri Platon'un *aletheia*'sına dayattığımız ve onu bu şekilde yorumladığımız ölçüde, Platon'un kendi felsefesinde olan daha kaynaksal bir varlık deneyiminin üzerini de örtmüş oluruz. İşte Platon'un *aletheia*'sı ile aramıza giren bu katmanı çekip kaldırdığımızda, ontik bir yorum katmanını bertaraf ederek daha kaynaksal olana erişim sağladığımız için bu düşünme hareketinin kendisine 'ontolojik' dememiz gerekir. Ancak bir yandan da, erişmiş olduğumuz Platoncu *aletheia*, Herakleitos'un *aletheia*'sına göre varlığa daha uzaktır; idealar öğretisiyle ortaya çıkan ağır bir metafiziğin boyunduruğu altına girmiştir. Öncesiz ve sonrasız bir mevcudiyet olan iyi ideası karşısında güçten düşmüş, dolayısıyla bir anlamda görece olarak 'ontikleşmiş' bir kavramdır. Demek ki, başta dile getirdiğimiz, 'Platon'un *aletheia*'sı zaten ontik olduğu için onu ontolojik olarak anlamayı bir sav olarak öne sürmenin, kendiyle çelişik olduğu itirazı da yanıtlanmış olur. Bu makalenin amacı, '*aletheia*'nın Sokrates öncesindeki ve belki de Heidegger için en ideal olan ontolojik anlamına erişmek zaten değildir. Ulaştığımız *aletheia*, Platon felsefesiyle ve bu felsefenin Heideggerce yorumlanmış haliyle kendimizi sınırladığımız ölçüde, metafiziğin etkisi altında belli anlam erozyonlarına uğramış ve belli ölçüde ontik anlamanın belirlenimine girmiş bir *aletheia*'dır.

---

[20] Heidegger *Varlık ve Zaman*'da, *Dasein*'ın gündelik yaşama kendini kaptırıp kamusal olanda herhangi biri gibi; ortalama, sıradan biçimde varolduğu durumu, 'sahici olmamaklık' (*Uneigentlichkeit*) olarak saptar ve *Dasein*'ın böyle bir durumdaki varolma biçimini de '*das Man*' olarak karakterize eder. Almancada, '*man*', belirsiz, örtük bir özne olarak karşımıza çıkar. '*Man*' kullanıldığında, ortalama, herhangi birinden bahsedilmektedir. Örneğin Almancada '*Man raucht hier nicht*' cümlesini Türkçeye 'Burada sigara içilmez' diye çevirebiliriz. Burada, sigaranın yasaklandığı kişi, herkestir, tek tek tüm insanlardır, ama yine de fiil tekil olarak karşımıza çıkar, çoğul olarak değil. Tek kişiden bahsedilmekte gibidir, ama o tek kişi herhangi birisi de değildir. '*Das Man*' teriminin ayrıntılı tartışması için bkz. Heidegger, *Sein und Zeit*, 114-180.

Bu noktada, ontik-ontolojik ayrımının ışığında, ilerleyen satırlarda '*aletheia*'yı ontolojik olarak nasıl anlamamız gerektiğini tartışmaya girişmeden önce, Heidegger'in '*Wahrheit'* kavramını Türkçede nasıl karşılamamız gerektiğini ele almak daha doğru olacaktır. Yazının geri kalan kısmında '*Wahrheit*'ı nasıl Türkçeleştirmemiz gerektiğini eğer temellendirmez ve gerekli açıklamaları yapmazsak, hem kelimenin Türkçe karşılığının, hem de öne sürdüğümüz savların anlaşılmaması ya da yanlış anlaşılması riski bulunmaktadır.

3. '*Wahrheit*'ı Nasıl Türkçeleştirmeliyiz?

'Wahrheit'ı 'doğruluk' ya da 'hakikat' gibi kelimelerle çevirdiğimizde, dilimizdeki 'en uygun' kelimelerle ikame ettiğimizde, bu kelimeleri, dillerin kendi içsel dinamikleri üzerinden ilişkilendirmeden, salt 'birbiri yerine' geçen kelimeler olarak bıraktığımız sürece, kendi 'çevirilerimiz' bizim için pek bir şey ifade etmeme tehlikesini taşır. Bu nedenle, makaledeki amaçlarımızdan birisi de, Heidegger'in Platoncu *aletheia* yorumunun ontolojik anlamının daha iyi biçimde ortaya çıkması için onun metinlerinden hareket ettiğimiz ölçüde, bu hareketin karşısından ona doğru geliştirilen bir ikinci bir hareketi Türkçenin kendi öz olanaklarından başlatmak ve 'doğru' kelimesinin Eski Türkçedeki kaynağına giden etimolojik bir felsefe çabasıyla iki dil arasında bir 'diyalektik' oluşturmak; bu yolla iki hareketin buluşacağı ortak uğrağı açığa çıkartmaktır. Böyle bir diyalektikte, ne Almancadan Türkçeye, ne de Türkçeden Almancaya doğru tek yönlü bir çeviri, bir aktarma, hatta bir felsefe yapma söz konusu olabilir. Daha çok, burada amaçlanan, iki dilin de karşı karşıya getirilip kendi kavramlarının karşılıklı konuşmasına izin vermek ve bu çok sesliliğe kulak kabartmak, iki dilin arasında kalıp hiç birine indirgenemeyecek, diller-arası bir düşünme çabasına girişmektir. Burada gündeme getirdiğimiz konuyu bir 'çeviri tartışması' olmanın ötesine taşıyarak 'felsefi' bir tartışma yapacak olan şey, her felsefi çeviri etkinliğinin, kelimelerle birlikte kavramları; kavramların ise kavradıkları fenomenlerin kendisini dönüştürdüğünün farkında olmaktan başka bir şey değildir.

Öncelikle '*Wahrheit*'ın nasıl çevrilmesi gerektiği konusunda en sık karşılaştığımız ve Türkçe çeviride genel olarak üzerinde uzlaşılmış olan 'hakikat' önerisini ele alalım. 'Hakikat' kelimesinin Heidegger'in *Wahrheit* ile söylemek istediğini dile getirmek bakımından 'doğruluk' kelimesine kıyasla en önemli avantajı, 'doğruluk'un fazla epistemolojik kalırken, 'hakikat'in tam da Heidegger'in vurgulamak istediği ontolojik anlamı veriyor olması olarak özetlenebilir. Mesela '*wahr*' kelimesini '*wahres Gold*' ifadesi içinde

kullandığımızda, bunun doğru karşılığı Türkçede 'hakiki altın'dır ve böylelikle 'hakiki' sıfatıyla, tıpkı 'wahr' sıfatında olduğu gibi, sadece önermelerin değil, dünyada dil dışındaki diğer varolanların da bir karakteristiğine gönderme yapılabilir. Heidegger de zaten *Wahrheit*'ı sadece önermelerin, yargıların bir karakteristiği olarak değil, aynı zamanda dilin dışındaki varolanların da bir karakteristiği olarak anlamaktadır. Bu gerekçelerle 'hakikat' '*Wahrheit*'ın en uygun çevirisi gibi gözükmektedir, çünkü olası olan diğer iki kelime de –gerçeklik ve doğruluk- '*aletheia*' ile söylenmek isteneni ya ontolojik bakımdan, ya da epistemolojik bakımdan fazla kısır ve tek yönlü kaldıkları için aktaramamaktadır: Türkçede 'gerçeklik' '*aletheia*'yı karşılamak için fazla 'nesnel' kalmakta ve *aletheia*'nın kısmen *Dasein*'ın anlamasına bağlı olması durumuna uymadığı için bir anlamda 'fenomenolojik/epistemolojik' boyutu eksik kalmaktayken, 'doğruluk' da fazla epistemolojik kaçmaktadır. 'Doğruluk' kullanıldığında, sadece dildeki önermelerin, yargıların doğru olduğu söylenebilirken, örneğin 'doğru altın' ya da 'yanlış altın' gibi ontolojik bir kullanımın Türkçeye uymadığını gözlemleriz. 'Doğru'nun ontolojik biçimde kullanılamaması sorunu, özellikle de Heidegger'in *Wahrheit*'ı varlığın bir karakteristiği olarak kabul etmesi ve varlıkla bir tamlama olarak kullanması noktasında daha da ciddi bir soruna dönüşür: '*Wahrheit des Seins*'ı, Türkçeye 'varlığın doğruluğu' olarak çevirince, aynen 'doğru altın' kullanımında karşılaştığımız sorunla karşılaşıyoruz: Nasıl ki altının doğrusu ya da yanlışı olamazsa, varlığa da doğru ya da yanlış sıfatlarını iliştirmek anlamsız gözüküyor. O halde, 'varlığın hakikati' demek 'varlığın doğruluğu' demekten çok daha akla uygun değil midir?[21]

'Wahrheit'ı 'hakikat' olarak çevirmeye yönelik bu argümanın ikna edici yanları varmış gibi gözüküyor olsa da, öncelikle böyle bir çevirinin, ciddi bazı sorunlardan muaf olmadığını tespit etmek gerekiyor. 'Hakikat' çevirisindeki en temel sorun, Almancada 'wahr' ile 'falsch' ve buna paralel olarak Türkçedeki 'doğru' ile 'yanlış' arasındaki sert karşıtlığın, 'hakiki' kelimesinde ortaya çıkmıyor olmasıdır. Daha doğrusu, 'doğruluk'un karşıtı olarak 'yanlışlık' vardır, ama 'hakiki'nin bir karşıtı bu anlamda yoktur. 'Hakiki'nin karşısına dilimiz bizi 'sahte'yi ya da 'hakiki olmayan'ı koymaya zorluyor. Ayrıca, 'hakiki' kelimesi burada 'sahici' kelimesiyle (*eigentlich*) anlam kaybına uğramadan değiştirilebiliyor. Oysaki Heidegger'de 'sahicilik' başka bir başlık

[21] Bu son itiraza çözüm olabilecek basit bir öneride bulunmak mümkündür: 'Doğru' hem sıfat hem de isim olarak kullanılır. Bu durumda, 'varlığın doğruluğu' yerine 'varlık doğrusu' dediğimizde, kulağa daha makul geliyor gibi gözüküyor. Ancak bu konuyu ilerleyen satırlarda daha detaylı olarak ele alacağımız için şimdilik bir kenara bırakıyoruz.

altında tartışılıyor;[22] '*wahr*' '*eigentlich*' ile zorunlu olarak aynı anlama gelmiyor ve bunların arasında bir ayrım var. Heidegger için 'hakiki (sahici) olmayan *Wahrheit*' da bir olanaklılık olarak var, hatta *Varlık ve Zaman*'ı anımsarsak, *Dasein*, gündelik yaşamında sahici olmayan bir varlık kipinde olmakla birlikte, varlığı ne kadar unutmuş olursa olsun, varlığı ne kadar yanlış anlıyor olursa olsun, o yanlış anlamasının içinde bile yine de varlığın doğrusu içinde bulunur.[23] Demek ki, '*Wahrheit*', hakiki olma ve hakiki olmama karşısında tarafsız bir kavramdır; hakiki olmayan şeyin '*unwahr*', hakiki olan şeyin ise '*wahr*' olması, sadece '*wahres Gold*' gibi bir varolan üzerine konuştuğumuz durumlarda ve sınırlı olarak ortaya çıkmaktadır. Bu tür kullanımlardaki '*wahr*' Heidegger'in felsefesinde sorunsallaştırdığı '*Wahrheit*'ın olsa olsa sınırlı bir kullanım biçiminde ortaya çıkan bir alt-anlamı olarak anlaşılabilir. Ayrıca, '*falsch*' kelimesinin anlamlarından birisi 'sahte' olsa bile, '*falsch*'ın kendisinin anlamını sadece 'sahte'ye indirgemek de doğru gözükmemektedir.

'*Wahrheit*'ı 'hakikat' olarak çevirmek konusundaki yukarıda dile getirdiğimiz dilsel/semantik itirazın yanı sıra, bir de, Heidegger'in kendi felsefesine ve geliştirdiği eleştirel bağlama uygunsuz olduğu yönündeki bir başka itirazı da gündeme getirmemiz gerekir: Heidegger doğruluğun (ve yanlışlığın) salt mantıksal anlayışının ve dolayısıyla, formel ve içi boşaltılmış bir mantığın sökümünü yapmak; mantıksal pozitivistlerle bir tartışma içine girmek için son derece bilinçli olarak 'doğruluk-yanlışlık' arasındaki o sert geleneksel karşıtlığı kendi anlamında barındıran '*Wahrheit*' teriminde ısrar etmiş, başka bir Almanca kelimeye başvurmamıştır. Bunun nedeni kolaylıkla anlaşılabilir: Heidegger'in '*Wahrheit*'ı sorunsallaştırıp onun kaynaksal anlamını yitirdiğini ileri sürebilmesi için, onun tam da Türkçede 'hakikat' değil de, 'doğruluk' olarak karşıladığımız, önermelerin de bir karakteristiği olabilen ve 'yanlışlık' ile keskin bir karşıtlığı olan 'doğruluk' anlamını taşıması gerekiyordu, çünkü Heidegger öncelikle '*Wahrheit*' kelimesinin ontolojik olmayan; yani salt mantıksal, dilsel ve epistemolojik yorumuyla ve 'doğruluğun uygunluk teorisi' ile hesaplaşmak ve bu hesaplaşma üzerine kendi ontolojik doğruluk anlayışını oluşturmak durumundaydı. '*Wahrheit*' kelimesindeki bu geleneksel anlamla hesaplaşıp kelimeyi kendi kaynaksal anlamına geri kazandırma sürecinin kendisi zaten Heidegger'in felsefesinin özünü oluşturan en temel unsurlardan birisidir. '*Wahrheit*'*ı* 'doğruluk' olarak çevirince, Heidegger'in bu kelimeyle asıl anlatmak istediği şey olan 'ontolojik hakikat'i veremediğimiz gerekçesiyle hem Heidegger'i Heidegger yapan bu felsefi özden vazgeçmiş,

22 Heidegger. *Sein und Zeit*, 222.

23 Heidegger. *Sein und Zeit*, 15. Basım (Tübingen: Niemeyer, 1979), 42, 43, 53, 146, 163 322.

hem de bir yanılgıyı dile getirmekten başka bir şey yapmış olmuyoruz: Bu yanılgı, Heidegger'in '*Wahrheit'ı* hep ve yalnızca kaynaksal ve ontolojik anlamında kullandığı yanılgısıdır. Heidegger metinlerinde '*Wahrheit*'a salt ontolojik anlamını yüklememekte, bu kavramı farklı bağlamlarda, yerine göre hem ontolojik anlamında, hem de geleneksel mantıksal/epistemolojik anlamında kullanmaktadır. Biz '*Wahrheit*'ı 'hakikat' olarak çevirdiğimizde, yalnızca Heidegger'in 'doğruluğun geleneksel anlamına' yönelttiği tüm itiraz ve söküm bağlamını bu çeviri ile yitirmiş ve onun üzerini örtmüş olmakla kalmıyoruz; aynı zamanda Heidegger'in '*Wahrheit*'ı kaynaksal olmayan, önermesel doğru anlamında kullandığı tüm cümlelerini anlaşılmaz kılmış oluyoruz. Diğer bir deyişle, '*Wahrheit*'ın Heidegger felsefesinde karşılaştığımız 'kaynaksal olan' ile 'kaynaksal olmayan' anlamları arasındaki gerilim bağlamı ve onun bu gerilimle mücadele edişinin öyküsünü, çevirdiğimiz metinden dışlamış olmanın yanı sıra, metni de kaçınılmaz olarak anlaşılmaz hale getiriyoruz. Halbuki Heidegger nasıl ki '*Wahrheit*'ı eleştirel bir bağlam içinde büyük bir felsefi emekle tekrar kaynaksal anlamına geri kazandıysa, biz de onun Türkçedeki karşılığı olan 'doğru'nun gelenekselleşmiş kullanımı bir takım güçlüklere yol açtığı için ondan vazgeçip 'sorunsuz' başka bir kelimeyi onun yerine ikame etmek yerine, bu kelimeyi kaynaksal anlamına geri kazanmak için çaba sarfetme yolunu seçmeliyiz. Heidegger'in kendisi 'sorunsuz' bir kavram aramamış, '*Wahrheit*' ne kadar epistemolojik, mantık ve salt dilsel biçimde yorumlarla dejenere olmuş olursa olsun, ondan vazgeçmemiş, bu kavramın daha kaynaksal bir ifade biçimini yakalamak için mücadele etmiştir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Heidegger'i Heidegger yapan işte tam da bu 'geleneksel anlam' ile 'sahici anlam' arasında yakaladığı eleştirel bağlama, kavramların geleneksel anlamıyla girip onları 'kaynaksal' olan anlamlarına sabırla geri kazanması, onlara bir çeşit 'iade-i itibar'da bulunmasıdır. O halde, biz neden kendi 'doğru' kavramımıza aynı şeyi yapmayalım? Heidegger'i çevirirken, onun izlediği yolu izlemek yerine, neden onun gelenekle olan tüm yüzleşmesinin bağlamını yitirecek 'risksiz' kelimeler seçmeye yönelelim? 'Doğru' kavramının getirdiği güçlükler karşısında başka kelimeye yönelmek yerine bu güçlüklerle yüzleşmek ve bu kelimeden vazgeçmemek, Heidegger'in felsefesinin ruhuna daha uygun gözükmektedir.

Wahrheit'ı çevirirken 'doğru'yu tercih etmemiz yönündeki savımızı, şimdi de bir örnek üzerinden, hem 'doğru' hem de 'hakiki' kavramlarını bir cümleye uygulayarak sınayalım. 'Bugün hava 15 derecedir' önermesinin doğru olduğunu söylediğimizde, doğruluğu burada önerme ile gerçeklik arasındaki bir ilişki olarak kavramakta bir güçlük çekmiyoruz. Heidegger kendi

metinlerinin pek çok yerinde, '*wahr*' terimini tam da bu anlamda, yani yargıların, ya da önermelerin bir karakteristiği olarak kullanmıştır. Ancak 'bugün hava 15 derecedir' önermesine 'hakiki' dersek, bundan önerme ile dünya arasındaki bir ilişkiyi değil, önermenin kendisinin 'sahte olmadığı'nı anlamış oluruz. Diğer yandan, 'hakiki değil' dediğimizde ise, önermenin, önerme gibi gözüktüğü halde önerme olmadığını saptamış oluruz. Oysaki bu, bir önermenin yanlış olduğunu söylediğimizde kastettiğimizden tamamen farklıdır: Bir önermeye 'yanlış' dediğimizde onun sahte, yani önerme olmayan bir şey olduğunu söylemiş olmayız; çünkü yanlış da olsa, önerme önermedir. Hatta, ancak doğru ya da yanlış olabilen bir şeye önerme ya da yargı diyebiliriz. Heidegger'in kendi metinlerinde de önermelere '*falsch*' (yanlış) dediği zaman, onların önerme gibi gözüküp de aslında öyle olmadıkları bir durumu kastetmediği açıktır. Nasıl ki bu örnekte karşımıza bu anlam bozulması çıkıyorsa, Heidegger'in metinlerinde de, '*wahr*' kelimesini yargıların/önermelerin bir karakteristiği olarak kullandığı her yerde, o '*wahr'ı* 'hakiki' olarak çevirdiğimizde, aynı anlam bozulması ile zorunlu olarak karşılıyoruz ve Heidegger'in kastetmek istemediği şeyler ortaya çıkıyor. Bu sınama, Heidegger'in '*Wahrheit*' ile başta öne sürdüğümüz iddiada belirttiğimiz gibi bu kelimenin sadece kaynaksal değil, aynı zamanda kaynaksal olmayan anlamını da ifade ettiğinin bir kanıtını bize dolaylı olarak sunar. Açıktır ki, '*Wahrheit*'ın 'hakikat' kelimesiyle yapılan çevirisi ise bu çift anlamlılığı bozarak Heidegger'in kendi metinlerinde bu kelimeyi sanki sadece ontolojik anlamıyla sınırlayarak kullanmış olduğu gibi yanlış bir izlenime yol açmaktadır.

'Hakikat' kelimesinin yukarıda işaret ettiğimiz güçlüklerinin olmasına rağmen, bu durum, 'doğruluk' kelimesindeki güçlükleri elbette ortadan kaldırmaz. Örneğin 'hakiki altın' yerine 'doğru altın' mı diyeceğiz? Eğer diyemeyeceksek, '*Wahrheit'ı* 'doğru' olarak çevirmekte diretmeye hakkımız var mı? Bu noktada, bir şeyin altını çizmek gerekiyor: '*Wahrheit'ı* her bağlamda illa mekanik bir şekilde ya 'doğru'ya da 'hakiki' şeklinde çevirmek yerine, dilimizin çok zorlandığı ve 'hakiki' demenin daha uygun olduğu yerlerde, 'hakiki' demek de bir çözüm olarak duruyor. Ancak bu noktada, daha önce işaret ettiğimiz itiraz bir kez daha akla geliyor: Heidegger için en büyük önemi olan '*Wahrheit des Seins*'ı da 'varlığın hakikati' olarak çevirmek zorunda kalıyoruz gibi gözüküyor. 'Varlığın doğruluğu' demekte güçlük çekiyoruz; 'varlığın hakikati' deyince, bu, Türkçede daha güzel oturuyor. Bu durumda, 'varlığın hakikati' diyeceksek, '*Wahrheit'ı* zaten yine '*Wahrheit des Seins*' gibi en kritik noktalarda 'hakikat' olarak çevirmek zorunda kaldığımızı kabullenmiş olmuyor muyuz? Bu kadar kritik bir terimi bile 'hakikat' ile

çevireceksek, 'doğru'nun bir çeviri önerisi olarak savunulacak bir yanı kalır mı?

Yukarıdaki itiraza biri yalın, diğeri daha karmaşık iki yanıt vardır. Birincisi, 'varlığın doğruluğu' yerine 'varlığın doğrusu' şeklinde çevirmektir, çünkü 'doğru' sıfat olduğu kadar isim olarak da kullanılabilmektedir. Bu şekilde çevirdiğimizde 'doğruluk' kelimesindeki sorun ortadan büyük ölçüde kalkmaktadır. Ancak bu itiraza ikinci ve daha kökten bir yanıt vardır ki, bu yanıt artık 'doğruluk' kelimesinin kulağımızın alıştığı biçimi üzerinden bir yanıt değildir. İşte artık tam da bu noktada, 'doğruluk'un kulağımızın duymaya alıştığı biçimini sorgulamak, bu son itiraza bir yanıt vermenin en uygun yolu olarak önümüzde belirir: Ya kulağımıza 'varlığın doğruluğu'nun böylesine uygunsuz gelmesinin nedeni, 'doğru' ya da 'doğruluk' kelimelerini duyduğumuz zaman alışkın olduğumuz anlamın, daha derindeki başka bir anlamın üzerini örtmüş ve onu unutturmuş olmasında yatıyorsa? Ya çok uzun bir zamandır, 'doğru' kelimesini her duyduğumuzda bu kelimenin kaynaksal anlamına yabancılaşmış yüzeysel bir anlamı işitmeye koşullanmışsak? Evet, burada öne sürmek istediğimiz, tam da bu kelimede böyle bir anlam erozyonu yaşıyor olduğumuz ve aslında kelimeyi kendi kaynağıyla ilişkilendirerek onda işitilmez hale geleni tekrar işitme alışkanlığı kazanırsak, 'varlığın doğrusu' hatta 'varlığın doğruluğu' dediğimizde, bu ifadelerin artık bizim için anlaşılmaz, kulak tırmalayıcı ve uygunsuz olmaktan çıkacağı yönündedir. Bu noktada, kelimeyi kendi kaynağıyla ilişkilendirmek, onun etimolojisine girişmeyi gerektirir.

4. 'Doğru'nun Etimolojik Serüveni: Doğmak-Doğurmak-Doğuru-Doğru

İsmet Zeki Eyüboğlu'nun *Türk Dilinin Etimolojisi* sözlüğünde[24] 'doğru' kelimesinin kökeniyle ilgili son derece güvenilir ve sadece onun tarafından öne sürülen değil, farklı kaynaklar tarafından da bağımsız olarak doğrulanan bazı saptamalar yer almaktadır. Gerek Kaşgar gerekse Uygur sözlüklerinde, Eyüboğlu'nun da ileri sürdüğü gibi, 'doğru' kelimesi ile 'doğmak' kelimesinin eş-kaynaklı olduğuna dair pek çok etimolojik bulguya rastlarız. Örneğin, Kaşgarcada *togmak*, doğmak, çıkmak, belirmek, yükselmek, göğe ağmak, havalanmak gibi anlamlara gelirken *togrumak* ise doğrulmak, yönelmek gibi anlamlarına gelir. *Togurmak* günümüz Türkçesindeki 'doğurmak', *togdurtmak* ise 'doğurtmak' kelimelerinin Kaşgarcadaki karşılığıdır. Bunun dışında, ayrıca

[24] İsmet Zeki Eyuboğlu, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü,* 4. Basım (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2004).

Uygurcada da *toğsuk* (doğuş), *togmak* (doğmak), *togum* (doğum), *tohurmak* (doğurmak) gibi kelimeler vardır.[25] Bunların dışında, 'öteye geçmek' ilerlemek', 'atlamak' gibi anlamlara gelen *togurmak* da mevcuttur. Eyüboğlu, tüm bu örneklerden yola çıkarak, tog, toğ, toh sözcüklerinin doğ kökünün daha eski biçimleri olduğunu; doğmak ile doğru kelimelerinin eş-kaynaklı olduğunu güçlü gerekçelerle saptar. Kendi saptamasının da dışında, Kaşgar ve Uygur sözlüklerinde de bu kelimeleri eşkökenli olarak geçtiğinin altını çizer.[26]

Bu yazıda geliştirdiğim etimolojik savı, daha önce başka bir yazıda en öz haliyle ortaya atmış olduğumdan, doğrudan o savın en öz halini vermek daha makul gözüküyor:

> 'Doğru'nun, Türkçedeki 'bilmek-bildirmek-bildiri' 'duymak-duyurmak-duyuru' gibi kelime türetmelerinde rastladığımız bir türetme kalıbına uyuyor olması kuvvetle muhtemeldir. Duyuru ve bildiri gibi kelimelerde rastladığımız bu kalıp, 'doğru' kelimesi için şu şekilde gözlemlenebilir: *Doğmak-doğurmak-doğuru*. Bu durumda, '*doğuru*' kelimesinin ortasındaki 'u'nun düşmesi sonucunda "doğru'ya evrilerek ortaya çıkmış olması azımsanmayacak bir ihtimal. Bu örneklerden birisini inceleyelim: 'Bil-dir-mek' başka birinin bilmesini *sağlamaktır*. Bildiri ise bu bağlamda bu bilmeyi sağlama durumudur. Aynı şekilde doğ-ur-mak, doğmak ile olan bu ilişkisinde düşünülecek olursa, bir şeyin doğmasını *sağlamak*, yani onun görünür hale, varlığa gelmesini *olanaklı* kılmak anlamına gelir. Sokrates'in felsefe yapmayı bir doğum olayına, filozofu ise ebeye benzetmiş olması, Grek düşüncesinin doğruluğu doğmak ile ilişkili olarak kavradığının bir göstergesidir.[27]

Bu noktada, Heidegger'in Greklerdeki *physis* ile *aletheia* arasında kurduğu yakın ilişkiyi gündeme getirmek gerekir. Greklerin 'doğa' kelimesi için kullandığı '*physis*', varolanın bir ilk ortaya çıkışı, meydana gelişi, daha başka bir deyişle, kaynaksal görünmesi (*ursprüngliche Erscheinung*) kastediliyordu. İşte tam da bu yüzden genel olarak varlık, –doğa/kültür ayrımına öncel olarak– Sokrates-öncesi Greklerce her türlü varolanın varlığını içerecek şekilde,

---

25 Burada, Türkçede 'tohum' kelimesinin de toh kökünden türemiş olduğunu düşünmek akla pek uzak görünmüyor. Tohum, toprağın altında bekleyerek daha sonra bir bitkinin topraktan dışarıya tıpkı güneşin dağların ya da denizin arkasında doğması gibi yeşerip çıkmasını sağlayan unsur olduğu ölçüde, 'tohurmak' eğer 'doğurmak' olarak değişime uğramışsa, 'tohum' da aslında bugünkü Türkçeye dönüşmüş olsa 'doğum' olarak söyleniyor olacaktı. Ancak bu kelime eski kökünü koruyarak bugüne kadar gelmiş gibi gözüküyor.

26 A.g.e., 194-195.

27 Özgür Aktok. *Heidegger* (Ankara: Doğu-Batı Yayınevi, 2010), 20.

herhangi bir kategorik ayrım yapmaksızın *görüngü* olarak; *physis*; *phainemenon* olarak kavranmıştır. Günümüzde yaptığımız 'doğa-kültür' ayrımı ile 'doğal' olanın alanını 'kültürel' olan ile karşıtlaştırarak daraltmış durumdayız, ancak Sokrates öncesi doğa filozofları için örneğin güneşin doğması ile bir savaşın ortaya çıkması bu anlamda farklı değildi ve insanın varlığın doğurganlığı ile 'doğal' biçimde karşılaşması anlaşılıyordu. Dolayısıyla, '*physis'* ile '*aletheia*'nın anlamları karşılıklı olarak birbirini belirler ve aslında varlığın ortaya çıkması olayını farklı açılardan belirtirdi.

Bir şeyin 'doğması' ne demektir? Bu, onun daha önce yokken sonradan ortaya çıkması, meydana gelmesi anlamına gelir. Türkçedeki bu 'ortaya çıkmak' ve 'meydana gelmek' tabirleri de yine *aletheia*'nın bir varlık olayı olarak olagelmesini şaşırtıcı biçimde başarıyla betimler: Gizlenmişlik durumunda olan varolan, henüz ortada yoktur, görünür değildir, bir anlamda 'kenardadır'; bakış alanı dışında kalmaktadır. Meydanda ya da ortada mevcut değildir. Dolayısıyla görülmez durumda, karanlıktadır. Ancak ne zaman ki gizinden sıyrılırsa, o zaman aynı zamanda kendini gösterir: Ortaya çıkar; meydana gelir. Karanlıktan aydınlığa çıkar ve görünür. İşte bu karanlıktan aydınlığa çıkma, hem *aletheia* (gizinden sıyrılma/sıyrılmışlık) hem de *physis* (doğma/doğmuşluk) olarak karşımıza çıkar. Kaşgarcada *togmak*'ın, doğmak, çıkmak, belirmek, yükselmek, göğe ağmak, havalanmak gibi anlamlara geldiğini söylemiştik. Gizinden sıyrılmışlığın aynı zamanda bir 'doğmuş olmaklık' olduğuyla burada açıkça yüzleşiriz. Bu yüzden de, doğmuş olan, doğ(u)rudur; doğ(u)rulmuş, ayağa kalkmış, kendini gösterme gücüne kavuşmuş, dimdik, dosdoğru ayakta durandır. Eski Türkler, varlığı ve doğruluğu Greklere çok benzer biçimde anlamakla kalmamış, aynı zamanda onlardan farklı olarak bir de 'doğmak' ile 'doğru' arasında im düzeyinde, etimolojik olarak doğrudan bir özsel bağ da kurmuşlardır.

Tüm bu düşünceler ışığında, 'varlığın doğrusu' ifadesinin aslında 'varlığın doğ(u)rusu' olduğunun farkına varırsak ve ortadaki 'u'yu işitmeye başlarsak, bu ifade artık kulağımızı rahatsız etmemeye başlar. Bu şekilde düşündüğümüzde ve işittiğimizde, 'varlığın doğrusu' dediğimizde, kastettiğimiz varlığın doğ(u)rusu, yani varlığın doğurma olayıdır, bu da varlığın varolanları doğurmasından, varlığa, dünyaya getirmesinden başka bir anlama gelmez: Doğ(u)ru, varlığa ait bir karakteristiktir (varlığın doğurganlığı), doğ(u)ruluk ise, varolanların karakteristiğidir (varolanların doğ(u)rulmuş olması) ve var olmak bu anlamda doğ(u)rulmuş olmaktır. Daha da çarpıcı bir başka anlam da burada karşımıza çıkar: Varlık, bir varolanın, ayakları üzerinde duracak şekilde 'doğrultulmuş', yani bir yöne

sahip olmak anlamında kendisine belirli bir 'doğrultu' verilmiş halidir. Dolayısıyla, 'varlığın doğrusu' ifadesini de 'varlığın hakikati'nin bir alternatifi olarak kullanabiliriz. 'Doğru' zaten ortasındaki 'u' düşmüş olan bir isimse, zaten isim olan bir kelimeyi ikinci bir türetme ekiyle 'doğruluk' olarak tekrar isimleştirmek zorunda değiliz. 'Doğru'yu hem sıfat, hem de isim olarak kullanmamızın önünde hiçbir engel yoktur. 'Varlığın doğrusu' derken, buradaki 'doğ(u)ru kelimesinin ortasındaki u'yu yazmasak bile, harf kelimeden düşmüş olsa bile, onu duyarak, kelimenin özündeki bu anlamı hissederek onu söylemeyi öğrendiğimizde, artık 'varlığın doğrusu' ifadesi bize hiç de tuhaf, yabancı gelmeyecek, tam tersine, kendi söylediğimizle barışmamızı ve onu daha iyi anlamamızı sağlayacaktır. Varlığın doğ(u)rusu, demek ki, varolanları doğuran varlığın doğurganlığının sonucundan başka bir şey değildir. Üstelik, varlığın doğrusunun, aynı zamanda bir *doğrultusu* da vardır; varlık bize varolanları her zaman belli bir doğrultu üzerinden açar ve bu da onların bize kendilerini görünmeye bıraktıkları 'biçim', 'bakış açısı', '*idea*' ya da '*eidos*' olarak anlaşılmalıdır.

'*Wahrheit*'ı 'doğruluk' ya da 'doğru' olarak karşılamamızın bizim için ikinci bir önemi daha vardır: Bu makalenin '*aletheia'yı* salt bir değilleme olarak değil, bir konumlama olarak da anlamalıyız' yönündeki temel savını, '*Wahrheit*'ı 'doğru' olarak karşıladığımızda ve '*Wahrheit*' '*aletheia*' olarak anlaşıldığında, '*aletheia'yı* salt bir olumsuzlama olarak anlamak yerine, onu bir konumlama (*Position*) olarak anlamamızı sağlar: Konumlama (*Position*) ile burada anlaşılması gereken, bir var olanı dünyaya koymak, yerleştirmek, ona bir varlık alanı, bir ikamet alanı açmak, onun kendini dünyadan göstermesi imkanını, dünyasal bir bağlamı ona sağlamak demektir. Bu bağlamda, gizinden sıyrılma, aslında bir doğma, yani varolanların varlık tarafından varlığa getirilmesi, doğrulmasıdır. Buradaki 'doğrulmayı' hem yükselip görünür hale gelme; hem belli bir yön, bakış açısı üzerinden kendini gösterme, hem de 'doğurulmak'; 'meydana getirilmek' 'ortaya çıkarılmak' manasında anlamamız gerekir ve 'doğru' kelimesi de, bu manayı ideal biçimde vermektedir. Gizinden sıyrılış, böylece halihazırda bizi bekleyen bir varolanla aramızdaki epistemolojik bir engelin aşılması sonucu onun ortaya çıkması gibi 'ontik' bir anlam taşıyan salt olumsuzlama değil, daha önce var değilken varlık tarafından doğ(u)rularak kendi ayakları üzerine bırakılmak, bir varolan olarak karşımızda kendisini belli bir doğrultudan, belirli bir bakış açısından gösterebilecek şekilde 'konumlandırılması' anlamına da gelir. Böyle bir değilleme, varolanı gizlenmişlikten gizlenmemişliğe doğru getirirken, aynı zamanda var olmamanın karanlığından yontarak ona ilk kez bir biçim kazandırma yoluyla var olmaya getirmek; ortaya ilk kez çıkarmak, onu adeta

bir kadının bir bebeği doğurması gibi doğurmak, dünyaya getirmek anlamındaki bir değillemedir. Doğum yapan bir kadın, bebeğini dünyaya getirmek için onu içinden dışarıya doğru ittirmek, bir anlamda 'değillemek' zorundadır, ama bu 'değilleme' ile, aynı zamanda dünyada daha önce varolmayan bir varolanı konumlamakta, konumlandırmaktadır. Bu değilleme, değilleyen bir konumlamadır.

Wahrheit'ın *aletheia* olarak karakterize edildiği Heideggerci bir bağlamda Türkçede 'doğru' olarak karşılamak için elimizde iyi gerekçeler olduğunu öne sürdükten ve bunları tartıştıktan sonra, yazının geri kalan kısmında, **'**gizinden sıyrılmışlığı', *aletheia'yı,* ontik değil de, ontolojik olarak nasıl anlamamız gerektiğini ortaya koymayı amaçlıyoruz. O halde şimdiye kadar yalnızca biçimsel düzeyde öne sürmüş olduğumuz 'gizinden sıyrılma yalnızca bir değilleme değil, aynı zamanda da bir konumlamadır' savını, Heidegger'in *aletheia* yorumunu Platon ders metni üzerinden ayrıntılı olarak inceleyerek ve içeriklendirerek temellendireceğiz. Ders metnine geçmeden önce, '*aletheia*'yı çeşitli ontik anlama biçimlerinin örnekleri üzerinden tartışarak onu ontolojik biçimde anlamanın olanağını gündeme getireceğiz.

5. '*Aletheia*'yı Ontik ve Ontolojik Anlama Biçimleri

'Aletheia'yı, 'gizlenmemişlik', 'saklanmamış olmaklık' 'mahfuz olmamaklık' gibi çeşitli biçimlerde Türkçeleştirebiliyoruz. Bu makalede, biz bunu 'gizinden sıyrılmışlık' olarak çevireceğiz. Ancak bu çevirinin neden diğerlerine göre daha uygun olduğunu, ilerleyen satırlarda, '*aletheia*'yı 'ontik anlama' ile 'ontolojik anlama' arasındaki ayrımı yeterince olgunlaştırdığımızda açıklığa kavuşturabiliriz, çünkü bu çevirinin diğer önerilerden farklı olarak, '*aletheia*'yı ontik değil de, ontolojik olarak Türkçede kavramamız noktasında belli üstünlükleri vardır.

Normalde 'doğruluk'tan geleneksel olarak anladığımız şey, dil ile onun gönderme yaptığı dünya/gerçeklik arasındaki bir uygunluk, bir karşılık gelme ilişkisidir (*Übereinstimmung/Correspondence*). Örneğin, 'bugün hava 15 derecedir' dediğimde, bu önermenin doğru olmasını sağlayan şey, onun, onun içeriğine karşılık düşen bir 'olgu'ya ya da 'gerçekliğe' uygun olmasıdır. Havayı termometre ile ölçme yoluyla onun 15 derece olduğunu bir olgu olarak deneysel yollardan tespit ederek, 'Bugün hava 15 derecedir' önermesi ile 'havanın 15 derece olması' olgusunu ya da gerçekliğini karşılaştırdığımızda, bu ikisi arasındaki uygunluk ilişkisi sağlanmış ve böylece o önerme de doğru olmuş olur. Heidegger'in burada kısaca özetlediğimiz

'doğruluğun uygunluk anlayışı' ile giriştiği hesaplaşma dil ile gerçeklik arasındaki uygunluk ilişkisini reddetmesiyle sonuçlanmaz, sadece onun temelsizce öne sürüldüğünde anlaşılmaz kaldığını ileri sürer, hatta uygunluk ilişkisinin türetilmiş olduğunu saptayarak ona bir temellendirme sağlayacak kadar onu önemsediğini göstermiş olur.[28] Heidegger'in bu uygunluk anlayışına olan itirazı, 'uygunluk' ilişkisini öne sürenlerin ihmal ettiği daha temelde olan kaynaksal bir başka ilişkilenme biçiminin üzerini örttüğü içindir. Dil ile varolanlar arasında bir 'uyum' ilişkisini öneren geleneksel doğruluk anlayışının yerine, Heidegger önermenin ya da yargının (*Aussage*) doğru olmasını, varolanı kendinde, olduğu gibi keşfetmesi olarak karakterize eder.[29] Heidegger'in bu saptamasından yola çıkarak, dilin edilgen bir şekilde dışarıdaki bir gerçekliğe uygunluk taşımak yerine, dili kullanan *Dasein*'ın dilsel etkinliği ile dünyaya yöneldiği ve bu yönelim sonucunda, dünyadaki varolanları keşfettiğini söyleyebiliriz. Heidegger'in, önermelerin doğruluğunu onların 'keşfedici' (*entdeckend*) karakteristiğine bağlamasının arka planında, her ne kadar bu paragraflarda bir kavram olarak açık biçimde tartışmıyor olsa bile, Husserl'in fenomenolojisindeki 'yönelimsellik' (*Intentionalität*) kavramının yattığı yönünde bir yorum yapabiliriz: 'Doğruluğun uygunluk teorisi'nin ıskaladığı en önemli unsur, insanın kullandığı dilin yönelimselliğidir. Dil öyle kendi kendisine bir dış gerçeklikle uygunluk, uyum sağlamaz; onunla kendi kendisine bir ilişki içinde olamaz. Burada, Heidegger'in Husserl fenomenolojisi etkisi altında olduğu ölçüde, dili kendi kendine bir dışsal gerçekliğe uygun gelen ve dolayısıyla onu yansıtan edilgen bir araç olduğu yönündeki geleneksel görüşün yerine, dilin *Dasein*'ın etkin biçimde dünyayı açmak, gizinden sıyırmak, ondaki varolanları keşfetmek gibi karakteristikleri üzerinden kendi kendini bir var etme biçimi olduğu görüşü geçmiştir. Önermeler eğer keşfedici ise, bu karakteristiklerini herhalde *Dasein*'dan bağımsız biçimde ediniyor olamazlar; ancak *Dasein* bir dünyayı halihazırda gizinden sıyırmış olduğu, varlığın açıklığında durduğu için onun içindeki varolanları keşfetmek gibi bir yetiye sahiptir ve kullandığı dil, ancak böylelikle 'keşfedici' olabilir. *Dasein* dünyaya çoktan yönelmiş durumdadır, önermeler de bu yüzden keşfedici olmakta ve dünyadaki olgularla uygun olabilmektedir. Heidegger böylece, örtük olarak da olsa, dilin yönelimselliğini, doğruluğun geleneksel 'uygunluk' anlayışından daha kaynaksal bir doğruluk anlayışı olan '*aletheia* olarak doğruluk' anlayışına geçiş yapmak için bir köprü olarak kullanır.

[28] Heidegger, "Das traditionalle Phänomen der Wahrheit und die Abkünftigkeit des traditionallen Wahrheitsbegriffs", *Sein und Zeit*, 219-226.

[29] A.g.e., 218.

Doğruluğun uygunluk teorisini, az önce bir örnek ile açıkladık. Dilin gerçekliğe 'uyduğu' iddiasını örneklendirmek ve bu örneği anlamak bize pek zor gözükmemekte, hatta 'sağ duyusal' gözükmektedir. Bu 'sağ duyusallık' bu uygunluk ilişkisinin nasıl gerçekleştiğini pek anlamasak bile dogmatik biçimde içselleştirmiş olduğumuzun, yani geleneksel doğruluk anlayışının dünyayla kurduğumuz ilişkide ne kadar kemikleştiğinin bir kanıtı olarak da görülebilir. Ancak Heidegger'in 'gizinden sıyrılmışlık' olarak tabir ettiğimiz doğruluk anlayışını örneklendirmek bize çok daha zor gelir. 'Hava 15 derecedir' dediğimde, bu önerme ile gerçekliğin eşleştiğini, birbirine uygun olduğunu anlamakta en azından görünüşte pek güçlük çekmiyoruz, ama 'hava 15 derecedir' dediğimizde, bu önermenin doğru olmasının bir 'gizinden sıyrılmışlık' durumu olduğunu söyleyince, kafamız karışıyor: Burada doğruluk eğer gizinden sıyrılmışlıkla özdeş ise, önermemiz de doğru ise, önermenin kendisinin 'gizinden sıyrılmış' olduğunu söylemek durumunda değil miyiz? Bu sorunun yanıtı 'Hayır' olmak durumundadır, çünkü az önce belirtmiş olduğumuz gibi, Heidegger *Varlık ve Zaman*'da açıkça, önermelerin doğru olmasının, onların üzerine konuştukları varolanı, kendinde, yani her nasılsa, öylece, olduğu gibi keşfettikleri anlamına geldiğini söyler.[30] Bu durumda 'havanın 15 derece olduğu' önermesi, burada gizinden sıyıran; havanın 15 derece olması ise, gizinden sıyrılan, yani keşfedilendir. Ancak havanın 15 derece olması, nasıl olur da bir önerme tarafından 'olduğu gibi' keşfedilmekte; ya da gizinden sıyrılmaktadır? Biz bu önermeyi söylemeden önce, gizli kalmış bir durum vardı da, önermemiz o durumu kendi gizinden mi sıyırır ve karanlıktan çıkarıp aydınlığa mı koyar? Havanın 15 derece olması durumunun, biz bu cümleyi kurmadan önce 'gizli' ya da 'örtük' olduğunu söylemek pek akla yatkın gözükmüyor. Havanın 15 derece olduğunu termometreye bakarak, hatta ona bile gerek kalmadan, biraz yanılma payı ile havaya bakarak ve sıcaklığın bedenimizdeki etkisine dikkat ederek söyleyebiliriz. Hava da, termometre de, havanın 15 derece olması durumu da apaçık ortadadır, bizden kendilerini gizliyor değildir. Hatta biz zaten bunu termometreye bakarak, bedenimizdeki etkiyi gözlemleyerek deneyimlediğimiz için o cümleyi kurabiliyoruzdur; yoksa bu cümleyi kurmamız yüzünden havanın sıcak olduğu durumu ilk kez keşfediliyor; gizinden sıyrılıyor ve karşımıza çıkıyor değildir. Dolayısıyla, dünyayı deneyimliyoruz ve bu deneyimimiz bize gerçekliği veriyor; biz de bu gerçekliğe karşılık düşen, ona 'uygun olan' önermeyi kuruyormuşuz gibi görünüyor. O halde, bu örnekle 'gizinden sıyrılmışlık' olarak doğruluk anlayışını sınadığımızda doğruluğun uygunluk teorisi haklı çıkmıyor mu? Bu

[30] *A.g.e.*

durumda, Heidegger'in doğruluğu 'gizinden sıyırma' olarak karakterize etmesi bu örnekle yanlışlanmakta değil midir?

Yukarıdaki soruların yanıtı ilk bakışta 'evet' gibi gözüküyor olsa bile, bu yanıltıcıdır, çünkü aslında verilen bu örnekle, Heidegger'in doğruluk anlayışının daha yanına bile yaklaşmadan ne kadar kolayca yanlış anlayabildiğimizi, daha doğrusu, 'ontik' olarak anlamaya meyilli olduğumuzu göstermekten başka bir şey yapmış değiliz. Heidegger, tam da varlığın temel karakteristiklerinin ontik olarak anlaşılmasına karşı çıkarak onların ontolojik olarak anlamamız gerektiğinin altını bu kadar çok çizerken, ontik bir doğruluk anlayışı ile ontolojik doğruluk anlayışını birbiriyle karşılaştırarak sınamak için seçtiğimiz örnek, ontik doğruluk anlayışını varsaymaktaysa, bu durumda o örnek ile ontolojik anlayışı ontik anlayışın karşısında zaten sınayamayız. Örnek, sınamaya yöneldiği şeyi, kendi varlığının temeli olarak varsaydığından, kendi varlığını borçlu olduğu temeli sınaması da olanaksızdır. Çünkü sınamaya başladığı durumda o temeli terketmek zorunda kalacak ve bir örnek olarak varlığını da tıpkı temeli gibi yitirecektir. Bu örnekte, dil de, gerçeklik de, birer varolandır, aralarındaki 'uygunluk' ilişkisi de yine elde-mevcut bir varolan olarak düşünülmektedir. Burada 'gizlenmişlik' ontolojik olarak değil, ontik olarak, yani bir şeyin, bir varolanın gizlenmişliği olarak düşünülmektedir. Örneğin havanın 15 derece olması ve birinin bundan haberi olmadığı için bu durumun ondan saklı, ondan gizli kalması; saklambaç oynayan bir çocuğun bir ağacın arkasına gizlenip, oyun arkadaşının onu görememesi durumu; perdeyi açmadan önce havanın yağmurlu olduğunun farkında olmamam; bir kumsalda toprağın altındaki bir taşın benden 'gizlenmişliği' gibi örneklerin hepsinde, hava durumu, saklambaç oynayan çocuk, kumsalın altındaki taş, birer varolandır ve bu örneklerdeki gizlenmişlik, varlığın değil, varolanların gizlenmişliğidir. Gizlenmişlik buradaki her örnekte, bir varolan olan *Dasein*'ın, başka bir varolana olan erişimini kesintiye uğratan, bunu engelleyen bir üçüncü varolan ile ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, gizinden sıyrılmışlık da bunun bir değillemesi olacağı için, gizlenmiş olan varolanla aramızdaki engel teşkil eden varolanı bertaraf ederek onu bir engel olarak ortadan kaldırmak ve böylece halihazırda bizi daha önce çoktan orada bekleyen elde-mevcut bir varolana erişmek, onu keşfetmek anlamını taşır. Dolayısıyla, Heidegger'in kendisi de önermelere, yargılara 'keşfedici' karakteristiğini atfederken, buradaki doğru olayını zaten kendisi de 'ontolojik' değil 'ontik' anlamda ele almaktadır. Bu da zaten Heidegger'in metinlerinde '*Wahrheit*'ı sıklıkla sadece ontolojik değil ontik anlamında da kullandığı savımızı destekleyen bir bulgudur. '*Aletheia*'nın ontolojik anlamı bu tür varolanlar arası ilişkileri

betimleyen örneklerle asla yakalanamaz. O halde, gizinden sıyrılma olarak doğruluğun bu ontik yorumu bizi yanılgıya sürüklediyse, onu Platon'un mağara benzetmesi bağlamında karşımıza çıktığı haliyle, ontolojik olarak nasıl anlamamız gerekir?

6. Heidegger'in Platon Dersinde *Aletheia*

Bu soruya ancak Heidegger'in *aletheia*'dan ne anladığını ayrıntılı biçimde Platon'un mağara benzetmesi üzerinden betimlediği ve bize bir varlık olayı olarak sahnelediği bir metni üzerinden yanıt verebiliriz. Bu, Freiburg Üniversitesi'nde 1931/1932 kış semesterinde verdiği ve *Vom Wesen der Wahrheit: Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* başlıklı kitapta yayımlanan ders metnidir.[31] Bu noktada, bu metinde Heidegger'in ele aldığı '*aletheia*'yı ontolojik olarak açık biçimde anlaşılır kılmak amacıyla daha önce geliştirmiş olduğum temel bir savı olduğu gibi sunmak, onu bu makalede daha ayrıntılı biçimde açmam için iyi bir başlangıç olacak:

> Heidegger'in bu dersinde Platon'un doğruluk (*aletheia)* anlayışını incelerken, arka planda 'ön-oluşturma' olarak ifade edebileceğimiz 'Vor-bilden' kavramını kullandığı göze çarpacaktır. Heidegger, dersinde öncelikle 'gizlenmemişlik' [*Unverborgenheit*] kavramını Platon'da ve genel olarak Greklerde bulduğumuz haliyle *'aletheia'*nın karşılığı olan en temel kavram olarak ortaya atar (10). Daha sonra, 'gizlenmemişlik'i gizinden-sıyrılabilirlik [*Entbergsamkeit*] kavramı üzerinden açımlayarak, doğruluğa daha kesin bir belirlenim kazandırır: 'Gizlenmemişliğin özü, gizinden-sıyrılabilirliktir' (73). Ancak, bundan birkaç sayfa önce, yorumunda ön-oluşturma (Vor-bilden) kavramının yardımına başvurur (70). Bu makalede, doğruluğun özünün anlaşılmasında *Vorbilden* kavramanın, en azından *Entbergen* ve *Entbergsamkeit* kavramları kadar temel bir yere sahip olduğunu göstermeyi amaçlıyorum. … Bu yazının göstereceği üzere, gizlenmemişlik ve gizinden-sıyrılabilirlik kavramları, onları 'ön-oluşturma' bağlamında kavramazsak, *ontolojik* anlamlarını taşıyamamakta ve *ontik* bir anlam içine hapsolmaktadırlar.[32]

Yukarıdaki satırlarda, '*aletheia*'yı sadece 'gizinden sıyırmak' ya da 'gizinden sıyrılabilirlik' olarak anlayıp bunları salt bir değilleme düzeyinde bırakırsak ve Heidegger'in 'gizinden sıyırma'yı aynı zamanda 'ön-oluşturma' (*Vor-bilden*)

---

31 Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*. GA XXXIV, Frankfurt a. M: Vittoria Klostermann,1988.

32 Özgür Aktok. Heidegger'in 'Platon'un Doğruluk Anlayışı' Yorumu üzerine bir İnceleme: Ön-oluşturma ve Gizlenmemişlik', *Bir Arada - Önay Sözer Armağanı*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul: 2013, 589-590. Alıntı içinde yer alan parantez içindeki sayfa numaraları, alıntılanan paragrafın orijinalinde vardır ve Heidegger'in bir üstteki dipnotta belirtilen eseri olan *Vom Wesen der Wahrheit*'a gönderme yapmaktadır.

olarak da ortaya koyduğunu es geçersek, gizinden sıyrılmışlığı ontik biçimde ve salt bir değilleme olarak anlama içine hapsolduğumuz yönünde bir sav öne sürülmüştür. 'Ön-oluşturma' kavramı, gizinden sıyırmayı salt bir değilleme olmaktan çıkartıp onu aynı zamanda bir konumlama (*Position*) olarak karşımıza çıkartır, çünkü ön-oluşturma, bir varolanın olanaklılıkları üzerinden varlığa getirilmesi, oluşturulması anlamına geldiğinden, bir varolanı konumlar; ilk kez meydana getirir.[33] Bir önceki bölümde verdiğimiz ontik örneklerde ise, tam tersine, *aletheia* salt bir değilleme olarak ve önceden zaten varlığa gelmiş bir başka bir varolana ulaşmamızın bir 'aracı' olarak karşımıza çıkmıştı. O örneklerde, gizinden sıyırma, salt epistemolojik anlamda bir engel kaldırma anlamına sahip olur. Dolayısıyla, gizinden sıyırdığımız şey ile aramızda epistemolojik bir erişim sorunu söz konusudur. Örneğin, kumun altındaki taş, zaten elde-bulunur bir varolan olarak kumun altında bizim onu keşfetmemizden bağımsız olarak orada durmakta, var olmaktadır. Bizim aramızdaki engel olan kumu kazarak onu bertaraf etmemiz ise, aramızdaki bu taşa ulaşmamızı önleyen engeli ortadan kaldırmamız anlamına gelir. Böyle bir tablo içinde, *aletheia*, yalın bir 'değilleme' olmanın ötesine geçemez ve gizinden sıyırdığı varolanın varlığı önceden varsayılmış olur. Oysaki ilerleyen satırlarda Heidegger'in Platon dersini dikkatle inceleyerek mağara benzetmesinin tüm aşamalarını, '*aletheia'*nın birer uğrağı olarak yorumladığımızda, *aletheia*'nın bir değilleme (*Negation*) olduğu ölçüde, aynı zamanda bir konumlama (*Position*) olduğunu açıkça göreceğiz. O halde, *aletheia'*nın hem bir değilleme, hem de bir konumlama olarak ortaya çıkmasını sağlayan şey nedir? Heidegger, *aletheia*'nın ortaya çıkmasını sağlayan temel unsuru 'idealar' olarak ortaya koyar: İdeaları aydınlığın kaynağı olarak betimleyerek, Almancada aydınlık anlamına gelen '*Helle'* kelimesinin etimolojisine girer ve ideaların verdiği aydınlığın temel karakteristiğini 'nüfuz eden' (*durch-dringend*), 'saydam' (*durch-sichtig*), geçit-veren (*durch-lassend*) ve açan (*öffnend*) olarak saptar.[34] Burada ilginç olan ayrıntı, normalde görme yetisiyle ilgili olan aydınlık kavramının, etimolojik olarak işitme yetisiyle ilgili kelimelerce belirlenmiş olduğunun da ortaya çıkmasıdır:

---

[33] Burada neden 'oluşturma' değil de 'ön-oluşturma' kavramı kullanıldığı sorulabilir. Çünkü idealar üzerinden ortaya çıkan *aletheia*, varolanların yalnızca formunu onlara kazandırarak onlara formel anlamda bir varlığa gelme imkanı sağlar, ancak onların 'edimsel' olarak da varlığa gelmesinin malzemesi, içeriği, maddesi (*hyle*), o varolanın içinden çıkacağı karanlığın ta kendisidir. Dolayısıyla, varolanlara olanaklılıkları üzerinden bir form, bir biçim kazandırıldığı için, buna 'oluşturma' yerine 'ön-oluşturmak) demek daha doğru olmuştur.

[34] *A.g.e.*, 55.

> 'Helle' 'hallen'den gelmektedir, sesin (ses yüksekliğinin) bir karakteridir ve 'alçak'ın karşıtıdır. ... Bu özelliğe sahip olan ses, 'çınlayarak' yükselir (bülbül sesi gibi), nüfuz edendir: Kendi kendisini genişletir, açar ve daha da fazlası, nüfuz eder, içine işler. Kör, alçak olan ses ise, belli bir ölçüde geri çekilir ve kendi kendisini ortaya koyamaz. Aydınlık, 'arasından-geçme' (bir yere doğru arasından-geçme) karakterine sahiptir.[35]

Heidegger'in aydınlığın karanlığa nüfuz eden, onu delip geçerek içinde kendine bir alan, bir yol açan karakteristiğini daha da iyi vurgulamak için, ideaları karanlıkla çarpışarak onu bertaraf eden ve böylece varolana kendini ışıtması için önlerini açan 'öncü savaşçılar' (*Vorkämpfer*) olarak betimlemesi, ideaların varolanları gizinden nasıl sıyırdığının kafamızda daha da somutlaşmasını sağlar:

> Her gizinden sıyrılanın olduğu yerde, onlar önde dururlar ve bir diğeri için önceden yolu hazırlarlar. Hangi ölçüde? İdealar, en çok varolanlardır; ve varolanlardaki en çok varolan, yani varolanları gerçekten oluşturan varolan, onların varlığıdır. Ancak varlık da, görmüş olduğumuz gibi, varolanın yolunu açıp geçmesine izin verir. İdealar, yolu hazırlar. Işık, üstü örtülü olanın önünde artık görebilmeyi sağlar. İdealar, gizlenmişliği bertaraf eder.[36]

Bu satırları okuduğumuzda, ışığın karanlığa nüfuz etmesi ve onu alt ederek varolanlara, karanlığın içinde bir varlık, bir ikamet alanı açmanın, 'gizinden sıyrılma' (*aletheia*) olarak betimlendiğini açıkça görmekteyiz. Burada, gizinden sıyrılma karşımıza ontolojik anlamında, yani sadece epistemolojik bir engelin kaldırılıp varlığı önceden varsayılmış bir varolanın 'keşfedilmesi' değil de, biçimden, formdan, yani ideadan yoksun madde (*hyle*) olan karanlığı delip geçerek onun içinde açtığı yarıklardan varolana kendini ışıtması için yol açmak; diğer bir deyişle, o karanlığı ham madde olarak kullanarak

---

35 *A.g.e.*, 55. Makale boyunca alıntının Almanca karşılığı dipnotta verilecektir. Çeviri bana aittir.
"Helle' ('hell') kommt von 'hallen' und ist ursprünglich eine Kennzeichnung des Tones (des Lautes) und der Gegenteil von 'dumpf'. … Der Helle Ton und Laut, der noch seine Steigerung hat im 'gellenden' ('Nachtigal'), ist der durchdringende: er breitet sich aus, mehr noch: dringt durch. Der dumpfe, gleichsam träger, bleibt gewissermaßen schwer zurück, vermag sich nicht durchzusetzen. Das Helle hat den Charakter des Hindurch-durch **…** (Wo-hindurch)."

36 *A.g.e.*, 70.
"Bei allem Unverborgenen stehen sie voran, sind die Vorkämpfer; sie bereiten vorangehend den Weg für das andere. Inwiefern? Die Ideen sind das Seiendste; und das Seiendste am Seienden, das, was das Seiende eigentlich ausmacht, ist dessen Sein. Das Sein aber gibt, wie wir sahen, erst den Durchlass für Seiendes. Die Ideen bereiten den Weg. Das Licht macht es, dass vor dem Verhülltes jetzt sichtbar wird. Die Ideen beseitigen die Verborgenheit."

biçimlendirmek suretiyle bir varolanı karanlığın içinden çekip çıkartmak, karanlıkta açtığı ışıktan-yol üzerinden onu görünüşe, varlığa getirmek anlamında karşımıza çıkmaktadır.

Demek ki, bir varolanı karanlıktan çekip çıkartarak onu aydınlığa koymayı, yani '*aletheia*'nın ortaya çıkmasını birisi ontik (ve dolayısıyla yanlış), diğeri ontolojik (ve dolayısıyla doğru) olmak üzere iki şekilde anlayabiliriz: Örneğin ışıkları kapalı bir odada ışığı açtığınızda zaten orada önceden bulunan bir masayla aramızda engel oluşturan karanlığın bertaraf edilmesi sonucunda o masanın görünür, erişilebilir hale geldiği bir durum, ontik anlamanın bir örneğidir. Böyle bir durumda, karanlığı, oradaki varolanın varlığı ile aramızdaki bir engel olarak yorumlamış ve onun değillemesi, ortadan kaldırılmasını, o varlığın varlığı ile özsel olarak ilişkilendirmeden bıraktığımız için, bu, ontolojik değil, ontik ve epistemolojik bir yorum olmaktadır. Karanlık da, aydınlık da, oradaki varolanın varlığından bağımsız ve ona sonradan eklemlenen şeyler olarak bırakılır. Heidegger'in ideaları 'öncü savaşçılar' olarak niteleyerek onların varolanın önündeki yolu açtığını, onların içinden geçebilecekleri bir 'aralanmış alan' oluşturdukları yorumda ise, tam tersi söz konusudur: Ne zaman ki karanlığı *hyle*, aydınlığı ise *eidos*, *idea* olarak yorumlarsak, bu durumda karanlığın kendisi zaten ortaya henüz tam anlamıyla çıkmamış bir varolanın maddesi, buna karşılık aydınlık da, o karanlığa bir şekil verecek, ona belli bir biçimde bize kendisini göstermesini sağlayacak form olarak anlaşılır. Dolayısıyla, karanlık ve aydınlık; gizlenmişlik ve gizinden sıyılma, o varolanın varlığının kurucu unsurları, yani ontolojik olarak anlaşılmış olur.

Bu noktada, *aletheia* ve *Unverborgenheit* için Türkçede 'gizinden-sıyrılmışlık' terimini kullanmanın, diğer alternatif çeviri önerilerinden neden daha uygun olduğunu göstermemiz için yeterli dayanak elde etmiş durumdayız. 'Örtüsüzlük', 'mahfuz/kapalı olmamaklık', 'gizlenmemişlik'[37] gibi ifadeler, *aletheia*'nın, varolanların karanlığın içinden sökülüp, kopartılıp alınmasına; karanlığın etkin biçimde yontularak ondan varolanların biçim kazandırılarak ortaya çıkarılmalasına yapılan vurguyu içermiyor ve gizlenmeme halini sanki gizlenmiş olmanın bir değillemesi gibi değil de, bir varolanın her zaman sürdürdüğü elde-mevcut bir durumuymuş gibi sunuyor. Mesela 'Ali saklambaçta gizlenmedi' dediğimizde, burada Ali'nin 'gizlenmemişliği'ne gönderme yapıyoruz, ama bu Ali'nin daha önceden gizlenmişken sonradan

[37] Heidegger üzerine daha önce yaptığım çalışmalarda *aletheia*'yı ve *Unverborgenheit*'ı gizlenmemişlik olarak çevirdim. Ancak bu makaleyle birlikte eski çevirinin yerine 'gizinden sıyrılmışlık' çevirisini daha uygun bir çeviri olarak öneriyorum.

ortaya çıktığını ifade etmiyor; bundan daha çok, Ali'nin zaten normalde gizlenmemişken, saklambaçta da gizlenmemiş olduğunu anlıyoruz. Örtüsüzlük, mahfuz olmayışlık, saklanmamışlık gibi çevirilerde de yine aynı sorun söz konusudur. Bunun nedeni, Türkçede Grekçe ve Almancadaki gibi ön ek ile değilleme yapamıyor olmamızdır. Almancada da, Grekçede de, ön ek ile kelimenin kökü değillendiğinde, o değilleme ile o kök adeta iç içe geçerek yeni bir kök, yeni bir fiil gibi iş görürken, mastar eki de bu yeni fiili çeker. Ancak bizim dilimizde ek ile doğrudan kökü değilleyemediğimizden, değilleme ekini fiilin kendisine uygulayamıyor ve fiili olduğu gibi bırakırken, fiilin ait olduğu varolanın bu değillenmemiş fiili 'yerine getirmediğini' söylemekten başka bir şey yapmıyoruz. Bu da, Grekçeden ve Almancadaki asıl anlamı ıskalayan bir çeviri yapmamızla sonuçlanıyor. O yüzden, *aletheia*'yı Türkçeleştirmek için başka bir yol izlemeli, örtülülüğün, kapalılığın, karanlığın, saklanmışlığın, gizlenmişliğin gerçekten değillendiğini anlam olarak açık ve seçik biçimde veren alternatif söyleyişlere yönelmeliyiz. 'Gizinden-sıyrılmışlık' bu anlamda diğer alternatiflerden farklı olarak gizlenmenin değillenmesine açık bir vurguda bulunmaktadır. 'Gizlemek' fiilini türettiğimizde, bununla aynı 'süslemek' fiilinde nasıl ki bir şeyi süse büründürmek, süsle donatmak anlamları ortaya çıkıyorsa, aynı şekilde, bir şeyi gize büründürmek, gizle donatmak anlamları ortaya çıkmaktadır. Tüm bunların yanı sıra, 'giz' ve 'gizem' kelimesi Türkçede aklın erişemediği, nüfuz edemediği, akıl için açıklanamayan, çözümlenemeyen, karanlıkta kalan şey anlamında kullanılır. Bu anlamları dikkate aldığımızda, Grek düşüncesinde karanlığın, aklın içine nüfuz edemediği, formdan, biçimden yoksun olan madde, *hyle* olarak düşünüldüğü ve bunun da 'lethe' ile ilişkili olduğu dikkate alınırsa, 'giz' kelimesinin o karanlığın, biçimsiz ve aklın içine giremediği maddeyi ifade etmek için örneğin 'kapalılık', 'örtülülük' gibi kelimelerden daha uygun olduğu görülür. 'Gizinden sıyrılmak' bu bağlamda, 'karanlığından sıyrılmak' anlamına gelir; o karanlığın idealar tarafından bertaraf edilmesi ve bir anlamda yontularak bir biçime, forma, ideaya kavuşması daha da anlaşılır hale gelir.

Aletheia'nın gizinden sıyrılmışlık olarak çevrilmesinin gerekçelerini ortaya koymak için açtığımız bu parantezi kapattıktan sonra, Platon için ideaların varlığın doğrusunu nasıl yerine getirdiği konusuna geri dönebiliriz. Mağara benzetmesinde, idealar karanlığın içine işleyen ışık hüzmeleri olarak düşünülmekte ve varolanlar için bir varlık alanı açmaktadır. Heidegger '*idea*' kelimesinin etimolojik kaynağı olan '*idein*'e işaret ederek, *idein*'in 'görmek' anlamı taşıdığını, ama bu görmenin bedensel bir görme olmadığını, Platon için asıl görme yetisine sahip olanın beden değil, akıl olduğunun altını çizer:

Platon için varolanın varlığını düşünmek, 'görmek' olarak anlaşılmıştır.[38] İşte böyle bir görmenin de en iyi, en açık seçik görebileceği en mükemmel varolanlar (ve dolayısıyla en mükemmel varlığa sahip olanlar), mağaranın dışındaki varolanlar, yani aklın görmesi anlamına gelen 'idein'in yöneldiği idealardır ve mağaranın içindeki varolanların aslı olan bu idealar, aynı zamanda mağaradaki varolanların varlığı olarak karşımıza çıkar. Burada, varlığın kendisi de, aklın görme yetisine (*idein*) uygun olarak, yani görülen (*idea*) olarak düşünülmemiş olsa, akıl o ideaları asla göremez, her zaman karanlıkta kalırdı. Böyle bir durumda, varolanların beş duyu ile algılanması dahi söz konusu olamazdı. Heidegger'in ideaları, tam da bu varolanların ortaya çıkmasını, bir anlamda doğmasını sağlayan formları, dolayısıyla da varlığı olarak yorumlaması bu yüzden tesadüf değildir:

> İdea, demek ki, kendisini 'var olan' olarak ortaya koyanın bakışıma sunduğu görüş açısıdır [Anblick]. Bu görüş açıları, tek bir şeyin kendisini bu ya da şu olarak mevcut kıldığı; yani onun mevcut ve bulunur [präsent und anwesend] olduğu yollardır. O halde idea bizi, bir şeyin her nasılsa o şekilde bulunuşa gelişini, diğer bir deyişle, bir şeyin ne olduğunu; yani varlığını verir.[39]

Az önce, *aletheia*'nın konumlayan bir değilleme olmasını sağlayan şeyin ne olduğu sorusunu sormuştuk. Bu sorunun yanıtı karşımıza haklı olarak 'idealar' olarak çıktı ve ideaların, karanlığı değillerken yalnızca onu bertaraf etmekle kalmayıp aynı zamanda yerine varolanların maddesinin (*hyle*) içinden akıp geçeceği yolları (*idea*, *form*, *eidos*) konumladığını gördük: Varolanlar için kendilerini bize gösterebilecekleri yolları onların önüne açarak, onların belli bir açıdan kendilerini bizim hem akli hem de bedensel bakışımıza görünür olarak sunması; varolanların belli bir biçime, forma, *eidos*'a kavuşup karşımıza kaynaksal bir görünüş (*Erscheinung*) olarak çıkması, *aletheia*'yı ortaya çıkaran ideaların konumlayıcı (pozitif) işlevi sayesinde mümkün olmaktadır. Bununla birlikte, şu soru da ortaya çıkmaktadır: İdealar bunu nasıl gerçekleştirirler? Onların bunu yapışını şimdiye kadar aydınlık ile karanlık arasındaki bir çekişme olarak ve aydınlığı oluşturan ışık hüzmelerinin karanlığa nüfuz edip karanlığın içinde varolana kendini görünüşe getirecek yolları açması olarak betimledik. Ancak bu betimleme hala bize fazla biçimsel ve soyut gözükmektedir. Bu noktada, ideaların bunu nasıl gerçekleştirdiğini daha da somutlaştırmak için bu değilleme ve

---

38 *A.g.e.*, 51-52.

39 *A.g.e.*, 51.
"Idee ist also der Anblick dessen, als was seiend sich etwas darbietet. Diese Anblicke sind es, worin das einzelne Ding als das und das sich präsentiert: präsent und anwesend ist. … Idea gibt also das, als was ein Ding anwest, d.h. was ein Ding ist, -sein Sein."

konumlamanın 'mağara benzetmesi'nde daha da içeriklendirilmesi ve bu sefer de, ideaların taşıyıcısı olan *Dasein*'ın, yani filozofun bakış açısından aynı öykünün anlatılması gerekir. *Aletheia*'yı sanki değillemeyi de konumlamayı da kendi başına, insandan bağımsız bir tanrısal ya da doğaüstü güç gibi yürüttüğü yönündeki yanlış bir izlenime kapılma ihtimaline karşı, onun her değilleme ve konumlama icra ettiği aşamada, bu değilleme ve konumlamalar, aynı zamanda mağara benzetmesindeki filozofun kendi edimleri olarak okunmalıdır.

7. Mağara Dönen Filozof ve Değillemenin Değillemesi ve Konumlama olarak *Aletheia*

Şimdi, *aletheia*'nın konumlayan değillemesini, bu kez de filozofun kendi edimleri olarak sergileyelim. Birinci aşamada, mağaradaki mahkum dışarıya çıkamaz; burada *aletheia*'nın değillemesi neredeyse ihmal edilecek kadar azdır, yalnızca mağaranın duvarındaki gölgeleri görmeye yetmektedir ve mahkum mağaranın karanlığında hapis içindedir. İkinci aşamada, değilleme daha da güçlenir ve mağaranın içindeki ışık kaynağı ile gölgeler arasındaki ilk ayrım yapma gerçekleşir, ama hala bu değilleme, mağaranın içinden çıkmaya yetmeyecek kadar güçsüzdür. Üçüncü aşamada, *aletheia* ilk kez mağaradaki karanlığı çok daha büyük bir güçle değilleyerek mağaradaki karanlıktan mağara dışındaki gün ışığı altındaki dünyaya çıkmaya yetecek bir noktaya varır ve daha önce hapsolmuş olan bir mahkum, karanlığın içinden mağaranın dışına çıkarak bu karanlığı ve mağarayı bütünsel olarak değiller. Bu üçüncü aşamadaki değilleme ile karanlıktan aydınlığa, iyi ideasını temsil eden güneşin altına çıktığında orada kalıp mağaraya geri dönmediği için, 'doğruluk olayı' (*aletheia*) da tamamlanmamış kalır. Üçüncü aşamada değilleme ne kadar güçlü olursa olsun, henüz salt bir değillemedir, *aletheia* burada hala karşımıza salt olumsuz anlamıyla çıkmaktadır; henüz bir konumlama olarak kendini göstermez, çünkü dışarı çıkan, mağaraya geri dönmek yerine orada kalır. Dördüncü aşamada, dışarı çıkan ve artık karanlıktan aydınlığa erişen, özgürlüğünü elde eden eski mahkumun, yani filozofun, şimdi tüm bu karanlık değillemesini ters yüz edip (değillemenin bir değillemesi) bu sefer mağaraya geri dönmesi, *a-letheia*'yı bu sefer de ilk kez bir konumlama (*Position*) olarak gerçekleştirmesi gerekir: İşte ancak bu dördüncü aşamadaki değilleme ile *aletheia* konumlayıcı; yani varolanlara yer açıcı, ikamet alanı yaratıcı (pozitif) bir varlık olayı (*Seinsgeschehen*) olarak tamamına erer. İkinci ve ters yönlü değillemede, karanlıktan özgürleşmiş olan filozof, ilk çıktığı kaynağa, yani karanlığı temsil eden mağaraya geri döndüğünde, bu sefer o karanlığı biçimlendirecek ve oradakilere dışarının

ışığını getirip önlerine 'koyacak' (*Position*) bir konumlandırmayı, kendi yaşamı pahasına başarmış olur.

O halde, buradan hareketle şu yorumu yapabiliriz: Filozof, güneşten aldığı ışığı kendi gözlerinde taşıyarak, karanlığa geri dönmesi, o karanlığı ikinci bir kez daha, oradaki mahkumların onun canını alması pahasına değillemesi şarttır. Her iki değilleme de karanlığın bir değillenmesi; başka bir deyişle, karanlığa bir başkaldırış, ona bir isyandır, ancak bu iki değillemenin yönleri farklıdır: İlk değilleme, karanlığın içinden, aydınlığa doğru bir isyan, bir özgürlük hareketi olarak gerçekleşirken, ikinci değilleme, aydınlığın içinden karanlığa doğru, bu sefer mağaradakileri de özgürleştirmek için gerçekleşir. İlkinde mahkum kendini karanlıktan özgürleştirirken, ikincisinde, diğer mahkumları da özgürleştirmek için karanlığa geri döner. Böylece filozof, iyi ideasının, sadece kendisi için değil, diğerleri için de egemen hale gelmesini, iyi ideasının ışığının sadece kendisini değil, diğerlerini de aydınlatmasını ve özgürleştirmesini sağlamak isteyen kişi olarak karşımıza çıkar. Hatta bu geri dönüşü gerçekleştirmediğinde, *aletheia* bir olay olarak nasıl ki tamamlanamıyorsa, filozof da filozof olmayı başaramamış olacaktır. Mağaranın içindeki varolanlar, mağara dışına göre daha karanlıkta olsalar bile gizlerinden bir dereceye kadar sıyrılmış durumdadırlar, ancak bu yeterli değildir ve karanlığın egemenliği altındadırlar. Filozofun dışarıdaki iyi ideasının ışığını gözleriyle içeriye taşıyarak o karanlığı ve onun üzerinde egemen olduğu tüm varolanları –mahkumlar ve mağara içindeki diğer tüm varolanlar dahil- aydınlatması, yani gizinden daha da fazla sıyırma edimi, *aletheia*'nın bir varlık olayı olarak ortaya çıkmasının son uğrağıdır. Buradaki filozofun, *Dasein* olarak varolanların varlığını anlaması süreci, aynı zamanda mağaranın dışındaki aydınlığı mağaranın içine kendi gözleriyle taşıması ve orada egemen kılmak için mücadele etmesi sürecini içermek durumundadır. *Aletheia* olayı, ideaların aydınlığının, onların kopyasını oluşturan varolanların alanına nüfuz etmesi, işlemesi yoluyla oradaki kapalılığın, gizlenmişliğin değillenmesi ve sadece değillenmekle de kalmayıp, o gizlenmişlikten varolanların doğ-u-rulması, varlığa getirilmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, *aletheia*, ideaların, sahip oldukları aydınlığı filozofun (akli anlamda gören) gözleri üzerinden karanlığa nüfuz ettirmesi, karanlığı yenilgiye uğratarak o karanlığın içinden varolanları biçimlendirip görünüşe getirmesi olayından başka bir şey değildir. Burada, yine Heidegger'in ideaların 'görmek' ve 'bakmak' ile ilişkisini kurduğu şu cümlelerin, ideaların varlığın doğrusunu yerine ancak filozofun gözleri üzerinden yerine getirebildiği savına destek oluşturur:

> Ancak bu nasıl bir bakmadır? Elde-bulunur bir şeye öylece baktığımız [*An-blicken*] zamanki gibi bir şey değildir, basitçe bir önümüzde bulma ve bakışımızla içimize almak gibi bir şey değildir; tam tersine, bir şeye ön-bakış fırlatmaktır [*Er-blicken*]. Böyle bir bakış, bakma yoluyla, baktığında gördüğünü ilk kez 'oluşturur' [*bilden*], -önceden oluşturur [im Voraus bilden], ön-oluşturur [vor-bilden].[40]

Bu paragrafta, *aletheia*'nın can alıcı karakteristiği olan 'konumlayan' (pozitif) tarafı en çarpıcı biçimde ifade bulmuştur. '*Anblicken*' burada, zaten önceden varolan bir şeye bakmak ve onu görmek anlamına gelir: Tıpkı verdiğimiz tüm ontik örneklerde olduğu gibi, aradaki bir engeli kaldırıp, halihazırda önceden orada bulunan, elde-mecvut bir varolana epistemolojik bir erişim sağlanır. Bir odanın ışığını açtığımızda, aradaki karanlık engelini kaldırıp masayı görmek, *An-blicken*'dır. Ancak *Er-blicken*, buna karşıt olarak, halihazırda varolan bir şeyi görmek değil, bir varolanı, ilk kez varlığa getirecek şekilde görmektir. Daha önce karanlıkta olmayan bir varolanı bir anlamda bir heykeltraş gibi karanlıktan yontup varlığa getirmek, Heidegger'in burada 'ön-oluşturmak' olarak ortaya koyduğu şeydir; doğurgan doğruluk, varolanları ön-oluşturur; onları daha varlığa gelmeden önce, olanaklılık düzeyinde biçimlendirir, onlara edimsel olarak ortaya çıkma olanağını bahşeder. Platon için mağaradaki karanlığın aynı zamanda görece olarak formdan, biçimden yoksunluk, yani biçimsiz madde (*hylè*) olmak anlamına geldiği akla getirilirse, ideaların filozofun bu varlığa getiren bakışında (*Er-blicken*), bu karanlığın içine işleyen aydınlığı da, biçimsiz maddeyi ifade eden o karanlığa biçim kazandırmak, onu görece olarak daha da aydınlatmak, form vermek, dolayısıyla kendilerine biraz daha benzetmek, yaklaştırmak amacıyla mağaranın içine sevkettiği ve orada filozof üzerinden karanlıkla savaşmaya bıraktığı da burada belirtilmelidir. İşte filozofun bu varlığa getiren bakışı, bu yüzden *An-blicken* değil, *Er-blicken*'dır. Burada söz konusu olan, karanlığa bakıp o karanlıktan bir varolanı yontup varlığa getiren ve ona bir form kazandıran bir bakış ve görüştür. Bu 'ön-oluşturan' bakışta, görmek ile bakmak arasındaki ayrımın da ortadan kalktığı sonucuna varabiliriz. Bakmak ile görmek, *Erblicken*'da artık özdeşleşmiştir. Bakıp da görememek olanaksızdır. Burada, aynı zamanda, daha önceki satırlarda bahsettiğimiz ve *aletheia*'nın konumlayıcı karakteristiği olan 'ön-oluşturma' (*Vorbilden*), yalnızca ideaların bir özelliği değil, aynı zamanda filozofun

---

40 *A.g.e.*, 71.
"Aber was für ein Blicken ist das? Kein An-blicken, etwa so, wie wir ein Vorhandenes angaffen, nicht ein blosses Vor-finden und Auf-nehmen in den Blick, sondern ein Blicken im Sinne des Er-blickens, das will sagen durch das Blicken und im Blickendes Erblickte (den Anblick) allererst bilden, -im voraus bilden, vor-bilden."

bakışının bir özelliği olarak da ortaya çıkar. Zaten 'idea' eğer 'görülen' anlamına geliyorsa, 'gören'in olmadığı bir yerde 'görme'den de bahsedilemeyeceği için, ideaların en parlak, en açık seçik görülen varolanlar ve karanlığa nüfuz eden ışık hüzmeleri olarak kendi işlerini görürken gerçekleştirdikleri 'ön-oluşturma', filozofun karanlığı bakışlarıyla delip geçmesiyle, yani onun bakışı üzerinden ideaların varolanları varlığa getirmesiyle birbirinden asla ayrı düşünülemez.

8. Sonuç Yerine: Kavramlara bir İade-i İtibar Olarak Heidegger'in Felsefesi ve *Aletheia*

Heidegger'in felsefe yapma biçimini basit bir biçimde formülleştirmek, kuşkusuz her şeyden önce onun felsefesinin doğasına aykırıdır. Ancak eğer onun bir felsefe yapma tarzı olduğu ve bunun belli ölçüde tüm hayatı boyunca tutarlı bir karakter sergilediğini reddetmeyeceksek, bu tarzın en azından temel bir karakteristiği olarak şunu öne sürmek yerinde gözüküyor: Heidegger, temel felsefi kavramlarda hala örtük biçimde tınlayan, ama çoğu kulağın duymaz olduğu, yüzlerce, binlerce yıllık anlamları duyabilmek için kararlı biçimde onlara kulak vermiştir. Tüm düşünce hayatı boyunca, bu kavramlarda gizli kalmış anlamların altında görülmez ve duyulmaz olduğu çökelmiş cansız yorum katmanlarını söküme uğratıp onların altında hareketsiz kalmış olan bu anlamları serbestlemeye çalışmıştır. Dolayısıyla, kendi giriştiği felsefe etkinliği de, 'doğru'yu '*aletheia*' ile özdeş tutmasıyla tutarlı biçimde, kelimelerin anlamlarını gizlerinden sıyırma edimi olarak karşımıza çıkar: Heidegger'in kavramları gizinden sıyıran düşünce tarzı da *alethiktir*. Üzerinde düşündüğü o kavramların artık unutulmuş olan kendi çok anlamlılığı içinde yeniden ışımasını sağlayarak, uğradığı anlam erozyonlarına karşı, bir 'iade-itibar' gerçekleştirir. İşte, itibarını tekrar kazandırmaya çalıştığı o çok önemli kavramlardan birisi '*Sein*' ise, en az onun kadar önemli olan bir diğeri de '*Wahrheit*'tır. '*Wahrheit*'ı '*Unverborgenheit*' olarak yorumladığında, kelimeyi alışılagelmiş anlamından serbestleyip ona kaynaksal, ontolojik anlamını kazandırmak istemiştir. Hal böyleyken, bu yabancı kelimeleri Türkçede kendi kelimelerimizle yeterince özenli biçimde karşılayamadığımızda, alışkın olduğumuz, yüzeydeki, ontik ve yanıltıcı anlamlarıyla kavramaya meyilli olmamız pek de şaşırtıcı değildir. Bu nedenle, bu yazıda, iki şeyi hedefledik: *Aletheia*'yı bir yandan Heidegger'in kendi metninden hareket ederek anlamlandırmaya giriştik, diğer yandan Heidegger'in '*Wahrheit*'ını Türkçenin 'doğru'su ile bir diyalog içine sokmaya ve bu diyalog içinde, hem Türkçenin '*doğru*'sunu, hem Almancanın *Wahrheit*'ını, hem de Grekçenin *aletheia*'sını, varlık karşısındaki

miyopluğumuza bir nebze olsun mesafe alarak birbiriyle konuşturmaya çalıştık. Ancak ontik olandan ontolojik olana, varolanlardan varlığa yaklaşmaya ne kadar çabalarsak çabalayalım, Platon'un mağarasının dışındaki güneşe doğrudan bakmak nasıl ki imkansızsa, Heidegger'in bize anlattığı varlığa da böyle kapsayıcı bir bakış fırlatmak, onunla kavramsal olarak kenetlenmek de bir o kadar imkansızdır. Yine de güvenebileceğimiz tek bir *doğru* var ki, ondan şüpheye düşmek yersiz: Varlık, onu düşünen ve anlamaya çalışanlar var oldukça, ışığında tüm varolanları gördüğümüz ama ışığına asla doğrudan bakamayacağımız bir güneş gibi parlamaya devam edecek. Bizlere gelince, ister Platon'un mağarasının içinde kalanlardan, ister dışına çıkmayı başaranlardan; isterse mağaranın dışındaki aydınlıktan onun karanlığına geri dönmeye cesaret edenlerden olalım, varlığı düşünenler olarak o güneşin karşısında başımız biraz öne eğik, onu kavramaksızın onu düşünmekten, onu görmeksizin onun ışığında görmekten kendimizi asla alamayacağız.

Kaynakça

Aktok, Özgür. *Heidegger*. Ankara: Doğu-Batı Yayınevi, 2010.

-. *Ontoparadigms: A De-struction of Social Constructionism in the Context of Heidegger's Conception of Truth*. Boğaziçi Universitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2013.

-. "Heidegger'in 'Platon'un Doğruluk Anlayışı' Yorumu üzerine bir İnceleme: Ön-oluşturma ve Gizlenmemişlik", *Bir Arada - Önay Sözer Armağanı*, içinde 589-609. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2013.

Capelle, Wilhelm. *Die Vorsokratiker*. Stuttgart: Kröner, 1968.

Diels, Herrmann. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Hamburg: Rowohlts Klassiker, 1957.

Eyüboğlu, İsmet Zeki. *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*. 4. Basım. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2004.

Friedländer, Paul. *Platon* I. Berlin: Walter de Gruyter, 1964.

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*, 10. Basım. Tübingen: Max Niemeter Verlag, 1963.

-. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*. GA XXXIV, Frankfurt a. M: Vittoria Klostermann,1988.

-. *Wegmarken*, GA 9, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittoria Klostermann, 1978.

-. *Sein und Zeit*, 15. Basım Max Niemeter Verlag, Tübingen, 1979.

-. *Parmenides*. GA 54. Frankfurt am Main: Vittoria Klostermann, 1992.

-. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. GA 24. Frankfurt am Main: Vittoria Klostermann, 1997.

-. *The Basic Problems of Phenomenology*. Çev. Albert Hofstädter. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1998.

-. *Being and Time*. Çevirenler John Macquarrie ve Edward Robinson. 21. Basım. Oxford: Blackwell Publishers, 2001.

-. *Wegmarken*, GA 9. Frankfurt am Main: Vittoria Klostermann, 2004.

-. *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2009.

Mansfeld, Jaap. *Die Vorsokratiker I*. Stuttgart: Reclam, 1988.

Tugendhat, Ernst. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1970.

METAFİZİK THETA KİTABININ BİRİNCİ BÖLÜMÜNDE *DYNAMIS* KAVRAMI ÜZERİNE

Erhan ATAGÜL*

ON CONCEPT OF *DYNAMIS* IN FIRST CHAPTER OF BOOK *THETA* OF *METAPHYSICS*

Öz

Ontik-ontolojik ayrımını Martin Heidegger *Basic Problems of Phenomenology* adlı çalışmasında ve 1929 tarihli "On The Essence Of Ground" adlı makalesinde felsefeye kazandırmış ve daha sonra bu ayrımı birçok çalışmasında zemin olarak kullanmıştır. Ontolojik Fark olarak adlandırılan söz konusu ayrım, Heidegger tarafından teşhis edilmiş olsa dahi esasında bir gerçeklik olarak felsefenin başlangıcından itibaren zımni olarak mevcuttur. Zira ilk soru olan 'varolanlara varlığını veren şey nedir' ya da bilindik adıyla *arkhê* sorusu esasında içinde ontolojik fark problemini barındıran bir sorudur. Heidegger'in felsefe tarihini yeniden ele alması da onun ontolojik fark problemini bu bağlamda ele aldığının göstergesidir. Varlığın tarihini bu biçimde okumak felsefe tarihindeki en radikal adımlardan biridir şüphesiz. Biz bu çalışmada, söz konusu ayrımı Aristoteles'in *Metafizik*'inin dokuzuncu kitabı olan *Theta*'nın ilk bölümünde ortaya konan *dynamis* kavramını, ontik-ontolojik ayrımı üzerinden inceledik. Bu hususta ilk olarak *energeia*, *entelekheia* ve *kinêsis* kavramlarına değinilmiştir. Ardından ontolojik fark çerçevesinde etkin, edilgin ve yokluk olarak *dynamis* kavramı incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dynamis, ontolojik fark, Aristoteles, metafizik, Heidegger.

* Çankırı Karatekin Üniversitesi, Felsefe Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi, e-mail: erhanatagul@karatekin.edu.tr.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 8 / Heidegger, Nisan 2017: 80-98
(Makale Gönderim: 31.12.2016 / Makale Kabul: 18.03.2017)

Abstract

In his *Basic Problems of Phenomenology* and his essay published in 1929 "On the Essence of Ground," Martin Heidegger brought the distinction of ontical-ontological into the philosophy, and then used this distinction as ground for his many works. Ontological difference in question, even if it was identified by Heidegger, has been implicitly present as a fact since philosophy began. Because the first question, 'what is the thing which gives their existence to the existing things' , or what is known as the problem of *arkhê*, is a question that contains the ontological difference. Heidegger's reconsideration of the history of philosophy is an indication that he deals with the problem of ontological difference in this context. Reading the history of the Being in this way is one of the most radical steps in the history of philosophy. In this study, we have studied the notion of *dynamis*, which has emerged in the first part of *Theta*, the ninth book of Aristotle's *Metaphysics*, from the viewpoint of ontic-ontological distinction. In this respect, it has been touched upon concepts of *energeia*, *entelekheia* and *kinêsis*. Then it has been examined the concept of *dynamis* in within the frame of ontological difference.

Key Words: Dynamis, ontological difference, Aristotle, metaphysics, Heidegger.

****

Giriş

Martin Heidegger'in Aristoteles üzerine yazılarını inceleyen herhangi birinin zihninde şu soru ile meşgul olması olağandır: Heidegger Aristoteles'de ontolojik farkın olduğunu mu iddia ediyor? Aristoteles'e bu şekilde yaklaştığımızda, yani Aristoteles'e Heidegger'in iddiası çerçevesinde baktığımızda bu iddiayı destekleyen ciddi emareler bulmak pek mümkün olmasa gerek. Ancak bu bakışın yanlış olduğunu anlamak da çok uzun sürmez. Heidegger'in böyle bir iddiası yoktur aslında, bütün yaptığı metne farklı bir biçimde gitmektir; yani Heidegger Aristoteles'te ontolojik farkı bulmamıştı, metne bunu dayatıyordu. Aristoteles'i bu biçimiyle okumanın sonuçlarını görmek istiyordu belki. Bize göre Heidegger'in hermeneutiğe de en orijinal katkısı bu olmuştur. Çünkü yalnız metnin değil, metne yaklaşanın da bir tarihselliği vardır.

Her ne zaman yazılmış olursa olsun yorumcu metne gittiğinde metin, hep şimdide ve buradadır. Metni yalnızca kendi tarihselliği içinde yakalama düşüncesi, metne yaklaşanın tarihselliğini görmezden gelir, bu da bir

anlamda yine tarihçilik olarak kalır. Hâlbuki burada dinamik olan metin değil metne giden kişidir. Bir kişi metne yaklaşmakla ister istemez metni kendi şimdi ve buradası olarak başka bir gerçekliğe çekmektedir. Hatta denebilir ki bu gerçeklik metne dayatılır ve böylece tarihin herhangi bir anında ortaya çıkmış ve o haliyle de artık dondurulmuş bir şey olarak kalmış metne başka bir dinamik kazandırılmış olur. Eğer biz metni yalnız kendi bağlamı içerisinde okuyacaksak, bir kaç yetenekli yorumcunun ardından metin üzerine söylenebilecek pek bir şey kalmaz, böylece, örneğin felsefe alanında, felsefe tarihi denen şey kelimenin tam manasıyla, felsefe tarihi olur ve bir felsefe alanı olarak felsefe tarihi metinler çöplüğüne dönüşür. Oysaki ister birinci yüzyılda ister onuncu yüzyılda isterse yirmi birinci yüzyılda olsun, metne giden kişi kendi gerçekliğini metne dayattığında metin, yaşayan bir şey olarak hala yeni bir şeyler söylemeye devam eder ve çağlar boyunca dinamikliğini yitirmez.

Bu kısa açıklamadan sonra, bu çalışmanın amacı da ortaya çıkmış olur; Aristoteles'e, Aristoteles sonrasını bilen bir okur olarak kirli bir zihinle yaklaşmak ve *Theta*'nın ilk bölümünü ontolojik fark kavramı üzerinden incelemek.

Ontolojik fark, en öz biçimiyle varlık ve varolan ayrımıdır. Bu ayrım varlığın, varolan gibisinden bir şey olmadığı fikri üzerinden temellenir. Gerçekten de varolan, her gün karşılaştığımız ağaç, insan, otomobil, para vb. gibi şeyler iken varlık, bu biçimde gösterebildiğimiz bir şey değildir. Fakat yine de varlığa ilişkin bir ön belirlenimimiz vardır.[1] Varlığa ilişkin bu ön belirlenim, her bir varolanla varolan olarak karşılaşabilmemizin de müsebbibidir.

Ontolojik fark ifadesindeki ontik belirlenimi duyulur varolanlara ilişkindir. Bunlar her günkü deneyimimizde karşılaştığımız, dış dünyadaki tek tek varolandır. Ontolojik ise bu varolanların varlıksal incelenmesine karşılık gelir. Ontik olanın ontolojik incelenmesi, onun bir nesne ya da tekil bir varolan olarak neliğinin araştırılması değil fakat bir varolan olarak diğer varolanlar ile ilişkisi bağlamında incelenmesidir. Dolayısıyla biz ontik ifadesi ile örneğin bir anahtarı ifade ediyorsak, onun ontolojik düzlemde ele alınışı muhakkak ki kilit ile olan ilişkisi bağlamında düşünülür. Böylece ontik-ontolojik ayrımının temeli olarak duyulur varolanlar ile bu varolanların varlıksal ilişkileri ayrımı gösterilebilir.

[1] Heidegger bu ön belirlenimi "pre-ontoloik" olarak adlandırır.

Heidegger metodolojisinde, ontik düzlemdeki varolanlar arasında *Dasein* müstesna bir karaktere sahiptir. Bu müstesna oluş *Dasein*'ın, diğer tüm varolanların aksine "anlama"ya sahip olan bir varolan olması sebebiyledir. Burada anlamadan kastımız *Dasein* gibi bir varolanın, kendi varlığını mesele eden bir varolan olması ve söz konusu bu varlığını, varoluşu içerisinde şöyle ya da böyle anlıyor oluşudur. Bu anlamak bir bakımdan *a priori* bir anlamaktır bir bakımdan ise öyle değil. Çünkü varoluşu içerisinde kendi varlığını anlayan hep bir ilişki içerisinde olmaklığıyla anlar ve ilişki içinde olmak *a priori* değildir. Öte yandan o *a priori*dir, çünkü bu anlama hiçbir teorik bakış (*thôrêsis*) içermez. *Dasein* dünyaya anlamak için bakmamaktadır, o yalnızca dünya-içinde-olmaklığıyla anlar.[2] Demek ki Heidegger ontik olanın ontolojik incelenmesini yalnızca *Dasein*'e has bir durum olarak ortaya koyar.[3] *Dasein*'ın bu özel durumunu, yukarıda bahsettiğimiz pre-epistemolojik anlama ile ayırıyoruz.

Bu bağlamda ontolojik fark zemininden *Dasein* gibi olmayan varolanların incelenmesi Heidegger metodolojisi açısından sorunludur. Peki bunu herhangi bir varolana uygulamakta ne gibi bir sorun vardır? Elbette öncelikle şu, herhangi bir varolan anlamadan yoksundur, o bir dünyaya sahip değildir.[4] Dünyaya sahip olmak *Dasein*'in bir özelliğidir. Fakat yine de her varolanın bir ilişki içerisinde olduğu açıktır ve biz ontolojik olanı ontik karakterdeki varolanların varlık ilişkisi içerisinde incelenmesi olarak belirlediğimizde *Dasein* gibi olmayan varolanların da bu ayrım üzerinden anlaşılabileceği

2 Elbette bunun Kantçı anlamda bir *a priori* olmadığı açık, öyle olmak zorunda da değildir.

3 Bu ayrım *Dasein*'ın dünyaya anlamak için bakmadığı üzerinden temellenmez çünkü hiçbir varolan dünyaya anlamak için bakmaz. Fakat bu bakış içerisinde, diğer tüm varolanlardan ayrı olarak *Dasein*, şöyle ya da böyle kendi varlığını anlar. Ayrım bu noktada temellenir.

4 Başlı başına ayrı bir inceleme konusu olmakla birlikte bu iddiaya Herakleitos bağlamında karşı çıkılabilir. Anlama (*phronêsis*) her şeyde ortak der Herakleitos (B113). Burada *phronêsis* salt düşünme, kavrama olarak alınamaz. *phren*, fizyolojik olarak kalp bölgesi yakınlarında, göğüs kafesinin üzerinde bir noktanın adıdır. *phroneô* fiili, bu bağlamda, düşünmenin içerisine kalbi, dolayısıyla hissi, sezgiyi de ilave eder. Öyleyse bu fiil mantıksal akıl yürütme sonucu çıkarımı imleyen bir düşünme değil fakat iç görü ya da bir çeşit sezgi ile anlama manasına gelir. Diğer yandan Herakleitos'a göre her şey, yani varolan her şey (canlı ya da cansız) *logos*'a göre gerçekleşiyor (B1) ve hiçbir şey onun dışına çıkamıyorsa, tüm varolanlar, *phronêsis* anlamında bu *logos*'u şöyle ya da böyle anlıyor olmalılar. Heidegger ile Herakleitos'un düşüncesindeki bu açık fark, Antik Yunan insanının doğa anlayışı ile modern insanın doğa anlayışı bağlamında dikkate değerdir. Bkz. Herakleitos, *Fragmanlar: Testimonia – Fragmenta – Imitationes*, çev. Güvenç Şar, Erdal Yıldız (İstanbul, Dergah Yayınları, 2016).

kanısındayız. Zira her varolan (*Dasein* karakterinde olsun ya da olmasın) ancak bu ilişki içerisinde anlaşılır.

Bu ilişki içerisinde olma esasında *Metafizik*'in *Theta* bölümünün de zımni olarak konusunu belirler. Çünkü *dynamis*[5] yalnızca bir şeyin başka bir şey olabilme yetisi olarak anlaşılamaz, o başka bir şey olurken aynı zamanda başka bir varolanla da belirli bir ilişki içerisindedir ve bu başka varolan, söz konusu ilişki içerisinde belirli bir *dynamis*'i içerir.

Genel Olarak *Theta*'nın Planı

Theta kitabının konusu *dynamis* ile *energeia* olarak söylenen varolandır.[6] Aristoteles, varolanın pek çok anlamda söylendiğini (*pollakhôs legomenon*)[7] belirttikten ve asıl anlamda varolanı *Zeta* kitabında inceledikten sonra,

---

5 *Dynamis*'in birbirinden farklı birkaç çevirisi söz konusu. Türkçe'de yaygın olarak iki kelimeyle karşılanıyor. Metafizik'in benim ağırlıklı olarak yararlandığım Kaan H. Ökten ve Y. Gurur Sev çevirisinde kelime "imkân" olarak kullanılmakta. Ahmet Arslan çevirisinde ise "kuvve" olarak karşılanıyor. Kuvve ifadesi klasik İslam felsefesi ile bir bütünlük sağlama açısından Arapçadan olduğu gibi alınmış, zira İbn Sina'nın Metafizik'inde kelime "**قوة**" olarak geçiyor. Metafizik'in Latince çevirilerinde *puissance* olarak belirtilen *dynamis*, İngilizceye de buradan *power* olarak aktarılmış. Ross'un çevirisinde *potency* ve *can* kullanılıyor. Barnes'ın çevirisinde ise kavram *potentiality* ve *can* ile karşılanmış. Çağdaş yorumculardan Stephen Makin *capacity*'yi, Beere ise *power* ve *possibility*'yi kullanıyor. Sonuç olarak *dynamis* üzerinde yaygın olarak görüş birliği sağlanmış bir çevirisiden söz edemiyoruz. O, Metafizik'in 1-5. bölümlerinde güce yakın bir anlama sahipken, 6. bölümle birlikte imkâna benzer bir anlamda kullanılmakta.

6 Çalışmanın bütününde *dynamis*, *energeia* ve *entelekheia* ifadeleri kullanıldığında anlaşılması gereken şey belirli bir varolanın yani bir *ousia*'nın *dynamis*'i, *energeia*'sı ve *entelekheia*'sıdır.

7 Bu yazının konusu olmamakla birlikte *pollakhôs legomenon* üzerine küçük bir not düşmek gerekir. İfade Aristoteles'in *Metafizik*'inde merkezi bir yer teşkil eder. Bildiğim kadarıyla konunun üzerine ilk ciddi çalışma Franz Brentano tarafından yapılmıştır [Bkz. Franz Brentano, *On The Several Senses Of Being In Aristotle*, çev. Rolf George, (University Of California Press, 1975)]. Daha sonra Heidegger'de kendi *Theta* çözümlemesini bir anlamda *pollakhôs legomenon* üzerine inşa eder. İlerleyen süreçte de çağdaş yorumcular bu ifadenin *Metafizik*teki önemi üzerinde durmuşlardır.
Bu esasında Aristoteles'in Yunan düşüncesini nasıl zenginleştirdiğini fakat bir yandan da klasik düşünceye nasıl bağlandığını gösteren bir ifadedir. Parmenides, Varolan'ın Bir olduğunu ortaya koyduktan sonra Platon, bir fikrinden kopmamıştır fakat Bir'in çok olduğunu söylemiştir. Aristoteles'te bu gelenek içerisinde Bir'in çok anlamda olduğunu belirtir. Bu ayrımlar filozofların genel sistemleri içerisinde çok anlaşılır bir konumdadır. Örneğin Platon'un İdeaları ve Aristoteles'in Formu filozofların düşüncesinde Bir'in konumu bağlamında ele alınabilir. Diğer taraftan *pollakhôs legomenon*'un gönderimde bulunduğu Bir, çok anlamlı söylenin içerisinde merkez anlama sahip olan bir temel anlama işaret eder. Örnek olarak Töz (*ousia*) çok anlamda söylenen Varolanın merkez anlamını teşkil eder ve diğer tüm varolanlar ona referansla varolan olarak adlandırılırlar.

varolanların diğer bir varlık tarzı olan *dynamis* ile *energeia* kavramlarının irdelenmesine geçer. Kitabın bir bütün olarak, planı şu şekildedir; 1-5. bölümler hareket bağlamında yani *dynamis kata kinêsis* ile *energeia kata kinêsis*'i açıklar. Birinci bölümde *dynamis* kavramı ilk anlamıyla ortaya konulur. İkinci bölümde *dynamis*'in akılsal ve akıl-dışı olarak ayrıldığını görürüz. Üçüncü bölüm Megaralılarla tartışmaya ayrılmıştır. Bu bölümde amaç ancak etkinlik halinde varolanın gerçek olduğunu ve kuvvetin de yalnızca fiil olduğunda ortaya çıkacağını savunan Megaralılara karşı, bu savın sonuçlarının yersiz olduğunu ve fiilden ayrı bir kuvvetin de var olduğunu ortaya koymaktır. Dördüncü bölüm mümkün ve imkânsız kavramlarını inceler. Beşinci bölümde, önceki iki bölüme paralel olarak kuvvetin fiilin haline gelişi serimlenir. Bu bölümün içerisinde akılsal güce içkin arzudan bahsedilir. Altıncı bölüm *Theta*'nın kalbidir. Burada hareketin ötesine geçilir ve varolanın varlık tarzı olarak *dynamis* ile *energeia* kavramları problem edilir. Yedinci bölümde bir şeyin ne zaman başka bir şeyin *dynamis*'i olduğu üzerinedir. Sekiz ve dokuzuncu bölümler *energeia*'nın *dynamis*'e önceliği meselesini çözümler. Ve son olarak onuncu bölüm doğru anlamında varlığa ayrılmıştır.

Theta'nın planı kabaca budur. Yukarıda da belirtilmiş olduğu gibi kitabın merkezinde yer alan bölüm altıncı bölümdür ve *Theta* kitabı esasında altıncı bölümde ortaya konan problemin çözümü için yazılmış gibidir. Bununla birlikte diğer bölümlerin tamamı bu nihai amaca erişebilmek adına ayrı ayrı öneme sahiptirler. Bizim ele alacağımız birinci bölüm de, esasında bu nihai amaca yani varlık olarak *dynamis* ile *energeia*'yı açımlamada özsel bir role sahiptir. Birinci bölümün içerisinde bir anlamda birbirine bağlı bir anlamdaysa birbirinden bağımsız farklı meseleler ortaya konulmakta. Bu meseleleri ortaya çıkarıp onların üzerine yapılacak felsefi refleksiyon, *Theta*'yı bütüne yönelik anlamada önemli görünmektedir.

Energeia, Entelekheia ve *Kinêsis* Kavramları ve Bunların Birbirleriyle Olan İlişkileri

Şimdi, Aristoteles asıl anlamda varolanı[8] *Zeta* kitabında açıkladıktan sonra *Theta*'nın kendi konusuna şu şekilde bir geçiş yapar;[9]

8 Asıl anlamda varolan, diğer tüm varolanların kendisi dolayısıyla söylendiği, ontolojik bakımından tüm diğer varolanlardan önce gelen varolandır, yani *ousia*.

9 Aristoteles, *Theta*, çev. Kaan H. Ökten, Gurur Sev (İstanbul, Notos Kitap, 2013) 1045b 33 - 1046a 1.

> Varolan bir yandan ne'lik ya da nasıllık ya da nicelik, diğer yandan imkân, tamamlanma ve işe/esere göre söylenir. Öyleyse şimdi imkân ve tamamlanma üzerine ayrımlarda bulunalım. Ve buradaki amacımızla ilgili olarak çok faydalı olmayacaksa da biz ilkin, asıl anlamıyla imkân üzerine konuşalım: çünkü imkân ve etkinlik, yalnızca devinime göre söylenenlerin ötesine uzanırlar.

Henüz bölümün başında yer alan bu parça esasında bir bütün olarak tek başına yorumlanamayacak kadar geniştir. İçinde birden fazla problem taşır. İlkin, tamamlanma, iş/eser ve etkinlik kavramları birbirlerinin yerlerine mi kullanılmaktadır, bu açığa çıkartılmalı ve bu ayrımların meselenin bütününe olan katkısının ne olduğu gösterilmelidir. İkincil olarak, esas anlamda imkânın ortaya çıkarılması buradaki amaçla ilgili olarak çok faydalı olmayacaksa Aristoteles neden onun üzerine konuşmaktadır? Bir diğeri, devinimin ötesine uzanırlar ifadesi ne anlama gelir? Bunları tek tek çözümlemek gerekir.

"Varolan […] imkân, tamamlanma ve işe/esere göre söylenir." Tamamlanma olarak çevrilen *entelekheia*, kelimesi *entelês* ve *hekhein* kelimelerinden meydan gelir. *Hekhein* sahip olma, iye olma anlamındadır. Fakat bu sahip olma, gelip geçici manada bir sahipliği değil kalıcı bir sahip olma, bir anlamda varlık tarzı olarak sahiplik biçimindedir. Aristoteles'in Δ 20'de açıklamış olduğu sahip olma, hal, varlık tarzı.[10] *Entelês* ise *en* ve *telos*'tan türeyen bir kelime; tam, bütün anlamlarına gelir. *Entelês*'in içeriğine baktığımızda, *telos*, olmak, meydan gelmek, gaye, erek anlamlarına geliyor, *en* ise iç, içeri vs. anlamlarında konum ve yönelim bildiren bir edat. Kelimenin bu ayrışımı önemlidir zira *entelekheia* kelimesi Aritosteles'in icat ettiği bir kavramdır, kendisinden önce bu kelimenin kullanımına rastlamıyoruz.[11]

O halde, ayrıştırılan kelimelerin anlamından yola çıkacak olursak, *entelekheia*'ya tamamlanma anlamını veren *entelês*'tir, fakat içsel bir gaye ile birlikte, kendi içkin amacına ulaşmış olarak tamamlanma anlamı barındırır. *entelekheia*'yı, daha derli toplu söyleyecek olursak şu şekilde tanımlayabiliriz artık: "kendi içinde taşıdığı, varlık tarzı olarak kendinde sahip olduğu (*hekhein*) ereğini (*telos*) tamamlamış, yerine getirmiş (*entelês*) olan."

10 Aristoteles, *A.g.e*, 1022 b 5-15.

11 Bkz. "*entelekheia*" maddesi, *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon*, http://stephanus.tlg.uci.edu/lsj, çevrimiçi 25 Kasım 2016.

Energeia[12] ise *en* ve *ergon* kelimelerinin birleşiminden oluşmuştur. *En*, yukarıda söylendiği gibi içinde anlamında bir edat iken *ergon*, alıntıda iş/eser biçimindeki çevirinin asıl metindeki karşılığı ve bir anlamda iş, fiil manalarına gelirken diğer yandan eser manasına gelen bir kelimedir. O halde *energeia*'yı ilk olarak bir işin, fiilin içerisinde bulunmak, tam olarak şimdide devam eden bir faaliyette olmak anlamında düşünebiliriz.[13] İkinci olarak, *ergon*'u iş değil fakat eser olarak aldığımızda *energeia'yı* bir eserin içinde olmak, bitmiş olanda varolmak, bir şeyde gerçeklik, tamamlanmışlık olarak olmak biçiminde anlayabiliriz. *Energeia*'nın bu iki anlamını şu iki terimle ayırabiliriz; devinim olarak etkinlik (*energeia kata kinêsis*) ve etkinlik olarak etkinlik (*energeia ê energeia*).[14] Devinim olarak etkinlik, Aristoteles'in birinci bölümde bahsettiği etkinliktir; etkinlik olarak etkinlik ise Aristoteles'in belirtmiş olduğu devinimin ötesine uzanan etkinlik anlamını içerir. Bu *Theta* altıncı bölümün konusudur dolayısıyla biz burada yalnızca devinim olarak etkinlik yani *energeia kata kinêsis* ile ilgileniyoruz.

Açık ki, bu kelimeler birbirilerinin yerine kullanıldıklarında, anlamı değiştirebilme olanağına sahiptirler. Peki, ama alıntıladığımız parçada *energeia*, *entelekheia* ve hatta *ergon*'un kullanımlarında amaç nedir? Aristoteles, yukarıda belirttiğimiz gibi bu ifadeleri öncelikle asıl anlamlarında yani, *kinêsis*'le bağlantıları içinde anlıyor. Dolayısıyla bu problemi anlamak adına *kinêsis*'in de tanımlanması gerekmektedir.

Biz hareketten bir fiil halinde olmayı, o anda bir şeylerin durgunluk halinde olmadığını anlarız.[15] Bu da *energeia* ve *ergon* kelimelerinin birinci anlamlarına yani iş-başında-olmaya işaret eder. Aristoteles'in de *kinêsis*'ten anladığı *tam olarak* budur. *Fizik*'in üçüncü kitabının ilk üç bölümü buna ayrılmıştır. Muhtelif yerlerde şöyle tanımlanıyor;

> […] bir nesne yalnızca gerçeklik halinde varolur, bir de hem olanak hem de gerçeklik halinde varolur.[16] […] etkinlik halinde olan ile olanak halinde olan şey ayrıldıkta, olanak halinde olan şeyin aslında böyle bir şey olduğu için kendini tamamlaması, gerçekleşmesi (*entelekheia*), devinim işte bu.[17] [...]

---

12 *Energeia* da tıpkı *entelekheia* gibi Aristoteles'in ürettiği bir kavramdır. Bkz. "*energeia*" maddesi, *Liddle-Scott-Jones,* çevrimiçi 25 Kasım 2016.

13 İngilizce sözlükteki karşılığı *activity* yani etkinlik, faaliyet.

14 Bu terimlerin Yunancaları Aristoteles'te kullanılmaz, kavramlar Heidegger'a aittir. Bkz. Martin Heidegger, *Aristoteles Metafizik Θ 1-3: Gücün Neliği ve Gerçekliği*, çev. Saffet Babür, (Bilgesu Yayıncılık, 2010)

15 Heidegger, *A.g.e.* sf. 50

16 Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, (İstanbul,Yapı Kredi Yayınları, 2014), 200b 25.

17 Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, (İstanbul,Yapı Kredi Yayınları, 2014); 201a 10.

> olanak halinde olan nesnenin gerçekleşmesi (*entelekheia*), yani kendisi olarak değil, devinebilir bir şey olarak gerçeklik halinde varolup etkinlikte (*energeia*) bulunma süreci.[18]

O halde *kinêsis*, B gibi bir varolan olması mümkün olan A gibi bir varolanın, bu imkana sahip olduğu için kendini tamamlaması, gerçekleşmesi (*entelekheia*), B gibi bir varolan olmasıdır. Burada A gibi bir varolanın B gibi bir varolan olma sürecini *ergon*'un "iş" anlamı ile anlıyoruz. Dolayısıyla *kinêsis,* burada, *energeia*'nın ilk anlamı, yani iş-başında-olmak ile uyum içerisindedir.

Şimdi yukarıda söylediklerimizi şu cümleyle birlikte okumamız, *energeia'nın kinêsis* ile olan bağını tam olarak açığa çıkartabilir;

> devinim ne olanak halinde varolanlara ne de etkinlik halinde varolanlara konabiliyor; nitekim ne olanaklı bir nicelik zorunlu olarak devinir ne de etkinlik halindeki nicelik; devinim de bir etkinlik gibi görünüyor ama "tam" değil (*atelês*) nedeni de şu: etkinlik hali tamam olmayan olan (yani devinim halinde olan) "olanaklı" (olanak halinde).[19]

Bu pasajdan anlamımız gereken *energeia*'nın hangi bağlamda etkinlik olarak etkinlik ile hareket olarak etkinlik biçimde ayrıldığıdır. Etkinlik halindeki bir nitelik, örneğin sıcak olmak olanak halinde soğuktur fakat bu etkinlik halinde sıcak olanın hiç de zorunlu olarak soğuması gerektiğini göstermez. Söz konusu varolan sıcaklık niteliğine sahip bir varolan olarak zaten etkinlik halindedir. Halbuki devinim tam olarak etkinlikte olan bu varolan ile olanak halinde olanın ilişkisinde bu olanağın gerçekleşme sürecidir. Bu süreçte devinim olarak etkinliğin farkı "tam olmama" (*atelês*) ile münhasır bir özellik kazanır. Çünkü sıcak olan soğurken, ya da sıcak bir şey, ısınma olanağı olan başka bir şeyi ısıtırken süreç içerisinde *telos*'unu henüz tam olarak tamamlamamıştır. Ve bu durum yukarıda belirttiğimiz *kinêsis*'in tanımıdır da aynı zamanda, yani B gibi bir varolan olması mümkün olan A gibi bir varolanın, bu imkana sahip olduğu için kendini tamamlaması, gerçekleşmesi. Öyleyse, söz konusu A'dan B'ye dönüşüm süreci olarak devinim de bir etkinliktir, yalnızca henüz tamamlanmamış, hala varlık tarzı olarak *dynamis*'i barındıran bir etkinlik.

Buraya kadar söylenenlerden çıkartılabilecek sonuç şudur; *kinêsis*, tek bir varolanın varlık tarzı değil, fakat zorunlu olarak iki varolanın birlikteki etkinliğidir. Burada şu itiraz dile getirebilir; tek bir varolandaki hareket,

---

18 Aristoteles, *A.g.e.* 201a 28. [...]

19 Aristoteles, *A.g.e.* 201b 30. [İkinci kısmın çevirisi bana aittir.]

örneğin sıcak suyun soğuması hiç de iki varolanı zorunlu kılmaz. Ancak bu itiraz geçerli olmaz çünkü sıcak suyun soğuması ya da demirin oksitlenmesi gibi tek bir varolanda gerçekleştiği izlenimini veren devinim de ilk anda teşhis edilemeseler dahi başka varolanların etkinliğini zorunlu olarak gerektirir. O halde nerede belirli bir *dynamis*'e sahip bir varolandan bahsediyor isek, bu *dynamis*'in dolayısıyla olanağın gerçekleşmesi için *energeia*'dan yani etkinlikten de söz etmek zorundayızdır. Aristoteles'in şu ayrımı bu noktada kritik öneme sahiptir; "değişimin bir başkasında ya da bir başkası olmak bakımından aynı varolanda […]"

Böylece *dynamis*'in ontik-ontolojik bağlamında incelenmesi adına *entelekheia*, *energeia* ve *kinêsis* gibi temel kavramlar açıklanmış oldu. Bu kavramlara ilişkin yapılan açıklamaları ve ayrımları akılda tutularak *dynamis* kavramı üzerine konuşabiliriz.

Etkin, Edilgin ve Yoksunluk Olarak Dynamis Üzerine

Yazının başında vermiş olduğumuz pasajın devamındaki ifade şu şekildeydi: "Ve buradaki amacımızla ilgili olarak çok faydalı olmayacaksa da biz ilkin, asıl anlamıyla imkân üzerine konuşalım: çünkü imkân ve etkinlik, yalnızca devinime göre söylenenlerin ötesine uzanırlar".

Bu ifade şunları açık ediyor; 1) *dynamis* ile *energeia* temel anlamları içinde hareketle (*kinêsis*) ilgilidirler, 2) fakat *dynamis* ile *energeia* hareketin ötesinde başka anlamlara da sahiptirler ve 3) Aristoteles'in aradığı da esasında bu başka anlamdaki *dynamis* ve *energeia*'dır. Demek ki *dynamis* de tıpkı varlık, *energeia* ve kinêsis gibi *pollakhôs legomenon* yani çok anlamda söylenendir. Fakat ne anlamda?

Δ 12'de açıklandığı üzere *dynamis* (1) bir başka varlıkta veya bir başka varlık olmak bakımından aynı varlıkta bulunan hareket veya değişmenin ilkesi, (2) bir şeyin bir başka şey veya bir başka varlık olması bakımından kendisi tarafından değiştirilebilmesi veya hareket ettirilebilmesinin ilkesi olarak açıklanıyor.[20] Tanımda ilk olarak göze çarpan bir ayrım söz konusu; etkin ve edilgin olma. Bu ayrıma aşağıda değinilecektir.

[20] Aristoteles, *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev (İstanbul, Pinhan Yayıncılık, 2015), 1019a 15-20. İlgili bölümde verilen diğer üç tanımı konumuz açısından birincil derecede önem arz etmediğinden belirtme gereği duymuyorum.

Aristoteles birinci bölümün ikinci paragrafında şöyle diyor: "imkân ve imkân-taşıma birçok anlamda söylenir". İmkân, yazının başından beri kullanageldiğimiz *dynamis*, imkân-taşıma ise aynı kelimenin orta çatı mastar hali olan *dynasthai*. Dolayısıyla burada imkan-taşıma çevirisi gerçek anlamı vermekte yetersizdir. *Dynasthai* yapabilmek, yapabilecek güce sahip olmak, imkandaki mümkünlüğü gerçekleştirebilecek olmak anlamına gelir. Dolayısıyla ilk ifade esasında güç (*puissance*) anlamındayken, ikincisi –ebilmek olarak düşünülmelidir. Peki burada öneme haiz bir fark var mıdır? Bir şeyi –ebilir olmak, zaten güce sahip olmak ve zaten güce sahip olmak da belirli bir şeyi –ebilmek değil midir?

Böyle bir özdeşlik söz konusu olsa bile, bunlar eşanlı olarak bilinebilirler mi, problem esasında budur. Bir -ebilen olmak, –ebilirliğinde *dynamis*'in varlığına işaret eder. Bu açıdan güç ile –ebilen olmanın aynı anlama gelmediği açıktır.[21] Bir varolan (etkinlik halinde varolan) belirli bir *dynamis*'e sahip (*hekhein*) olabilir, bu gücün hazırda-bulunan olmasıdır. Fakat bu el-altında-oluş bize ancak *dynasthai* ile görünür. Ve biz ancak *dynamis* hakkında, o *dynasthai* olduğunda konuşabiliriz ve esasında her *dynamis* dediğimizde de ilkin bir *dynasthai* ile karşılaşırız.[22] Demek ki bir şeyi –ebilmek, bir güce sahip olunduğuna yani belirli bir *dynamis*'in o varolana *hekhein* olduğuna işaret eder. Gücün, güç olarak varlığının bilinmesi söz konusu değildir, o ancak belirli bir varolanın –ebilen olduğu anda görünür. Burada, artık *dynamis* kavramı üzerine ontik/ontolojik ayrımının ilk belirlenimlerini gösterebiliriz. Ontolojik anlamda gücün hazırda-bulunan (*presence-at-hand*) olmadığını ve hatta hazırda-bulunan olmaya konu dahi olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü belirli bir varolanda hazırda-bulunan güç, yani bu varolandaki herhangi bir olanak kendini ancak bir şeyi –ebilen olduğunda görünür kılar. *Dynamis* bu açıdan karanlık ve belirsiz bir kavram olarak görünmektedir. –ebilen olmanın (*dynasthai*) belirlenebilirliği ise ancak devinim olarak etkinlik yoluyla olur. Dolayısıyla etkinlik oluşmadan önce güç hakkında hiçbir şey söylenemez.

Şu halde *dynasthai*'nin devinim olarak etkinlik olup olmadığı sorunu ortaya çıkar.[23] Çünkü bu izlenimi yaratmaktadır. *Dynasthai*'nin yalnız devinim olarak etkinlikte –ilk anlamıyla *energeia*, yani iş-başında-olmak olarak *energeia*'da-ortaya çıkışı bu ikisinin bir ve aynı olduğu fikrine yaklaştırabilir bizi. Kaldı ki tek bir varolan söz konusu olduğunda (yani ontik zeminde

21 Stephen Makin, *Aristotle Metaphysics Book Θ* (London, Clarendon Press, 2006), sf. 26 vd.
22 Heidegger, *A.g.e.*, sf. 78.
23 Belki, *Theta*'nın üçüncü bölümünde gerçekleştirilen Megaralılar tartışması da bu bağlamda tekrar ele alınabilir.

konuştuğumuzda) bu ikisini ayırabilmenin imkânı da pek olmayabilir. Fakat yukarıda bahsettiğimiz gibi devinim iki varolanın (devinen ve devindiren) etkinliğidir ve bu anlamda devinim olarak etkinliğin *dynasthai* olmadığını kolayca görebiliriz. Biz ancak devinim olarak etkinlikte *dynasthai* ile karşılaşırız. Bunu nasıl anlamalıyız peki? Devinim olarak etkinlik, bir şeyi başka bir şey yapan, ya da bir şeyin bir şey tarafından başka bir şey olması değildir, bu zaten *dynamis*'in tanımında vardır; fakat devinim olarak etkinlik, yapan ile yapılan arasındaki üçüncü bir şeydir; yani yapım ve bu yapım, söylemiş olduğumuz gibi devinenle devindirenin etkinliğidir. Esasında biz her zaman bu üçüncü olanı görürüz. Çünkü inşaat ne malzemelerin işlenişinin görünür olmadığı bir durumda bir mimar tarafından yapılmaktadır, ne de mimar olmaksızın malzemelerin işlenişi söz konusudur fakat her zaman mimar ve gerekli malzemeler hali hazırda ordadır ve bu bulunuş da her zaman bir işle, *ergon* ile bağlanmış durumdadır. Dolayısıyla kendini dolaysız olarak görünür kılanın devinim olarak etkinlik olduğu açıktır. Fakat *dynasthai* için aynı dolayımsızlık söz konusu değildir. Çünkü inşaatı görmek, mimarın bir takım malzemelerle filanca şeyi yapıyor olduğunu görmek değildir. İnşaatı görmekteki dolayımsız olan, orada-iş-başında bir şeyin olduğunu görmektir. Mimarın mı bunu yaptığı yoksa malzemelerin mi mimarı biçimlendirdiği ayrımı bundan sonra gelir.

Şimdi, tek tek varolanlar bağlamında konuştuğumuzda neden-etki olarak gözlemlediğimiz nedensellik bağı (yani mimar, yapı malzemelerinin bina olması sonucunun nedenidir), esasında bir varlık ilişkisi, yapanın gücü ile yapılanın (yapılabilme anlamında) gücündeki mütekabiliyettir. Öyleyse artık tek tek varolanlar bağlamında düşündüğümüz devindiren ve devindirilen ayrımını etkin olma ve edilgin olma olarak belirleyebiliriz. Devinim olarak etkinlik diye düşündüğümüz inşaatta, devindiren (etkin güç) mimar ve devindirilen (edilgin güç) yapı malzemeleridir. Fakat bu ayrım, yalnızca duyulur varolanların belirli ilişkiler içerisinde olduğu gerçeği göz ardı edildiğinde anlamlı olur. Zira bir şeyin devindirme olanağına sahip olması zorunlu olarak devindirileni gerektirir ve bir şeyin devindirilen olması da devineni. Dolayısıyla ontik düzlemde etkin ve edilgin olarak ayırdığımız ve farklı varolanlara atfettiğimiz *dynamis*, ontolojik düzlemde esasında tek bir etkinliktir.

Burada Aristoteles'in yapmış olduğu tanıma bakabiliriz: "Şimdi açık ki etkin olma (*poiein*) ve edilgin olma (*paskhein*) imkânı bir anlamda bir-ve-aynıdır, bir anlamda da başka."[24] Burada bir olmayı ve başka olmayı, yine birden fazla

[24] Aristoteles, *Metafizik,* 1046a1 20.

anlamda, *legetai pollakhôs* olarak ortaya koymaktadır Aristoteles. Bizim yukarıda göstermiş olduğumuz noktayı açımlamadan önce ilk anlamıyla bir olma ve farklı olmaktan kastı ortaya koyalım.

Burada ilk anlamdaki "bir olma", taşıyıcı olarak (*hypokeimenôn*) ele alınmakta. Yani bazı şeyler hem yapma, etkileme gücüne (*dynamis tou poiein*) hem de katlanma, dayanma gücüne (*dynamis tou paskhein*) sahiptir. Yani bu güçlerin taşıyıcısı (*hypokeimenôn*) anlamında bunlar aynı taşıyıcıda olmak anlamında bir-ve-aynıdır. Açık ki burada birlik *dynamis* üzerinden değil, ona sahip olan varolan üzerinden kurulmakta.[25] Taşıyıcı üzerinden konuştuğumuz *dynamis*'in farklı olması ise bu özelliklerin birinin etkin diğerinin ise edilgin olmasıdır. Fakat burada, bir-ve-aynı taşıyıcıda hem etkin hem edilgin gücün varolmasına karşın bunlar belirli bir varolandaki gücün ontik belirlenimleridirler ve aynı fiile konu olmazlar. Bu açıdan bir varlık ilişkisi de ortaya koymazlar. Çünkü kalemin yazan olmasıyla kırılabilen olması başka şeylerdir, fiil haline geçtiklerinde de başka başka etki ya da edilgilere sahiptirler. Ancak belki ilk bakışta önemsiz görünen bu ayrım, bir varolanın başka varolanlar ile birçok anlamda ilişkide bulunabilmesinin izahını verir ve ikinci anlamda kullanılan bir-ve-aynılıkla birlikte alındığında esas bağlamında ortaya konulabilirler.

İkinci anlamdan kasıt bir varolandaki yapma, etkileme gücünün (*dynamis tou poiein*), başka bir varolandaki katlanma, dayanma gücünü (*dynamis tou paskhein*) karşılaması ve tersi. Gücün bu ikili yapısı, tek tek varolanların arasında görünmez bir bağ gibi birbirlerine bağlanmış oldukları metaforuyla düşünülebilir. Böylece doğada her varolan, kendinde sahip olduğu bir ilkenin tamamlayıcısına sahip, başka bir varolana uzanır. Bu nokta-i nazarda artık modern felsefenin hakim görüşü olarak Kartezyen varlık anlayışı zorunlu olmaktan çıkar. Bununla şu kastedilmektedir; hiçbir varolan, kendisiyle sınırlı tek bir varolan olarak anlaşılamaz. Her varolan elbette *hypokeimenôn* olarak doğal bir birlik halindedir (yani ontik anlamda kendi başına bir tözdür), fakat ondaki mevcut bir gücün başka bir parçası (etkin ya da edilgin olarak) başka bir *hypokeimenôn*'da bulunur. O halde biz gücün ontik yapısında, tek tek varolanlarda karşılaştığımız neden-sonuç fenomenini, gücün farklı varolanlardaki doğal uzanımları olarak tek bir "varlık ilişkisi" bağlamında anlamalıyız. Bu açıdan, bir anlamda güç, kendi dışına çıkıyor deriz; yani bir özne bir nesne üzerinde güç uyguluyor. Fakat bir anlamdaysa öyle değildir, o zaten hep kendi içindedir yani zaten o özne ancak o nesne

[25] Jonathan Beere, *Doing and Being: An Interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta* (Londra: Oxford University Press, 2009), sf. 43 vd.

üzerine o gücü uygulayabilir. Dolayısıyla ontolojik açıdan onun *hypokeimenôn* olarak tek bir varolanda mevcut olmadığını söyleriz.

Gücün kendi dışına çıkması, onun bir varolanda mevcut olduğu biçimiyle başka bir varolana kendini dayatması, onu başka bir şey olmaya zorlaması olarak anlaşılır. Bu, gücün ontik belirlenimi olarak *dynasthai*, yani –ebilen olarak görünür. Bu da, daha önce belirtmiş olduğumuz gibi bir şeyin bir başka şeyde –ebilen olmasıdır, dolayısıyla da "bir şeyin, bir başka şeyde (*en allo*) ya da bir başkası olmak bakımından (*hê allo*) aynı şeyde" –ebilen olması, *hypokeimenôn* olarak kendini aşması, kendi dışına çıkması olarak görünür. Fakat gücü, kendinde ne olduğu üzerine bir bakışla irdeliyorsak o halde *dynamis*'te bir *en allo* ya da *hê allo* yoktur. *Dynamis* her durumda zaten *dunamis ôs allê*, yani tek olarak güçtür. Şu halde, artık gücün "kendi" dışına çıkması ifadesi gücün ontolojisinde anlamını kaybeder. Güç ancak *hypokeimenôn*'un dışına çıkar fakat o, güç olarak güç (*dynamis ê dynamis*) bağlamında hep zaten kendi içindedir.

Tekrar tanıma dönersek *dynamis* 1) bir başka varlıkta veya bir başka varlık olmak bakımından aynı varlıkta bulunan hareket veya değişmenin ilkesi, ve 2) bir şeyin bir başka şey veya bir başka varlık olması bakımından kendisi tarafından değiştirilebilmesi veya hareket ettirilebilmesinin ilkesi olarak açıklanıyor. Yukarıda söylenenler ışığında bu iki tanımın birbirlerinden ayrı tanımlar mı olduğu yoksa esasında tek bir tanım, *dynamis* tanımı mı olduğu üzerine tekrar düşünebiliriz. Bu düşünme bize Aristoteles'in "çünkü imkân ve etkinlik, yalnızca devinime göre söylenenlerin ötesine uzanırlar" ifadesini açıklar. Çünkü gerçekten de, yapılan çözümlemede ortaya çıkan *dynamis* ve *energeia'nın kinêsis*'ten hareketle bir varlık ilişkisi olduğudur fakat onların ne olduğu hala tam olarak anlaşılabilmiş değildir. Bu da "buradaki amacımızla ilgili olarak çok faydalı olmayacaksa" ifadesini açıklar, zira Aristoteles, daha önce de değinildiği gibi *kinêsis*'e göre söylenen *dynamis* ve *energeia'nın* değil fakat onun ötesine uzanan anlamlarının peşindedir; ki bu da *Theta* kitabının altıncı bölümünde nihai olarak ortaya konulacaktır. Şimdi *dynamis* üzerine yaptığımız incelemenin son adımı onu, yazının başında ortaya koymuş olduğumuz *energeia* – *entelekheia* bağlamında açıklamaktır.

Energeia'nın pollakhôs legomenon olduğu söylendi. O ilk olarak devinim olarak etkinlik (*energeia kata kinêsis*) ve bir başka anlamda ise etkinlik olarak etkinlik'tir (*energeia ê energeia*). Bu açıdan *entelekheia* devinim olarak etkinlikten

sonra, etkinlik olarak etkinlikten ise öncedir.[26] Şimdi *dynamis*'in, bu söylenenlerle birlikte, ontolojik birliğinin konumu açık hale gelir. *Dynamis*, bir varolandaki yapma-etkileme gücü (*dynamis tou poiein*, *en allo* ya da *hê allo*) olarak katlanma-dayanma gücüne (*dynamis tou paskhein*) bağlanımında devinim olarak etkinlik (*energeia kata kinêsis*) biçiminde görünür. Devinim olarak etkinliğin dolayımsız görünümü, bir –ebilen vasıtasıyla o varolandaki *dynamis*'e gönderimde bulunur. Böylece *dynamis*, neliği henüz belirsiz varlık olarak fenomenal dünyanın konusu haline gelir. Bu biçimiyle devinim olarak etkinlikten, devinim olarak imkana (*dynamis kata kinêsis*) bir yol açılır. Ontik zemindeki bu güç belirlenimi, kendi varlık tarzı hakkında henüz hiçbir şey söylemez ve bir ön-belirlenim olarak kalır. Ancak devinim olarak etkinliğin (*energeia kata kinêsis*) tamamlanmasıyla, eksiksiz bir fiil haline gelişinde, yani *entelekheia* durumunda *dynamis*'i ontolojik bütünlüğü içerisinde görme imkanı açığa çıkar. Böylece belirli bir varolanda *entelekheia* olan yani tamamlanmış olan mevcut *telos*'un devinimden önce söz konusu varolanın sahip olduğu *dynamis*'e gönderimde bulunduğu anlaşılmalıdır. Çünkü bir şeyin imkânı olarak *dynamis*, *ergon*'un ikinci anlamı olarak eserde artık somutlaşmıştır. Gerçi o artık *dynamis* değildir.[27] Fakat *dynamis*'in ontolojik bütünlüğüne işaret eder. Zira eserde ortaya çıkan, devinim olarak etkinlikte (*energeia kata kinêsis*) olduğu gibi ne yapma-etkileme gücü (*dynamis τοῦ ποιεῖν*), ne de katlanma-dayanma gücüdür (*dynamis tou paskhein*). O esas anlamıyla ikisini de içeren, bütün olarak güçtür (*dynamis ôs allê*). Fakat onun artık *dynamis* olmayışı, daha önce belirtmiş olduğumuz üzere belirli bir varolandaki güç üzerine söylenen her şeyin o gücün gerçekleşmesinde sonra gelmesi gibi, etkinliğin tamamlamasından sonra da *dynamis*'in aynı karanlığın içine gömüldüğünü gösterir. Açık ki hiç kimse bir binaya baktığında mimarın bina yapabilme gücünü ya da binanın yapımındaki malzemelerin bina olmaklık bakımından gücünü görmez. Fakat yine de bina bunlara ilişkin bir şey söylemektedir.

Demek ki bu anlamda *dynamis* hep bir –e doğru olmaklıktır. Bu –e doğru olunan ise *entelekheia*'ya içkin *telos*'dur, yani –e doğru olduğu şey bu *telos*'un kendisidir. Fakat *τέλος*'una uzanan *dynamis*, artık –e doğru olmamaklığıyla esas anlamında bir *dynamis* de değildir. Böylece o, hep bir "henüz-değil" karakteri taşır. Henüz-değil karakterinde bir varlık belirlenimi olan *dynamis*, söz konusu bu karakterini yitirdiğinde, yani *dynamis kata kinêsis* olmayan

[26] Bu şu anlamda anlaşılmalı. Örneğin bir fidan ağaç olma olanağına sahip ise onun fidan olmaktan ağaç olmasına kadar giden süreç devinim olarak etkinlik; onun ereğini tamamlayıp bir ağaç olmuş olması *entelekheia*, ve artık bir ağaç olarak varolmaya devam etmesi ve kendinde olası başka imkanları taşıması ve gerçekleştirmesi, yani bir ağaç olarak etkinlikte bulunması etkinlik olarak etkinliktir.

[27] Aristoteles, *Fizik,* 201b 10.

anlamında artık kendi ontolojik bütünlüğünü, eserin etkinlik olarak ekinlik (*energeia ê energeia*) olmak bakımından gerçekliğinde ifşa eder.

Theta'nın birinci bölümüne ilişkin değinilmesi gereken son mesele ise Aritoteles'in bölüm sonunda dile getirmiş olduğu *sterêsis* (yoksunluk) konusudur. *Sterêsis* ilk elden basitçe güçsüzlük, ardından ise güce karşıt olan olarak tanımlanıyor. Takip eden kısımda *sterêsis*'in de *pollakhôs legomenon* olduğu söylenerek tanımlara geçiliyor. Buna göre yoksun olmanın ilk anlamında bir şeye sahip olmayan manasına geldiğini söylüyor Aristoteles. Bu tanım her hangi bir gücü belli bir varolanda *hekhein* olmadığı bir varlık tarzını anlatır. Bu doğal biçimiyle bir yoksunluktur ve bir varolan belli bir anlamda "yapma-etkileme gücüne" ya da "katlanma-dayanma gücüne" sahip değildir. Örneğin tahta görme gücünden yoksun olması gibi, fakat yine de o görünen olabilir.

İkinci anlamıyla *sterêsis* ise bir varolanın belli bir güce doğal anlamda sahip olması gerektiği halde ona sahip olmaması anlamındadır. Bunun da farklı biçimleri olduğunu söylüyor Aristoteles; ilkin bu güçten doğal biçiminde bütünüyle yoksun olmak, ikinci olarak güce doğal olmayan bir biçimde kısmen ya da bütünüyle sahip olmamak ve son olarak da bu güçten zorlama sebebiyle yoksun olmak. Aristoteles tanımları verdikten sonra bölümü kapatıyor ve *sterêsis*'e ilişkin başka bir şey söylemiyor. Burada ilk önce *sterêsis* ontik ve ontolojik açıdan ortaya koyulmalı.

İlk anlamıyla *sterêsis* bir varolanın belirli bir güce sahip olmamasıdır (*me hekhein*). Bu, şu demek; ontik düzlemde neden-etki olarak karşılaştığımız gücün nereden-nereyeliğe biçiminin *me hekhein*'de hiç kurulmamış oluşu. Dolayısıyla gücün ontolojisindeki birliğin, belli bir güç anlamında bir varolanda mevcut olmayışı. Bu anlamıyla *sterêsis* bir yitme, bir el-altında-olmama durumu değildir; zaten varlık-ilişkisinde bulunamama olarak bir güçten yoksun olmadır. Tıpkı her maddenin her formu alamayacağı ve yalnız belirli bir forma yönelik olması gibi bu anlamda bir *dynamis*'in de belli bir fiile yönelik olmaklığıyla, başka bir fiilden yoksunluğu olarak anlaşılır.

İkinci anlamda ve bizim için daha faza önem ifa eden olarak *sterêsis* bir yitmeyi imler. Bir varolanın belli bir güce sahip olması doğal olarak beklenirken bu güçten yoksun oluşu, yani daha spesifik konuşmak gerekirse, *entelekheia*'da mevcut ve *dynamis*'e gönderimde bulunan *telos*'un varlık ilişkisinin ontik düzlemdeki bozuluşu, o varolanın içsel anlamda doğal eğilimine aykırı durumda olmasına yol açar. Yalnız burada da dikkat edilmesi

gereken nokta *sterêsis*'in de yine ancak kendini devinim olarak etkinlikte görünür kılmasıdır. Çünkü bir varolandaki *dynamis*, *hekhein* olsun *me hekhein* olsun, kendini gizler. Nasıl ki söz konusu varolandaki *dynamis*'i (*dynasthai* vasıtasıyla) ancak iş-başında-olmaklığı ile belirleyebiliyorsak aynı biçimde, sadece yoksunluk olarak *sterêsis*'i de iş-başında-olmamaklığı ile anlarız. Fakat bu halihazırda orada olmayan anlamda değildir, tam da hali hazırda orada olmasına karşın yine de iş-başında-olmayışıyla *sterêsis* kendini görünür kılar. Bu anlamda *sterêsis* doğal bir yoksunluğa işaret eden olarak *me hekhein* değildir. *Sterêsis* burada hala gücün ontolojik bağlamında ele alınır, çünkü o gücün ontolojisindeki birliğinden ancak ontik düzlemde yoksun olmaklığıyla ayrılır. *Sterêsis* olarak *dynamis*, kendini varolması gerektiği anda varolmayışıyla gösterir. *Sterêsis*'te olan budur.

Bu ikinci anlamda *sterêsis*, varolanın neliğine ilişkin farklı bir duruma yol açar. Bu çeşit bir varolan belirli bir varlık ilişkisinden kesilmekle, kendi *ousia*'sına ancak bir eşadlılıkla benzer. O bu bağlamda artık kendi neliği bakımından kendisi olmaktan çıkar.[28] Fakat böylesi bir *sterêsis* kendi güç yoksunluğunda, ontik düzlemde varlık ilişkisinden kesilmekle *dynamis*'in ontolojik durumunu açığa çıkarır. Çünkü güç (doğal olarak olması gerektiği anlamda) varolmamasıyla yine de ontolojik anlamında bir "varlık ilişkisine" işaret eder. Örneğin bir yazabilen olarak kalem, yazabilen olmadığı durumda onun yazabilen olma imkanından kesilme durumu hala bu varlık ilişkisi üzerinden tanımlanır ve o yazmayan denir.

Sonuç

Bu makalede Aristoteles'in *Metafizik*'inin dokuzuncu kitabı olan *Theta*'nın ilk bölümü bağlamında *dynamis* kavramı Heidegger'in ortaya koymuş olduğu ontolojik fark temelinde incelenmiştir. Ancak ontolojik fark kavramı, bu çalışma çerçevesinde bütünüyle Heidegger'in kavrama atfettiği anlamıyla ele alınmamıştır. Her şeyden önce çalışmamızda ontik karaktere sahip varolanlar arasında bir ayrım gözetilmemiştir. Halbuki Heidegger için tüm varolanlar arasında *Dasein*'ın ontik karakteri müstesnadır. Bu müstesna oluştan kasıt *Dasein*'ın dünya-içinde-olmaklığı ile kendi varlığına ilişkin ön-ontolojik bir bilgiye sahip olması, varlığını mesele ediyor olması ve belirli bir anlama içerisinde bulunmasıdır. Ancak mevcut çalışmanın kapsamı içerisinde düşündüğümüzde böyle bir ayrımda bulunmak olanaksızdır. Zira

[28] Bu yorum şununla birlikte okunabilir. "Baltanın neliği, tözü olacaktır ve bu nelik baltanın ruhu olacaktır; çünkü töz baltadan ayrılsaydı, bir eş sesliliğin dışında artık balta olmayacaktı." Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2014), 412b 12.

Aristoteles akıllı ve akıl dışı kuvvet ayrımını *Theta*'nın ikinci bölümünde yapar. Bu açıdan çalışmanın asıl odaklandığı nokta gücün ya da imkanın etkin ve edilgin olarak iki farklı varolanda mevcut olmasına karşın bu güç, etkinliğe geçtiğinde söz konusu iki varolanın nasıl bir varlık ilişkisinde bulunduğu meselesidir. Dolayısıyla bu çalışmada ontik ile kastedilen herhangi bir varolana (*Dasein* gibi bir varolan olsun ya da olmasın) ilişkin bir durum iken ontolojik olan ile kasıt varolanların varlık ilişkileridir. Böylece bahsedilen iki ayrım çalışmanın amacını oluşturur, yani *dynamis* kavramı ontik-ontolojik ayrımı üzerinden incelenmiştir. Çalışmada *dynamis*'in incelenmesine geçilmeden önce bu kavramın anlaşılmasında kilit kavramlar olan *energeia*, *entelekheia* ve *kinêsis* üzerine açıklamalar yapılmıştır. Ardından *dynamis* kavramı etkin, edilgin ve yoksunluk olarak *dynamis* bağlamında ele alınmıştır.

Etkin ve edilgin *dynamis*, herhangi bir varolanın devinme ve devindirme imkanını belirtir. Bir şey başka bir şey oluyorsa, yani deviniyorsa söz konusu varolan zorunlu olarak o imkana sahiptir. Örneğin inşa edilebilir olan, zorunlu olarak inşa edilmese de bu imkana sahip bir varolandır ve bu imkan edilgin olarak adlandırılır. Diğer taraftan başka bir varolan inşa edebilendir ve yine o da zorunlu olarak inşa etmese de bu imkana sahiptir. Bu ikinci durum ise etkin olarak adlandırılır. Bu noktada her iki imkan da belirli varolanlarda mevcut imkanlardır, dolayısıyla (herhangi bir varolanda bir şey olabilmenin imkanı olarak) *dynamis*'in ontik belirlenimleridirler. Bu da devinim olarak imkandır (*dynamis kata kinêsis*). Fakat ontolojik anlamda etkin ve edilgin ayrımı artık söz konusu değildir. Çünkü bir varlık ilişkisi olarak *dynamis*, ontik düzlemde etkin ve edilgin imkana sahip varolanlar dediğimiz varolanları bu varlık ilişkisi bağlamında bütünlüklü bir yapı içerisinde görmemizi sağlar. Böylece ontolojik düzlemde konuştuğumuzda tek tek varolanlar değil fakat bir takım varlık ilişkileri söz konusu olur. Bu da demektir ki ontik düzlemde bir *ousia* olarak kendileriyle sınırlı olan varolanların varlık ilişkileri, onları bir varolan olarak kendilerinin dışına taşır. Bu ilişkisellik, böylece, A gibi bir varolanı yalnızca A olarak değil fakat onun B gibi bir varolanla ilişkiselliği içerisinde belirleyebileceğimiz anlamına gelir.

Yoksunluk (*sterêsis*) da bunun tersi olarak bir varolanın imkana sahip olması beklenirken bu imkandan yoksun olması anlamına gelir. Burada yoksunluk ontik belirleniminde, belirli bir varolandaki örneğin edilgin imkanın başka bir varolandaki etkin imkan ile etkinliğe girerek devinim ortaya çıkmasına mani olur. Fakat böyle bir durumda o varolandaki imkanın yoksunluğu ontolojik olarak hala bu varlık ilişkisi ile anlaşılır.

Kaynakça

Aristoteles. *Theta*, Çeviren Kaan H. Ökten, Gurur Sev, İstanbul, Notos Kitap, 2013.

-. *Fizik*, Çeviren Saffet Babür, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2014.

-. *Ruh Üzerine*, Çeviren Zeki Özcan, İstanbul, Sentez Yayıncılık, 2014.

-. *Metafizik*. Çeviren Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.

Beere, Jonathan. *Doing and Being: An Interpretation of Aristotle's Metaphysics Theta*. London: Oxford University Press, 2009.

Brentano, Franz. *On The Several Senses Of Being In Aristotle*. Çeviren Rolf George. University Of California Press, 1975.

Heidegger, Martin. *Aristoteles Metafizik Θ 1-3: Gücün Neliği ve Gerçekliği*. Çeviren Saffet Babür. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2010.

Herakleitos, *Fragmanlar: Testimonia – Fragmenta – Imitationes*. Çevirenler Güvenç Şar, Erdal Yıldız. İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.

The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon, <http://stephanus.tlg.uci.edu/lsj>. Çevrimiçi 25 Kasım 2016

Makin, Stephen. *Aristotle Metaphysics Book Θ*. London: Clarendon Press, 2006.

HEIDEGGER'İN YARIM KALAN KOPERNİK DEVRİMİ

Nebil REYHANİ*

HEIDEGGER'S UNFINISHED COPERNICAN REVOLUTION

Öz

Martin Heidegger'in başka pek az filozofta görebileceğimiz bir özelliği başka filozofları yorumlamaya ayırdığı yer ve zamandır. Bu yorumlar felsefe tarihçiliğine bir katkı olarak düşünülmüş olmasa da bu alanda bir tartışma yaratmışlardır. Kimileri Heidegger'in yorumlarının yanlış bir okumaya dayandığı gösterilebilecek olsa bile onun bu yorumlarda ısrar etme hakkı olduğunu, çünkü filozof olarak onun felsefe tarihçiliği kriterlerine bağlı olmadığını varsaymışlardır. Ben bu tür bir çifte standardın mümkün olmadığını, ama aslında Heidegger ile felsefi bir tartışma için buna ihtiyacımız da olmadığını göstermeye çalışacağım. Heidegger'in erken Kant yorumuna odaklanarak onun bu yorumunun oldukça yenilikçi kimi görüşlere dayandığını, ama Kant'ı belirli bir perspektiften okuduğu için bunu çok ileri götüremediğini iddia edeceğim. Heidegger'e göre Kant'ın temel amacı insan aklının sonluluğunu ortaya koymaktı. Ne var ki o bunun için Kant'ın *intuitus originarius* kavramına dayanırken onun bu bağlamda daha temel kavramı *entelektüel görü*'yü tamamen görmezlikten gelir. Buna rağmen ben onun yorumunun Kopernik devriminin farklı bir anlamıyla devrimsel olduğunu ve bunun Kant'ın kendi maksadına 'standard' Kant yorumlarından daha yakın olduğunu göstermeye çalışacağım. Bununla birlikte Heidegger bu yorumu daha sonra geri çektiğinden ben bunu yarım kalmış bir devrim olarak adlandırıyorum.

Anahtar Kelimeler: Heidegger, Kant, akıl, metafizik, epistemoloji.

* Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Prof. Dr., e-mail: nebil.reyhani@gmail.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 8 / Heidegger, Nisan 2017: 99-127
(Makale Gönderim: 31.12.2016 / Makale Kabul: 16.03.2017)

Abstract

Like only a few philosophers Martin Heidegger devoted much of his time and energy to the study of other philosophers. Although his various interpretations were never meant to be scholarly contributions to the study of history of philosophy they nevertheless stirred a debate amongst scholars. Some scholars made a concession that Heidegger still would have the right to insist on his interpretations even if one could show that they are based on an incorrect reading because as a philosopher he is not bound through scholarly standards of interpretation. I will argue that we can't afford any double standards and in fact we don't need that as a philosophical discussion with Heidegger wouldn't request it. I will focus on Heidegger's early Kant interpretation and try to show that Heidegger's interpretation was based on some groundbreaking insights which he couldn't develop properly due to his selective reading of Kant. According to Heidegger Kant's main purpose was to reveal the finitude of human reason. However while he therefore refers to Kant's *intuitus originarius* he ignores his concept of *intellectual intuition* totally. Despite this constraint I will argue that his account nevertheless proves to be revolutionary in a particular sense of Copernican revolution and stress that it is indeed closer to Kant's own intentions than 'standard' Kant-interpretation. However as Heidegger later retract this interpretation I describe his account accordingly as an unfinished Copernican revolution.

Keywords: Heidegger, Kant, reason, metaphysics, epistemology.

****

1929 tarihli *Kant ve Metafizik Problemi* (*Kant und das Problem der Metaphysik*) adlı kitabında Martin Heidegger kaynağa sadakati düstur edinmiş felsefe tarihçilerine karşı provokatif bir üslupla sözlerin arkasına geçebilmek için her yorumun zorunlulukla "şiddet" ("Gewalt") uygulaması gerekeceğini söyler.[1] Bu apaçık meydan okuyan iddianın gerekçesini Heidegger Kant yorumu örneğinde şöyle açıklar:

> Bir yorum [Interpretation] eğer yalnızca Kant'ın belirtik olarak söylediklerini tekrar ediyorsa, bunun daha en başından hakiki bir yorum [Auslegung] olmadığı söylenebilir. Çünkü böyle bir yorumun işi Kant'ın temellendirmesinde belirtik ifadelerinin ötesinde neye ışık tuttuğunu ayrıca

1 Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik. Gesamtausgabe Band 3* (Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 1976), 202.

> görünür kılmaktır. Ama bunu Kant kendisi söyleyemedi. Bunun gibi aslında her felsefi bilgide esas olan onun söylenmiş cümlelerde söyledikleri değil, söyleneler aracılığıyla neyi henüz söylenmemiş olarak gözler önüne serdiği olmalıdır.[2]

Heidegger'e göre Kant da aynı yerde alıntıladığı bir yazısında "sözcükleri araştırmayı" (*Wortforschen*) temel alanların bu sözcüklerin ne söylediklerine bakmaktan onların ne söylemek istediklerini göremediklerinden yakınırken aynı düşünceyi dile getirmektedir. Tam da Kant'ın bu talebi, yani sözcükleri değil, sözcüklerin ne söylediklerini araştırmak Heidegger'e göre her yorum etkinliğini "şiddet" kullanmaya mecbur bırakan şey oluyor:

> Bununla birlikte sözcüklerin söylediklerine ne söylemek istediklerini söyletmek için her yorum [Interpretation] zorunlulukla şiddet kullanmalıdır. Ama böyle bir şiddet başıbozuk bir keyfilik olamaz. Önde parıldayan bir fikrin gücü yorumu [Auslegung] sürüklemeli ve yönetmelidir.[3]

Şiddet kullanmanın hakiki bir yorum için zorunlu, ama belirli koşullara bağlı olması bakımından keyfi olamayacak olması aslında bir işbölümüne işaret eder görünüyor. Bir yanda yöneten, sürükleyen bir fikre sahip Heidegger tipi yorumcular, diğer yanda bundan yoksun olan felsefe tarihçileri (*scholars, Gelehrte*). Kant kitabının ikinci basımına 1950 yılında yazdığı önsözünde kendi yorumunda hep yakınılan bu şiddeti (*Gewaltsamkeit*) böyle bir işbölümüne dayanarak haklı çıkarmaya çalışır:

> Hatta düşünenler arasında düşünen bir diyalog başlatmak isteyen her teşebbüse karşı felsefe tarihçiliği bu suçlamasında her zaman haklı olacaktır. Kendi ayrı amaçları olan tarihsel filolojinin yöntemlerinden farklı olarak düşünen bir diyalog başka yasalara tabidir. Bunlar daha korumasızdır. Iskalayan [das Verfehlende] daha tehditkardır, gözardı edilen [das Fehlende] daha sık.[4]

Kant kitabından on beş yıl sonra yayımlanan Nietzsche kitabında Heidegger'in üslubu daha az provokatiftir. Ama tondaki yumuşama meseleyi aslında daha çarpıcı yapar, çünkü bu yumuşamanın bir sonucu olarak kendisinden adıyla söz edilmeyen, ama hiç de gizlenmeyen şiddet bu defa sanki keyfi gibidir:

> Takip eden metinde "sunum" ve "yorum" birbiri *içinde* ele alınmıştır. Öyle ki, neyin Nietzsche'nin sözcüklerinden alındığı, neyin ona eklendiği her yerde hemen açık olmayacaktır. Mamafih her yorum sadece metindeki meseleyi

2 *A.g.e.*, 201.
3 *A.g.e* , 202.
4 *A.g.e.*, XVII.

> almayı başarmakla kalmamalı, o bunda ısrarcı olmamakla birlikte kendi meselesinden bir şeyleri de belli etmeden buna ekleyebilmelidir. Bu ilave amatörün (der Laie) bir yorumdan bağımsız olarak metnin kendi içeriği diye gördüğü şeyle karşılaştırdığında zorunlu olarak eğip bükme [Hineindeuten] ve keyfilik olarak karşı çıkacağı şeydir.[5]

Üslupta bir yumuşama olduğu söylenebilir, çünkü bu defa hedefi meslekten felsefe tarihçileri değil konuya dışarıdan bakan amatörledir. Diğer taraftan İngilizce *scholar*, Almanca *Gelehrte* olarak adlandırılan ve sonuç itibariyle Heidegger'in asıl hedefinde olan araştırmacılar da *amatörlük yapmaz* ve örneğin onun Nietzsche yorumunu reddetseler bile Heidegger'in böyle bir yoruma hakkı olduğunu teslim ederler. Günümüzün önde gelen Hegel yorumcularından (*scholar*) biri olan Robert Pippin Heidegger'in aynı kitabına atıfla onun Nietzsche yorumunda Nietzsche'ye sadık kalmayacağını açıkça ilan ettiğini belirtir. Bunun gerekçesi Pippin'in ifadesiyle Heidegger'in kızartacağı balığın daha büyük olmasıdır ("Heidegger has a bigger fish to fry").[6] Bir *Nietzsche scholar* olarak tanınan Amerikalı felsefeci Bernd Magnus buna bir başka örnek olarak verilebilir: Magnus *Heidegger'de Felsefenin Meta-tarihi* (*Heidegger's Metahistory of Philosophy*) adlı kitabında önce Heidegger'in felsefe tarihine meslekten felsefe tarihçiliğinin kabul görmüş standartları dışında ("conventional standards of critical scholarship") yaklaştığını salt biçimsel bir saptama olarak ortaya koyar.[7] Magnus'un bunda amacı Heidegger'in felsefe tarihi yorumunu bu biçimsel nedenlerden değil, salt içeriksel nedenlerden red ettiğini vurgulamaktır. Ona göre Heidegger'in bu yorumu büyük ölçüde Platon ve Descartes'ın kısmi ve yerinde olmayan bir okumasına dayanır.[8] Buna karşılık Nietzsche'nin felsefesi Magnus'a göre Heidegger'in ona verdiği anlamın yükünü taşıyamaz.[9] Bununla birlikte Heidegger'e yöneltilen bu eleştiriyi onun felsefe tarihçiliğinin standartlarını hiçe saymasına dayandırmak, başka deyişle asıl hatayı orada aramak, Magnus'a göre asıl meseleyi gözden kaçırmaktır. Çünkü ona göre "Heidegger bir felsefe tarihi yazmıyor. O bir meta-tarih yazıyor": "Felsefe tarihi*nin* bir felsefesi" olarak görülebilecek bu "meta-tarih"in "meyveleri" ise

5 Martin Heidegger, *Nietzsche's Metaphysik, Gesamtausgabe Band 50* (Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 1990), 9.

6 Robert Pippin, *Nietzsche, Heidegger, and the Metaphysics of Modernity*, in: *Nietzsche and modern German Thought*, ed. Keith Ansell-Pearson (New York: Routledge, 1991), 284. Magnus'tan farklı olarak Pippin Heidegger'in yorumunun Nietzsche'yi anlamak için önemli bir nokta yakalamış olduğunu kabul eder.

7 Bernd Magnus, *Heidegger's Metahistory of Philosophy: Amor Fati, Being and Truth* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1970), XI.

8 *A.g.e.*, XII.

9 *A.g.e.*, XIII.

ona göre "ayrı bir değerlendirme konusu".[10] Bu nedenle Magnus Heidegger'in Nietzsche yorumunun red edilmesi gerekeceğini söylese de bu yorumun ayrı bir felsefi değerinin bulunduğunu inkar etmek istemez:

> Benim görüşüm Heidegger'in geleneği okumasının aynı Hegel örneğinde olduğu gibi geçmişten ziyade yazarın kendi felsefesine daha çok ışık tuttuğu. Ama ben Heidegger'in düşüncesinin yirminci yüzyılın önemli bir başarısı olduğundan kuşku duymuyorum.[11]

Bu yaklaşımda hiç problem olmadığını iddia etmek güç. Çünkü bunu kabul edecek olursak felsefe tarihçilerinin ayrı, onlarınkinden daha büyük balık kızartacakların ayrı kıstaslarla felsefe tarihine bakmalarını olağanlaştırmış oluyoruz. Oysa bir metin ya belirli bir yoruma izin veriyordur, o zaman felsefe tarihçisine de verir; ya da o yoruma izin vermiyordur, o zaman kızartacağı balık ne kadar büyük olursa olsun Heidegger'e de vermez. Bu ikisi dışında "adamına göre muamele"yi haklı gösterecek bir üçüncü seçenek bulmak hiç kolay görünmüyor. Bu nedenle bu çifte standardı tümden reddetmek kaçınılmaz gibi. Ne demek istediğimi Magnus'un William Richardson'un 1965 yılında Fordham Üniversitesinde verdiği "Suarez Dersleri"nden aktardığı şu anekdot üzerinden anlatmayı deneyebilirim: Heidegger'den Kant yorumunun üzerine çektiği ağır eleştirilerle ilgili konuşması istendiğinde şöyle demiş: "O iyi Kant olmayabilir, ama mükemmel Heidegger".[12] Heidegger'in bu sözü çok ciddi olarak söylemediği iddia edilebilir belki, ama örneğin Magnus bunu yeterince ciddiye almış. Ona göre bu aynı şey, aynı cümlede Kant yerine Platon koyarsanız da doğru olur.[13] Diğer yandan Heidegger'e bu aktarılan sözüne paralel, yani çok da ciddiye alınmamak kaydıyla şu söylenebilir: "Mükemmel Heidegger için Kant'ı istismar etmek şart mıydı?" Sonuç olarak söylenmek isteneni ya Kant'a hiç dayanmadan söylemenin bir yolu bunabilmeli, ya da bu aynı şeyi Kant'ı çarpıtmadan, onun hakkını vererek söylemenin bir yolu bulunabilmeli. Diğer yandan Heidegger'in Kant yorumunu bu çerçeve içinde yargılamak Kant'ın filolojinin dar sınırları dışında ele alınamayacağını kabul etmek olacaktır. Oysa Heidegger örneğin Kant kitabına ilişkin aldığı notlarda filologlardan şöyle yakınırken bana kalırsa hiç de yersiz bir şey söylemiyor:

10 *A.g.e.*, 94.
11 *A.g.e.*, XIII.
12 *A.g.e.*, 80.
13 *A.g.e.*, 80.

> Kendinde Kant'ı [den Kant an sich] keşfetmeyi Kant filologlarına bırakıyorum. Hatta eğer bir gün onların Heidegger'in zorlama [gewaltsam] yorumundan bir şeyler öğrendikleri ortaya çıksa bile.[14]

Filolojinin ideali Kant'ı *bütünüyle* anlamaktır. Ama bu ancak *kendimizi* dışarıda bırakarak mümkün. Bu nedenle *bütünüyle* anlama yerine bütün içinde bir *tercih*te bulunma, bu bir çarpıtmaya dönüşmediği sürece, meşru sayılmalıdır.

*

Heidegger Husserl'in çevresinde oluşan fenomenoloji akımının en önemli isimlerinden biri olmakla kalmaz, aynı zamanda Husserl'in kendisine en yakın gördüğü çalışma arkadaşı olur. Husserl'in bu iltifatı Heidegger'in temel eserini ona atfetmesiyle karşılık bulmuştur. Bunun dışında Heidegger'in Dilthey'ın felsefesinden önemli izler taşıdığı da ortadadır. Bununla birlikte Heidegger'in ilk olarak Yeni-Kantçılığın Almanya'da en etkili olduğu dönemde, bu akımın etkisi altında yetiştiğini ayrıca vurgulamak gerekir.[15] Bu etki olumsuz anlamda, yani Yeni-Kantçılığa bir tepki olarak da olsa Heidegger'in düşüncesinin şekillenmesinde belirleyici olmuştur. Ernst Cassier Heidegger'in Kant kitabını merkeze alan 1931 tarihli yazısının hemen başında bu tepkiselliği çarpıcı bir şekilde vurgulamak için Alois Riehl'in 1883 yılında Freiburg'da yaptığı açış konuşmasına gönderme yapar. Cassirer'in burada aktardığı kadarıyla Riehl'in bir anti-Heidegger olduğunu hemen anlıyoruz.[16] Cassirer'in bu yazıdaki amacı Heidegger'e laf yetiştirmekten çok açıkça söylediği gibi bir Kantçı olarak onun Kant yorumundan birşeyler öğrenmektir.[17] Bununla birlikte Cassirer Heidegger'in en temel pozisyonunu –bu Riehl göndermesinden anlaşılabileceği gibi– onun Yeni-Kantçılığa karşı tepkisinden hareketle kavramaya çalışır. Cassirer'in buradan nereye vardığını şimdilik bir yana bırakacak olursak bu yaklaşımının gayet anlamlı olduğunu söyleyebiliriz. Heidegger Yeni-Kantçılığı felsefenin bir çıkmazı olarak görür. Ama burada çarpıcı olan onun bu çıkmazdan yalnızca felsefeyi değil bizzat Kant'ın kendisini de kurtarmaya çalışmış olmasıdır. Bu uğurda Heidegger 1929 tarihli *Kant ve Metafizik Problemi* (*Kant und das Problem der Metaphysik*) adlı kitabında sadece kendi zamanı için değil, günümüz için de oldukça yadırgatıcı (*unorthodox!)* bir Kant yorumu ortaya koyar.

14 Heidegger, *Kant und Metaphysik*, 249.
15 Heinrich Rickert Heidegger'in habilitasyon tezinin ikinci danışmanıdır.
16 Ernst Cassirer, "Kant und das Problem der Metaphysik", *Kantstudien.* 36 (1931): 2.
17 Cassirer, *Kant und Metaphysik*, 5.

Heidegger bu çok tepki toplayan Kant yorumunu daha sonra kendisi de geri çeker ve bunu bu kitabın iki ve dördüncü basımlarına sırasıyla 1950 ve 1973 yıllarında yazdığı önsözlerde ilan eder. 1973 tarihli önsözde Heidegger Kant'ın felsefesine kendi temel eseri *Varlık ve Zaman*'ın soruları ışığında yaklaştığını, ama bununla Kant'a aslında yabancı olan soruları ona uydurmaya çalıştığını söyler. 1950 tarihli önsözde bu keyfiyet bu yazının girişinde aktarmaya çalıştığım gibi yorumun doğasına özgü olarak henüz haklı görülmeye çalışılırken 1973 tarihli önsözde aynı şey Kant yorumunu geri çekmeyi gerektiren bir *itiraf* olur.[18] Aynı yazının devamında Heidegger buna rağmen Kant kitabını yeni görüşleri ışığında yeniden kaleme almayı gerekli görmediğini, bunun yerine 1965 tarihli kitabı gibi yeni yazılar yayımladığını söyler. Sonuç olarak Heidegger Kant kitabını –1950 tarihli önsözde belirttiği gibi, kitabı Kant'a ilişkin yeni görüşleri ışığında değişikliklerle bir "yamalı bohça"ya çevirmemek için– hiçbir değişiklik yapmadan aynen yayınlamaya devam eder. Bu hikayeden iki şey anlamak mümkün: birincisi, Heidegger yeni görüşleri ışığında bu kitabı rehabilite etmeye çalışmayı anlamlı görmez, başka deyişle onu iflah olmaz olarak görür; ikincisi, o buna rağmen bu kitaptaki sabık ve sakıt görüşlerini yeniden, üstelik hiçbir değişiklik olmadan, yayımlanmasını isteyecek kadar *sahiplenmeye* devam eder. Bu tutum düpedüz bir çelişki değilse bir anlamda Kant kitabının Heidegger'den bağımsızlığını kazandığı şeklinde anlaşılabilir. Heidegger artık yabancılaştığı bu kitaba haksızlık yapmaktan, kendi adına konuşabilecek olan bu kitabı gölgelemekten çekinir gibidir. Felsefenin yirminci yüzyıl başlarında Yeni-Kantçılık ile birlikte içine girdiği çıkmazdan yalnızca felsefeyi değil, Kant'ı da kurtarmaya çalışmak, belki hiç de kötü bir fikir değildi. Bununla birlikte Heidegger'in yorumunun neden böyle bir tepkiyle karşılanmış olduğunu anlamak da zor değildir. Çünkü Heidegger'in bu kitaptaki temel iddiası öyle aşırı bir iddiadır ki, ilk bakışta bu iddia daha çok Yeni-Kantçılığı provoke etmek için ortaya atılmış gibi görünür. Bu iddiayı en yalın biçimiyle Heidegger'in şu sözlerinde bulabiliriz:

> Saf Aklın Eleştirisinin amacı eğer bu eser bir "deney teorisi" ya da bunun da ötesinde pozitif bilimlerin teorisi olarak anlaşılacak olursa tamamen gözden kaçırılmış olur. Saf aklın Eleştirisinin epistemoloji ile hiçbir işi yoktur.[19]

Bu alıntıda lafı hiç dolandırmadan ortaya koyduğu gibi Heidegger Kant'ın bir epistemolojisi olmadığını söylüyor. Bu bir bakıma kuşkusuz aşırı olan iddiayı Yeni-Kantçılığa bir savaş ilanı olarak okumak mümkün.[20] Bununla

18 Heidegger, *Kant und Metaphysik*, XIV.

19 *A.g.e.*, 16.

20 Heidegger'in dili provokatiftir, ama içerik olarak söylediğinde oldukça ciddi olduğu

birlikte, Heidegger'in bu iddiasına daha yakından bakacak olursak onun ilk bakışta göründüğü kadar aşırı olmadığını söylemek de mümkün. Heidegger'in konuyla ilgili görüşlerinin ayrıntısına geçmeden önce, hemen başta şunu vurgulamak gerekir: Heidegger bu "provokasyon" ile aslında Kant'a hep yöneltilmiş olan bir eleştiriyi haklı bulduğunu, ama bunu bir *eleştiri* konusu, bir *zaaf* olarak görmenin Kant'ın asıl meselesinin ne olduğunu anlayamamaktan kaynaklandığını göstermeye çalışıyor. Bu anlamda Heidegger'in meselesinin gerçekten de Kant'ı haksız bir eleştiriye karşı savunmaya çalışmak, onu felsefeyle birlikte girdiği çıkmazdan kurtarmaya çalışmak olduğu söylenebilir. Sözünü ettiğim eleştiri Kant'ın öğretisinin en temelde psikolojist bir epistemoloji olduğudur. Bu eleştirinin çeşitli zamanlarda birbirinden çok farklı düşünürler tarafından ortaya atıldığını görürüz. Manidar olan bu eleştiriye Natorp ve Cohen'in öncülüğünde Yeni-Kantçılığın Marburg okulunun dayanak sağlamış olmasıdır. Onlara göre Kant'ın uzay ve zaman öğretisi doğanın bilimsel bir teorisinde hiçbir yeri olmayan psikolojik bir öğretidir.[21] Bu suçlamanın gerçekte ne anlama geldiğini göstermek için Yeni-Kantçı çevre dışından, ama meseleyi benzersiz bir basitlikle ortaya koyan A. J. Ayer'ın *Dil, Doğruluk ve Mantık* (*Language, Truth and Logic*) adlı kitabının ilgili yerine bakılabilir. Ayer bu kitapta temsil ettiği çevrenin kendine koyduğu hedef ile Kant'ın öğretisi arasında önce bir benzerlik saptar: Kant da kendileri gibi transendent metafiziğin imkanını reddetmiştir. Ne var ki Kant temsil ettiği çevreden çok farklı bir yoldan bunu yapar, çünkü o bu reddin gerekçesini insan zihninin şu ya da bu yapıda olmasına dayandırır:

> Böylelikle o transendent metafiziğin imkansızlığını bizim yaptığımız gibi bir mantık sorunu değil, bir olgu sorunu yapar. O bizim zihinlerimizin fenomenal dünyanın ötesine geçebilecek bir güce sahip olmalarının düşünülemeyecek olduğunu değil, sadece bir olgu olarak onların bundan yoksun olduklarını söyler.[22]

Kant'ın bilgi sorununu insanın zihnine ilişkin bir öğretiye dayandırmasının neden bir kusur olarak görüldüğünü Ayer bu alıntıda oldukça yalın bir

---

gözden kaçmamalı. Başka bir yerde Kant'ın Markus Herz'e bir mektubundan bir cümleye atıfla bu görüşünü daha da keskin olarak tekrarlaması, örneğin, buna dayanak olarak gösterilebilir: Kant sözkonusu mektupta Herz'e yaptığı işin "metafiziğin metafiziğini" içerdiğini söyler. Heidegger ise bunun "Saf Aklın Eleştirisinde kısmi bir epistemoloji arama çabasını bile sonsuza dek yerle bir ettiğini" iddia eder. *A.g.e.*, 230.

21 Brigitte Falkenburg, "Sprache und Anschauung in der modernen Physik", in: Herbert Ernst Wiegand (ed.), *Sprache und Sprachen in den Wissenschaften: Geschichte und Gegenwart* (Berlin: Walter de Gruyter, 1999), 102.

22 A. J. Ayer, *Language, Truth and Mind* (New York: Dover, 1952), 34.

şekilde ortaya koyuyor: Kant bilgi sorununu salt mantıksal bir noktadan hareketle tartışmıyor, onu öznenin olgusal, bu nedenle de *rastlantısal* olan donanımına dayandırıyor. Diğer yandan bu rastlantısallık bilginin *evrensellik* iddiasıyla çelişir. Ayer'ın savunduğu görüşe göre, o halde, şu ya da bu şekilde bir doğası olması *öznenin öznelliğini* hiçbir şekilde belirleyemez. Başka deyişle insan bilginin *özne*si olmayı özsel olarak hiçbir şekilde rastlantısal doğasına borçlu olamaz. Bu ise, açık ki, özneyi doğadan dışlamak anlamına gelir. Bu kabul, bu nedenle, en başta bilimsel dünya görüşümüz açısından problemli görünüyor, çünkü öznenin öznelliğinin bu görüşe göre tek dayanağı olan muhakeme yetisinin evrimsel bir sürecin ürünü olarak düşünülmesi güçleşir. Bu süreç *olgusal,* bu nedenle aynı zamanda *rastlantısal* bir süreçtir. Dolayısıyla onun biz insanları dünyaya ilişkin içerikli *her* iddianın doğru ya da yanlışlığına *hükmedebilecek* bir yetiyle donatmış olduğunu ummak boş bir kuruntudan öteye geçmeyebilir. Evrimsel sürecin başka bazı canlıları çevreleriyle otonom bir etkileşimi mümkün kılacak şekilde donatmış olduğunu kavramakta bir güçlük yoktur. Bunun için gerekli problem çözme becerilerinin *tedricen* edinilmiş olduğunu düşünmenin önünde bir engel yok. Ama Ayer'ın bir temsilcisi olduğu Kartezyen bilme idealinin insanda *varsaydığı* muhakeme yetisi *özelleşmemiş*, dolayısıyla *evrensel* bir problem çözme yetisi olması bakımından tedricen ortaya çıkabilecek bir yeti değil, bu nedenle de örneğin bu yetinin kimi hayvanlarda da *kısmen* bulunduğunu söylemek mümkün değil. Peki, evrim dünyanın bir bütün olarak bilgisini mümkün kılan böyle evrensel bir yetiyi nasıl *bir defada* ortaya çıkarabilir?[23] Kartezyen özne, o halde, bu dünya içinde *doğal* yollardan otaya çıkabilecek bir *doğa varlığı* değildir. Bu nedenle Kant'ın sözümona psikolojizminin alternatifi özneyi bu dünyadan dışlamak, öznenin *öznelliğinin dayanağını* bu dünyanın dışına koymak olur. Toparlayacak olursak: Psikolojizm bilgiyi insanın rastlantısal saymamız gereken kimi özelliklerine dayandırarak bilginin nesnelliğine gölge düşürür. Kartezyen bilme ideali buna karşı bilginin nesnelliğinden ödün vermemek için bilginin temelini insanın rastlantısal doğasının *tamamen dışında* görür. Kant'a yöneltilen psikolojizm suçlaması en temelde bu iki seçenek dışında başka bir seçeneğimiz olmadığına bizi inandırmaya çalışır. Oysa Heidegger'in Kant yorumuna destek için şimdi şu soruyu sorabiliriz:

23 Francisco Varela 1950'lerde zihnin genel problem çözme aygıtı ("General Problem Solver") olarak modellenmeye çalışılmasında yaşanan başarısızlıktan sonra bu anlayışın terkedildiğini ve bunun yerini modüler bir zihin modelinin aldığını söyler. Empirik araştırmalar için bu gerçi doğru olabilir, ama felsefenin bundan gerekli dersleri tam olarak çıkardığını söylemek yine de güç. Bunun nedeni, burada göstermeye çalıştığım gibi, bu belirli zihin modelinin arkasında Kartezyen epistemolojinin en temel kabullerinden birinin yatıyor olmasıdır. Francisco Varela, "On the Conceptual Skeleton of Current Cognitive Science", in: *Beobachter: Konvergenz der Erkenntnistheorien?* Hrsg. v. Volker Redder (München: Fink Verlag, 2003), 20.

Öznenin *sonluluğu* onun doğasının *rastlantısal* bir özelliği olarak görülebilir mi? Dünyanın içindeki her varlık diğerlerinden farklı olarak şu ya da bu doğada olabilir. Ama *sonlu olmak* dünyanın içindeki diğer varlıklardan şu ya da bu şekilde farklı olmak olarak görülebilir mi? Heidegger işte bu nedenle Kant'ın kendisine yöneltilen psikolojizm suçlamasına dayanak olan görüşlerini –bir kusur olmak şöyle dursun– onun asıl büyük başarısı olarak görür. Bunu bir suçlama konusu yapmak ona göre Kant'ın yaptığı işi ısrarlı bir yanlış okumayla epistemoloji olarak anlamaktan kaynaklanır. Oysa onun asıl yaptığı Heidegger'e göre insan aklının özsel niteliğinin onun sonlu bir varlığın aklı olduğunu, dolayısıyla insanın sonluluğunun ona ait özsel bir belirlenim olduğunu göstermektir:

> Metafiziğin temellendirilmesi için insansal saf akıl kaynak teşkil eder. Öyle ki, bu temellendirme problematiğinin çekirdeği için tam da aklın insansallığı, başka deyişle onun sonluluğu özsel olur. Bu nedenle kökenin karakteristiğini insansal bilginin sonluluğunun özünü açık kılmaya konsantre etmek gerekecek. İnsanın bilmesi kalıcı olamama, muğlaklık ve yanılgılar gibi eksiklikler taşır, ama aklın sonluluğu kesinlikle ne sadece bu eksikliklerle ilgilidir, ne de ilk olarak. Tersine, aklın sonluluğu bilginin kendisinin özsel yapısındadır. Bilginin olgusal sınırlılığı bu özsel belirlenimin ancak sonucudur.[24].

Bu alıntıdan en başta şunu anlamak mümkün: Heidegger'e göre Kant bir anlamda insanın *animal rationale* şeklindeki klasik tanımına karşı çıkmakla kalmıyor, onu tersine çeviriyor: *akıl* klasik tanımda insanın özsel niteliğine işaret ederken Heidegger'e göre Kant'ın yaklaşımında tersine *insansallık* eleştiriye konu aklın özsel niteliğini oluşturuyor. Alıntıdan açıkça çıkarsanabileceği gibi sonluluk bir takım eksikliklerle malül olan aklın bu eksikliklerden kaynaklanan sonluluğu değil *insanın insansal* sonluluğudur. Dolayısıyla aklın sonluluğundan kasıt, aklın akla özgü, akılsal sonluluğu değil, aklın insana özgü, insansal sonluluğudur. Bu nedenle yalnızca akıl insanı değil, başka bir anlamda da insan aklı belirler. Kant'ı kendisine Descartes'ın programını tamamlamayı en yüksek hedef olarak koymuş bir filozof olarak Kartezyen paradigma içinde değerlendirmeyi tek seçenek olarak gören standard Kant yorumları açısından Heidegger'in bu yorumunun kulağa nasıl radikal geleceğini kestirmek güç değil. Heidegger'e göre standard Kant yorumları daha ilk adımda, yani Kant'ın temel probleminin tanımında yanılgıya düşerler: onlara göre bilgi problemi Kant için temel olarak bir yargı, dolayısıyla düşünme problemidir. Oysa

24 Heidegger, *Kant und Metaphysik*, 21.

Heidegger'e göre düşünmenin tek rolü "görüye hizmettir".[25] Kant bunu Heidegger'e göre *Transandental Estetik*'in daha ilk cümlesinde yeterince açık ortaya koyar. Alıntıladığı bu cümleden çıkardığı ilk sonuç, bu nedenle, şudur: "Saf Aklın Eleştirisini her anlama çabası için kişi şunu çekiç ve keskiyle aklına kazımalı: Bilme ilk olarak görmedir (Anschauen)." [26]

Buna göre bilmeyi asıl karakterize eden onun bir yargıya konu olması, dolayısıyla düşünme değil, onun her şeyden önce bir görüye dayanmak zorunda olmasıdır. Buradan çıkan bir sonuç Heidegger'e göre, örneğin, "bilme düşünen görmedir" diyebileceğimiz gibi bunu tersine çevirip "bilme gören düşünmedir" diyemeyeceğimizdir. Görü ile düşünme arasında görünüşteki tüm karşılıklılığa rağmen Heidegger'e göre asıl ağırlığa sahip olan görüdür ve "görü bilginin asıl özünü meydana getirir".[27] Bu bakışımsızlığı temellendirmek için Heidegger Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*nin ikinci basımına eklediği bir notta (parantez içinde) ortaya attığı "*intuitus originarius*" kavramına dayanır. Kant'a göre Tanrıya uygun olarak düşünebileceğimiz bir bilme duyusal olamaz çünkü onun görüsü insanınki gibi türetilmiş (*intuitus derivativus*) değil, kökenseldir (*intuitus originarius*).[28] Heidegger'in buradan çıkardığı sonuca göre ister insan örneğinde olduğu gibi sonlu, ister Tanrı için düşünmek zorunda olduğumuz gibi sonsuz bilgi olsun, bilginin değişmeyen niteliği onun *görüsel* olmasıdır. Diğer yandan Tanrısal bir bilme varolanın doğrudan, bir bütün olarak görüsüne sahip olduğu için "düşünmeye ihtiyaç duymaz". Bu nedenle Heidegger'in Kant yorumuna göre "düşünme düşünme olarak sonluluğun mührüdür".[29] Başka deyişle düşünme ancak sonlu varlıkların kendisine ihtiyaç duyacakları bir şeydir. Ne var ki, Kant yorumunun temelini oluşturan ilgili pasaja *Saf Aklın Eleştirisi*'ni açıp daha yakından baktığımızda Heidegger'in oldukça ilginç bir tercihiyle karşılaşırız. Kant insanın sonlu bilmesini Tanrının sonsuz bilmesiyle karşılaştırıken her yerde bunu ilkinin bilgisinin duyusal bir görüye (*sinnliche Anschauung*), ikincisinin ise entelektüel bir görüye (*intellektuelle Anschauung*) dayanmasından kaynaklanan karşıtlığına dayandırır. [30] Nitekim

25 *A.g.e.*, 22.
26 *A.g.e.*, 21.
27 *A.g.e.*, 23.
28 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Werke in zehn Bänden. Band 4. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983), B 72.
29 Heidegger, *Kant und Metaphysik*, 24.
30 Bu konuyu daha ayrıntılı olarak şurada ele aldım: Nebil Reyhani, "Synthetische Einheit und das Problem einer intellektuellen Anschauung in der Kritik der reinen Vernunft", Nebil Reyhani (ed.), Immanuel Kant. Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri (Ankara: Vadi Yayınları ,2006), 71-76.

"*intellektuelle Anschauung*" kavramı Heidegger'in alıntıladığı yerde[31] "*intuitus originarius*" kavramından hemen sonra gelir. Heidegger'in bu kavram çiftini tercih etmeyişinin sebebi "entelektüel görü" (*intellektuelle Anschauung*) kavramının Heidegger'in "düşünen görme" (*denkendes Anschauen*) kavramına ister istemez son derece benzer görünecek olması olabilir. Oysa bunlardan ilki Tanrısal bilmeye özgü olanı niteler, ikincisi ise buna karşıt olarak sonlu olanı. Bu nedenle birbirinin aynısı görünen bu iki kavram arasında köklü bir fark yapmak zorunlu. Ama bu fark ne olabilir? Heidegger'in tercihinin asıl sebebi bu zorluk mudur, kesin olarak söylemek mümkün değil, ama bu iki kavram arasındaki benzerlik yol açtığı bu zorluktan dolayı oldukça dikkat çekici. Öncelikle vurgulamak gerekirse, bu zorluk Heidegger'in vardığı nihai sonuç açısından herhangi bir değişiklik yaratmaz: görüsü duyusal değil, entelektüel olan bir varlığın bilgisi biz insanlar gibi kimi kategoriler aracılığıyla yargıda bulunmayı gerektirmeyecektir, dolayısıyla insana özgü olan düşünmeye, Heidegger'in doğru olarak çıkarsadığı gibi, ihtiyaç duymayacaktır. Ama Tanrının görüsünün "entelektüel" olarak nitelenmesi herhangi bir düşünmeye hiç ihtiyaç duymayacağı iddiasını imkansız kılar. Çünkü, bu kavram ışığında söylemek gerekirse, Tanrısal bir bilme için ayırdedici olan düşünmeye hiç ihtiyaç duymaması değil, sonlu bir varlığın görüden *bağımsız* düşünme ile yapmak zorunda olduğunu onun bizzat görü aracılığıyla yapmasıdır.[32] Dolayısıyla böyle bir varlıkta düşünme ile görü sonlu varlıklarda olduğu gibi ayrı şeyler değil, bizzat aynı şeydir. O halde Heidegger'in iddia ettiği bakışımsızlığı savunmak ve Kant'ın görüye düşünme karşısında bir öncelik verdiğini iddia etmek bu açıdan bakıldığında çok mümkün olmayacak. Sonuç olarak şunu iddia edebiliriz: insanın bilmesi Heidegger'in sunduğu seçeneklerden hiçbiri değil, çünkü "düşünen görme" de (*denkendes Anschauen*), "gören düşünme" de (*anschauendes Denken*) ancak bu ikisinin bir ve aynı şey olacağı sonsuz bir bilmenin özelliği olabilir. Diğer yandan insanın sonluluğunun göstergesi tam olarak bu ikisinin her zaman birbirinden *ayrı* olmak zorunluluğudur. İnsanın sonluluğu onun düşünmeyle göremeyeceği, görmeyle düşünemeyeceği anlamına gelir. Kant'ın şu ünlü sözü aslında tam bunu vurgular: "İçeriksiz düşünceler boş, kavramsız görüler kördür". Nitekim bu çok bilinen sözünün hemen arkasından Kant bunu görmezden gelinemeyecek bir açıklıkla şöyle tekrarlar: "Anlama yetisi hiçbir şey göremez, duyular hiçbir şey düşünemez."[33] Sonluluğunun bir sonucu olarak bu ikisi onda her zaman için tamamen ayrı şeyler kalacaktır. Buna rağmen, burada özellikle vurgulamak istediğim şey Heidegger'in

31 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 72.
32 Bu konuya aşağıda daha ayrıntılı olarak değinilecek.
33 *A.g.e.*, B 75.

yorumunun benim önerdiğim yorumla en temelde uyumlu olduğu. Şu sonuç cümlesine bakalım: "Sonlu bilen bir varlığın "ek olarak" ["auch"]düşünmek zorunda olması onun görmesinin sonlu oluşunun özsel bir sonucudur."[34]

Bu yorumu olduğu gibi kabul etmemek için hiçbir gerekçe yok. Buna ancak şöyle bir ilavede bulunmak mümkün olabilir: Sonlu bir varlık görüye "ek olarak" düşünmek zorunda, çünkü sonlu bir varlıkta görü düşünmenin işini göremez – bu onun görüsünün sonlu oluşunun zorunlu bir sonucudur. Diğer yandan bu farkın Heidegger açısından hiçbir değişiklik yaratmayacağını düşünmek güç, çünkü Heidegger görünün düşünme karşısındaki önceliğine –aktarmaya çalıştığım gibi– merkezi bir önem atfediyor. Bu bakışımsızlık Heidegger için önemlidir, çünkü o bunun aracılığıyla zihni duyu yetisi ile anlama yetisi gibi iki kaynağa bölen standard yoruma karşı imgelemin bir "ara yeti" olarak ortaya çıktığını gösterecek. Buna göre bu "ara yeti" yalnızca "birleştirici orta" değil, "tersine bu iki gövdenin kökü olarak ortadır":

> Transandental imgelemin kök olarak yorumlanması, başka deyişle saf synthesis'in bu iki gövdeyi nasıl kendinden yetiştirdiğini ve onları tuttuğunu aydınlatma, kendiliğinden, bu kökün köklenişine götürdü: kökensel zamana. İlk olarak gelecek, geçmiş ve şimdiyi üç biçimde birleştiren bu kökensel formasyon saf synthesis "yetisi"ni mümkün kılar – başka deyişle neye yettiğini, yani birliklerinde transendansın kendini kurduğu ontolojik bilginin üç elementinin birliği.[35]

İmgelem Heidegger için ancak "kökensel zaman" olarak spontanite ile reseptivite arasında bir köprü kurarak sonlu bir aklın birliğini sağlayabilir:

> Kökensel zaman kendi içinde özsel olarak reseptif spontanite ve spontan reseptivite olan transandental imgelemi mümkün kılar. Spontan reseptivite olarak saf duyusallık ile reseptif spontanite olarak saf apersepsiyon yalnızca bu birlik içinde birarada olabilirler ve sonlu saf duyusal aklın birlikli özünü kurabilirler.[36]

Buna karşılık Heidegger Kant'a bir eleştiri olarak onun *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci basımında transandental imgelemi bir temel yeti olarak geri çektiğine ve onun fonksiyonunu spontanite olarak anlama yetisine devrettiğine işaret eder ve bu durumda "saf duyusallık" ile "saf düşünmenin" sonlu bir varlıkta nasıl biraraya gelebileceğini anlamanın, hatta

34 Heidegger, *Kant und Metaphysik*, 25.
35 *A.g.e.*, 196.
36 *A.g.e.*, 196f.

bunu problem yapmanın dahi mümkün olmayacağını söyler.[37] Saf imgelemi "saf düşünmenin fonksiyonu"na çeviren her yorumun imgelemin gerçekte ne olduğunu gözden kaçıracağını iddia eden Heidegger Alman İdealizminin Saf Aklın Eleştirisinin ikinci basımına dayanarak bu eğilimi daha da güçlendirdiğini söyleyerek Kant'ın temel eserinin ikinci basımında "geri adım atmasının" Alman İdealizmine giden yolu açtığı gibi kabul edilmesi çok güç bir suçlamanın imasında bulunur.[38]

İnsan bilgisinin sonluluğunun mihenk taşı olarak Kant'ın asıl dayandığı kavram olan "entelektüel görü" (*intellektuelle Anschauung*) yerine Heidegger'in yalnızca bir yerde geçen "*intuitus oiginarius*" kavramını tercih etmesinin nedenine ilişkin yukarıda ortaya koyduğum tahminde yanılıyor olmam mümkün.[39] Ama bu tercihin Heidegger'i Kant'ın imgelem ile ilgili ikinci basımda bir geri adım atmış olduğunu düşünmeye iten sebepler arasında olduğu kesin. Kant'ın Heidegger'in talep ettiği gibi "saf duyusallık" ile "saf düşünmenin" sonlu bir varlıkta nasıl biraraya gelebileceğini anlamaya yönelik bir problemi olamaz, çünkü bu ikisinin *ayrı* şeyler olması yukarıda ortaya koymaya çalıştığım gibi, tam da sonluluğun alametidir. İnsan duyusal yoldan düşünemeyen, düşünme yoluyla duyumsayamayan bir varlıktır. Ancak Tanrı gibi sonsuz bir varlık görüsü aracılığıyla düşünür ve düşüncesi aracılığıyla görür – çünkü onun görüsü "entelektüel görü"dür, yani görü ve düşünme onda *aynı* şeydir. Standard Kant yorumu burada, yani duyusallık ile düşünmenin insanda *kökten* ayrı iki yeti sayılmasında düalizmin Kant'taki bir

37 *A.g.e.*, 197.

38 *A.g.e.*, 197. Aynı ima şurada tekrar edecektir: *A.g.e.*, 244.

39 Muhtemel bir başka neden Heidegger'in spontanite kavramına yüklediği rolde yatıyor olabilir. "Intuitus originarius" gibi bir görü nesnesini kendisi yaratır, bu nedenle de nesneyi sadece alan insanın reseptif görüsüne nazaran spontan olarak görülebilir. (*A.g.e.*, 30) Görünün sonluluğunun temel karakteri ona göre bu nedenle onun reseptif olmasıdır. (*A.g.e.*, 26) Oysa Tanrıya uygun düşecek bir görü olarak "entelektüel görü"yü temel alırsak onun da pekala reseptif olabileceğini söylememiz mümkün olurdu. Bu iddiayı tam anlamıyla temellendirmek için bu tartışmanın çerçevesinin çok ötesine geçmek gerekir, ama bu bağlamda şuna işaret etmekle yetinebilirim: Yaratıcı bir görünün *her defasında* yaratıcı olacağını söylemek, kendi yarattığını görememesi anlamına gelir. Çünkü her bakışta gördüğü daha önce yarattığı değil, o an yarattığı olacak. Tanrıya reseptif bir görü atfetmenin anlamsız olacağı söylenirse, *aynı gerekçeyle*, ona şu ya da bu şekilde herhangi bir görü atfetmenin de mümkün olmayacağını söyleyebiliriz. Sonuç olarak özgürlük için geçerli olan bir şey spontanite için de geçerlidir: ikisi de mutlak olarak alınamazlar. Kant *Prolegomena*'da Tanrıya uygun düşecek bir özgürlük kavramımız olamayacağını söyler. Aynı nedenden Tanrıya uygun düşecek, mutlak bir spontanite kavramımız da olamaz. (Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können.* Werke in zehn Bänden. Band 5. Hrsg. von Wilhelm Weischedel (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983), 217. (A 153)

kalıntısını görecektir. Standard Kant yorumuna görünüşteki bütün karşıtlığına rağmen Heidegger'in burada tam olarak aynı önyargılara dayandığını söylemek mümkün. Onun bu iki yetiyi birlikli olarak düşünmeye, bu birliği daha temel bir yetiye dayandırmaya çalışması *Saf Aklın Eleştirisi*nin tanınmasında önemli katkıları olan Kant'ın çağdaşı Reinhold'tan itibaren hep yapılan bir hatanın tekrarı olarak da görülebilir. Kant'ı ısrarla Descartes'ı tamamlamaya çalışan bir filozof olarak görmeye çabalayan Reinhold bu 'tamamlama'yı tamamlanmamış bulur, çünkü Kant'ta bütün bir sistemi kendisinden türeteceğimiz bir noktamız yoktur.[40] Nihayet kendisi bu noktanın "tasarım" (*Vorstellung*) kavramı olduğunu iddia ederek bu eksiği kapatmaya girişir.[41] Reinhold'un arkasından Fichte bu tamamlamayı tamamlama işini devralacak ve Kant'ı Prokrustes'in yatağında Descartes'a dönüştürecektir. Oysa Kant'ın bu *sistem filozoflar*ından ne denli farklı bir felsefe yapma tarzına sahip olduğunu Heidegger'in çok iyi bildiğine kuşku yok. Bunu Kant'tan şu alıntıya yaptığı yorumda net olarak görebiliriz: "Giriş ya da bir önhatırlatma için şu kadarı yeterli görünüyor: insan bilgisinin belki de ortak bir kökten türeyen, ama bizce bilinmeyen, *duyusallık* ve *anlama* yetisi gibi iki gövdesi vardır; bunların ilki tarafından nesneler bize verilirler ikincisi tarafından ise düşünülürler."[42]

Kant'ın bu iki yetinin muhtemel gördüğü ortak köküne ilişkin soruyu *açık* bırakmasını, onun bizce bilinmediğini söylemekle yetinmesini Heidegger şöyle yorumlar:

> Bu bize Kant'ın metafiziği temellendirmesinin genel karakteri açısından özsel olanı gösterir: O bir ilk önerme ve ilkenin güneş gibi apaçık, mutlak kanıtına götürmez, tersine bilinçli olarak "bilinmeyen"e işaret eder ve ona gider. Onun felsefeyi temellendirmesi felsefe yapmadır.[43]

Heidegger'in buna rağmen neden duyusallık ile anlama yetisini ortak bir ilkeye (imgeleme) dayandırmaya çalıştığını anlamak güç. Muhtemelen insan bilgisinin sonluluğunun özsel karakterini bu iki yetinin insanda, insana özgü bir biçimde nasıl biraraya geldiğinde bulduğu için bu yolu seçmiştir. Ama yukarıda vurgulamaya çalıştığım gibi, insana özgü olan, onun sonluluğunu karakterize eden şeyin bu iki kaynağın bir ve aynı şeyin iki farklı kolu olarak görülemeyecek olmasında bulunduğunu düşünmek Kant'a daha uygun görünüyor. Şimdi, bu nedenle, Heidegger'in bu Kant yorumundan hareketle

40 Frederick Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge: Harvard University Press, 1987), 240.

41 *A.g.e.*, 255-265.

42 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 29.

43 Heidegger, *Kant und Metaphysik*, 37.

insanın sonluluğunun özsel niteliğine ilişkin nasıl bir sonuca vardığına bakmak gerekir. Çünkü yukarıda işaret ettiğim problemli tercihinin Heidegger'in asıl meselesi olan insanın sonluluğunu kavrayışında sonuç olarak bir fark yaratmaması hala mümkün.

*

Heidegger Kant'ın "ne bilebilirim?", "ne yapmalıyım?" ve "ne umabilirim?" şeklinde sıralanan felsefenin üç temel sorusunun "insan nedir?" gibi bir dördüncü soruda içerildiği iddiasına gönderme yaparak *Saf Aklın Eleştirisi*nde de Kant'ın en temel ilgisinin insan olduğunu iddia eder.[44] Heidegger'e göre buradan hareketle Kant'ın felsefenin en temel disiplini olarak bir felsefi antropolojiye işaret ettiğini düşünebiliriz. Bunu bu şekilde yorumlamak her ne kadar mümkünse de bizi önemli bir sorunla karşı karşıya bırakır: felsefeyi bir felsefi antropoloji üzerinde temellendirmek bizi kaçınılmaz biçimde antropolojizme götürmez mi?[45] Heidegger'e göre bu tehlikenin bertaraf edilemeyecek olmasının bir nedeni felsefi antropolojinin insanı evrenin merkezine yerleştirmekten kendini alıkoyamayacak olmasıdır.[46] Bunun ötesinde, daha temel bir ikinci neden de var: Heidegger'e göre antropoloji *–felsefi* antropoloji dahil– "insanı insan olarak zaten önceden varsayar".[47] Bunun neden öyle olduğunu anlamak kolay, çünkü her antropoloji insanı diğer varlıklardan ayırdetmek zorunda. Ama insanı diğer varlıklardan ancak bütün bu varlıkları topluca görebileceğimiz bir noktadan hareketle ayırabiliriz. Bu da antropolojinin dışında, onu önceleyen bir nokta olabilir ancak. Bu nedenle Heidegger sırf Kant metafiziğin üç sorusunu "insan nedir?" sorusuna dayandırdı diye bu soruyu antropolojik bir soru olarak anlamanın ve metafiziği temellendirme işini felsefi antropolojiye devretmenin acelecilik olacağını söyler.[48] Bu düşünceler ışığında daha yakından baktığında Heidegger'in gördüğü, buna karşılık, "insan nedir?" sorusunun "sorunlu" olduğudur: "ne tür bir soru olduğu" üzerine hiç durulmamış olan bu sorunun antropolojik bir soru olduğu kuşkuludur".[49] Bu soru antropolojinin içinde yanıtlanabilecek bir soru değil, çünkü sorduğu şey insandan daha "köklü" olmak durumunda. Diğer yandan bu daha köklü şeyin ne olduğunu kesin olarak söylemek mümkün: "*İnsandan daha köklü olan*

44 *A.g.e.*, 207.
45 *A.g.e.*, 211.
46 *A.g.e.*, 213.
47 *A.g.e.*, 230.
48 *A.g.e.*, 213.
49 *A.g.e.*, 217.

ondaki varoluşun [Dasein] sonluluğudur".[50] Bununla "insan nedir?" sorusunun sorunluluğu giderilmiş, dolayısıyla Kant'ın metafiziği temellendirdiği zemin aydınlatılmış olur:

> Bununla biz bir metafiziği temellendirme problematiğinin temelinde yatan sonluluk kavramını elde ettik. Eğer bu temellendirme "insan nedir?" sorusu üzerinde duruyorsa, o zaman şimdi bir ilk aşama olarak bu sorunun sorunluluğu oratadan kaldırılmış oldu, başka deyişle insana ilişkin soru belirginlik kazandı.[51]

Heidegger'in bu iddiasını anlamak için onun sonluluğu insandaki kimi sonlu özelliklerin bir toplamı olarak görmediğinin bir kez daha altını çizmek gerekiyor. Heidegger'den bağımsız olarak söylemek gerekirse mesele, örneğin, skolastik anlamıyla *intellectus finitus* ile *intellectus infinitus* arasındaki karşıtlık değildir. Çünkü bu ikisi arasındaki karşıtlık, örneğin, ilkinin *yavaşlığ*ının bir sonucu olarak görülebilir. Descartes yöntem sorununun tek belirleyici sorun olduğunu göstermek amacıyla bir yerde[52] insandaki bütün bu eksiklikleri bir mesel ile relative eder: Çok hızlı bir koşucuyla hızlı olmak gibi bir iddiası hiç olmayan *yavaş* bir koşucunun yarıştığını, ama hızlı olanın yanlış yere koştuğunu düşünelim. Yavaş olan ne kadar yavaş olursa olsun –ömrü yeterse– eninde sonunda hedefe varacaktır. Buna karşılık hızlı olan ise ne kadar hızlı koşarsa hakikatten –ömrü yettiğince– o kadar uzaklaşacaktır. Bunu günümüzden bir örnekle açmak mümkün: "Evrensel Turing makinesi bir realizasyonu olarak görülebilecek olan bir makine –tanım gereği– yine aynı şekilde "evrensel Turing makinesi" olarak görülebilecek başka herhangi bir makinenin yaptığı herhangi bir işi yapabilir. İkisinin donanımı arasında çok büyük olabilecek farklar yalnızca birinin belki çok yavaş, diğerinin ise belki çok hızlı olmasına neden olabilir. Başka deyişle donanım açısından birinin diğerine göre daha zayıf olması sadece hız performansını etkiler, performansın sonucunu değil. Tek ölçüt makinenin Evrensel Turing makinesi sayılmasını belirleyen ölçüttür. İnsanın yetilerinin sonlu olduğuna kuşku yok. Ama bu, Descartes'a dönecek olursak, aslında aklın kendisinin sonluluğu değil, aklı kullanmak için gerekli olan başka tür yetilerin sonluluğudur. Heidegger'e göre ise durum bunun tam tersidir:

> İnsani eksikliklerin tümünün toplamını hesaplayabilmek ve bunlarda ortak olanı "soyutlamak" mümkün olsaydı bile sonluluğun özüne ilişkin hiçbirşey ortaya konamamış olabilirdi, çünkü en başta insanın eksikliklerinin onun

50 *A.g.e.*, 229. Orijinal vurgulu.
51 *A.g.e.*, 229.
52 René Descartes, *Yöntem Üzerine* Söylem, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2010), 10.

> sonluluğunu doğrudan görünür kılacağı kuşkuludur – tersine bunların onun sonluluğunun özünden kaynaklanan uzak olgusal sonuçlar olduğu, dolayısıyla onların ancak bunun aracılığıyla anlaşılabileceği de pekala söylenebilir.[53]

Buna göre salt donanımsal eksikliklerden hareketle insanın sonluluğunu kavramak mümkün değil. *Intellectus finitus intellectus infinitusu*n, tabiri caizse, daha düşük donanımlı bir realizasyonu değil, onunla hiçbir noktadan hareketle karşılaştırılamayacak, ondan özsel olarak farklı bir entitedir. Bu nedenle onun donanımının 'eksikliği', aslında eksiklik değil onun belki de tersine *mükemmel* bir adaptasyonun sonucu olarak belirli bir şekilde *özelleşmiş* olmasının, Heidegger'in ima ettiği gibi, sonluluğunun bir sonucudur. Bu nedenle ona göre insanın sonluluğuna ilişkin soru insani özelliklere yönelik araştırmalardan herhangi biri olarak görülemez; tersine, bu soru metafiziği temellendirme çabasının "temel soru" olarak dayattığı bir sorudur.[54] Bu tespit bir bakıma Heidegger'in Kant yorumunun sona erdiği noktadır, çünkü o Kant kitabında bundan sonra Kant'ı anlamaya çalışmaya değil onun bu temel sorusunun *Varlık ve Zaman'*da geliştirdiği kendi problematiği içinde bir rekonstrüksiyonunu ortaya koymaya çalışır. "Yineleme" (*Wiederholung*) adını verdiği bu rekonstrüksiyon ona göre insanın sonluluğu sorusunu daha köklü bir zemine taşıyarak Kant'ın temel sorusunu "okul metafiziğinden" kurtaracaktır.[55] Onun yapmaya çalışacağı şey, tam olarak söylemek gerekirse, varlık ile insanın sonluluğu arasındaki özsel bağlantılılığı aydınlatmaya çalışmaktır.[56] Bu bağlantılılık bir varolan olarak insanın kendisi olmayan varolanla en temel ilişkisinde görülebilir: insan kendisi olmayan varolanı herşeyden önce kendisini "taşıyan" olarak hazır bulur, dolayısıyla bu ilişki "bütün kültür ve tekniğe rağmen üstesinden gelemeyeceği" tek taraflı bir bağımlılık ilişkisidir. Kendisi olmayan varolana bağımlılık Heidegger'e göre aynı zamanda kendisi olan varolana da temelde hakim olmadığı anlamına gelir.[57] Hedeflenen rekonstrüksiyonun hareket noktası, bu nedenle "varolmanın [Existenz] bir varolma tarzı [Seinsart] olarak kendi içinde sonluluk olduğu ve bunun da ancak bir varlık kavrayışı [Seinsverständnis] aracılığıyla mümkün" olduğudur.[58] Fakat insanın varoluşuna ait özsel bir belirlenim olarak sonluluk artık onu sınırlayan bir şey değil, tersine ona başka türlü elde edilemeyecek imkanlar sunan bir şey olarak anlaşılabilir:

53 Heidegger, *Kant und Metaphysik*, 219.
54 *A.g.e.*, 220.
55 *A.g.e.*, 221.
56 *A.g.e.*, 221f.
57 *A.g.e.*, 228.
58 *A.g.e.*, 228.

"Sonlu şey içindeki en sonlu şey olduğu içindir ki varlık kavrayışı sonlu insanın [Menschenwesen] "yaratıcı" denen yetilerini mümkün kılar."[59]

Bu sözlerle tam olarak ne kastettiğine Heidegger kendisi bundan daha fazla bir açıklık getirmiyor. Bununla birlikte bu noktanın Heidegger'in Kant yorumunu anlamak için merkezi bir öneme sahip olduğunu söylemek mümkün. Onun bu yorumda kulağa en aşırı gelen iddiaları, yani Kant'ın bir epistemolojisi olmadığı, onun bir "deney teorisi" yazmadığı, onda pozitif bilimlere ilişkin bir teori aramanın boş olduğu gibi iddialar bu sözlerin ışığında daha doğru anlaşılabilir. En baştan, hemen söylemek gerekirse, Kant'ın bir epistemolojisi vardır, bu epistemoloji belirli bir açıdan "deney teorisi" olarak anlaşılabilir ve Kant günümüzdeki anlamıyla "bilim felsefecisi" olarak görebileceğimiz ilk filozoflardandır. Bununla birlikte Heidegger'in haklı olduğu bir nokta var. Bunu vurgulamak için Kant'ın bilgiyi Kartezyen paradigma içinde hep yapılagelenin aksine kendi içinde, başka deyişle salt rasyonalite temeli üzerinde bir problem olarak ele almadığına işaret etmek gerekir. Onun probleminin bu anlamda bilgi olmadığı söylenebilir. Kant bilgiyi değil, insanın bilme *iddiasını* ele alır[60]. Bu gezegeni mesken etmiş sayısız başka türde daha çevreleriyle etkileşimlerinde kendilerine avantaj sağlayan belirli bir otonomi gözlemlediğimiz halde insanın bilgisinin salt çevreyle belirli bir etkileşim imkanı olmadığını, insanın bunun ötesinde *dünyanın bilimsel bilgisine* sahip olduğunu *neye dayanarak* iddia edebiliriz? Bu problem aslında tam olarak Kant'ın Hume'dan devraldığı problemde, onu devraldığı yerde ortaya çıkar. Nedensel bağlantılar kuran yargılarımızın rasyonel temelini soruşturan Hume böyle bir rasyonel temel bulunamayacağından iyice emin olduktan sonra bu tür yargıların "alışkanlık ve huy" ürünü olduklarını söyler.[61] Onun bununla ne kastettiğini biz bugün muhtemelen ondan daha iyi anlıyoruz, çünkü davranışçı psikolojide klasik ve edimsel koşullanma olarak adlandırılacak olan temel bilişsel mekanizmaları tarif ediyor. Diğer yandan yine davranışçı psikolojiden yeterince biliyoruz ki öğrenmenin bu temel mekanizmaları insana özgü olmaktan çok uzak. Tersine buna en yalın örnekleri hayvanlarda, sözgelimi Pavlov'un ünlü köpeğinde buluyoruz. O halde hayvanların bu bilişsel yeti aracılığıyla dünyanın bilimsel bilgisine sahip olmaları bizim için ne kadar kabul edilemez ise aynı yeti aracılığıyla insanın dünyanın bilimsel bilgisini elde edebileceğini

59 *A.g.e.*, 229.

60 'İddia' sözcüğünü burada Almanca 'Anspruch' anlamında kullanıyorum. Dolayısıyla birşeyin doğruluğunu ya da yanlışlığını iddia etmek değil, örneğin birşeyde *hak* iddia etmek, *üstünlük* iddia etmek, *farklılık* iddia etmek gibi anlamlarını kastediyorum.

61 David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, çev. Oruç Aruoba (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976), 37.

iddia etmek de o kadar boş olur. Hume'un bu problemini bir "tümevarım problemi" olarak, dolayısıyla *mantık içi* bir problem olarak görmek onun bizi karşı karşıya bıraktığı asıl problemi görmemekte ısrar etmekten başka bir anlam taşımaz. Mümkün bir dünyada mümkün bir öznenin nasıl kendi dünyasına ilişkin doğru nedensel bağlantılar kuracağını göstermeye çalışmak bizim kendi dünyamızdaki problemi tamamen görmezden gelmek demektir. Dünyamızdaki problem bilgi için zorunlu olarak deneye *muhtac* olan bir türün bu 'deney' aracılığıyla çevrelerini en az onun kadar iyi algılayan başka canlılardan ne derece ileri gidebileceğidir. Dünyamızdaki problem –hala– burada bize yer yer ileri derecede benzerlik gösteren canlılarla aramızda *iddia ettiğimiz* türde bir bilişsel performans farkını dayandırabileceğimiz bir temel bulamamış olmamızdır. Bilimsel olarak kabul görmesi güç olmakla birlikte bu sorunun en kestirme çözümü bu bilişsel performans farkını inkar etmek ve insanın dünyanın bilimsel bilgisine sahip olduğu iddiasının boş bir iddia olduğunu deklare etmek olurdu. Bir diğer yol bu farkı hayvanların kendi aralarında bulunabilecek türden bir farka dayandırmak olur. Eğer hayvan zihni her tür için farklı özelleşmiş ise, örneğin adaptasyon her defasında kendi çevrelerine uygun farklı bilişsel *stratejiler* edinmelerini sağlamışsa, insanın bilişsel performans farkını da onun farklı özelleşmiş olmasına, farklı bilişsel stratejilerle donanmış olmasına bağlayabiliriz.[62] Şu ya da bu şekilde *özelleşmiş* bir zihne sahip olmak o zihin için bilginin evrensellik iddiasından en başta vazgeçmek gibi görünebilir. Gerçekten de şu ya da bu şekilde özelleşmiş olan bir zihnin dünyayı *tanrısal bir bakış açısıyla* kavrayabileceğini söylemek mümkün olamaz. Diğer yandan bu özelleşmenin kendisinin bir hayvan türünün dünyayı *içinden*, *bir dünya olarak* kavramasına olanak veren tek mümkün yol olarak evrensel olduğu da söylenebilir. Dünyanın içinde herhangi bir sonlu varlığın dünyanın bilimsel bilgisine sahip olduğunu iddia edebilmesi için bu sonluluğunu belirli bir biçimde 'telafi' edecek kimi bilişsel stratejilerle donanmış olmasının zorunlu olacağını düşünebiliriz. Bu durumda bu bilişsel stratejilerin kendisi evrensel olacağı için bu türün dünyaya ilişkin bilgisini evrensel, başka deyişle dünyanın bilimsel bilgisi saymak için bir temelimiz olacaktır. Kant'ın *a priori* kavram ve görüleri bu türden bilişsel stratejiler olarak formüle edilebilir. Bunlar doğa içinde bir doğa varlığı olarak doğal yollardan ortaya çıkan sonlu varlıklara bir anlamda sonluluklarını 'telafi' ederek *aynı* dünya içindeki *aynı* nesnelerden konuşma, başka deyişle aynı dünyada, aynı nesneleri *deneyimleme* imkanı verirler. Bununla birlikte sonluluğu 'telafi' eden bu yollar sonluluğu gerçek anlamda telafi edemeyecek olsa da onların sonluluğu 'eksik', 'kusurlu' telafi ettiği de

62 Bilişsel bilimlerde bu özellik zihnin yapısının "modüler" olması şeklinde yorumlanıyor. Krşl. Dipnot no: 23.

söylenemez, çünkü bu yollar bir anlamda sonlu bir varlık için mümkün en *mükemmel* yollardır. Bu nedenle insanın dünyanın bilimsel bilgisine sahip olma *iddiası*, bu bilginin 'eksik' ya da 'kusurlu' olduğundan hareketle *değer*lendirilemez. Çünkü insan sonsuz bir varlık olsa bilgileri *daha* 'tam', *daha* 'kusursuz' olmaz, hakkında hiçbir şey söyleyemeyeceğimiz *kökten başka* bir şey olurdu. Toparlayarak söylemek gerekirse insan sonluluğuna *rağmen* dünyanın bilimsel bilgisine sahiptir demek yanlış, çünkü bu bilgiyi o tam olarak bu sonlu yapıya *borçludur*. Şu halde bir anlamda Heidegger'in de ima ettiği gibi, insanın sonluluğu onun eksiklik noksanlığı değil, tersine onun *idddia*sının temeli, onun başarılarına asıl *değerini* veren mihenk taşıdır.

Heidegger'in Kant yorumunda, o halde, bilginin en temelde "düşünen görü" mü, yoksa "gören düşünme" mi sayılması gerektiğine ilişkin tartışma, bir bakıma, bütünü etkilemeyen bir ayrıntı olarak görülebilir. Çünkü onun bu yorumu Kant'ı doğru anlamakla kalmaz onun bu temel üzerinde *ikinci* bir Kopernik devrimini başlatmasına zemin hazırlar. Kant'ın Kopernik devrimi Kopernik'in kendi astronomik devrimi gibi dünyanın açıklanmasında gözlemciyi dünyanın, dolayısıyla da açıklamanın bir parçası yapma önerisine dayanıyordu.[63] Dünyanın nesnel bilgisi gözlemcinin parantez içine alınabilmesine bağlıdır. Ama gözlemciyi parantez içine almak gördüklerimiz içinde nelerin nesnelerin birbirlerine etkisinin sonucu, nelerin salt gözlemcinin bakış açısının sonucu olduğunu ayırdedebilmeyi gerektirir. Diğer yandan bugün kozmolojide "Kopernik ilkesi" adı verilen ilkenin kaynağı bu devrim olsa da onun aslında Kopernik'in varsayımına indirgenemeyecek yeni bir devrimin ifadesi olduğu da söylenebilir. Çünkü bu ilke yalnızca gözlemi gözlemciye referansla değerlendirmeyi, bu nedenle örneğin uzak yıldızların bizim çevremizde döndüklerini gözlememizi bu referansla açıklamayı talep etmez, bundan bir bakıma çok farklı olarak *insanın* evrende gözlemci olarak hiçbir ayrıcalıklı konuma sahip olamayacağını varsayar.[64] Bu ikinci anlamın gerçi Kant'ta da bir şekilde örtük olarak bulunduğunu söyleyebiliriz: onun bilgi öznesini doğada, doğal yollarla ortaya çıkan bir doğa varlığı olarak ele aldığını söylerken örtük olarak da olsa bu varsayıma dayandığını ima etmiş oluyorum. Yine de bu ikinci anlamda Kopernik devriminin en açık ifadesini Heidegger'de bulabileceğimizi itiraf etmek gerekir. Onun Kant yorumunda insanın sonlululuğuna vurgusu bu

63 Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, B XVI.

64 Günümüz kozmolojisinde bu ilkenin karşıtı gibi duran bir başka ilke daha vardır. "Anthropic principle" adı verilen bu ilke öyle tartışmalıdır ki, burada bu ilkeden yanlış anlaşılmaya yol açmayacak bir şekilde kısaca söz etmek mümkün değil. Bu nedenle felsefi olarak dikkat çekici olsa da burada bu tartışmaya yalnızca işaret etmekle yetiniyorum.

kozmolojik ilkede dilegelen düşüncenin en somut ifadesidir. İnsanın sonluluğu sadece insanın küçücük olmasıyla sınırlı değil, aynı zamanda onun üzerine bastığı dünyasının da, güneşinin de küçücük olması, başka deyişle bulunduğu yer açısından hiçbir şekilde *kayırılmamış* olduğu anlamına gelir. İnsanın dünyaya "fırlatılmış" (*geworfen*) olması bu fikrin en yalın ifadesi olsa gerek. Diğer yandan bu "fırlatılmışlık" onu eksik, güdük kılan *kötü* bir *kader* olarak da görülemez. Çünkü bu *kader* onun *varoluşu*dur. Varoluş ise değiş tokuş edilebilir bir şey olmasa gerek.

*

Heidegger'in Kant yorumunun devrimsel nitelikte olduğu yeterince açık. Onun bu yoruma dayandırdığı görüşlerini yeni bir Kopernik devrimi olarak nitelemem de, bu nedenle, aşırı bir iddia olmayacaktır. Ama bu ikinci anlamdaki Kopernik devriminin Kant ile ne bağlantısı kaldığı üzerine tartışmak hala mümkün. *Pratik Aklın Eleştirisi*nin sonuç kısmında Kant'ın "üzerimde yıldızlı gök ve gönlümde ahlak yasası"ndan söz ettiği çok bilinen bir pasaja dayanarak temel problemi şöyle ifade edebiliriz: Heidegger bu Kant yorumuyla sadece "yıldızlı gök"ü hesaba katıyor, ama "gönlümdeki ahlak yasası"nı tamamen görmezden geliyor olabilir mi? Bu pasajda Kant iki karşıt bakış açısı sunar: ilkine göre bizler kısacık bir süreliğine bizi oluşturan maddeyi zamanı geldiğinde gezegene geri vermek durumunda olan hayvansal varlıklarız. İkinci bakış açısı ise bizim hayvansallığı aşıp başka bir dünyanın üyesi olarak görülmemizi sağlar.[65] Bu iki bakış açısından ilki Heidegger'in yorumunu tam olarak destekler görünürken ikincisi bu ilk noktayı relative ederek bu yorumun dayanağını ortadan kaldırıyormuş gibi görünüyor. Bu problem Heidegger'in 1929 yılında Davos'ta Cassirer ile gerçekleştirdiği ünlü tartışmanın ekseni olmuştur. Cassirer Heidegger'in insanın sonluluğundan dolayı zaman-üstü bir hakikate sahip olamayacağını iddia ettiğine işaret ederek Kant'ın en temel problemi sentetik apriori meselesinde bunun tam tersinin varsayıldığını iddia eder.[66] Bunun yanında Kant'ın "kategorik imperatif" gibi *mutlak* bir yasadan söz etmesi Cassirer'e göre Kant'ın insanı Heidegger'in anladığı anlamda sonlu görmediğine, etik alanda *mundus intelligibilis*'e geçişi mümkün gördüğüne başka bir kanıttır.[67]

65 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Werke in zehn Bänden, Band 6, hrsg. v. Wilhelm Weischedel (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983), 300 (A 289).

66 Ernst Cassirer, Martin Heidegger, *Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger*, in: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe Band 3, "Kant und das Problem der Metaphysik"* (Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 1976), 277.

67 *A.g.e.*, 276.

Yine de bu "kanıt" Heidegger'in Kant yorumunu hafife almak için henüz yeterli değil. Tersine Cassirer bu yorumu Davos tartışmasından iki yıl sonra yayımlanan bir yazısında daha ayrıntılı olarak yeniden ele almaya gerek duyacak. Cassirer burada Kant için anlama yetisinin sonluluğunun onun kullanımının yalnızca bir türü için doğru sayılabileceğini iddia eder. Buna karşılık "koşulların sentezinde mutlak totalite" onun görevi olduğu sürece onun "sonsuz" olduğu söylenebilir.[68] Diğer yandan Davos tartışmasında olduğu gibi burada da Cassirer Heidegger'e karşı çıkışında ağırlıklı olarak etik alanına, özellikle de "kategorik imperatif"in Kant'ın pratik felsefesindeki fonksiyonuna dayanır: Koşulsuz buyrukla akıl kendisi buyurur ve akıl buyurduğu için bu buyruk koşulsuz, başka deyişle mutlaktır.

Sözünü ettiğim bu yazısının girişinde Cassirer henüz Kant hayattayken birbirine karşıt Kant yorumlarının ortaya çıktığına işaret eder: bir yanda Kant'ın felsefesini salt bir ön hazırlık olarak görüp onu tamamlamaya soyunan heyecanlı gençler, diğer yanda daha yaşlı Aydınlanmacılar. Ona göre Mendelssohn'un Kant hakkında "her şeyden unufak eden" (*Alleszermalmer*) demesi bu ikinci grubun pozisyonuna ayna tutar.[69] *Saf Aklın Eleştirisi* yayımlandığında çok da genç olmayan Kant'ın kendisinden daha yaşlı olmamakla beraber ondan çok önce popüler olan Mendelssohn'un gözünde her şeyi unufak eden bir 'kalkışma'nın lideri olarak görülmesi son derece anlaşılır olan bir şey. İronik olan, Heidegger'den çok daha yaşlı olmayan, ama köklü, oturmuş bir geleneği temsil eden Cassirer'in aynı yazıda Heidegger'in Kant yorumunu benzer şekilde bir "kalkışma" (*Usurpation*) olarak nitelemesi.[70] Bu durumda Cassirer durduğu yer itibariyle ne kadar Mendelssohn'u çağrıştırıyorsa Heidegger de bir bakıma Kant'ı çağrıştırır, çünkü onun gibi adeta gökten zembille inmiştir –onu bilindik bir kategoriye sokamazsınız. Nitekim Cassirer yazının sonunda Kant'ı şu sözlerle bir yere oturtmaya çalışırken Heidegger'in unufak ettiğini toparlamaya çalışır gibidir: "Kant –sözcüğün en yüce ve en güzel anlamıyla– *Aydınlanma*nın bir düşünürüdür [...]".[71] Buna karşılık, iki filozof arasındaki tartışmanın içeriğine bakacak olursak, Cassirer'in bu yazısında Davos tartışmasında Heidegger'e yönelttiği eleştirileri daha açık kılmaya çalışarak yinelediğini oysa bu eleştirilere Heidegger'in Davos'ta verdiği önemli bir yanıta hiç değinmediğini görüyoruz. Heidegger kategorik imperatifte sonluluğu aşan bir yön olduğunu,[72] buna karşılık gelen yasada ise duyusallığı aşan bir yön

68 Cassirer, *Kant und Metaphysik*, 12.
69 *A.g.e.*, 1.
70 *A.g.e.*, 17.
71 *A.g.e.*, 24.
72 *Davoser Disputation*, 279.

olduğunu[73] kabul eder, bununla beraber tam da buyruk kavramının kendisinin, ya da "yasanın içsel fonksiyonunun" sonluluğu varsaydığını söyler.[74] Ancak sonlu bir varlığın bir buyruğa ihtiyacı olacağına göre kategorik imperatif bir 'mutlak' ötedünyanın yasası olarak anlaşılamaz. Kaldı ki, Heidegger'den bağımsız söylemek gerekirse, sonlu varlıklarla hiçbir interaksiyon varsaymayan bir mutlak tasarımı bizim için büsbütün anlamsız olacaktır. Mutlak bir dünyada kimi sonsuz varlıkların bizcileyin sonlu varlıklarla hiç işleri olmadan varolduklarını varsayacak olursak onların var olmaları ile olmamaları arasındaki farkı ortadan kaldırmış oluruz. Sonlu bir dünya yaratmamış bir Tanrı Tanrı değildir; ama hem Tanrı-olmayan hem de sonlu olmayan olarak ona ne zorunlu ne de olumsal bir anlam veremeyeceğimiz için var da değildir. Bu nedenle her nasıl bir mutlak tasarımımız olursa olsun, bu kendi sonlu dünyamızı *taşıyan* bir dünya değil, tersine varlığını kendi sonlu dünyamıza *borçlu* olan bir dünya olacaktır. Şu halde "gönlümdeki ahlak yasası"nın bizi "yıldızlı gök"ün üzerinde hiçbir yere götürmediğini, çünkü bu yasanın yıldızlı göğün altındaki gönüller için olduğunu söyleyebiliriz. Bu, tabii ki, Kant'ın etiğini önemsiz bulmak anlamına gelmiyor. Diğer yandan Kant'ın etiğinin asıl büyüklüğü bize ahlaklılık gibi bir şeyin *sonlu varlıklar için* nasıl mümkün olduğunu göstermesinde yatar. Bununla beraber bu ahlaklılığın mutlak bir varlığa göre 'eksik', 'kusurlu' olduğunu söyleyemeyiz, çünkü böyle bir varlığın ahlaklılığı hakkında hiçbir fikrimiz olamaz. Dolayısıyla bu ahlaklılığın *değeri* de, dünyanın bilimsel bilgisi için yukarıda söylediğim gibi insanın sonluluğunu varsayar.

Tüm bunlara rağmen Heidegger'e yönelttiği eleştirilerin en az birinde Cassirer'in oldukça haklı göründüğünü görmezlikten gelmek mümkün değil. Bu eleştiri Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*nin ikinci basımında yaptığı değişikliklere Heidegger'in getirdiği yoruma ilişkindir. Yukarıda da değinildiği gibi Heidegger Kant'ın başyapıtının ikinci basımında radikal bir değişikliğe gittiğini ve birinci basımda imgelemi duyusallık ve anlama yetisinin ortak kökeni olarak ortaya koyarken ikinci basımda, kendi ifadesiyle, "öznenin öznelliğinin açığa çıkarılmasında kendi koyduğu temelden geri adım attığını" iddia eder.[75] Cassirer Heidegger'in bu yorumunu Schopenhauer'ın Kant'a yönelttiği benzer bir eleştiriyle ilişkilendirir: Schopenhauer'a göre Kant ikinci basımında temel eserini "kul

73 *A.g.e.*, 280.
74 *A.g.e.*, 279.
75 Heidegger, *Kant und Metaphysik*, 214.

korkusundan" kendi eliyle "sakatlamıştır".[76] Cassirer'e göre böyle bir "hipoteze" başvurmak objektif ve sistematik bir açıklamanın yerine subjektif, psikolojik bir açıklama koymaktır. Bu tür açıklamaların problemi bunların doğru olamayacak olmaları değil, doğru olmalarının tartışılan mesele ile ilgili bir fark yaratmayacak olmalarıdır.[77] Bunun yerine Cassirer iki basım arasındaki değişiklikleri tarihsel bağlam içinde değerlendirmeyi önerir. Böyle bakıldığında bu değişikliklerin nedeninin Christian Garve'nin yazıp Johann Georg Heinrich Feder'in değişiklik ve kısaltmalarla yayımladığı, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin karşılaştığı yıllar süren sessizliği ilk bozan, ama onun için tam bir felaket anlamına gelen resensiyondaki kimi yanlış anlamalara bir açıklık getirmek olduğu görülebilir. Cassirer'in de işaret ettiği gibi Kant'ın bu değişikliklerdeki temel kaygısı transandental idealizmin bir "psikolojik idealizm" olarak çarpıtılmasına karşı koymaktı. Heidegger'in sözkonusu yargısı Cassirer'e göre, demek ki, "psikolojik" bir açıklama olduğu gerekçesiyle red edilebilir. Diğer yandan bu nokta ilk bakışta sanılabileceği kadar önemsiz olmayabilir. Çünkü eğer Heidegger'in bu değişikliklerin nedeni hakkında yanıldığı kabul edilecek olursa onun Kant yorumunun tamamının yanlış temeller üzerinde yükseliyor olduğu da söylenebilir. Bunu test etmek için en iyi yol Kant kitabının sonuç kısmında Heidegger'in bu anlamaya dayanarak ulaştığı sonuçlara bakmak olabilir. Burada Heidegger *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci basımında imgelemin duyusallık ve anlama yetisinin ortak kökeni olarak ortaya konmasının zamana bu yapıt içinde "merkezi bir fonksiyon" yüklediğini iddia ederek bunun nihai sonucunu şu sözlerle özetler: "Bu [fonksiyon] böylelikle aklın ve anlama yetisinin egemenliğini sarsar. "Mantık"ın metafizikteki çok eskilerden oluşturulmuş önceliği ondan alınmıştır. Onun idesi sorunlu olmuştur."[78]

Bununla beraber hemen arkasından Heidegger Kant'ın ikinci basımda mantığa tacını geri takdim ettiğini, bununla da Hegel'in *Mantık*'ının önünü açtığını ima eder:

> Fakat Hayır! Kant Saf Aklın Eleştirisinin ikinci basımında akıl ve anlama yetisine egemenliklerini geri vermedi mi? Hegel'de metafizik bunun bir

76 Cassirer, *Kant und Metaphysik*, 21.

77 Heidegger'in buna az önce alıntılanan yere dayanarak nasıl karşı çıkacağını öngörmek zor değil. Çünkü Kant'ın "geri adımını" o salt Kant'ı ilgilendiren kişisel bir mesele olarak değil, tüm felsefe tarihi açısından özsel bir olay olarak görüyor. Ama Cassirer açısından bu durumda sübjektif bir iddia olarak ortaya konan bu geri adımın nasıl gerçekten geri adım olduğunu objektif olarak temellendirme yükümlülüğünü üzerine almış olur.

78 Heidegger, *Kant und Metaphysik*, 243.

> sonucu olarak daha önce hiç olmadığı kadar radikal olarak "mantık" olmadı mı?[79]

Cassirer'in yönelttiği eleştiri açısından burada bizim için önemli olan nokta Heidegger'in "psikolojik" bir "hipoteze" dayanarak ortaya attığı iki iddiayı içeren bu son iki alıntıdan ikincisinde yanılıyorsa, birincisinde de yanılıyor olmasının kuvvetle muhtemel olması. Başka bir deyişle Heidegger Kant'ı onda hiç olmayan bir şey için övüyor, yine hiç terk etmediği, çünkü hiçbir zaman sahip olmadığı bir şeyi terk ettiği için yeriyor olabilir. Gerçekten de Kant'ın akıl ve anlama yetisinin egemenliğine son verdiği iddiası, yukarıda göstermeye çalıştığım gibi, Kant'ta görünün düşünmeye göre bilgide öncelikli bir fonksiyona sahip olduğu gibi yanlış bir kabule dayanıyor görünüyor. Bu yanlış kabul bana Kant'ın temel problemini metafizik içi bir problem olarak görmekte ısrar edip onu örneğin Kant'ın kendisinin *Prolegomena'*da ortaya koyduğu gibi anlamamaktan kaynaklanıyor görünüyor. 'Hume problemi' Kant'ın *Prolegomena'*da açıkça ortaya koyduğu gibi onun çıkış noktasıdır.[80] Bu gerçi her yorumun bu problemi zorunlu bir biçimde çıkış noktası olarak alması gerektiği anlamına gelmez. Ama Hume problemini büsbütün görmezden gelen bir Kant yorumunun Kant'ı gözden kaçıracağı da açıktır. Hume yukarıda alıntıladığım eserinde nedensel bağlantılar kuran yargılarımıza dayanak oluşturan deneylerimizde bütün *gördüğümüz*ün birbirini takip eden iki *ayrı* olay olduğunu söyler. Bu iki olay deneyden önce de, sonra da *izole* iki olaydır. Kant Hume'un vardığı bu sonucu karşı çıkılamayacak bir olgu olarak kabul eder. Öte yandan o bu olguyu bizim –Heidegger'in iddia ettiği anlamda– sonlu varlıklar olmamızla açıklayacaktır. Eğer sonsuz bir varlığın görüsüne sahip olsak görümüz *entelektüel görü* olur, dolayısıyla da bu iki bizim için izole olayın *içsel* bağlantısını *bizzat* görürdük. Ne var ki, bizim görümüz entelektüel değil duyusal olduğu için biz bize görüde verilemeyecek olan bağlantıları *ondan bağımsız olarak* 'düşünmek' zorundayızdır. Çünkü Kant'a göre bize hiçbir bağlantı görüde verilemez, her tür bağlantıyı sadece 'düşünürüz'[81] Buradan hareketle bu anlamda düşünmenin herhangi bir entelektüel görü ile hiçbir zaman aynı sonuca ulaşamayacağı çünkü onun *sonlu varlıklara özgü* sonlu bir fonksiyon olduğunu da söyleyebiliriz. Bu anlamda düşünmeye kör bir kimsenin kör değneğiyle oryantasyonunu örnek verebiliriz. Gören birinin *doğrudan* gördüğünü o haptik kanal üzerinden gelen geri bildirimlerden hareketle kimi *çıkarımlara* başvurarak, *dolaylı* olarak *kavramaya* çalışacaktır.

79 *A.g.e.*, 244.
80 Kant, *Prolegomena*, 118. (A 13)
81 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 129.

Diğer yandan bu ikinci türden 'görme'nin ilki yerine geçemeyeceği, her zaman *sınırlı* bir kavrayış sunacağı açık. Bu anlamda düşünme, bu nedenle, sonsuz bir varlıkla *ortak* bir yetimiz olamaz, çünkü onun entelektüel görüye sahip olması görüden bağımsız bir düşünmeyi gereksiz yapar. Dolayısıyla bu türden bir düşünmeye temel olan anlama yetisi ve akıl da, düşünmenin yasaları olarak mantık da yalnız biz sonlu varlıkları bağlayan şeylerdir, onları sonsuz bir varlıkla *ortak* özelliklerimiz olarak düşünemeyiz. Diğer yandan insanın bilgisinin sonluluğu tam da bu bağımlılıkla açıklanabilir: insan göremediği için düşünmek zorunda.

Buna göre Heidegger'in Kant'ın aklın egemenliğini sonlandırdığına ilişkin iddiasını reddetmek için makul gerekçelere sahip olduğumuz söylenebilir. Bununla birlikte bu gerekçelerin kendisi Heidegger'in Kant yorumunun temel motivasyonuyla uyumlu görünüyor. Kant Heidegger'in iddiasının aksine aklın egemenliğine hiçbir zaman muhalefet etmedi. Öte yandan Kant'ın aklın Heidegger'in kastettiği anlamda *insansallığını* ilk gören düşünür olduğu söylenebilir. *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci basımının önsözünün ilk cümlesi bize Kant'ın ne yapmaya çalıştığı hakkında çok iyi bir fikir veriyor: "İnsansal akıl bilgilerinin bir türünde şu kendine özgü kadere sahip: aklın doğasının kendisi tarafından kondukları için reddedemeyeceği, ama insansal aklın tüm gücünü aştıkları için de yanıtlayamayacağı sorular tarafından rahatsız edilir durur."[82]

Kant'ın zamanının sözgelimi teolojiyi kraliçeye, felsefeyi ise onun hizmetçisine benzeten, bugün bize çocuksu gelen dili düşünüldüğünde Kant'ın bu alıntıda görüldüğü gibi aklı kişileştirmesi çoğu kimse için oldukça bağışlanır bir şey olarak görünüyor olmalı. Çünkü çok popüler olan bu alıntıda Kant'ın aklı neden bu şekilde kişileştirdiği pek sorgulanmaz. Ama bir kez sorgulanacak olsa Kant'ın burada belki hiç de renkli bir dil kullanmaya çalışmadığı, takdim ettiği kitapta ne yapmaya çalıştığını doğrudan, olduğu gibi betimlediği ihtimali de gözönüne alınmak zorunda olurdu. Kant burada gerçekten de, dosdoğru, takdim ettiği eserinde belirli bir *doğa*ya sahip bir aklın kendine has *kaderine* işaret etmeye çalıştığını söylüyor. Ama bu anlamda akıl artık sonsuz bir varlıkla ortaklaşa sahip olduğumuz bir yanımız olamaz, çünkü sonsuz bir varlık için aklın örneğin şu ya da bu şekilde bir *kaderi* olması çelişkili bir düşünce olurdu. Dolayısıyla Kant'ın insan aklının sonluluğunu eserinin daha ilk takdim cümlesinde Heidegger'in yorumuna uygun bir biçimde tüm eserin en temel konusu olarak ortaya koyduğunu söylemek mümkün.

82 *A.g.e.*, A VII.

Aynı dili konuştukları şüpheli iki filozofun kamu önünde tartışmasından somut şeyler beklemek çok gerçekçi olmayabilir, fakat Heidegger ile Cassirer arasındaki tartışmada Kant'ın felsefesinin iki düşünürün de konuştuğu ortak dil olduğu söylenebilir. Benzetmeyi ileri götürecek olursak bu dil gerçi Heidegger için 'yabancı dil'dir, Yeni-Kantçı Cassirer için varsayabileceğimiz gibi 'anadil' değil. Buna rağmen Heidegger bu dili anadili gibi konuştuğuna en azından Cassirer'i ikna eder. Tartışmada ilk söz alan Cassirer, muhtemelen jest amaçlı, ama şaşkınlığında samimi olarak şöyle der: "İtiraf etmeliyim ki onda bulacağımı hiç tahmin etmediğim bir şekilde Heidegger'de bir Yeni-Kantçı buldum".[83] Nitekim, eğer tartışmanın bütününe ilişkin bir yargıda bulunmak gerekirse Heidegger bu tartışmadan kendi Kant yorumu açısından pozisyonunu güçlendirerek çıkmıştır diyebiliriz. Bu nedenle Heidegger'in sonraki yıllarda Kant yorumunu neden geri alıp Davos tartışmasında katı bir şekilde eleştirdiği pozisyona yaklaştığı anlaşılması güç bir konudur. Bununla beraber Heidegger sadece Kant'ın felsefesine ilişkin yorumunu değiştirmiş değildir. Buna paralel olarak Kant'ın felsefesi Heidegger için merkezi önemini kaybedecektir. Kant yerine Heidegger artık daha çok Platon'u, ama özellikle de Nietzsche'yi kendi düşüncesinin merkezine koyar. Bu nedenle Heidegger'in burada ele aldığım Kant yorumunu Kant'a ilişkin sonraki düşünceleri yerine onun Nietzsche yorumuyla karşılaştırmak onun kendisinin "Kehre" adını verdiği bu dönüşündeki temel saikleri anlamak açısından daha doğru bir tercih olur.

Kaynakça

Ayer, Alfred Jules. *Language, Truth and Mind*. New York: Dover, 1952.

Beiser, Frederick. *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

Cassirer, Ernst. "Kant und das Problem der Metaphysik", *Kantstudien*. 36 (1931): 1-26.

Cassirer, Ernst - Heidegger, Martin. "Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger". Martin Heidegger, *Gesamtausgabe Band 3, "Kant und das Problem der Metaphysik"* içinde. Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 1976.

83 *Davoser Disputation*, 274.

Descartes, René. *Yöntem Üzerine Söylem*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2010.

Falkenburg, Brigitte. "Sprache und Anschauung in der modernen Physik". *Sprache und Sprachen in den Wissenschaften: Geschichte und Gegenwart*, içinde. Editör Herbert Ernst Wiegand. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.

Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe*. Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 1976.

Hume, David. *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. Çeviren Oruç Aruoba. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976.

Kant, Immanuel. *Werke in zehn Bänden*. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

Magnus, Bernd. *Heidegger's Metahistory of Philosophy: Amor Fati, Being and Truth*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970.

Pippin, Robert. "Nietzsche, Heidegger, and the Metaphysics of Modernity". *Nietzsche and modern German Thought*, içinde. Editör Keith Ansell-Pearson. New York: Routledge, 1991.

Nebil Reyhani. "Synthetische Einheit und das Problem einer intellektuellen Anschauung in der Kritik der reinen Vernunft". *Immanuel Kant. Muğla Üniversitesi Uluslararası Kant Sempozyumu Bildirileri* içinde, 71-76. Editör Nebil Reyhani. Ankara: Vadi Yayınları, 2006.

Varela, Francisco. "On the Conceptual Skeleton of Current Cognitive Science". *Beobachter. Konvergenz der Erkenntnistheorien?*, içinde. Hrsg. v. Volker Redder. München: Fink Verlag, 2003.

KANT'IN KOPERNİK DEVRİMİ IŞIĞINDA HEIDEGGER'İN HAKİKAT VE ÖZGÜRLÜK TEMALARINI YENİDEN DÜŞÜNMEK

Emrah GÜNOK*

RETHINKING HEIDEGGER'S CONCEPTIONS OF TRUTH AND FREEDOM IN LIGHT OF KANT'S COPERNICAN REVOLUTION

Öz

Şöyle bir durup düşünmek, normun da, doğruluk deneyiminin de, kendisini kuşatmış olan şeylerin ötesine geçme yeteneğini haiz bir varlığı gerektirdiğini fark etmek için yeterli olacaktır. Dış dünyanın empirik bilgisini veren önermeleri nasıl ki olgular doğru ya da yanlış kılıyorsa; sosyal yaşantının bir parçası olan insanın ifâ ettiği edim ile takındığı tutum ve yaptığı seçimlere iyi/kötü yakıştırması yapılmasını sağlayan ahlâki bir yasallıktan bahsetmek o ölçüde mümkündür. Gerek bilişsel, gerekse de ahlâki yaşantısı süresince insan, çevreleyen dünyanın kendisi üzerindeki nedensel müdahelelerine izin vermekle yetinmez, kendisi de kural koyar. Böylelikle doğa içindeki şeylerden bir şey olmakla kalmayıp, sınırlarının bir anlamda dışına taşarak özgürleşir (doğa yasasından anlamında). Bu yazıda amacım, Martin Heidegger'in bakış açısından kendini norma teslim etme yaşantısının özgürlüğün derin anlamını verdiğini göstermeye çalışmak olacaktır. Filozofun *Dasein*'ı betimlemek için kullanmış olduğu *dünya-da-olma* kavramının zihnin yönelimselliği nitelemesine yaptığı katkıyı ele almak bu noktada önem taşımaktadır. Husserl fenomenolojisinin Heidegger'in ellerinde ontolojik bir karakter kazanmış olmasının, özgürlüğe ilişkin anlayışımızı derinleştirip derinleştirmeyeceği sorusu, aşkınlık (*transcendence*) ve zemin (*ground*) meselelerini gündeme getirmeyi gerektirecektir. Heidegger'in *Dasein* tasarımının Kantçı Kopernik devriminin mümkün kıldığı aşkınsal öznenin sınırlarını ne anlamda zorladığına bakmak, özgürlüğe ilişkin derin kavrayışa ulaşmaktaki yol göstericimiz olacaktır.

* Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Yrd.Doç.Dr., e-mail: emrahgunok@gmail.com

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 8 / Heidegger, Nisan 2017: 128-152
(Makale Gönderim: 01.01.2017 / Makale Kabul: 16.03.2017)

Anahtar Kelimeler: Heidegger, hakikat, Kopernik devrimi, özgürlük, aşkınlık, Kant.

Abstract

It would be enough for a moment to ponder, if one is to realize the fact that both norm and experience of truth necessitates a being which is able to exceed the natural law of things taking place in the environing world. Whereas the judgments which give the empirical knowledge of the world are verified or falsified by the facts; similarly, it is possible to account for a moral type of norm by means of which the acts effectuated, the attitudes adopted, and the choices made by the human beings as part of the social world, are evaluated in terms of good/bad. It seems to be the case that human beings do not allow all the causal interventions on him/her by the environing world during the time span of his/her cognitive, as well as moral experiences. In this sense, instead of remaining a thing among other intraworldly entities, he/she exceeds the limits put in front of him/her by the nature and becomes free (gets liberated from the law of nature). In this work, my aim will be trying to display the fact that, from the point of view of Martin Heidegger, the experience of yielding itself to the norm of human beings would be capable of uncovering the essence of freedom. Indeed, it is important right at this moment to underscore the philosopher's contribution to the notion of the intentionality of mind by means of *Dasein*'s *being-in-the-world*. The question whether the fact that Husserl's phenomenology was ontologized in the hands of Heidegger deepens our understanding of freedom requires to take into account the fundamental issues of transcendence and ground. To see in what sense does Heidegger's notion of *Dasein* force the limits of the transcendental subject given way by the Copernican Revolution of Kant, is supposed to guide us in our effort to attain a deeper understanding of freedom.

Keywords: Heidegger, truth, Copernicus Revolution, freedom, transcendence, Kant.

****

Giriş

Heiddeger için ana hedef, bağlantılı kavramları ele almak suretiyle insana ilişkin algıyı derinleştirmekten ziyade, Platon'dan beri sormayı dahi unutmuş olduğumuz Varlık sorusunu (*Seinsfrage*; *question of being*) gündeme taşımaktır.

1927 tarihli *Varlık ve Zaman*'ın açılış cümlesinde şöyle yazar Heidegger: "Her ne kadar çağımızda 'metafiziği' tasvip etmek bir ilerleme kabul edilse de, varlık sorusu günümüzde artık unutulmuştur." [1] Dikkat edilecek olursa filozof varlığın değil, varlığı sormanın unutulduğunu belirtmektedir. Bu garip mülahaza, soruya konu olanın, sırf sorgulanmak için dahi belli bir biçimde anlaşılmış olması gerektiğine işaret eder: "Varlığın önceden 'varsayılması', ona öncesel olarak bakış yöneltme karakterine sahiptir." [2] Sözgelimi, "Varlığın anlamı nedir?" sorusu, varlığın kavramlar hiyerarşisi içinde en tepede yer alan kavram olduğu; bu nedenle de kendisini yüklemleyecek daha genel bir kavramın bulunamayacağı önkabulünden yola çıkar. Bir diğer deyişle, tanım yapmak veya açıklamak üzere "Varlık X'tir" cümlesini kurabilmemizi sağlayacak bir X terimi yoktur. Bu tip bir cümle varlığı nesneleştirmeyi gerektirir, fakat soruya konu olanın hiçbir şekilde nesne olamayacağının (yani, onun hiyerarşide yer alan bir kavram olmadığının) da altını kalın bir şekilde çizmek icap eder. Peki nasıl sorgulanacaktır varlık?

Varlığı sorgulamanın tek yolu, onu anlayabilen ve de kendi varlığını kendine konu edebilen varlığın, yani *Dasein*'ın incelenmesi sayesinde mümkündür. Varlığın, nesneleştirilmeksizin, "kendini kendinden" göstermesi bekleniyorsa, bakılması gereken tek yer *Dasein*'ın ontolojik konstitüsyonu, yani onun varoluşudur (*Exsistenz*; *existence*). Varlık her daim bir varolanın varlığı, özellikle de varlık sorusunu soranın varlığıdır: "Bu sorunun sorulması, bir varolanın *varlık* hali olduğu için, bizatihi neyin sorulduğu (yani varlık) tarafından özsel olarak belirlenmektedir."[3]

Diğer yandan, geleneksel metafiziğin bakış açısı uyarınca, insan da dahil olmak üzere dünya içindeki her varolan, farklı türler altında gruplanabilmelerini olanaklı kılan belli özsel özelliklere sahiptirler. Tam da bu anlamda tikel bulunuş, söz konusu ideal özün örneklenmesi ve hayata geçirilmesinden başka bir şey değildir. Bu sayede fiziksel nesneler çeşitliği ve bunları ortaklık ve farklılıkları üzerinden gruplandıran düşünce arasında bir paralellik olmalıdır. Sorun şudur ki, böyle bir paralellik, düşünen ve düşünülenin karşılıklı konumlanışını, mevcudiyet terimleri ile ele alınmak durumunda olan iki *şey*in ilişkisi olarak tasavvur eden, varsayılmış bir paralelliktir. Bu yazıda özgürlük ve hakikat kavramları üzerinden sorunsallaştırılacak olan mesele, tam olarak "mevcudiyet metafiziği"nin

1 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008), 1.
2 *A.g.e.*, 7.
3 *A.g.e.*

kapatır göründüğü yolun nasıl açılacağı meselesi; bir başka deyişle, *Dasein*'ın dünyaya göre konumu sorusu, yani "aslî ontoloji"dir (*Fundamentalontologie*).

Bir Kantçı olarak Heidegger

Varlığın mevcudiyet olarak düşünülmemesi gerektiğine yönelik Heidegger tarafından yapılmış uyarının vurguladığı nokta şudur: Varolmanın farklı anlamlarını tek potada eriten varlığın anlamına yönelik ontolojik soru, hiçbir surette "Varolanlardan hangisi varlığın anlamı açısından belirleyicidir?" sorusu ile karıştırılmamalıdır. Thales suyu, Platon formları, Descartes *ego*yu, Berkeley Tanrı'nın zihnindeki ideleri gösterirken, varlık sorusunun bir proto-tip (örneklerin kendisini kopyaladığı ana örnek) sorusu olarak kavranagelmiş olduğu gerçeğini ortaya koyarlar. Nitekim, Batı metafizik tarihi boyunca varlık sorusunun anlam ufkunu belirlemiş olan temel arayış, mevcutlar içinde hangisinin varlık olarak seçilmeye en güçlü aday olduğu sorusundan başkası değildir.

Bu şartlar altında, Heidegger'in hangi nedenden ötürü yukarıda adı geçen filozoflardan ayrılması gerektiğini sormak da son derece doğaldır. Çünkü, görünüşe göre Heidegger fenomenolojisi de, tıpkı hocası Husserl'in aşkınsal fenomenolojisi gibi, Kant'ın açmış olduğu aşkınsal idealizm geleneğinin bir uzantısı olmaktan kurtulabilmiş görünmemektedir. Bunun temel nedeni, kendisinin de daha sonra zaman zaman itiraf edeceği üzere, erken döneminin şahikası olarak telakki edilen *Varlık ve Zaman*'ın bir özne felsefesi olmanın ötesine geçip varlık sorusu ile başbaşa kalabilmiş bir tefekkür seviyesini yakalayamaması olarak düşünülebilir. Özneyi prototip olarak görüp, varolmanın tüm yasallığını kaynağı bakımından özneye yüklemek idealist bir yaklaşımsa, Heidegger'in gerçekten de bu yolu tutup tutmadığına karar vermek biz okuyucuya kalmıştır.

Heidegger'i Kantçı geleneğin bir uzantısı olarak değerlendirmek için eldeki en önemli gerekçe, felsefi sorgulamanın merkezine *Dasein* olarak kavramsallaştırdığı insanı yerleştirmiş olmasıdır. Benzerlik fikrinde ısrarcı olunacaksa, ikinci gerekçenin şöyle formüle edilmesi uygun olur: Kant'ın tarih boyunca üretilmiş olan metafizik sistemler çeşitliliğine yaptığı temel eleştiri, zaman/mekansal kısıta tâbi olmayan ve bu nedenle de "kendinde şey" (*Ding an sich*) olarak kavranan sözde nesneler hakkında bilgi veriyor oldukları yanılsamasını yaratmaları ise; Heidegger'in aynı tarihte bulgulamış olduğu temel eğilim, *olma*nın (ya da varlığın, yani *Sein*ın) anlamının *mevcut olma* (*presence*) ile bir tutulmuş olması olarak ifade edilebilir. Mevcudiyetin bir

varlık anlayışı olarak alâmet-i fârikası ise zamanı ontolojik düşünüşün dışına itmiş olmasıdır: "Varlığı daimi mevcudiyet olarak yorumlayıp zamanın 'varlığını' *şimdi*nin bakış açısından belirleyen"[4] Aristoteles söz konusu varlık anlayışının başta gelen sorumlularından biridir. Heidegger'in bir Kantçı oluşu, bu anlamda tam olarak doğru bir iddia olmaktan ziyade, filozofun *Dasein*'ın aşkınlığını, Kant'a ait aşkınsal özne tasarımını radikalize etmek suretiyle kurgulamış olduğundan başka bir anlama gelmez elbette.

Yukarıda özetlemeye çalıştığım iki hususun ışığında yapılması gereken ilk şey şuymuş gibi görünmektedir: Kendisine kadar bilginin nesnesine uyup uymadığını mesele etmiş olan felsefi düşünüşün aksine nesnenin bilgiye uygun olup olmadığı sorusunu öne çıkaran Kantçı "Kopernik devrimi"nin, ana hatları aynı kalmak kaydıyla Heidegger fenomenolojisi için de geçerli olup olmadığını sormak.[5] Gerçekten de mesele bundan ibaret ve sorunun yanıtı olumlu ise, geriye, Heidegger'in aşkınsal idealizmin bir türevi olmaktan öteye geçmediği sonucuna varmaktan başka bir şey kalmaz. Bunun böyle olmadığını görmek de, Kantgil aşkınsal özneye has varolma kipinin ne anlamda mevcudiyet kategorisi altına düştüğü, yani zamandışı bir öze sahip olduğu; Heideggerci *Dasein*'ın ise, baştan sona zamansal olmaktan ötürü Kant'ın ötesine taşabilen bir ufku işaret ettiğini gösterebilmektir.

Ontolojiye bir Katkı olarak Kant'ın Kopernik Devrimi

Hakikat (*Wahrheit; truth*) problemini doğruluk (*Richtigkeit; correctness*) problemi derekesine düşürmek ve ilkini sonrakinin açtığı bakış açısıyla değerlendirmek uzun yıllar felsefi düşüncenin temel alışkanlığı olagelmiştir. Kant'ın Kopernik devrimini de söz konusu temel paradigmanın yapı taşı olarak görmek Heideggerci Kant okumasının temel motiflerinden biri olarak kabul edilebilir.

İnsan aklına eleştirel bir biçimde yaklaşmak diye tanımlanan Aydınlanmacı bakış açısının öne çıkan uygulaması olarak tasavvur edilebilecek Kant'ın metafizik eleştirisi, Neo-Kantçıların yaptıkları yorum uyarınca "Nasıl

---

4 Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, çev. James S. Churchill (London: Indiana University Press, 1962), 250 (İngilizce metinden Türkçe'ye çeviri bana aittir).

5 Kopernik devrimi ile Heidegger'in ilişkisine dair Sherover şöyle yazar: "Kant gibi, Heidegger de felsefi araştırmadan sistematik bir soruşturmayı anlamıştır. Heideggerci soruşturmanın düzenleyici ilkesi Kopernik Devrimi ışığında *olma*nın (*to be*) anlamı olarak tezahür etmiştir" Charles M. Sherover, *Heidegger, Kant & Time* (London: Indiana University Press), 275 (İngilizce asıldan yapılan çeviri bana aittir). Hiç kuşku yok ki, Kant tarafında epistemolojik bir hamle olarak anlaşılması gereken Kopernik devriminin, Heidegger tarafında ontolojik bir hamleye dönüştüğünü de vurgulamak icap eder.

bilebilirim?" sorusunu yanıtlamaya namzet epistemolojik bir felsefe mi; yoksa Heidegger'in öne sürdüğü gibi "Bilişsel yaklaşım konu olduğu sürece fenomenal dünyanın ya da doğanın varlığı nedir?" sorusunu yanıtlama çabasına gark olmuş ontolojik bir düşünce midir? Bu noktada yapılacak herhangi bir tercih, sentetik a priori önermelerin epistemolojiyi mi, yoksa ontolojiyi mi temellendiriyor oldukları hususunda bir sonuca varmak anlamına gelecektir. Neo-Kantçı felsefenin temel iddiasına karşıt olarak şöyle yazar Heideger:

> Nitekim Kant'ın "Salt Aklın Eleştirisi" başlıklı eserinin müspet kazanımı da zaten onun bir bilgi "teorisi" olmasında değil, doğaya aslen neyin ait olduğunun ortaya çıkarılmasına yönelik atılan bir adım olmasındadır. Kant'ın transendantal mantığı, adı doğa olan inceleme sahasının *a priori* inceleniş mantığıdır.[6]

Başta nedensellik olmak üzere anlama yetisine dahil 12 kategori ile bu arı kavramların kendilerine uyumlu kılındıkları uzay-zamandan müteşekkil görü formlarına sahip olan bilişsel öznenin veri kabul edilmesi durumunda, sentetik a posteriori bilgilerin sentetik a priori bilgi temelinde elde edildiğini görmek gerekir. Bu ise, epistemoloji tarafından nesne alanına uygunluğu tartışılagelen empirik doğa bilgisinin, nesne olan ve olmayan arasındaki farkı, yani nesnenin nesneliğini açığa kavuşturan temel ontolojik ilkelerle uyumlu oluşunu onaylamak demektir. Kopernik devrimi son derece soyut bir düzeyde nesnenin bilgiyle, yani kategorilerin zaman-mekansal nesneyle uyumunu deneyim öncesi bir tarzda ortaya koymak olarak tanımlanacaksa, bu devrimin önermelerin doğruluk koşullarını tartışmakla yetinen bir düşünsel hamle olduğunu öne sürmek mümkün olmaktan çıkar. Heidegger'in *Salt Aklın Eleştirisi*'ni bir ontoloji kitabı olarak okumasını motive eden bir cümle Aşkınsal Analitik'in başlangıcında bulunabilir: "Genel olarak olanaklı bir deneyimin *a priori* koşulları aynı zamanda deneyim nesnelerinin olanağının da koşullarıdır".[7] Deneyim nesnelerinin toplamından oluşan doğanın özneden kaynaklı yasallığa bağlı oluşunu ifade etmek üzere şöyle der Kant: "Doğa, şeylerin yasalara göre belirlenen varoluşudur. Doğa kendi başına şeylerin varoluşu anlamına gelseydi, onu hiçbir zaman, a priori olarak da a posteriori olarak da bilemezdik".[8]

---

6 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 11.

7 Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, Türkçeye çeviren Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2008) (A111).

8 Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, Türkçeye çevirenler Ionna Kuçuradi ve Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1995), 44.

Kant'ın bu tespiti, ontolojik düşünme ile epistemolojik düşünmeyi birbirinden keskin hatlarla ayırmanın olanağını kapatmış görünmektedir. Bunun nedeni, her ne kadar özneden bağımsız, maddi varoluşlarını teslim etmek durumunda kalsa da, Kant'ın kendinde şeyi ilkece bilinemez addedip oyun dışı bırakmış olmasıdır.[9] Bir diğer deyişle, bilgi, epistemolojik çerçeveyi sağlamlaştıracak biçimde, ontolojik açıdan bizden bağımsız kendinde şeyler alanının aslına sadık yansısı olmakla tüketilebilir bir mevzu olmaktan çıkmış, ontolojik bilgiye evrilecek biçimde varlık sorusunun başat öğesi olarak yeniden konumlanmıştır.

> Sorun kısaca şudur: Anlama yetisi nasıl olup da şeylerin olanağıyla ilgili gerçek ilkeleri ortaya çıkarır, yani, özne nasıl olup da, peşinen, herhangi bir varolanın varlığına ait ontolojik yapılanıma dair herhangi bir kavrayışa sahip olabilir? Şunu söyleyerek daha temel ve radikal bir şekilde formüle etmiş olduğumuz bu bağıntının Kant farkındadır: *Varlığa ilişkin öncel bir kavrayış olmaksızın varolanlara erişmenin herhangi bir yolu yoktur.* Bu, karşılaşmalarımıza konu olan varolanların ontolojik yapılanımları bakımından peşinen, zaten ve hâl-i hazırda anlaşılmış olmaları gerektiği anlamına gelir. Varolanların varlığına dair bu anlayış veya bu sentetik a priori bilgi, sözü geçen varolanların her tür deneyimi için elzemdir.[10]

Biraz dolaysızca ifade etmeme izin verilirse, bilginin nesnesinin çıplak/anlamsız olgu değil, zaten ve hâli hazırda bilinen olduğunu söylemek gerekir. Bir başka deyişle, nesneleştirme tavrı altında bilimsel bilgisini elde etmeye çalıştıklarımız, Kant açısından sentetik a priori önermelerden kurulu bir ilkeler[11] çatısı (ya da, doğa yasalarının evrensel formu) oluşturmakta iken, [12] Heidegger açısından gündelik yaşamda kullanılagelmekte olan

---

9 İdealizmin Çürütülmesi başlıklı bölümde Kant, Berkeleyci anlamda idealist konumuna düşmemek için kendinde şeyi bir anlamda elde tutmak zorunda kalmıştır: "Varoluşumun zamanda belirlenmiş olarak bilincindeyimdir. Tüm zaman belirlenimi algıda *kalıcı* bir şeyi öngerektirir. Ama bu kalıcının kendisi bendeki bir şey olamaz, çünkü kendi varoluşum bile zamanda ilk olarak bu kalıcının kendisi yoluyla belirlenebilir. Öyleyse bu kalıcının algısı yalnızca dışımdaki bir *şey* yoluyla olanaklıdır, dışımdaki bir şeyin yalnızca *tasarım* yoluyla değil" (A275). "Numenal nedensellik" olarak adlandırılan ve Jakobi tarafından problematize edilen tartışmanın ayrıntılı bir sunumu için bkz. Henri Allison, *Kant' Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, (London: Yale University Press), 237-254.

10 Martin Heidegger, *Phenomenological Interpretation of Kant's* Critique of Pure Reason, Almanca aslından İngilizce'ye çevirenler Parvis Emad ve Kenneth Mally (Indianapolis: Indiana University Press, 1997), 38 (İngilizce'den Türkçe'ye yapılan çeviri bana aittir).

11 Burada ilkelerden kasıt, "deney yargıları için, görünüşleri. . . deneysel yargıyı nesnel geçerli kılan anlama yetisinin kavramları altına sokan. . . *olanaklı deneyin a priori ilkeleri*dir" (*Prolegomena*, 57).

12 Saf doğa bilimi ve matematiğin mümkün olabilmesini sağlayan söz konusu ilkelerin, gündelik karşılaşmalarda dahi dünyayla haşır neşir olmamızı sağlayan paradigmayı

nesnelerdir.[13] Bu söylenenler ışığında, Kant'ın aşkınsal idealizminin nesne olanı olmayandan ayırt etme amacı güden bir metafizik eleştirisi olduğu; Kopernik devriminin de metafizik adı verilen savaş alanında (*Kampfplatz*) barışı sağlamak üzere gerçekleştirildiği sonucunu çıkartmak gerekir. "Kant ontolojinin olanağı problemini şu soruya indirgemiştir: 'Sentetik a priori yargılar nasıl mümkündür?'" [14] derken Heidegger'in kastettiği, selefinin ontolojik düşünceye yasak getirdiğini düşünmek şöyle dursun, onun önünü açmaya çalıştığıdır. Kant, her ne kadar söz konusu devrimle epistemolojik bir çözüm üreten filozof olarak algılansa da, Heidegger onu varlık sorusuna ufuk açan; bir diğer deyişle, insan-dünya bağını felsefî düşüncenin temel problemi olarak gündeme taşıyan filozof olarak taltif etmiştir. Filozofun nezdinde Kant, bilginin ontolojik temelini; yani "ontik bilgi"nin altında yatan ve onu mümkün kılan "ontolojik bilgi"yi kazmış düşünürdür:

> Demek ki temel soru şudur: "Bir şeyin varlığa sahip olduğu, bir şeyin varolduğu ya da bir şeyin varolma kapasitesine sahip olduğunu söylemenin gerçek anlamı nedir?" Bu sorunun peşi sıra gitmek bizi Kant'tan Heidegger'e, epistemoloji ve metafizikten ontolojiye; yani, insani bilme ve olmanın öznel yapısı içinde kök salmış bir ontolojiye götürür. Yine bu sorunun ardında olmak bizi, Kritik yapının barındırdığı devrimci ehemmiyetin tam bir farkındalığıyla ve bu önemin ışığında, "aslî ontoloji"ye taşır.[15]

Aşkınlık ve Hakikat Problemi Işığında *Dasein*

Heidegger açısından hakikat (*Wahrheit*; *truth*) problemi, nesnesi karşısında konumlanmış tarafsız düşüncenin bilişsel etkinliği sonucunda ortaya çıkan önermesel içeriklerin bir özelliği, yani doğruluk (*Richtigkeit*; *correctness*) değildir. [16] Bu iddia, meseleyi bir doğruluk meselesi olarak ele alan epistemolojik bakışın altında, insan ve dünyayı farklı özlere sahip iki farklı varlık alanı olarak görmeyi gerektirir. Descartes'ın 17 yüzyılda iddia etmiş olduğu gibi varlık düşünen töz (*res cogitans*) ve uzamlı tözden (*res extensa*)

---

meydana getirdikleri de açıktır. Etrafımızdaki nesneler ve olayları zaman-mekanda algılar, onları nedenleri ve sonuçları bakımından anlamlandırırız.

13 Çevreleyen dünyada (*Umwelt*) karşımıza çıkanlar, "ile münasebeti olmak" (*deling with*) ilişkisi altında fenomenalite kazanıyorsa, "münasebeti olmanın en yakın minvali, sadece salt algılayan bilme (*perceptual cognition*) değil, kendi zâti "bilgisine" (*knowledge*) sahip olan elle çalışarak (*manipulate*) ve kullanarak ilgilenmedir" (*Varlık ve Zaman*, 69).

14 Heidegger, *Kant and The Problem of Metaphysics*, 18.

15 Charles M. Sherover, "Heidegger's Ontology and Copernican Revolution", *From Kant and Royce to Heidegger: Essays in Modern Philosophy* içinde (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2003), 137 (İngilizce asıldan Türkçe'ye çeviri bana aittir).

16 Heidegger, *Varlık ve Zaman,* 226.

ibaret; doğruluk da yargı ile nesnesi arasındaki *adequatio*, yani tekabüliyet ise, söz konusu tözler arası ilişkinin anlamı bir muamma olarak kalacaktır; zira töz, varolmak ve bilinmek için hiçbir şeye ihtiyaç duymayandır. Husserl fenomenolojisinin bu probleme getirmiş olduğu çözüm her ne kadar bilinci bir şeyin bilinci olarak koyutlayan yönelimsellik öğretisi olmuşsa da, ondan önce aynı sorunu sezip konuyu açıklığa kavuşturmaya çalışan ilk filozofun Kant olduğu söylenebilir. Çünkü mantıksal/atemporal içkinlik ile zamansal dışsallık dualitesini olduğu gibi almaktan kaçınan Kant, sentetik a priori yargılar marifetiyle, zorunlu bilgisi edinilecek olan zamansal varlık alanı olarak doğayı, ana hatlarıyla, insan aklının kendiliğinden yaratımı olarak görmek suretiyle, irtibatlandırma sorununu çözmeye çalışmıştır.

Heidegger'in söz konusu irtibatlandırma sorununa getirdiği çözüm ise, sorunu üreten temel varsayımı hatalı bulmak yönündedir:

> İlk olarak, ontolojik problemin, dış dünyanın gerçekliği problemi ve kendinde-şeylerin bilen özneden bağımsızlığı problemi ile herhangi bir biçimde alâkası yoktur. Ontolojik problem, daha ziyade, epistemolojik problem olarak adlandırılan problemin, varolan şeylerin kendilerinde varlıklarının ne anlama geldiği açıklığa kavuşturulmadığı müddetçe, hiçbir surette ortaya dahi konulamayacağının görülmesini gerektirir.[17]

Mevcudiyet metafiziği, ya da mevcudiyetten başka bir varlık anlamı tanımayan ontolojik gelenek, olmuş bitmişlik, tamamlanmışlık içeren zamandışı bir öz ve bu özün bireyler üzerinden edimselleşmesini içerir. Nesneyi, yani gerçekliği kendinde şey terimleri ile kavrayagelmiş olan ontolojik düşünce, aynı kavrayışı özneye kadar genişletmiştir. Bunun sonucu öznenin varoluşunu unutmak olmuştur. Özne bir *şey*, dünya da başka bir *şey* ise, ikisi arasındaki ilişki salt mekansal bir içinde-olma ilişkisi olarak düşünülmek mecburiyetindedir, ki bu Heidegger'in onaylayacağı bir durum değildir.[18] Bilâkis, kendi dışına taşmak, Descartes'tan beri egonun kendiliğini oluşturduğu varsayılan içkinlik (düşünce) alanını kapatan sınırların ötesine uzanmak, *Dasein*'ın varlık modudur:

---

[17] Martin Heidegger, *The Metaphysical Foundations of Logic*, Almanca aslından İngilizce'ye çeviren Michael Heim (Indianapolis: Indiana University Press, 1984), 151 (İngilizce metinden Türkçe'ye yapılan çeviri bana aittir).

[18] Bunun bir başka ifade ediliş şekli de, Dasein'ın varoluşuna olgusallık (*factuality*) üzerinden değil, kendini anlayan varolanın olgusallığı anlamında, faktisite (*facticity*) üzerinden yaklaşılması gerekliliğidir. Faktisite, dünya-da-varolmayı kendi varoluşsal özünde taşıyanın, kendini, kendileriyle karşılaşma yaşadığı tüm diğer varlıklarla "kader" anlamında bir bağlılaşım yaşıyormuş gibi anlamasının önünü açar (*Varlık ve Zaman*, 58).

> Aşkınlık, daha ziyade, öznenin *öznelliğinin* kökensel terkibi (*primordial constitution*) olarak anlaşılmalıdır. Özne, özne olarak öteye geçer (*transcends*); şayet öteye geçmiyor olsaydı bir özne de olamazdı.Yani özne olmak öteye geçmek demektir. Bu şu anlama gelir ki, Dasein önce bir şekilde varolup sonra sırası geldikçe kendini aşıp kendi ötesine geçiyor değildir. Dasein öteye geçmenin ta kendisidir.[19]

Dasein'ın varolma kipinin kendi dışına taşmak olması, *Varlık ve Zaman'*da "varlığını kendine mesele yapan" ve "varoluşu özünden önce gelen" *Dasein* tanımlarını tamamlar niteliktedir. Bahsi geçen ilk tanım, *Dasein*'ın özgürlüğünün özel anlamını öne çıkarırken, ikincisi, doğruluğun altında yatan hakikati konu etmek suretiyle epistemolojik problemin ontolojik arka planını aydınlatır. Yine bu ikinciyi akılda tutarak iddia edilebilir ki, *Dasein* her şeyden önce dünyaya taşmış varolandır. Dünya-da-olma (*In-der-Welt-sein; being-in-the-world*) olarak da adlandırılan ontolojik belirlenim (*existential*), meselenin, epistemolojik bir problem sıfatıyla, kendine kapalı töz olarak öznenin nasıl olup da bilgisine erişmeye çalıştığı *dış* dünyaya çıkış yaptığını sormak olmadığının altını çizer. Mesele, daha ziyade, zaten ve hâli hazırda dünyada olan *Dasein*'ın hangi süreçler sonucunda solipsistik terimlerle kendi içine kapatılacak kertede soyutlanmış olduğunu sormak meselesidir.[20]

Dasein'ın varlığının dünya-da-olma olarak anlamı, kaynağını Da-sein sözcüğünün, yani orada-olmanın[21] etimolojisinde bulur. Orada-olma, *Dasein*'ın mevcut olmaktan (*being present-at-hand*) önce, dünyada olduğunu; söz konusu içinde-olmanın ise mekansaldan önce ontolojik bir ilişki olarak tezahür ettiğini imler. Özü varoluşu olmak tanımlamasında da, *Dasein*'ın varlığının kendi ötesine geçmişlik içerdiğini görmek mümkündür: "Ex-sistere" sözcüğü tam olarak "dışarıda-durma" (*standing-out*) olarak çevrilirse, *Dasein*'ın varlığa gelişi ile beraber kendi dışına itilip dünyaya düştüğü gibi bir sonuç çıkar. Şu halde dünya, *Dasein* için bilişsel yaklaşımın nesnesi olmaktan önce, ona bir "ikametgâh" sunar;[22] "aşinalık" üzerinden onu öyle bir sarıp

---

19 Heidegger, *The Metaphysical Foundations of Logic.,* 165.

20 Bu, "Destruktion", yani "ontoloji tarihini bozma ödevi"nden başka bir şey değildir (*Varlık ve Zaman*, §6). Bu yazıda değinmeye çalıştığım Heidegger'in Kant okuması, birinci Kritik dahilinde, varlığın mevcudiyet anlamını aşmaya dönük bir çabayı bulgulamaktadır.

21 Unutulmamalıdır ki, Almanca *da* sözcüğü, hem orada, hem de burada anlamına gelir. Oradalık dünyanın varlığını vurgularken, buradalık, Dasein'ın her daim "benimki" (*Jemeinigkeit*) olduğunun altını çizer. Bu anlamıyla Dasein, bir aradalık kavramına karşılık gelir.

22 Richard Polt'un bu mevzuyu tartışmak üzere gündeme getirdiği örnek anılmaya değer: Tarfikte takılan bir taksinin sürücüsü, yavaş yavaş ilerlemenin sonucu sıkılıp da,

sarmalar ki, ortada birbirinin yanısıra varolan iki entite olduğunu söylemek anlamsız kaçar.[23] Dünya, soyutlanmış parçalar halinde *Dasein*'ın nesnesi olmadan önce, bir bütün olarak onun "ihtimam-gösterme"sine (*Sorge;care*) konu olur; yani *Dasein*'ı ilgilendirir. Bilmek üzere karşısına aldığı herhangi bir nesnenin, bilinecek bir nesne olmadan önce, içinde yer aldığı kullanıma hazır alet edevat toplamı tarafından meydana getirilen göndergesel bütünün (*referential whole*),[24] yani dünyanın bir parçası olduğunun farkında olmak gerekir. Dünyaya açıklık (d*isclosure*) olarak *Dasein*, kendini bir nesneler dünyasında bulmuştur (*Geworfenheit*; *thrownness*); şeylerle dolu olan bu dünya, içine doğduğu toplumun dil üzerinden (*Rede*; *discourse*) zaten dönüştürmüş olduğu bir anlam dünyasıdır. Bu anlam dünyasında şeyler, onları izole edip belli özellikler ve bağlantılar üzerinden nesneleştiren yargıların doğru bildirimleri sayesinde ilk olarak açığa çıkıyor değildirler. Bilâkis, şeyler hakkında doğru veya yanlış bildirimde bulunmanın önkoşulu, söz konusu olan şeylerin içinde olduğu bağlamın, nesneleştirme öncesi (*preobjective*) bir tarzda saklı olmaktan çıkmış olmasıdır. Bu, Antik Yunan'da hakikat ve doğruluk için kullanılmış olan *aletheia*'nın da anlamıdır.[25]

Realizm ve İdealizmin Ötesinde Kopernik Devrimi ve Dünya

Klasik özne-nesne kavramsallaştırmasını aşan ve epistemolojik sorunsalı katedip onun ötesine geçen Heideggerci *Dasein* anlayışı mevcudiyet metafiziğini eleştiriye uğratmanın bir yolu ise, dünyanın ontolojik statüsünü aynı bakış açısından ele almak da, söz konusu metafizik yaklaşımı eleştirmenin bir diğer yoludur. Davide Cerbone'un çok doğru bir biçimde belirttiği gibi, ister realist olunsun, isterse de idealist, sorun insan ve dünya ilişkisini doğru kavrayamama sorunu olarak kalır:

---

sıkışıklığı yaratan neden üzerine spekülasyon yaptığında, amacı içinde bulunduğu olayın nesnel ve nedensel bilgisini vermekten ibaret değildir elbet. Bu, taksi sürücüsü rolüne bürünmüş olmaktan kaynaklı olarak kendi etrafına kurulmuş dünyayla baş etmesinin; ya da, Heideggerci terimlerle konuşacak olursak, onun içinde ikâmet etmesinin mümkün kılmakta olduğu bir tavır olarak değerlendirilmelidir. Richard Polt, *Heidegger: An Introduction* (London: Routledge,1999), 48.

23 Heidegger, *Varlık ve Zaman.,* 80.

24 "Bileşime tâbi kılınmış bir anlam yapısı olarak anlaşılması gereken ve alet edevat doğasına sahip varolanların görünüşe gelmelerini mümkün kılan bütünlük ya da toplam (*the whole or totality*), içinde ikamet etmekte olduğumuz ön-belirleyici ifşaat bağlamı olarak işlev görür." Robert E. Innis, "Heidegger's Model of Subjectivity: A Polanyian Critique", *Heidegger: A Man and the Thinker* içinde, yayına hazırlayan Thomas Sheehan (London: Transaction Publishers, 1981), 123 (İngilizce metinden yapılan çeviri bana aittir).

25 Heidegger, *Varlık ve Zaman.*, 56-7.

> Hem realizm hem de idealizm, sırasıyla, varolanların edimselliğinin zihne ya da insan varoluşuna nasıl olup da bağlı olduğunu ya da olmadığını ortaya koyuşlarında, alttan alta kökensel ya da özsel bir biçimde *dünyasız* olan bir varoluş (*existence*) ya da insan zihni kavramsallaştırmasına yanıt olarak ortaya çıkmışlardır.[26]

"Kendinin ötesine geçen" varolan ya da dünya-da-olma olarak *Dasein*'ın varlık sorusu açısından çıkış noktasını teşkil etmesi, Heidegger fenomenolojisinin realizm ve idealizm ötesinde bir konum arayışına girmiş olduğunu gösterir. Geleneksel metafiziğin üretmiş olduğu bu felsefi tavırların her ikisi de sadece özneyi değil, aynı zamanda dünyayı da dünyasız bırakmışlardır. Realizmin de, idealizmin de temel hatası, ideal varlık ile gerçek varlığı ayrı ayrı düşünülebilecek ontolojik birimler olarak görmeleri olmuştur. Farklılığı yaratan tek unsur, bu ontolojik birimlerden hangisine öncelik verileceği; bir diğer deyişle, hangisinin *explanans*, hangisinin *explanandum*[27] kılınacağıdır. Oysaki, *Dasein*'ı varlık sorusu üzerinden gerçek mânâda anlayabilmek adına önemli olan "varolan olarak varolanın menşeini başka bir varolana dayandırarak belirlemeye çalışmamaktır, çünkü varlık, mümkün bir varolan karakterine sahip değildir".[28] Aynı tema, 1927 tarihli *Fenomenolojinin Temel Problemleri* başlıklı derste de, varlık ve varolanlar arasındaki "ontolojik fark" tartışılırken dile getirilir:

> Ontoloji, yani bir bilim olarak felsefenin olanaklılığı, varlık ve varolanlar arasındaki bu farkın yeterince açık bir biçimde görülmesi ile, buna bağlı olarak, varolanların ontik mülahazasından varlığın ontolojik olarak konu edilmesine geçişin müzakere edilmesi imkanında yatmaktadır.[29]

Dünya-da-olma iki farklı mevcut arasındaki ilişkinin adı değildir. Durum daha ziyade şudur ki, ilişkinin kendisi terimlerine kıyasla öncel, ve hatta belirleyicidir. Heidegger'in holistik yaklaşımı, ilişkiye giren iki özerk varolanı değil, tek bir fenomeni mercek altına alır. *Dasein* zamansal ve varlık da kendini zaman ufkunda (yani *Dasein*'ın varlığı anlamasında) görünür kılıyor, açıyor ise; insana yönelik sorun, belli kapasitelere sahip bir öznenin yapıp etmelerini değil, varlığın bir olay olarak gerçekleşimine nasıl olup da yataklık

---

26 David R. Cerbone, "Realism and Truth", *A Companion to Heidegger: Blackwell Companions to Philosophy* içinde (Oxford: Blackwell Publishing, 2006), 255 (İngilizce asıldan yapılan çeviri bana aittir).

27 Sırasıyla, *açıklayan* ve *açıklanan.*

28 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 5.

29 Martin Heidegger, *Basic Problems of Phenomenology*, İngilizce'ye çeviren Albert Hofstadter (Indianapolis: Indiana University Press, 1982), 227 (İngilizce metinden yapılan çeviri bana aittir).

ettiğini kavrama sorunudur.[30] Aslî ontoloji (*Fundamentalontologie*; *fundamental ontology*) bundan başka bir şey değildir. Yukarıda sormuş olduğumuz soruya geri dönecek olursak: Bir olay yeri olsa dahi, dünyanın varlığını kendi varoluşsal özünde taşıyor olması bakımından, *Varlık ve Zaman*'daki *Dasein* analitiğinin Kantçı Kopernik devrimi çerçevesinde ele alınması mümkün müdür?

Her şeyden önce şunu belirtmek gerekir ki, Heidegger açısından, Kant'ın Kopernik devrimi bile, epistemolojik sınırlardan taşıp mantıksal sonucuna, yani ontolojik soruya ulaşamamakla, bir anlamda âkim kalmıştır. Kant'ın bilişsel öznesi, görü formları olan zaman-mekan ile kategorilerden müteşşekil anlama yetisidir. Doğa ve yasasının temel çerçevesini çizen sentetik a priori önermeler ise, gramatik olarak özne terimine denk gelen zaman-mekansal görüye aklın kategorilerinin zorunlu olarak yüklemlenmesi sonucu ortaya çıkarlar. Bu, Heidegger'e göre, dünyanın ontolojisini yapmak demektir. Kant'tan önce yargılar ya mantıksal anlamda zorunlu olarak doğru veya yanlış (yani, totolojik veya çelişkili) ama bilgi vermeyen, ya da doğruluk veya yanlışlığı kesinlik içermeyen ama bilgi veren yargılar iken; Kant çok önemli bir buluş yapmış, zamansal/değişken varlık alanının hem temel bilgisini veren, hem de mantıksal zorunluluğa eş bir kesinlikle doğru olabilen yargıları keşfetmiştir.[31] Heidegger'in *Dasein* kavramıyla çözdüğü aşkınlık sorunu, Kant için kategorilerle görü formları arasındaki uyum sorunudur. *Salt Aklın Eleştirisi* kitabındaki Aşkınsal Analitik'in en önemli bölümlerinden biri olan Aşkınsal Dedüksiyon, kategorilerin gerçekten de zaman-mekansal nesneye göre kesilip biçilmiş olduğunu göstermek üzere yazılmıştır. Kitabın birinci baskısında aşkınsal hayal gücü (*transcendental imagination*) anlama yetisi

---

30 Cem Deveci'nin James F. Ward'un *Heidegger's Political Thinking* adlı kitabından alıntılayıp "Dasein mevkii" olarak Türkçeleştirdiği kavram, burada anlatmaya çalıştığım mevzuyu çok güzel bir şekilde dile getirir. Cem Deveci, "'İsmi İnsan, Kendisi Kaygı Olsun': Heidegger'de Kaygının Varlıkbilimsel Değeri", *Doğu Batı Düşünce Dergisi* (Sayı: 6, Şubat, Mart, Nisan 1999), 64.

31 Kant'ın keşfettiği bu zamansal zorunluluk alanını *bilginin a priorisi* olarak tanımlayacak olursak, Heidegger'in temporal varoluşa atfettiği zorunluluğa da *ontolojik zorunluluk* adı verilebilir: " 'Aşkınsal' ya da 'orijinal' hakikat olarak tanımlanan zamansallık için Heidegger, tıpkı Kant gibi, nihai gerekçelendirme ya da kendini-gerekçelendirme üzerinde hak iddia eder. *Varlık ve Zaman*'daki aşkınsal tartışmanın amacı, farklı varolma tarzlarının olanaklılık koşulunun zamansallık olduğunu göstermektir. . . Bu amacı başarılı bir biçimde gerçekleştirmeye çalışmak, sonuç olarak, zamansallık koşulunu reddetmenin anlamsızlık ve kendiyle-çelişme içerdiğini görmektir. Zamansallığın reddedilmesi bir kendinde çelişkidir (*contradiction in itself*) ve bu, reddetmenin de bir zamansallık modu olmasından kaynaklanıyor değildir." Daniel O. Dahlstrom, *Heidegger's Concept of Truth* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 420 (İngilizce metinden yapılan çeviri bana aittir).

ile görü formlarını köprüleyen üçüncü yeti olarak ortaya çıkar. Heidegger'in yorumuna göre, bu yeti, düşüncenin kendinde bir varlığı olmadığını; ya da, daha teknik konuşacak olursam, kategorilerin zamanda şematize olmadan önce mevcut *olmadıklarını* gösterir. Bir başka deyişle, bir kategori ancak ve ancak zamansal açılmışlığı içinde, yani *in actu* vardır. Kısaca özetleyecek olursak, düşünce ya da öznenin varoluşunun anlamı kendindelik, yani mevcudiyet değil, nesnesiyle buluşmuşluktur. Bu okuma, Platon'a karşıt olarak formların nesne üzerinde örneklenmişlikten başka bir varlıkları olmadığını; kısaca, bunların özerk bir varlık alanı olarak idealar dünyasında mevcut ve kullanıma hazır olmaları fikrinin yanlış olduğunu iddia eden Aristoteles'in yaklaşımına Kant'ı uydurmaya çalışmaktır.

A prioriden kaynaklı kesinliği zamansal varlık alanına taşımış olmasından ötürü Heidegger Kant'ı takdir eder. Ama kitabın 1787'de eklenmiş bölümlerle beaber yapılan ikinci baskısı, zamansal/görüsel çokluğu birliğe getirenin kategoriler olmaktan öte, tüm tasarımlara eşlik eden örtük bir "Ben düşünüyorum" fikri olduğunu öne sürer. Kant tarafından "tamalgının aşkınsal birliği" olarak ifade edilen bu birlik, tasarımlar çokluğunu birliğe taşıyanın zamanın kendisi değil, aşkınsal özbilinç ya da aşkınsal özne olduğu iddiasını da beraberinde getirir. Özbilincin devreye girmesiyle Kant yaptığı büyük buluştan geri çekilmiş, özneyi yeniden kendi kendisinin sahibi haline getirmiştir. Bu, Heidegger'in düşüncesine göre, özneyi varlık minvalinde tartışan ontolojik zeminden ricat etmek; tam tersine, varlığı özne üzerinden kavrayan basit bir idealizme doğru geri çekilmektir. Eserini tam olarak takdir edememiş olan okuyucu açısından biraz daha anlaşılır olmak adına yazdığı ek bölümler, Kant'ı aşmaya çalıştığı geleneksel bakış açısının kucağına geri itmiştir.

Dünyanın, ana hatlarıyla düşüncenin eseri, ya da projeksiyonu olması fikri, Berkeley'inkinden çok daha incelikli olsa da, bir idealizmdir. Kant'ın Kopernik devrimine izin veren bakış açısı, zorunluluk içeren genel kuruluşu bakımından dünyayı kendinde/mevcut öznenin bir yaratımı olarak koyutlamakla, varlık sorusunu epistemolojik yaklaşımın gölgesine terk eder. Yukarıda idealizm ve realizmin temel derdini, varlık modları zamansız mevcudiyet olan düşüncenin mi, yoksa dünyanın mı diğeri için açıklayıcı görev gördüğü sorusu olarak ifade etmiştim. Şimdi söz konusu devrimi Heidegger ontolojisine uyarlama konusunda sebat etmek ve Heidegger'in özgürlük anlayışının aradığım yanıta kaynaklık edebileceğini göstermek istiyorum.

Özgürlük Problemi Işığında Aşkınsal Özne ve *Dasein*

Kant'ın Kopernik devrimi, sentetik a priori önermelerdeki sentezin *faili* olarak özbilinci, yani aşkınsal özneyi veri kabul etmekten başka bir şey ifade etmez. Bu, idealizm-realizm ikilisinin ortaklığı olarak yukarıda formüle etmiş olduğum nihai açıklama öğesi sorusunu Kant'ın, Heidegger'in gözünde bir felsefi antropolog olarak, yanıtlama gafletine düşmüş olduğunu gösterir: "Antropoloji bugün insana dair hakikati araştırmakla kalmaz; aynı zamanda hakikatin anlamına karar verme gücüne sahip olduğu iddiasını da taşır."[32] Aşkınsal özne tamlamasındaki aşkınsal nitelemesi, aşkın olanın olanaklılık koşullarını meydana getiren saf akıl için kullanılır. Şu halde Kantçı özne bir nihai terimdir, yani norm veya zeminidir (*Grund; ground*); onu açıklamak için başvurulacak herhangi bir şey yoktur. Bu, her tür görünümün (fenomenin) görünürlük kazanmasına vesile olurken kendisi görünüme gelmeden kalan öznenin aşkınsal oluşuna açıklık getirir. Şu halde, Heidegger'in talebinin tersine, Kant felsefesinde *öznenin sentezi*nden bahsetmektense, *sentezin öznesi*nden bahsetmek uygun olur. Yani tüm tasarımların zamansal sentezine eşlik ettiği iddia edilen aşkınsal tamalgının kendisi, farklı veçhelerini veren farklı tasarımların zamanda birleştirilmesi sonucu, bir nesne olarak belirmez. Demek ki, Heidegger'in *Dasein*'ının tersine, Kantçı özne zamandışıdır:

> *Salt Aklın Eleştirisi*'ne ait sığ bir okumanın bizi inanmaya teşvik ettiğinin aksine hayal gücü (*imagination*), sadece aklın daha yüksek ve daha alçak düzey yetileri arasında bir aracı olmakla kalmaz. Dasein'ın zamansallığı (*Zeitlichkeit*) onu tarihsel kılar. Aşkınsal öznenin zamanı yapılandırdığı ama kendisinin zamansal olmadığı yollu Kantçı iddianın aksine, Heidegger'in Kant'ta bulma gereksinimi duyduğu şey, kendisi de zaman nevinden olan (*timelike*) bir aşkınsal öznelliktir.[33]

Buna karşın, her tür beliriş algılayan bir varlığa beliriş olduğuna göre de, bu mantığı takiben, aşkınsal bir özneye ihtiyaç hâsıl olur.[34] Kendisi belirmeyen

---

32 Heidegger,*Kant ve Metafizik Problemi*, 216.

33 Pierre Kerszberg, "Being as an Idea of Reson: Heidegger's Ontological Reading of Kant", *Heidegger: German Idealism and Neo-Kantianism* içinde, yayına hazırlayan Tom Rockmore (New York: Humanity Books, 2000), 36 (İngilizce asıldan yapılan çeviri bana aittir).

34 Zaman sentezi varsa, bu sentezin bir de icracısı olması gerektiğini savunan Kant, "düşünce varsa düşünen töz de varolmalı" fikrini ortaya atmış olan Descartes'ın izinden gitmiş olur. Heidegger'in bu kanaati ısrarla savunuyor oluşu, Kant'ın mantıksal özneye tözsel varlık bahşetmiş olan Descartes'ı eleştirmiş olduğu gerçeğini görmezden mi geldiği; yoksa mevcudiyet (*presence*) ile kastettiğinin töz-olmayı içerdiği ve hatta aştığını mı gösterir? Heidegger'de "mevcudiyet" (yani zamandışılık) ile neyin kastedildiğini tam olarak anlamak üzere bu tema geliştirilebilir. Ama ne yazık ki sınırlı yerim olduğundan bu konuyu ertelemek zorundayım.

ama her türlü belirişin koşulu olan aşkınsal özne şöyle de anlatılabilir: "Bilişsel akıl niye anlama yetisi, yani kategoriler ile görü formlarından oluşur?" diye sorulacak olsa, verilecek bir yanıt bulunamaz. Ama "Dünyayı bu dünya olarak düzene sokan doğa yasası niye bu doğa yasasıdır?" sorusu sorulsa, aşkınsal özne bir yanıt olarak hazır ve nâzırdır. Heidegger nezdinde Kant, "ben düşünüyorum" marifetiyle saf aklı dünyadan ontolojik olarak ayırmış; zamansızlaştırdığı iki varlık alanını birbirinin karşısına koymak suretiyle Descartes'ın başlatmış olduğu epistemolojik geleneğe teslim olmuştur.[35]

> Kant'ın buradaki analizinden iki müspet sonuç çıkmaktadır: Birincisi benin ontik olarak bir töze rücu ettirilebilmesinin imkansız olduğu görülmüştür. İkincisi Kant beni, "ben düşünüyorum" olarak sabitlemiştir. Ama yine de Kant, söz konusu beni, bir özne olarak sabitlemekte ve bu yüzden onu ontolojik bakımdan münasip olmayan bir anlamda ele almaktadır. Zira ontolojik özne kavramı, *kendiliği benin kendisi olarak karakterize etmez, onun zaten hep mevcut-olanın aynılığı ve kalımlılığı olarak karakterize eder.* Beni ontolojik bakımdan *özne* olarak belirlemek onu zaten hep mevcut-olan bir şey olarak sabitlemek demektir.[36]

Tam da bu anlamda Kant'ın özne öğretisi, aşkınsal idealizm olarak tezahür etmiş bir felsefi antropolojidir. Heidegger'in bu tespiti, Kant'ın, farkında olmaksızın, nesne olamayacak olanı nesne haline getirmiş olduğu mânâsında alınmalıdır. Bir diğer deyişle, bilgisi verilecek olan aşkınsal özneyi bir yargı formu içinde yüklemlemek için kullanılacak tüm temel kavramlar, yine öznenin özneliğini meydana getiren arı kavramlardan başkası olmayacak; bu durumda da özne yine kendisi ile anlatılmış olacaktır. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da icra ettiği *Dasein* analitiği ya da aslî ontoloji, *Dasein*'a ilişkin ortaya koymuş olduğu iki belirlenimle klasik tanımlama (*definition*) mantığının yolunu iki anlamda tıkamış olur: (1) Varoluşu özünden önce gelen varlık, kendisine dışsal olan dünya içinde edimselleşmiş özünün hükmüne bağlı kalmamakta; tersine, ne yapıyor ise o olmaktadır. *Dasein*'ın "ne-lik" (*quiddity*; *whatness*) terimleriyle anlaşılmaktan önce "kim-lik" (*whoness*) terimleriyle ele alınma zorunluluğunun anlamı budur. Kısaca *Dasein* olduğunu edimselleştiren değil, edimselleştirdiğini olan entitedir. Denebilir ki, bu bir *kim-leşme* sürecidir (İngilizce ifade edilecek olsa, *becoming a who*); potansiyel bir *ne*nin *nasıl*laşması (edimselleşmesi) değil. (2) Varlığını kendine mesele yapan varolan, nesnel bir tavırla ele alınamaz, zira kendisi hakkında yapılan yorumu

---

35 William J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought* (New York: Fordham University Press, 2003), 155.

36 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 338-9.

anlar ve bunu da mesele haline getirir. Bu anlamda *Dasein*'ı, tıpkı Kartezyen özne gibi bir kendilik (*selfhood*) olarak düşünmek mümkündür, ama bir farkla; söz konusu kendilik *Dasein* için dışarıdan verilmiş bir insan doğasını (*human nature*) imlemekten ziyade, yerine getirilmesi gereken bir görevi, uyulması gereken bir kuralı belirtir. Bu ise norm ve zemin temalarını ele almayı gerektirecektir.

*Salt Aklın Eleştirisi*nin "Aşkınsal Diyalektik" bölümünde, kozmolojik idelerden biri olan üçüncü antinomide Kant, doğal nedenselliğin yanısıra özgürlüğe ait başka bir nedensellikten daha bahsedilebileceğini iddia ederek, *Pratik Aklın Eleştirisi*, yani ahlakın yolunu açar. Yukarıda "Ben düşünüyorum" şeklinde ifade edilen aşkınsal özne, pratik alanda, dünyevi nedenlerin başlatmadığı, ama kendileri başka olayların başlatıcısı olan ahlaki eylemlerin faili olarak tezahür eder; bir başka deyişle söz konusu eylemler, kategorik buyruğun ifade ettiğinden başka hiçbir doğal nedenden etkilenmedikleri için otonomdurlar. Otonom özne, teorik özne gibi burada da zamanın dışında durur; yani, arkasına dolaşılıp nesneleştirilemeyecek konumunu muhafaza eder, zira eylemini açıklayabilecek herhangi bir nedenden bahsetmek mümkün değildir.

> İlk biçimiyle özgürlük kavramı, görünümler toplamının ne şekilde belirlenime tâbi kılınacağına ilişkin soruyla bağlantılı olarak ortaya çıkar. Bu tip bir soru Kant'ın kullandığı anlamda "aşkınsal" bir sorudur, yani bizatihi nesneleri bilmenin olanaklılık koşullanlarını hedef alır. Böylelikle, Kant'ın verdiği ilk anlamıyla özgürlük *aşkınsal özgürlük* kavramına karşılık gelir. Diğer yandan , Kant'ın verdiği ikinci anlamıyla özgürlük, etik pratiğe yönelmiş olan kavramdır ve Kant tarafından *pratik özgürlük* diye adlandırılır. . . *İlk kullanım genel olarak mevcut bir varlığın mümkün özgürlüğünü* ele alırken, *ikinci kullanım*, mevcut durumdaki belli bir varlığın, yani *kişi olarak insan varlığının edimsel özgürlüğünü* konu eder.[37]

Aşkınsal özgürlüğün mevcut varolanın mümkün özgürlüğü olduğunu söylemek, özgürlüğün doğal nedensellik yanında ikinci bir nedensellik olarak anlaşıldığını savunmak demektir. Üçüncü antinomi, herhangi bir eylemin ya doğal nedensellik, ya da özgür nedenselliğin eseri olduğunu iddia eder. Dolayısıyla şu sonuca varmak mümkündür ki, Kant için özgürlük ya da aşkınsallığın temel anlamı ilkece nesneleştirilemez olmaktır; bir başka deyişle otonomidir (yani ahlaki yasadan başkasına tâbi olmamaktır).[38] Ama:

> [g]eriye vurucu bir şey kalır. Kant *kişi*nin (*person*) varoluşundan (*existence*; *Dasein*), *bir şey*in (*Ding*) varoluşundan bahsedermiş gibi bahseder. Gerçi

[37] Martin Heidegger, *The Essence of Human Freedom: An Introduction to Philosophy*, İngilizce'ye çeviren Ted Sadler (New York: Continuum, 2002), 183-4.

[38] Heidegger, *Basic Problems of Phenomenology*, 135.

> insanın kendisi için bir amaç olarak varolduğunu söyler, ama "varolur" sözcüğünü mevcudiyet (*extantness*) anlamında kullanır.[39]

Öznenin varoluşundan mevcudiyeti anlamak, istemeden de olsa, onun doğal ve özgür varoluş kiplerini yüklemlenmeye hazır bir töz olarak zamanın dışında bir varlığa sahip olduğunu ortaya koymak demektir. Bir diğer deyişle Kant'ın aşkınsal (*transcendental*) öznesi, Heidegger'in *Dasein*'ı gibi aşkın (*transcendent*) değildir. Bir *şey* derekesine indirgenmiş olan Kantçı özne, kendi doğası veya gerçekliğine (*actuality*) hapsedilmiş olmaktan kaynaklı olarak tam mânâsıyla özgür değildir. Heidegger'in kullanmış olduğu "aşkınsal antropoloji" teriminin imâ etmekte olduğu çift anlamlılık uyarınca, Kant'ın öznesi, aşkınsal olmasına karşın felsefi bir bilimin nesnesi konumundadır. Tüm bunlara rağmen, pratik özneye yakıştırılan özgürlüğün olası değil, edimsel olması, Heidegger'in Kant'ta *Dasein*'ı bulmasının yolunu açar.

Seinkönnen olarak *Dasein*: Özgürlük ve Norm

Kant'ın kategorik imperatif, yani koşulsuz buyruk üzerinden ele aldığı pratik özne için özgürlük, hâlâ daha bir sıfat olmaya devam eder, ama Heidegger'e gereken ilhamı da vermekten geri durmaz. Burada garip bir durum ortaya çıkar: Kant'taki edimsel özgürlük, Heidegger'in *Dasein*'ı edimsellik değil, olanaklılık terimleri üzerinden kavramasına vesile olur. Bir başka deyişle, özgürlük Kant'taki gibi mevcut öznenin üzerine göre biçilmiş bir sıfat olmaktan çıkar ve onun özü hâline gelir. Kuşkusuz ki, Heidegger bu noktada özgürlüğü yasaya *saygı* (*respect*) ya da sorumluluk (*responsibility*) olarak gören Kantgil pozitif özgürlük anlayışından taviz verip, yaptığımı yapmamış da olabilirdim iddiasına sıkışıp kalan negatif kavrayışa ricat ediyor değildir. Onun yaptığı, daha çok, Kant'ın gözünden kaçmış olan bir noktayı düzeltmekten ibarettir. Nitekim özgürlük, *Dasein* için önünde bulduğu bir ihtimal olsa (mümkün özgürlük anlamında), onu seçip seçmemek yine *Dasein*'a kalır, ki bu da bizi özgürlük sorusunu sonsuzca ertelemek zorunluluğuyla karşı karşıya bırakmaktan başka bir şeye yaramaz.

Pratik akıl ilke ya da norm olarak alınan bir tasarıma göre eyleme yetisi; istenç (*willing*), üzerine sorumluluk alma ve bu sorumluluk dahilinde kalarak varolma kararlılığı ise, soru kendini getirip dayatmaya devam edecektir: sorumluluk veya normu reddederek varolmak da bir alternatif değil midir? Bu iki kavramı da "vicdan" terimiyle karşılayan Heidegger, Kantçı geleneğe bağlılığını tekrarlayarak norm olmadan özgürlüğün de olmayacağını savunur.

---

[39] *A.g.e.*, 147.

Mesele, onun normdan, ya da, Leibniz'in yeter gerekçe ilkesindeki gerekçeyle aynı anlama gelmek kaydıyla, zeminden (*Grund*; *ground*) ne anladığıdır. Heidegger'in bir ateist olmamasının[40] anlamı, tanrıyı normun kaynağı olan bir mevcut olarak ortaya getirmekten kaçınmasıdır; zira yasanın bir mevcut olarak anlaşılması, aynı zamanda, ona yüzünü dönecek olan insanın da mevcudiyet kavramları üzerinden kavranmasını gerektirir. Durum, Kant'ta olduğu gibi, insana yasanın a priori taşıyıcısı muamelesi yapmak meselesi de değildir. Dikkat edilirse, bu anlamda ateist ya da deist olmak arasında ontolojik bir fark bulmak da mümkün olmaz.

Özgürlüğün insan için edimsel olması, varoluşu "-meli/malı'yı istemek" (*willing the ought*) olarak ortaya koyar. Hatta, diye düşünür Heidegger, herhangi bir normdan kaçan yaşantı, eninde sonunda norm*dan kaçan* bir yaşantıdır.[41] Bir diğer deyişle, normun söz konusu dahi olmadığı yerde *Dasein*'dan bahsetmek de mümkün olmaz. *Dasein*'ın dünyadaki ikameti, her daim *e-göre yaşanan bir hayat*ı imler. Hatta Heidegger, Kant'ı yorumlayarak şu sonuca varır ki, yasanın varlığı istencin istemesinden başkaca bir anlama gelmez Yasanın mevcudiyetinden bahsetmek yerine, onun yönelimsel varlığından (*intentional being*) bahsetmek daha uygun olur. Pratik akıl, sayesinde özgürlüğü bildiğimiz (*ratio cognoscendi*) ise; özgürlük, pratik aklın, kendisi temelinde varolduğudur, formülasyonuyla Heidegger'in anlatmaya çalıştığı tam olarak budur.[42] Şu halde, *Dasein*'ın varoluşsal konstitüsyonu olarak formüle edilmiş olan dünya-da-olma veya ontolojik aşkınlık, şu anda özgürlük kılığında tekrar karşımıza çıkmaktadır:

> Varoluş (*existence*), anlamanın gelecek ve özgürlük boyutunu vurgular. Hayatı anlamanın "pratik beceri" ("*know-how*") boyutu, temelde, insanın uğruna (*for the sake of*) varolduğu bir "yapa-bilme" (*a "can-do"*) ya da, daha iyisi, bir "ola-bilme"dir (*a "can-be"*). Olmadığı ama olabileceğinin içine fırlatılmış olmakla insan varlığı, derin yapılarını ortaya çıkarıp bütünlüğü içinde hesaplaşmak suretiyle, varoluşunun saklı anlamlarını anlamaya çalışması hususunda bir meydan okumaya maruz kalmaktadır.[43]

Özgürlük ve norm temalarını, *Varlık ve Zaman'da Dasein*'ın özünü veren ihtimam kategorisi üzerinden ele alacak olursak şunları söyleyebiliriz: *Dasein* kendini, kendisinin seçmemiş olduğu bir dünya içine atılmış (*Geworfenheit*; *thrownness*) bulur. Seçilmemiş olan bu başlangıç, *Dasein*'ın geçmişidir; ona bir

40 Ona bu anlamda "metodolojik ateist" demek dahi mümkündür.
41 Heidegger, *The Essence of Human Freedom*, 198-9.
42 *A.g.e.*, 199.
43 Theodore Kisiel, "Towards the Topology of Dasein", *Heidegger: The Man and the Thinker* içinde, yayına hazırlayan Thomas Sheehan (London: Transaction Publishers, 1981), 104.

hâleti ruhiye (*Befindlichkeit*; *state-of-mind*) üzerinden, bir bütün olarak dünyayı verir. Bu dünya, içinde başkalarının da olduğu bir dil dünyasıdır ve *Dasein*'ı kuşatarak "onlar"dan biri yapar (*das Man; the they*). *Dasein* burada her şeyi herkes gibi yapıp toplumun yöneldiği seçimleri sırtlanarak kendinden vazgeçer. *Dasein*'ın varoluşu olan ihitimamın üçüncü momenti, onun yüzünü geleceğe, ihtimallere döndüren anlamadan (*Verstehen; understanding*) başkası değildir. *Dasein* hiçbir surette şimdiye sıkışıp kalmış bir mevcut olarak kavranamaz; o, daha ziyade zaten ve hâli hazırda içine fırlatıldığı bir geçmişin mirasının etkisi ile kendine bir rol seçer ve onun "uğruna" (*Umzu; for-the-sake-of*) yaşar.Alet edevat ile başka insanlardan meydana gelen dünya, işte bu uğruna yaşanılan rolün çatısı altında bütünlüğe ermiş olan dünyadır. Heidegger için dünyanın ontolojik anlamı budur, şeylerin aritmetik toplamı değil.

Dasein kendini, içine fırlatıldığı dünyanın açtığı alternatifler bütünü içinden bir seçim yapmış ve Crowell'in Koorsgard'dan aldığı tabir kullanılacak olursa, "pratik kimliğini" (*practical* identity)[44] edinmiş olarak bulur. Pratik kimlik, *Dasein*'a uğruna yaşadığı, içini doldurmak için ömür boyu uğraşacağı normu verir. *Dasein* bu sayede toplumsallaşarak şimdiye düşer (*Verfallen*; *fallenness*). Kendisi tarafından kuşatılmış olduğu kamusalın ortalama anlam dünyası ve bu dünyadaki otomatik seçimleri, kendini onlara (*das Man*) terk etmiş; bir başka deyişle kendini sahiplenmemiş (*Uneigentlich*; *inauthentic*) *Dasein*'ın edimselliğine karşılık gelir. Fakat *Dasein*'ı sadece edimselliğinden ibaretmiş gibi görmek, resmi eksik bırakmak anlamına gelecektir.[45] Edimselliğinde ele alınan *Dasein*, söz konusu edimsellik dünyasını, olanaklı anlam dünyaları bütünü içinden yapılmış bir *seçim* olarak anlar; yani, parçayı bütün içinde anlamlandırır. "Zeminin Özü Üzerine" başlıklı makalesinde Heidegger, *Dasein*'ın söz konusu olanaklılık boyutunu öne çıkartır ve bu boyutu her şeyden önce "niçin" (lat. *cur*) sorusunu sorabilmek olarak

---

44 "Söz konusu kimlikler pratiktir, çünkü öncelikli olarak ne teorik düşünümün nesnesi, ne de üçüncü tekil şahsın nesnel bakış açısından bizlere yüklemlenmiş sosyal rollerdirler. Pratik kimlikler, daha ziyade yapıp etmelerimizde kendilerini ifade ederler." Steven Crowell, "The Existential Sources of Normativity", *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger* içinde (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 243. Pratik kimlik, olgusal özelliklerle zıtlığı içinde anlaşılmalıdır. "1,77 metre boyunda olmak" ile "bir felsefe hocası olmak" arasındaki temel fark, birincinin olmuş bitmişlik içermesine karşın, ikincinin ömür boyu uğruna çaba gösterilecek bir norma, bir tamamlanmamışlığa karşılık geliyor olmasıdır.

45 Heidegger'e göre felsefe tarihi boyunca tekararlanagelmiş olan temel hata, yazının başından beri belirtmiş olduğum üzere, insanı mevcudiyet terimleri içinde kavrayıp "şimdi"ye (*Gegenwart*; *present*) hapsetmek, zamansızlaştırmak olmuştur.

tanımlar.[46] Benzer biçimde *Varlık ve Zaman*'da geçen "vicdan", dünyada kaybolmuş *Dasein*'ı "Niye şundan ziyade bunu yapıyorum?" sorusu marifetiyle edimselliğinden olanaklılığına çağırır. Bu, dünyayı bir bütün halinde örgütleyen "uğruna"nın (*Umzu*; for-*the-sake-of*) dahi *niye*den nasibini aldığı anlamına gelir. Kendini her daim bir olanaklılıklar bütünü içinde anlayan *Dasein*, yapmış olduğu seçimlerin alternatifleri oyun dışı bırakmasından kaynaklı olarak her daim borçlu, yani suçludur (*Schuldigkeit*, *guilt*). *Dasein*'ın özünü meydana getiren zamansallık, ölümden kaynaklı olarak olanaklılıklar yelpazesinin tamamını taramanın imkânsız oluşu anlamına gelir. "Hayatın anlamı" sorusu, insanın, yapmış olduğu seçimleri, mutlaklaştırmaya çalıştığı gerekçeler üzerinden sarsılmaz bir zemine oturtma çabasıdır ve bu anlamda, kendi bitimliliği ve sınırlılığına (*finitude*) verdiği bir cevap olarak anlaşılabilir. "Zeminin Özü Üzerine" başlıklı yazının sonunda, tam da bunları aklında tutarak şöyle der Heidegger: "*Dasein*'ın sınırlılığının özü, kendini, *zemin için özgür-olma anlamına gelen aşkınlık*ta açığa vurur."[47] Zemin, "niye" sorusunu hiçbir surette kabul etmeyecek nihai bir gerekçe formunda *Dasein* üzerinde egemenlik kursa idi, Heideggerci özgürlük kavramsallaştırması, normun olgusalığının başladığı yerde sonlanan ontik bir özgürlük olarak anlaşılabilirdi. Ama durum öyledir ki, niye sorusunu sorabilme özgürlüğü kendini "Niye hiçlikten ziyade bir şeyler var?" sorusuna kadar genişletir. Bu, *Dasein*'ı, atını kendisine bağlayabileceği kazığı, yani herhangi bir mevcudu bulup rahatlamaktan alıkoyar. *Dasein*'ın özünün düşünce veya algıdan ziyade ihtimam-gösterme (*Sorge*; *care*) olmasının anlamı, özü metafizik olan *Dasein*'ın karşılaştığı hiçlik (*Nichts*; *no-thing*) karşısında duyduğu endişeden (*Angst*; *anxiety*) başkası değildir. Bir varolma kipi olarak özgürlüğün derin anlamı, *Dasein*'ın varoluşsal "nasıl"ı ya da "öz"ü olarak endişedir.

Sonuç

Kopernik devrimi marifetiyle Kant, determinist bir evreni saf aklın bir izdüşümü haline getirmiştir. Bir diğer deyişle, Kant'la beraber, algılayan ve anlayan akıl doğanın damgasını taşımaktan çıkar; bilâkis, onu kendi kalıbına sokar. Filozofun, tilmizlerini en çok etki altına alacak olan temel iddiası, saf aklı zaman dışına yerleştiren "aşkınlık" iddiası olmuştur, ki Kopernik devriminin özünü de zaten tam olarak bu oluşturur.

---

46 Martin Heidegger, "On the Essence of Ground", *Pathmarks* içinde, İngilizce'ye çeviren ve yayına hazırlayan William McNeill (New York: Cambridge University Press), 133 (İngilizce metinden Türkçe'ye yapılan çeviri bana aittir).

47 Heidegger, "On the Essence of Ground", 135.

20 ve 21. yüzyıllarda hâlâ devam edegelen Kant tartışmalarında kamplar, genel olarak "aşkınsal argüman"ı koruyanlar ile, Kant'ı Kopernik devrimi olmaksızın yorumlayanlar arasında ikiye bölünmüş görünmektedir. Strawson gibi analitik felsefe geleneğinin büyük temsilcilerinden biri, Kantçı öznenin aşkınsal konumunu korumanın yararlarını savunan Allison gibi figürlere zıt olarak, filozofun felsefesindeki idealist damarın düğümlenmesinin, bedenin ekonomisine katkı yapacağını bile düşünürler. Hatırlanacak olursa Kant, birinci Kritiği sentetik, Prolegomena'yı ise analitik yöntemle yazmıştır. Bu şu demektir: birinci Kritikte saf teorik akıl, tek tek parçaları birleştirilmek suretiyle inşâ edilmiş, empirik doğa bilimlerinin de bu arkitektonik çabanın bir uzantısı olarak görülmesi beklenmiştir. Buna mukâbil Prolegomena doğa bilimlerini veri kabul etmiş, bu bilimleri üretmiş olabilecek aklın eldeki verilerden çıkartılmasına çalışılmıştır. Aşkınsal argümanı oyun dışı bırakmakta kararlı olanlara daha uygun görünecek olan anlayış, büyük ihtimalle analitik yönteme yönelen Prolegomena olacaktır, zira bilimlerdeki paradigma değişiklikleri, akıl tasarımımızda yapılması öngörülebilecek bir tâdilatı dahi zorunlu kılabilir.[48] Analitik cenâhın büyük Kant yorumcularının ortaya koydukları eylem, bu anlamda, filozofun Hume'dan devralıp yeni bir pusulayla donattıktan sonra empirisizm ve rasyonalizm adalarının arasındaki ince boğazdan geçirmeye niyetlendiği geminin kaptanını silah zoruyla empirisizm adasına dönmeye zorlayan korsan bir eylem olarak değerlendirilebilir. Locke geleneğine bağlı olmaktan kaynaklı, söz konusu eylemin hararetli bir savunucusu olmaya namzet; en yakınımızda durmakta olan Arda Denkel, özcülük (veya kavram realizmi)-öz karşıtlığı (veya adcılık) tartışmasında adcılığın iki iddiası olabileceğini iddia ederken bahsini etmekte olduğum tavrı çok güzel örnekler: Ya bilimsel komünite, nesne alanını belirleyecek temel kavramlar konusunda bir uzlaşıma gider, ya da, "Kantçı bir değerlendirmeye göre", aklın doğuştan getirdiği kavramlar dünyaya bakma biçimlerimizi önden biçimlendirir.[49] İlk iddiayı bir kenara bıraksak bile, ikinci iddia başlı başına sorunludur, zira Kant, saf aklın, türe bağlı bir gerçeklik olarak doğanın meyvelerinden biri olduğunu söylüyor değildir. Bilâkis doğa bu doğadır, çünkü aklın *tanımı* budur.

Ama aşkınsal özne tamlamasındaki "aşkınsal"ı ilgâ etmenin, tam olarak üzerini çizmek olmasa bile, bir başka yolu daha olabileceğini Heidegger göstermiştir. Heidegger "-sal" ekini kaldırmak suretiyle *Dasein* ve dünya

[48] Çok haberdar olduğumu iddia edemeyecek olsam da, bugün kuantum fiziği alanında dönmekte olan tartışmalar, Kant'ın ortaya atmış olduğu oniki kategorinin hükümranlığını tehdit eder gibi durmaktadır.

[49] Arda Denkel, *Nesne ve Doğası* (İstanbul: Göçebe Yayınları), 94.

arasında bir irtibat problemi olmadığını ilân eder. Yoktur, çünkü *Dasein* dünya denen entiteyi, kendini de içine katacak bir biçimde, semantik bir bütünlük[50] haline getirir. Bu, Kant'taki "aşkınsal" sıfatını mantıksal son sınırına taşımak demektir. Bunun açıklaması şudur: Kant, özneyi nesne-olmayan olarak değerlendirirken, Heidegger özneyi, tireyle ayrılmış İngilizce karşılığın, yani "no-thing"in çok iyi ifade ettiği üzere, "şey-olmayan", yani "hiçlik" olarak tasavvur etmiştir. Varlığı, hiçliğin zıddı değil de, ekürisi olarak görmekle Heidegger, ontolojik düşünmenin tarihinde belki de sadece Hegel'e nasip olan büyük bir adım atmıştır. Ama daha da büyük olan adım, bütün mevcudiyet metafiziğinin, bir düşüş (*Verfallen*; *falling*) fenomeni olarak hiçliğe karşı alınmış bir önlem olduğunu düşünmüş olmasıdır. Gayrisahih varoluş insanı dünya için özgür kılıyor; bunu Heideggerci özgürlüğün *yüzeysel anlam*ı olarak ele almak mümkün olabiliyorsa; daha *derin* olan *anlam*, vicdanın çağrısına uyarak, sahiplenmek üzere (*eignen*; *to own*) "kendi"ne dönen *Dasein*'ın, mevcut bir kendilik yerine hiçlikle karşılaşması sonucu içine düştüğü *Angst*'tır. *Angst* karşısında yapılacak tek şey, geriye dönüp kaçmak ve tekrardan dünyaya kapağı atmaktır. Sonuçta sıla özlemine dayanamayıp kendiliğe geri dönüş yapılır, ve bu döngü ölene kadar devam eder. Dolayıyla ikinci olarak *derin anlam* olarak nitelediğim anlam bile özgürlüğün özünü veremez. Ek olarak üçüncü bir anlam katmanına ihtiyaç vardır ama bu anlam, hareketi, yani burada sözünü ettiğim döngüsel hareketi yansıtan *dinamik anlam*dır. *Dasein*'ın özü temporalite ise, söz konusu dinamik anlamıyla özgürlük, *Dasein*'ın özüdür. Heidegger'deki "hermeneutik döngü"nün tam da bu döngü olması anlamında, Heideggerci özgürlük kavramı hermeneutik bir kavramdır. Ama bundan ne elde edilir? Döngüler birer fasit daire değil midirler?

Belki de, Heidegger'in felsefeye ilişkin anlattığı hikâyeyi sezebilmek adına üzerinde durup düşünmek gereken tam olarak şudur: özgürlük ve ona bağlı olan hiçlik mefhumları, Platoncu bakışım mâzur görülürse, *ta agathon*'a yapılan yolculukta içine düşmemiz gereken bir çukur, ya da yapmamız gereken bir kazadır sanki. Aslına bakılacak olursa, Heideggerci bir iddia olarak metafiziğin nesne*siz*liği temasından yola çıkan bir düşüncenin başarısı da, Spinoza'nın fikirleri betimlemek için kullanmış olduğu nitelemeyi ödünç alarak, *upuygun* (*adequate*) bir başarı*sız*lıktan başka nedir zaten?

[50] Bu örnek gayet güzel göstermektedir ki, Heidegger'in sahih düşünce olarak gördüğü metafizik, ya da ontolojik düşünce olarak varlık soruşturması, eninde sonunda holistik bir durakta soluklanmayı gerektirir. Tam da bu anlamda, Heidegger'in, felsefenin aziz panteisti Spinoza üzerine tek bir kitap dahi yazmamış olması, benim için büyük bir merak konusudur. "Ontolojik fark", büyük ihtimalle bu sorumu yanıtlamaya yeter, ama ne kadar iknâ edici olduğu tartışılabilir.

Kaynakça

Cerbone, David R. "Realism and Truth". *A Companion to Heidegger: Blackwell Companions to Philosophy* içinde, 248-264. Oxford: Blackwell Publishers. 2006.

Crowell, Steven. "The Existential Sources of Normativity". *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger* içinde, 239-260. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Deveci, Cem. " 'İsmi İnsan, Kendisi Kaygı Olsun': Heidegger'de Kaygının Varlıkbilimsel Değeri". *Doğu Batı Düşünce Dergisi*. Sayı: 6. (Şubat, Mart, Nisan 1999): 63-82.

Denkel, Arda. *Nesne ve Doğası*. İstanbul: Göçebe Yayınları.

Heidegger, Martin. *Kant and the Problem of Metaphysics*. İngilizceye çeviren James S. Churchill. London: Indiana University Press, 1962.

-. *Being and Time*. İngilizceye çevirenler John Macquarrie ve Edward Robinson. Cambridge: Blackwell Publishers Ltd., 1962.

-. *Basic Problems of Phenomenology*. İngilizceye çeviren Albert Hofstadter. Indianapoli: Indiana University Press, 1982.

-. *The Metaphysical Foundations of Logic*. İngilizceye çeviren Micheal Heim. Indianapolis: Indiana Univeresity Press, 1984.

-. *Phenomenological Interpretation of Kant's* Critique of Pure Reason. Almanca aslından İngilizceye çevirenler Parvis Emad ve Kenneth Mally. Indianapolis: Indiana University Press, 1997.

-. *The Essence of Human Freedom: An Introduction to Philosophy*. İngilizceye çeviren Ted Sadler. New York: Continuum, 2002.

-. *Varlık ve Zaman*. Türkçeye çeviren Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.

Innis, Robert E. "Heidegger's Model of Subjectivity: A Polanyian Critique". *Heidegger: The Man and the Thinker* içinde, 117-130. Yayına hazırlayan Thomas Sheehan. London: Transaction Publishers, 1981.

Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. Türkçeye çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2008.

-. *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*. Türkçeye çevirenler Ionna Kuçuradi ve Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1995.

Kerzsberg, Pierre. "Being as an Idea of Reason: Heidegger's Ontological Reading of Kant". *Heidegger: German Idealism and Neo-Kantianism* içinde, 35-62. Yayına hazırlayan Tom Rockmore. New York: Humanity Books, 2000.

Kisiel, Theodore. "Towards the Topology of Dasein". *Heidegger: The Man and the Thinker* içinde, 95-105. Yayına hazırlayan Thomas Sheehan. London: Transaction Publishers, 1981.

Polt, Richard. *Heidegger: An Introduction*. London: Routledge, 1999.

Richardson, William J. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. New York: Fordham University Press, 2003.

Sherover, Charles M. *Heidegger, Kant & Time*. Sunuş yazısı William Barrett. London: Indiana University Press, 1972.

-. "Heidegger's Ontology and the Copernican Revolution". *From Kant and Royce to Heidegger: Essays in Modern Philosophy* içinde 125-140. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2003.

HEIDEGGER'İN KANT OKUMASI: HAYALGÜCÜ, ZAMAN VE SONLULUK

Selda SALMAN*

HEIDEGGER'S KANT READING: IMAGINATION, TIME AND FINITUDE

Öz

Martin Heidegger'in özellikle Immanuel Kant'ın *Kritik der reinen Vernunft*'una (*Saf Aklın Eleştirisi*) odaklanan *Kant und das Problem der Metaphysik* (*Kant ve Metafizik Problemi*) ve *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (*Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi'nin Fenomenolojik Yorumu*) eserlerinde ortaya konulan Kant yorumu felsefi alanda pek çok tartışmaya neden olmuştur. Bu tartışmaların merkezinde ise Heidegger'in Kant'ın felsefesine ne denli sadık kalarak Kant'ı incelediği yer alır. Açıktır ki Heidegger Kant'a sadık kalma iddiası taşımamakta, Kant'ı bir başlangıç ve *Saf Aklın Eleştirisi*'ni de yeşertilmesi gereken felsefi bir nüve olarak görmektedir. Bu anlamda Heidegger Kant'tan bir ontoloji çıkarmak ister ve *SAE*'nin birinci ve ikinci basımları arasındaki farkın altını çizerek birinci basımda Kant'ın hayalgücü yetisine (*Einbildungskraft*) verdiği "ayrıcalığı" kendi felsefi projesi lehine değerlendirir. Bu çalışmada öne sürülen, Heidegger'in bu okumadan hayalgücü yetisi üzerinden zamanın kökenselliğini temel almasının kendi felsefesinde *Dasein*'ın sonluluğu ve ölüme yazgılılığıyla doğrudan bağlantılı olması ve zamanın "her türlü varlık anlayışının ufku" olarak ortaya konmasına dayanak sağlamış olmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Kant, Heidegger, hayalgücü, *Saf Aklın Eleştirisi*, *Kant Kitabı*, zaman, *Varlık ve Zaman*, *Dasein*, zamansallık, sonluluk.

* Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Felsefe Bölümü Doktora öğrencisi; İstanbul Kültür Üniversitesi, Sinema ve Televizyon Bölümü, Öğr. Gör., e-mail: seldasalman@gmail.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 8 / Heidegger, Nisan 2017: 153-177
(Makale Gönderim: 01.01.2017 / Makale Kabul: 28.03.2017)

Abstract

Martin Heidegger's interpretation of Immanuel Kant in *Kant und das Problem der Metaphysik* (*Kant and the Problem of Metaphysics*) and *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (*Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*), which focus on Kant's *Kritik der reinen Vernunft* (*Critique of Pure Reason*) gives rise to several debates in philosophy. In the center of those debates lies the liability of Heidegger's interpretation of Kant's philosophy. It is clear that Heidegger does not have claims on being faithful to Kant, on the contrary, he sees Kant as a starting point and *Critique of Pure Reason* as a philosopical seed that needs to be flourished. In this respect, Heidegger wants to develop an ontology from Kant, and by underlining the difference between first and second editions of *CPR* he revaluates the 'priviledge' that Kant gives to the faculty of imagination (*Einbildungskraft*) in the first edition in favor of his own philospical project. In this work, it is proposed that Heidegger's taking time as primordial through the faculty of imagination is directly related with the finitude of *Dasein*, its being a being-toward-death and provides a ground for stating time as 'the horizon for all understanding of being'.

Keywords: Kant, Heidegger, *Critique of Pure Reason*, *Kantbuch*, time, *Being and Time*, *Dasein*, temporality, finitude.

****

1929 yılında, *Varlık ve Zaman*'ın yayınlanmasından iki sene sonra Heidegger'in *Kant und das Problem der Metaphysik* (*Kant ve Metafizik Problemi*) kitabı yayımlanır. *Kant Kitabı* olarak anılan bu kitap *Kritik der reinen Vernunft*'un (*Saf Aklın Eleştirisi*) bir yorumu olmanın yanı sıra Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da başladığı felsefi sürecin bir devamı gibi görünür. Nitekim *Kant Kitabı* kışkırtıcı denilebilecek bir yaklaşımla *Saf Aklın Eleştirisi*'ni bir taraftan eleştirirken bir taraftan da aslında sıkı sıkıya sahiplenmiştir. Pek çok tartışmaya neden olan *Kant Kitabı,* Heidegger'in *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (*Kant'ın Saf Aklın Eleştirisi'nin Fenomenolojik Yorumu*) adıyla yayımlanan ve 1927-1928 tarihli ders notlarını kapsayan kitabı da referans alınırsa üzerinde oldukça düşünülmüş bir proje gibi görünüyor. Nitekim Heidegger, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci basımını temel alarak *Kritik*'in incelemesini yapmasının yanı sıra bu yapıta kendi felsefi yaklaşımı açısından bir kaynak, devam ettirilmesi gereken, tabir yerindeyse bir adım daha öteye götürülmesi gereken bir düşünce ürünü olarak yaklaşır.

Üstelik bu proje 1927-28 derslerinde de açık bir biçimde orada durur. Heidegger'e göre Kant olduğu yerde bırakılmamalı, "Kantçılığa rağmen Kant için" bu projenin peşine düşülmelidir.[1] Peki Kant'ı Heidegger için böylesi önemli kılan nedir? Kant *SAE*'de neye işaret etmiştir ki Heidegger peşine düşer?

Kant'ın felsefe için ne denli önemli bir milat olduğunu Kantçılar da Kant karşıtları da teslim eder. *Mundus intellegibilis*'i bir kenara bırakarak bilebileceğimiz "yegâne" dünyanın *mundus sensibilis*, bir temsiller dünyası olduğuna işaret etmesiyle Kant Batı metafiziğinin yörüngesini değiştirmiştir. Metafizik tarihinin en temel ögeleri olan Tanrı, ruh, evren gibi kavramların ve bu kavramlardan kaynaklanan tartışmaların yanılsamalar, yanlış çıkarımlar olduğu ve yalnızca empirik bilgimizin düzenlenmesi bağlamında işlevsel olduklarını söyleyerek radikal adımlarından birini atmıştır. Kant için "insan varlığında transandantal yetilere tabi şekilde temsil ve tesis edilerek fenomen olarak açığa çıkarılmış olanlar dışında bir gerçeklik yoktur."[2] Sahip olabildiğimiz bilgi mümkün deneyimin zemininde yani öznede aranmalıdır. Bu, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci baskısının önsözünde Kant'ın da referans verdiği gibi Kopernikçi bir devrimdir[3] ve zamana ve uzaya tabi olmadığı öne sürülen metafizik, aşkın (*transcendent*) ögeleri bilgi bağlamında bir kenara bırakmak anlamına gelir.

Saf Aklın Eleştirisi, önemli ölçüde, bilinemezleri bir kenara bırakmanın ve bilebildiklerimizi nasıl bilebildiğimizin labirentinde ilerlemenin haritasını çıkarma çalışması olarak karşımızda durur. Bu harita bir topoloji haritasıdır ve saf aklın *topos*'unu serimler.[4] Bu serimlemenin en önemli aşamalarından biri duyu yetisine (*Sinnlichkeit*) itibarının iade edilmesidir. Bu iade-i itibarın şekillendiği bölüm "Transandantal Estetik" bölümüdür ve burada tüm deneyim ve bilginin üzerine yükseleceği zemin belirlenir. Bu zemin görünün (*Anschauung*) formları olan zaman ve uzaydır. Zaman ve uzay Aristoteles'in kategorileri arasından çekilerek başka bir düzleme taşınmış, varoluş koşulları

1 Martin Heidegger, *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*, çev. Parvis Emad and Kenneth Maly (Indianapolis: Indiana University Press, 1997), 190. (Buradan sonra *PIKCPR* olarak kısaltılacaktır.)

2 H. Bülent Gözkân, "Kant'tan Heidegger'e Varlığın Anlamı Meselesi", *Heidegger: Varlığın Çobanı*, *Cogito*, Sayı: 64, (Güz 2010): 140.

3 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. Paul Guyer (New York: Cambridge University Press, 2009), 110, B XVI. (Buradan sonra *CPR* olarak kullanılacaktır.)

4 "Topos" tanımlaması H. Bülent Gözkân'dan alınmıştır.

haline getirilmiştir.[5] Böylece, görünün *a priori* formları olan zaman ve uzaydan bağımsız bilgi mümkün olmamaktadır.

Ancak, zaman ve uzayın tüm duyunun koşulu olarak var olması tek tek görülerin bir aradalığını sağlamaya yeterli değildir. Bu aşamada gerek zaman ve uzaysal gerek görülerin çokluğu olarak "ayrışmamış bir çeşitlilik" (*Mannigfaltigen*) vardır. "Transandantal Mantık", bu görüler çokluğunu düzenleyecek bir birlik verme faaliyeti, bir başka deyişle düşünmenin haritası olarak ortaya çıkar. Düşünmede de bu birliği sağlamak için *a priori* bir zemine ihtiyaç vardır. Kant, düşünmenin *a priori* koşulları olarak kategorileri kullanır ve nicelik, nitelik, bağlantı ve modalite dört ana başlığı altında, çokluk, bütünlük, sınırlandırma, neden-etki, zorunluluk gibi on iki kategori tanımlar.

Geldiğimiz noktada, bir yanda görü ve onun *a priori* koşulları olarak zaman ve uzay, diğer yanda ise düşünme ve onun *a priori* koşulları olarak kategoriler bulunuyor. Peki, "insan bilgisinin bu iki gövdesini" (*Stämme*) birbirine bağlayan nedir? Bu iki gövde arasındaki ilişki nasıl kurulur? İşte tam burada, duyu yetisi (*Sinnlichkeit*) ve *Apperzeption*[6] yanına transandantal yetilerden üçüncüsü yani hayalgücü yetisi (*Einbildungskraft*) birleştirici/bağlayıcı bir faktör olarak devreye girer. Ancak yine tam da bu noktada Kant'ın sergilediği –Heidegger'in de nazarından kaçmayan– müteredditi tavır ve *SAE*'nin birinci ve ikinci basımları arasında hayalgücünün yeri ve işlevleri konusundaki fark Heidegger'in Kant ile yürüttüğü tartışmanın temelini teşkil eder.

Kant'tan Heidegger'e Hayalgücü

Heidegger için Kant felsefesi genel kanının aksine kendisine yalnızca müspet bilimlerin temeli olarak yaklaşmanın doğru olmadığı bir felsefedir. Onun için insan aklının çok daha önemli ve "yüksek" bir ilgisi vardır ki bu da ontolojinin içsel imkanının açığa çıkarılmasıdır.[7] Kant felsefesini de bu imkanın açığa çıkarılmasına yönelik bir çalışma olarak değerlendirir. Heidegger için Kant'ta "aşkınlık problemiyle birlikte bir 'bilgi kuramı'

5 Ulus Baker (çev.), "Önsöz", Gilles Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders* (İstanbul: Öteki Yayınevi, 2007), 8.

6 *Apperzeption* kavramının birbirinden faklı çevirilerinin yarattığı anlam karışıklığı nedeniyle yazıda doğrudan Almanca kullanıldı.

7 Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, çev. Richard Taft (Indiana: Indiana University Press, 1997), 8. (Buradan itibaren *KPM* olarak kısaltılacaktır.)

metafiziğin yerine geçirilmemiş; bilakis ontolojinin içsel imkanı sorgulanmıştır."[8] Çünkü ontik bilginin imkanına giden yol ontolojik bilgiden geçer. Ne var ki ontolojik bilginin temeli deneyimle kurulamaz, bu bilgiye deneyimle ulaşılamaz.[9] Dolayısıyla bu bilginin deneyimin verilerini dışarıda bırakacak şekilde kurulması gerekir. Burada önemli olan ve Heidegger'in de ısrarla işaret ettiği şey ise sentezdir; çünkü Heidegger için can alıcı soru ontolojik bir sentezin nasıl mümkün olduğudur?[10] Ona göre bu soru aynı zamanda insan *Dasein*'ının[11] özünü ortaya çıkarmak üzere felsefi bir görevdir.[12] Bu sentezin ontik bilgiye ulaşmadan önce gerçekleşmesi gerekir; çünkü yalnızca sentezin gerçekleşmesiyle *"alıcılığın" imkânı oluşur*. Buradaki sentez ontolojinin "tohumunu" oluşturur ve de ontoloji bu tohumdan serpilir. Bu tohumun belirlenmesi ise bir "geri gidişe", aklın kendi-bilgisine ulaşma edimine götürür. Buradan hareketle Heidegger'in Kant üzerinden yürüttüğü felsefi çabayı "kökene/kaynağa dönüş" olarak ifade etmek mümkündür.

"Bilgi"den ilerlediğimizde Heidegger görü ve düşünmenin tek başına bilgiyi oluşturamayacağına işaret eder. İlk elden gerek görü gerek düşünme birer temsildir.[13] Görü ve düşünmenin temsillerinin bilgiye dönüşebilmesi ise ancak sentezle mümkün hale gelir ve sentezi sağlayan yeti hayalgücü yetisidir. Heidegger için Kant'ta temel yeti o nedenle hayalgücüdür ve kaynak arayışında karşılaşılacak yeti de dolasıyla hayalgücü olacaktır. Ne var ki Kant'ın felsefesinde hayalgücü yetisi merkezi bir yere olduğu kadar tartışmalı bir konuma da sahiptir. Bu tartışmaların temelini ise Kant'ın bu yeti ile ilgili düşüncelerindeki farklılıklar tesis eder. Kant ve hayalgücü üzerine önemli çalışmalar gerçekleştiren düşünürlerden Rudolf Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant* isimli çalışmasında Kant'ın hayalgücüne dair görüşlerini farklı dönemlere ayırarak inceler. Makkreel'e göre Kritikler öncesi dönemde Kant hayalgücüne imgelere form veren bir yeti olarak yaklaşır ve "şimdi" oluşan temsillere form veren *Abbildung*; yeniden üretici ve geçmişi temsil eden *Nachbildung*; ve ileriye/geleceğe yönelik temsilleri

8 *A.g.e.*, 11.
9 *A.g.e.*, 9.
10 *A.g.e.*, 27.
11 Kaan H. Ökten Almancada *Dasein* kelimesinin "bir insanın kendi ömrü içinde süregiden varoluşu"nu ifade ettiğini belirtir. "*Giriş*'e Giriş: *Varlık ve Zaman*'ın 'Giriş' Kısmı Hakkında Notlar", *Heidegger: Varlığın Çobanı*, Cogito, Sayı 64 (Güz 2010): 93.
12 Heidegger, *KPM*, 29.
13 *A.g.e.*, 16.

kapsayan *Vorbildung* olmak üzere temel üç ana işlevden bahseder.[14] Bu üçlü işlev şimdi, geçmiş ve gelecek biçimlendirmeleri tutmakla hayalgücünün zamanı tutan bir tür bellek görevi gördüğünü yorumlamamıza olanak sağlar. Böylece tüm deneyim, bir "mahzen"de depolanırcasına hayalgücünde depolanır —Kant'ın kendi tabiriyle "hayalgücü karanlıkta dolaşmayı sever,"[15] dolayısıyla mahzen karanlığı tam ona göredir. Yine Kritikler öncesi dönemde hayalgücü birleştirici bir yeti olarak karşımıza çıkar. O an, orada olmayan parçaları birleştirerek bir bütünlük sağlamasıyla bütünlük fikrinin kökeninde de hayalgücünü buluruz.[16]

Saf Aklın Eleştirisi'ne gelindiğinde, *SAE*'nin iki basımı (1781 ve 1787) arasındaki fark hayalgücünün konumlandırılması konusunda zorluklara neden olur. Birinci basımında hayalgücü (*Einbildungskraft*), duyu yetisi (*Sinnlichkeit*) ve *Apperzeption* yetileriyle birlikte üç temel yetiden biri olarak tanımlanır.[17] Ancak zaman ve uzay formunu tutan *Sinnlichkeit* ve kategorilerin mekanı olan anlama (*Verstand*) yetisinden farklı olarak hayalgücü *a priori* formları olmayan bir yetidir; bu iki yeti arasında "salınarak" duyusal içerikleri *a priori* form ve kategorilere taşıyan, transandantal şemalarla kategorilerin deneyime "uygulanmasına" olanak sağlayan, sentezi gerçekleştiren yeti olarak görünür. Bu anlamda duyu ve anlamadan farklı yeri ve işleyişi dikkat çekicidir. Kant hayalgücüne "daha önce hiç sahip olmadığı bir saygınlık verir."[18]

Kant'ın felsefesi Heidegger için bir ilham vesilesidir. Heidegger bu bağlamda Kant'ı kendi felsefesi için bir "sığınak" olarak görür. Heidegger'in birinci *Kritik*'in iki baskısı arasındaki farka odaklanması *SAE*'nin ikinci baskısında Kant'ın sisteminin tamamen başka bir güzergâha doğru yol aldığını düşünmesinden ileri gelir. Heidegger'in temel eleştirisi Kant'ın yaptığı değişikliklerin onu idealizme sürüklediği ve birinci versiyonun daha ontolojik bir sürece götürme ihtimalini böylece kapattığı yönündedir. Heidegger, *SAE*'nin birinci baskısında zaman ve hayalgücünün zamanla ilişkisi üzerinden oluşturulmuş yolun, varlığın sonluluğunu anlama

---

14 Kant, *Reflexionen zur Anthropologie*, no.331 *Gesammelte Schriften, herausgegeben von der Preussischen Akademie der wissenschaften zu Berlin, 29 cilt* (Berlin: Walter de Gruyter, 1902-83) 315, XV, 125; 1769 - 336, 131a; XV , 133, 123; 1776-78, 1769; aktaran Makkreel*, Imagination and Interpretation in Kant* (Londra: University of Chicago Press, 1990), 13.

15 *Reflexionen zur Anthropologie*, 312; XV, 121; 1766-68'den aktaran Makkreel*, Imagination and Interpretation in Kant,* 15.

16 Makkreel*, Imagination and Interpretation in Kant,* 15, 19.

17 Kant, *CPR*, A95.

18 Makkreel, *Imagination,* 9.

noktasında daha verimli bir yol olduğunu ileri sürer.[19] Kant'ın, birinci baskıda hayalgücüne verdiği öncelik ve ona anlama yetisi üzerinde tanıdığı özerkliğin yerini ikinci baskıda hayalgücünün anlama yetisine bağlılığının almasının varlığa ulaşma anlamında bir engel teşkil ettiğini düşünür. Birinci basımda hayalgücü "ruhun kör ama vazgeçilemez bir işlevi"[20] iken Kant'ın kendine ait basımda el yazısı ile "ruh" yerine "anlama yetisi" yazması Heidegger için hayalgücünü Kant felsefesinde "vazgeçilebilir" bir şey haline getirmiştir –ki Kant bu bölümde bu kelime dışında neredeyse hiçbir şeyi değiştirmemiştir. Heidegger için bu Kant'ın hayalgücüyle ilgili kesin bir karara varamamış olmasından kaynaklanır; ama elbette yalnızca hayalgücü değil hayalgücünün duyu ve düşünme ile ilişkisi konusunda da.[21]

Kant'ın *SAE*'nin başında insan "bilgisinin" iki gövdesinin (*Stämme*) (duyusallık ve anlama) "belki de ortak, ama bizim için bilinemez bir kök"ten kaynaklanabileceğine[22] dair cümlesi Heidegger için oldukça önemli bir yerde durur; öyle ki *Kant Kitabı*'ndan önce *Phänomenologische Interpretation*'da da bunun altını çizer. İki gövde tanımlanması ve ikisine de eş derecede önem atfetme çabasını bu iki yetiyi Leibniz ve Locke'dan farklı olarak özgürleştirme/bağımsızlaştırma çabası olarak yorumlar; ve Kant'ın neden radikal bir biçimde bu iki gövdenin köküne/kaynağına gitmediğini sorgular. Heidegger'e göre Kant kaynağa gitmemekle kalmamış, bu kaynağın karanlık yapısından uzaklaşmak adına tam tersi yönde ilerlemiştir.[23] Heidegger iki yetinin birleştirilmesinin onların yalnızca bir araya getirilmesinin bir sonucu olmadığını söyler, öyle ki "onları birleştiren şey, bu 'sentez', ögelerin birbirlerine-ait-olmalarına imkan tanımalıdır ve [böylece] bir'likleri fışkırır/ortaya çıkar."[24] Nitekim Kant'ın yalnızca iki yeti, gövde tanımlaması yeterli olmamış, bu iki yetinin birbiri ile ilişkisini tesis edecek üçüncü bir yetiden daha bahsetmek zorunda kalmıştır. Bu ise elbette hayalgücü yetisidir. Heidegger, sentezin ne görü ne düşünme olduğunun altını çizer ve bununla bağlantılı olarak bu yetilerin birbirlerinden türetilip türetilemeyeceğiyle ilgili *Anthropologie*'yi[25] referans göstererek geçmiş olayları temsil edenin hayalgücü olduğunu söylemekle aslında hayalgücü yetisinin (*facultas imaginandi*) genel

---

19 Makkreel, "Heidegger's Non-Idealistic Reading of Kant's Transcendental Philosophy" (Amerika Katolik Üniversitesi sunumu, 4 Kasım 2011, http://www.youtube.com/watch?v=r1VSOASEpwY), çevrimiçi 5 Aralık 2016.

20 Kant, *CPR*, A 78.

21 Heidegger, *PIKCPR*, 191.

22 Kant, *CPR*, A 15, B 29.

23 Heidegger, *PIKCPR*, 62-63.

24 Heidegger, *KPM*, 25 (köşeli parantez içi bana ait).

25 Kant, *Anthropologie, pragmatischer Hinsicht, Werke,* vol. VIII, §§28-36.

olarak bir nesneyi onun yokluğunda görülemeyi sağladığına ve bunun da hayalgücünün ikili karakterine dikkat çektiğine işaret eder –öyle ki hayalgücünün o an orada olmayan şeyleri düşüncenin nesnesi olarak görüleyebilmesi, hayalgücünün "üretim"ini hem görü hem düşünce yapar:[26]

> Öncelikle, hayalgücü yetisi görü karakterine sahiptir, birine vermek (*Sichgebens*), verili olmasını sağlamak (*Gebenlassens*). İkinci olarak, bu yeti şimdi olmadan, yani, nesnenin mevcudiyeti olmadan görü karakterine sahiptir. Buna karşın, görü için "nesnenin edimsel mevcudiyeti" oraya aittir (*SAE*, B 74, A 50); onun mevcudiyeti sonlu görüye aittir ve duygulanım/etkilenme anlamına gelir. Netice itibarıyla, hayalgücü yetisi *duygulanım/etkilenim* olmadan bir görüdür –o bir görü*dür* ama aynı zamanda bir *işlevdir*, bir başka deyişle ne yalnızca biri ne de diğeri ancak bir biçimde görü olduğu kadar düşünmedir de. Böylece hayalgücü yetisinin yapısının kaba bir açıklaması onun ikili karakterini açık hale getirir.[27]

Hayalgücünün bu düzeyde görü ve düşünce ile olan ilişkisi her ikisini de bir anlamda üretebildiği anlamına da gelir; bu da gerek görü gerek düşüncenin hayalgücü kabilinden açıklanabilmesine olanak tanır. Bu açıklık getirme girişimi önemli bir yerde dursa da Heidegger için yeterli gelmez.

Heidegger'in temel derdi hayalgücünün üzerinde durmak ve öneminin altını defaatle çizmektir; çünkü zamanı oluşturan şeyin tam da tüm anları bir arada tutma yetisine sahip olma ve zamanı sonsuzluk eksenine taşıyabilmekle hayalgücü yetisi olduğunu düşünür.[28] Kant'ta hissetmenin/duyunun koşulları olan zaman ve uzaydan zamanı çekerek ayırır. Çünkü zaman "içsel duyu"ya aittir ve içsel duyunun bu anlamda uzaysal bir referansı bulunmaz, yalnızca birbirini takip eden anlar vardır. Burada yine Kant'a referansla zamanın kendimizi, içsel halimizi duyumsamamızın formu olduğuna işaret eder.[29] Kant'ın *SAE*'de zamanı "ne olursa olsun tüm belirişlerin formel *a priori* koşulu" ve uzayı da dışsal görülerin koşulu olarak tanımlaması[30] halihazırda iki düzeyli bir görü formu oluşturmuştur. Bu ise zamanın dışsal deneyime ihtiyacı olmamasının yorumlanmasına olanak verir. Heidegger, bu bağlamda, zamanın uzaya üstünlüğü (*Vorrang*) olduğunu vurgular. Dolayısıyla da "evrensel, saf görü olarak [zamanın] saf bilginin yol gösterici ve destekleyici zorunlu ögesi" olduğunu öne sürer.[31] "Ortak kök"ün

26 Heidegger, *PIKCPR*, 189.
27 *Ag.e*, 189.
28 *A.g.e.*
29 Heidegger, *KPM*, 34 (Kant'a referans verilen bölüm *CPR* A 33, B 49).
30 Kant, *CPR*, A 34, B 50 (Heidegger, *KPM*, 34).
31 Heidegger, *KPM*, 34.

hayalgücü olması gerektiğini düşünen Heidegger, burada hayalgücünün de kökensel olarak zaman olduğunu ileri sürecektir. "[Heidegger] Kant'ın kendisinin de hayalgücünü bu şekilde gördüğünü, ama bunu bir ilke kademesine açıklıkla taşıyamadığını, çünkü bunun Kant'ı, tam da *Kritik*'in tasarlandığı temeli terk etmeye zorlayacağını göstermek ister."[32]

Heidegger bu bağlamda hayalgücünün Kant'tan önceki kullanımlarına da referans verir ve Aristoteles'te *De Anima*'da bu yetinin (*phantasia*) duyusallık ve anlama arasında bir yeti olarak tanımlandığına işaret eder. Aristoteles'in yorumunun Kant'ınkinden farklı olduğunu, ancak Aristoteles'in de dahil olduğu geleneksel bakış açısından yaklaşılarak hayalgücü okunduğunda "ruhun şüpheli bir yetisi, diğer bir deyişle bir fantazi"den öteye gidemeyeceğini öne sürer. Bu psikolojizmin kıyısında dolanmaktır. Heidegger, Kant'ı hayalgücü ile ilgili tedirgin eden temel meseleyi de burada görür. Ancak, ona göre Kant'ın psikolojizmden temizlenmeye çalışılması tüm bu fenomenlerin dışarıda bırakılması anlamına gelir –ki bu da insanı yalnızca kelimelere mahkum eder, "insan *Dasein*'ının boyutlarına kör" bırakır. Heidegger Kant'ın bu boyutların derinliğini gördüğünü ancak "korkarak geri çekildiğini" düşünür. [33]

Sentez, zaman ve hayalgücü

Yukarıda kısaca değinildiği gibi Kant felsefesinde sentez önemli bir yere sahiptir. Eğer bilmemizin bir "ilk kaynağı"ndan bahsedeceksek bu sentezdir. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde sentezi gerçekleştiren yetinin hayalgücü olduğunu dile getirir. Kant'a göre hayalgücünün işlevinin nadiren farkında oluruz ancak hayalgücü olmadan herhangi bir bilgiden bahsetmek de mümkün değildir.[34] Rudolf Makkreel, sentezle ilgili şunları söyler:

> *Saf Aklın Eleştirisi*'nin birinci basımında (1781) Kant, bilgi için gerekli olan kategorilerin Nesnel Dedüksiyonuna gitmeden önce başlangıç olarak bilginin Öznel Dedüksiyonunu sağlar. Kant'a göre bilginin üç öznel kaynağı vardır: Hissetmeye dayalı anlama, hayalgücüne dayalı yeniden üretim ve kavramsal tanıma. Her birinin bununla bağlantılı transandantal bir sentezi vardır; ilki, duyunun çoklu izlenimlerinin tek bir çokluk olarak kavrandığı bir sentezdir; ikincisi, geçmiş temsillerin şimdiki çoklukta yeniden üretildiği bir sentez; ve

[32] Dieter Henrich, *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosopy* (Londra: Harvard University Press, 1994), 19.
[33] Heidegger, *PIKCPR*, 189.
[34] Kant, *CPR*, A 78, B 103.

> üçüncüsü, geçmiş ve şimdiki temsilleri birbiriyle bağlantılı olarak tanıyan bir sentezdir.[35]

Burada Heidegger'in ilgisini cezbeden şey ise sentezin zamanla ilişkisidir. *KPM*'de yukarıda bahsedilen bu üç sentezin zamanı oluşturduğunu/biçimlendirdiğini (*zeitbildend*) ileri sürer.[36] Heidegger burada önemli bir çıkarımda bulunur ve kavrama (*Apprehension*) modundaki sentezin hayalgücü yetisinden ortaya çıktığına değinir; "dolayısıyla saf kavrama sentezinden transandantal hayalgücü yetisinin bir modu olarak bahsedilmesi gerekir. Ancak şimdi bu sentez zamanı biçimlendiriyor/oluşturuyor ise transandantal hayalgücü yetisinin kendisinin de saf zamansal bir karakteri vardır."[37] Heidegger "Saf Yeniden-Üretim olarak Saf Sentez" ve "Saf Tanıma Olarak Saf Sentez" bölümlerinde de benzer cümleler kurar. Referansı ise Kant'ın *SAE* birinci basımındaki "Hayalgücünde Yeniden Üretim Sentezi Üzerine" alt başlığındaki bölümdür. Bu bölümde Kant, deneyimin imkanının temellerini tanımlarken hayalgücü olmadan "zaman ve uzayın en saf ve temel temsillerinin" dahi oluşamayacağını vurgular.[38]

Daha önce değinildiği gibi Heidegger için hayalgücünün duyusallık ve anlama, görü ve kavramları birleştirmesi, sentezi gerçekleştiren yeti olması son derece önemlidir. Ek olarak Heidegger'in *saf sentez*i hayalgücüne yüklemesi gerekir çünkü saf sentez aracılığıyla hayalgücünün zamanı ve uzayı, şematizm üzerinden de kategorileri "ürettiğini" öne sürecektir. Burada "üstün" olan zamandır; saf sentezin zamanın saf çokluğuna birlik verilmesine ilişkin bir sentez olduğundan ve bunun da anlama yetisinin saf kavramlarını ortaya çıkardığından bahseder. Dayanak noktası yine Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde sentezin hayalgücünün bir sonucu olduğunu öne sürdüğü "Anlamanın Saf Kavramları ya da Kategoriler Üzerine" bölümüdür.[39] Saf sentez anlamanın kavramlarını ortaya çıkarır gibi görünmektedir; çünkü *a priori* sentetik birlik olmadan bir kavrayıştan, bilgiden söz edilemez. Bu bölümde *a priori* saf sentez olmadan anlama yetisinin işlevinden bahsetmek mümkün görünmemektedir; çünkü anlama yetisi ancak birlik veren saf sentez üzerinden işleyişini gerçekleştirebilir. Nitekim Heidegger Kant'ın kategoriler için bir açıklama getirmediğine, kategorilerin zemininin açıklanmadan kaldığına, dolayısıyla tartışmalara neden olduğuna, buna ek olarak da Yargı Tablosu ile kategoriler arasındaki

35 Makkreel, *Imagination,* 20.
36 *A.g.e.*, 20-21.
37 Heidegger, *KPM*, 126.
38 Kant, *CPR*, A101-A102.
39 Kant, *CPR*, § 10.

bağlantının müphemliğine işaret eder.[40] *Kant Kitabı*'nın temel tezlerinden biri düşünmenin saf görüye, dolayısıyla da zamana bağımlı olmasıdır; çünkü saf görü düşünmenin zeminini hazırlar; çünkü düşünme bir birliği gerektirir. Bu birlik, birleştirici bir sentezdir. Heidegger bu bağlamda "ancak, saf bilginin zorunlu birliği, tüm yapısal sentezlerin bir bütün olarak bir arada olmalarının birliğini şekillendirmelidir" der.[41]

Saf görü ve saf düşünmenin birliğinin oluşturulması onların bu birliğin tesisinden önce ayrılmalarını gerektirir. Bu ayrı ögelerin karşılarında olan ayrışmamış çeşitlilik önceden bir şekilde "kat edilmeli", bu çeşitliliğin malzemesi toplanmalı ve sonra bir sınıflandırma olarak tanımlanabilecek ve neticesinde bilgiyi oluşturacak olan aşamaya geçilmelidir. Kant'ın *SAE*'de "bu edime sentez adını veriyorum"[42] demesi Heidegger'in nazarından kaçmayan cümlelerdendir.

> Ne var ki bu saf görünün saf kavramlar tarafından belirlenebilir olması için onun ayrışmamış çeşitliliği dağılmaktan alıkonması gerekir, bir başka deyişle, ondan boylu boyunca geçilmeli ve [bu] toplanmalıdır/bir arada tutulmalıdır. Bu karşılıklı kendilerini-birbirine-hazırlama Kant'ın genellikle sentez dediği bu edimde gerçekleşir. (...) Bu sentez ne görü ne de düşünmenin konusudur. Tabiri caizse her ikisi "arasında" aracılık etmekle o her ikisiyle de ilişkilidir. Böylelikle genel olarak bu iki ögenin temel karakterini paylaşmalıdır, bir başka deyişle bir temsil etme olmalıdır.[43]

Dolayısıyla sentez de Kant'ın bahsettiği[44] ve daha önce değinildiği gibi hayalgücü yetisinin bir sonucudur. Ancak Heidegger için bu da yeterli olmayacak ve yönlendirici bir ilkeye, bir nirengi noktasına ihtiyaç duyulacaktır ki bu da bizatihi zamandır. Zaman bu anlamda "dağılmaktan alıkoyan," bir arada tutan bir belirleme olarak karşımıza çıkar.

Heidegger "Saf Tanıma Olarak Saf Sentez" bölümünde kendi yorumunun başkalarınca da temel alınmasına neden olacak şu cümleleri sıralar:

> Transandantal hayalgücü yetisi, saf biçim verici/oluşturucu (*bildende*) bir yeti olarak, kendi içinde zamanı biçimlendirir/oluşturursa (*Zeit bildet*) –bir başka deyişle zamanın ortaya çıkmasını/fışkırmasını (*entspringen*) sağlarsa – [...] transandantal hayalgücü yetisi asli olarak (*ursprüngliche*) zamandır. [...] Sonuç

40 Heidegger, *KPM*, 39.
41 *A.g.e.*, 41-42.
42 Kant, *CPR*, A76f, B 102 (Heidegger, *KPM*, 43).
43 Heidegger, *KPM*, 44.
44 Kant, *CPR*, A 78, B 103.

> olarak, transandantal hayalgücü yetisi saf, duyulabilir akıl (*reinen sinnlichen Vernunft*) olarak öne sürülen insan öznenin özel sonluluğunun kökensel birliği ve bütünlüğünü destekleyebilir ve onu biçimlendirebilir/oluşturabilir (*bilden*).[45]

Bu cümleler Heidegger'in Kant felsefesi üzerinden kendi felsefi güzergâhının ortaya konması açısından belki de en rafine cümlelerdir. Çünkü yine Heidegger'in Kant'a referansla dile getirdiği gibi aklın kendi bilmesinin kaynağının gösterilmesi gerekir[46] ki bu kaynak üretici hayalgücünün saf sentezinden başka bir şey değildir.

Bu doğrultuda Heidegger'in işaret ettiği daha temel ve Kant felsefesi açısından merkezi öneme sahip olan bir başka nokta *Apperzeption*'un transandantal birliğinin hayalgücü ile sentetik bir birlik olarak kurulması, dolayısıyla hayalgücünün *Apperzeption*'a önceliğidir. Heidegger buna dayanak olarak *SAE*'deki şu paragrafa referans verir:

> ... bu sentetik birlik sentezi önceden varsayar ya da içerir ve eğer ilki *a priori* olarak zorunlu ise ikincisi de *a priori* sentez olmak zorundadır. Böylelikle *Apperzeption*'un transandandal birliği, ayrışmamış çeşitliliğin tek bir bilmede bağlanması/birleşmesinin imkanının bir koşulu olarak hayalgücünün saf sentezi ile ilgilidir. Ancak yalnızca *hayalgücünün üretici sentezi a priori* gerçekleşebilir; çünkü yeniden üretici deneyimin koşullarına dayanır. Böylece *Apperzeption*'dan önce hayalgücünün saf (üretici) sentezinin zorunlu birliğinin ilkesi tüm bilginin, özellikle deneyimin imkanının temelidir.[47]

SAE'den alıntılanan bu bölüm *KPM*'de de transandantal *Apperzeption*'un saf hayalgücü yetisi ile bağlantılı olduğu şeklinde vurgulanır. Burada saf hayalgücü "saf" halde bulunduğu için herhangi bir şeyin temsili değildir, dolayısıyla önceden verili olan, deneyime referans veren bir içeriği yoktur. Hayalgücü bu düzeyde tamamıyla üretici ve transandantaldir.[48]

Heidegger burada transandantal *Apperzeption*'un sentetik bir birlik olarak hayalgücünde temellendiğinin açık olduğunu düşünür. Ona göre "transandantal *Apperzeption*'un sentetik birliği, hayalgücü yetisinin saf üretken sentezinin transandantal birliğidir." Dolayısıyla hem bilginin imkanını hem de *Apperzeption*'u önceler. Bu ise *Apperzeption*'un "duyusallık gibi, üretici hayalgücü yetisinin zaman-bağıntılı sentezinin ortak kökünde

45 Heidegger, *KPM*, 131.
46 *A.g.e.*, 13.
47 Kant, *CPR*, A 118; (Heidegger, *PIKCPR*, 278).
48 Heidegger, *KPM*, 56.

temellendiğini" gösterir[49] ve *ich denke*'nin (düşünüyorum) imkanının hayalgücünde yattığına işaret eder. Heidegger zaman ve *ich denke*'nin birbirleriyle uyuşmazlık içinde olmadığını, ikisinin birbirleriyle karşılaştırılamayacaklarını çünkü ikisinin de "aynı" olduğunu öne sürecektir.[50]

Dolayısıyla Heidegger için hayalgücü kökensel/asli (*ursprüngliche*) zamandır; çünkü hayalgücünü zamanı ve temsilleri bir arada tutan bir yeti olarak görür.[51] Hayalgücünün bu faaliyeti olmasaydı anları bir çizgi üzerinde, deyim yerindeyse, organize etmek mümkün olmayacak, yalnızca bir "an"lar çokluğu ile karşı karşıya olacak, temsillerin sürekliliğinden bahsedemeyecektik.

Heidegger'in attığı bir diğer adım kategorilerin de "saf kavramlar" olarak zorunlu olarak zamanla bağlantılı olduklarının gösterilmesidir. Bu doğrultuda Kant'ın, *Kritik*'in birinci baskısında "Şematizm" bölümünde kavramların üretilmesinde şematizmin rolünden bahsederken şemanın kendisinin her zaman ve yalnızca hayalgücünün bir ürünü olduğunu söylemesine vurgu yapar.[52] Kant'ın burada şemaları doğrudan doğruya *a priori* zaman-belirlenimleri (*Zeitbestimmung*) olarak tanımlaması[53] Heidegger için dikkat çekicidir. Dolayısıyla kategoriler de empirik kullanımları olan zaman-belirlenimleridir.[54] Heidegger Kant'a referans vererek Nicelik, Nitelik, Bağlantı, Modalite ile "zaman-dizisi (*Zeitreihe*), zaman-içerik (*Zeitinhalt*), zaman-sırası/düzeni (*Zeitordnung*) ve zaman-kapsamlılığı (*Zeitinbegriff*)" arasındaki ilişkiye vurgu yapar.[55] Deneyimle bağlantı da bu kapsamda kurulur.

Phänomenologische Interpretation'ın "Kategorilerin Zamanla Zorunlu Bağlantısı" (*Das notwendige Bezogensein der Kategorien auf die Zeit*) bölümünde zamanın, saf görünün, kategorilerle ilişkisini şöyle dile getirir:

> Ve aslında, deneyimden bağımsız görüyle-ilgili (*anschauungsbezogenen*) *saf* düşünmeden ya da nesneden kaynaklanan *anlama kavramı* (*Verstandesbegriff*),

---

49 Heidegger, *PIKCPR*, 278.
50 Heidegger, *KPM*, 134.
51 Makkreel, *Heidegger's Non-Idealistic Reading of Kant's Transcendental Philosophy*, http://www.youtube.com/watch?v=r1VSOASEpwY
52 Kant, *CPR*, A 140.
53 Kant, *CPR*, A145, B185.
54 *A.g.e.*, A146, B185.
55 Heidegger, *KPM*, 74 (Kant'a yapılan referans *CPR* A 145, B 184f).

> empirik olmayan ancak kendisi de karşılığında aynı şekilde *saf* olan *bir görüden kaynaklanmalıdır*. Buna ek olarak, (şu ya da bu nesneyi değil) *bizatihi her bir nesneyi a priori* olarak belirlemesi gereken anlama yetisinin saf kavramlarıyla iştigal etmekte olduğumuz için, nesnelerin asli olarak kendi içeriklerini borçlu olduğu saf görü, içinde *tüm* empirik nesnelerin, *tüm* belirişlerin önceden görüldüğü ufuk olmalıdır. Ne var ki, –fiziksel ya da psişik– tüm uzamlı varlıkların ufku içinde karşılaştığı ve ortaya çıktığı *bu saf görü*, *zamandır*. *A priori* olarak *görüyle* bağlantılı olan bizatihi saf düşünmenin faaliyet modları olarak birlik kurma işlevleri –bu işlevler varlıkları itibarıyla zamanla ilişkili olmalı ve zamanda temellenmelidir.[56]

Bu bağlamda zaman kalıcı olandır, "sürekli bir şimdi" olarak kendi kalıcılığını sürdürür; dolayısıyla da kavramların "kalıcı" olmalarına olanak sağlayan ve şemanın sürekliliğini sağlayan kökendir. "Transandantal Şematizm netice olarak ontolojik bilginin de içsel imkanının zeminidir."[57]

Heidegger'in hayalgücüne yaptığı vurgunun temelinde zamanın kökensel olduğunu gösterme çabası olması şaşırtıcı değildir; çünkü *Varlık ve Zaman*'ın temel "hedefi, *zamanı* her türlü varlık anlayışının ufku olarak yorumlamak"tır.[58] "Kant'tan Heidegger'e giden doğrudan çizgi tam anlamıyla zaman ve zamanın düşünceyle ilişkisi problemidir. Kant'ın keşfettiği büyük problem, belirleme biçimiyle, veya aktiflik ya da kendiliğindenlik biçimiyle alıcılık, pasiflik biçimi, veya belirlenebilir olanın, zamanın biçimi arasındaki ilişkidir."[59] Burada açıktır ki çizgisel zaman anlayışı devrededir. Çizgisel zaman anlayışı ile insan zamanda bir "kesik" olur. Zamansallığı onun sınırlarını da belirler. "İnsan kesiklik olurken Tanrı da zaman haline gelir."[60]

Zamansallık, sonluluk

Yukarıda Heidegger için hayalgücünün sentezi gerçekleştiren temel bir yeti olmasının önemine değinilmeye ve zamanla olan ilişkisi konusunda nüveler verilmeye çalışıldı. Heidegger *Phänomenologische Interpretation*'da açıklıkla şöyle söyler:

---

56 Heidegger, *PIKCPR*, 172.

57 Heidegger, *KPM*, 76.

58 Martin Heidegger, "önyazı", *Varlık ve Zaman,* çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006) (sayfa numaralandırılmamış.) (Buradan itibaren *VvZ* olarak kısaltılacaktır)

59 Deleuze, *Kant*, 79.

60 *A.g.e.*, 50.

> Bizim yorumumuz bu *üçüncü temel yetinin*, sanki diğer iki gövdenin yanındaymışcasına üçüncü bir gövde gibi büyümediğini ve aynı zamanda onların arasına yerleştirilmiş bu üçüncü yetinin diğer ikisi arasında dolayım gerçekleştirmediği/aracılık etmediğini gösterecektir. Bunun yerine bizim yorumumuz bu üçüncü temel yetinin, bir bakıma kökün kendisinin bir parçası olduğunu gösterecektir. Dahası, bu kökün, kendine ait içsel imkanı radikal bir biçimde düşünüldüğünde, *zaman*dan başka bir şey olmadığı gösterilecektir.[61]

Bir kez de açıklıkla sorulması gerekir: Bu kökün "zamandan başka bir şey olmaması" ne ifade eder? Zaman neden bu kadar önemli bir yer işgal eder? Heidegger'in zamana yaptığı vurgunun temelinde insanın zamansallığı yer alır. "Çünkü tam olarak en içteki özü itibarıyla ben (*Selbst*) esasen zamanın kendisidir; 'ben' (*das Ich*) 'zamansal' (*zeitliches*) olarak, yani zamanın içinde kavranamaz. Saf duyusallık (zaman) ve saf akıl yalnızca aynı türden değildir; daha ziyade aynı özün birliği içinde birbirlerine aittir, ki bu da özne-oluşun kendi bütünlüğü içinde sonluluğunu mümkün kılar."[62] *Kant Kitabı*'nda *Saf Aklın Eleştirisi*'nin yorumunun da tamamıyla bu bağlamda ele alındığını ve *Kant Kitabı*'nın temel sorusunun "metafiziğin temelini atmak için insanlardaki sonluluğa ilişkin" olduğunu belirtir ve ekler "sonluluk önceden, yorumun başında da ve sonrasında, yürütülmesi esnasında sürekli olarak anımsanmalı".[63] Bu ise Heidegger felsefesinin en önemli özelliklerinden birini oluşturan insanın ölümlülüğüne işaret eder. Deleuze'ün *Kant Üzerine Dört Ders*'te de belirttiği gibi "[z]amanın düz çizgisinden Heidegger kendi hesabına yine Kantçı olan bir fikri, ölüme-yazgılı-varlık fikrini çekip alacaktır."[64] Bu, Heidegger'in temel eseri olan *Varlık ve Zaman*'da bütün açıklığı ile durur. *Dasein* ölüme yazgılı, hitama yönelik varlıktır.[65]

Daha önce de değinildiği gibi Heidegger'in yapmak istediği Kant üzerinden bir epistemoloji kurmak değil bir ontoloji çıkarmaktır. Dolayısıyla ontolojinin imkânı üzerindeki örtüyü kaldırmak ister.[66] Nitekim, ontik bilginin mümkün olabilmesinin ontolojik bilgi aracılığıyla olabileceğini ileri sürerken Kant'ta bu olasılığın orada durduğunu düşünür. Heidegger, *SAE*'nin "metafiziğin temelini atma, zeminini oluşturma anlamında bir

61 Heidegger, *PIKCPR*, 64.
62 Heidegger, *KPM*, 136.
63 *A.g.e.*, 153.
64 *A.g.e.*, 44.
65 Heidegger, *VvZ*, 323.
66 Heidegger, *KPM*, 8.

ontoloji olduğunu" ifade eder.[67] Bu ontolojinin merkezinde ise *Dasein* durmaktadır. Heidegger'in kendi varlık anlayışının imkanını gördüğü temel kavramlardan biridir "*Dasein*", "sonlu" ve sınırlı insan *Dasein*'ı. *Metafizik Nedir?*'de Heidegger *Dasein*'ı şöyle tanımlar: "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."[68] *Dasein*'ı diğer varolanlardan ayıran temel nokta ise onun "farkındalığı" ve bu farkındalığı "soruşturma" kudretidir ve bu kudret onu Heidegger felsefesinde merkeze alır:

> İnsan "*Da-sein*" (Varoluş, dünyada-olan) olarak kavranır. Bu "*Dasein*"a "kendi Varlık'ı içinde bizzat bu Varlık çerçevesinde Varolan" olarak "ontik" yönden işaret edilir. [...] *Dasein* olarak insan öyle bir yapıdadır ki, o bu yapı gereği Varlık'ın ne olduğunu sorabilir. [...] Varlık'ı soruşturacak yapıda olan insan, bu nedenle "Varolan'a atılmışlığı"nın farkına varan ve tam da bu Atılmışlık'ı (*Geworfenheit*) soruşturan bir konuma sahiptir.[69]

Ne var ki *Dasein*'ın temel belirlenimi zamanla ilişkisidir. Zaman burada sonsuzluk ekseninde ele alınmaz. Temel ontoloji sonluluk ile ilişkilidir ve "[...] –*Dasein*'ın temeli olarak sonluluk– temel ontolojidir. [...] *Dasein*, kendi varlığının anlamını zamansallıkta bulduğu için, Varlığın kendini açması da zamansaldır."[70] "Aklın insaniliği onun sonluluğunda" yatar.[71] Heidegger bunu *Kant Kitabı*'nın ilk sayfalarında da vurgular. "Bu sonluluk bilginin zorunlu yapısının kendisinde yatar"; çünkü Heidegger'e göre bilginin sınırlarını temelde belirleyen şey tam da bu sonluluk meselesi, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin esasen işaret ettiği nokta da sonluluktur.[72] Düşünme ediminin kendisi sonluluktan kaçamaz ve sonluluğun damgasını taşır.[73] İşte bu temel ontolojik zemin üzerinde metafizik yükselmelidir –bir başka deyişle metafiziğin "köklerinin beslendiği" zemin buradadır. Açıktır ki zaman bu anlamda merkezde olmaktan kaçamaz.

---

67 Gözkân, "Kant'tan Heidegger'e Varlığın Anlamı Meselesi", *Heidegger: Varlığın Çobanı*, *Cogito*, Sayı: 64, (Güz 2010): 135, (*KPM*, 271/191, ayrıca 16-17/11'e referansla).

68 Heidegger, *Metafizik Nedir?,* 14'ten alıntılayan Gözkân 8 no'lu dipnot. (*Metafizik Nedir?* buradan itibaren *MN* olarak kısaltılacaktır.)

69 Paul Hühnerfeld, *Heidegger: Bir Filozof Bir Alman*, çev. Doğan Özlem (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994), 71-72.

70 Gözkân, "Kant'tan Heidegger'e Varlığın Anlamı Meselesi", 137.

71 Heidegger, *KPM*, 15.

72 *A.g.e.*, 15.

73 *A.g.e.*, 17.

Batı metafiziğinin temel problemleri olan "ruh, logos, Tanrı" "zamana tabî" değildir; aşkın olana yönelik bu arayış zamanda değişmeyenin arayışıdır ve ancak akıl yoluyla sürdürülebilir. Kant'tan önceki felsefenin merkezi figürlerinden biridir zamana "aşkın" olma anlayışı –öyle ki pek çok sorunu da barındırır ve birbirinden farklı zaman anlayışlarının, (Tanrısal zaman ve dünyevi zaman ayrımında olduğu gibi) özellikle teolojik alanda, ortaya atılmasına neden olur. "Özetle metafiziğin 'nesne'si, 'akla dışsal' olan ama fiziksel olmayan, yani uzay ve zamana tabî olmayandır."[74] Heidegger'in *KPM*'deki temel eleştiri zeminlerinden biri de Kant'ın *SAE*'nin birinci baskısında bu sistemi kırmanın eşiğine gelmiş olmasına karşın bu eşiği aşmamasıdır. Nitekim Heidegger, Kant'ın düşünmeyi hayalgücünün üzerine çıkararak logosa tekrar taht vaadinde bulunmuş olduğunu düşünür. Bu anlamda "Heidegger Varlık'a bizi götürecek yolun akıl olmadığını imâ etmek istemişti(r)."[75] Heidegger'e göre "[i]nsan üzerine bir kavrayış hiç de akılsal yoldan temellendirilemez; tersine insan *karanlık bir ilk temele* bağlıdır."[76]

Metafizik Nedir?'de Heidegger şunu ileri sürer: "Metafizik, Varolanı Varolan olarak düşünür. [...] Metafizik, Varolanı Varolan olarak sorguladığı için Varolanda takılıp kalır ve Varlık olarak Varlığa yönelmez."[77] Kant'ın insanı *animal rationale* olarak bırakması tam da bu metafiziğin içinde kalmasına neden olur. Heidegger'e göre en aslî ilişkilerden biri varlık ve insan arasındaki bağ olduğu için metafizik ile hesabı da bu bağdadır. Kendisine kadar gelen metafizik geleneğin bu bağın açığa çıkmasına engel olduğunu düşünür.[78] "Batı düşüncesi Varolanlar (*Seiendes*) dünyasına, 'şeylerin summası'na 'dalıp yozlaşmıştır'. Bu yozlaşmanın, bu düşüşün göstergesi, (...), aslolan Varlık'ı gözden kaçırmak olmuştur."[79] Düşünmenin artık "düşünürce bir düşünme haline gelmesi" gerekmektedir ki bu da ancak "başka bir kökene doğru yönlendirilmesiyle" mümkündür.[80]

"İnsan kendini akıllı canlı olarak gördükçe, metafizik, Kant'ın deyimiyle insanın doğasına özgüdür. Ama buna karşılık düşünme, metafiziğin temeline geri dönmeyi başarabildiği zaman, insanın özünün değişmesine yol açabilir ve bununla da metafiziğin değişimi başlayabilir."[81] Heidegger bunun

74 Gözkân, "Kant'tan Heidegger'e Varlığın Anlamı Meselesi", 138.
75 Hühnerfeld, *Heidegger*, 72.
76 *A.g.e.*, 82 (italik vurgu bana ait)
77 Heidegger, *MN*, 8-9.
78 Bkz. Heidegger, *MN*, s. 11-14.
79 Hühnerfeld, *Heidegger*, 70.
80 Heidegger, *MN*, 13.
81 *A.g.e.*, 9-10.

düşünme ile olabileceğini ama bu düşünmenin ancak "Varlık olarak Varlığa uymak için Varlığın kendisinden fışkır(acağını)" ileri sürer ve metafizik için "temel heyecanları" (*Grundstimmung*) zemine alır. Kierkegaard'ı düşündürür bir biçimde[82] "[...]'düşmüş' insanın Varlık'a 'Dönüş'ünü (*Kehre*) mümkün kılan sadece tek bir Temel Heyecan bulur: 'Havf' (*Angst*)."[83] Havf hiçi açığa çıkardığı için önemlidir. "Biz havfta 'sarsılırız'. Daha doğrusu: Havf bütününde Varolanı raydan çıkardığı için, bizi sarsıntıda bırakır. [...] Havf yüzünden dilimiz tutulur." Çünkü "[...] havfın karşısında her türlü 'vardır' sözü ortadan kalkar. (...) Hiç havfın sayesinde ve havfta açığa çıkar."[84] Hiç "ölüme yazgılı varlık"ın deyim yerindeyse Sûr borusunun sesinin kulaklarında çınladığı andır.

> Hiç, ne bir nesne, ne de genel olarak bir Varolandır. Hiç ne kendi için vardır, ne de Varolana takılıymışcasına onun yanında bulunur. Hiç, Varolanın Varolan olarak açığa çıkmasının, insanın Varolması için olanaklı kılınmasıdır. Hiç, Varolanın karşıt kavramını vermek şöyle dursun, kökten onun özünün kendisine aittir. Varolanın olmasında Hiçin hiçmesi gerekir.[85]

Hiç metafiziğe yayılmış, "soranları soru haline getiren" bir sorudur Heidegger'e göre ve "[i]nsan Varolması ancak kendini Hiçin içine bırakırsa Varolanla ilişkiye girebilir. Varolanın ötesine geçmek Varolmanın özünde gerçekleşir. Bu öteye geçme ise, metafiziğin ta kendisidir. Metafiziğin "insanın doğasına" ait olması bu anlama gelir."[86] Burada sonluluğa yapılan vurgu oldukça derindir. Çünkü hiç Heidegger için *Dasein*'ı belirleyen temel belirlenimi yani "ölüme fırlatılmışlığı" açığa çıkarır.[87] Ölüme fırlatılmışlığın tam kalbinde ise zamansallık yatar.

Anlıyoruz ki varlık ve insan arasında özel bir ilişki, bir bağ vardır ve bu bağın sırrı kendini zamanda açığa çıkarır. Bu anlamda Deleuze'ün Kant'la ilgili "yarılmış özne" tespitini hatırlamakta fayda var –özne hem sınırlı/sonlu bir varlık hem de sonsuzluk kavramının taşıyıcısı olarak zaman tarafından

---

82 Kierkegaard *angest*'i ilk günah (Adem ve Havva'nın işledikleri günah neticesinde dünyaya düşüşü) ile ilişkilendirerek inceler ve korkudan farklı olarak bir nesnesi olmadığını söyler. Zaman (sonluluk) ve sonsuzlukla aynı anda karşı karşıya kalınan bir durumdur. Heidegger'den farklı olarak Kierkegaard insanın ancak inançla *angest*'ten kurtulabildiğini öne sürer. (Bkz. Søren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2012.)

83 Hühnerfeld, *Heidegger*, 76 ("Korku" olarak çevrilmiş olan *Angst* kavramı "havf" olarak değiştirildi.)

84 Heidegger, *MN*, 35-36.

85 *A.g.e.*, 37.

86 *A.g.e.*, 44.

87 Heidegger, *VvZ*, 326.

ikiye yarılmıştır.[88] Bu, "varoluşun trajedisi" olarak da tanımlanabilir. Bu trajedidir ki insanın insan olmaklığı ile ilgili pek çok sorunun düğümlendiği yerdir; ölümle dehşete düşeriz ve bu dehşet karşısında dilimiz tutulur. İnsan ve varlık arasındaki bağ sonlulukta, ölüme fırlatılmışlıkta, yani zamansallıkta ifadesini bulur, zamansallık esastır. *Varlık ve Zaman*'daki "Varlık", "Zaman"dan başka bir şey değildir, çünkü "Zaman", Varlığın hakikatinin ilk adı olarak kullanılır; bu hakikat de Varlıkta özünü sürdürendir ve böylece de Varlığın kendisidir. "[...] Zaman özünü sürdürür. Buna göre Varlık olarak Varlık, Zamandan açığa çıkar. Böylece Zaman açıklığa, yani Varlığın hakikatine işaret eder."[89] İşte tam da bu nedenle Heidegger için hayalgücü asli yetidir ve kökensel zamandır ve Heidegger felsefesi sonluluk ve sonsuzluk arasındaki gerilimin bir kez daha sergilendiği arenadır.

Kant'ta hayalgücünün kökenselliği zamana ve sonluluğa işaret eder mi?

Buraya kadar açıklanmaya çalışıldığı gibi Heidegger'in Kant'tan zamanı çekip alması insanın sonluluğu üzerinden bir temel/fundamental ontoloji çıkarma girişimidir. Heidegger'in zamanı öne çıkarması dikkat çekicidir ve gerçekten de kendi felsefesi ekseninde önemli bir noktaya oturur. Bu bağlamda Kant yorumu Kant'a bağlı kalınarak yapılmış bir incelemeden çok Kant felsefesini kendi felsefi yaklaşımı içine soğurma girişimidir. Bu girişim pek çok Kantçı tarafından Kant felsefesine uygulanan bir "şiddet"[90] olarak ele alınsa da Heidegger'in oldukça dikkatli ve incelikli Kant okuması zihin açıcı bir okumadır. Heidegger, Kant'a *Varlık ve Zaman*'ın gözlükleri ile yaklaştığı gerçeğini kendisi de saklamaz. Kant'a çok fazla şey eklediğini, ortaya koyduğu problemin Kant'ta bu biçimiyle "açık ve orijinal" olmadığını kendisi de kabul eder ve açık bir biçimde Kant'a daha fazla şey "söyletmek" gerektiğini ve elbette bunun –kaçınılmaz olarak– bir yorum içereceğini belirtir.[91]

Heidegger'in Kant yorumu Kant'ı idealist olmayan bir felsefi düzleme çekme çabasıdır. Kant'ın *SAE*'nin birinci basımında girdiği hat onu psikolojik idealizme sürükler görünür ve Kant bundan kaçınarak ikinci basımda anlama yetisini kural koyan bir yeti olarak ortaya koymak ister;

88 Deleuze, *Kant*, 59.
89 Heidegger, *MN,* 18.
90 Richard Taft, "Translators Introduction to the Fourth Edition", *KPM*, xii.
91 Heidegger, *PIKCPR*, 64.

çünkü doğrulanabilir, geçerliliği olan bir zemine ihtiyacı olduğunu düşünür.[92] Burada, Heidegger Kant'ın izlemesi gereken güzergâhın hayalgücüne doğru olması gerektiği ve hayalgücünün kökenselliği konusunda haklı görünür. Gerçekten de yalnızca *SAE* bağlamında değil, ikinci ve üçüncü Kritikler temelinde de hayalgücü duyusallık ve anlama yetileri arasındaki bağ kuran temel yeti olarak merkezde görünür.

Bu bağlamda, Heidegger, *Kant Kitabı*'nın "Pratik Akıl ve Transandantal Hayalgücü Yetisi" başlıklı bölümünde ikinci *Kritik* için zemin oluşturan ve *SAE*'nin sonlarında bahsi açılan pratik akıl üzerinde durur. Oldukça kısa olsa da (bu bölüm yalnızca üç sayfadır)[93] burada Heidegger pratik akıl ve hayalgücü yetisinin ilişkisi üzerine Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temelleri* eserine referansla ahlak yasasından ayrılamayacak olan "saygı"dan bahseder ve saygının duyulabilmesi için ben'in özbilinçli olması gerektiğine işaret eder.[94] Saygının Kant için bir "duygu" olduğu ve duygular da duyu yetisine ait olduğu için saygının da duyu yetisinde ait olması gerektiğini ileri sürer. Bir duygu ayrıca "...nın duygusu"dur ve aynı zamanda da duyguyu duyan olarak ben'in öz-duygusudur. Saygı, burada ahlaki yasaya saygı olarak karşımızda durur. Kendisi bir yargı ya da eylem içermez ama "eylemin imkanını oluşturur". Heidegger bu imkanın zemininde transandantal hayalgücü yetisinin bulunacağını söyler.[95] Daha sonra Ernst Cassirer ile Davos'ta yaptığı tartışmada ise yine ahlak alanıyla doğrudan alakalı olan özgürlüğün, insanla ilgili yegane ilişkisinin insanda özgürlüğün kendisinin özgür bırakılması (*Sich-befreien der Freiheit im Menschen*) olduğunu öne sürer.[96] Bu bölümlere dayanarak Heidegger'in ahlak alanının zeminini de hayalgücünün saf üretken sentezi üzerine oturttuğu görülür.

Her ne kadar Heidegger şaşırtıcı bir biçimde referans göstermemiş olsa da *Kritik der Urteilskraft* (*Yargı Gücünün/Yetisinin Eleştirisi*) düşünüldüğünde buradaki temel yetinin de hayalgücü olması manidardır. Burada hayalgücü oldukça merkezi bir öneme sahiptir. Hayalgücü, anlama ve akıl arasında sürekli "salınan" ve bu yetilerin kavramları olmadan çalışabilen "serbest" bir yeti olarak karşımıza çıkar. Paul Guyer, *Kant and the Claims of Taste*'de *YGE*'de estetik deneyimin kategoriler olmadan gerçekleştiğine dikkat

92 Makkreel, *Heidegger's Non-Idealistic Reading of Kant's Transcendental Philosophy*, http://www.youtube.com/watch?v=r1VSOASEpwY
93 Heidegger, *KPM*, 109-112
94 *A.g.e.*, 110
95 *A.g.e.,* 110-111
96 *A.g.e.,* 200

çeker;[97] burada anlama yetisi kifayetsiz kalır demek yanlış olmayacaktır. Guyer, Kant tarafından pek hoş karşılanmama ihtimaline rağmen yetiler arasındaki uyumun salt epistemolojik yorumundansa psikolojik yorumunun estetik yargıların emprisizm ile bağlantısının kurulması anlamında daha verimli olabileceğini de ekler.[98] Bu tür yorumlardan, *SAE*'nin iki basımı arasındaki farkın daha geç dönem bir yapıt olan *YGE* ile birlikte değerlendirildiğinde Kant'ın hayalgücü ile ilgili kararsızlığının devam ettiği ve Heidegger'in altını çizdiği "geri adımın" bir şekilde Kant'ın peşini bırakmadığı öne sürülebilir.

Gerçekten de Kritikler bağlamında hayalgücü oldukça önemli bir yerde durur ve Heidegger'in hayalgücünün önemine işaret etmesini destekler. Ancak her ne kadar hayalgücü "kaynak/köken" olarak değerlendirilebilse de Heidegger'in okumasında temel olarak iki büyük sorun karşımıza çıkar: Birincisi, hayalgücünün saf sentezinin zaman üzerinden gerçekleşmesi; ikincisi ise zamansallık ve sonluluk arasındaki ilişki.

Birinci nokta Kant felsefesinde oldukça önemli bir yerde durur. Dieter Heinrich, Kant için temel bir yetiden bahsedilecekse bunun kendinin-bilinci olduğunu; çünkü bu asıl anlama olmaksızın hiçbir şeyin kavranamayacağını söyler.[99] Heidegger'in halihazırda kendinin bilincinin hayalgücünde, dolayısıyla zamanda yattığına dair ısrarı ve bunu tanıtlama çabası olarak okunabilir. Nitekim Heidegger kendinin-bilincinin Kant için nasıl zaman üzerine kurulu olduğunun altını çizer ve bunu Kant'ta zamanın içsel duyunun formu olmasına ve içsel durumumuzdaki temsillerin ilişkilerini belirleyenin zaman olmasına dayandırır.[100] Özetle Heidegger için ben'in psişik bir aradalığının formu zamandır. Aynı zamanda "zaman, tüm deneyimin öncesinde, asli (*original*) saf *öz-duygulanımdır*" çünkü burada ben deneyimin oluşmasına imkan tanıyacak zemin olur, deneyimin verilerinin kendisine ulaşmasına olanak sunar. Bu bağlamda açıktır ki Heidegger'in yaklaşımının en temel değerlendirmelerinden biri *Apperzeption*'un saf sentez olması ve bu sentezin hayalgücü tarafından zaman ekseninde gerçekleştirildiğidir. Ancak sentez Kant'ta *SAE*'nin iki basımı arasındaki fark da temel alınarak özellikle *Apperzeption*'un sentetik mi analitik mi olduğu konusunda çeşitli tartışmalara kaynaklık eder. Yine Paul Guyer "Kant on Apperception and *A Priori* Sythesis" başlıklı çalışmasında bu tartışmaları

97 Paul Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 85-87.
98 *A.g.e.*, 87-88.
99 Heinrich, *Unity of Reason*, 31 (*CPR*, A 114'e referansla).
100 Heidegger, *PIKCPR*, 100 (*CPR,* A 33, B 49, B 50'ye referansla).

inceleyerek Kant'ın bu konuda kesinliği sağlayabilecek yeteri kadar nüve vermediğine değinir; fakat *Apperzeption*'un *a priori* ve sentetik olmasının neredeyse bir tür zorunluluk olduğunu öne sürer ve ikinci basımda yapılan değişikliklere rağmen sentezin merkezi olmaya devam ettiğini belirtir.[101] *Apperzeption*'un *a priori* ve sentetik olduğu kabul edildiğinde sorulacak bir diğer soru ise sentezin bir tür indeks/dizin oluşturma anlamında zamansal bir art arda koyma mı yoksa bir tür kapsayarak aşma mı (*aufhebung*) olduğudur.[102] Art arda koyma olması halinde anlama yetisinin bu sentezi gerçekleştiriyor olduğunun söylenmesi daha yerinde görünüyorken, kapsayarak aşmayı anlama yetisine yüklemek ne denli geçerli olabilir? Örneğin kendi felsefesinin tamamen Kantçı bir felsefe olduğunu söyleyen Fichte, belki de bu nedenle anlama yetisinin, "zihnin hareketsiz, durağan yetisi" olduğunu, "hayalgücünün öne çıkardığı şeylerin salt bir haznesi/deposu ..." olduğunu ileri sürer.[103] Heidegger'in anlama yetisini bu anlamda yeterince değerlendirmemesi benzer bir yaklaşım içinde olduğunun göstergesi olabilir.

Ancak sentezle ilgili soruları bir adım daha ileri götürdüğümüzde zamanın sentezle ilişkisi problemi karşımıza çıkar. Bu bağlamda Ronald P. Morrison "sinopsis" ile "sentez"in ayrıştırılması gerektiğine işaret eder. Kant'ta "ayrışmamış çeşitliliğin duyu aracılığıyla *a priori* özetlenişi/sinopsisi" ile "bu ayrışmamış çeşitliliğin hayalgücünde sentezi" birbirinden farklıdır.[104] Birinci basımda sinopsis ve sentez ayrımını yapan Kant, *SAE*'nin ikinci basımında sinopsise her zaman sentezin eşlik etmesi gerektiğini, *alıcılığın* ancak kendiliğindenlikle (*Spontaneität*) birleştiğinde bilginin olanaklı olabileceğini dile getirir.[105] *SAE*'nin ilk basımında yalnızca bir, ikinci basımda ise iki kez bahsi geçse de "sinopsis" gerçekten de ilgi çekici bir noktadır. Morrison, ayrışmamış çeşitliliğin zamanda tutulmasının sentez değil sinopsis olduğuna, sentezin yalnızca art ardalıkları bir arada tutmaktan farklı bir şey olması gerektiğine işaret eder[106] ve Kant için "bilincin birliğinin mantıksal olarak bilincin zamansallığını önceliğini" öne sürer; çünkü anların art ardalığının

---

101 Paul Guyer, "Kant on Apperceptioin and A Priori Sythesis", *American Philosophical Quarterly*, Cilt 17, Sayı 3 (Temmuz, 1980): 206-209

102 Bu soru üzerine düşünmeye başlamama vesile olduğu için Karin de Boer'e teşekkür etmek isterim.

103 Fichte, *Wissenschaftslehre*, 207.

104 Kant, *CPR*, A 94, B 127.

105 *A.g.e.*, A 97.

106 Ronald P. Morrison, "Kant, Husserl and Heidegger on Time and the Unity of 'Consciousness'", *Philosophy and Phenomenological Research*, Cilt: 39, Sayı: 2 (Aralık 1978): 182-198, 182.

kendilerinden başka ve onların sırasını belirleyecek sabit bir noktaya, başka bir zemine ihtiyacı olmalıdır.[107] "Kant, içsel duyunun felsefi bir temel olarak hizmet edemeyeceğinin kendi teorisinin önemli bir sonucu olduğuna inandı; çünkü dışsal bir nesnenin dolayımsız bilinci olmadan içsel duyunun "salt" görünüşleri birlikten yoksun olurdu."[108]

Sorunlu görünen ikinci temel mesele ise Heidegger'in işaret ettiği gibi hayalgücünün zamanla bağlantısının insanın ölümlülüğünün temelini oluşturmasıdır. Heidegger için *Dasein*'ı belirleyen temel belirlenim ölüme yazgılılıktır; ancak bunu Kant felsefesinden, özellikle de hayalgücü üzerinden çıkarmak zordur. Her şeyden önce, Heidegger'in de *Varlık ve Zaman*'da işaret ettiği gibi, ölüm asla birinci elden deneyimin bir sonucu olamaz. İnsanın kendi ölümü bilinebilir deneyimin sınırlarının ötesindedir; "ölüm mümkün deneyime aşkındır".[109] Ölümün kaçınılmazlığı apaçık olsa da ölüm erişilebilir, bilinebilir bir durum değildir.[110] Dolayısıyla ölüm bizim için ne vardır ne de yoktur. Sonluluk ve sonsuzluk arasındaki gerilimde sonluluğun belirleyici olması bu nedenle oldukça tartışmalıdır. Kaldı ki Heidegger'in ölüme yazgılılık üzerinden ortaya koyduğu görüşler Kant'ta bu biçimiyle bulunmaz. Özellikle Heidegger'in konu aldığı Kant eserleri düşünüldüğünde Kant'ta ölümlülük ve sonluluğa ilişkin özel herhangi bir vurgu ile karşılaşmanın zor olduğu, buna karşın Heidegger'in eserlerinin neredeyse her sayfasında ölümlülüğe, sonluluğa değinildiği görülür. Ayrıca hayalgücünün zamanla ilişkisi ele alındığında sonluluktan çok sonsuzluk fikrinin belirleyici olması gerekmez mi? Neticede hayalgücü, geçmiş ve şimdi üzerinden zamanı "geleceğe" uzatabilen bir yeti olarak karşımızda durur. Geleceğe uzatma fikri insanın yaşamla ilişkisini belirleme anlamında daha umutvar bir tablo ortaya çıkarabilir. Bu da bize Heidegger'in zaman üzerinden kurduğu ölüm ve sonluluk vurgusunun Kant ve Heidegger'in "Ne umabilirim?" sorusunun cevabında da ayrışmalarına neden olduğunu gösterecektir. Kant bu sorunun hem pratik hem teorik alana yönelik olduğunu söyler.[111] Burada "umut" da karşımıza çıkar. "Umut" ile birlikte Kant bize "mutluluk"tan bahsedebilir. Kant için "mutluluk tüm eğilimlerimizin doyumudur"; ancak mutluluk "mutluluğa layık" olmayı da içerir. Oysa Heidegger'in *Dasein*'ını belirleyen sonluluk anlayışı, ölüm

107 *A.g.e.*, 185.
108 *A.g.e.*, 192.
109 G. Anthony Bruno, "A Peculiar Fate: The Unity of Human Life in Kant and Heidegger", *Dialogue*, Sayı 53, (2014): 715-735, 716
110 *A.g.e.*, 723.
111 Kant, *CPR*, A 806 B 834.

vurgusundaki yoğunlukla umudu dışarıda bırakır görünür. Bu nedenle Heidegger'de pratik alanda yönetici, düzenleyici bir ilke, deyim yerindeyse "umudu" bulamayız.

Heidegger Kant'tan zamanı çekerek varlık anlayışının ufkuna dönüştürür. Zaman anlayışı Kant'tan Heidegger'e giden yolda oldukça farklılaşmış, özellikle Heidegger'de iki büyük Dünya Savaşı deneyimlemiş olan dünyanın tozunu taşır hale gelmiştir. Heidegger'in yaşadığı yüzyıla damgasını vuran şey gerçekten de ölümdür. Bu nedenle Heidegger'in Kant'ı zaman merkezli okuması ve zamanı sonlulukla bağlantılandırması şaşırtıcı olmasa da sığınağının Kant olması manidardır.

Kaynakça

Bruno, G. Anthony. "A Peculiar Fate: The Unity of Human Life in Kant and Heidegger", *Dialogue*, Sayı 53, (2014): 715-735.

Deleuze, Gilles. *Kant Üzerine Dört Ders*. Çeviren Ulus Baker. İstanbul: Öteki Yayınevi, 2007.

Gözkân, H. Bülent. "Kant'tan Heidegger'e Varlığın Anlamı Meselesi". *Heidegger: Varlığın Çobanı*. *Cogito*, sayı 64, (Güz 2010): 133-152.

Heidegger, Martin. *Kant and the Problem of Metaphysics*. Çeviren Richard Taft. Indiana: Indiana University Press, 1997.

-. *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*. Çeviren Parvis Emad ve Kenneth Maly. Indianapolis: Indiana University Press, 1997.

-. *Varlık ve Zaman*. Çeviren Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006.

-. *Metafizik Nedir?* Çeviren Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009.

Henrich, Dieter. *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy*. Londra: Harvard University Press, 1994.

Hühnerfeld, Paul. *Heidegger: Bir Filozof Bir Alman*. Çeviren Doğan Özlem. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994.

Fichte, Johann Gottlieb. *The Science of Knowledge (Wissenschaftslehre, 1794)*. Çeviren ve Editör Peter Heath ve John Lachs. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Guyer, Paul. *Kant and the Claims of Taste*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979.

-. "Kant on Apperception and *A Priori* Sythesis". *American Philosophical Quarterly*, Cilt 17, sayı 3, (Temmuz, 1980): 205-212.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. New York: Cambridge University Press, 2009.

Kierkegaard, Søren. *Kaygı Kavramı*, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2012.

Makkreel, Rudolf. *Heidegger's Non-Idealistic Reading of Kant's Transcendental Philosophy*. 4 Kasım 2011 tarihli Amerika Katolik Üniversitesi (CUA) konuşma kaydı. http://www.youtube.com/watch?v=r1VSOASEpwY Çevrimiçi 5 Aralık 2016.

-. *Imagination and Interpretation in Kant*. Londra: University of Chicago Press, 1990.

Morrison, Ronald P. "Kant, Husserl and Heidegger on Time and the Unity of 'Consciousness'", *Philosophy and Phenomenological Research*, Cilt: 39, Sayı: 2 (Aralık 1978): 182-198.

Ökten, Kaan H. "*Giriş*'e Giriş: *Varlık ve Zaman*'ın 'Giriş' Kısmı Hakkında Notlar". *Heidegger: Varlığın Çobanı*. Cogito, sayı 64, (Güz 2010): 89-106

HEİDEGGER VE KANT'TA VİCDAN KAVRAMI ÜZERİNE

Umut ELDEM*

ON THE CONCEPT OF CONSCIENCE IN HEIDEGGER AND KANT

Öz

Martin Heidegger'in, kendisinden önce gelen düşünürlerle farklı düştüğü bir çok noktadan biri vicdan kavramıdır. Bu kavram, *Varlık ve Zaman*'da zamansallık, kapalılığı-açma-kararlılığı, ölüme-doğru-varoluş gibi bir çok merkezi kavramı bir araya getirmesi açısından da önemlidir. Heidegger, felsefe tarihi boyunca bir çok farklı vicdan kavramının geliştirildiğini, ancak hiçbirinin ontolojik açıdan öncelikli olan vicdan kavramına ulaşamadığını iddia eder. Heidegger'in sözünü ettiği daha klasik bir yorumlardan birini, Immanuel Kant'ın eserlerinde bulmak mümkündür. Kant felsefesi, Heidegger'in özellikle erken dönem çalışmaları açısından hayati bir öneme sahiptir. Bu makalede iki düşünürün vicdan kavramlarını kıyaslayarak ahlak, benlik ve zamansallık kavramları açısından düşünceleri arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları incelemeyi ve bu sayede yöntemsel bir kıyaslamanın da zeminini hazırlamayı hedefliyorum. Heidegger ve Kant için vicdan sahibi olmak ne demektir? Nasıl bir varlık vicdana ihtiyaç duyar? Heidegger'in fenomenolojik analizleriyle Kant'ın normatif argümanlarını ortak bir zeminde buluşturmak mümkün müdür? Heidegger'in, özellikle de vicdan kavramı bağlamında, Kant'a yönelik eleştirilerinin kapsamı ve mahiyeti nedir?

Anahtar Kelimeler: Kant, Heidegger, vicdan, zamansallık, benlik, ahlak, normativite.

* Boğaziçi Üniversitesi, Felsefe Bölümü Doktora öğrencisi, e-mail:umut.eldem@gmail.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 8 / Heidegger, Nisan 2017: 178-201
(Makale Gönderim: 31.12.2016 / Makale Kabul: 06.03.2017)

Abstract

One of the ways in which Martin Heidegger differs from his predecessors is his conception of conscience. This concept is also important as it brings together central concepts in *Being and Time*, such as resoluteness, being-towards-death and temporality. Heidegger argues that there have been many conceptions of conscience throughout the history of philosophy, but that none of them achieved the primordial conception of conscience. One such instance of a 'classic' understanding of conscience can be found in the works of Immanuel Kant. Kant's philosophy is of central importance to Heidegger's thought, especially with regard to his earlier works. In this paper I aim to prepare a ground for a comparison of their respective methodologies by examining their conceptions of conscience and thereby examining the similarities and differences of their understandings of morality, subjectivity and temporality. What does it mean for Kant and Heidegger to have a conscience? What kind of a being requires a conscience? Is it possible to formulate a common ground between Heidegger's phenomenological analyses and Kant's normative arguments? What is the scope and nature of Heidegger's criticisms of Kant, especially with regard to conscience?

Keywords: Kant, Heidegger, conscience, temporality, subjectivity, morality, normativity.

***

Martin Heidegger'e göre vicdan, sahih bir varlık imkanının tasdikini verir.[1] Bu ifadeyi açımladığımız takdirde hem Heidegger'in vicdan anlayışı, hem de genel felsefi yöntemi açısından oldukça önemli bulgular elde edilebilir. Ancak, tahmin edileceği üzere, *Varlık ve Zaman*'da yer alan vicdan kavramı, felsefe tarihinde tartışılmış klasik vicdan kavramlarından oldukça farklıdır. Bu farkı vurgulamak adına, Heidegger'in vicdan kavramını, daha klasik bir anlayışı yansıtan Immanuel Kant'ın vicdan kavramıyla kıyaslayacağım. Böylelikle iki düşünürün vicdan, zamansallık ve öznellik kavramlarıyla ilgili benzerlikleri ve farklılıkları incelemeyi, bu sayede de yöntemsel bir karşılaştırmaya zemin hazırlamış olmayı umuyorum.

1 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı 2006), §45, 248-234.

Bu makale üç kısımdan oluşmaktadır. İlk kısımda Kant'ın çeşitli eserlerinden yola çıkılarak vicdanı nasıl kavramsallaştırdığı irdelenecektir. İkinci kısımda Heidegger'in *Varlık ve Zaman* eserindeki vicdan kavramını ele alınacaktır. Son kısımda ise bu iki düşünürün vicdan, benlik ve zamansallıkla ilgili benzerliklerine ve farklılıklara değinilecektir.

Kant'ın Vicdan Anlayışı

Richard Sorabji'ye göre vicdan kavramının Antik Yunan'daki karşılığı *syneidesis*'tir.[2] Bu kavram, "insanın yaptığı bir yanlışın bilgisini kendisiyle paylaşması" olarak tercüme edilebilir. Sahiden de vicdanı tecrübe edişimizin bu şekilde olduğu söylenebilir. Ancak, kendimizle ilgili doğru bir yargıda bulunduğumuzu veya yaptığımızı düşündüğümüz yanlışı hakkaniyetli bir biçimde tespit ettiğimizi nasıl bilebiliriz? Vicdan sahibi olmak neleri varsayar? İnsan nasıl bir varlıktır ki vicdan gibi bir öğeye sahiptir?

Felsefe tarihinde klasik vicdan anlayışı Hıristiyan gelenekle ortaya çıkmıştır. Bonaventure, Aquinas, Piskopos Butler gibi düşünürler, aralarındaki önemli farklara rağmen, klasik vicdan anlayışının temsilcisi sayılabilirler. Bu düşünürlere göre vicdan, Tanrı'nın buyruklarını duymamıza yarar; o, doğrudan Tanrı'nın sesi olmasa da, onun sesine tanıklık eder.[3]

İkincil kaynaklarda Kant'ın vicdan kavramı hakkında sürmekte olan tartışmalardan en yaygın olanı, vicdanın mahiyetine odaklanmaktadır. Bu tartışmanın ana ekseni, vicdanın *affektif* mi yoksa aklî mi olduğu üzerinedir. Bir diğer olasılık, vicdanın hem aklî hem *affektif* olmasıdır.[4] Bu tartışmaların ekseriyeti vicdan ile suçluluk-pişmanlık gibi refleksif hisler arasındaki ilişkiye odaklanır.

Kant için vicdanın *affektif* bir yanı olduğunu savunanlar, genellikle vicdanın işleyişiyle bu hisleri birbirine bağlarlar. Öte yandan yalnızca aklî olduğunu savunanlar, vicdanın, ahlaki özeleştiri süreci sonrasında bu hislere dolaylı olarak yol açtığını öne sürmektedirler. Makalenin kapsamı gereği ikincil kaynakları çok fazla irdelemeden, Kant'ın vicdan hakkında yazdıklarına

2 Richard Sorabji, *Moral Conscience Through the Ages* (Oxford, Oxford University Press 2014), 10.

3 Sorabji, *Moral Conscience*, 16.

4 Thomas Hill ve Allen Wood'a göre vicdan hem *affektif*, hem aklîdir, ancak Marijana Vujosevic'e göre ise yalnızca aklîdir.

odaklanacağım. Ayrıca, göreceğimiz üzere, Heidegger için de vicdan bir yönüyle *affektif* olacaktır. [5]

Kant'ın vicdan kavramının en çarpıcı özellikleri "istemdışı konuşması"[6] ve "hata yapmasının olanaksız olması"dır.[7] Bu özellikler, vicdanın aklî olmaktan ziyade *affektif* olduğuna işaret etmektedir. İstemsiz ve hata yapması olanaksız bir tepkinin, Kantçı anlamda aklî (veya rasyonel) olanla doğrudan ilişkili olmasını savunmak pek mümkün değildir. Kant için akıl özgürdür. İstemdışı bir tepki ise ancak *affektif* yanımızın bir yansıması olabilir.

Kant'ın ifadesiyle vicdanla ilgili tuhaf olan şey şudur: "Buyrukları adeta başka bir insanın buyruğudur, oysa yargılanan ve yargılayan aynı kişidir".[8] Ayrıca, vicdan "doğaldır" ve "kişinin varlığıyla birleşiktir". [9] Bu ifadelerden vicdanın bir tür iç ses olduğunu anlayabiliriz. Öyleyse bu ses, neyi dile getirmektedir?

Kant'ın *Salt Aklın Sınırları İçerisinde Din* başlıklı metninde vicdan, bir tür "bilinç" olarak tanımlanır[10] ve "aklın insanı yargıladığı araç" olarak nitelendirilir. Vicdanın bir tür bilinç olduğu fikrini *Ahlak Metafiziği*'nde de bulmak mümkündür. Şu paragrafı yakından incelemek, Kant'ın vicdan anlayışını daha iyi kavramamızı sağlayacaktır:

---

5 Varlık ve Zaman'dan yapılan bütün alıntılar doğrudan Kaan Ökten'in çevirisinden yapılmıştır, sayfa sıralamasında önce çevirideki sayfa numarası, sonra da Heidegger'in toplu eserlerindeki numaralandırma italik olarak belirtilmiştir. Ayrıca *Varlık ve Zaman*'daki alıntılar için madde numarası da § işareti ile gösterilmiştir. İkincil kaynaklardan ve Kant'tan yapılan alıntıların çevirileri ise bana aittir. Kant'ın eserleri alıntılanırken ikincil kaynaklardaki alıntı yöntemi esas alınmıştır. Kısaltmaların ve alıntıların hangi eserlere ve hangi basımlara ait olduğu metnin sonundaki kaynakçada belirtilmiştir.

Felsefi Düşün dergisinin Heidegger özel sayısına bu katkıyı yapmam için beni davet eden Kaan Ökten hocama içten bir teşekkürü borç bilirim. Ayrıca anonim hakemlere de değerli görüş ve önerileri için teşekkür ederim.

6 Immanuel Kant, *Metaphysics of Morals*, çev. Mary J. Gregor (Cambridge: Cambridge University Press.1991), 6:401. Bundan sonra *MS* olarak kısaltılacak.

7 Immanuel Kant, "On the miscarriage of all philosophical trials in theodicy", *Religion and Rational Theology,* çev. George di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press. 1996), 8:268. Bundan sonra *T* olarak kısaltılacak.

8 Kant, *MS*, 6:438.

9 *A.g.e.,* 6:438. Göreceğimiz üzere, Heidegger'in vicdan anlayışında da "çağıran ve çağrılan" aynı *Dasein*'dır, ve vicdan da *Dasein*'ın terkibiyle doğrudan ilişkili olacaktır.

10 Immanuel Kant, "Religion within the boundaries of mere reason", *Religion and Rational Theology,* çev. George di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press. 1996), 6:185. Bundan sonra *R* olarak kısaltılacak.

> Bütün ödevler, yasa dolayımıyla nesnel bir kısıtlamayı (özgürlüğümüzü sınırlayan ahlaki bir emri) içerir ve pratik akla aittir. Pratik akıl ise bir kural sağlar. Ancak bir suçun kendimize atfedilmesi, bir kuralın kapsamına giren bir vaka olarak (*in meritum aut demeritum*), yargı gücüne aittir (*iudicium*), ki bu da, bir eylemi öznel olarak atfetme prensibi olması hasebiyle, bu suçun gerçekleşip gerçekleşmediğini haklı gücüyle belirler. Bunun üzerine aklın son kararı gelir (hüküm), bu da, doğru sonucu eylemle birleştirir (kabahatli bulma veya aklama). Bütün bunlar bir makam önünde gerçekleşir (*coram iudicio*), ki buna da, yasanın etkin olmasını sağlayan ahlaki bireyden hareketle, mahkeme adı verilir (*forum*). İnsanın bu içsel mahkemesinin bilinci vicdandır ve burada insanın düşünceleri birbirini suçlar veya affeder.[11]

Bu paragraf, vicdanı, yargılama sürecinin dışında tutmakta ve onu yalnızca mahkemenin bilinci olarak nitelemektedir. Ahlaki muhasebe esnasında, bir çok farklı düşünce söz konusudur ve ele alınan mevzuya dair olası farklı bakış açılarını temsil ederler. Bu farklı düşünceler aklî bir duruşmada karşı karşıya gelirler. Bu içsel tartışmanın sonunda, akıl bir karara varır ve bu karar da özel bir tür bilincin dolayımıyla bize bildirilir. Nihayetinde girişeceğimiz veya girişmiş olduğumuz eylemde, vicdanımızı dinlemeye karar vermiş olabilir, ya da başka bir seçeneğe yönelebiliriz. Bu durumda aklın mahkemesinde kendi savunmasını yapan bir başka düşünce 'davayı kazanmış' demektir.

Bu pasaja göre Kant'ın öznesi içinde bir çok "sesin" dolaştığı ve birbirlerini ikna etmeye uğraştıkları bir alandır. Galip gelen düşünce, davranışımızı belirleyecektir. Bu davranışa karar verirken vicdanımızın sesini gözardı ettiğimiz takdirde 'samimi' davranmamış, yani varabildiğimiz en iyi yargıya göre hareket etmemiş oluruz.

Ahlaki bir durumla ilgili bir yargıya varmak için neler gereklidir? Kant'ın vicdan kavramı, belirli bir ahlakî kurallar bütününü ve bununla bağlantılı olarak da toplumsal bir yapıyı varsayar. Yargılarımızı, tikel durumlar içerisinde, genel ahlakî düsturlarımızdan hareketle gerçekleştiririz. Vicdan, rasyonel ahlak yasasının insanın yaşantısında hayata geçirilmesi için bir köprü görevini görür. Bu ahlak yasası, olası bir toplumsallığı gözetecektir, dolayısıyla vicdanın toplumsallığın korunmasıyla da ilişkili olduğu söylenebilir.[12] Göreceğimiz üzere Heidegger bu görüşe karşı çıkacaktır.

Bu paragrafı takip eden kısımlarda Kant, Tanrı'ya, veya Tanrının zihnimizdeki bir temsiline gönderme yapar. Hıristiyanlığın etkisiyle oluşan

---

11 Kant, *MS,* 6:438.

12 Bu noktanın ayrıntılı bir tartışması için bkz. Onora O'Neill, "Kant After Virtue", *Constructions of Reason* (Melbourne: Cambridge University Press 1989).

klasik vicdan anlayışının izlerine bu pasajlarda rastlamak mümkündür. Burada Tanrı, mükemmel/kutsal bir iradeye sahip olarak nitelendirilir ve bizi içeriden izlemektedir.[13] Bu bağlamda iç ses olarak vicdan, bir nevî Tanrı'nın sesidir. Kant, vicdanımız olmasaydı ahlakî varlıklar olamayacağımızı ileri sürer. Zira bu durumda aklın mahkemesinde olup bitenlerden haberdar olamazdık.

Bu, vicdanın mahkemeye doğrudan iştirak ettiği anlamına gelmez. Ancak vicdan, bu mahkemeyle insanın kendisi arasındaki bağlantıyı kurar-bu karar sürecinde ben kendimi tanırım, bu kararın bana ait olduğunun farkına varırım. Eğer vicdan tamamen aklî olsaydı, pişmanlık gibi duygulara neyin yol açtığına dair ayrı bir soru sorulması gerekirdi. Dolayısıyla bu duyguları da vicdanın ürünü olarak ele almak gerekir. Vicdan azabı denen şey de bununla ilgilidir.[14] Sonuç olarak vicdanı, aklî melekelerimizden ayırmak gerekir: onun hem aklî hem de *affektif* bir yanı vardır.

Ahlak Metafiziği'nde yer alan bu argümanlara göre vicdan, insanın kendini değerlendirmesinde herhangi bir rol oynamamaktadır. Bir eylemin doğru veya yanlış olarak belirlenmesi, vicdandan ziyade yargı gücüne aittir. Öyleyse Kant, vicdan kavramına niçin ihtiyaç duymaktadır?

Pratik Aklın Eleştirisi kitabının hemen başında yapılan *ratio essendi/ratio cognoscendi* ayrımını hatırlayalım.[15] Vicdan, bir eylemi kendimize atfettiğimizin farkına varmamızı sağlar, yargı gücü ise bu atfın kaynağıdır. Aklın verdiği nihai kararı bilmemiz, vicdanın dolayımıyla gerçekleşir, ancak kararın kendisi akla aittir. Vicdanın "doğal" ve "insan varlığıyla birleşik" olduğunu ve aklın kararını bize istemdışı bildirdiğini, ve dahası, kendi maksimlerimizi suçladığını veya azlettiğini göz önünde bulundurursak, onu hem aklî hem de *affektif* olarak düşünmek yerinde olacaktır.

Ahlak Dersleri'nden derlenen notlarda da Kant'ın şu ifadesi benzer bir düşünceye işaret etmektedir: "vicdan kötü davranışları içsel bir acı, iyi davranışları ise içsel bir sevinçle karşılar".[16] Göreceğimiz üzere vicdanı bu

---

13 *A.g.e.*,, 6:439

14 Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, çev. Peter Heath & Jerome Schneewind (Cambridge: Cambridge University Press. 1997), 27:43. Bundan sonra *VL* olarak kısaltılacak.

15 Immanuel Kant, "Critique of Practical Reason", *Practical Philosophy*, çev. Mary J. Gregor, (Cambridge: Cambridge University Press. 1996), 5:5. Bundan sonra *KprV* olarak kısaltılacak.

16 Kant, *VL*, 27:297 Ayrıca Kant, *NF*, 18:579 ve Kant, *VL*, 27:616. Bu bilince bir tür samimiyet eşlik etmelidir, yani özne belli bir ihtimali gözönünde bulundurarak

şekilde ele almak, temelde Heidegger'in anlama ve haletiruhiye arasında kurduğu ilişkiyle de benzerlik göstermektedir.

Kant'ın 1793'ten itibaren vermiş olduğu ahlak derslerinde, vicdan kavramının biraz daha geniş ele alındığını görüyoruz. Burada vicdan "benliğimin, irademin, doğru olanı yapmaya yönelmemin ve benim için ödevin ne olduğunun bilincidir".[17] Vicdanın esas rolü, irademin farkında olmam ve eylemi kendime atfetmemdir, böylelikle kendimi yaptığım eylemden sorumlu tutarım. Burada *syneidesis* kavramına oldukça yakın bir vicdan anlayışına rastladığımız söylenebilir.

İrademizi doğrudan belirlemediği için vicdan, ahlaki davranma olasılığımızı sağlar, ancak ahlaki davranacağımızı garanti etmez. Bir başka deyişle vicdan, ahlaki bir durumda girmiş olduğumuz muhasebeye etki eder, ancak sonucu belirlemez. Vicdanımızı eylemlerimize ve kararlarımıza kattığımız takdirde ahlaklı olmaya da yakınlaşmış oluruz, ancak sonuç asla kesin değildir.

Kant açısından vicdanla yargı arasındaki bağlantıyı görebileceğimiz bir başka metin ise *teodise* üzerine olan metnidir. Burada da duruşma ile vicdan ayrımı bulunur, davanın sonucunda bir hata yapılmış olabilir, ancak sonucun kendisi bildirilirken hata olamaz. Kant bunu şöyle ifade eder:

> İlk adımda, bir önermenin doğruluğu ya da yanlışlığı söz konusuyla, söylediğimiz şeyi mantıksal bir yargı aracılığıyla nesneyle karşılaştırırız, ikinci adımda ise doğru olduğuna inandığımız şeyi söyleriz ve bunu öznenin kendisiyle (vicdan önünde) karşılaştırırız.[18]

Hemen iki sayfa sonrasında vicdan için başka bir işlev daha buluyoruz. Belirli bir durumla ilgili bulunmamız gereken davranıştan emin değilsek, vicdan bizi uyarır. Burada biçimsel ve maddi vicdan ayrımı söz konusudur. Maddi vicdan, yanılma tehlikesinin olduğu durumda yargıdan kaçınmamız gerektiğini, biçimsel olansa bu genel düsturun belli bir durumda uygulanmasını içerir.

Bu metinden de anlaşılacağı üzere, Kant'a göre, doğru olduğuna inandığımız şeyin dolayımsız olarak farkındayızdır. Bu farkındalığı ise vicdana borçluyuz, zira vicdan aklın muhakemesinin sonucunu bize bildirir ve bu sürecin yeterince kapsamlı olup olmadığını denetler. Bu süreci diğer aklî süreçlerden

incelemesini yapmalıdır. Bu inceleme elbette her zaman eylemin dışsal unsurlarıyla alakalı olacaktır, alışkanlık haline gelmiş bir titizlik gerektir.

17 Kant, *VL*, 27:613.

18 Kant, *T,* 8:266.

ayıran şey şudur: akıl burada kendisiyle ilgili bir hükme varır, burada doğruluk ve yanlışlıktan ziyade yargımızın samimiyeti incelenmektedir. Bir başka deyişle, vicdanımızda, doğru olduğuna samimi bir biçimde inandığımız şey yankılanır. Onun konuştuğu budur. Vicdanın bize bildirdiğinin dışında bir şey söylediğimizde, bir bakıma yalan söylemiş oluruz, zira doğru olduğuna inanmadığımız bir şey söylemekteyizdir.

Böylesi bir durumda da vicdan azabı duyarız. Kant için, gerçekten vicdan sahibi isek, bu azap hafif olmayacaktır: "suçu işleyeni kendi kendisiyle başbaşa bıraktığımızda muhtemelen kendisini en katı biçimde yargılayacaktır".[19]

Kant için suçlunun vicdanı, onu en sert mahkemelerden bile daha katı bir biçimde rahatsız eder.[20] Bütün suçlar, aslında kendi cezalarını da beraberinde taşır. Bu yaklaşım Platon'un Kriton diyaloğunda Sokrates'in dile getirdiği bir argümana benzemektedir: "yanlışlığın ve adaletsizliğin her türlüsü, yanlışı yapan için zararlı ve utanç vericidir".[21] Vicdanımız düzgün çalışıyorsa, ahlaken yanlış bir şey yaptığımızda, aslında kendimize de zarar vermekteyizdir.

Vicdan yalnızca tikel durumlara mı aittir? Yoksa karakterimizin tamamıyla alakalı mıdır? Geçmişe geleceğe ve şimdiye mi yöneliktir? Kant'a göre vicdan, bütün zamansal kiplerde işlevseldir, ancak en güçlü olduğu durum, bir eylemden sonraki durumdur, en zayıf olduğu durumsa eylem esnasındadır.[22] Vicdan genellikle tikel bir durumda dile gelir.[23] Ancak, "ahlak yasası yoluyla bizi iyi bir yaşama yöneltmesi" hasebiyle, genel olarak karakterimizle de ilişkilidir.

Kant için vicdanın yalnızca duygulanımla alakalı olamayacağı bellidir. *Salt Aklın Sınırları İçerisinde Din* metnindeki paragrafa bakacak olursak, yargılamayı yapan akıldır, vicdan ise aklın kişiyi cezalandırmasını mümkün

19 Buna benzer bir ifadeyi *Din Felsefesi Dersleri*'nde bulmak da mümkün: "Vicdanının rahatsızlığı onu sürekli olarak rahatsız eder ve iyi gibi görünen herşey yalnızca kendini kandırmadan ibarettir. Immanuel Kant, "Lectures on the philosophical doctrine of religion", *Religion and Rational Theology*, çev. Allen Wood & George di Giovanni, (Cambridge: Cambridge University Press. 1996), 28:1081. *LR* olarak kısaltılmıştır.

20 Kant, *T*, 8:261.

21 Platon, "Kriton", *Complete Works* içinde, haz. John M. Cooper (Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997), 49b.

22 Kant, *VL*, 27:43.

23 Kant, *T*, 8:268.

kılan bir tür araçtır. Vicdanın bu işlevi yerine getirmesi için aklî ve duyusal olanı birleştirmesi gerekir. Bu sayede vicdan azabı ya da pişmanlık gibi hisler ortaya çıkacaktır. Bu da vicdanın *Ahlak Metafiziği*'nde, ahlak yasasının insanlar tarafından benimsenmesi için gereken dört estetik koşuldan biri olduğunu açıklamaktadır. Ahlak yasasına duyulan saygı, komşumuza yönelik sevgi ve özsaygıyla beraber, vicdan da bu koşullardan biridir. Vicdan, ahlak yasasının belirlenmesi veya gerekçelendirmesinde bir rol oynamasa da, bu yasanın bir özne tarafından uygulanması veya benimsenmesinde hayati bir öneme sahiptir

Sonuç olarak, Kant için vicdan, eylemleri kendimize atfetmemizi ve ahlaken sorumlu olmamızı sağlar. Aynı zamanda bize samimi yargımızı bildirir. Ancak vicdanın sesini dinlemek bizim seçimimizdir. Kant, ahlak üzerine yazdığı bir çok eserde, insanlar olarak kendimizi kandırmaya, veya kendimizi değerlendirirken bazı istisnalar yaratmaya teşne olduğumuzu hatırlatır. Bu yönelim de kaçınılmaz özsevgimizden kaynaklanır. Akıl ve vicdan ise ahlaki bir durumda istisna yaratılmasını kesinlikle reddeder.[24]

Daha önce de belirttiğimiz üzere, hata yapan bir vicdan Kant için mümkün değildir. Bu da Kant'tan önce ve sonra gelen bir çok düşünüre oldukça ters gelecek bir görüştür. Dahası, Kant'a göre vicdanını dinleyen bir kişinin suçlu da olamayacağını görüyoruz.

> Eğer birisi vicdanına uygun olarak davrandığının farkındaysa, suçluluk veya masumiyet açısında ondan daha fazlası beklenemez. Onun yapması gereken yalnızca kendini neyin ödev olup olmadığı konusunda aydınlatmaktır. Ancak sözkonusu bir eylem olduğunda, vicdan istemdışı ve kaçınılmaz bir biçimde dile gelir.[25]

Bu pasajı daha detaylı inceleyerek bu bölümü sonlandıralım. Gördüğümüz üzere vicdan iç mahkemenin bilinci idi ve yargı gücünden ayrı tutulmalıydı. Vicdanın işlevi iki aşamalı bir bilinci sağlamaktı: a) kendimize bir eylemin atfedilmesi ve b) aklın belirli bir durumda verdiği hükmün bize bildirilmesi. Bu anlamda vicdanın bir farkındalık fakültesi olarak algıya benzediğini ve hatalı olamayacağını söylemek mümkün gibi görünmektedir. Kant, *Ahlak Dersleri*'nde de vicdanın *apperceptio* gibi bir öz farkındalık olduğunu belirtir.[26]

Burada algıya dair temel unsurlardan biriyle karşı karşıyayız. Görmekte olduğum bir nesnenin gerçekten orada olup olmadığı konusunda, bir görsel

24 Kant, *R*, 6:70.
25 Kant, *MS*, 6:401.
26 Kant, *VL*, 27:614.

illüzyon veya duyu organlarındaki bir eksiklikten dolayı yanılabilirim, ancak o objenin gerçekten bana oradaymış gibi göründüğü konusunda yanılamam. Ancak, algıya dayalı yargılarımızda olduğu gibi, vicdanın da bize yanlış yargıları iletme ihtimalini göz önünde bulundurmalıyız.

Burada vicdanın sesiyle içeriği arasında bir ayrım yapılabilir. İç mahkemenin vardığı hüküm, mecburen yargı gücünü içerir ve dolayısıyla burada hata olması mümkündür.

> Doğru olduğuna inandığım şey aslında yanlış olabilir, zira nesneye dair bulunduğum yargılarda her zaman doğru olmayabilirim. ancak doğru olduğuna inandığım şeyin ne olduğu konusunda hatalı olamam çünkü bu yargı ya da bu önerme yalnızca objeyi bu şekilde değerlendirdiğimi söylemektedir.[27]

Buna göre aklımdaki sesin vicdanın sesi olduğu konusunda yanılamam. İç mahkemenin hükmü ne olursa olsun, bu hükmün kaynağı konusunda hataya düşemem. Kant, vicdanın hatalı olmasını imkansız bulurken böylesi bir hatayı kastediyordu. O halde vicdanın sesi eşsiz olmalıdır ve aklımızdaki diğer düşüncelerden ayırt edilebilmelidir. Bu farklılık da vicdanın hem aklî hem de duyusal unsurları bir arada bulundurmasıyla açıklanabilir. Vicdanın *affektif* yanının özellikle vicdan azabı ya da rahatlığı durumunda farkına varmaktayız.

Sıradaki bölümde Heidegger'in vicdan kavramı incelenecektir.

Heidegger'de Vicdan Kavramı

Kant için vicdanın, ahlaki bir duruma yönelik *affektif* ve aklî bir bilinç hali olduğunu belirtmiştik. Tekil bir ahlaki durumda aklımızın erişebildiği en doğru yargıyı vicdan bize bildiriyordu. Dolayısıyla Kant'a göre vicdan, belli bir toplumsallığı ve bu toplumsallığın içerisinde hakim olan normatif bir yapıyı varsayıyordu. Bu yapıların, *affektif* varlıklar olarak insanların nezdinde hayata geçmesi, benimsenmesi ve uygulanması için de vicdana ihtiyaç vardı. Heidegger'in vicdan kavramına baktığımızda, bu görüşün tam zıt yönünde bir argüman göreceğiz. Vicdan, Heidegger için ahlakı mümkün kılan unsurlardan biridir, dolayısıyla onu varsaymaz.

---

27 Kant, *T*, 8:268.

Heidegger, vicdan kavramını *Varlık ve Zaman*'ın ikinci ayrımının ikinci ve üçüncü bölümlerinde tartışır. İkincil kaynaklardaki tartışmalar da bu metne odaklanır.[28] Heidegger, bu kavramı *Varlık ve Zaman*'dan sonra kullanmayı bırakmıştır. Dolayısıyla tartışmamız bu metne odaklanacaktır.

Varlık ve Zaman'ın[29] ikinci ayrımının başında Heidegger, kitabın o noktasına kadar *Dasein*'ın eksik ve parçalı bir analizini gerçekleştirdiğini, oysa önemli olan hususun *Dasein*'ın bir bütün olarak varoluş imkanı olduğunu öne sürer. *VZ*'nin ikinci ayrımının ilk yarısı, işbu olasılığın değerlendirilmesinden müteşekkildir. Vicdan, kapalılığı-açma-kararlılığı, ölüme-doğru varolma ve zamansallık gibi önemli kavramlar da bu kısımda ele alınır.

Aynı eserin birinci ayrımındaki bulgular, bu kısıma ışık tutmaktadır. Vicdan açısından önemli bulgulardan biri, *Dasein*'ın benliği hakkındaki tespittir. Heidegger'in analizine göre *Dasein*'ın benliği, çoğunlukla herkes-benliğidir.[30] Vicdan ise, *Dasein*'ın herkes-benliğinden sıyrılıp, kendi benliğine geri dönme imkanı ile ilgilidir. Heidegger benlik meselesini ikinci ayrımda şöyle ifade eder:

> *Dasein*, kendini herkes içinde kaybettiği için, öncelikle kendini yeniden bulması gerekir. Ve esasen kendini bulabilmesi için de, kendinin olası sahihliği içinde onun yine kendine "gösterilmesi" lazımdır. Yani *Dasein*, imkan bakımından zaten bizzat hep öyle var olduğu kendi-olma-imkanının deliline ihtiyaç duymaktadır.[31]

İşbu delili vicdanın celbi sağlayacaktır. Vicdan, *Dasein*'ı bizzat kendisi-olmaya, yani herkes-benliğinden sıyrılmaya çağırır. Böylesi bir çağrı, bu sıyrılmanın mümkün olduğunu da muştulamaktadır. *Dasein*'ın kendisi-olarak varolması, aslında kendisini ölüme-doğru-varolan bir *Dasein* olarak yorumlamasından geçer. *Dasein*'ın kimseyle paylaşamayacağı ve onu münferit yapan yegane şey, kendi ölümüdür. Kendi ölüme-doğru-varoluşunu tanıyarak kendisi-olarak varolma imkanı, *Dasein*'ın terkibinin[32] daimi bir

---

28 Bu konudaki bazı ikincil kaynaklar: Rafael Winkler. "Alterity and the Call of Conscience". *International Journal of Philosophical Studies,* sayı:24:2 (2016); Rebecca Kukla. "The Ontology and Temporality of Conscience". *Continental Philosophy Review*, sayı:35 (2002); Huaiyu Wang. "Conscience and the Aporia of Being and Time". *Research In Phenomenology*, sayı: 37 (2007), Mariana Ortega. "When Conscience Calls, Will Dasein Answer?". *International Journal of Philosophical Studies,* sayı:13:1 (2011), Frank Schalow. "Language and the Social Roots of Conscience". *Human Studies,* sayı: 21:2 (1998).

29 Buradan itibaren *VZ* olarak kısaltılacaktır.

30 Heidegger, *VZ*, (§26, 131-*125* ve §53 282-267).

31 *A.g.e,*. §54, 284-268.

32 Terkip kelimesini Kaan Ökten'in Varlık ve Zaman çevirisindeki "konstitüsyon" kavramı yerine kullanıyorum.

parçasıdır, ancak herkes-benliği ve lakırtı tarafından bu varolma imkanının üzeri örtülmüştür. Vicdan, *Dasein*'a bunu hatırlatır.

Bu hatırlatma ise sessiz bir celp şeklinde vukû bulur.[33] Vicdanın sessizliğine kulak verildiğinde, herkesin lakırtısı kesilmiş olur. Eğer vicdan konuşsaydı, müspet bir şey söyleseydi, herkesin lakırtısı içinde yitip gidecekti. Heidegger için vicdanın "sessizce çağırmasının" sebebi budur. Bu sessiz çağrıya ise "olası bir duyma tekabül etmektedir".[34] Heidegger, bu celp ve duyma sürecinin iradi veya kasti bir süreç olmadığının altını çizer: "O celbeder-beklentilerimize rağmen ve hatta irademize ters olarak".[35] Vicdanın celbiyle *Dasein*, vicdan sahibi olmak istediğinin farkına varır. Yani vicdanın celbi, "geri dönmek isteyene isabet eder" .[36]

Bu noktalardan hareketle, Heidegger için vicdanın, bir yandan ölümle, öte yandan da toplumsallıkla, yani "herkes" ile alakalı olduğu söylenebilir. Heidegger'e göre *Dasein*, kendi en zati ve dolayımsız imkanı olarak münferit bireyselliği ile, herkes içinde kaybolmuşluğu arasında varlığını sürdürür. Vicdanın sessizliği, 'herkesin lakırtısını' keserek, sahih bir varlık imkanını ortaya çıkarır. [37]

Heidegger'e göre, herkesin lakırtısı, *Dasein*'ın bir gün tamamen 'geleceksiz' olacağının, yani öleceği gerçeğinin üzerini örter. Daha doğrusu, *Dasein*'ın her daim "ölüme-doğru-varolduğu"nun hatırlanmasını engeller. Heidegger'in ifadesiyle, "herkesin kamusallığı ve lakırtısı içinde kendini kaybeden *Dasein*, herkes-benliğine kulak verirken kendi benliğini duymazdan geliverir".[38]

Herkesin lakırtısı, *Dasein*'a ölümün belli bir yorumunu sunar. Bu yoruma göre ölüm, hep "başkalarının" başına gelen bir şeydir. Ölümün bu şekilde yorumlanması ise, *Dasein*'ı başkasıyla paylaşamayacağı yegâne şey olan kendi ölümüne yabancılaştırmaktadır.[39] Vicdanın geri dönmek isteyene isabet eden celbi tam olarak burada söz konusudur. Burada önemli hususlardan biri, *Dasein*'ın geri dönme isteğinin tam olarak farkında olmamasıdır, aksi takdirde vicdan iradi ve kasti bir unsura dönüşürdü.

---

33 *A.g.e.,* §54, 285-269.
34 *A.g.e.*, §55, 286-270.
35 *A.g.e.*, §57, 291-275.
36 *A.g.e.*, §55, 287-271.
37 Heidegger'in herkes ve lakırtı kavramları için bkz: *VZ* §27, 132-125 ve §35 177-168.
38 *A.g.e.*, §55, 287-271.
39 *A.g.e.*, §51, 269-254.

Öyleyse *Dasein* nereye geri dönmek ister? Herkes-benliğinden, kendi benliğine. Kendi-benliği ise ölüme-doğru-varoluştur. Kant'taki vicdan anlayışına benzer bir biçimde, vicdanın dolayımıyla *Dasein*'ı çağıran da, *Dasein* tarafından çağrılan da, kendisidir. Heidegger'e göre "herkes-benliğinin benliği celbedildiği ve duyduğu için, herkes kendi içine çöküp gider" ve "vicdan, celbedilip çağrılan *Dasein*'ı kendi benliğinin ketumiyetine mecbur eder.[40]

Bu durumda *Dasein*'ın çağrılmış olduğu kendi benliğinin mahiyeti nedir? Burada Varlık ve Zaman'daki bazı önemli kavramların kesiştiğini görüyoruz. *Dasein*, ölüme-doğru-fırlatılmışlığı içinde tekinsizdir. Herkes ve hergünkülük, bu tekinsizliğin üzerini örtmekte ve *Dasein*'a 'tanıdık' bir yaşantı sunmaktadır. *Dasein*, çoğunlukla bu tanıdık yaşantı içerisinde, 'herkes' gibi yaşar. Heidegger, bu türde bir varoluşu kapalılığı-açma-kararsızlığı olarak niteler (*unentschlossenheit*).[41] Buna karşılık, vicdanın çağrısına kulak verdiğimizde, bizi en zati varoluş imkanına taşıyacak olan kapalılığı-açma-kararlılığı söz konusu olacaktır (*entschlossenheit*):

> Kapalılığı-açma-kararlılığı *Dasein*'ı, kendi en zati kendi-olma-imkanına geri getirir. En zati varlık imkanımızın, kendisi için sahih ve tam olarak şeffaflaşabilmesi ise, en zati imkan olarak ölüme yönelik anlamasal varlık içinde mümkün olabilmektedir.[42]

Bu tanıdık yaşantı esnasında varlığın anlamına ilişkin soru arka planda kalacaktır. *Dasein*, yalnızca herkes tarafından ona sunulan imkanlar arasında, herkes gibi seçimler yapar. Bu bağlamda, tanıdık yaşantısı içerisinde sürüklenip gider. Vicdan ise *Dasein*'a bu duruma nasıl gelmiş olduğunu hatırlatacaktır:

Rebecca Kukla, 'Vicdanın Ontolojisi ve Zamansallığı' başlıklı makalesinde Heidegger'in vicdan kavramının, benliğe dair önemli bir özelliği vurguladığına dikkat çeker:

> Tekinsiz olan, bana hergünkü pratiklerin, davranışlarımı basitçe doğa yasaları gibi belirlemediğini gösterir. Hergünkülüğün normlarına zorlamayla değil, kendi özgür irademle katılmışımdır; bu katılmanın sonradan farkına varmış olsam bile. Eğer tekinsizliğin bu fenomenolojik analizi doğruysa,

40 *A.g.e.*, §55, 289-273.
41 *A.g.e.*, §60, 316-299.
42 *A.g.e.*, §62, 324-307.

> Heidegger'in hergünkü benlik ile kendi-benlik arasındaki ayrımı kurmak için niçin ondan faydalandığını görmek kolaydır. [43]

Dasein'a tanıdık gelen yaşantı, aslında içinden kaynaklandığı tekinsiz varoluşunu örtmektedir. Vicdan, tanıdık yaşantının kaynağındaki tekinsizliği *Dasein*'a hatırlatma işlevini görür. *Dasein*, hergünkülüğü içerisinde yaşarken, ölüme-doğru-varoluşun içine fırlatılmış olduğunu unutmuştur. Kukla, tekinsiz olanın vicdan yoluyla açığa çıkmasının, *Dasein*'a bir sorumluluk yüklediğini belirtir: "Tekinsiz olan, bana belirli bir davranışı öğütlemekten ziyade, varoluşsal durumuma yanıt verip onun sorumluluğunu üstlenmek yoluyla, kendi durumumla benliğim arasında oluşan boşluğu doldurmanın bir yolunu bulmamı talep eder".[44]

Tekinsizliğinin farkına varan *Dasein*, kendi başına kalmıştır ve artık kendi kendisinin temeli olmak durumundadır. Bu aşamada vicdanın sessizliği, herkese oldukça yabancı gelecektir: "İlgilenedurduğu biçim biçim dünya içinde kaybolmuş olan herkes için, tekinsizliği içinde kendi başına kalan, hiçliğin içine fırlatılmış olan bir benlik kadar daha yabancı ne olabilir?".[45] Vicdanın celbine kulak veren *Dasein*, herkes için tekinsiz ve yabancı bir varlık haline gelir. Aynı durum, *Dasein* için de geçerlidir. Fırlatılmışlığının farkına varan *Dasein* için en sıradan görünen şey artık tekinsizdir.

Tekinsizlik, *Dasein* için sadece bir fikir, yahut varlıkla ilgili önermesel bir bilgi değildir; tekinsizlik *Dasein*'ın terkibinin merkezinde yer alır ve bu yer alış da bize havf (*Angst*) duygulanımını verir. Öyleyse Heidegger için de vicdanın bir şeyi (fırlatılmış tekinsizliği) anlamaya açması, hem aklî hem de *affektif* mefhumlarla gerçekleşmektedir. Bu anlama ile birlikte *Dasein*'ın kendi ölümü karşısında tekilleşmesi söz konusudur.

Ancak buradan hareketle vicdanın toplumsallığı bütünüyle ortadan kaldırdığını, *Dasein* ile herkes arasında asla kapanmayacak bir boşluk oluşturduğunu söyleyemeyiz. Vicdan, Heidegger için belirli bir yaşam veya varoluş biçimine yönelik kurallar veya formüller sağlamak yerine, bir tür yorum ve anlayış sağlamaktadır. Vicdanın celbine riayet etse bile *Dasein*, hergünkü hayatını sürdürmeye devam edecektir, ancak bu sefer

---

43 Rebecca Kukla, "The Ontology and Temporality of Conscience", *Continental Philosophy Review*. Sayı 35 (2002): 10.

44 *A.g.e.,* 11.

45 Heidegger, *VZ*, §57, 293-277.

hergünkülüğü başka türlü yorumlayacak ve "kendini sorumlu hale getirecektir".[46]

Bu minvalde, tekinsizliği açığa çıkarmanın ve *Dasein*'a bir sorumluluk vermenin yanısıra, vicdanın çağrısı, *Dasein*'ın "çağrılabilir" bir varlık olduğunu da ortaya koymaktadır. Kukla, bu durumu şöyle tarif eder:

> Çağrılabilir olmak, yanıt verebilmeyi, çağrıyı dinleyip dinlememeye dair bir seçimde bulunmayı da varsayar. Vicdanın çağrısıyla, meşru otoriteyi tanıyan ve cevap verebilenler olarak konumumuzu tanımış oluruz.[47]

Bu sayede vicdanın, ahlak, iyilik ve kötülük gibi kavramların temeli olduğu açığa çıkar. *Dasein*'ın ahlaki bir dünya içinde yaşaması ancak vicdan sayesinde mümkündür. Bir başka deyişle, *Dasein*'ın herhangi bir davranışından 'mesul' olmasının temelinde vicdan yer alır. Öyleyse, vicdanın sessiz celbine kulak vermeyen herkes, ya da çoğunlukla kapalılığı-açma-kararsızlığı içerisinde yaşayan *Dasein*, sahih vicdan azabı duymamakta mıdır? Tekinsizliğin farkında olmadan varolan *Dasein*'ların ahlaki davranma olasılıkları bulunmamakta mıdır?

Heidegger'e göre vicdanı ontik veya ontolojik olarak yorumlamak mümkündür.[48] Vicdanı ontik olarak ele alırsak, hergünkü uğraşlarımız, yapıp-etmelerimiz, ahlaki davranışlarımızda da vicdan söz konusudur, ancak burada vicdan "konuşur". Heidegger için konuşan/ontik vicdanı, sahih vicdan kavramından ayırmak gerekir. Sahih vicdan, *Dasein*'ın bütün olma imkanıyla, yani kendisini ölüme-doğru-varoluş olarak yorumlamasıyla ilgiliydi. Ontik vicdan ise hergünkü yapıp etmelerimiz esnasında 'dile gelen' vicdandı. Göreceğimiz üzere Heidegger için Kant'ın vicdan anlayışı da bu doğrultuda, yani 'düşkün' bir vicdan anlayışıdır.

Heidegger, *VZ* boyunca yapmış olduğu ontik/ontolojik ayrımı bağlamında, *Dasein*'ın kendi benliğini de modern felsefenin öznesinden oldukça farklı bir biçimde niteler. Ona göre bu benlik, "yargılamanın objesi olan, kendi iç dünyasının heyecanlı-meraklı ve dur durak bilmez ayrıştırılışının konusu olan veya ruh hallerinin ve onların arka planlarının analitik dikizlenişinin mevzusu

---

46 *A.g.e.,* §58, 298-282.

47 Kukla, "The Ontology and Temporality of Conscience", 13.

48 Ontik ve ontolojik olan arasındaki ayrımın detayları başka bir makalenin konusu olacak kadar geniştir ve Heidegger'in felsefe tarihinin tamamına yönelik eleştirisinin yalnızca ufak bir kısmını oluşturur. Burada yalnızca bu ayrımın vicdan için de söz konusu olduğunu belirtip devam edeceğim.

olan benlik değildir".[49] Yani burada söz konusu olan özne, Descartes'ın Meditasyonlar metnindeki gibi kendi içine çekilip aklındaki içeriklerin kaynağını sorun haline getiren bir özne değildir. *Dasein* her zaman 'şuradadır', yani bir dünya-içinde-varolandır, dolayısıyla da her zaman başkalarıyla birliktedir.

Burada dikkat çekici olan nokta şudur: vicdanın ontik olarak anlaşılması, öznenin ve deneyimin de 'düşkün' bir yorumuyla elele gitmektedir:

> *Dasein*'ın özsel bir varlık minvali olan düşkünlük bize göstermiyor mudur ki, söz konusu varolan ontik olarak öncelikle ve çoğunlukla kendini ilgilenme ufku içinden anlıyor, ontolojik olaraksa varlığı mevcut-olmaklık anlamında belirliyor? Ve buradan, işbu fenomenle ilgili olarak ikili bir örtme ortaya çıkmaktadır: Bahse konu teoriler, varlık minvalleri bakımından pek de belirsiz olan serencam silsilelerini veya "psişik süreçleri" görmektedirler. Tecrübelerdeyse vicdan, *Dasein*'ın onunla hesap edici biçimde müzakere ettiği bir yargıç ve tembihleyici olarak karşısına çıkmaktadır.[50]

Heidegger'e göre, eğer öznenin modern kavramsallaştırması içerisinde kalırsak; yani onu "bir dizi psişik süreçlerden geçen" bir töz, veya Hume'un ifadesiyle bir "deneyim demeti" olarak ele alırsak, vicdanın sahih yorumuna erişmemiz mümkün olmayacaktır. Modern özne anlayışı, *Dasein*'ın üzerini örtmüştür. Yalnızca *Dasein*'a, yani şurada olan, ölüme-doğru-varoluşa fırlatılmış, tekinsiz bir varlığa atıf yaparak vicdanın sahih bir yorumuna erişmemiz mümkün olur. Bu analiz içinse "mevcudiyet" ontolojisinden farklı bir ontolojik yaklaşıma ihtiyacımız vardır:

> Aslında bu yöntem açıkça ifade edilmediği halde rehber niteliğinde olan şu ontolojik dogmatik teze dayanmaktadır: var olan, mesela celp gibisinden olgusal olarak var olan bir şey, mevcut-olmak zorundadır-mevcut olduğu nesnel olarak ispatlanamayan ise esasen var değildir.[51]

Daha önce belirttiğimiz gibi, Heidegger, sahih *Dasein*'la gayrı-sahih *Dasein* arasında fiili davranış açısından önemli bir fark öngörmez.[52] Ancak, vicdanın

---

49 Heidegger, *VZ* §56, 289-273.

50 *A.g.e.,* §59, 309-293.

51 *A.g.e.,* §57, 291-275. Bu noktaya makalenin son kısmında tekrar dönülecektir.

52 Buna benzer bir düşünceyi Kierkegaard'ın İman Şövalyesi figüründe bulmak mümkündür. İman Şövalyesi, olağanüstü davranışlarda bulunan, kendisini feda eden, veya kendisini bütünüyle bir amaca adayan bir kahraman değildir. O, hergünkü yaşantısına devam eder, ancak hergünkü yaşantısını anlamlandırma biçimi tamamen değişmiştir. Bkz. Soren Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, çev. İbrahim Kapaklıkaya (İstanbul: Aref Yayıncılık 2013).

celbiyle beraber, *Dasein*'ın kendini anlama biçimi değişir. Vicdanın celbine riayet eden *Dasein*, artık herkesin hergünkü yorumlarından sıyrılmayı göze almıştır ve kendi hayatını kendisi yorumlayacaktır. Heidegger bu duruma 'kendisinin batıl temeli olma yükümlülüğü' adını verir. Ontolojik olarak öncelikli olan zamansallığın ortaya çıkışı da burada söz konusudur: "Buna göre, zamansallığın fenomenal bakımdan asli olan tecrübesi, ancak *Dasein*'ın sahih bütün-olmaklığı üzerinden, yani öndeleyici kapalılığı-açma-kararlılığı fenomeni üzerinden sağlanabilecektir".[53]

'Vicdan ve Akıl' başlıklı makalesinde, *VZ*'nin vicdana dair bölümü hakkında Stephen Crowell'in şu ifadesine rastlıyoruz: "vicdan bölümü, irrasyonel bir seçime yönelik yapay bir kriter sağlamaz; bizim nedenler alanına girme yetimizi ifade eder".[54] Crowell bu yetiyi şöyle açıklamaktadır:

> Batıl neden olma yükümlülüğünü ele almak, *Dasein*'ın sorumluluk üstlendiği noktayı işaret eder: davranış sebebi gibi birşeyin en başta mümkün kılan faktisitenin temeli erişim dışındadır ve bu da normatif bir temellendirme projesine yansır.[55]

Bu noktadan hareketle, Heidegger'in nasıl bir normatif önermede bulunduğunu söyleyebiliriz? Şüphesiz ki *VZ* boyunca varlığın nasıl yorumlanacağı, varlığın anlamı sorusunun nasıl sorulması gerektiği hakkında, yöntemsel bir normativiteden bahsedilebilir. Ancak gördüğümüz üzere vicdanın celbi iradi veya kasti bir süreç değildir, dolayısıyla "vicdan sahibi olmayı istemeliyiz" veyahut, daha geniş olarak ele alacak olursak, "sahih *Dasein*'lar olmalıyız" gibi normatif önermeleri bu eserden çıkarsamamız pek mümkün görünmemektedir.

Oysa gördüğümüz üzere Kant'ta durum tam tersiydi. Kant'ın argümanlarında vicdanı dinlemek öğütlenir, zira samimi ve ahlaklı özneler olmamız buna bağlıdır. Heidegger için Kant'ın vicdan kavramının, ahlaka, varoluşa, özneye ve zamansallığa dair pek çok şeyi varsaydığını ve bu sebepten ötürü ontik düzlemde kaldığını söylemek doğru olacaktır. Kant için vicdan tekil durumlara yönelirken, Heidegger'in ontolojik vicdan kavramı

---

53 *A.g.e.,* §61, 321-304. Ayrıca bkz. *A.g.e.,* §53, 282-266: "Öndeleme *Dasein*'a,herkes-benliğindeki kaybolmuşluğunu açığa çıkartarak onu, ilgilenici itina-göstermekliğe birincil olarak dayanmaksızın kendi olma imkanıyla karşı karşıya getirir ki bu; tutkulu, herkesin vehimlerinden sıyrılmış, fiili, kendinden emin ve kendini havfeden ölüme yönelik hürriyet demektir."

54 Steven Crowell, "Conscience and Reason: Heidegger and the Grounds of Intentionality", *Transcendental Heidegger* içinde (California. Stanford University Press 2007), 49.

55 *A.g.e.,* 50.

Dasein'ın terkibinin tamamına dairdir. Ontolojik açıdan öncelikli zaman kavramı da vicdan sayesinde açığa çıkmaktadır:

> Zamansallık kendini öncelikle öndeleyici kapalılığı-açma-kararlılığıyla göstermişti bize. O, açımlanmışlığın sahih hali olup, çoğunlukla herkeslerin düşkün öztefsirinin gayri-sahihliği içinde bulundurur kendini.[56]

Makalenin son bölümünde Kant ve Heidegger'in düşüncelerini vicdan, benlik, zamansallık ve ahlak anlayışları üzerinden karşılaştıracağım.

Heidegger ve Kant'ın Felsefi Yöntemleri Üzerine

Kant ve Heidegger'i vicdan kavramı bakımından karşılaştırdığımızda, iki düşünürün benlik ve zamansallıkla ilgili ayrı düştükleri noktaları da açığa çıkarabiliriz. Varlık ve Zaman'da vicdan tartışmasından hemen sonra ayrıntılı bir Kant eleştirisinin gelmesi tesadüf değildir. Vicdanın seslendiği, ya da vicdanının sesini duyan varlık nasıl bir varlıktır? Bu varlığın zamansal terkibi nedir?

Bilindiği üzere, Kant için zaman, uzamla beraber içgörünün saf formlarından biridir.[57] Bu minvalde deneyimin olanaklılık koşullarından birini oluşturur, yani her deneyim, muhakkak zamanla sentezlenmek zorundadır. Heidegger ise zamana dair ontolojik bir ayrıma gider:

> Zaman, zamansallığın husule getirilmesi bakımından aslîdir. Bu haliyle zaman, ihtimam-göstermeklik yapısının konstitüsyonunu mümkün kılmaktadır. Zamansallık özü gereği ekstatiktir. Zamansallık kendini istikbalden hareketle asli olarak husule getirir. Aslî zaman sonludur.[58]

Heidegger için ontolojik açıdan öncelikli olan zaman, sonludur. Bunun sebebi ölümün, *Dasein* için geleceğin kapanmasından müteşekkil olmasıdır.[59] Kant'ta ise zaman içgörünün saf biçimlerinden birisiyken, ruhun ölümsüzlüğü de pratik aklın postülalarından birisidir. Bunun sebebi nedir?

Kısaca belirtecek olursak, Kant'a göre ahlaklı davranış, olası bir amaçlar diyarının kurulabilmesine imkan verir. Ahlak yasaları da yalnızca insanları değil, bütün rasyonel varlıkları zorunlu ve evrensel bir biçimde bağlar. Dolayısıyla ahlak yasaları, nesilden nesile veyahut zamandan zamana değişmeyecektir.

---

56 Heidegger, *VZ*, §66, 351-331.
57 Kant, A 31/B 47.
58 Heidegger, *VZ*, §66, 351-331.
59 *A.g.e.,* §65, 350-330.

Demek ki Kant'a göre vicdan, bize (ahlaki, rasyonel varlıklar olarak) ölümsüz yanımızı işaret eder.

Buna karşılık, Heidegger'de *Dasein*'ın terkibinin bir parçası sonluluk, yani ölüme-doğru-varoluştur. Sahih vicdan, varoluşumuzun ölümlü/sonlu olduğunu vurgulamaktadır. Bu haliyle de her türlü ahlak yasasından önde yer almaktadır. Heidegger'in iddiasına göre, sahih vicdan anlayışı iyi veya kötü davranıştan önce gelmektedir.

Heidegger için sahih zamansallık gelecektir.[60] Vicdan da gelecekteki hayatımızı, öndeleyici kapalılığı-açma-kararlılığıyla geçirme olanağıyla alakalıdır. Ölüme-doğru-varoluş da geleceğe özgüdür. Kant'ta ise vicdan hem geçmişteki hem de gelecekteki seçimlerimize ve yargılarımıza dairdi. Tekil bir olaya dair vicdan azabı yaşamamız, Kant için önemli bir ahlaki durumken, Heidegger bunu, hergünkü vicdan anlayışının bir ürünü olarak ele alınır.

Heidegger'le Kant'ın vicdan kavramları arasındaki en önemli farklardan biri de "ses" farkıdır. Heidegger'e göre vicdan insanı sessizce çağırıyordu-dille ifade edilen bir şey içermemesine rağmen, anlaşılabilir birşeyin vicdan aracılığıyla açığa çıkması söz konusuydu. Kant'ta ise gördüğümüz üzere vicdan bize aklın mahkemesinin sonucunu bildiriyordu, dolayısıyla 'konuşuyordu'. Her iki durumda da bir "bildirimin" söz konusu olduğu söylenebilir.

Heidegger için vicdan, klasik anlamında olduğu gibi *Dasein*'ın davranışlarını değiştirmeye, ya da daha ahlaklı bir insan olmaya çağırmaz, daha ziyade, sahih bir biçimde kendi varlığıyla (ve nihayetinde ölümüyle) ilgilenmeye çağırır. Vicdanın çağrısına uyan bir *Dasein*'ın tikel eylemleri değişmek zorunda değildir, ancak herkesin lakırtısı tarafından üzeri örtülen varoluş imkanlarını açmaya yönelecektir. Kant'ta ise vicdan, eylemlerin kendimize atfedilmesi işlevini görüyordu, aslında aynı şey bir bakıma Heidegger için de geçerlidir. Ancak, elbette Kant için vicdan toplumsal olanı kesintiye uğratan bir işlev görmez, aksine ahlaklı davrandığımız müddetçe, uyumlu bir toplumsallığı mümkün kılmaktayızdır.

Heidegger'de vicdan kavramı, ölüme-doğru-varoluşumuzu anlamaya açıyordu.[61] Vecibe-içinde bulunuş da, her türlü kötülük ve günah anlayışından önce gelmekteydi. Dolayısıyla vicdan, ahlak, iyilik ve kötülük gibi kavramların kaynağı

---

60 *A.g.e.,* §65, 349-329.

61 Kant için vicdanın ölümle doğrudan bir ilişkisi yoktur. Daha ziyade vicdan, içinde bulunduğumuz tekil durumlarda aklın eriştiği en yetkin yargıyı bize bildirmektedir.

olarak tayin edilmişti. *Dasein*'ın ahlaki bir dünya içinde yaşaması ancak vicdan sayesinde mümkündü:

> Varlığı ihtimam-göstermeklik olan bir varolan, kendine sadece fiili vecibeler yüklemekle kalmaz, kendi varlığının temelinde de zaten vecibeli olarak varolur. İşte bu vecibe-içinde-olma durumu, *Dasein*'ın fiilen varolarak vecibe içinde olmasının ontolojik koşulunu sağlamaktadır. Bu özsel vecibe-içinde-olma, ahlaki hayır ve şerrin mümkün oluşunun, yani esasen ahlakın ve onun fiilen mümkün olan şekillendirmelerinin eşit derecede asli eksistensiyal koşuludur. Ahlak, vecibeyi bizatihi varsaymaktadır.[62]

Bu pasajdaki vecibe kavramını, sorumluluk-alabilme-yetisi olarak görmek mümkündür. Elbette ahlak ancak böyle bir yetinin varlığıyla mümkün olur. Kant için vicdan, eylemlerin bize atfedilmesini ve aklımızın vardığı yargının bize bildirilmesini içeriyordu. Ancak yasaya tâbi ve sorumluluk sahibi olmamız, rasyonel varlıklar olmamızdan ötürüydü. Bu bağlamda Kant'a göre ahlakı mümkün kılan vicdan değil, akıldır. Vicdan sahibi olmayan olası bir rasyonel varlık da ahlaklı olabilirdi.

Öyleyse aklın benlikle olan ilişkisi nasıldır? Kant'ın öznesi, bir yanıyla epistemik erişime kapalı ve numenal, öbür yanıyla uzam ve zamana bağlı ve fenomenaldi. Vicdan ise, akıl sahibi numenal benlikle, *affektif* ve ampirik benliğimiz arasında bir köprü görevi görüyordu.[63] Heidegger'de ise numenal bir benlik söz konusu değildir. Benlik, her zaman bir dünya-içerisinde, başkalarıyla-birlikte varolur. Heidegger, modern özne tasavvurunu şöyle eleştirir:

> Zira ontolojik özne kavramı, kendiliği benin kendisi olarak karkterize etmez, onun zaten hep mevcut olanın aynılığı ve kalımlılığı olarak karakterize eder. Beni ontolojik bakımdan özne olarak belirlemek onu zaten hep mevcut olan bir şey olarak sabitlemek demektir. Bu durumda benin varlığı, res cogitans'ın gerçekliği olarak anlaşılacaktı.[64]

Benin varlığını yalnızca mevcudiyet, yani 'şimdide' var olma olarak tayin ettiğimiz takdirde, *Dasein*'ın kendine özgür zamansallığını, yani ölüme-doğru-varolduğunu ıskalamış oluyoruz. *Dasein*'ın terkibine dahil olan vicdan, dünya-içinde-varolma, ölüme-doğru varoluş gibi unsurlar, 'şimdide' var olan, 'mevcut' unsurlar olmayabilirler. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki analizlerine göre bu unsurlar, farklı zamansallık kiplerine tâbi olup, *Dasein*'ın bir 'şimdi'sinin olmasını

---

62 *A.g.e.,* §58, 302-286.

63 Kant, benlikle vicdan arasındaki bu bağlantıları açıkça ifade etmemiştir, burada genel olarak Kant'ın eserlerinden çıkarılabilen bazı sonuçlar ele alınmıştır.

64 *A.g.e.,* §64, 339-320.

mümkün kılarlar. Kısacası Heidegger için 'mevcudiyet' ontolojisini mümkün kılan bir *Dasein* ontolojisi söz konusudur. Aslî zamanın sonlu olup, zamansallığı 'şimdide' husule getirmesi de benzer bir önceleme ilişkisini varsayar.

Yalnızca mevcudiyet ontolojisi vasıtasıyla bir özne tasavvuru geliştirmek niçin sorunludur? Kant'ın, Heidegger açısından 'ontik' ahlak yasaları sakıncalı veya yanlış mıdır? Heidegger'e göre varlığı bu şekilde tayin edilen özne, pratik düzleme geçildiğinde düşkün bir benlik anlayışını yansıtır. Bu benlik, gündelik olaylarla ilgilenen, herkes içinde kaybolmuş, varlığın anlamı sorusunu sormayı unutmuş bir benlik, yani herkes-benliğidir. Klasik vicdan anlayışı, işte bu benliğin yaşadığı ahlaki ikilemlerde ortaya çıkar. Oysa Heideggerci anlamda vicdan, bu ikilemlerin öncesinde ve temelinde yer alır. Heidegger'in vicdan kavramı da, klasik vicdan kavramı açısından 'eksik' bulunacaktır, zira gördüğümüz üzere bu kavramda verili bir durumda nasıl davranılacağına ilişkin bir kural veya formül bulunmamaktadır. Heidegger bu durumun farkındadır:

> Eksikliği duyulan şey, çağrının yöneltildiği şeydeki "müspet" muhtevadır, çünkü "edimde bulunmanın" hazır ve hesap edilebilir emin imkanlarına ilişkin kullanışlı bildirimler beklenir ondan. Bu beklenti, aklıselime dayalı ilgilenmelerin tefsir ufku üzerine temellenmiş olup, *Dasein*'ın varoluşunu düzenlenebilir meşguliyetler akışı fikrine mecbur etmektedir.[65]

Heidegger'in *VZ*'deki projesinin başlangıç sorularından biri ise şöyle ifade edilebilir: Düzenlenebilir bir meşguliyetler akışını mümkün kılan yapılar nelerdir? En sıradan, en rutin uğraşlar bile aslında tekinsiz bir varoluşun mümkün kıldığı uğraşlardır. Mevcudiyet ontolojisi açısından bu tekinsiz varoluşun tayin edilmesi mümkün değildir, zira zamansallık burada düşkün bir biçimde ele alınmıştır. Ancak *Dasein*'a uygun olan zamansallık kavrandığı zaman tekinsizlik açığa çıkacaktır.

Özetle Heidegger'e göre Kant, modern özne tasavvurunun bazı tuzaklarına düşmemesine rağmen, tözsellik, ya da mevcudiyet ontolojisinden de çıkamamıştır.[66] Bunu vicdan kavramının ele alınışından da çıkarsamak mümkündür. Heidegger için Kant'ın vicdan anlayışı düşkündür.

> Kant'ın vicdan yorumunda "yargıevi tasavvurunu" rehber fikir olarak ele alması bir tesadüf değildir; o zaten ahlak yasası idesince önümüze konmuştur çünkü. Halbuki Kant'ın ahlaklılık kavramı, yararlılık ahlakı ve mutçuluktan epey uzaktır. İster formal, ister maddi olarak kurulmuş olsun, değer teorisi de bir "ahlak metafiziğine", yani *Dasein* ve varoluş ontolojisine sahiptir; bu onun dile getirilmemiş olan ontolojik koşuludur. Buna göre *Dasein*, ilgilenmek

65 *A.g.e.,* §59, 310-294.
66 *A.g.e.,* §65, 337-318.

> durumunda olan bir varolan olarak kabul edilmektedir. İşbu ilgilenmeyse, "değer gerçekleştirme" veya normu sağlama anlamındadır.[67]

O halde Heidegger için ontolojik açıdan öncelikle yapılması gereken, "değer gerçekleştirme" veya "normu sağlama" görevine mazhar bulunan *Dasein*'ın terkibinin, hangi unsurları önceden var saydığını tespit etmektir.[68] Heidegger bunu VZ'nin birinci ayrımında dünya-içinde-olmaklık, ilintililik, birlikte-olma gibi kavramlarla yapmaya çalışmıştı.[69] Buna ek olarak, Heidegger'in benlik meselesini tartışırken yaptığı hergünkülükle tekinsizlik arasındaki ayrıma Kant'ta rastlamak mümkün değildir. Heidegger'in Kant'ta ve genel olarak modernitede eksik bulduğu ayrımlardan birinin de bu olduğu söylenebilir.

Heidegger'in fenomenolojik yöntemine kabaca betimleyici, Kant'ın pratik felsefesine ise normatif demek mümkündür. Genellikle bu yöntemlerden biri ön plana çıktığında, diğeri geri plana itilir; bir durumun tahlilini ya da betimlemesini yaparken, olması gerekeni aynı anda söylemek zordur. Olması gerekene vurgu yaparken de, durumun hakkaniyetli bir tahlilini yapmak zorlaşabilir.

Eserin bütününe baktığımız zaman, *Varlık ve Zaman*'da Heidegger'in bir varlık tahlilinde ve yorumunda bulunduğunu görüyoruz. Nihayetinde bize varoluşumuzla ilgili ontolojik bir yorum sunan bu tahliller ve yorumlar, gündelik hayatımızı ve varoluşumuzu nasıl idame ettireceğimizi bize bırakıyor; zira bu yorumlar, 'hergünkülüğü' mümkün kılan yapılar hakkındadır, dolayısıyla bütün gündelik uğraşlarımızı ve ahlaki kuralları öndelerler. Kant ise uyumlu bir toplumsallığın, rasyonel varlıkları bağlayan bir yasalar bütünlüğüyle mümkün olduğunu, ahlaklı davranmanın ise bu yasalar uymak anlamına geldiğini belirtiyordu. Bu iki yaklaşım birbirlerini dışlamazlar. Kısaca belirtecek olursak, ölüme-doğru-varoluşumuzu Kantçı bir ahlak anlayışıyla geçirmememiz için bir sebep yoktur.

Heidegger'in sahih vicdan kavramı bizi 'herkes'in hakim varlık ve ölüm yorumlarından sıyrılmaya çağırıyordu. Benzer bir çağrıyı Kant'ın 'Aydınlanma Nedir?' metninde de bulmak mümkündür. Bu metinde "bilmeye cesaret

---

67 *A.g.e.,* §59, 309-293.

68 *A.g.e.,* §64, 334-316: Heidegger bunu şöyle ifade eder: *Dasein*'ın ontolojisi söz konusu olduğunda "önceden varsayılanlar" haddinden fazla değil, gereğinden azdır, tam da-dünyasız bir benlikten "hareket" edip ona bir nesne ve bu nesneyle kuracağı ontolojik bakımdan zeminsiz bir ilişki temin edilmeye çalışılınca. Eğer yaşamı bir mesele haline getirip arasıra da ölümü dikkate taşıyorsak, bakışımızın menzili çok kısa düşecektir.

69 Bu kavramların incelenip açımlanması başka bir makalenin konusu olabilir.

etmek"[70], özellikle de herkesin doğru kabul ettiği şeyleri olduğu gibi kabullenmemek, sorgulamak ve kendi yargımızı geliştirmeyi öğütlüyordu. Kant bunu söylerken herhangi bir konu kısıtlamasına gitmez. Dolayısıyla, Heidegger'in yaptığı şekilde varlığı/ölümü anlamlandırmanın, Kant'ın felsefesinde de bir yeri bulunabilir.

Bununla beraber Heidegger'le Kant'ın birey ve toplum anlayışlarının farklı olduğu aşikardır. Heidegger'in 'herkes' kavramıyla kastettiği, tanıdık, hergün içinde yaşadığımız toplumken, Kant'ın toplumu ahlaki yasalara uygun yaşayan rasyonel varlıkların ideal toplumudur. Heidegger, ahlakı mümkün kılan yapıları hakkıyla tayin etmeden bir ahlak felsefesine girişmeye karşı bizi uyarır. Bu uyarı yerinde olmakla birlikte, şu veya bu ahlaki kuralın yanlışlanması ya da geçersiz kılınması anlamına gelmemektedir.

Sonuç olarak Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki projesi, bize doğru davranış veya varoluşun kurallarını ya da formüllerini vermeyi hedeflemez. Bu minvalde Heideggerci bir ahlaktan bahsetmek zordur. Ancak, Kant'ın insan varoluşuna dair analizlerini (özellikle de vicdanla ve hayalgücüyle ilgili kısımlarını) eksik bulmakla beraber, *Varlık ve Zaman*'da Kant'ın ahlak yasalarının geçerliliğini veya meşruiyetini geçersiz kılacak bir argümana da girişilmemiştir. O halde Kant ve Heidegger'in yaklaşımlarını, daha bütüncül bir felsefi anlayışı geliştirmek adına birlikte kullanmak mümkün görünmektedir.

Kaynakça

Crowell, Steven. "Conscience and Reason: Heidegger and the Grounds of Intentionality". *Transcendental Heidegger* içinde 43-62 . Hazırlayanlar Steven Crowell ve Jeff Malpas. California. Stanford University Press 2007.

Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. Çeviren Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı. 19. Basım 2006.

Hill, Thomas. *Human Welfare and Moral Worth*. Clarendon Press. Oxford. 2002.

Kant, Immanuel. *Metaphysics of Morals*. *MS* alıntıları: Çeviren Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.1991.

-.*Practical Philosophy*. (*TP*, *WE* ve *KprV* alıntıları). Çeviren Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press. 1996.

[70] Kant, *WE*, 8:35.

-. *Religion and Rational Theology*. (*R*, *T* ve *LR* alıntıları). Çevirenler Allen Wood & George di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press. 1996.
-. *Lectures on Ethics*. (*VL* alıntıları). Çevirenler Peter Heath & Jerome Schneewind. Cambridge: Cambridge University Press. 1997.

-. *Critique of Pure Reason*. (*A/B* alıntıları). Çevirenler Allen Wood & Paul Guyer. Cambridge: Cambridge University Press. 1998

-. *Notes and Fragments*. (*NF* alıntıları). Çeviren Paul Guyer .Cambridge: Cambridge University Press. 2005.

Kierkegaard, Soren. *Korku ve Titreme*. Çeviren İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul. Araf Yayıncılık. 2013.

Kukla, Rebecca. "The Ontology and Temporality of Conscience". *Continental Philosophy Review*. Sayı 35 (2002): 1-34

O'Neill, Onora. "Kant After Virtue". *Constructions of Reason* içinde 145-164. Melbourne. Cambridge University Press 1989.

Ortega, Mariana. "When Conscience Calls, Will *Dasein* Answer?" International Journal of Philosophical Studies Sayı:13-1 (2011): 15-34

Schalow, Frank. "Language and the Social Roots of Conscience". *Human Studies,* sayı: 21:2 (1998): 141-156

Vujosevic, Marijana. "The Judge in the Mirror: Kant on Conscience". *Kantian Review*. Sayı 19. (2014): 449-474

Wang, Huaiyu. "Conscience and the Aporia of Being and Time". *Research In Phenomenology*, sayı: 37 (2007): 357-384

Winkler, Rafael. "Alterity and the Call of Conscience" *International Journal of Philosophical Studies* sayı:24:2 (2016): 219-233

Wood, Allen. "Conscience". *Kantian Ethics* içinde182-192. Cambridge, Cambridge University Press.2008.

HEIDEGGER VE HEGEL'DE YAŞAMI DÜŞÜNMEK

Elif ÇIRAKMAN*

THINKING LIFE IN HEIDEGGER AND HEGEL

Öz

Bu yazı Martin Heidegger'in yaşamı düşünme çizgisinin izini sürmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda yazıda ilkin, Heidegger'in erken düşüncesinde 'yaşam' ile 'dünya' ilişkisi sorgulanmaktadır. İkinci olarak Heidegger'in 1929-30 Freiburg Üniversitesinde verdiği derslerde (*Metafiziğin Temel Kavramları*) yaşam meselesinin tekrar ortaya çıkışının anlamı incelenmektedir. Bu derslerde Heidegger insan ve hayvanın varlık tarzlarının farkına ilişkin düşünür. Bu fark, hayvanın varlığını 'yaşam', insanın varlığını ise *Dasein* olarak açık kılar. Son olarak Heidegger'in, Georg Wilhelm Friedrich Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'ni yaşam meselesi ekseninde okuması incelenmektedir. Bu bağlamda Heidegger'in 1930/31 derslerinde (*Hegel'in Tinin Fenomenolojisi*), Hegel'in yaşam kavramına dair yorumunu sonsuzluk, zaman ve tarihsel-olma meselelerini açması bakımından ele alıyorum. Burada amacım yaşamın, Hegel ve Heidegger'de farklı zeminlerde düşünülmüş olduğunu gösterebilmek. Bu amaç dâhilinde aralarındaki farkın, Heidegger'in yaşamı sonluluk, Hegel'in ise sonsuzluk zemininde düşünebilmesinde yattığını iddia ediyorum. Bu fark aynı zamanda her bir düşünürdeki yaşam ve felsefe ilişkisine işaret etmektedir. Hem Heidegger hem de Hegel yaşamın ve felsefenin hakiki varlığını *praxis* olarak görse de Heidegger yaşama dair sonlu bir kavrayışa müsaade ederken, Hegel için felsefi düşünme, yaşamın öz-gelişiminin nihai ereğidir (*telos*).

Anahtar kelimeler: Yaşam, dünya, *Dasein*, tarihsel-olma, varlık, zaman, sonluluk, sonsuzluk.

* Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Doç.Dr., e-mail: cirakman@metu.edu.tr.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 8 / Heidegger, Nisan 2017: 202-222
(Makale Gönderim: 31.12.2016 / Makale Kabul: 15.02.2017)

Abstract

This paper pursues to follow the thread of Martin Heidegger's thinking of life. In this context, this paper examines first the relation between 'life' and 'world' in Heidegger's early thinking. Second, it investigates the significance of the way in which the issue of life reappears in Heidegger's 1929-30 Freiburg Lectures (*The Fundamental Concepts of Metaphysics*). In these lectures, Heidegger thinks about the difference between the way of being of the animal and of human. This difference discloses the being of the animal as life, and the being of human as *Dasein*. Finally, this paper examines Heidegger's reading of Georg Wilhelm Friedrich Hegel's *Phenomenology of Spirit* with reference to the issue of life. In this context, I consider Heidegger's interpretation of Hegel's concept of life in the lectures of 1930-31 (*Hegel's Phenomenology of Spirit*) as disclosing the issues of infinity, time and being-historical. My aim here is to show the ways in which Hegel and Heidegger think life on different grounds. To this end, I claim that their difference resides in their ways of thinking life on the ground of finitude in the case of Heidegger or of infinity in the case of Hegel. This difference, at the same time, points to a relation between life and philosophy in each thinker. Although both Heidegger and Hegel would see the true being of life and philosophy in *praxis*, Heidegger would allow only a finite comprehension of life, whereas for Hegel philosophical thinking is nothing but the ultimate end of life in its self-development.

Keywords: Life, world, *Dasein*, being historical, being, time, finitude, infinity.

****

"Yaşamı sonluluk olmaksızın düşünmek. Varolmayı, teslimiyetinin nihai göstergesinde, ölümden kurtaran özgürleştirici buyruk budur."
Alain Badiou

Günün neşe ve tasaları içinden kendisini en yakından duyumsadığımız; zaman zaman anlamını derinden sorguladığımız; kendi canımız, bir ömür olarak yaşadığımız; çevremizi sarmış canlılarda tanıdığımız; zaman zaman aciliyet çağrısı içinde yaralarını sarıp şifa aradığımız; doyurma çabası içinde çevremizdekileri ve kendimizi tükettiğimiz; tıbbın, biyolojinin, psikolojinin konusu ettiğimiz; yaşam biçimi olarak muhafaza etmeye çalıştığımız; yaşamın yaşanmışlık karakterinde gizli tekillik olarak veya tüm yaşayanları nihayetinde birbirine bağlayan yaşam döngüsünün bütünlüğünde aradığımız;

dirim, devinim veya nefes diye nitelendirdiğimiz yaşam, tüm bu muğlak anlamlarının çeşitliliğine rağmen düşünülebilir mi? Kuşkusuz felsefe tarihi boyunca yaşam meselesi farklı yönleri ile düşünülmüş ve anlamlandırılmıştır. Yaşamın biyolojik, doğal, psişik, romantik veya fenomenolojik zeminden düşünülmesi veya etik, estetik, politik, sosyal bağlamda ele alınması, yaşam meselesinin felsefe tarihi boyunca farklı sorun ve kavramsallaştırma öbekleri içinden tekrar ve tekrar kuruluşuna delalet etse de bu mesele kendisi bakımından düşünülmeye ne derece elverişlidir? İster doğa anlayışı içinden olsun, isterse insani varoluş meselesi veya *praxis* olarak anlaşılsın, yaşamın bir mesele olarak, hatta meselenin tam da kendisi olarak ortaya çıkmasını mümkün kılan, ancak bir o kadar da bu meselenin kendinde ve kendisi için yakalanmasını zor kılan nedir?

Bu sorulara Martin Heidegger'in (1889-1976) düşüncesi içinden yanıt arayacağız. Ancak önümüzde bir zorluk var. Zorluk, sadece yaşam meselesinin çok boyutlu, muğlak ve kavramsal olarak kuşatılması zor bir konu olmasından kaynaklanmıyor. Aynı zamanda ele aldığımız yaşam meselesi, Heidegger'in düşüncesinin temel ekseni gibi görünmüyor. Daha da ötesi Heidegger, yaşam kavramına oldukça mesafeli duruyor. Bu mesafeli duruşun gerekçelerinin araştırılması ise oldukça detaylı ve kapsamlı bir araştırma gerektiriyor. Böylesi kapsamlı bir araştırmanın, Heidegger'in XIX. yüzyıldan XX. yüzyıla uzanan nesneleştirici, doğalcı, pozitivist, öznelci veya idealist yaklaşımlara dair eleştirilerine; ister akıl temelinde ister akıl-dışı olma temelinde kurulsun, yaşam felsefelerine dair tutumuna; 1920'lerdeki Wilhelm Dilthey ve Aristoteles okumalarına yönelmesi beklenir. Açık ki böylesi geniş çaplı bir araştırma bu yazının kapsamını oldukça aşıyor. Ayrıca Heidegger'in düşüncesinin erken evresinde ortaya çıkan yaşam meselesinin, *Varlık ve Zaman*'ın (1927) arka mutfağını oluşturduğu iddiası kanımca çok önemli olsa da burada temellendirebileceğim bir iddia değil. Burada ilkin Heidegger'in erken dönem düşüncesinde belirli bir yere sahip olan 'yaşam' düşüncesinin, 'dünya' kavramıyla ilişkisini ve 1920'lerin sonunda yerini tamamen *Dasein*'a bırakışını inceleyeceğim. İkinci olarak Heidegger'in 1929-30 Freiburg Üniversitesinde verdiği derslerde (*Metafiziğin Temel Kavramları*) yaşam meselesinin tekrar ortaya çıkışının anlamını sorgulayacağım. Son olarak da Heidegger'in Georg Wilhelm Friedrich Hegel ile karşılaşmasını yaşam meselesi ekseninde ele alacağım. Bu bağlamda Heidegger'in 1930/31 Kış döneminde vermiş olduğu *Hegel'in Tinin Fenomenolojisi* derslerinde, Hegel'in yaşam kavramına dair yorumunu inceleyeceğim. Hegel'in yaşam kavramına dair yorumunu sonsuzluk, zaman ve tarihsel-olma meselelerini açması bakımından ele alıyorum. Buradaki amacım, Heidegger ve Hegel için "meselenin kendisi" olan yaşamın, farklı zeminlerde düşünülmüş olduğunu

gösterebilmek. Bu farkı görünür ve kavranılır kılmak için bir karşılaştırmadan daha ziyade, Heidegger'in düşüncesinden hareketle Hegel'in düşüncesine, orada – Heidegger'in iddia ettiği üzere – düşünülmemiş olarak bırakılan unsura işaret etmeye çalışacağım. Belki de Hegel'e açılan bu yolda Heidegger'de düşünülmemiş olanla karşılaşma imkânı buluruz. Son olarak, iki düşünür arasındaki ayrımın, 'meselenin kendisi' (*Sache selbst*) olan yaşama dair ne söylediğini açık kılmayı umuyorum. Bu amaç dâhilinde aralarındaki farkın, Heidegger'in yaşamı sonluluk, Hegel'in ise sonsuzluk zemininde düşünebilmesinde yattığını iddia ediyorum. Bu fark aynı zamanda her bir düşünürdeki yaşam ve felsefe ilişkisine işaret etmektedir.

I. Heidegger: Yaşam ve Dünya İlişkisi

Yaşam, Heidegger'in 1920'lerin başlarında üzerinde durduğu temel bir meseledir. Yaşam kavramı, bu dönemde Heidegger'in felsefi yaklaşımının yönünü tayin etmektedir. Bu da hermeneutik fenomenolojinin ortaya çıkışıdır. Bu açıdan hem Dilthey'in hem de Aristoteles'in felsefeleri Heidegger'in düşüncesinin gelişiminde önemli birer rol oynar. Felsefe yaşamdır; yaşamın kendi içinden kendi artikülasyonuna işaret eder. Heidegger'in asıl meselesi felsefenin yaşama erişebilirliği sorusundan çok, felsefenin yaşamda konumlanışı, kısacası *praxis* meselesidir. Felsefeyi ereği veya amacı kendisi olan bir etkinlik olarak ele almamız beklenir. Bu nedenle yaşam içinde konumlandırılacak felsefe, yaşamı kuramsal bir düşünüm içinde düşünemez. Yaşamın yaşantısallığını nesneleştirmek suretiyle onu kendi dışında konumlandıran kuramsal yaklaşımın aksine; yani yaşam deneyimlerini bir nesneymişçesine, onu 'ne'liği bakımından betimleme veya çözümleme işine girişecek bir düşünme yerine; Heidegger, yaşamın her türden nesneleştirici ve kuramsal edimi önceleyen ve kendisi edimsel olan varlığını sorgulayan düşünmeye imkân tanımak ister. Böyle düşünme, kuramsal bilgiye önsel, kökensel bir edim olarak belirli bir alanda iş gören diğer bilgi ve bilimlere alanlarını tahsis edebilir.[1]

1921-1922 Kış döneminde Feiburg Üniversitesinde Aristoteles'e dair verdiği derslerde Heidegger, yaşamın (*Leben*) temel bir fenomenolojik kategori olduğunu ifade eder ve insan yaşamını nesneleştirici olmayan bir yaklaşım ile

[1] Ayrıntılı bir tartışma için bkz., Michael J. Bowler, *Heidegger and Aristotle: Philosophy as Praxis,* (London: Continuum, 2008), 1-54.

düşünmenin yollarını arar.[2] Terimin müphem ve muğlak göndermeleri korunarak, yaşamın anlamı 'varoluş', yaşamın içinde 'olma', yaşayarak varolma olarak belirginleşir.[3] Bu aşamada Heidegger, 'yaşama' fiili ile işaret edilen fenomene, yani tam da kendi hayatımızı yaşıyor oluşumuzla kendini gösterene, yaşanılana veya bir başka deyişle yaşarken hedeflenen içeriğe ismini verenin 'dünya' (*Welt*) olduğunu öne sürer. "Dünya, yaşam fenomeninin içeriksel anlamının temel kategorisidir."[4] Yaşam ile dünya göndermesel olarak ilişkilenmiştir. Yaşamın kendindeki tüm zengin ve çeşitli göndermeleri, 'dünya' olarak karakterize edilmektedir. "Dünya" kategorisi ile yaşam, kavramsallığı önceleyen bir tarzda, zaten hep şöyle veya böyle yorumlanmış olarak düşünülebilirlik, yani anlamsallık kazanır.

Yaşamın düşünülmesindeki zorluk, yaşamın hareketinin kavramsal temsile direnmesinde yatar; yaşam edimselliği içinde daima ilişkiseldir. Öyleyse içinde yaşamımızı sürdüğümüz yapılar kendilerini bize ne şekilde gösterebilir? Yanıt, yaşamla ve kendi yaşamımızla ilişkimizde (*Beziehung*) aranacaktır. 'İhtimam gösterme' (*Sorge*) yaşamın ilişkisel anlamıdır.[5] Heidegger'e göre "Yaşama, fiili anlamında, ihtimam göstermek anlamında, yani ilişkisel olarak yorumlanmalıdır; bir şey için ve bir şeyle ilgili olma ve ihtimam gösterme" olarak, yani dünyada olmanın yapısı içinden anlaşılmalıdır.[6] Bu açıdan dünya, yaşamın anlamını, bağlamsallığını kurandır. İhtimam gösterme (*Sorge*) ise insanın varolanlarla ilişkiselliğinde kendi varlığı ile karşılaşma zeminini teşkil eder; bu karşılaşma zemininde dünya açımlanır. Heidegger'in deyişiyle; "İhtimam göstererek yaşam kendi dünyasını deneyimler".[7] Dünya yaşamın anlamının ve bağlamsallığının kuruluşunu imler, bir başka deyişle yaşamın zengin göndermelerinin yorumsallığı ile anlam alanını açar. Böylelikle de yaşamın, her türlü kuramsal, bilimsel veya kavramsal bakışı önceleyen anlamsal ufkunu mümkün kılar; daha da ötesi kendimi, bir düşünüm nesnesi yapmadan, anlamamı sağlar. İnsan, ihtimam göstermeyle bir dünyada, kendine, başkalarına ve diğer şeylere ilgi ve itina göstermesiyle yaşar. 'İhtimam gösterme', yaşamımda neyi önemli bulduğuma işaret eder. Yaşamımın anlamsallığı, ilgimin her daim bir şey için, bir şeye

2 Martin Heidegger, *Phenomenological Interpretations of Aristotle: Initiation into Phenomenological Research, (Gesamtausgabe 61)*, çev. R. Rojcewicz, (Bloomington: Indiana University Presss, 2001), 61.
3 *A.g.e.*, 65.
4 *A.g.e.*, 65.
5 *A.g.e.*, 67.
6 *A.g.e.,* 68.
7 *A.g.e.,* 70.

dair, bir şeye rağmen, bir şey uğruna, başkalarıyla birlikte ortaya çıkışına işaret eder. Yaşamım, 'ihtimam gösterme' hareketi ile tanımlanır; "Yaşamak ihtimam göstermektir."[8] Dünya ise yaşanılanı, yani toplumsal ilişkiler, meşguliyetler, işler, ödevler, ihtiyaçlar, beklentiler ile girilmiş ilişkiselliği imler. Yaşamımın olgusallığı (*Faktizität*), her daim 'dünyada olma'mın henüz üzerine düşünülmemiş ve sorgulanmamış anlamıdır. 'İhtimam gösterme' ile yaşam ve dünya arasındaki içsel bağ sergilenmiş olur. Ayrıca yaşadığım dünya her daim çevre dünyayı, başkalarıyla paylaşılan dünyayı ve kendi dünyamı varsayar. Bu dünyalar arasındaki fark, Heidegger'e göre, ihtimam göstermenin farklı tarzlarını imler. Bu dünyaları farklı kılan, çevremizi oluşturan varolanlara, başkalarına ve kendimize gösterdiğimiz ihtimam biçimleridir. Yaşamın ilişkiselliğinin temel anlamı olan 'ihtimam gösterme', yaşamanın kendi anlamını kendi içinden oluşturma fiilini ifade eder. Dünyeviliği ile yaşam, kendi varlığını ve kendisini gösterir; bu da ihtimam göstemenin edimselliği olarak ifade edilir.[9] Yaşamım, tüm kuramsal, bilimsel, kavramsal, düşünümsel yaklaşımlarımızı önceleyen bir tarzda zaten hep anlamlıdır. Bu bağlamda yaşamın anlamsallığı, yani yaşamın yorumsanması her daim dünya ufkunu varsayar. Heidegger'in temel ontolojisi, yaşamın hermeneutiği fikrinden doğacaktır. Olgusal yaşam ifadesi, yaşamın ancak dünya ile içsel bağı içinde düşünülebilirliğine gönderir.[10] Öyleyse, Heidegger'in erken dönem düşüncesinde yaşam, olgusallığı bakımından hep 'yaşama' olarak düşünülecek ve böylelikle insan yaşamına işaret edecektir.

---

8 *A.g.e.*, 81.

9 *A.g.e.,* 102.

10 Bu bağı kesintiye uğratan yaşama dair durumlar düşünemez miyiz? Dünyanın dağıldığı, yaşamın bir can çekişmeye dönüştüğü, acı ve açlık ile kıvranan bir yüzde dünyaya açıklıktan bahsedilebilir mi? Heidegger'in 'ihtimam gösterme' anlayışına dair incelikli bir eleştiri için bkz., John D. Caputo, "Sorge and Kardia", *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought* içinde, ed. T. Kisiel ve J. Van Buren, (Albany: State University of New York Press, 1994), 327-343. Caputo, Heidegger'in olgusal yaşam anlayışının devre dışı bıraktığı haz içinde veya acı çeken, yaralanabilen, dünyası başına yıkılan yaşamları; yaşayan bedeni, tenin ızdırabını bize hatırlatmaktadır. Sanki Heidegger, eleştirdiği Husserlci aşkınsal indirgemeyi burada yürürlüğe sokmuş gibidir. Caputo, acının, hayati olanın ve yaşamsal aciliyetlerin devre dışı bırakıldığı bir yaşam anlayışında 'ihtimam gösterme'nin anlamını sorgular. *Cura*'dan, şifa vermeden, başkasının tenine ihtimamdan yoksun bir *Sorge* fikrini sarsar. Bu da bize Levinas'ın ünlü sözünü hatırlatır; "Heidegger'in *Dasein*'ı asla acıkmaz". Bkz., Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, çev. A. Lingis, (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), 134.

Yaşam fenomeni, Heidegger'in erken döneminde, 'olgusallığında' (*Faktizität*), yani 'olgusal yaşam' (*faktische Leben*) olarak düşünülür.[11] Heidegger şöyle der; "yaşam tam anlamıyla olgusal olarak varolur; kendi dünyasında yaşar ve kendiyle dünya olarak karşılaşır".[12] Heidegger, ayrıca olgusal yaşamı 'yerinde duramayan' (*Unruhe*) bir canlılık ve hareketlilik (*Bewegtheit*) olarak betimler; bu canlılığın yönünü veya doğrultusunu düşünmemizi ister. Bir yanda yaşamın, kendinden uzakta, her günkü telaşlar, dertler, koşuşturmalar, meşguliyetlere doğru oluşunda, güvenceye, kolaya ve rahata kaçışı söz konusudur. Diğer bir deyişle olgusal yaşam, dünyaya doğru "düşüş" (*Verfallen*) içinde olan yaşamdır; böylelikle hem dünya olarak açımlanmış ilgi ve meşguliyetleri hem de onlarca yutulmuş, dağılmış olma (*Zerfallen*) eğilimini barındırır. Bu dağılma eğilimi içinde olgusal yaşama, zamanı ortadan kaldırarak, herkesten farksız bir şekilde ama farklı olmak uğruna, hep bir şey için gündeme, derde, tasaya, sevilene, dedikoduya, işe, uğraşlara kapılıp gitmektedir.[13] Bu yolda olgusal yaşama kendi yıkımını (*Ruinanz*) kendi içinden hazırlamaktadır.[14] Olgusal yaşama dünyayı yaşayarak dünya gibi yaşar.[15] Ancak dünyaya kapılmışlığı içinde olgusal yaşamanın kendi yıkımını hazırlayışı, üstesinden gelinmesi gereken bir olumsuzluk olarak görülmez. Zira bu tam da olgusal yaşamanın hiçliğini, hiçleme olmasını, yani bir imkândan ibaret olmasını açık kılar.[16] Bu açıklık ile aksi harekete imkân tanınır; Heidegger, bunu yaşamanın mesele edilebilirliği, 'sorgulanabilirliği' olarak karakterize eder.[17] Yaşama bir soru varlığıdır; bir mesele, meselenin tam da kendisidir. Bu mesele belki de Hamlet'in ünlü sorusu 'olmak ya da olmamak'tır.

Kısacası, olgusallık ile kastedilen, yaşamanın, zaten hep 'benimki' olması bakımından anlaşılması ve 'dünyada-olma' bakımından açığa çıkan imkânlarım dâhilinde yorumlanmış olmasıdır. Bu nedenle de yaşamanın bir süreliğine (*Jeweiligkeit*) hep 'benimki' (*Jemeinigkeit*) oluşu, edimlerimin merkezi

---

11 Heidegger, *Phenomenological Interpretations of Aristotle.* Ayrıca bakınız Martin Heidegger, *Ontology: The Hermeneutics of Facticity, (Gesamtausgabe 63)*, çev. J.van Buren (Bloomington: Indiana University Press, 1995).

12 Heidegger, *Phenomenological Interpretations of Aristotle*, 131.

13 *A.g.e.,* 104.

14 Heidegger, *Phenomenological Interpretations of Aristotle*, 80.

15 Ayrıntılı bir yorum için bkz.„ David Farrell Krell, "The 'Factical Life' of *Dasein*", *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought* içinde, ed. T. Kisiel ve J. Van Buren, (Albany: State University of New York Press, 1994), 378.

16 Heidegger açısından olgusal yaşamanın yoksunluk (*steresis*) fikriyle bağı önemlidir. Yaşama öyle ya da böyle birşeylerden yoksun kalmakla bağlı olma gibi görünüyor.

17 *A.g.e.,* 113.

olan bir 'ben'e göndermekten ziyade, dünyaya doğru olmam vesilesiyle ortaya çıkan olgusal imkânlarda 'kendi-olma' yükümlülüğüne göndermektedir.[18] Yaşamın olgusallığı, hiçlemeye, varoluşun (*Existenz*) aşkınlığına, olma-imkânına (*Seinkönnen*), kısacası zamansallığa gönderir. Mesele, yaşamanın dünyaya doğru açıklık olarak, kendime doğru aşkınlığa imkân tanımasıdır. Mesele yaşamanın zamansallığıdır. Yaşama özü gereği tekildir çünkü o kökensel olarak zamansaldır. Sonuç olarak, Heidegger'in 1920'lerdeki çalışmalarının *Varlık ve Zaman* ile varacağı nihai sonuç şu şekilde ifade edilebilir: *Dasein* ve 'dünyada-olma'nın ontolojik belirlenimi, yaşam veya yaşama zemininden kurulabilir değildir; ancak tersi düşünülebilir; yaşama ancak 'dünyada-olma', varolma zemininden anlaşılabilir. Bu sonuç *Varlık ve Zaman*'da şu şekilde dile getirilmiştir:

> Yaşama bizatihi bir varlık minvalidir ama özü gereği ona erişim *Dasein* içinde mümkündür. Yaşamın ontolojisi, olumsuzlayan bir yorum yoluyla icra olunur; o, sadece-ve-sadece-yaşama'nın olabilmesi için ne olması gerektiğini belirler. Yaşama ne saf bir mevcut-oluş ne de aynı zamanda *Dasein*'dır. Öte yandan *Dasein*'ı ontolojik olarak belirlemek için onu yaşama olarak ele almak mümkün değildir – (ontolojik olarak belirlenmemiş olarak) ve hem de bunun ötesinde başka birşey olarak.[19]

Burada Heidegger, *Dasein*'ı yaşama birşey daha katarak, örneğin akılsallık ekleyerek belirleyemeyeceğimizi ifade etmektedir. Öyleyse *Dasein*, cins – hayvan, yaşam – içindeki bir ayrıma – örneğin, akılsal olmaya – asla işaret etmez. *Dasein* akılsal yaşam veya akıllı hayvan olarak belirlenemez.

Sonuçta insana dair sorgulama, sahici bir anlamda ne antropolojik, ne biyolojik, ne de psikolojik bir zeminden yürütülebilir; insana dair mesele ontolojik zemine çekilmiş ve bu minvalde varlığı anlama olarak karşımıza dikilmiştir. İnsan olmanın anlamı varlığı anlamaktır. İnsanın varlığı, hem kendini hem de kendinden başka olanları varolması bakımından anlamasında gizlidir. Özetle 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. İnsan hep olmakla ve olmayı anlamakla bağlanmıştır; bu bağlanmışlığı, varlığa tabi olmasını, yani insan varlığının sonluluğunu ifade eder. Heidegger, insanın varlığına özgü

---

18 Heidegger, *Ontology: The Hermeneutics of Facticity,* 24.

19 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. K. H. Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006), 52.

sonluluğun göstergelerinin, onun yaratılmış bir varlık olmasında ya da onun yetkin olmayan donanımlarında aranamayacağını iddia ederken, insandan daha kökensel olana, yani *Da-sein*'a, tekil varoluşun sonluluğuna geri çekilerek düşünecektir.

II. Yaşam: Hayvanın Varolma Minvali

Heidegger, 1929-30 Freiburg Üniversitesinde verdiği derslerde – *Metafiziğin Temel Kavramları* – yaşam meselesinin "uzun tarihi boyunca ya insan açısından ya da maddi doğa alanından devşirilen yasalarca yorumlanmış" olduğunu öne sürer.[20] Yaşamın insan merkezci veya doğal-biyolojik yorumlanışında açıklanmadan bırakılan mesele, yaşamın özsel doğasını kendinde ve kendisi üzerinden ortaya koymanın zaruretidir.[21] Heidegger'e göre insanı ve onun dışında herşeyi yaşamın perspektifinden yorumlayan biyolojik dünya görüşü bu zarurete ilişkin sezgiden yoksundur. Heidegger, yaşamı özsel doğası bakımından düşünme zaruretine işaret ederken, bunu gerçekleştirmenin zorluğuna da değinir. Heidegger yaşamın özünün belirlenimine ilişkin hem içeriksel hem de yöntemsel zorluğa dikkat çeker. İçeriksel olarak yaşamın kendisinin *ne* olduğunu belirlemek, yöntemsel olarak da ne şekilde yaşayana özgü yaşamsal karaktere erişebilir olduğumuzu belirlemek temel zorluklar olarak görülür.[22] Bu bakımdan yaşama dair sorgulama, sahici bir anlamda ne antropolojik, ne biyolojik, ne de psikolojik bir zeminden yürütülebilir; yaşama dair mesele ontolojik zemine çekilmeli ve bu minvalde varlığı anlama imkânı olarak düşünülmelidir.

İnsan sadece içinde bulunduğu dünyanın bir parçası değil, aynı zamanda dünyası olan varlıktır. Bu noktada dünyanın parçası olan diğer varolanların dünyayla ilişkisini sormak gerekir. Dünyanın dünyasal karakterini belirleme çabası, karşılaştırmalı bir araştırmaya girişilmesini gerektirir.[23] Diğer varolanlar dünyanın sadece birer parçası mıdırlar, yoksa bir dünyaya sahip midirler? Bu insanınki ile aynı dünya mıdır? Yaşamı düşünebilmenin imkânı, insan ve diğer canlıların varlık tarzlarına ilişkin radikal bir ayrıma dayanıyorsa, insandan başka olanı, insan-merkezciliğe düşmeden nasıl düşünebileceğiz? İnsanın dünyası ve hayvanın yaşamı ayrımı; dünya ile

---

20 Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude and Solitude*, (*Gesamtausgabe 29*-30), çev. W. McNeill ve N. Walker (Bloomington: Indiana University Press, 1995), 191-2.

21 *A.g.e.,* 193.

22 *A.g.e.,* 179.

23 *A.g.e.,* 179.

yaşam ayrımı ne şeklide düşünülmeli? Bu soruların ışığında öncelikle yaşayana özgü yaşamsal karakterin açık kılınması gerekir. Bu nedenle de Heidegger, yaşam meselesinin ancak kısıtlı, olumsuzlayan (*privativ*) bir tarzda, dünyada-olma zemininden düşünülebileceğini iddia edecektir Hayvanın varlık tarzı olan yaşam muğlaktır; zira hep dolaylı ve karşılaştırmalı bir tarzda bilinebilir.

Heidegger, *Metafiziğin Temel Kavramları*'nda, hayvanın kendi çevresiyle ve insanın kendi dünyasıyla ilişkisine dair karşılaştırmayı hangi zeminde yürütebilmektedir? Bu karşılaştırmanın ancak varolma tarzları bakımından, yani ontolojik bir zeminde, dünya ile ilişki zemininde yürütülebileceği öne sürülür. Dolayısıyla mesele, iki şeyi benzerlikleri üzerinden karşılaştırarak değil, var olanların varlığı zemininde ele almaktır. Bu bağlamda insanı ve hayvanı sahip oldukları nesnel, yaşamsal işlevler ve organlar bakımından canlı, biyolojik organizmalar olarak belirlemek, onların 'ne' olduğu sorusuna cevap verse bile, asıl mesele onların varlığının (*Sein*) anlamıdır. İnsanın varlığı, varolanların varlığını mesele edinmesiyle hayvanınkinden ayrılır. Onun varlığı, 'dünyada-olma' ile hayvansal yaşamdan ayrı düşünülür.

Heidegger'in bu derslerindeki ana hedefi, dünya kavramına ilişkin bir soruşturma yürütebilmektir. Böylelikle öne sürdüğü üç tezin ışığında "dünya" kavramı açımlanır. Taş 'dünyasızlığı' (*weltlos*), hayvan 'dünya-yoksulluğunu' (*weltarm*), insan ise, 'dünya-biçimlendirmeyi' (*weltbildend*) imler.[24] Burada yönetici kavram dünyadır, yaşam değil. Yaşam ve yaşayanlar bu kavrama gönderme ile açımlanır; zaten yaşam, dünya kavramı belirginleşsin diye bir arka plan olarak sunulur. Varlığı yaşamadan ibaret olan hayvan, dünya karşısında olup da ona sahip olamamayı imler. İnsanın dünyayla ilişkisi de bir sahiplik ilişkisi değildir. Ancak insanın varlığı hayvanınkinden farklı olarak bir dünyada olmayı, ona doğru kendi dışında, orada olmayı imler.

Heidegger için 'hayvanı' imleyen 'yaşamanın' başkalığı, ne mutlak bir başkalıktır, ne de diyalektik bir belirlenime aittir. Hayvanın veya canlının başkalığı, yaşayan varlıkların düzeni içinde de düzenlenebilir bir derece farkı olarak görülmez. Onun başkalığı, kendine özgü varlığı, çevre-dünya (*Umwelt*) ile girdiği ilişkide, kendisinin ve varolanların varlığı mesele olmayan ve mesele edilmesi için de bir gerek olmayan 'yaşama'da aranmalıdır.

[24] *A.g.e.,* 211.

Organizma mevcut bir şey değildir; yaşayandır; çevresiyle girdiği ilişkiler onun varlığını kurar. O, çevresinin uyaranlarına açık oluşunda vuku bulan dürtülerine kapılmış bir davranış (*Benommenheit*) tarzıdır. Kendi çevresi ile çepeçevrelenmiştir; yöneldiği şeyde tutulmuştur.[25] Yöneldiği şey, örneğin besin, hayvan için bir anlamda açık (*offen*) olsa da, yani onunla bir ilişki söz konusu olsa da bu ilişki tarzı o şeyin varlığını açımlama imkânına işaret etmez. Hayvan uyaranına öylesine açıktır ki onun varlığı hayvan için açımlanabilir (*offenbar*) değildir.[26] Heidegger'in deyişiyle; "tutulmada açık olma, hayvana özgüdür."[27] Tam da bu nedenle hayvanın imkânları kısıtlıdır. Bu da onun dünya bakımından yoksul olması anlamına gelir. Hayvanın imkânları da işlevsel, biyolojik bir açıdan ele alınmaz. Ancak bu imkânlar, çevreyle olan ilişkisinde uyaranlarına bağlı olarak belirdiğinden, hayvanın varolması, ne bir şeyi mesele edinmeyle, ne de olma-yükümlülüğünün açık kılacağı imkânlar ile anlaşılabilir. Bu yüzden onun varlık tarzı, salt 'yaşama' olarak anlaşılmıştır. Yaşam, Heidegger'e göre, ancak insan olma ile karşılaştırmalı bir biçimde, kısıtlı bir anlamda, yoksunluk içinde, yani hayvanın varloma minvali dâhilinde anlaşılabileceğinden hep sonluluk içinde düşünülebilecektir. İnsanın varlığı sonlu olmasıdır; hayvan ve hayvanın varlık tarzı olan yaşam ise ancak insanın varlık tarzından hareketle ve hep 'dünya' kavramına göndermeyle düşünülebilir. Bu da Heidegger için yaşamın sonlu varlığını bildirir.

Bu noktada Heidegger'in kendimizden başka bir varolanı anlamanın yolunu insan merkezcilikten ziyade, 'transpozisyon' (*Versetzbarkeit*) tabiri üzerinden kurmaya giriştiğini hatırlatalım.[28] William McNeill, bu tabir ile kastedilenin, başka olanın yerine geçmek, onu içeriden yakalamak veya olgusal olarak onun varlık alanına yerleşmek anlamına gelmediğini öne sürüyor.[29] Bu tabir, kendi varolma tarzımızı ortadan kaldırmadan, başka olanın başka bir minvalde var olmasına eşlik etme ve müsaade etme (*Gelassenheit*) anlamına geliyor.[30] Hayvanlarla birlikte yaşarız; ancak Heidegger bu birlikte yaşamanın onlarla birlikte varolmak anlamına gelmeyeceğini çünkü hayvanın varlığının varoluştan ziyade yaşamak anlamına geldiğini ifade eder.[31] Birlikteliğimiz,

25 *A.g.e.,* 247-8.
26 *A.g.e.,* 252.
27 *A.g.e.,* 269.
28 *A.g.e.,* 202-212.
29 William McNeill, *The Time of Life: Heidegger and Ethos* (Albany: State University of New York Press, 2006), 21.
30 *A.g.e.,* 21.
31 Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics,* 210.

aynı zamanda birlikte olamamayı da içereceğinden bir yoksunlukla donatılmıştır. Bu ise onun başkalığını tanımak ama kaçınılmaz olarak dışsal bir tarzda tanımak anlamına gelmez mi? Hayvanın varlığına eşlik edebilmeyi, aslında kendimize has varlığı kuran imkân olarak neden düşünmeyelim? Neden başka olanla girilen ilişkinin kendisinin ilişkinin terimlerini kurduğunu söylemeyelim?[32] Neden insanı imleyen 'dünya-biçimlendirme' ile hayvanı imleyen 'dünya-yoksulluğu' arasında içsel bir ilişki düşünülemesin? Burada içsel ilişki derken ilişkinin taraflarını karşılıklı olarak kuran edimselliği kastediyorum. Sonuç olarak Heidegger, hayvana eşlik edebilmeyi, insanın özüne dâhil edilebileceğini söylerken, aynı zamanda ona eşlik edebilmenin onun dünyasına yerleşmek anlamına gelmeyeceğini vurgular. Zira hayvanın yaşamı, onun dünyası içinde onunla konaklamamıza imkân tanımayan bir yoksunluk içerir. Hayvanda ona doğru kendi konumumu aşmamı mümkün kılan, orada bir şekilde konumlanmama izin veren ama orada konaklamamı reddeden nedir? Heidegger'in sözleriyle, "Eğer ona eşlik edişte dünyasına yerleşemiyorsak, nereye doğru aşarak konumlanmaktayız?"[33] Hayvanın çevresindeyimdir; ancak hayvan beni sahipsizlenir; onun 'dünya'sında konaklayamam veya konuk edilemem. İnsanın hem hayvana eşlik edebilme imkânı hem de orada konaklama imkânından yoksunluğu, insanın beceri ve bilgisinin sonluluğundan kaynaklanmamaktadır; aksine bu imkân ve yoksunluk, hayvanın asli varlığına özgüdür; Heidegger'in ifadesiyle onun özünde temellenir.[34] Heidegger, bu özü hayvanın 'dünya-yoksulu' olması ile yakalamaya çalıştığını ifade eder.[35]

İnsanın ve hayvanın varlığı türsel bir ayrıma işaret etmekten öte ontolojik bir ayrımı imlemektedir. Hayvan, kendi varlığını üstlenmekle bağlı olmayan varolma tarzıdır. Hayvanın sonluluğu, daha doğrusu sınırlanmış varlığı, imkânlara açık olmasından ziyade, yaşamsal çevresince çevrelenmiş olmasında ve bu çevreyi dünyası olarak açık kılamayışında ortaya çıkar. Hayvan, dışsal hareketleriyle çevresine temas eder; uyaranları, onun çevresini oluşturur ve böylelikle onun içinde hareket edeceği sonlu çemberi kurar. Agamben'in deyişiyle; "Heidegger'e göre hayvan kendi uyaran çemberinin içinde kapalı durumdadır."[36] Oysa *Dasein* derin sıkıntı ve kaygı hallerinde

32 McNeill, *The Time of Life,* 22.

33 Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics,* 210

34 *A.g.e.,* 211.

35 *A.g.e.,* 211.

36 Giorgio Agamben, *Açıklık: İnsan ve Hayvan*, çev. M.M. Çilingiroğlu (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009), 54. Hayvanın dürtüsel davranışı (*Treiben*), Heidegger tarafından

çevreyle olan ilişkisini askıya almasıyla, bir başka deyişle hiçlik deneyimi ile olmaya açıklıktır. Agamben'in yorumuyla aslında

> *Dasein* sıkılmayı öğrenmiş bir hayvandır sadece, kendi tutulmasın*dan* kendi tutulmasın*a* doğru uyandırılmıştır. Yaşayanın kendi tutulmasına yönelik bu uyanışı, açık-olmayana yönelik bu kaygılı ve kararlı açılışı insani olandır.[37]

III. Heidegger'in Hegel Yorumu

Heidegger için felsefenin en temel sorusu varlık sorusudur. İnsana özgü varlık minvali, varlığı kendi için mesele olma ile hayvanınkinden başka bir yoldadır. Zira varoluş (*Existenz*), insanın varlık tarzını bildirir; o, olmakla yükümlü olmayı, yükümlülüğü çerçevesinde 'olma-imkânı'nı (*Seinkönnen*) ifade eder. Varolmanın anlamının açımlandığı mevki, konum ve zamandır insana özgü varoluş (*Dasein*). İnsanın varlığına ilişkin araştırma metafizik düşünme geleneğine hâkim olan, insanı hayvansal kökenlerinden ayırt edecek türsel bir ayrım veya öz üzerinden yürütülemez. Zira böylesi bir yaklaşımın, varolmayı varolanlar üzerinden tesis edeceği; açık kılınması gereken varlık anlayışını akılsal olan ile bağlı kılacağı açıktır. Heidegger'e göre insanın varlığı akılsal olmakla tanımlandığında, idealizmin yolu hazırlanmış olur.[38] Böylelikle 'olmak', 'bilmek' ile bağlanmış olur; öznenin varlığı üzerinden varlığın anlamı 'kendini-bilme' anlamında kesinlik ve hakikate taşınır. Heidegger'in öne sürdüğü şekilde, Hegel felsefesinin Batı metafiziğini tarihselliğinde doruk noktasına taşıması ve tamamına erdirmesi bu şekilde anlaşılmalıdır. Heidegger, özne felsefesini mutlak idealizm olarak zorunlu sonuçlarına vardıran Hegel'in başarısını, ironik sayılabilecek bir tınıyla takdire şayan bulduğunu söyler.[39] Bu aynı zamanda Batı felsefesinin

---

Agamben'in aktarımıyla şöyle ifade edilir; "Tam da yiyecek tarafından içe alınma durumu, hayvanın yiyeceği karşısında durmasına engel olur" (Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics,* 242; Agamben, *Açıklık*, 56). "Tam da yöneldiği şeyi o şey olarak algılama imkânı hayvandan alındığı için, tam da bu nedenle, hayvan böylesine mutlak bir biçimde diğeri tarafından içe alınabilir" (Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics,* 248; Agamben, *Açıklık*, 57). Bu nokta, Hegel'in mizahi bir şekilde *Tinin Fenomenolojisi* adlı eserinin "Duyusal Pekinlik" bölümünde hayvanların bilgeliğine dair söyledikleri ile karşılaştırılabilir. Bkz., G.W.F. Hegel, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, çev. A.V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), 65, parag. 109. Hyppolite'in yorumuyla; "Yemek ve içmek inorganik şeyleri kendilerinde veya hakikatte oldukları şey haline getirir... bu onların bilinçdışı kavranışıdır." Bakınız Jean Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, çev. D.B. Kılınç (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010), 45.

37 Agamben, *Açıklık*, 74.

38 Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics,* 208.

39 *A.g.e.,* 209.

gelişiminin sonucudur. Bu sonuç ise sonsuzun kavranabilirliğine ilişkin aşırı güveni imler. Heidegger'in Hegel ile karşılaşması felsefe tarihine ilişkin yapılan bu yorumun arka planında gerçekleşir. Heidegger'e göre Hegel felsefesinde insanın varlığı sorusu, insanın özne ve 'ben' olması bakımından yanıtlanmış; ancak insanın insanlığı, yani insan olmasının anlamı, varolmanın anlamı üzerinden açık kılınmamış ve tam da bu nedenle soru tümüyle açık bırakılmıştır. Belki de bu nedenle Heidegger, Hegel'in Batı metafiziğini sonuçlandırma iddiasına karşın 'sonuçlanmamışlığa' vurgu yapar.[40] Tarihin tamamına ermesi ve kavranmışlığı ile yerini kavramın yaşamına bırakması Heidegger için kabul edilemez. Aksine tam da 'sonuçlanmamışlık' tarihselliğe özgüdür. Heidegger'in deyişiyle

> Sonuçlanmamışlık sonluluğa, kendisinden utanılacak bir kusur olarak değil, etkin bir güç olarak aittir. Sonluluk diyalektiği altüst eder. Zira sonuçsuzluk, zeminsizlik ve yanılma sonluluğa özgüdür.[41]

Varolma zamanda köklenmişse eğer, varolma mutlak bilme olamaz. *Dasein*'ın bireysel varoluşunda sonlu olması iddiası, dünyada olması, kendisini kapsayan anlamsal bütünle ilişkili varlığı dikkate alındığında anlaşılır. *Dasein* onu kapsayan ve aşan ile ilişkili bir başı ve sonu olandır. Varlığın sonlu olması ne anlama gelir? Bu, insanın kendini tarihsel olarak anlamasının ötesinde bir yazgıyı mı imler? Tarihsel olarak imkânlarımıza dair kavrayışın ve böylesi bir tarihsel öz-bilincin ötesinde, varolmanın insana tahsis ettiği yazgı ona hep tabi olacak insanın varlığının açıklığına (*Dasein*) gerek duyar. Heidegger, metafiziğin temel kavramlarına ilişkin verdiği derslerin sonunda, insanı belki de bu nedenle yerinde duramayan ama yerini de terk edemeyen bir açıklık olarak görüyor.[42] Hem dünyada olan hem de hiçbir yerde olmayan insan varlığını, bir geçiş, tarih olarak yorumluyor.[43] İnsanın bir şey olmayışı, asli anlamda mevcut olmayışı, onu 'olmakta olan' ile 'gelecek olan' arasında bir geçiş kılar; bu da insanın tarihselliğini imler. İnsan olma, imkâna yerleşmesi (*Versetzbarkeit*) suretiyle kendine bir yuva kazanır.[44] Heidegger bu dersleri şu sözlerle tamamlar: "İnsanı dehşet ve hayretle sarmalayan, onun imkân tasarımında (*Entwurf*) edimsel olana dair daima yanılma zaruretidir."[45] İnsanın kendine ilişkin her türden tasarımının

40 *A.g.e.,* 209.
41 *A.g.e.,* 209.
42 *A.g.e.,* 365.
43 *A.g.e.,* 365.
44 *A.g.e.,* 366.
45 *A.g.e.,* 366.

geleceğin belirsiz açıklığı ile yakalanışı, yani "yanılma" zarureti, varlığın insana bahşettiği trajik yazgı (*Geschick*) dışında bir şey değildir. Sonuçta Heidegger, "insan tarihtir; daha doğrusu, tarih insandır" der.[46]

İşte bu şekilde Heidegger, tarihselliğin ve sonlu olmanın açıklığında insanın varlığını düşünmeye çağrı yapar. Bu çağrıya uygun düşünme, insanın varlığını diğer varolanların varlığından ayrı kılacak bir özelliğe veya yapıya göndermeyle kurulmaz. Bu noktada insanın insanlığını ayırt eden bir belirlenim ve yükleme başvurulmayacağı için de diyalektiğin işlemesi, yani insansal olan ile olmayanın birbirini karşılıklı belirlemesi söz konusu olamaz. İnsanın varlığı, yaşamdan, hayvandan başka olmasında, yani insanın karşıtı ile ilişkiselliği dâhilinde ortaya çıkan gelişimden üretilemez. İnsanın varlığı, yaşaması, yaşıyor olması, yaşamsal işlev ve belirlenimlerinin öz-gelişimi üzerinden kendini göstermez. İnsanın varlığı, kendini yaşamdan ayıran, yaşamının üstesinden gelerek kendini belirleyen edimden, yani kendinden başka olan üzerindeki etkinliğinden, onu özümsemesi ve kendine mal etmesinde kendi olması hareketinden de gösterilemez. İnsanın varlığı, onun bilinçli yaşamının kendi yaşamının ve kendinden başka olan yaşamın üstesinden gelmesiyle gerçekleşmez. Kısacası Heidegger için, insanın insanlığına özgü varolma kipi, yani insanın varlık tarzı "yaşama" değil, *Dasein*'dır.

Hegel'de varolanların varlığı yaşam olarak mı düşünülür? Heidegger 1930/31 Kış döneminde vermiş olduğu *Hegel'in Tinin Fenomenolojisi* derslerinde Hegel'in yaşam kavramına ilişkin şöyle der; Hegel'de "varlığın özü yaşamdır; yaşamın akışında bireysel biçimlerin varlığa gelişi ve zaten hep yaşam tarafından yok edilişi, işte bu döngü, yaşamın özünü bildirir."[47] Varolanların varlığı yaşamdır Hegel'e göre. Yaşama atfedilen sonsuzluk, kendine kendinden başka olandan geri dönüş hareketinin edimselliğidir. Yaşamın sonsuzluğu, yaşamın içsel ayrımlarının bütünselliğinde, yani içsel hareketinde yatar. Oysa Heidegger için yaşam ve varolma sonlu olduğu için kendine dönüş hareketi içermez; zaman da bu hareketi imlemez. Hegel'de ise yaşam, varlık ile bir tutulmuştur; Heidegger'in deyişiyle, Hegel için "yaşam kendini kendinden üreten ve kendini hareketi içinde sürdüren ve vareden varlıktır. Hakiki varlık yaşamdır."[48] Hegel için "zamanın özü varlıktır; sonsuzluk olan varlık"; Heidegger ise "varlığın özü zamandır"

46 *A.g.e.,* 365.

47 Martin Heidegger, *Hegel's Phenomenology of Spirit,* (*Gesamtausgabe 32*), çev. P. Emad, K. Maly (Bloomington: Indiana University Press, 1988), 147.

48 *A.g.e.,* 143.

der.[49] Hegel için varlık zamanda ve zaman olarak belirebilmesi bakımından zamanın özüdür. Heidegger'e göre varlığın özü, bu şekilde egolojik ve teolojik olarak yorumlanmış; varlık – sonsuz olan varlık – zamanın özü kılınarak, varlığın – sonsuzun – zaman olarak ve zamanda belirişi mümkün kılınmıştır. Heidegger'e göre kendisinin ve Hegel'in öne sürdüğü bu iki tez aynı dili konuşmamaktadır; zira 'öz' (*Wesen*) her iki tezde varlık anlayışındaki ayrım nedeniyle farklı anlama gelmektedir.[50] Varolmanın hakikatini mutlak bilmenin sonsuzluğu, yani sonlu olanın içerilip aşılması olan diyalektik düşünme (*Aufhebung*) mi belirlemektedir; yoksa varolma özü gereği sonlu mudur?[51] Heidegger, bu derste Hegel ile sonluluk sorunu üzerinden bir karşılaşmaya girmeyi planlar; bu ise Hegel'in sonsuzluk kavramı ile karşılaşmanın dışında bir şey değildir. Sonluluk ve sonsuzluğun anlamları ise ancak, 'varlık sorusu'nun zemininde ve yol göstericiliğinde açık kılınabilir.[52] *Tinin Fenomenolojisi*'nin ana sorunu sonsuzluk ise, sonsuzluk sonluluğa nazaran daha kökensel bir sorun haline nasıl gelebilir? Hegel'de olumsuz ve olmayana ilişkin soru ışığında, sonsuzluk kavramı belirlenim kazanarak hakikatine kavuşur. Sonlu olma olumsuz olmadır. Bu nedenle de soru öz-bilincin kendi olumsuz varlığında temellenmiştir; o kendi sonluluğunu, yani olumsuzluğunu olumsuzlayan olması bakımından varlığını sonsuzluğa, yani tinin sonsuz yaşamına taşımıştır.

Heidegger'in yorumuyla *Fenomenoloji*, özü ve edimselliği mutlak tin olan aklın (*logos*) kendini bildirişidir.[53] *Fenomenoloji*, Heidegger tarafından idealizmin mutlak olarak gerekçelendirilmesi olarak okunur.[54] Varolanların varlığı 'idea' olarak belirlenmesiyle görmek/bilmek ile ilişkilenmiştir. Böylece 'olmak', 'bilmek' ile bağlandığından, yaşam egolojik bir çerçevede düşünülmüştür. Bununla kasıt yaşama atfedilen sonsuzluğun içsel ayrım fikrinde temellenmesidir; içsel ayrımın ise ancak öz-bilincin yapısı içinden tanınmasıdır. Heidegger, Hegel için öz-bilincin elverişli bir geçit sunduğunu, sayesinde doğal yaşamdan tinsel yaşama dönüşümün mümkün kılındığını ifade eder. Ancak bu, egolojik yaklaşımın terk edilişinden ziyade zirveye taşınması anlamına gelmektedir; zira varlığın özü olarak görülen yaşam, mutlak tin – mutlak bilme – olarak taçlanmış; hakikat, mutlak bilmenin

49 *A.g.e.,* 145.
50 *A.g.e.,* 146.
51 *A.g.e.,* 75.
52 *A.g.e.,* 38.
53 *A.g.e.,* 30.
54 *A.g.e.,* 141.

mevcudiyetinde kendini hakiki biçiminde göstermiş; aslında varlığın özü olan zaman kendi üstüne kapanarak kendini, kavramın ve bilginin kapsayıcı sonsuzluğuna teslim etmiştir. Heidegger, zaman ve mekânın Hegel'de hep doğa felsefesinin sorunları olageldiğine değinir. Ancak, ne zaman Hegel zamanı, tin ve tarih sorunsalıyla bağıntısı içinde ele alır, işte o zaman biçimsel bir tarzda zaman kavramını doğa felsefesinin ötesine, tarih ve tinin alanına taşırır; biçimsel bir tarzda çünkü zaman sorunsalı öncelikle tin ve tarihin terimlerinden kurulmamıştır.[55]

Hegel'in tarihsel bir tarzda varolmayı, tarihselliğinde kendini bilme, yani kendini kendi tarihinin hareketinde tanıma olarak anlaması, tinin kendi doğal yaşamıyla olan meselesini etik bir yaşama dönüştürerek çözmesine bağlıdır. Tarihsellik, öz-bilinçli yaşamın içsel hareketi içinden gösterilir.[56] Bu içsel hareket, kendisi ve başkası, iç ve dış arsında görünen çelişkinin içerilip aşılmasıdır. Hegel'de çelişki yaşamın hareketinin özüdür.[57] Çelişkinin özü ise bütünsel hakikatin gelişimsel hareketinden ibarettir. Yaşam, doğallığında sonu gelmez bir döngü iken; tinsel yaşam, yaşama dair sonlu belirlenimlerin

---

55 *A.g.e.,* 144.

56 Ayrıntılı bir tartışma için bkz., Jean Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, 44-62. Özbilinç, yaşamın bütünlüğünün içinden kendini kavrama girişimidir. İçsel ilişki (*Beziehung*) çelişki barındırır. İlişkinin her bir terimi kendi içinde karşıtını barındırarak kendi belirlenimini kazanır. Sonlu belirlenimleri bakımından kendini gösteren şeyler, aslında ilişkilerin yani bütünsel bir gelişimin ürünüdür. Bütünsel gelişim, karşıtlık ve nihayetinde çelişki olmadan mümkün değildir. Hyppolite'in sözleriyle, "Bir ilişki içinde ifade edilen birlik, ilişkilendiği terimlerin ayrımını önvarsayar. Zira bu birlik, içerisinde terimlerin ayrımının yitip gittiği 'aşkınsal bir varlık değil, aşkınlık edimidir.' Öyleyse, sonsuz olduğu ölçüde, her şey ilişki yoluyla yaşam ve harekettir." (51) Sonsuzluk, Hyppolite'in yorumuyla ilişkinin canlı ilkesidir (51). Bu nedenle ilişki, "bağımsız iki terim arasındaki bir karşılaştırmanın sonucu değildir." (49) İlişki, "karşıtlığın her terime içsel olduğu çelişkiyi" ifade eder; "özne de bu nedenle *gelişir*... Üç Hegelci tez özdeş hale gelir: Mutlak Öznedir, Karşıtlık Mutlaktır, Gerçeklik Gelişmedir. Öyleyse Hegel'in, yüklemlerinden önce-varolan bir özne kavramına neden karşı çıktığını anlayabiliriz. Özneyi yaratan, yüklemlerin yaşamıdır." (49) Bu noktada Heidegger'in ilişkiyi (*Beziehung)* karşıtlık ve çelişki temelinde düşünmediğini öne sürebiliriz. İlişki, Heidegger'in hem erken döneminde hem de *Varlık ve Zaman*'da ifade edildiği şekliyle 'ihtimam gösterme'nin (*Sorge*) yapısı içinden anlaşılır. *Sorge* ise dünyada, insanın imkân- varlığının sonluluğunda, hiçlik deneyiminin sınırında, varlık ile hiçlik arasında karşıtlık veya çelişki üretmeden kendini gösterir. Bu nedenle *Dasein* bir özne olarak düşünülemez.

57 Bkz. G.W.F. Hegel, *Hegel's Science of Logic*, çev. A.V. Miller (Atlantic Highlands: Humanities Press International Inc., 1989). Hegel bu eserde şöyle der; "Çelişki tüm hareketin ve canlılığın köküdür; birşey ancak çelişki barındırdığı takdirde hareket eder, itkiye ve etkinliğe sahip olur." (439) "Bir şey kendi bünyesinde çelişki barındırdığı ve daha da ötesi kendindeki bu çelişkiyi sürdürme ve muhafaza etme gücü olduğu ölçüde canlıdır". (440)

içsel kavranışı olan bütünü, yani sahici sonsuzluğu imler.[58] Tinsel yaşam, bir başka deyişle kendi tarihselliğinde gelişimini kavrayan; kendi gelişiminde, yaşamın başkalığını, dışsal varlığını ve bu dışsallık olarak vücut buluşu mesele eden; mesele edişinin aldığı şekillerde ise dünyasını etik yaşam olarak kuran ve böylelikle yaşamın içsel ayrımlarında kendi oluşunu kavrayan yaşamın tinidir. Tin tarihselliğinde, sonluluğunun kavranışında ve belirlenimlerinde tükenmeyen; kendi sonlu belirlenimlerinde serpilen ve kendini belirleyen yaşamın özgür soluğudur.[59] Tinin, sonsuz yaşamı imlediğini düşünecek olursak; tinin sonsuzluğunun, aslında özümsediği kendi sınırları ve sonlu belirlenimleri bağlamında gerçekleşen yaşamdan başka olmadığını görebiliriz. Zaman, yaşamın sahiciliğini, burada-olanın, yaşayanın varlığını imler. Zamanın asli varlığı veya özü ise sonsuzluk, yani yaşamın tinidir.

Heidegger'e göre tarih geleceğin açıklığında kurulur. Hegel'de ise tarih, geçmişin kavranmış bütünlüğüdür. Böylelikle tarih, zamanın hakikati ve özü olarak anlaşılır. Heidegger'de yaşam, ancak zamanın ve dünyanın ufkundan açık kılınabilir. Hegel'de ise yaşam kendi kavramından açık kılınmalıdır. Bu

---

58 Hegel için doğa, sonluluğu aştığı en yüksek noktada bile sonluluğa bir geri dönüş içerir. Bu nedenle doğa, sonu gelmez bir döngüdür. Doğa içinden çıkan en yüksek form olan hayvan yaşamında bile dışsallığın ve varoluşun sonluluğunun üstesinden tam anlamıyla gelinemez. Bu ilk olarak zihin, yani öznel tinde gerçekleşebilir. Zihnin kendini doğadan ayırma edimi, zihnin doğallığı üzerine dışsal bir düşünüm edimi değildir. 'Ben' in tümelliği, kendini yaşamından bile ayırmasını, yalıtmasını mümkün kılar. Ancak 'ben', kendini soyutlama gücü olsa da o soyut, kendine özdeş bir varlık değildir; o kendi içindeki ayrımın birliği olması bakımından sonsuzdur. Özetle zihnin sınırlı, belirli varlığı ile sonsuzluğu birbirini dışlamaz. Zihin hem sonlu hem de sonsuzdur. Her sınır onun için ideal varlığında, düşünülmüş olarak içselleşmiş, sindirilmiş bir görüngü, geçici bir uğraktır; onda hiçbir şey basit ve olumlu anlamda sabit bir mevcudiyet değildir. Sonuçta tin, kendi sınırlı ve sonlu varlığı ile ilişkisinde belirlenimlerini kendi bünyesinde bir uğrak kılabilme gücüdür. Hegel için tin kendini aşma, kendinden özgürleşme serüvenidir. Bkz., G.W.F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Mind: Being Part Three of the Encyclopedia of Philosophical Sciences (1830) together with Zusätze in Baumann's Text (1845),* çev. W. Wallace, A.V Miller (Oxford: Clarendon Press, 1971), §381, *Zusätze* 11-14.

59 Alain Badiou, Hegel'in özgürlük anlayışına ilişkin şöyle der; "Bilincin özgürlüğünün, onu tanımlayan durumların hiçbiri olmaması, bunların hepsini aşması gibi, yaşamın özgürlüğü de tam olarak her canlı şeyin ölümlü olmasıdır."(61) "Yaşamı *sonluluk olmaksızın* düşünmek. Varolmayı, teslimiyetinin nihai göstergesinde, ölümden kurtaran özgürleştirici buyruk budur... Tinin yaşamının (eş deyişle özgür yaşamın), Hegel'in söylediği gibi, 'ölüm karşısında geri adım atmayıp, kendisini onda sürdürdüğü' doğrudur. Bu, şu anlama gelir: yaşam ölüme kayıtsızdır."(62) Bkz. Alain Badiou, "Varoluş ve Ölüm", *Baykuş*, sayı 5 (Kasım 2009): 59-68.

ise ancak kavramın yaşamı düşünülebilirse mümkündür. Jean Hyppolite'in deyişiyle,

> Erken çalışmalarında Hegel, yaşamı betimlemeyi yeterli görürken, sonrakilerde onu kavramsallaştırmaya çalışır... Yaşamın, yaşam olarak kavramsallaştırılabilmesi ve düşüncenin de yaşamın kendisini kavramak ve ifade etmek için geleneksel formlarıyla bağını koparabilmesi için, bu iki terim özdeş kılınacaktır.[60]
> Yaşam, kendisinin bilgisine insanda varır; ama bu tam olarak, insanın varoluşunun yaşamdan doğduğu ve kendisinde en trajik çelişkiyi kavradığı uğrakta gerçekleşir. Yaşamın bilinci, kuşkusuz, bundan böyle naif bir yaşam değildir.[61]

Yaşamı düşünmek; onu felsefi ifadeye getirebilmek; ancak bu işe girişirken de onu kendisi olarak, yani yaşamı yaşamdan yoksun parçalara çözmeden, yaşamsal bütünlüğü kuran hareketin sürekliliği ve gelişimi bakımından düşünmek nasıl mümkün? Eğer mesele yaşamın kavranması ise bu mesele, kavramın yaşamından, yani içsel hareketinden ve gelişiminden bağımsız düşünülebilir mi? Eğer kavramlarımız yaşamı yakalamaya uygun olacaksa yaşayan kavramlar haline gelmelidirler. Bu şekilde yaşam dolaysız varlığıyla değil, icrasıyla, gerçekleştirilmesiyle, yani kavramsal belirlenimiyle var olur.

Hegel açısından yaşam, farklı düzlemlerde yani doğa felsefesi veya tin ile bağıntısı içinde düşünülmesinden farklı olarak, bir de salt kavramı dâhilinde düşünülmelidir. Bu da yaşamı, sadece doğa ve tinsel bilimlerin değil; ontolojik bir mesele olarak, yani mantık biliminin meselesi olarak ortaya koyabilmeyi gerektirir. Bu, yaşamın yaşam olması bakımından kavranması ve bilgisidir. Heidegger ise yaşamı düşünme zeminini felsefenin temel sorusu olan varlık sorusu zemininden yürütecektir.

Sonuç olarak Heidegger yaşama dair sonlu bir kavrayışa müsaade ederken, Hegel yaşamın sonsuzluğunun en nitelikli ifadesini felsefi etkinlikte görür. Zira felsefi düşünce, yaşamın gelişiminin nihai ereğidir (*telos*). Öyleyse Hegel ve Heidegger'in yolları sonlu olma ile sonsuz olmanın anlamının saklı olduğu kavşakta ayrılmaktadır. Ayrıca her iki düşünür tarihselliğin önemine vurgu yapmış olsalar da tarihselliğe yükledikleri anlam bakımından ayrılırlar. Hegel için yaşam kendi gelişiminin kavramı ve tarihidir; yaşam, kendi hareketinin ilkesini hem erek hem de zemin olması bakımından içerir. Bu nedenle Hegel'de tarihsellik, içsel ereğini koyma ve bu erekle kendini

[60] Hyppolite, *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*, 45.
[61] *A.g.e.,* 65.

gerçekleştirme olarak düşünülür. Oysa Heidegger için tarihsellik, zamanın ufkunda kendi hiçliğine doğru olmanın açımladığı imkânlar varlığıdır. Hegel de 'edimsellik' (*Wirklichkeit*), Heidegger de ise 'imkân' (*Möglichkeit*) *praxis*'in, yani tarihsel yaşamın belirleyicisidir. Bu açıdan her iki düşünürün karşılaşmasını sağlayacak köprülerden biri Aristoteles'ten, Aristoteles'i nasıl okuduklarından geçtiği iddia edilebilir. Belki de yaşam, edimsel olma ile mümkün olma arasındaki farkta açığa çıkan bir meseledir.

Kaynakça

Agamben, Giorgio. *Açıklık: İnsan ve Hayvan*. Çeviren Meryem Mine Çilingiroğlu. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009.

Badiou, Alain. "Varoluş ve Ölüm". *Baykuş*, sayı 5 (Kasım 2009): 59-68.

Bowler, Michael J. *Heidegger and Aristotle: Philosophy as Praxis*. London: Continuum, 2008.

Caputo, John D. "Sorge and Kardia", *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought* içinde, 327-343. Editörler Theodore Kisiel ve John van Buren. Albany: State University of New York Press, 1994.

Krell, David Farrell. "The 'Factical Life' of *Dasein*", *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought* içinde 361-379. Editörler Theodore Kisiel ve John van Buren. Albany: State University of New York Press, 1994.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Hegel's Philosophy of Mind: Being Part Three of the Encyclopedia of Philosophical Sciences (1830) together with Zusätze in Baumann's Text (1845*. Çevirenler William Wallace ve Arnold Vincent Miller. Oxford: Clarendon Press, 1971.

-. *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Çeviren ArnoldVincet Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.

-. *Hegel's Science of Logic*. Çeviren ArnoldVincet Miller. Atlantic Highlands: Humanities Press International Inc., 1989.

Heidegger, Martin. *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Çevirenler Parvis Emad ve Kenneth Maly. Bloomington: Indiana University Press, 1988.

-. *Ontology: The Hermeneutics of Facticity*. Çeviren John van Buren. Bloomington: Indiana University Press, 1995.

-. *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude and Solitude*. Çevirenler William McNeill ve Nicholas Walker. Bloomington: Indiana University Press, 1995.

-. *Phenomenological Interpretations of Aristotle: Initiation into Phenomenological Research*. Çeviren Richard Rojcewicz. Bloomington: Indiana University Presss, 2001.

-. *Varlık ve Zaman*. Çeviren Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006.

Hyppolite, Jean. *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*. Çeviren Doğan Barış Kılınç. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010.

Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity*. Çeviren Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.

McNeill, William. *The Time of Life: Heidegger and Ethos*. Albany: State University of New York Press, 2006.

HEIDEGGER'İN DERSLERİ NIETZSCHE'NİN BİYOLOJİ KAVRAYIŞINI NASIL GÖZARDI ETTİ?

Elif YAVNIK*

HOW DID THE HEIDEGGER LECTURES OVERLOOK NIETZSCHE'S CONCEPTION OF BIOLOGY?

Öz

Martin Heidegger'in Nietzsche dersleri Friedrich Nietzsche'yi akademik felsefeye saygın bir figür olarak kazandırmayı hedefler. Bu 'saygınlaştırma' çalışması Heidegger için aynı zamanda Nietzsche'nin o dönemde yaygın olan 'biyolojistik' yorumlarından uzaklaşmak ve düşüncesinin metafizik anlamlarını araştırmak anlamına da gelmektedir. Heidegger bu derslerde Nietzsche düşüncesinin Batı metafiziğinin son durağı olmakla beraber 'hakikat' sorusunu yeniden sormaya yönelmediği için metafiziği aşamadığını söyler. Heidegger'in buradaki Nietzsche okuması kendi düşüncesinin yönelimleriyle yüklüdür. Yorumunun bu özelliği nedeniyle, ve de indirgemeci 'biyolojistik' okumalara mesafe almaya çalışırken, Heidegger Nietzsche'nin kullandığı biyolojik dilin anlamını teslim edemez. Nietzsche'nin metafiziğin ötesine yönelimi Heidegger'inkinden çok farklıdır. Nietzsche biyoloji ve etik söylemlerini birbirleriyle derin bir ilişki içinde düşünür. Nietzsche metafizik 'hakikat'in çıkmazını, felsefenin temelini *etik etkinlik* olarak düşünerek ve de duyusal, canlı, biyolojik olanı felsefenin alanına yeniden davet ederek aşmayı öngörür. İki düşünür felsefenin zemininin yeniden düşünülmesi gerektiği konusunda hemfikir olmakla beraber, düşünceleri birbirine indirgenebilir değildir. Heidegger kendi bakış açısından sıyrılamadığı için Nietzsche'nin düşüncesinin biyoloji kavrayışı yoluyla önerdiği dönüşümü gözden kaçırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Heidegger, Nietzsche, Etik, Biyoloji, Fizyoloji.

* Pennsylvania State Üniversitesi, Felsefe Bölümü Doktora Öğrencisi, e-mail: e.yavnik@gmail.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 8 / Heidegger, Nisan 2017: 223-237
(Makale Gönderim: 01.01.2017 / Makale Kabul: 06.03.2017)

Abstract

Martin Heidegger's Nietzsche lectures aim at rendering a respectable reading of Friedrich Nietzsche's work. For Heidegger this effort requires distancing oneself from the 'biologistic' readings of Nietzsche and examining the metaphysical significance of his thought. Heidegger states that Nietzsche's thought is the terminus of metaphysics but it cannot overcome it as it does not proceed to ask anew the question of 'truth'. Heidegger's reading here is heavily charged with the orientation of his own work. Due to this, as well as to his efforts to distance himself from reductive 'biologistic' readings, Heidegger fails to appreciate the significance of Nietzsche's biological language. Nietzsche's orientation beyond metaphysics is very different than that of Heidegger. Nietzsche conceives biological and ethical discourses to be intertwined in a profound manner. Nietzsche proposes to move beyond the impasse of metaphysical 'truth' by understanding philosophy primarily as *ethical activity* and by opening philosophy up to the senses, to the living, the biological. While the two thinkers agree that the ground of philosophy needs to be thought anew, their works are irreducible to one another. As he remains within the perspective of his own work, Heidegger disregards Nietzsche's conception of biology and the transformation that this conception proposes.

Keywords: Heidegger, Nietzsche, Ethics, Biology, Physiology.

****

Martin Heidegger 1930'ların sonu ve 1940'ların başında verdiği Friedrich Nietzsche üzerine derslerde [1] Nietzsche'yi Batı metafiziğinin aşılmasının eşiğinde durur şekilde betimler. Heidegger'e göre, *varolanların ne olduğu*nu soran 'yönlendirici soru'nun izinden giden düşünce geleneği Nietzsche'nin eserinde son noktasına taşınmıştır, ve eser bu geleneği aşamamakla beraber aşılmasının yolu olan *varlığın anlamı*nı soran 'temellendirici soru'yu öngörmektedir. Böylece Nietzsche'nin düşüncesi bir yandan getirdiği hakikat eleştirisi sayesinde metafiziği olanaklarının son noktasına taşırken, diğer yandan da hakikati 'hakiki varolanlar' modeli üzerinden anlamaya devam etmesi sebebiyle metafiziği aşmayı başaramamaktadır. Metafiziği aşmak

[1] Martin Heidegger, *Nietzsche Vol. I&II*, çev. David Farrell Krell (New York: Harper Collins, 1991) ve Martin Heidegger, *Nietzsche Vol. III&IV*, çev. Joan Stambaugh, David Farrell Krell ve Frank A. Capuzzi (New York: Harper Collins, 1991). Bu ciltlerden ve diğer İngilizce kaynaklardan alıntıları kendi çevirimle yapacağım.

Heidegger'e göre ancak bu Platoncu [2] hakikat kavramını aşmakla mümkündür.

Heidegger'in bu derslerde Nietzsche'nin düşüncesini metafizik bakış açısından ele almaktaki amacı, bu düşünceye saygın bir okuma kazandırmaktır. Heidegger, Nietzsche üzerine derslerinden birkaç yıl sonra, "Nietzsche'nin 'Tanrı Öldü' Sözü" isimli çalışmasında "Nietzsche'nin metafiziği üzerine düşünüyor olmamız, Nietzsche'nin etik, epistemolojik ve estetik düşüncelerinin yanısıra metafizik düşüncelerinden de bahsetmek olarak anlaşılmamalıdır; bununla yaptığımız, esas olarak, Nietzsche'yi bir düşünür olarak ciddiye almaktır"[3] der. Nietzsche'nin düşüncesini metafizik anlamları bakımından ele almak aynı zamanda Nietzsche felsefesinin bu derinliğini göz ardı eden sığ 'biyolojistik' okumalara karşı da bir tavır almak anlamına gelir. Nietzsche'nin eserinin yorumlanmasının özellikle Nazi teorisyenler aracılığıyla kaba bir biyolojizm tarafından istila edilmiş olduğu bir dönemde Heidegger'in bu işe girişmesinin nedeni, kendi deyişiyle "duymaya niyeti olan herkesin duyabileceği üzere" [4], nasyonel sosyalizmi zorlayıcı bir düşünce geliştirmektir [5]. Fakat Heidegger'in Nietzsche'yi biyolojistik okumalarından '*kurtarmaya*' yönelik bu çabası, esere örülü olan biyoloji dilinin esas anlamını gözardı etmekte ve Nietzsche'nin metafizik düşünceyle bu temelde kurduğu eleştirel ilişkiyi anlama olanağını ortadan kaldırmaktadır.

---

2 Heidegger'in bu derslerde Platon'un düşüncesi ve 'Platonculuk' anlayışı arasındaki mesafeyi vurgulamayı ihmal etmediğini de burada not etmek gerekir.

3 Martin Heidegger, "The Word of Nietzsche: 'God is Dead'", *The Question Concerning Technology and Other Essays* içinde, çev. William Lovitt (New York: Harper & Row, 1977), 54.

4 Martin Heidegger, "Der Spiegel *Interview with Martin Heidegger*", *The Heidegger Reader* içinde, haz. Günter Figal, çev. Jerome Veith (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2009), 322.

5 Ancak Robert Bernasconi, biyolojistik Nietzsche yorumlarını eleştirmek için Heidegger'in ikisi de Nazi biyolojizminin kaynakları arasında bulunmayan ve ikisi de partiyle sorunlar yaşayan Oswald Spengler ve Ludwig Klages'i seçtiğine işaret ederek, Heidegger'in bu çabada iddia ettiği kadar gönüllü olmadığını söyler. Bernasconi'ye göre Heidegger'in bu çalışması nasyonel sosyalizmi ancak Batı metafiziğinin semptomlarından biri olması bakımından zorlayabilir, fakat nazism karşısında daha net bir politik duruş geliştirmez. Robert Bernasconi, "Heidegger, Rickert, Nietzsche, and the Critique of Biologism", *Heidegger & Nietzsche* içinde, haz. Babette Babich vd. (Amsterdam and New York: Rodopi, 2012), 159-180 ve Robert Bernasconi, "Heidegger, Nietzsche, National Socialism: The Place of Metaphysics in the Political Debate of the 1930s", *The Bloomsbury Companion to Heidegger* içinde, haz. François Raffoul vd. (London and New York: Bloomsbury, 2013), 47-53.

Aşağıda, Heidegger'in Nietzsche'nin hakikat eleştirisi yorumunu ana hatlarıyla ortaya koyacak ve Heidegger'in kendi çalışmasının bakış açısının dışına çıkamaması sebebiyle Nietzsche'nin felsefî çabasının esas yönelimini takdir edemediği görüşünü savunacağım. Heidegger'e göre Nietzsche metafiziği 'hakikat'in yanılsama olduğunun iddia edildiği son durağına kadar taşımış, fakat varlığa dair soruyu sormadığı ve 'hakikat'i bu soru temelinde yeniden aramadığı için bu durağın ötesine geçemeyerek metafiziği aşamamıştır. Halbuki Nietzsche'nin biyolojik dilinin daha dikkatli bir değerlendirmesi bize Nietzsche'nin metafiziği aşma çabasının, Heidegger'inkinden çok farklı olarak, felsefenin zeminine etik çalışmayı koyma yoluyla olduğunu gösterir. Dahası Nietzsche'de bu etik çalışma bir biyoloji söylemiyle örülü olarak anlaşılır: 'fizyoloji' Nietzsche için etik ve biyolojinin birarada bulunduğu bir zemin belirler. Düşüncesinin bu özelliklerini Heidegger'in yaptığı gibi göz ardı etmek, Nietzsche'nin eserinin en önemli deviniminlerinden birini gözden kaçırmak anlamına gelir.

Heidegger Nietzsche'nin esas düşüncesinin kitaplarından çok basılmamış notlarında bulunduğu görüşünü savunsa da, hakikat eleştirileri konusunda iki düşünürü karşılaştırmak için bu yazıda (basılmamış notlarda Nietzsche'nin fizyolojiye çok daha fazla vurgu yapıyor olmasına rağmen) Nietzsche'nin *Ahlakın Soykütüğü* kitabını temel alacağım. Nietzsche'nin düşüncesi boyunca gelişen pek çok tema gibi hakikat eleştirisi de bu geç dönem eserinde daha çözümleyici bir yaklaşımla ele alınmıştır. Nietzsche'nin geliştirdiği 'hakikat' eleştirisinin ana basamakları burada şu şekilde karşımıza çıkar: (i) 'hakikat' kavramını Platonist anlamıyla kabul etmek, (ii) bu şekilde kavranan 'hakikat'in, bir 'hakikat istenci'nin, duyular üstü olana yönelen bir istencin sonucu olduğunu ortaya koymak, (iii) duyular üstü olana böyle bir yönelimin, bedeni, canlılığı reddeden, yaşama hayır diyen ahlakî değerlerde ('çileci' yahut 'asetik' bir ahlak idealinde) temellendiğini göstermek, (iv) bu temeller dolayısıyla buradaki esas tartışmanın etik bir tartışma olduğunu belirlemek, ve (v) Platonist bir 'hakikat'i talep eden metafiziğin aşılmasının, ancak üzerinde temellendiği değer yargılarının eleştirilmesi ve de *'değerleri yeniden değerlendirme' etkinliği olan bir etik çalışma* yoluyla mümkün olduğunu söylemek.

Bu ana hatlar ışığında, Nietzsche'nin düşüncesinin metafiziğin ötesine yöneliminin Heidegger'inkinden çok farklı olduğu görülebilir. Heidegger'in anlayışına göre metafiziği aşmak 'fundamental ontoloji' dediği şeyi, yani varlığın anlamı sorusunu yeniden bulmayı ve hakikate dair soruyu sormayı gerektirir. Nietzsche ise hakikat istencindeki *isten*de, ve buna bağlı olarak 'hakikat'in altında yatan *değer yargılarıyla*, bunları *yeniden değerlendirmek*

bakımından ilgilenmektedir. Nietzsche öncelikli felsefi sorunun *cevabının ancak etkinlikte bulunabileceği etik bir soru* olduğunu söylemekle, metafizik çerçeveden *sıyrılıp çıkar*: mesele artık hakikati *bulmak* değil, *yaratmaktır*. Nietzsche'nin kullandığı dilin biyolojik söz dağarcığı ve tınıları burada önemli rol oynar. Biyolojinin diline işlemiş olduğu bu düşünce, metafiziğin temelindeki değerleri derinden belirleyen bir ayrımı, duyularüstü olanın duyusal olandan ayrılarak üstün tutulmasını eleştirmekte; ahlaksal değerleri de *yaşamın* bakış açısından, yaşamın varsıllaştırılması ya da yoksullaştırılması bakımından değerlendirmektedir. Tanıdık indirgemelerin temeli olan düalist anlayışı geride bırakmış olduğundan, bunları indirgemeci bir biyoloji anlayışı üzerinden yapmamaktadır. Nietzsche *yaşamı* öncelikle *etkinlik* temelinde anlar. Etik ve biyoloji söylemleri, aralarında bir indirgeme ilişkisi olmadan, bu *etkinlik* temelinde yenilikçi bir şekilde bir araya gelirler.

Heidegger'in Nietzsche, Metafizik ve Hakikat Üzerine Görüşleri

Heidegger Nietzsche'nin düşüncesini bir yandan Batı metafiziğini son noktasına taşımış olduğunu söyleyerek överken, bir yandan da bu noktayı aşamamış olması bakımından yetersiz bulur. Nietzsche'nin düşüncesinin Batı metafiziği açmazından çıkamadığını, 'Platonist' bir hakikat anlayışının ötesine geçemediği için metafiziğin kendini aşmasına zemin oluşturamadığını söyler. Heidegger'e göre Nietzsche'nin düşüncesine en uygun yaklaşım 'hakikat' sorusu üzerinden olacaktır. Heidegger bu iddiasını "araştırmamızda Nietzsche'yi Batı metafiziğinin sonu olarak anlayıp varlığın hakikatine dair bundan tamamen farklı bir soruya yönelmeden Nietzsche'nin esas felsefesine ulaşmayı asla başaramayız"[6] diyerek, Nietzsche üzerine derslerinin en başından ortaya koyar. Heidegger'e gore Nietzsche'nin kendi düşüncesini bu temelde değerlendirmemiş ve Heidegger'in deyimiyle hakikatin esas sorusunu sormamış olmasının sebebi, Batı felsefesinde Platon ve Aristoteles'ten beri süregelen geleneğin yaptığı gibi, bu soruyu 'gözden kaçırması'dır.[7] Bu bakış açısından Heidegger Nietzsche'nin eserini, kendi düşüncesinin değerli fakat aşılması gereken bir öncülü olarak görür.[8]

---

6 Heidegger, *Nietzsche Vol. I*, 10.

7 *A.g.e.*, 148-149

8 Bu konumlandırma kolaylıkla John Richardson'ın da ifade ettiği gibi "Nietzsche'yi o ilk başlangıçtan gelen 'büyük düşünürler' soyağacının sonuna yerleştirirken, Heidegger'in kendisinin de yeni bir başlangıçtan türeyen ilk isim olmaya heves ettiği" şeklinde yorumlanabilir. John Richardson, *Heidegger* (London and New York: Routledge, 2012), 342.

Heidegger'e göre Nietzsche geleneksel düşünce tarihiyle süreklilik göstererek felsefenin 'yönlendirici soru'su olan "varolanlar nedir?" sorusuyla sınırlı kalır, ve bunun ötesine geçerek varlığın özüne dair olan 'temellendirici soru'yu, yani "varlık nedir?" sorusunu soramaz. Oysa düşüncede varlığın açılması ancak felsefenin bu temellendirici sorusunun da sorulmasıyla mümkündür. Heidegger bu araştırmanın Nietzsche'nin ötesine geçtiğini, ancak Nietzsche'nin eserinin esas anlamının ortaya çıkarılmasının ancak bu bakış açısından ele alınmasıyla mümkün olduğunu öne sürer ve kendi okumasının Nietzsche'nin düşüncesinin esas olanaklarını açığa çıkardığı görüşünü

> Bu sorular gerçekten de Nietzsche'nin ötesine geçmektedir. Fakat düşüncesinin açığa çıkarılması ve verimli olabilmesi, ancak bunlar sayesinde mümkündür[9]

diyerek, çekinmeden ifade eder.

Heidegger bu tür bir araştırmanın Nietzsche'nin eserine yabancı olmakla birlikte gerekliliğinin bu eserde ortaya çıktığını da savunur. Özellikle Nietzsche'nin 'güç istenci' ve 'ebedi dönüş' düşüncelerine odaklanarak, her iki düşüncenin de bir 'varlığın bütünselliği' anlayışına işaret ettiklerini söyler [10]. 'Ebedi dönüş' Heidegger'e göre, varolanları *bütünsellik içinde* tasarlayarak bir töz hayaline yöneldiği için, metafizik bir düşüncedir. Heidegger 'ebedi dönüş'ü Nietzsche'nin 'temel metafizik pozisyonu' ve aynı zamanda Batı geleneğinin *sonuncu* metafizik pozisyonu olarak betimleyerek, hem Nietzsche'nin metafizik araştırmanın ufku içinde kaldığını tekrarlar hem de Nietzsche'nin eserinin metafizik çemberin dışına çıkamamakla beraber metafizik pozisyonları kendinde tamamlaması dolayısıyla bu çemberin sorgulanmasının yolunu açtığını söyler. [11] 'Güç istenci' ise Heidegger'e göre metafiziğin töze bu yönelimine Nietzsche'nin düşüncesinde verilen cevaptır. "Nietzsche'nin 'Tanrı Öldü' Sözü" isimli çalışmasında Heidegger bunu "*Essentia*'sı 'güç istenci' olan 'olanlar'ın varolma

9 Heidegger, *Nietzsche Vol. I*, 68

10 Heidegger, *Nietzsche Vol. II*, 198-199

11 Heidegger bunu şu şekilde ifade eder: "Nietzsche'nin temel pozisyonu bilinen anlamıyla metafiziğin sonu olduğundan, Batı felsefesinde Platon'dan beri ve Platonculuk ışığında gelişmiş olan tüm esas temel pozisyonların en büyük ve derin bir biraraya toplanması ve ortaya çıkmalarını sergiler. Bunu da, yine Platonculuk tarafından belirlenmiş olan, fakat yaratıcı olasılıklar da barındıran bir temel pozisyondan yapar." Heidegger, *Nietzsche Vol. II*, 205

şekli, yani *existentia*'sı, 'ebedi dönüş'tür"[12] şeklinde ifade edecektir. Böylece Heidegger Nietzsche'nin varolanların temel özelliğini, yani varlığı, güç istenci olarak tanımladığını söyler.[13] Heidegger'e göre bu anlayış, varlığı töze indirgemenin, Batı felsefesi boyunca varlığın varolanlar temelinde anlaşılmasının son durağıdır. Bununla birlikte Heidegger bu güç istencinin biyolojik olmayan bir duygulanım, his, ya da etkilenim olarak anlaşılması gerektiğini söyler. Bunlar, varlığın anlamı sorusunun ortaya çıktığı yer olan Dasein'ın temel kipleridir ve Dasein'ın *şurada-var-olmasıyla* karşılaşmasını belirlerler[14]. Nietzsche'nin güç istenci anlayışının hakikat sorusunu çağırması, bu karşılaşmada açımlanan hal dolayısıyladır.

Nietzsche'nin 'güç istenci' görüldüğü üzere basitçe biyolojik bir terim olarak anlaşılamayacağından, böyle bir anlayıştan türeyen 'biyolojistik' Nietzsche okumaları Heidegger'e göre hatalıdır. Nietzsche, istenci bir duygulanım, his, ya da etkilenim olarak betimlerken bunları psikolojinin ya da modern biyolojinin terimleri olarak düşünmemektedir: Heidegger'in deyimiyle bunlar 'mide özsularıyla' aynı çalışma alanına düşmezler. Bütün bilimler kendi çalışmaları dahilinde kendileri için soru olarak ortaya çıkmayan terimler üzerinden etkinlik gösterir. Bu terimler ancak metafizik seviyesinde belirlenir ve metafizik tarafından sorgulanırlar. Nietzsche'nin metafizik düşüncesi de biyoloji gibi bir doğal bilimle aynı düzlemde gerçekleşmediğinden, bu düşünceye 'biyolojistik' bir yaklaşım hatalı olur. Heidegger'e göre biyolojistik yorumlar, Nietzsche'nin düşüncesinin metafizik doğasını gizleyerek buradaki esas düşünceye ulaşmayı engellemektedir[15]. Oysa Heidegger, Nietzsche'nin eserinde tüm bilginin altında yatan metafizik geleneğin bir soru formu kazanmak üzere billurlaştığını görür.

Bununla beraber Heidegger'e göre Nietzsche'nin Platonist 'hakikat'i reddedişi metafiziği *aşmaz*, yalnızca *tersine çevirir*. Bu tersine çevirme duyularüstü olan bir 'hakikat' idealini ortadan kaldırır[16], *var*olanların *ideal* olanla karşılaştırılarak değersizleştirilmesi geleneğine karşı çıkar. Artık vurgu duyularüstü olanın değil duyulanın, *olması gerekenin* değil *olanın* üzerindedir. Varolanların temel özelliği, yani varlık, *güç istenci* olarak anlaşıldığında,

12 Martin Heidegger, "The Word of Nietzsche: 'God is Dead'", *The Question Concerning Technology and Other Essays* içinde, çev. William Lovitt (New York: Harper & Row, 1977), 81.

13 Heidegger, *Nietzsche Vol. I*, 200

14 *A.g.e.*, 51

15 Heidegger, *Nietzsche Vol. III*, 41

16 Heidegger, *Nietzsche Vol. I*, 160

hakikat *görüş açısal* olmak zorundadır. Nietzsche böylelikle, yalnızca metafizik 'hakikat'i reddetmekle kalmaz, yerine çoğul görüş açılarının zorunlu yanılsamalarını koyar. Hakikatin esasının zorunlulukla yanılsama olduğunun ortaya konmasıyla, metafizik tersine çevrilmiştir[17]. Varolanlara dair olan 'yönlendirici soru'yu takip eden düşüncenin sonuna gelinmiş, '*varolanların hakikati*' anlayışı imkanlarını tüketmiştir. Nietzsche'nin düşüncesi Heidegger'e göre, başka bir 'hakikat' anlayışına doğru hareket etmediği için metafizik gelenek içinde kalmaktadır. Fakat bu 'son temel metafizik pozisyon'la birlikte, metafizik kendi *hakikatsizliğini* görmüştür.

Nietzsche'nin 'Hakikat'e Yaklaşımı

Heidegger böylece Nietzsche'nin düşüncesini metafizik geleneğinde kalan bir istenç felsefesi olarak okur ve metafiziğin dışına çıkamadığı için hakikatin ışımasının olanaklarını karartmaya devam ettiğini söyler. Fakat Heidegger'in bu eleştirisi, kendi belirlediği düşünsel çerçeveden çıkamayarak[18] Nietzsche'nin düşüncesinin *esasını* ıskalar görünmektedir. Heidegger 'güç istenci' kavrayışını hakikat sorusunun bakış açısından ele alırken, Nietzsche 'hakikat'i 'istenç' üzerinden değerlendirmektedir. Nietzsche, 'hakikat istenci'nin anlamını, işlevini sorar, ve cevabı yaşamı, canlılığı reddeden 'çileci', 'asetik' ahlak idealinde bulur. Bunun karşısında *yaşamı olumlayan* bir ideali arayan Nietzsche metafiziğin *değerleri yeniden yargılayan* bir *istenç*, ve *bir etkinlik olarak etik* yoluyla aşılmasını önerir.

'Hakikat' konusu *Ahlakın Soykütüğü*'nün Üçüncü Kitabında "Asetik ideallerin anlamı nedir?" sorusu bağlamında, yani değerler üzerine bir sorgulama esnasında açılır. Nietzsche Birinci ve İkinci Kitaplarda köle ahlakının, suçluluk duygusunun ve 'hınç'ın gelişimlerini anlattıktan sonra, Üçüncü Kitapta bunların hepsinin yolunun kesiştiği asetik ahlak idealine odaklanır. Bu ideal, yaşamın değillenmesinin son noktasına taşındığı, hıncın kişinin kendine yöneldiği ve suçluluk duygusunun Günah'a dönüştüğü 'asetik rahip' figüründe beden bulmuştur. Nietzsche asetik ideali bu figürün istenci üzerinden inceler ve 'hakikat' gibi mutlakçı iddiaların, burada görüldüğü üzere, duyusal olanı reddeden kıyıcı bir yönelimin ve kendini değilleyen bir istencin sonucu olduğunu söyler.

---

17 Heidegger, *Nietzsche Vol. II*, 205

18 Steven E. Aschheim, Heidegger'in Nietzsche'yi neredeyse tanınmaz hale getirecek kadar kendi düşünce sistemi ve terimleri üzerinden okumasının, öğrencilerini muhakkak hem çok etkileyip hem de çok şaşırtmış olması gerektiği yorumunu yapar. Steven E. Aschheim, *The Nietzsche Legacy in Germany: 1890-1990* (London and California: Univ of California Press, 1994), 267.

Nietzsche nesnel bir 'hakikat' talebinin çelişkiye ve doğaya aykırılığa yönelen [19] ve maddeselliği bir yanılsamaya indirgeyerek "arı, istençsiz, ıstırapsız, zamansız bir bilgi öznesi" ile "kendi başına bilgi"[20] hayalini öne süren asetik bir istençten kaynaklandığını gösterir. Üçüncü Kitabın onikinci bölümünde bu 'doğaya aykırı' nesnellik talebine karşı, tüm bilmenin *görüş açısı temelli* olduğunu iddia eder. Bakış açısında temellenmiş olarak görünenler elendiğinde 'hakikat'ten geriye birşey kalmayacağını, bir önceki eseri olan *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de de söylemiştir.[21] Burada, 'nesnel' olanın yerine 'görüş açısı temelli' olanı koyarken Nietzsche'nin yaptığının metafizik yapıyı tepkisel ve sığ bir şekilde reddetmek yahut Heidegger'in düşündüğü gibi basitçe tersine çevirmek olmadığının altının çizilmesi gerekir. Burada söz konusu olan, metafizik 'hakikat' talebinin kaynağında yaşamı değillemeye yönelmiş, yani yanlış yönlendirilmiş bir hakikat istenci ve bir ahlak idealinin olduğunu ortaya çıkararak yapılan, metafiziğin temeline yönelik çok daha derin bir eleştiridir. Nietzche bu yanlış yönlendirilmiş ve yaşamı değilleyen istencin karşısında bir *yaşam istenci* önererek ve asetik idealin karşısına konabilecek ideali sorgulayarak, söylemin zeminini ontoloji yerine etik olarak belirlemektedir. Şimdi filozofun işi, "*değer sorunsalını* çözmesi ve *değerler hiyerarşisini* belirlemesi"dir[22].

Nietzsche'nin Metafiziği Etik ve Fizyolojiye Doğru Aşması

Heidegger'e göre metafiziğin ötesine geçmek hakikat sorusunu sormayı gerektirir. *Varlık ve Zaman*'da metafiziği aşmak için varlığın anlamı sorusunu sağaltmak gerektiğini vurgulamış, ve bu sorunun *Dasein*'da ortaya çıkan "bizatihi varlığa ait olan özsel bir varlık eğiliminin ... radikalleştirilmesinden ibaret" olduğunu [23] söylemiştir. Heidegger'e göre *Dasein*'ın özelliği, varlığı kendisi için bir soru haline gelen, varlığı 'varlığın anlamı' sorusunu vücuda getiren bir varolan olmasıdır. Oysa Nietzsche, "tüm varlığımızın anlamı, o hakikat istencinin içimizde bir sorun olarak

19 Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü: Bir Polemik*, çev. Zeynep Alangoya (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011), 122.

20 *A.g.e.*, 123

21 Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 43.

22 Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, 50

23 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008), 15.

kendi kendinin bilincine varması değildir de nedir?"[24] diye sorarak, vurguyu 'varlığın anlamı' ya da 'hakikat'ten alıp *istencin* ve *değerlerin yönelimi*ne taşımıştır.

Nietzsche'nin önceliği, Heidegger'in yaptığı vurgunun aksine, 'hakikat'i reddetmek değildir; Nietzsche'nin esas önceliği, hakikati en yüce erek olarak *değerlendiren* ahlaksal yönelimi eleştirmektir. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'nin en başında Nietzsche "*Nedir* aslında içimizde 'hakikati' isteyen?"[25] diye sorar. Bu sorgulamalar dahilinde, Heidegger'in de söylediği üzere, 'hakikat'i Platonist anlamıyla düşündüğü ve farklı bir 'hakikat' anlayışının açılması konusunu doğrudan ele almış olmadığı doğrudur. Fakat bu, Nietzsche'nin düşüncesinde metafiziğin ötesine geçen bir devinimin olmadığı anlamına gelmez. Nietzsche'ye göre 'hakikat' sorgulaması, *değerlere dair*, *etik* bir sorgulamayı açar, ve metafiziğin bu temel kavrayışının ötesine geçmek ancak *değerleri yeniden yargılama* yoluyla, yani bir *etkinlik olarak etik çalışmasıyla* mümkün olacaktır. Bu amaçla bakış yeni ve *yaşamı olumlayan* bir ideale yönelir. Değerler için referans olarak belirlenen *yaşam*, esası olan *etkinlik* gibi, Nietzsche'nin düşüncesinde hem biyolojik hem de etik bir terim olarak ortaya çıkar. Böylelikle 'hakikat' sorusu düşünceyi bedenselliğe ve etiğe doğru açar.

Son onbeş-yirmi yıl içinde yayınlanan pekçok çalışma yukarıdaki iddiaları desteklemektedir. Özellikle Gregory Moore'un ve Christian J. Emden'ın Nietzsche'nin dönemin biyoloji çalışmalarını yakından takip ettiğini ve eserinin bunlarla diyalog içinde olduğunu gösteren araştırmaları [26] Nietzsche'nin biyoloji dilini doğru değerlendirebilmek için önemli birer kaynak oluşturur. Moore Nietzsche'nin dönemdaşlarının bir yandan heyecanla Darwinci düşünceleri kabul ettikleri iddiasında olup diğer yandan bu düşüncenin sonuçlarından kaçınan bir tutum sergilediklerini ve Hıristiyan ahlakî değerlerini bu düşüncenin içinde yeniden ürettiklerini söyler. Nietzsche ise Moore'a göre, bilimde gerçekleşen bu kökten değişimin anlamını derinden kavramaktadır. Moore, "yalnızca Nietzsche ilahî kilit taşının yerinden edilmesinin evrenin ahlaksal yapısını tümden çökerteceğini fark etti"[27] der. Bununla beraber Moore Nietzsche'nin son tahlilde ereksel bir bakıştan kaçamadığı görüşündedir. Emden ise buna katılmaz, ve

---

24 Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, 170-171.

25 Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 5

26 Gregory Moore, *Nietzsche, Biology, and Metaphor* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002); Christian J. Emden, *Nietzsche's Naturalism*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2014).

27 *Nietzsche and Science*, haz. Gregory Moore ve Thomas H. Brobjer (Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2004), 6.

Nietzsche'nin natüralizminin geleceğe tam da yeni değerlerin doğmasına imkân verecek şekilde açıldığını savunur. Gerçekten de Nietzsche'nin düşüncesi, biyolojiden gelen bir kavrayışla, erekselliğin nihaî çöküşünü ve böylelikle *yeniden değerlendirme*ye açılan alanın derinliğini ve bir 'hakikat'in belirlemesinde deneyimlenmeyen yaşamın gelecek olanaklarını yansıtmaktadır.

Moore'un ve Emden'ın araştırmaları Nietzsche'nin biyoloji dilinin yalnızca retorik bir araç olduğunu söylemenin mümkün olmadığını gösterir. Bununla birlikte burada bir *indirgeme* de söz konusu değildir: Nietzsche'nin düşüncesinde ontolojik bir araştırma biyolojik bir araştırmaya indirgenmez, bunun yerine biyoloji etiğe katkı yapar. Biyoloji ve etik birbirlerine yaklaşarak yeni bir '*yaşam*' kavramını, *değer verme* pratiklerinden bağımsız olmayan bir bedensellik ve yaşam anlayışını, ve bedenselliği yadsımayan, yaşamı olumlayan *değer yargılarını* çağırırlar. Böylelikle özgürleştirici ve dönüşümü mümkün kılan bir anlayış ortaya çıkar. 'İlahî kilit taşı', yani Hıristiyan gelenekte ortaya çıkmış olan 'hakikat' yerinden edildiğinde, gelecek artık bir zorunlulukla ve duyularötesi olanı duyulandan üstün tutan bir idealle belirlenmeyecektir. Gelecek şimdi şansın ve *etkinliğin* müdahalesine açık olarak, ve duyulana, yaşanana, *yaşama* değer verilerek düşünülebilecektir.[28] *Yaşam* böylelikle, Nietzsche için felsefenin birincil söylemi olan, biyolojiyle örülü bir etik söylemin temel kavrayışı olarak ortaya çıkar. Nietzsche'nin felsefenin büyük bir sağlık, sağlıklı yaşama pratikleri, ve güç istencinin yönlendirilmesininin düzenlenmesini gerektirdiği iddiaları da, bu temelde anlaşılmalıdır.

Kirsten Brown *Nietzsche and Embodiment: Discerning Bodies and Non-dualism*[29] adlı kitabında Nietzsche'nin biyoloji anlayışının getirdiği olanakları feminist bir bakış açısından inceler. Biyolojiyi kader olarak gören anlayışı reddeden Brown, 'biyolojik' olguların düşüncel, psikosomatik ve sosyo-fiziksel

[28] "'insanın' bizzat yozlaşmasının toplum-tehlikesini gören ender gözlere sahip olanlar, bizim gibi, şimdiye kadar insanın geleceği açısından oyununu ... oynayan muazzam tesadüfiliği görmüş olanlar, 'modern fikirler'in anlamsız safdilliğinde ve kör güvenindeki, daha da fazlasıyla bütün bir Hıristiyan Avrupa ahlakındaki gizli felaketi tahmin eden: kıyas götürmez bir endişeden mustariptir - kuvvetler ve görevler elverişli bir biçimde toplanıp arttırıldığında insanın daha neye yetiştirilmesi gerektiğini bir bakışta kavrar o, insanın henüz en büyük olasılıklar için tüketilmemiş olduğunu ve insan tipinin şimdiye dek gizemli kararlara ve yeni yollara ne kadar sık yöneldiğini, vicdanının bütün bilgisiyle bilir" Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 119-120.

[29] Kristen Brown, *Nietzsche and Embodiment: Discerning Bodies and Non-dualism* (New York: SUNY Press, 2006).

alanların sürekli etkileşimleri yoluyla ortaya çıktığını ve biyolojinin durağan olmadığını savunur. Kültürel değerlendirmelerin kişinin bedenini deneyimlemesine nakşolunduğunu, ahlakî değerlendirmelerin, tanımsal değerlendirmelerin ve psikosomatik yapıların birbirlerini belirleyerek ortaya çıktıklarını, bunların birbirinden kopuk şeyler olmayıp her zaman ilişki içinde geliştiklerini açıklar[30]. Brown, feminist düşünce açısından verimli olan böyle bir biyoloji anlayışının Nietzsche'nin düşüncesinden faydalanılarak geliştirilebileceğini söyler. Brown'a göre Nietzsche'nin eserinde, indirgemeci ve belirlenimci olmayan, değerlerle, düşüncelerle, başkalarının deneyimleriyle, vs. sürekli bir alışveriş içinde örülen bir biyoloji kavrayışının imkânları bulunmaktadır.

Michael Haar da Nietzsche için esas sorunun görünenlerin *kaynak örneğinin* [an 'original' of the appearances] doğası hakkında, yani *hakikat* hakkında değil, *etkinlik* hakkında, yaşamın *yaratıcı etkinliği* hakkında olduğunu vurgular. Diyonisosçu devinimin kaynak*lık* ettiğini, fakat bunun, kopyalarının üretilebileceği bir *kaynak örnek* teşkil etmek yoluyla olmadığını söyler.[31] Kaynağın böyle bir 'töz' olarak anlaşılamayacak olması, Nietzsche'nin 'hakikat' sorgulamasının metafiziğin ötesine uzandığına işaret eder.

Louis Blond Nietzsche'nin rasyonel bir 'hakikat' kavrayışını, 'hakikat' ve yaşam arasındaki *değerlendirme* ilişkisi temelinde reddettiğini hatırlatır. "Nietzsche'ye göre din, tarih, bilim ve metafizik, yaşamı çoğaltan bir istenci ... reddetmekle ve yaşamı reddeden bir istenci, yani nihilizmi benimsemiş olmakla suçludur"[32] diyerek, 'hakikat' sorununun Nietzsche için temelde etik bir sorun olduğunu gösterir. Blond, Haar'ın Nietzsche'nin düşüncesinde bir *örnek kaynak* bulunmadığı görüşüne katılır, ve Nietzsche'nin düşüncesinden böyle geleneksel bir kategoriye cevap vermesini beklemekle Heidegger'in Nietzsche'nin metafizik eleştirisini metafiziğin karmaşasına geri çektiğini söyler[33].

Son olarak, Nietzsche'nin metafiziği aşamadığını iddia etmek bir yana, bu düşüncenin hakikati tamamen reddettiğini söylemek de aslında kolay değildir. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*'de Nietzsche, *gelecek* olan *yeni* felsefecilerin, dogmatik olarak anlaşılandan çok farklı bir 'hakikat' ile ilişki içinde olmaları olasılığını görünür şekilde açık bırakır. "Bu gelen filozoflar, 'hakikat'in yeni

30 Brown, *Nietzsche and Embodiment*, 56

31 Michel Haar, *Nietzsche and Metaphysics*, çev. Michael Gendre (New York: SUNY, 1996), 56.

32 Louis P. Blond, *Heidegger and Nietzsche* (London: Continuum, 2010), 111.

33 Blond, *Heidegger and Nietzsche*, 128

dostları mıdır? Muhtelen." [34] der. Nietzsche aslında ne hakikati ne hakikatliliği reddetmektedir. "'Hakikatlilik'in ne olduğu konusunda belki de henüz kimse yeterince hakikatli olmadı."[35] derken reddettiği, yalnızca asetik bir değerlendirmeyle yola çıkan hakikat istencinin yöneldiği hakikat ve hakikatliliktir.

Sonuç

Felsefenin en acil sorusu Nietzsche için etik bir açmazdan doğar ve düşüncesinde bu soruya etik bir cevap aranır. Heidegger ise nihilizmi varlığın anlamının unutulması üzerinden ele alır. Bu sebeple Heidegger 'hakikat'i araştırır, bu araştırmanın Dasein'in kendi varlığından ileri geldiğini söyler ve bu çalışmasını bir 'temel ontoloji' olarak adlandırır. Heidegger Nietzsche'nin düşüncesinin kendi çalışmasına sorunsuzca tercüme edilebileceğine, örneğin güç istencinin Dasein'ın *şurada-var-olma* deneyimi üzerinden anlaşılabileceğine, dahası bu düşüncenin esas özelliklerinin ancak bu yolla ortaya çıkacağına inanır. Oysa Nietzsche için güç istenci *yaşam*la eşanlamlıdır; ve *yaşam* Nietzsche için, Heidegger'in pekçok defa iddia ettiğinin aksine, varolanların bütünlüğüne denk gelen bir kavram değil, öncelikle bir *etkinlik*tir. 'Güç istenci' de 'yaşam' da Nietzsche için öncelikle *etkinlik*tirler, ve de biyoloji ve etik söylemlerini yepyeni bir şekilde biraraya getiren 'fizyoloji'nin terimleridirler. Öyle ki *yaşam*, ahlaksal değerlerin *değerlerinin* belirlenmesi için bir referans noktası oluşturmaktadır.

Böylece her iki felsefecinin de Batı metafiziğinin kapanışını düşündüğünü, fakat bu düşünceye çok farklı şekillerde yaklaştıklarını görürüz. Eserleri, felsefenin *zemininin* yenilenmesinin gerekliliği konusunda hemfikirdir. Fakat Heidegger bunun ancak hakikat sorusunun bakış açısından bir yaklaşımla mümkün olacağını öne sürerken, Nietzsche ise bunun yolunun felsefenin birincil söyleminin *etik* olduğunun anlaşılmasından geçtiği görüşündedir. Burada sözü geçen 'etik', metafizik söylemin ardılı olmadığından *etkinlik*le olan bağını kaybetmemiş ve de bu zeminde biyolojiyle ilişki içinde olan bir çalışma olarak anlaşılmaktadır.

Şu halde Heidegger'in Nietzsche'nin düşüncesinin 'hakikat' perspektifinden değerlendirilmesi gerektiği görüşüne katılmak zordur; herşeyden önce bu iki düşünürün bakış açıları birbirlerine indirgenebilir değildir. Heidegger Nietzsche'nin felsefesinin en tepe noktasının eksik olduğunu ve bu

[34] Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 50
[35] *A.g.e.*, 95

eksikliğin ancak çağırdığı 'hakikat' anlayışını arama yoluyla tamamlanabileceğini öne sürmektedir. Oysa Nietzsche için felsefinin birincil söylemi, yani etik, bir 'hakikat' anlayışını öncelemektedir. Heidegger Nietzsche'nin düşüncesinin esas olarak değerleri yeniden yargılamaya yöneldiğini belirtmekle beraber, bunun gösterdiği sonuçları takip etmez. Bunun yanısıra Nietzsche'nin 'biyolojik' diline de mesafe almayı tercih eder. Bunların sonucunda Heidegger Nietzsche'nin 'hakikat'e karşı çıkışının bir *etkinlik* olarak *değer yargısı verme* yoluyla olduğunu; Nietzsche'nin hakikati reddinin esasen felsefeyi *yeniden yönlendirmeye* ve zeminini etik bir söylemde oluşturmaya ve de duyusal, canlı, biyolojik olanın felsefeye yeniden kazandırılmasına yönelik bir çaba olduğunu gözden kaçırır.

Kaynakça

Aschheim, Steven E. *The Nietzsche Legacy in Germany, 1890-1990*. Vol. 2. London and California: Univ of California Press, 1992.

Bernasconi, Robert. "Heidegger, Rickert, Nietzsche, and the Critique of Biologism", *Heidegger & Nietzsche* içinde, 159-180. Hazırlayanlar Babich, Babette, Denker, Alfred, ve Zaborowski, Holger. Amsterdam and New York: Rodopi, 2012.

-. "Heidegger, Nietzsche, National Socialism: The Place of Metaphysics in the Political Debate of the 1930s", *The Bloomsbury Companion to Heidegger* içinde, 47-53. Hazırlayanlar Raffoul, François ve Nelson, Eric S. London and New York: Bloomsbury, 2013.

Blond, Louis P. *Heidegger and Nietzsche: Overcoming Metaphysics*. London: Continuum, 2010.

Brown, Kristen. *Nietzsche and Embodiment: Discerning Bodies and Non-dualism*. New York: SUNY Press, 2006

"*Der Spiegel* Interview with Martin Heidegger". *The Heidegger Reader* içinde, 313-333. Heidegger, Martin ve (Hazırlayan) Figal, Günter. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2009.

Emden, Christian J.. *Nietzsche's Naturalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014

Haar, Michel. *Nietzsche and Metaphysics*. Çeviren Michael Gendre. New York: SUNY Press, 1996.

Heidegger, Martin. *Nietzsche, Vols. 1 and 2*. Çeviren David Farrell Krell. New York: Harper Collins, 1991.

-. *Nietzsche, Vols. 3 and 4*. Çevirenler Joan Stambaugh, David Farrell Krell, ve Frank A. Capuzzi. New York: Harper Collins, 1991.

-. *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Çeviren William Lovitt. New York: Harper & Row, 1997.

-. *Varlık ve Zaman*. Çeviren Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.

Moore, Gregory *Nietzsche, Biology and Metaphor*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Brobjer, Thomas H. ve Moore, Gregory (Hazırlayanlar). *Nietzsche and Science*. Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2004.

Nietzsche, Friedrich. *Ahlakın Soykütüğü: Bir Polemik*. Çeviren Zeynep Alangoya. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011.

-. *İyinin ve Kötünün Ötesinde*. Çeviren Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.

Richardson, John. *Heidegger*. London and New York: Routledge, 2012.

FENOMENOLOJİK BİR SORUN OLARAK KRİZ: HUSSERL VE HEIDEGGER

Emre ŞAN*

CRISIS AS A PHENOMENOLOGICAL PROBLEM: HUSSERL AND HEIDEGGER

Öz

Fenomenolojik yöntemler ve çeşitli fenomenolojik felsefe gelenekleri güncel krizlerin sosyal, politik ve ekonomik karmaşık boyutlarını anlamamıza yardımcı olabilir mi? Söz konusu krizler aynı yapıya mı sahipler, yoksa bütünüyle özdeş olmasalar da aralarında özel bir bağ mı var? Bu bizi daha temel bir soruya götürür: Aslında tüm bu sınırları belli krizlerin altında yatan temel bir krizden söz edebilir miyiz? Eğer bu kriz nihaî olarak rasyonelliğin krizi ise, bu temel kriz felsefe ile ilgili olması bakımından, deyim yerindeyse, felsefenin krizi olmaz mı? Kriz üzerine felsefî düşünüm kaçınılmaz olarak felsefenin bizzat kendisi, statüsü, kendi krizini betimleme imkânı ve bu krize çare olma becerisi üzerine düşünüme yol açmaz mı? Araştırmam bu soruların çizdiği kuramsal çerçevede başlar. Sorulara cevap aramak için öncelikle Husserl'in 'kriz' kavramını açıklayacağım. Husserl birbirlerinden açıkça ayrı olsalar da yine de bir şekilde birbirlerine bağlı üç krizden söz eder: Bunlar, doğa ve insan bilimleri olarak bilimler krizi; özel bir bilim olarak felsefenin krizi ve anlamın krizi ile birlikte gelen kültür krizidir. Husserl'in kriz fikrini açıkladıktan sonra, Heidegger'in Husserl ile girdiği diyaloğu, kriz ve *Ge-stell* fikirlerinin karşılıklı bağlantıları içinde ortaya koyacağım.

Anahtar Kelimeler: Kriz, yaşam dünyası, rasyonellik, *Dasein*, *Ge-stell.*

* İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Yrd.Doç.Dr., e-mail: emrsan@gmail.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 8 / Heidegger, Nisan 2017: 238-263
(Makale Gönderim: 29.12.2016 / Makale Kabul: 24.03.2017)

Abstract

Can phenomenological methods and the various traditions of phenomenological philosophy be of help in understanding the current crises in their entangled social, political and economic dimensions? Do such crises have the same structure, and if not completely identical, might there still exist an interesting connection between them? This leads to a crucial question: is there one, fundamental crisis which underlies all of the crises which are more limited in scope? If the crisis is ultimately one of rationality, then would this fundamental crisis not be a crisis related to philosophy, perhaps, a crisis of philosophy? Does not philosophical reflection on the crisis inevitably lead to philosophy's reflection on itself, its status, its ability to describe its own crisis, and its ability to provide a cure? These questions set the theoretical framework of the following investigations. To answer these questions I propose to show first Husserls conception of 'crisis'. Husserl outlines three clearly distinguishable, and yet related crises. There is a crisis of the sciences, understood as the natural and humanistic or human sciences. Secondly, there is a crisis of philosophy, which is a special type of science. Finally, there is a crisis of culture, which is based on a loss of meaning, After outlining what Husserl means by crisis, I propose to analyze Heidegger's dialogue with Husserl with regard to the reciprocal implication of the crisis and *Ge-stell*.

Keywords: Crisis, lifeworld, rationality, *Dasein*, *Ge-stell*.

****

Giriş

Bugün içinde bulunduğumuz çağın en belirgin özelliği insanın kurduğu yeni dünyanın ekonomik, sosyal, politik ve çevresel olarak devamlı bir kriz içinde olmasıdır. Gelgelelim, bu krizi neyin tam olarak tanımladığı konusunda fikir ayrılıkları mevcuttur ve söz konusu krizin farklı boyutlarını betimleme ve yorumlama görevi tüm sosyal bilimlerin olduğu kadar felsefenin de sorumluluğu altındadır. Bu bağlamda kriz fikrini fenomenolojik ve ontolojik bir sorun olarak ele almış iki düşünürü, Husserl'i ve Heidegger'i karşı karşıya getireceğim. Husserl'in *Kesin Bilim Olarak Felsefe*[1] ve *Avrupa Bilimlerinin Krizi*

[1] Edmund Husserl, *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, alm. çev. Abdullah Kaygı (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2007).

ve Transandantal Fenomenoloji[2], Heidegger'in *Varlık ve Zaman*[3] ve *Tekniğe İlişkin Sorgulama*[4] eserlerinden yola çıkarak kriz fikrine getirdikleri yaklaşımları karşılaştıracağım.

I. Avrupa İnsanlığının Krizi

Husserl tarafından fenomenolojiye atfedilen "şeylerin kendisine dönme"[5] görevi, betimsel bir yöntemin temel ilkesi olarak, bize her türlü önyargıdan önce sunulduğu şekliyle, dünyanın varlık anlamını ortaya çıkarmayı hedefler. Alman filozofun felsefeye getirdiği yenilik, düşünceyi bilincin dünya ile kurduğu yönelimsel ilişki üzerinden temellendirip fenomenolojinin betimleyici gücünün verimliliği sayesinde felsefî sistemlerin kavramsal kapalılığına bir çözüm bulmaktır. Söz konusu arayışın temelinde Avrupa'nın yaşamsal kaynağını ve oradan yola çıkarak tüm insanlığı bilimsel kesinlik fikri ile yeniden canlandırma fikri yatar. Bu girişim boyunca, *ratio*'nun organı olarak bilimin içine düştüğü yanlış tutum sorgulanır. Husserl böylece modern bilimin içine düştüğü muğlaklık ve tekniğin şeylerin özünü ortaya koyma iddiası arasındaki bağlantıyı ifşa eder. Bu eleştiri *Kesin Bilim Olarak Felsefe* metniyle birlikte doğalcı ve metafizik olan her türlü naifliğin, realizmin, psikolojizmin bununla birlikte her türlü naif idealizmin radikal bir eleştirisine dönüşür. Husserl bu durumu şöyle ifade eder: "Popüler materyalizmin başlangıcından en son duyum monizmine ve enerjetizme kadar, doğalcılığın aşırı ve tutarlı bütün biçimlerini karakterize eden şey, bir yandan *bilincin* –bu arada bütün yönelimsel-içkin bilinç verilerinin– doğallaştırılması, öte yandan *ideler*in ve onlarla birlikte bütün mutlak ideallerin ve normların *doğallaştırılması*dır"[6]. Doğalcılık varolanın yapısını doğa yasalarıyla kavramaya çalışırken, psikolojizm psişik olanın yasalarını ampirik bilincin yasalarıyla kavramaya çalışır. Bilim için nihaî kriteri başarı ve etkinlik olarak belirleyen dönemin pozitivist ve pragmatist anlayışından farklı olarak Husserl, bilimsel bilginin pratik özniteliğine eğilmek yerine fenomenolojik analiz yardımıyla bilimin radikal kesinliğinin temellerini araştırır. Bu yüzden fenomenoloji kesin olan ve kesin olma iddiasında olan

---

2 Edmund Husserl *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die tranzendentale Phänomenologie* (1954), fr. çev. Gérard Granel, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (Paris: Gallimard, 1976). Bundan sonra *Krisis*.

3 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, alm. çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008).

4 Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Sorgulama*, alm. çev. Doğan Özlem (İstanbul: Paradigma, 1998).

5 Alm. *Zurück zu den Sachen selbst*, Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, fr. çev. Hubert Elie, Arion L. Kelkel ve René Schérer, *Recherches logiques* (Paris: PUF, 1990), 171.

6 Husserl, *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, 14.

arasındaki ayrımı ortaya koyan eleştirel bir felsefedir. Husserl bilimlerin temeline sadece başarıyı değil şeylerin kendilerine dönme, *Sachlichkeit* ilkesini yerleştirir. Bu görev, betimsel bir yöntemin temel ilkesi olarak, bize her türlü önyargıdan önce verildiği şekliyle yaşam dünyasının (*Lebenswelt*) varlık anlamını ortaya çıkarmaktır.

1935 yılında kaleme alınan metinlerden oluşan ve ancak 1954'de yayımlanan *Krisis* eserinde Husserl, 1911'de koyduğu teşhisi derinleştirir. Bu bağlamda başkalık, öznelerarasılık, toplumsal deneyim, yaşam dünyası ve tarihselcilik analizlerine girişerek Avrupa'nın Yirminci Yüzyılın başında geçirdiği krizin kökenini ve Avrupa insanlığının teleolojik anlamını sorgular. *Krisis*'le birlikte fenomenoloji, "zihinsel bir betimleme"den kültürel bir düşünceye dönüşür. Söz konusu düşünce hem doğa hem de sosyal bilimlerde anlama ulaşmanın biçimi üzerine bir düşüncedir. Reinhart Koselleck'in *Kavramlar Tarihi* kitabında ortaya koyduğu gibi "*Krisis* Yunanca dilinin temel kavramlarından biridir ve ayırmak, seçmek, karar vermek, hüküm vermek anlamlarına gelen '*krino*'dan türetildiği şekliyle boy ölçüşme, kavga etme, dövüşme imaları aracılığıyla nihaî, geri alınamaz bir karara işaret eder"[7]. Husserl, bilimlerin yaşam dünyasından ve birbirlerinden ayrılması, felsefenin birleştirici gücünün ortadan kalkması ve Avrupa kültürünün kaynağında yer alan felsefe ve bilim arasındaki ideal birliğin yitirilmesinden kaynaklanan üç krizden söz eder: Bunlar, doğa ve insan bilimleri olarak bilimler krizi; özel bir bilim olarak felsefenin krizi ve Avrupa Kültürünün, kendi varoluşunun nihaî amacını kaybetmiş olması yüzünden anlamın krizi ile birlikte gelen kültür krizidir[8].

Husserl'in tavrının temel varsayımı, şu ilginç denklemde yatar: Kurucu-fenomen olarak Avrupa ruhu felsefedir, felsefe her şeyin bilimidir; her şey insanlıktır. Dolayısıyla Avrupa'nın ruhu insanlığın ruhudur ve felsefenin *telos*'u Avrupa'yı hakikate ve araçsal olmayan bir rasyonelliğe götürüp evrenselliği kurmaktır. Husserl'e göre rasyonel bilimcilik ve teorik felsefî tutum Avrupa insanlığının iki kaynağıdır. Ruhsal Avrupa'nın temel fenomenini betimlemek için Antik Yunan'da kuramsal felsefî tutumun ortaya çıkışını ele almak gerekir. Felsefe evrensel bilim olarak ortaya çıkar fakat daha sonra oluş halindeki varlık sorusu varlığın genel formlarına göre tikellik kazanır ve felsefe ayrı ayrı bilimlere dönüşür. Husserl'e göre insan varoluşuna tarihsel biçimini veren asıl tavır alma, kuramsal tavır almadır.

---

7 Reinhart Koselleck, *Kavramlar Tarihi. Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar*, alm. çev. Atilla Dirim (İletişim: İstanbul, 2009), 210.

8 Philip Buckley, *Husserl Heidegger and The Crisis of Philosophical Responsability* (Kluwer Academic Publishers: Boston and London, 1992), 9.

Felsefî kuram (*theoria*) bunun içinden çıkmıştır. Kuramsal tavır alma, doğallığa hizmet eden pratikleri parantez içine alan bir *epokhe*'ye dayandığı için pratik değildir. Fakat bu durum kuramsal tavır almanın pratikten koptuğu anlamına gelmez. Kuramsal olanla pratik olanın sentezi yepyeni bir pratik biçiminde ve evrensel olarak gerçekleşir. Felsefi insanın kuramsal tavır almasının en özlü yanı eleştirel tutumun özgün evrenselliğidir ve bu tutum hiçbir geleneği sorgulamadan kabul etmemeye dayanır. Kendinde doğruluğun genel idesi insan yaşamında ortaya çıkan tüm göreli doğrulukların, gerçek ve varsayılan durum doğruluklarının evrensel normu haline gelirse, o zaman tüm geleneksel normları da kapsar. Söz konusu tarihsel bakış açısı, bize uluslarüstü bir yaklaşımın ortaya çıkabileceğini gösterir. Dolayısıyla Avrupa sadece ticaret ve egemenlik savaşlarıyla bir araya gelen çeşitli ulusların birlikteliği şeklinde tanımlanamaz. Husserl'e göre Avrupa, felsefe ve onun tek tek bilimlerinde kaynağını bulan özgür eleştiri bilincinin insanlığın üzerinde egemen olması ve sonsuz idealler yaratmasıdır.

Bu bağlamda Avrupa insanlığının ruhsal görevi kendisini ve tarihini aklın rehberliğinde özgürce yaratmaktır. Bu varsayıma göre, felsefe (Antik Yunan'da doğduğu biçimde) Avrupa'nın kurucu edimidir. Evrenselliği yakalamak felsefe için pratik değil kuramsal bir görevdir; dolayısıyla o, her tür ulusal pratik çıkarların ötesindedir ve bir fikir olarak Avrupa'nın kurucusudur. Avrupa'yı ulusal güçlerin birlikteliği olarak değil, bir ruh bir kavram olarak ele almak gerekir. Avrupa sonsuz bir düşünce ise bu, her kültürün sahip çıkabileceği bir evrenseli ilkesel olarak kendinde taşımasındandır. O halde Husserl, özel bir insanlığın rastlantısal bir hayalini dayatmayı amaçlayarak Avrupa-merkezciliğin basit bir kuramsal açıklamasını öne sürmemektedir. Avrupa özgür bir idealliktir ve bir doğum yeri olsa bile, hiçbir ülkeye bağlı değildir. Bu açıdan Avrupa, farklı kültürlerin özgüllüklerini yok saymaya varmayan evrensel bir insanlığın adıdır ve asıl olarak tüm kültürlerin bir aradalığını olanaklı kılmaya yönelir. Ne var ki Avrupa insanlığının *telos*'u asla bütünüyle gerçekleşmeyecektir çünkü Avrupa'yı canlandıran düşüncenin kendisi sonsuz bir düşüncedir. Husserl Viyana Kültür Birliği'nde 7 ve 10 Mayıs 1935 tarihlerinde "Avrupa İnsanlığının İçinde Bulunduğu Kriz ve Felsefe" başlığı altındaki konuşmasında bu durumu şöyle açıklar: "Ruhsal anlamda insanlık hiç tamamlanmış bir şey olmadı ve hiç tamamlanmayacak, kendini asla yineleyemez. Avrupa insanlığının tinsel ereğinin (*telos*) içinde ayrı ayrı

ulusların ve tek tek insanların özel ereği saklıdır; bu erek sonsuzluktadır, tüm tinsel oluşumun, diyelim ki, gönlünde yatan sonsuz bir idealdir"[9].

Husserl'in sonsuz bir düşünce olarak Avrupa varsayımından Avrupa insanlığının krizine giden fenomenolojik analizini daha iyi anlamak için, onun doğa ve insan bilimleri olarak bilimler krizi betimlemesini açıklamamız gerekir. Alman filozofa göre Yunanlar'dan beri tarih her zaman aklın (*ratio*) tarihidir ve bilim ve onun Kartezyen ve Galileocu kazanımları insanlığın otonomisini kuran temel işlevdir. Böylece insan edilgen bir şekilde anlamı bir olgu olarak kabul etmek yerine ona kişisel olarak cevap verip nihaî anlam olarak kendi özgürlüğünün bilincine varır. Gelgelelim Aydınlanma rasyonalizminin naif nesnelciliği aklın yanlış bir kullanımına ve irrasyonalizme götürür. Bilimsel ve teknolojik gelişmeler Avrupalıların doğa ve ruha, nesne ve özneye aynı şeylermiş gibi yaklaşmalarına sebep olmuştur. Bilimler (özellikle psikoloji) formelleştirilip matematikleştirilir fakat evrensel hakikatle ilişkilerini kaybederler. Aklın uygunsuz biçimde doğallaştırılması evrenselliği hasta eder ve Avrupa'yı yıkıma götürür. Ona göre kriz rasyonalizmin temellerinin unutulması ile ortaya çıkar ve sonsuz bir düşünce olarak Avrupa fikrinden sapmaya neden olur. Avrupa krizine neden olan naif rasyonalizm Rönesans'tan beri bütün Yeniçağ düşüncesini belirler ve evrensel rasyonalizm olarak sunulur. Bu naifliğin en genel başlığı nesnelciliktir ve doğalcılığın (ruhun doğallaştırılmasının) değişik biçimleri altında tezahür eder. Nesnelci bilim nesnel dünya diye adlandırdığı şeyi tüm varolanların evreni olarak kabul eder ve öznel olanı devre dışı bırakır. Bu durumda bilimin bize sunduğu doğa imajı ve yaşadığımız dünyaya ilişkin sezgimiz birbirlerinen hiç olmadığı kadar uzaklaşır. Dünya tanımı bilimsel ve teknik gelişme sayesinde gittikçe zenginleşirken, yaşam öznenin bireysel yaşamına indirgenip, rasyonel bilginin yer almadığı duygular ve tutkular alanına sıkıştırılır. İnsanlık kognitif çabasını yaşamdan çok dünyaya yönelttikçe modernliği kuran bilimsel gelişmeyi sağlamlaştırır. Oysa benzer bir gelişimi insanın kültürel yaşamı, toplumsal örgütlenmesi ve politik kurumlar için dile getirmek mümkün değildir. Bu durum gerçek ve anlamlı olanın birbirlerinden tamamen ayrılmasına sebep olur. Sonuç olarak tekniğin ve bilimin egemen olduğu modernlik, yaşam dünyasının anlamının bütüncül kaybına yol açar[10].

9 Edmund Husserl, "Avrupa İnsanlığının İçinde Bulunduğu Kriz ve Felsefe" *Avrupa'nın Krizi* içinde, 321-348, haz. Önay Sözer, Ali Vahit Turhan, çev. Ayça Sabuncuoğlu, Önay Sözer (Ankara: Dost, 2007), 326.

10 Husserl, *Krisis*, 370.

Husserl sürekli artarak devam eden bu yarılmayı betimlemek için sorunun kaynağına, bilimsel idealleşme ve yaşam dünyası arasındaki ilişkiye geri döner[11]. Ona göre bilimsel dünya ve bilimsel hakikat olarak onda içerilen şeyler, diğer bütün dünyalar gibi yaşam dünyasına aittir ve yaşam dünyası tüm sorularımızı ve cevaplarımızı önceleyen "kesinlikler zeminidir"[12]. Bilimsel hipotezler ve teoriler bu zemin (*Boden*) üzerinde yükselir ve bilimin kendisini kesinliği içinde düşünmek, anlamını ve açtığı ufukları değerlendirmek istiyorsak, öncelikle bu dünya deneyimini uyandırmamız gerekir. Bilim, bu deneyimin ancak ikincil bir ifadesidir[13]. Yaşam dünyası sezgisel olarak, bilim dünyası mantıksal çıkarım olarak verilidir. Yaşam dünyası özneldir, sonludur, görelidir ama dünyanın evrensel yapısına sahiptir. Husserl'in yaşam dünyası fikrini inceleyen Gadamer'in ifade ettiği gibi, "yaşam dünyalarının öznel göreliliği yaşam dünyasının evrensel yapısı içinde çözümlenebilir ve bir yaşam dünyasının *a priori*'si, evrensel bir *a priori*, hiçbir biçimde geleneksel metafiziğin ya da bilimlerin nesnel *a priori*'si olarak açıklanamaz, aksine bütün bilimleri temellendiren bir *a priori* olarak açıklanabilir; çünkü *Bodengeltung*, yani temel geçerlilik olarak o, mantık dahil, her bilimi önceler"[14]. Dolayısıyla yaşam dünyası belirsiz bir şekilde açık ufukları olan sonlu, öznel-göreli bir dünyanın evrensel yapısına sahiptir. Tüm esnekliği ve göreliliği içerisinde yaşam dünyası evrensel bilimin teması olabilir fakat bu geleneksel felsefe ve geleneksel bilimin bakış açısıyla mümkün değildir[15].

Bilimsel idealleşme ve yaşam-dünyası arasındaki ilişkinin neden ortadan kalktığını anlamak için bilimlerde ve onların felsefî yorumlarında birbirlerinden ayrılmaz bir biçimde işleyen şu üçlü yapıyı deşifre etmemiz gerekir: temellendirme (*Substruktion*), yer değiştirme (*Unterschiebung*) ve tersine çevirme (*Verkehrung*)[16]. Bu işlemlerin ilkinde muğlak ve kesinlikten uzak deneyim dünyası kesin özlerden kurulu ve ancak matematik denklemlerle ifade edilebilecek ideal bir altyapıyla temellendirilir. Örnek olarak Galileo fiziğinin Aristoteles fiziğine yaptığı idealizasyon gösterilebilir. Böylece yaşam dünyasına matematik altyapıyla dokunmuş "ideler elbisesi" (*Ideenkleid*)[17] giydirilir ve bu elbise tüm modern bilim praksisinin

11 Husserl, *Krisis*, 25.
12 Husserl, *Krisis*, 139, 152.
13 Edmund Husserl, *La Terre ne se meut pas*, fr. çev. D. Frank, D. Pradelle ve J-F. Lavigne. (Paris: Minuit, 1989), 14.
14 Hans-Georg Gadamer, "Yaşam-dünyası bilimi", çev. Deniz Soysal, Baykuş, sayı 6 (2010): 303.
15 Husserl, *Krisis*, 456.
16 Husserl, *Krisis*, 51.
17 Husserl, *Krisis*, 60.

vazgeçilemez koşulu haline gelir. Gelgelelim bu girişim felsefî varsayımları sorgulanması gereken entelektüel bir işlemin ilk ayağıdır. Bilimsel olmasının yanında daha felsefî olan ikinci işlem fizik teorinin statüsünü yorumlayan yer değiştirme (*Unterschiebung*) işlemidir. İdealliklerin matematik dünyası artık tek ve nihaî gerçeklik haline gelir ve yaşam dünyasının yerini alır. Söz konusu işlem, görünüşler dünyasını matematik saf formlar dünyasıyla değiştirmek yerine görünüşlerin ötesinde kendinde hakikati olan tek bir dünyanın peşine düşer. Böylece yaşam dünyasına giydirilen "ideler elbisesi"nin kendisi bir tanım haline gelir ve yaşam dünyası ve idealleştirilmiş doğa arasındaki ilişki sorunu ortadan kalkmış olur. Heisenberg'in söylediği gibi, Galileo, fiziği hem tanrının hem de insanın dışında düşünmemizi sağlar[18]. Son olarak ise bu süreç, mantıksal bir tersine çevirme işlemiyle tamamlanır. Hakikat artık duyusal fenomenlerde değil de onların ideal altyapılarında ikamet ettiğine göre duyusal sezgide verilen fenomenler sadece öznede varolurlar ve tıpkı doğadakiler gibi nedensellik zincirine bağlıdırlar. İnsanı dolaysız olarak dünyada mevcut kılan duyusal veriler aldatıcıdır ve nesnellikten uzaktır ve ancak bilimsel idealleşmenin sunî ürünleri olarak geçerlilikleri bulunur. Fenomenal deneyimin yanlışlanması güçlü bir kuşkuculuğa götürür. Artık "hipotez" olan sadece dünyanın bilimsel imgesi değil bizzat yaşam dünyasının varoluşudur. Böylece bilincin dünya ile kurduğu bütüncül ilişki, bir tarafta günlük yaşantımızın dünyası diğer tarafta bilimin ve pozitivizmin empoze ettiği nesnel dünya arasında parçalanır. Modern insanın yaşamındaki bu yarık ruhsal bir krizin temelinde yer alır. Merleau-Ponty'nin ifade ettiği gibi, "modern bilimin temeli olacak bir biçimde, doğanın matematiksel bir biçimde kavranmasıyla birlikte, öznellik de yapay bir biçimde kurgulanmış, nesneler duyumlar temelinde inşa edilmeye çalışılmış ve böylece fenomenler dünyası bilime uygun kategorilere sığdırılmaya çalışılmıştır"[19]. Bunun sonucu ise Husserl'in yaşam dünyası dediği dünyanın gerçekliğini kaybetmesi olmuştur.

Husserl'e göre tüm bilimler içinde bizi yaşam dünyasına en çok yaklaştıran bilim psikolojidir. Ne var ki psikoloji insan bilimlerinin büyük potansiyelini değerlendiremez. Doğa bilimlerinin nesnelci yöntemini sorgulamadan edinen psikoloji, insanın bilinç yaşamını nedensel yasalara ve doğalcı tutumun açıklamalarına indirger. Husserl bu durumu şöyle ifade eder:

> Başlangıçta hepimizin büyüsü altında olduğumuz ve gözümüzü doğadan çevirememize, böylece de psişik olanı psikofizik açıdan değil de saf bakış

[18] Werner Heisenberg, *La nature dans la physique contemporaine*, fr. çev. U. Karvelis ve A. E. Leroy (Paris: Gallimard, 2000), 121.

[19] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception* (Paris : Gallimard, 1945), 18.

> açısıyla görüsel araştırmanın bir nesnesi yapamamamıza yol açan doğalcı tavır, burada, verimlilikte benzeri olmayan, bir yandan *tümüyle bilimsel bir psikoloji* için temel koşul, öte yandan da hakiki bir *akıl eleştirisi* alanı *olan* bir bilimin yolunu kapamış oldu[20].

Husserl doğalcı psikolojiyle mücadele ederken bilincin doğa biliminin nesnesi olarak kavranamayacağı üzerinde durur. Fiziksel süreçler doğanın bir parçasıdır fakat bilincin varlığı anlamla ilgili olduğu sürece doğalcı bir psikoloji onu kavramaya yetmez. Doğalcı psikoloji, fizik dünyanın berisinde, fizik kavramların bir değerinin olmadığı bir bilinç alanı yakalar fakat psikolog hâlâ bilincin sadece varlığın bir katmanı olduğuna inanır ve bu katmanı fiziğin kendi katmanını incelediği gibi incelemeye çalışır. Oysa doğa bilimleriyle eşit hak kavgasına girmek psikoloji için yanlış bir tutumdur. Dolayısıyla psikoloji ruhsal olanı fiziksel olandan ayırma girişiminde başarısız olur. "Psikolojinin, deneysel bilinçle uğraşıp hareket noktası olarak deneyim tavrını almak suretiyle, 'bilincin doğal ilişkiler içindeki varoluşunu incelediği' yerde, fenomenoloji, saf bilinçle uğraşıp onu fenomenolojik tavırla ele alır"[21]. Bu yüzden Husserl, tüm pozitif bilimler gibi psikolojinin de doğal tavır içinde olduğundan ve *epokhe* yöntemiyle doğal tavırdan transandantal tavra geçmenin gerekliliğinden bahseder.

II.Heidegger ve İmkânlar Krizi

Husserl'in kriz betimlemesinin felsefi derinliği krizi betimlerken kullandığı kavramların ötesine geçer. Söz konusu zorluğu aşmak için Heidegger'in kriz fikrini ele almak gerekir. Bu yüzden Husserl ve Heidegger'in bakış açıları arasındaki benzerlikleri ve farkları gösterip aralarındaki felsefî ilişkiyi kriz fikri üzerinden okuyacağım. Her ne kadar kriz kavramı Heidegger'in yapıtlarının temel kavramlarından biri olmasa da, bu beklenmedik okumanın sonuçlarının yararlı olacağına inanıyorum.

Husserl felsefeyi tüm bilimlerin modeli olarak gördüğü için bilimsel yaklaşımdaki kriz daha temel bir seviyede felsefenin de krizidir. Bu bağlamda Avrupa kültürünün ilkesinin Yunanlar'dan beri felsefî eleştirel akıl olması ve "kesin bilim" olarak felsefenin başarısızlığı Avrupa kültürünün başarısızlığına da işaret eder. Antik Yunan'ın rasyonel bilgi idealinin yeniden kuruluşu (*Nachstiftung*) olarak felsefenin ölümü, Avrupa kültürünün ölümüdür. Alman düşünüre göre bilimci rasyonellik teknolojik yeniliğin tahakkümü altındaki bilimsel keşiflere izin verir ve bu araçsal bir

[20] Husserl, *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, 39.
[21] Kasım Küçükalp, *Husserl* (İstanbul: Say, 2006), 44.

rasyonelliktir. Bu araçsallık neyin insan için iyi olduğunu değil neyin daha etkili ve faydalı olduğunu ortaya koyar. İyi ve faydalı kavramlarını birbirlerinin yerine kullanmak bu tür rasyonelliğin doğal sonucu haline gelir. Modern bilim ve teknoloji, fenomenleri hesaplanabilir varlıkların bütünü olarak yakalar ve dünyayı ve onun içindekileri benliğin tanımlayıp özdeşleşmesinde ve geliştirilmesinde işlevsel olabilecek araçlar olarak ele alan bir kültüre götürür. Bu, bilimsel ve teknolojik nesnelcilik, materyalizm ve uzmanlaşma, sıkıntı ve yozlaşmayla betimlenen bir kültüre sürükler[22]. Dolayısıyla Bernard Waldenfels'in belirttiği gibi kriz sadece modern bilim ile ilişkili olarak fenomenlerin yanlış anlaşılmasıyla sınırlanamaz, "varolan her şeyin doğal ve tarihsel olgulara, matematiksel formüllere ve de hususi yöntemsel başarıların nesnelci yanlış yorumuna –bu yorum 'bir metot denen şeyi gerçek varlık olarak kabul etmek'ten ibarettir (Hua VI, 52)– pozitivist indirgenmesi"[23] olarak anlaşılmalıdır.

Bu bağlamda şu hipotezi öne sürebiliriz: Bilimci rasyonenllik hesaplanabilir kesin bir dünya hedefler fakat sezgisel deneyimin kendisine gittiğimizde kesin formlarla değil mümkün formlarla karşılaştığımızı kavrayamaz. Söz konusu nesnellik-öncesi formların hâlihazırda bir belirlenimi olmadığı için imkânlar çoğulluğu içerirler ve nesnel kategoriler kendilerine dayanır. Bu yüzden bu imkânlar çoğulluğunun yerine bilimsel yaklaşımın kategorilerini yerleştiren doğal tutum, sezgideki kuruluşunu (*Stiftung*) unutup canlılığını ve dinamizmini kaybeder. Dolayısıyla asıl kriz Husserl'in betimlediği gibi sadece anlamın krizi değil aynı zamanda öznel edimlerin yöneldiği evrensel imkânlar alanının daraltılması, deyim yerindeyse eylemin krizidir. Bu imkânlardan en özgün olanı insanın kendisine, başkasına ve topluma faydacı ya da işlevsel olmayan yönelimini içerir, öyle ki bu ilişkinin ufkunda anlam, hakikat ve sorumluluk soruları açılır. Hakikat nesnel yöntemler sayesinde çözümlenecek kuramsal bir soru değil insanın sahih varoluşu ile ilgili bir sorudur. Ancak eylemle anlaşılabilir ve sadece eyleyen bir varlık onunla ilişkiye girebilir. Doğal tavırdaki insan ise, ihtiyaçları çerçevesinde tekil şeylerle ilişkiye girer ve dolaysız olarak işlevsel davranışlara kendini

[22] Husserl'in eleştirisine benzer bir eleştiriyi Henri Bergson, 12 Aralık 1914'te *L'Academie de Science Morales et Politiques*'de Almanya ve savaş üzerine yaptığı bir konuşmada dile getirir. Fransız filozofa göre insanlığın önündeki tehlike, bilimlerin mekanik anlayışının toplumları tektipleştirerek adalet ve hakikat kavramlarının anlamlarını yitirmelerine yol açmasıdır. Söz konusu mekanik yönetim içerisinde canlandırılan insan her ne kadar özgür irade sahibi olarak görünse de vicdan, inanç, merhamet ve ruh yoksunudur. Bkz. Henri Bergson, *Séance public annuelle de L'Académie de Science Morales et Politiques*, 12 Décembre 1914.

[23] Bernhard Waldenfels, *Fenomenolojiye Giriş*, alm. çev. Mesut Keskin (İstanbul: Avesta, 2010), 44.

kaptırarak varoluşun anlamı sorusunu ya da başkası ile işlevsel olmayan bir ilişki üzerine kurulu bir topluluk fikrini sorgulamadan yaşar ve kendine yabancı olarak kalır. Heidegger'in 1945'te Jean Beaufret'ye yazdığı *Hümanizm Üzerine* metninin girişi bu konuda bize fikir verir:

> Eylemin özü hakkında hiç de yeterince kafa yorduğumuz söylenemez. Eylemek sadece bir etkinin etkilemesi olarak bilinegelir. Gerçekliği de, sağladığı faydayla ölçülür. Oysa eylemenin özü, yerine getirmektir. Yerine getirmek, bir şeyi kendi özünün dolgunluğuna erdirmek, tamamlamak, *producere* anlamına gelir. O nedenle, aslında ancak olan bir şey yerine getirilebilir. Fakat "olan" ise her şeyden önce Varlıktır. Düşünme, Varlığın insanın özüyle olan bağını yerine getirir[24].

Fenomenolojik bakış açısından düşünmek var olanın kendisi olarak açığa çıkmasına tanıklığın eylemidir. Bu bağlamda, Heiddeger'in kriz yorumu öznel edimlerin yöneldiği evrensel imkânlar alanının daralması fikrinin aydınlanmasını sağlar. Söz konusu daralma insanın bireysel sorumluğunun imkânını kapatır.

Heidegger'in ilk çalışmaları Husserl fenomenolojisini eleştirmekle birlikte, ondan çıkan belli bir imkânı değerlendirir. Gençlik döneminde Heidegger özellikle fenomenolojinin temel kitabı olarak nitelediği Husserl'in eseri *Logische Untersuchungen*'in Altıncı İnceleme'sinde geçen kategoriyal görü teorisinden etkilenmiştir. Kaan H. Ökten bu durumu şöyle açıklar:

> Husserl'in sahih ve gayrisahih düşünce (yani kategoriyal görülerle kategoriyal imgelem) arasında bir ayrım koyması Heidegger için son derece ufuk açıcı olmuştur. Brentano'yu anlamak üzere yola koyulan genç Heidegger, varoluşsal yargıların doğasını özgün biçimde dile getirme imkânını Husserl'in çözümlemelerinde bulmuş, bununla ilgili görüşlerini, yayımlanmış ilk bilimsel çalışması sayabileceğimiz 1912 tarihli makalesinde ele almıştır[25].

Husserl'in *Kesin Bilim Olarak Felsefe* metnindeki yaklaşımına yakın olarak 1925 bahar döneminde *Zaman Kavramının Tarihine Prolegomena* başlıklı derste Heidegger, doğa bilimlerinin ve sosyal bilimlerin içinde bulunduğu krizin iki yönünü ortaya koyar[26]. Bu krizlerden ilki insanların bilimlerden yabancılaşması yani anlamın krizi, ikincisi ise her bir bilimin nesnesi ile olan içsel ilişkisi sorunu, yani temeller krizidir. Dolayısıyla kriz bilimlere hem

---

24 Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, alm. çev. Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013), 5.

25 Kaan. H. Ökten, *Heidegger Kitabı* (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2004), 42.

26 Martin Heidegger, *History of the Concept of Time: Prolegomena,* çev. T. Kisiel (Bloomington: Indiana University Press, 1985), 3.

aşkındır hem de içkindir. Söz konusu içkin krize *Varlık ve Zaman*'da dikkat çekilir:

> Bir bilimin düzeyi, temel kavramları bakımından ne ölçüde krizlere *müsait olup olmadığına* göre belirlenir aslında. Bilimlerin söz konusu içkin krizleri dolayısıyla, inceleyici müspet soru sormalar ile soruların yöneltildiği konular arasındaki ilişki bizatihi sarsılmaya başlar[27].

Dolayısıyla "temel dayanak krizine" giren matematik, fizik, biyoloji, tarihbilimsel tinbilimleri ve ilahiyat kendilerine yeni temeller arama eğilimine girer[28]. Heidegger, Husserl'in naif nesnelcilik ve doğal tutum nedeniyle aklın uygunsuz biçimde doğallaştırılması yüzünden ortaya koyduğu anlam krizini dikkate almakla birlikte asıl olarak bilimlerin temeli problemiyle ilgilenir. Tıpkı diğer bilimler gibi geleneksel felsefenin de nesnesiyle kurduğu ilişki belirsiz bir hal almıştır. Onun konusu belli bir nesne ya da nesne alanı değil varlıktır ve onun krizi özel bir krizdir. Bu bağlamda, Heidegger'e göre varlık sorusu, varolanları araştırırken hep belirli bir varlık anlayışı içinde hareket eden bilimlerin olanaklılığının *a priori* koşullarını belirlemekle birlikte, ontik bilimlerin temellerini oluşturan ontolojik imkân koşullarını hedefler. Heidegger'in 1926'daki *Antikçağ Felsefesinin Temel Kavramları* dersinde ve 1927'deki *Fenomenolojinin Temel Sorunları* dersinde ortaya koyduğu şekliyle felsefe, ontolojik farkı ortaya koyarak varlığı varolanlardan ayırması itibariyle "varlığın bilimidir" (*Wissenschaft vom Sein*). Gelgelelim 1928/29 *Felsefeye Giriş* dersinde Heidegger, Husserl'in kesin bilim olarak felsefe fikrinden ayrılarak felsefenin diğer bilimlerle karşılaştırılamazlığından (*Unvergleichbarkeit*) söz eder.

Bu durumda şunu iddia edebiliriz: Heidegger'in ontolojisi kriz fikrine karşı yeni bir düşünme biçimi geliştirir. *Varlık ve Zaman* Husserl'in yaptığı gibi krize bir cevap arayışı değildir. Zira kriz, ontik anlamda düzeltilmesi gereken belli bir düzensizlik, etkisizlik ya da geliştirilmesi gereken bir nitelik değildir. *Varlık ve Zaman* cevaplarla değil sorularla, özellikle de belli bir soruyla, Varlık (*Sein*) ve varolanlar (*Seiendes*) arasındaki ontolojik fark sorusuyla ilgilidir. Dolayısıyla Heidegger için krizin ilk tanımı Batı metafiziğinin Varlık sorusunu hep varolandan hareketle ele alması nedeniyle Varlık sorusunun unutulmasıdır. Kriz Varlık üzerine bilgi yoksunluğundan değil onun anlamının soru konusu yapılmasının unutulmasından ileri gelir. Dolayısıyla gelenek için her şeyin yolunda gitiği izlenimini veren şey Alman filozof için sorun hale gelir. Kriz Varlık üzerine bir bilgi eksikliğinden değil onun

27 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 9.
28 *A.g.e.,* 10.

gizemini gözden kaçırmaktan ileri gelir. Heidegger için hakikatin kendisi *aletheia* olarak, açıklık (*Erschlossenheit*) olarak tanımlanır. "Dünya-içinde varolanın keşfedilmişliği, dünyanın açıklığı üzerine *temellenir*"[29]. Açıklık ve kapalılık arasındaki gerilim, hakikat fikrinden yola çıkarak unutuşun anlaşılmasını ve fenomenolojinin kriz betimlemesinde bulunmayan yeni ufukların açılmasını sağlar. Sorunun unutuluşu soru soranda vuku bulur, öyle ki unutuş, Varlık sorusunu sormayı bir imkân olarak kendisinde taşıyan bir varolanın yaşamını ilgilendirir. Dolayısıyla başka varlık imkânlarının yanı sıra soru sorma varlık imkânına da sahip bir varolan vardır ve "soruyu soran –soran olarak– sorunun içindedir"[30]. Dasein kendi varlığını icra ederken bizatihi kendi varlığını mesele eder.

> Dasein öyle bir varolandır ki, varlığın kendisi Dasein'a kendi varlığı içinde ve kendi varlığı sayesinde açımlanır. Bir başka deyişle, bizatihi varlık anlayışına sahip olmak, Dasein'ın bir varlık belirlenimidir[31].

Dasein bir nesne ya da idea değildir, olgusal olarak varolan ve bu varoluşu anlayan, bir varlık anlayışını sergileyen, her daim bir varlık anlayışı içinde olan varolandır. Dolayısıyla Dasein analizinde en çok öne çıkan konu imkândır. Dasein imkân-olarak-varolmadır. Bu yüzden imkânlar krizi için Dasein'ı ele almak gerekir. Dasein öncelikle ne bir bilinç ne de ilineksel niteliklere sahip bir töz olarak belirir, o, dünya-içinde-varolmaklıktır (*In-der-Welt-sein*). Bu yüzden Heidegger analizine "dünyanın dünyasallığını" sorgulayarak başlar.

Heidegger, Husserl'in *Krisis*'teki "evrensel *a priori* korelasyon" teorisinde yaptığı gibi özne ve dünya arasındaki ilişkiyi kartezyen yaklaşımın dışında düşünmeye çalışır. Kartezyen bakış açısında özne özbilinç olarak kendine şeffaftır ve her türlü saydamsızlığı dışlar, nesne ise dışsal ve *partes extra partes*'tir ayrıca her türlü duyarlıktan muaf olup bir iç boyuttan yoksundur. Bu ilişki Descartes tarafından açıkca ifade edilmese de şeysel varoluşun önceliği ile yönetilir. Şeyleştirmeye yönelik bu eğilim, diğer bir deyişle, bilincin varlığını şeylerin varlığı biçiminde yani bir töz olarak düşünmek, bilincin kendinden başka olana açıklığını düşünmemizi engeller. Husserl göre ise bilincin şeyleştirilmesinden kurtulmak esastır çünkü hiçbir zaman kaçındığımızdan emin olamadığımız derin ve devamlı bir risk söz konusudur. Bunun için Husserl evrensel *a priori* korelasyon teorisini

---

29 *A.g.e.,* 233.

30 Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?* alm.çev. Yusuf Örnek (İstanbul: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009), 26.

31 Heidegger, *Varlık ve Zaman,* 12.

geliştirir. Evrensel *a priori* korelasyon aşkın varolan (bilince aşkın anlamında) ile öznel verilme tarzları arasındaki kurucu ve dolayısıyla evrensel ilişkidir: "Anlamı ve ait olduğu alan ne olursa olsun bütün varolanlar korelasyonun öznel bir sisteminin işaretidir"[32]. Husserl'e göre söz konusu olan şey, bugüne kadar hiçbir zaman felsefi *thaumazein*'i uyandırılmamış, dünyanın (hakkında konuştuğumuz dünya) ve öznel verilme tarzlarının korelasyonudur[33]. Varolan bilinçle özsel bir ilişki içindeyken, kendine bir gerçeklik olarak bulunamaz; gelgelelim var olan bu ilişkide aşkın olarak yer aldığı için (zira esasen bilinç ve varolan arasında bir özdeşleşme değil korelasyon vardır) idealizmde olduğu gibi onun gerçekliği bilincinkinde emilemez. Böylece Husserl içkinliğin aşkınlığa önceliğini esas alan "aşkınlıktaki içkinlik" görüşünü ortaya atar. Aşkınlıktaki içkinlik görüşü bir yandan aşkınlık ve nesnellik arasındaki çakışmaya diğer yandan da varoluş ve (yaşantıların) içkinliği arasındaki çakışmaya dayanır.

Gelgelelim, Heidegger açısından Descartes'in ve Husserl'in yaklaşımları öncelikle epistemolojiktir. Husserl Descartes'taki sorunun farkında olsa[34] bile *sum*'un varlık anlamı sorusunu sormaz, *cogitationes*'in varlık anlamı sorusuna cevap aramaz. Heidegger'in açıkca ortaya koyduğu gibi

---

32 Hussel, *Krisis*, 187.

33 *A.g.e,* 188.

34 Husserl, Kartezyen felsefenin yol açtığı realizm veya tözleştirme temelli güçlüğün ve riskin son derece farkındaydı. 1927 yılında *Encylopaedia Britannica*'da "Fenomenoloji" başlığıyla yayınlanan bir yazısında bu güçlüğe dikkat çeker: "Descartes'in *Meditasyonlar*'ında 'ilk felsefe' için kılavuz olmuş olan düşünce, tüm 'gerçeklik'in ve, sonunda, varolan ve bizim için böyle olan bütün dünyanın, en iyi şekilde ifade ediliyor olarak ve kendi bilişsel yaşamımızda açık bir şekilde güvenilir olarak temsillerimizin temsilsel içeriği olarak ancak varolduğudur. Bu düşünce, hakiki olsun ya da sahte olsun, tüm transandantal problemlerin güdüleyicisidir. Descartes'in şüphe yöntemi 'transandantal öznellik'i serimlemenin ilk yöntemiydi, ve onun *ego cogito*'su transandantal öznelliğin ilk kavramsal formülasyonuydu. Descartes'in transandantal anlamda saf *mens*'i, Locke'ta 'insan zihni'ne dönüşür ki, insan zihninin iç deneyim yoluyla sistematik incelemesini yapan Locke, transandantal-felsefi bir sorunun üstesinden gelir. Dolayısıyla o, - iç deneyim psikolojisi aracılığıyla kurulan bir transandantal felsefe olarak – psikolojizmin kurucusudur. Bilimsel felsefenin kaderi, psikolojizmin her türlü izinin radikal biçimde silinmesine bağlıdır; bu silme, psikolojizmin kökensel saçmalığını ifşa etmekle kalmaz, ondaki transandantal açıdan önemli hakikat nüvesinin de hakkını verir" (Edmund Husserl, "Fenomenoloji", çev. Aydın Gelmez, Baykuş, sayı 6/2010: 36-37). Kartezyen kuşku, Husserl'in terimleriyle, "dünyanın bir parselini" kurtarır. Ben"i *substantia cogitans, mens siva anima*, olarak tanımlayan Descartes, transandantal realizme düşer, diğer bir deyişle, töz niteliğini elinde tutarak, *ego*'yu dünyadaki diğer tözler seviyesine yerleştirir. Bu transandantal realizm, hiç kuşkusuz, bir çelişkidir çünkü dünyanın belirme şartını dünyanın bir gerçekliği yaparak, belirmeyi beliren bir gerçeklikten itibaren açıklar. Bu bağlamda asıl soru Husserl'in hangi noktaya kadar bu güçlükten kaçabildiği ve Descartes tarafından sezileni ne ölçüde tamamlayabildiğidir.

epistemolojik özne düşüncesi *subjectum*'u ontolojik olarak ortaya koymakta ısrar eder. Bu bağlamda, Descartes'daki sonlu ve sonsuz töz arasındaki ayrım Husserl'de inşa edilen ve transandantal olan ayrımı olarak ortaya çıkar. Husserl'in transandantal fenomenoloji için zorunlu olarak teorik ve pratik arasında kurduğu hiyerarşinin aksine Heidegger'e göre sonlu insan Dasein'ı için saf teorik bir alan yoktur. Heidegger için *sum* ile kastedilen varoluş kendine yabancı değildir, varlığı kendisi için bir soru halini alır, tamamıyla kendisini ilgilendirir çünkü varlık tarzı varlığının aydınlığı ile betimlenir, kendi varlık sorusu ile tanımlanır.

İnsan gerçekten dünya-içinde-varolma ise, bu, bizzat dünyanın, insan olmanın anlamının temel kuruluşunun bir parçası olmasını gerektirir. Bu yüzden Dasein epistemolojik bir Arşimed noktası[35] değil, eksistensiyal olarak ihtimam-göstermekliğin (*Sorge*) belirişleri içinde (aletleri kullanışında, tasarılar oluşturmasında ve üstlenmesinde, başka "kendiler" ile karşılaşmasında) kendini hâlihazırda ilişkide olduğu bir dünyada bulmasıdır. Yani, ben, bağımsız bir benlik ya da yüzünü karşısında duran nesneler dünyasına dönmüş bir *ego* değilim. Heidegger'e göre ben, bizzat kendi dünyamım. Bu bağlamda Heidegger'in sonluluk ve fırlatılmışlık analizleri Husserl'in idealist transandantal indirgeme kavrayışına bir cevap niteliği taşır. Dasein nelikler değil imkânlar üzerinden betimlenir zira o hep imkânlar dahilinde vardır:

> Özü gereği bulunuş içinde olan Dasein, zaten hep belirli imkânların içine düşüvermiştir. İçinde *var olduğu* var-olabilirliği yüzünden başka olabilirliklerin kaçıp gitmesine neden olmuştur. Dasein hep varlığının imkânlarına dönük olarak onları yakalamaya çalışırken, onlar bu süreç sırasında sapıp gidebilmektedir. Ama bu şu demektir: Dasein kendini tevdi edilmiş bir mümkün-olmaklıktır; o baştanbaşa fırlatılmış imkândır[36].

Yukarıdaki çözümlemeler ışığında Husserl'in yaşam dünyası (*Lebenswelt*) kavramını Heidegger açısından yeniden yorumlayabiliriz. Olgusal yaşamın somutluğu ve tarihselliği açısından bakıldığında dünya, benim varlığımın, varoluşumun yapısının ayrılmaz parçasıdır. Dünyayla ilk karşılaşmam teorik değildir; yani bu, bir gözlemcinin değerlerden arındırılmış bir dünyaya bakma deneyimi değildir. Tam tersine, dünyayı ilkin yararlı ve kullanışlı olduğu kadar insanın değerleriyle ve anlamla dolu olan şeyler dünyası olarak kavrarım. Bu yüzden Heidegger için yaşam dünyası, anlamdan yoksun saf olgusallık anlamına gelmediği gibi saf bir içsellik olarak da anlaşılamaz. Yaşam dünyası kendi varlığında eylemin bir merkezi olarak, bir etkinlik olarak ya da birlikte-varolduğum başkalarına gösterilen ilgi olarak verilir.

35 Descartes, *Meditasyonlar*, fr. çev. İsmet Birkan (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2007), 21.
36 Heidegger, *Varlık ve Zaman,* 152.

Heidegger "bulunuş olarak şurada var-olma" ve "anlama olarak şurada var-olma" analizleri sayesinde Husserl'in bilimsel idealleşme yüzünden betimlemekte zorlandığı yaşam dünyasına felsefî bir temel sağlar. Yaşam dünyası üç yaşam biçimini barındırır: çevreleyen dünya (*Umwelt*), başkalarıyla paylaştığımız dünya (*Mitwelt*) ve kendinin dünyası (*Selbstwelt*). Dolayısıyla yaşam kendisini çeşitli ifade biçimleriyle ve farklı görünüşlerde ortaya koyar. Dasein hergünkülüğü içindeki bu dünyada imkânlarını birer imkân olarak yaşayıp tasarlar. Heidegger'e göre bu durum anlamanın eksistansiyal yapısına aittir. "Tasarım Dasein'ın varlığını hem kendi bir-şey-uğrunalığına, hem de kendi ilgili dünyasının dünyasallığı olan imlenimselliğine asli şekilde tasarlar"[37]. Gelgelelim, karmaşık ilişkiler ve çeşitli tasarımlarla örülü bu "çevreleyen dünya" Dasein tarafından tamamen anlaşılmaz çünkü o, dünyaya fazlasıyla bağlıdır. Dünyanın dünyasallığı ilişkilerin kopması, tasarımların gerçekleşmemesi ve nihaî olarak havf (*Angst*) ile "çevreleyen dünyanın" kaybolmasıyla unutulur. Dasein'a aşina dünyanın yerini anlamdan yoksun "tekinsiz" dünya alır. Tıpkı Husserl'in *epokhe*'sinin doğal tutumdan felsefî tutuma geçişe imkân vermesi gibi, havf herkesin kamusallığı içerisindeki Dasein'i hakiki-dünya-içinde varolma imkânına geri fırlatır. Heidegger'e göre havf özgürlüğümüzün, şeylerden ve diğer insanlardan bağımsızlık olarak, ilk deneyimidir. O kendim olmaya başlama özgürlüğüdür. Havf belki de başlıca felsefî hâletiruhiyedir, şeylerden ve diğerlerinden ayrılma deneyimidir ki bu deneyimle kendim için özgürce düşünmeye başlayabilirim.

> Havf Dasein'da en zati varlık imkânına *doğru var olmayı*, yani kendi-kendini-seçmenin ve kendi-kendini yakalamanın serbestliği için *hür olmayı* açımlar. Havf Dasein'ın varlığının sahihliği için hür olmaya (*propensio in...*) taşır ki, o zaten hep öyledir. Ve aynı zamanda tam da bu varlıktır ki, Dasein dünya-içinde-varolmak olarak ona tevdi edilmiştir[38].

Ne var ki Dasein bu tekinsizlikten ve tekinsizliğin kendisini dünyanın hiçliğiyle yüz yüze getirmesinden kaçmak için çabalar. Bu çaba sonu Dasein herkesin kamusallığı içerisinde herkese kulak verirken kendi benliğini duymazdan gelir.

Heidegger'in çevreleyen dünya (*Umwelt*) ve onun karşıtı tekinsizlik (*Unheimlichkeit*) arasında kurduğu gerilim onun kriz yorumu hakkında bize daha derin bir fikir verir. Bu bağlamda dünyanın dünyasallığının unutulması krizi tanımlayan unutuşun en sofistike biçimlerinden biridir. Bu unutuş belli

[37] *A.g.e.,* 153.
[38] *A.g.e.,* 199.

bir rahatlığı beraberinde getirir, öyle ki Dasein kendi kendinden kaçmak suretiyle Hergünkü hep-beraber-olmaklık içinde Herkes'e (*das Man*) sığınır. Bu kaçış Dasein'ı "hakikatsizlik" içerisinde varoluşa götürür. Herkesin varlık tarzı olan mesafelilik (*Abständigkeit*), vasatlık (*Durchschnittlichkeit*) ve tesviye (*Einebnung*) "kamu" diye bilinen şeyi teşkil eder[39]. Bu yaşam tarzında Dasein'ın üstlendiği imkânlar kendisinin değil hiç kimseye ait olmayan anonim bir topluluğun imkânlarıdır. Bu yüzden Dasein'in en temel imkânlarından olan Varlık sorusunu sorma imkânı ortadan kalkar. Herkes içindeki yaşam unutuşun ve krizin yaşamıdır. Bu yüzden Husserl'in aksine Heidegger için krizden ve unutuştan tamamen çıkış mümkün değildir.

III. Teknik ve *Ge-stell*

Heidegger'in geç dönem düşüncesini incelediğimizde kriz sorusu ve Husserl ile ilişkisi daha açık biçimde belirir. Bilimci rasyonenlliğin öznel imkânlar alanını daraltması, aklın doğallaşması ve kökenini unutması gibi Husserlci temalar Heidegger'in *Ge-stell* betimlemesi sayesinde daha iyi anlaşılır. *Ge-stell* her şeyin sınırsızca hesaplanabilir bir çıkara uygun olarak dönüştürüldüğü bir kullanım alanı olarak teknolojinin özüdür. Bu bağlamda Jan Patočka'nın iddia ettiği gibi, Heidegger'in modern bilim ve teknik arasındaki ilişkiyi sorgulaması Husserl'in bu konudaki çözümlemesinin bittiği noktada başlar[40]. Husserl"in *Krisis*'te ortaya koyduğu gibi[41], evrensel rasyonellik iradesiyle ortaya çıkan modern bilim, öncelikle formel bir matematik geliştirerek kesin bir nedensellik tasarımı ortaya koyar. Bu yaklaşım deneyime verili olanın evrensel olarak önceden belirlenebilir olmasını ve hesaplayıcı düşünceyi beraberinde getirir. Böylece modern bilim, doğanın kesin hesaplayıcısı olarak bir teknik haline gelir. Husserl bu noktada, bilimin belli bir hakikat savunucusu olarak rasyonelleşme sürecinde kullandığı teorik enstrümanların ödünç alındığı düşünce geleneğinin kendisinin doğru bir şekilde sorgulanmadığına dikkat çeker. Bu yüzden yaşam dünyasına giydirilen "ideler elbisesi", onun kesinlikten uzak öznel yapısı ve nesnel idealleşme arasındaki gerekli rasyonel köprüyü ortadan kaldırır. Dolayısıyla Avrupa'nın ruhsal krizinin arkasında kaçınılmaz olarak teknikleşmenin yarattığı anlamın kaybı yatar. Husserl bu duruma karşı entelektüel görüşe doğru yeniden yönlendirilen radikal bir rasyonelliği ortaya koyacak fenomenolojik bir yöntem önerir. Heidegger ise *Tekniğe İlişkin Sorgulama* metninde, araçsallık

39 *A.g.e.,* 134.

40 Jan Patočka, "Les périls de l'orientation de la science vers la technique selon Husserl et l'essence de la technique en tant que péril selon Heidegger", *Liberté et sacrifice. Écrits politiques* içinde*,* haz. ve çev. E. Abrams (Grenoble: Million, 1990), 262.

41 Husserl, *Krisis*, 56.

teknolojisi olarak ortaya çıkan modern teknolojinin insan öznesinin sonu olduğunu ileri sürer. Her ne kadar Husserl'in modern bilim ve teknik arasında kurduğu ilişkiye katılsa da, Heidegger'e göre, Husserl tarafından ortaya konan anlamın değersizleştirilmesi ve kaybı, geçici bir duruma işaret etmek yerine bizzat modern dünyanın varlık anlayışının kaçınılmaz bir özniteliğidir. Husserl'e göre transandantal öznellik ve onu tamamlayan yapılar sayesinde tekniğin olumsuz yapısı tersine çevrilebilir. Oysa Heidegger'e göre varlık modern zamanlarda bizzat tekniğin hesaplayıcı yapısıyla[42] tezahür eder, gizini-açar, zira bilimler özleri itibariyle teknikten ileri geldikleri için varolanların gizini-açarlar.

> Modern tekniğe baştan sona hakim olan gizini-açma, meydan okuma anlamında bir saldırı (*Stellen*) karakterine sahiptir. Bu meydan okuma, doğada gizlenmiş enerji kilit altında olmaktan kurtarılmakla, kilit altından kurtulan şey dönüştürülmekle, dönüştürülen şey depolanmakla, depolanan şey yeri geldiğinde dağıtılmakla ve dağıtılan şey de hep yeniden devreye sokulmakla, olup biter[43].

Dolayısıyla şeyler, dolayımsız bir şekilde el altında olmak ve daha öte bir düzenleme *(Bestellen)* için hazır olabilecek şekilde orada durmak üzere düzenlenir. Bu yüzden bu süreç yaşam dünyasınının olgusal yapısını formel niteliklere sıkıştırmakla kalmaz, onu daha etkili bir şekilde dönüştürür ve yeniden üretir. Yaşam dünyasının anlamı anlamlandırmalar düzleminden naif nesnelliğe sürgün edilir. Bu durumda modern tekniğin evrensel gizi-açma sürecinden hiçbir şey kaçamaz. İnsan ya da şey, her varolan bu süreç içinde bir yere tayin edilir. Gelgelelim, söz konusu dönüşüme modern bilim tarafından baktığımızda sorundan ziyade bir gelişim görülebilir. Bu dönüşüm sayesinde insan tarihte ilk defa gerçekten global ve evrensel hale gelir. Bu noktada Heidegger'in gördüğü tehlike tekniğin insanı köleleştirmesi değildir. Heidegger'in teknikte gördüğü tehlikeyi anlamak için Husserl'in Avrupa

---

[42] Heidegger Husserl'in modern bilime yönelttiği nedensellik eleştirisine metafizik düşüncenin neden kavramından yola çıkarak yeni bir yorum getirir. Doğanın modern teknolojide yeniden kullanıma ve çıkara uygun dönüşümü, şeylerin açıklığını nesne olarak belirleyen metafizik gelenekten ileri gelir. Heidegger, Batı metafiziğinin tarihsel açılımının doruğunu hesaplayıcı düşünme (*Rechnendes Denken*) olarak biçimlendirir. Bu, açıkça düşünmenin sonudur. "Hesaplama aracılığıyla saptanabilir olan doğa, şu veya bu biçimde kendisini bildirir ve bir enformasyon sistemi olarak düzenlenebilir bir şey olarak kalır. O halde bu sistem bir kez daha değişmiş olan bir nedensellikten hareketle belirlenir. Nedensellik, şimdi ne bir öne çıkan vesile-olma karakterini, ne de *causa efficient*'in tarzını sergiler; nerede kaldı ki *causa formalis*'ın tarzını sergilesin, öyle görünüyor ki nedensellik, sanki ya eşzamanlı olarak ya da art arda güvence altına alınmak zorunda olan el-altında-duranların bir bildirilmesine —meydan okunan bir bildirmeye— doğru büzülerek küçülmektedir". Heidegger, *Tekniğe İlişkin Sorgulama*, 66.

[43] *A.g.e.,* 58.

insanlığının krizini hatırlayalım. Husserl'e göre modern insanın önündeki asıl tehlike hakikat içindeki bir yaşamdan uzaklaşmasıydı. Ona göre modern bilimin tekniği kavrayışı ilkelerin ilkesi olarak adlandırdığı hakikatin kaynağı olarak "kökensel görü deneyimini"[44] bastırır. Heidegger'e göre ise modern teknik özü itibariyle hakikatin gizini-açma ve onun ortaya çıkmasını kendine özgü yollarla düzenler. Teknik gizini-açmanın, yani hakikat-olmanın (*Wahrheit)* alanıdır:

> Teknik, gizini-açmanın bir tarzıdır. Teknik, gizini-açmanın (*Entbergen*) ve gizlilikten-çıkmış-olmanın (*Unverborgenheit*) vuku bulduğu, yani *aletheia*'nın, Hakikat'in olup bittiği alanda vücut bulup sürer (*west*)[45].

Gelgelelim, modern tekniğe ilişkin gizini-açma, *poiesis* anlamında mevcut olan şeye görünüşe-çıkma imkânı veren gizini-açmaya değil bir meydan-okumaya işaret eder. Söz konusu meydan-okuma, insanı varolan şeyle çatışmalı ve katı bir şekilde düzenlenmiş bir bağıntıya götürür. Bu yüzden, tekniğin özündeki gizini-açma zorunlu olarak yolundan sapar ve hakikatin kökensel özünü hiç olmadığı kadar gizler ve insanın hakikatle kökensel ilişkide olma imkânını daraltır. Hesaplayıcı düşünme ve yaşam dünyasının yeniden üretimi yüzünden insan artık hakikatin kendisi yerine pratik düzendeki tekil hakikatlerle yetinir. Dolayısıyla asıl kriz insanda varlığı ve hakikati görünür kılan şey, yani onun özü ile ilgilidir. Bu yüzden Heidegger'in teşhis ettiği kriz radikal bir düşünüm yoluyla tersine çevrilemez. Heidegger, hesaplayıcı düşünmenin temel tavrını *Ge-stell* olarak açımlar: "İnsanı, kendi gizini-açanı el-altında-duran olarak düzenlemek için oraya toplayan meydan okuyucu talebi, şimdi "*çerçeveleme* (*Ge-stell*) diye adlandırıyoruz"[46]. *Ge-stell*[47] varolanı karşıda durana (*Gegenstand*) dönüştüren

---

44 Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, tome I. Introduction générale à la phénoménologie pure* (Paris : Gallimard, 1950), 139.

45 Heidegger, *Tekniğe İlişkin Sorgulama*, 54.

46 *A.g.e.,* 62.

47 Senem Kurtar *Heidegger ve Poetik Düşünme* kitabında *Ge-stell*'in tanımlamasını şu şekilde yapar: "Heidegger, Teknolojiye İlişkin Sorgulama'da, *Ge-stell*'i, *stellen* ve onun farklı anlamları temelinde açıklar. *Stellen*'in bu farklı anlamlarını ise, *herstellen* ve *bestellen* olmak üzere, iki temel sözcükle belirlemiş olduğu göze çarpar. Bunlardan, *herstellen*, bir şeyin 'burada' ve 'şimdi' olanla sınırlanmasıdır. Diğeri yani *bestellen*, bir şeye biçim vererek onu belli bir tasarıya göre dönüştürmek, düzenlemek, kontrol etmektir. Heidegger'in teknolojik tavrı anlatırken kullandığı bu muhteşem üçlüsü, bir şeyin belli (tasarlanmış) 'bir-şey-için' olmaya hazırlanması yoludur. Dolayısıyla, *stellen*, bir şeyin belli bir şey olarak ve hatta daima kendinden başka bir şey olarak açığa çıkmasına uygun bir yer hazırlamaktır. Bu nedenle, *stellen*'in farklı anlamları göz önünde bulundurulduğunda, *Ge-stell*, hem her şeyin burada ve şimdi olana dönüştürülmesi hem de bu yolla, düzenlenmesi, kontrol edilmesi ve daima yeniden başka biçimler altında kullanıma

ve bu yolla engelleyen bir açığa çıkarma biçimidir. *Ge-stell*, her şeyi belli bir tasarım içinde sınırsızca yeniden dönüştürür ve o, modern tekniğin özünde bulunan ve bizzat teknik bir şey olmayan gizini-açmanın tarzı anlamına gelir. Bu yüzden *Ge-stell*, insanı kendisiyle ve varolan herşeyle bağıntısı içerisinde tehlikeye atıp gizini-açmanın sahih imkânlarını kapatarak bir düzenleme olan gizini-açma türüne mahkum eder. Böylece her varolan kendinden başka bir şey olarak bir amaç için tezahür eder. Söz konusu belirlenim hakikati iki şey arasındaki uygunluğa indirgeyerek *aletheia*'nın imkânını ortadan kaldırır. Böylece bir şeyin hakikati onun kendisini değil tasarımını ilgilendirir. Tasarımın kesinliğini olanaklı kılan, o şeye ilişkin yargının, şeyin tasarımına uygunluğudur. Bu yüzden Modern teknoloji çağında şeyler sahih açıklıklarını yitirir[48]. Bununla birlikte modern teknik ve onun tezahürü teknik şeyler kendi kaynağından yani *tekne*'den tamamen kopmuştur çünkü modern tekniğin dönüştürücü eylemi, tıpkı varlığın hakikatinin diğer tezahürleri gibi tarihsel bir doğaya sahiptir ve o, varlığın tarihsel yazgısında ortaya çıkan kökensiz bir andır. Dolayısıyla Heidegger'e göre tehlike, şeylerin açıklığından uzaklaşma, doğanın özsel anlamının kaybolması ve insan varoluşunun yurtsuz kalmasıdır.

Heidegger bu bağlamda Husserl'in kriz fikrinin son basamağı olan insan öznelliğinin krizi fikrini yeniden yorumlar. Alman filozofa göre *Ge-stell* içinde insan varoluşu ilerleme fikrinin yıkıcı ilkesi gereği şeylerin çıkara uygun dönüşümünde kitlesel olanın bir parçası haline gelir. Bu yüzden insan varoluşu kendi olma olanağından uzaklaşarak hesaplayıcı düşünmenin döngüselliğinde kaybolur. Her ne kadar insan modern teknoloji çağını hazırlayan düşünce biçiminin merkezinde bulunsa da, aynı düşünme biçimi insanmerkezci düşünme biçiminin sonunu getirir. Modern metafiziğin insan varoluşunu sınırsızca özne olarak kurgulaması kendi kendinin sonunu getiren bir sürece dönüşür çünkü insan olmanın anlamı *Ge-stell*'in kuşatıcı düşünme ve eyleme biçiminde kendi kendini yok eder. İnsan artık doğanın gizil güçlerini şeylerin çıkara uygun döünüşümü için isteyen varlığıyla *Ge-stell*'in açığa çıkma yolundan başka bir şey değildir. Böylece hem özne olarak

sunulmasıdır" Senem Kurtar, *Heidegger ve Poetik Düşünme* (Ankara: Pharmakon, 2014), 102.

48 Merleau-Ponty'nin son eseri *Göz ve Tin*'in açılış paragrafı bu durumu şöyle açıklar: "Bilim şeylerle oynar; onlarda olmaktan vazgeçer. Kendine, şeylerin içsel modellerini verir –ve onların tanımlarının olanaklı kıldığı değişiklikleri bu göstergeler ya da değişkenler üstünde gerçekleştirerek, şimdiki dünyayla ancak uzaktan uzağa karşılaşır. Hayran olunacak şekilde etkin, ustalıklı serbest bir düşüncedir o; her varlığı 'genelde nesne' olarak –yani hem bizim için hiçbir şey değilmiş hem de yine de yapaylıklarımıza ayrılmış bir şeymiş gibi– ele alma kararıdır". Maurice Merleau-Ponty, *Göz ve Tin*, fr. çev. Ahmet Soysal (İstanbul: Metis, 1996), 27.

insan varoluşu hem de nesne olarak şeyler ortadan kaybolur. *Ge-stell* içinde insan varlığı, doğa ve şeyler çıkara uygun dönüşüm için "el-altında-duran" (*Bestand*)[49] haline gelir. Modern teknik için tüm bu saydıklarımız işlenebilir ve düzenlenebilir olarak "el-altında-duran" halindedir. Onlar çıkara uygun olarak hazır bekletilip biriktirilerek kendi değerlerinden uzaklaşırlar.

> İnsan, tekniği ileri doğru ittiği için, gizini-açmanın bir tarzı olarak, düzenlemeye katılır. Fakat düzenlemenin, içerisinde açılım kazandığı gizlilikten-çıkmanın kendisi, asla insanın yapıp etmiş olduğu bir şey değildir; yalnızca şu var ki, o, bir özne olarak insanın bir nesneyle ilişkiye girdiği her kez, insanın zaten içerisinden geçmekte olduğu bir andır[50].

Dolayısıyla her şeyi *Ge-stell*'in bakış açısından gördüğümüz için bize onun tarafından verili olmayan bir anlamlandırma tarzına sahip olamayız. İşte bu yüzden teknik değil ama onun özü insan özünü tehdit eder.

Heidegger, *Beitrage zur Philosophie*'de, modern teknolojinin gizlice büyüttüğü tehlikeyi makineleşme (*Machenshaft*) olarak ortaya koyar. Makineleşme üç biçimde ortaya çıkar. Tehlike öncelikle yukarıda anlattığımız gibi insan öznesinin yitimidir. İkincisi ise hızdır, modern teknolojide her şey hızla dönüşür, araçsallaşır ve kendi varlığından uzaklaşır. Makineleşme tüketme hızı olarak yaşamın her sahnesinde varlığını duyumsatır. Üçüncü tehlike ise, "kitleselleşme" olarak açığa çıkar. Heidegger bunu, nicelikselleşmenin kitleselleşmesi olarak biçimlendirir. Sayısal çokluk burada niteliksel olanın da nicelikselleşmesini açımlar. Öyle ki nicelikselleşme devasa bir biçimde her şeyin niteliğini belirleyerek yayılmasını hızla sürdürmektedir. İnsan varlığı ve şeyler arasındaki uçurum, bu tehlikeler nedeniyle daha da büyür. İnsan bütünlükten koparak tek boyutlu bir hale gelir ve şeylere yabancılaşır. Kendini makineleşme olarak açan modern teknoloji önceki bölümde ortaya koyduğumuz varlığın unutulmasının açılımıdır. *Ge-stell* olan modern teknoloji, varlıkla sahih ilişki biçiminin yitirilmiş olduğunun gizlenmesidir. Dolayısıyla *Ge-stell*'de yitmiş olan, Dasein olarak insan varoluşunun kökensel anlamıdır.

Sonuç

Her ne kadar Husserl ve Heidegger bir çok konuda ortak bir bakış açısına sahip olsa da krize ilişkin fenomenleri betimlemelerinde temel farklılıklar mevcuttur. Husserl'e göre Avrupa varoluşunun içinde bulunduğu krizin yalnızca iki seçeneği vardır: Avrupa'nın yaşamın rasyonel anlamına

[49] Heidegger, *Tekniğe İlişkin Sorgulama*, s. 58.
[50] *A.g.e.,* 61.

yabancılaşarak batışı, ruh düşmanlığı ve barbarlıkla son buluşu ya da aklın doğalcılığı kesin bir şekilde, kahramanca yenmesi yoluyla felsefenin ruhundan Avrupa'nın yeniden doğuşu. Bunun için Husserl öznenin kendisini öznelerarasılığın gerçekleştiği zemin olan yaşam dünyası içerisinde yapılandırması gerektiğinin altını çizer[51]. Kesinlikler araştırmasını ve onun nesnel karşılığını inceleyecek aklın yeni eleştirisi ancak bu zeminde ortaya çıkabilir. Bu yapılandırma amprik bilinçten mutlak bilince, *ego*'dan transandantal *ego*'ya geçişi mümkün kılar. Avrupa insanının içinde bulunduğu kriz *epokhe* yoluyla transandantal fenomenolojinin kurucu hamlesiyle aşılabilir. Dolayısıyla rasyonel öznelerarasılık ancak transandantal bir *ego* temelinde meşrulaştırılabilir[52]. Heidegger için ise mutlak bilinç olarak betimlenen rasyonel öznellik fikri bilimleri krize götüren hesaplayıcı düşüncenin izlerini taşır.

Husserl'e göre modern bilimin naif nesnelci ve doğalcı varsayımları onun kesin bir bilim olmasını engeller ve onu yaşam dünyasına karşı körleştirir. Heidegger'e göre ise söz konusu körlük sadece modern bilimin geçici bir özelliği değildir zira o, bizzat Batı düşüncesinin ve biliminin temelinde yatar. Husserl bilimin rasyonel kökeni ve onun aklı doğallaştıran hesaplayıcı düşünceye dönüşümü arasında geri döndürülebilir bir süreç görürken, Heidegger'e göre hesaplayıcı düşüncenin bilim üzerindeki tahakkümü bizzat bilimin özüne aittir ve kaçınılmazdır. Bu yüzden modern bilim ve teknoloji, düşüncenin Antik Yunan kökeninden sapması sonucu krize neden olmaz. Söz konusu kriz, bizzat Antik Yunan'da doğmuş belli bir unutuşun doğal sonucudur. Batı düşüncesinin araçsallık teknolojisi ile sonuna gelmesi Batı düşüncesinin "kaderidir". Heidegger bunu 23 Eylül 1966'da (ölümünden sonra yayımlanması kaydıyla) *Der Spiegel*'e verdiği söyleşide şöyle dile getir:

> *Ge-stell*'in saltanatı şu anlama geliyor: insan tekniğin özünde kendini gösteren ve kendisinin egemen olmadığı bir gücün kesin talimatı, talebi ve denetimiyle karşı karşıyadır. Bizi bunu görmeye ulaştırmak: Düşünce daha fazlasını yapma iddiasında değil. Felsefe sonuna geldi[53].

---

51 Husserl, *Krisis*, 172.

52 Husserl'in öznelerarasılık fikrine getirdiği çözüme getirilen en yapıcı eleştirilerden biri Alfred Schutz tarafından ortaya konur. Alfred Schutz yaşam dünyasının öncelikle sosyal bir dünya olduğunu iddia ederek Husserl'in yönelimsel sosyal edimler betimlemesinin sosyal bilimler için önemi üzerinde durur. Bkz. Alfred Schutz, "Husserl's Importance fort he Social Sciences", *Edmund Husserl 1859-1959* içinde, H. L. Van Breda ve J. Taminiaux (The Hague: Nijhoff, 1959), 86.

53 *Prof. Heidegger 1933'te Neler Oldu?* çev. Turhan Ilgaz (İstanbul: Y.K.Y, 1993), 30.

Heidegger'e göre felsefenin sonunu hazırlayan şey felsefenin metafizik olarak tamamlanmasıdır. Söz konusu tamamlanma, bilimselliğin modern toplumdaki temel tezahürü olan tekniğin varolanların bütününe yayılmasıyla gerçekleşir. "Felsefenin sonu, bilimsel-teknik bir dünyanın ve bu dünyaya uygun toplum biçiminin iradeye dayalı kuruluşunun zaferi olarak görünür"[54]. Tekniğin düşünceye hükmetmesi nedeniyle insan yurtsuz kalır. Yurtsuzluk, varlığın unutulması nedeniyle, insanın varlığın uzağına düşmesi, varlığa olan yakınlığını kaybetmesidir.

Yeniden düşünebilmek, metafiziğin bir bütün olarak bir kenara bırakılmasıyla olanaklıdır. Yeni bir düşünme biçimi sorgulamanın zorunluluğu olarak açığa çıkar. Ona göre yapılması gereken bellidir: Varolanın üstündeki örtüyü kaldıracak, felsefî *thamauzein*'in kaynağı, bilginin özü Grek *tekhne*'ye geri dönmek gerekir. Bu bağlamda Heidegger, söz konusu tehlikenin aşılabilmesi ve de bu tehlikenin kaynağının açığa çıkabilmesi için, hiçbir şeyin kendi olma açıklığına yer bırakmayan *Ge-stell*'de Husserl'in öne sürdüğü gibi bir bilgi teorisinin değil sanatın kurtarıcı gücüne işaret eder. Alman filozof sanatın fenomenolojik çözümlemesi üzerinden, *Ge-stell*'de yitirilmiş olan şeylerin kendini açtığı açıklığa geri dönüşün imkânını irdeler. Modern teknolojinin ortaya çıkardığı tehlike karşısında sanat, düşünme biçiminin dönüştürücüsü olarak kendini gösterir. Söz konusu dönüşüm yaratma (*das Schaffen*) ve üretme arasındaki karşıtlıkta orta çıkar ve bu karşıtlık bizzat sanat yapıtının özüyle ilişkilidir. Heidegger'e göre yaratmayı ve yapıtın yaratılmışlığını üretim ve imalattan hareketle düşünemeyiz zira yaratım zaten varolan bir şeyin ifadesi değil olacak olanın işaretidir oysa üretim her seferinde zaten varolanın yeniden üretimidir. Öyleyse yaratmak ne anlama gelir? Heidegger'e göre yaratıcı sanat yapıtını oluşturan mücadelenin kışkırtıcısıdır (*Anstifter*). Yaratımın anlamı dünya ile yeryüzünün çatışmasına destek olmaya (*Ertagen*), katlanmaya (*Aushalten*) ve tıpkı Husserl'in *epokhe'*sinde olduğu gibi yeni hakikatin alışılmadık alanı içinde kalmaya (*Innestehen*) dayanır. Bu yüzden sanat yapıtıyla temel ilişki hazza değil bilgiye yöneliktir. Sanat yapıtıyla temel ilişki, bir haz, bir heyecan değil, fakat tüm göndermeleri içinde sanat yapıtında tesis edilmiş olan hakikatin bilgisidir. Heidegger göre haz ancak "sahih olmayan" sanat için geçerlidir zira ancak sanat ticareti düzeyinde hazdan bahsedilebilir. Bu bağlamda haz her zaman tepkisel ve ikincilken, bilgi ön-şekillendirici ve ilkseldir. Dolayısıyla sanat yapıtı metafizik sanat anlayışının taklit, temsil ve tasarım kategorileri ile değil, orasının bir kurulumu (*Stiftung*) anlamında bir *positio*, bir *thesis* olarak anlaşılabilir. Husserl'den miras kaldığı şekliyle *Stiftung*,

[54] Heidegger, *Zur Sache des Denken*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1988, *aktaran* Çetin Türkyılmaz, *Bunalım Çağı* (Ankara: Bibliothech Yayınları, 2016), 133.

"konstitüsyonun" idealizmininin aksine hem yeniden ele alma hem de eski anlamlandırmaların ötesine geçme olan "işlemsel" bir anlamlandırmanın öne çıkmasını betimler ve daha sonraki ele almalarla yeni anlam yaratımları çağırır. Dolayısıyla kurulum ve yerleştirme kurucu bilinç ve kurulan nesne ikiliği üzerinden anlaşılamaz. Sanat hiçbir zaman bir şeyi temsil etmez çünkü yapıt sayesinde ilk kez açıkta görünür hale gelen şeyi ilk kez yaratır. O bir temsil değil ontolojik bir vücuda getirmedir. Sanat yapıtı işlenmiş ya da üretilmiş olduğu için değil, bir varolanda varlığı açığa vurduğu için bir yapıttır. Sanat yapıtı bir başlangıç (*Anfang*), bir kurma (*Stiftung*), bir yaratmadır (*Schaffen*).

Kaynakça

Buckley, Philip. *Husserl Heidegger and The Crisis of Philosophical Responsibility*. Kluwer Academic Publishers: Boston and London, 1992.

Descartes, René. *Meditasyonlar*. Çeviren İsmet Birkan. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2007.

Gadamer, Hans-Georg. "Yaşam-dünyası bilimi". Çeviren Deniz Soysal. Baykuş, sayı 6 (2010): 296-309.

Heidegger, Martin. *History of the Concept of Time: Prolegomena*. Çeviren T. Kisiel. Bloomington: Indiana University Press, 1985.

-. *Tekniğe İlişkin Sorgulama*. Çeviren Doğan Özlem. İstanbul: Paradigma, 1998.

-. *Varlık ve Zaman*. Çeviren Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.

-. *Metafizik Nedir?* Çeviren Yusuf Örnek. İstanbul: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009.

-. *Hümanizm Üzerine*. Çeviren Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013.

Heisenberg, Werner. *La nature dans la physique contemporaine* Çevirenler U. Karvelis ve A. E. Leroy. Paris: Gallimard, 2000.

Husserl, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, tome I. Introduction générale à la phénoménologie pure*. Çeviren Paul Ricœur. Paris : Gallimard, 1950.

-. *Die Krisis der euroäischen Wissenschaften und die tranzendentale Phänomenologie*. Çeviren Gérard Granel. *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Paris: Gallimard, 1976.

-. *La Terre ne se meut pas*. Çevirenler D. Frank, D. Pradelle ve J-F. Lavigne. Paris: Minuit, 1989.

-. *Logische Untersuchungen*. Çevirenler Hubert Elie, Arion L. Kelkel ve René Schérer. *Recherches logiques*. Paris: PUF, 1990.

-. *Kesin Bilim Olarak Felsefe*. Çeviren Abdullah Kaygı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2007.

-. "Avrupa İnsanlığının İçinde Bulunduğu Kriz ve Felsefe" *Avrupa'nı Krizi* içinde, 321-348. Hazırlayanlar Önay Sözer, Ali Vahit Turhan. Çevirenler Ayça Sabuncuoğlu, Önay Sözer. Ankara: Dost, 2007.

Koselleck, Reinhart. *Kavramlar Tarihi. Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar*. Çeviren Atilla Dirim. İletişim: İstanbul, 2009.

Kurtar, Senem. *Heidegger ve Poetik Düşünme*. Ankara: Pharmakon, 2014.

Küçükalp, Kasım. *Husserl*. İstanbul: Say, 2006.

Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*. Paris : Gallimard, 1945.

-. *Göz ve Tin*. Çeviren Ahmet Soysal. İstanbul: Metis, 1996.

Ökten, Kaan. H. *Heidegger Kitabı*. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2004.

Patočka, Jan. *Liberté et sacrifice. Écrits politiques*. Çeviren E. Abrams. Grenoble: Million, 1990.

Schutz, Alfred. "Husserl's Importance for the Social Sciences". *Edmund Husserl 1859-1959* içinde. Hazırlayanlar L. Van Breda ve J. Taminiaux. The Hague: Nijhoff, 1959.

Türkyılmaz, Çetin. *Bunalım Çağı*. Ankara: Bibliothech Yayınları, 2016.

Waldenfels, Bernhard. *Fenomenolojiye Giriş*. Çeviren Mesut Keskin. İstanbul: Avesta, 2010.

DAVOS, HEIDEGGER, CASSIRER: FELSEFİ BİR TARTIŞMA

Kubilay HOŞGÖR*

DAVOS, HEIDEGGER, CASSIRER: A PHILOSOPHICAL DISPUTATION

Öz

Bu çalışmada felsefe tarihi açısından benzersiz bir tartışmayı ele alıyorum: Martin Heidegger ve Ernst Cassirer tartışması. Bununla ilgili olarak aşağıdaki önermeleri detaylandırıyorum: 1) Bana göre, Heidegger Neokantçılık eleştirisinde doğru bir noktayı yakalamıştır. Onun açısından, zaman insana transendent hale getirildiğinde tarihsellik salt bir ideale dönüşür. 2) Ne var ki, Neokantçı Hermann Cohen için yerinde olan bu eleştiri, sonradan gerçekleştirdiği düşünme tarzı değişimi içinde, Cassirer için şüpheli hale geliyor. 3) Bana göre Heidegger, Cassirer'in *Sembolik Formlar Felsefesi*'nde hedeflediği şeyi öyle iyi anlamıştır ki, Cassirer'i anlamak için Heidegger'e başvurmanın gerekli olduğu bile iddia edilebilir. Tam da bu, Heidegger'in mitos kavrayışını Cassirer'e nazaran daha akla yatkın kılıyor. Buna bağlı olarak, Cassirer'in bilinç analizi empirik-psikolojik bir analiz olmakla birlikte, felsefi bir gerekçe barındırmıyor. 4) Heidegger ise 'sahici' bir zamansallık fenomeni ortaya koymaya çalışırken, bana göre tam da kendini gelenekten koparma 'tarzı'na takılıyor. Bu tarz içinde onun *Dasein* analizi tarihsel olmaktan çıkıp, adeta katılaşıyor.

Anahtar Kelimeler: Cassirer, Heidegger, Davos tartışması, Neokantçılık, *Dasein*, zamansallık, sonlu-sonsuz insan aklı, *intuitus originarius*.

* Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Yrd. Doç. Dr., e-mail: hosgorkubilay@gmail.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 8 / Heidegger, Nisan 2017: 264-296
(Makale Gönderim: 25.12.2016 / Makale Kabul: 16.03.2017)

Abstract

In this work, I explore a unique disputation about the history of philosophy: The disputation between Martin Heidegger and Ernst Cassirer. About this discussion I elaborate the following suggestions: 1) In my opinion, Heidegger drew attention to a reasonable point about Neokantianism. According to him, making time transcendent to man, historicity turns into a mere ideal. 2) However, this criticism could be true of Cohen, but could not be for Cassirer because following transformation of his philosophy makes this criticism doubtful enough for him. 3) I believe Heidegger understood Cassirer's intention in *Die Philosophie der symbolischen Formen* pretty well so much so that it is possible to assert the claim that understanding Cassirer requires understanding Heidegger. This is what makes Heidegger's mythos conception more reasonable when compared to Cassirer's. Thus even though Cassirer's analyze of consciousness is one of an empirical-psychological analyze, it does not include a philosophical justification. 4) Nevertheless Heidegger tries to expose a 'real' temporality phenomenon, which is to my mind stucks on the 'style' of self-detachment from tradition. In this style his analyze of *Dasein* would be historyless; rather, so to speak frankly, would be solidify.

Keywords: Cassirer, Heidegger, Davos disputation, Neokantianism, *Dasein*, temporality, finitude-infinitude reason of human, *intuitus originarius*.

****

Davos. 17 Mart – 6 Nisan 1929

> İnsan orada doğrudan doğruya iki tarafın birbiriyle karşılaştığını hissediyordu. Bir kez daha uzun bir geleneğin en son cisimleşmesi olarak Cassirer ve şimdi bütün bu geleneğe şüpheyle bakan yeni bir başlangıç bilinci içindeki Heidegger. Konuşmanın gidişatı oldukça karakteristikti. Bugün hatırlayabildiğim kadarıyla Cassirer her seferinde buyur edici bir tavırla "temelde bu mesele ile ilgili olarak bütünüyle hemfikiriz" cümlesiyle konuşmasına başlarken, Heidegger her seferinde terbiye sınırlarını zorlayan bir sivrilikle "her şeyden önce farkı çok açık bir biçimde ifade etmeliyiz" şeklinde bir karşılık vermekteydi. Tartışma herhangi bir sonuç alınamadan sonlandı, gerçi başka türlüsü de beklenemezdi. Konuşmayı sonraki gün sürdürme önerisini Heidegger kaba bir şekilde reddetti. Fakat tam da, konumların karşılıklı olarak çarpıştığı bu mevcut karşıtlık ve kabalık içerisinde katılımcılar gerçekten tarihi bir ana eşlik ettikleri hissine sahip oldular.[1]

[1] "Martin Heidegger – Ein Portrait," çevrimiçi 18 Aralık 2016. https://www.youtube.com/watch?v=WxjjgGcx6o8

Alman filozof ve pedagog Otto Friedrich Bollnow (1903-1991), 1929'da henüz genç bir doktora öğrencisiyken tanık olduğu tarihi anı, Davos'taki karşılaşmadan uzun yıllar sonra bu sözlerle özetliyordu. Burada, Davos'un büyülü zirvelerinde, *Varlık ve Zaman* (*Sein und Zeit*) ile yıldızı parlayan Heidegger, *Sembolik Formlar Felsefesi* (*Philosophie der symbolischen Formen*) adlı eseriyle Neokantçı felsefeyi bir kültür idealizmine taşıyan Cassirer'in karşısında bütün geleneksel metafiziği bir kez daha sarsmaya çalışıyordu. Peki, Davos'ta onları karşı karşıya getiren neydi? Nedir Davos tartışması?

Martin Heidegger ile Ernst Cassirer'i 1929'da bir araya getiren Uluslararası Davos Kongresi (*Internationale Davoser Hochschulkurse*) Avrupa'nın kültürel krizine çare aramak üzere kurumsal bir girişimin sonunda ortaya çıkmış ve 1928'den 1931'e dek dört kez gerçekleştirilmiştir. 'Davos Projesi' olarak anılan bu girişim politik olarak uluslararası ilişkilerin savaş sonrasında yumuşamaya başladığı bir döneme denk gelir. I. Dünya Savaşı sonrası ekonomik olarak darmadağın hale gelen Almanya, bu koşullar altında bir yandan bir süper enflasyona sürüklenirken, öte yandan Versailles'ın yol açtığı politik istikrarsızlık içinde giderek içe kapanma tehlikesiyle de karşı karşıyadır. Bu bakımdan örneğin Alman entelektüellerinin uluslararası akademik konferansların parçası olmayı arzulamaları bu konjonktürel içe kapanmayı aşmaya yönelmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu durumda Davos'ta uluslararası bir üniversite projesinin öncelikle yıllık kongreler formu içinde geliştirilmesine destek olunmuştur. *Hochschule*'nin hazırlanması için önce bir komite kurulur. Bu komite derhal Alman ve Fransız aydınları yakınlaştıracak bir projeyi planlar. Bu plana erken aşamalarından itibaren Cassirer'in dâhil olması sağlanır.[2] Onun itibarının ve bağlantılarının Davos'a pek çok tanınmış entelektüeli çekebileceği umulmaktadır.[3] Komitenin amacı, yılda bir kez Avrupa'nın elit entelektüellerini genel bir çalışma yapmak üzere birkaç hafta için bir araya toplamaktır. Bu plan çerçevesinde ilki 1928'de gerçekleşen bu kongre ancak dört kez düzenlenebilmiş, 1932'deki beşincisinin hazırlıkları ekonomik engellerle birlikte bir sonraki yıl NSDAP'ın (*Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei*: Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi) iktidarı seçimle elde edeceği Almanya'daki ulusalcı içe kapanışa takılmıştır.

Hochschulkurse'nin formatı katılımcıların konferanslarından oluşan basit bir kombinasyon ile herkese açık tartışmalardan oluşmaktadır. Katılımcılar, bugünkü gibi belirli seksiyonlar içinde sınıflandırılmakta, konferanslar iki ya

2 Bkz. Karlfried Gründer, "Cassirer und Heidegger in Davos, 1929", *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen* içinde, ed. Hans-Jürg Braun vd. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988), 290-302.

3 Bkz. Thomas Meyer, *Ernst Cassirer* (Hamburg: Ellert & Richter Verlag, 2006), 162.

da üç entelektüelin herkese açık bir diyalog içinde bulundukları 'akşam tartışması' ile sonlandırılmaktadır. Heidegger ve Cassirer'in karşılaşması ise resmi olarak düzenlenmiş bir *Arbeitsgemeinschaft*[4] olarak ortaya çıkmıştır. Bu nispeten yenidir. *Arbeitsgemeinschaft* akademik konuşmanın baskısını biraz engellemek, formel olarak tek yönlü akışını bir söyleşiye dönüştürmek için düşünülmüştür.[5] Ancak gerek Alman akademik geleneğinin alışkanlıklarını formel değişikliklerle kırmanın zorluğundan, gerek Cassirer'in terminolojisinin muarızının sıradışı 'jargon'unda karşılığını bulamayışından, gerekse Heidegger'in Cassirer üzerindeki hissedilir derecedeki saldırgan baskısından dolayı *Arbeitsgemeinschaft* tutanakları[6] bu yeni stilin gerginliği uzaklaştırmayı engelleyemediğini gösteriyor. Tanıklara bakılacak olursa, tartışmanın terbiye sınırlarının içinde geçmesi daha çok Cassirer'in, Heidegger'in kendisine bir cephe saldırısı yapmasına imkân vermeyen nezaketinden kaynaklanmış görünüyor.

Davos Projesi'nin dikkat çekici yanı, bugün bazılarının isimlerini unutmuş olsak da, dönemin itibarlı entelektüellerini bir araya getirmesidir. Bu çerçevede kongrede gerçekleşecek olan Heidegger-Cassirer tartışması, sosyolog Salomon-Delatour'un (1892-1964) planıdır. Onun bu organizasyonu planlamasının amacı Alman ve Fransız entelektüeller arasında uzlaşım ve yakınlaşma sağlamak, dahası bir tür 'Locarno ruhu' yaratmaktır. Ne var ki, Salomon-Delatour'un Heidegger-Cassirer buluşmasını planladığı sırada bir başka yerde, Münich'te 23 Şubat 1929'da, üniversitenin büyük konferans salonu, Cassirer'in Davos'taki tutumuna dikkatleri çekecek bir olaya sahne olur. Burada, Münich'te, Avusturya faşizminin öncüsü, Viyana'lı toplum kuramcısı ve politik ekonomi profesörü Othmar Spann (1878-1950) "Çağın Kültür Krizi" (*Die Kulturkrise der Gegenwart*) başlıklı bir konferans verir. Bu konuşmanın önemi onun alelade başarısından ileri gelmez. Aksine ilk kez bu konferansta nasyonal-sosyalist Alman Kültür Yoldaşlığı[7] (*Kampfbund für deutsche Kultur*-KfdK) kamuoyunun karşısına çıkmıştır. Spann büyük bir dinleyici kitlesi karşısında konuşmaktadır. Bu kitlenin en önünde de NSDAP'ın şef ideologu ve KfdK'un müdürü Alfred Rosenberg (1893-1946) ve NSDAP'ın parti lideri Adolf Hitler oturmaktadır.[8] Spann'ın burada taarruza geçtiği kişiler arasında Hermann Cohen ve "bugün hala Hamburg'ta

4 Karşılıklı soru cevaplarla konuşmacıların aynı anda müdahil oldukları bir seminer.

5 Peter E. Gordon, *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos* (Cambridge: Harvard Uni. Press, 2010), 92.

6 Tartışma tutanakları için bkz. "Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger" (bundan sonra *Arbeitsgemeinschaft*), Martin Heidegger, *Kand und das Problem der Metaphysik* (bundan sonra *KPM*) içinde (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991), 271-296.

7 1923'te Nürnberg'de hayata geçirilen nasyonal sosyalistlerin vatansever savaş cemiyeti.

8 Bkz. Meyer, *Ernst Cassirer*, 159.

ders veren" Ernst Cassirer de vardır. Spann'ın ortaya koyduğu gösteride Kant'ı "bütünüyle yanlış bir biçimde yorumlayan bu iki filozof" felsefenin krizinin sorumlusu olarak gösterilir.[9] Bundan böyle Almanlar "Kantçı felsefeyi başkalarının adeta yabancı bir sanat gibi açıklamalarına izin" vermemelidirler.[10] Bu skandal, özellikle *Frankfurter Zeitung* gibi gazeteler aracılığıyla bütün Almanya'da duyulur, buna rağmen Cassirer'den resmi bir karşılık gelmez.

"Was ist der Mensch?" kongrenin ana başlığı olarak belirlenir. Açılış konferansını halkların uzlaşmasının temel öneminden söz ettiği konuşmasıyla Fransız Germanist Henri Lichtenberger (1864-1941) verir. Konunun ve Cassirer-Heidegger buluşmasının ihtişamına kendini kaptırmış herkes oradadır. Dönemin tanınmış cerrahı Ferdinand Sauerbruch (1875-1951), düşünce tarihçisi ve filozof Léon Brunschvicg[11] (1869-1944), Cassirer'in arkadaşı filozof Karl Joël (1864-1934), sanat tarihçisi Wilhelm Pinder[12] (1878-1947) ve filozof Erich Rothacker (1888-1965) kongrede hazır bulunmaktadır. Katılımcılar arasında Erich Przywara (1889-1969) da dikkat çekmektedir.

Ayrıca Frankfurt'tan filozof, politik kuramcı ve diplomat Kurt Riezler (1882-1955) "Çağdaş İnsanın Psikolojik Problemi" başlıklı konuşmasıyla davetliler arasındadır. Riezler'in arkadaşı ve meslektaşı Leo Strauss (1899-1973) da kongrenin tanınmış simalarındandır. Strauss Davos ile ilgili tanıklığına başvurulan anekdotlar bırakmıştır. O, Riezler'in Heidegger ile Cassirer arasındaki tartışmada tereddüt etmeksizin Heidegger'in yanında yer aldığını, onu bu seçime "büyüklüğe (*greatness*) karşı duyarlılığı"nın yönlendirdiğini söylemektedir.[13] Strauss'un kendisi de Heidegger'in filozof olarak Cassirer'e açık üstünlüğünü reddetmez. Onun kişisel gözlemleri şöyle özetlenebilir: "Cassirer resmi akademik pozisyonu ortaya koydu. O seçkin bir felsefe profesörüydü, ne var ki bir filozof değildi. Âlimdi, ama tutkusuzdu. Berrak bir yazardı, ama onun berraklığı ve ağır başlılığı problemlere duyarlılığıyla dengelenmiyordu."[14] Strauss'un görüşlerine bakılırsa, Heidegger'in

---

9 Karşıtları için Cohen başta olmak üzere, bu iki filozofun Neokantçılığını karakterize eden en temel şey, onların Yahudi oluşları ve Kant yorumlarının bilinçli biçimde bu kimliğin belirleniminde yer almasıdır.

10 Edward Skidelsky, *Ernst Cassirer: The Last Philosopher of Culture* (Princeton: Princeton University Press, 2008), 40-41.

11 Brunschvicg Fransa'nın en önemli felsefe dergisinin, "Revue de Métaphysique et de Morale"'in 1893'teki kurucularındandır. Krş. Meyer, *Ernst Cassirer*, 163.

12 Pinder'in, Almanya'da 3. Reich döneminde sanat tarihi dallarının gelişiminde büyük bir etkiye sahip olduğu söyleniyor. Bkz. Meyer, *Ernst Cassirer*, 163-164.

13 Akt. Gordon, *Continental Divide*, 97.

14 Akt. Gordon, *Continental Divide*, 97.

Almanya'da akademik alışkanlıkların çoktandır unutturduğu düşünme tarzıyla 'gözü yollarda kalmış' kişileri kendine çektiği anlaşılıyor. Bunun ötesinde bu tarzın ifade bulduğu jargonun felsefi problemleri karartıp karartmadığı başka bir konudur. Bu karanlığı dağıtmanın anlamsızlığına inananların gözünde felsefenin içine çekildiği realite problemi 'pseudo' bir problemdir.[15]

Klasik filolog Karl Reinhardt da o tarihlerde Davos'tadır. Reinhardt, Cassirer ve Heidegger ile kişisel olarak tanışıyordu. Amsterdam'dan, daha önce Cassirer ile Hamburg'da tanışan Hendrik Pos, Frankfurt'tan, Heidegger'in arkadaşı filozof Fritz Heinemann (1889-1970), Dijon'dan Louis Adolphe Terracher, Berlin'den Friedrich von Gottl-Ottlilienfeld ve Alman yazar ve romancı Erich Maria Remarque (1898-1970), Aby Warburg'un doktoru ve Cassirer'in yakını Ludwig Binswanger, Heidegger'in sıkı dostu filozof Wilhelm Szilasi ve Königsberg Üniversitesi'nin sonradan rektörü olan Hans Heyse de oradadır.

Artık bu isimlerin hemen hepsinin unutulduğunu söylemek mümkün. O kongrede konferans veren dönemin ünlü simalarından çok, oraya izleyici olarak katılan öğrencilerin isimleri bugün daha tanıdık. Örneğin, öncelikle Husserl ve Heidegger'in doğrudan etkisi altındaki Otto Friedrich Bollnow (1903-1991), Eugen Fink (1905-1975) ve Emmanuel Levinas'ı (1906-1995) katılımcılar arasında görüyoruz. Bunun dışında tanınmış bir felsefe profesörü olan ve 1953-55 yıllarında İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde görev yapan Cassirer'in doktora öğrencisi Joachim Ritter ve Paris'ten, sonradan en önemli felsefe tarihçilerinden biri olan, ama daha çok Gilles Deleuze ile Jacques Derrida'nın hocası olarak bilinen Maurice de Gandillac (1906-2006) bu tartışmanın orada heyecanına kendini kaptıranlar arasındadır.

Gelgelelim Davos'taki kongrenin katılımcıları ve izleyicileri arasında bugün için en dikkat çekici figür Rudolf Carnap'tır (1891-1970). Carnap'ın Davos'taki konumu diğer tüm katılımcılara kıyasla fazlasıyla kendine hastır. Hatta onun varlığı ile birlikte Davos buluşmasını sembolik olarak şöyle anlamak bile mümkün: Analitik felsefe (Carnap) ile Kıta Avrupası felsefesi (Heidegger) arasında bir uzlaşım sağlama çabası (Cassirer). Ben burada bu ilişkinin ayrıntılarını çalışmamın sınırları dışında bırakıyorum. Michael Friedman'ın Davos tartışmasını incelediği *A Parting of the Ways* adlı kitabında

[15] Özellikle bkz. Rudolph Carnap, "Empiricism, Semantics and Ontology", *Revue Internationale de Philosophie* 11 (1950): 20-40.

Carnap'ın konumu hakkında belirli bir görüş edinmek mümkün.[16]

Cassirer-Heidegger tartışmasını belirli bir yere oturtabilmek için onu gündeme getiren tarihsel gerekçeye, Neokantçı felsefeye değinmek gerekir. Ne var ki böyle bir gerekçelendirme de merkezi problemden uzaklaşmaya yol açacağından burada çalışmanın sınırları dışında kalıyor.[17] Bununla birlikte unutmamak gerekir ki, Neokantçı felsefe Husserl'in kriz analizinin[18] ve Heidegger'in Kant resepsiyonunun en temel hedef tahtası haline gelmiş, Cassirer'in *Arbeitsgemeinschaft*'taki benzetmesiyle, yeni felsefenin günah keçisi olmuştur.[19] Cassirer Davos'ta, bu geleneğin son temsilcisi sıfatıyla Heidegger'in karşısına çıkar. Öyleyse tarafları tanıyalım:

Heidegger Cassirer'e Karşı

Kant'ın tüm eserlerinin çağdaş editörü ve Marburg Okulu'nun sadık pîri olarak bilinen yeni-Kantçı Ernst Alfred Cassirer Davos'a geldiği sırada, temellerini Kant ve Goethe'ye dayandırdığı fonksiyon kavrayışı ile tözcü geleneği sarsmaya çalışan *Sembolik Formlar Felsefesi* adlı anıt eserini henüz yayımlamış, artık bilimsel bilgi teorisinin sınırları dışına taşan idealist bir kültür filozofu olarak tanınıyordu. Almanya'da bir süredir, 'Kant' dendiğinde Marburg Okulu akla geliyorsa bu, hocası Hermann Cohen ile birlikte sağladıkları bir başarıydı. Warburg Kütüphanesi'nde yaptığı çalışmalar onun disiplinler arasında uzmanlık düzeyinde rahatça dolaşabilen bir entelektüel olduğunu göstermişti. Bu sırada Davos'taki karşılaşmanın hemen ardından 7 Kasım 1929'da Hamburg Üniversitesi'nin rektörlüğüne seçilecek, o güne dek bir Alman üniversitesine rektör olan ilk Yahudi olacaktı. Hâlihazırda Alman üniversitelerinde başlayan nasyonal-sosyalist kıpırdanmalara karşı, şimşekleri üzerine çeken ünlü çıkışını da bir yıl kadar önce anayasa kutlamaları sırasında yapmış bulunuyordu.[20] O sıralar akademik çevrelerde Weimar Anayasası'nın yeterince Alman olmadığı, cumhuriyetin kendine olan

16 Bkz. Michael Friedman, *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger* (Illinois: Open Court, 2000).

17 Neokantçılık hakkında genel bir görünümü şu monografide ortaya koymayı denemiştim: Kubilay Hoşgör, "Kantçılık ve Neokantçılık", *Felsefe Tarihi III: XX. Yüzyıl Filozofları* içinde, ed. A. Kadir Çüçen (İstanbul: Sentez, 2016), 127-158.

18 Husserl'in analizini burada çalışmamın dışında bırakıyorum. Onu başka bir yerde söyleşi formunda önceden ele almıştım; bkz. Kubilay Hoşgör, "Davos Tartışması: Cassirer ve Heidegger", *Felsefe Diyalogları* içinde, 283-301, ed. Eray Yağanak. İstanbul: Sentez, 2016.

19 Cassirer tam olarak şöyle ifade ediyor: "*Der Neukantianismus ist der Sündenbock der neueren Philosophie*", bkz. Heidegger, *KPM* içinde, 274.

20 Bkz. Ernst Cassirer, "Die Idee der republikanischen Verfassung. Rede zur Verfassungsfeier am 11. August 1928", *Ernst Cassirer Werke* (Hamburger Ausgabe, ECW) 17 içinde 291-308, hrg. Birgit Recki (Hamburg: Meiner, 2004).

güveni sarsmasının nedeni olarak görülmeye başlanmıştı. Cassirer, Weimar Cumhuriyeti Almanyası'nda sol liberal DDP'ın (Alman Demokrat Parti) temsil ettiği demokrat liberal değerlere bağlılığı ile biliniyordu. O, tartışmalara yol açan konuşmasında, Weimar Cumhuriyeti'nin anayasal ilkelerinin daha Leibniz'in hukuk felsefesi içinde, tıpkı matematiğin aksiyomları gibi büyük bir kesinlik düzeyinde belirlendiğini, burada doğal hukukun evrensel temellere dayandırıldığını, bu bakımdan Leibniz'in, Christian Wolff ve Immanuel Kant'ın "vaftiz babası" olduğunu ileri sürüyordu.[21] Yürürlükteki Alman anayasası, onun kaynaklarına bakılınca, öyleyse yeterince Almandı. Cassirer bu süreçte anayasanın cumhuriyetçi olma zorunluluğunu Kant'ın "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" ve "Zum ewigen Frieden" başlıklı yazılarından hareketle temellendirir. Çünkü ona göre ancak böyle bir anayasa, bir halkın adil biçimde kanun koymasının dayandığı "köklü bir mutabakat" fikrine uygun olabilir.[22] Ama bu mutabakat Almanya'da bir süredir kırılıyordu; buna bağlı olarak gelecekte adalet kavrayışı burjuvazi aleyhine saf değiştirecekti. Birgit Recki'nin de belirttiği gibi Cassirer, Hamburg'un kazanmayı bildiği büyük bir aydın değildi yalnızca, 20. yüzyılın son evrensel bilgini olarak görülüyordu.[23] Öyleyse Davos'ta, nasyonal sosyalizmle ilişkileri bir süredir artık saklanamaz hale gelen Heidegger'in karşısına Cassirer'in çıkarılmasının nedeni görülebileceği gibi aynı zamanda politiktir.

Cassirer, Heidegger'in Davos'ta, kültürün empirik olarak temellendirilmesine itirazına yol açan eğilimi Hamburg'taki Warburg Kültür Bilimleri Kütüphanesi'nde (*Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg*) karşılaştığı devasa tarihsel materyal içinde kazanmıştı. Berlin'de görev yaptığı sırada Cassirer'in Hamburg'dan aldığı teklifi onaylamasının ardında da büyük ölçüde bu materyale her an erişme arzusu bulunur. Cassirer burada herhangi bir kitaplıkta olduğu gibi konu ve temalar arşivi değil, aksine belirli bir alanda bir araya gelmiş problemlerin sistematik birliğini karşısında bulur. Onun 1922'den 1932'ye dek yazdığı eserler bu kitaplıkta karşısına çıkan tarihsel ve sistematik materyalin dil, mit ve bilgi problemlerine uygulanmasıyla cisimleşir. Öyle ki Cassirer, başlangıçta Hermann Cohen'in saf bilgi mantığının etkisi altında Kant'ı ele aldıysa da kısa süre sonra, Kant'ın teorik felsefesinde, Cohen'in aksine, sembolik formlar felsefesine doğru

21 Ayrıntılar için bkz. Heinz Paetzold, *Ernst Cassirer – Von Marburg Nach New York* (Darmstadt: WBG, 1995), 106-127.

22 Cassirer, "republikanischen Verfassung", 302.

23 Birgit Recki, "Eine Philosophie der Freiheit – Ernst Cassirer in Hamburg", *Das Hauptgebäude der Universität Hamburg als Gedächtnisort. Mit sieben Porträts in der NS-Zeit vertriebener Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler* içinde, hrg. Rainer Nicolaysen (Hamburg: Verlag der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg, 2011).

genişlemenin koşullarını keşfedecektir.[24] Özellikle kategoriler öğretisinde ortaya çıkan bu koşullar, Cassirer'in bir yandan Heidegger'in fundamental ontolojisine, bir yandan da Husserl'in yaşama-dünyası (*Lebenswelt*) öğretisine karşı gösterdiği tepkiye de zemin oluştururlar. Transendental yöntemin kazandırdığı hareket alanı içinde Cassirer, tarihsel dünyayı, *Saf Aklın Eleştirisi*'nin yeni bir formu içinde dönüşüme uğratmaktadır.[25] Cassirer'in bilginin koşullarından, tarihsel dünyanın koşullarına yönelen analizi yine de *Eleştiri*'nin sınırları içinde kalır. O, bu analizde adeta Kant'ın transendental yöntem ile olanak tanıdığı, ama kendisinin fırsat bulamadığı bir düzlem üzerine geçmektedir.

Sembolik Formlar Felsefesi, *Dil*, *Mitik Düşünme* ve *Bilginin Fenomenolojisi* olmak üzere üç ciltten oluşur. İlk iki ciltte ortaya konan antropolojik, etnolojik ve linguistik materyal üçüncü ciltte bir araya getirilmekte ve sistematik olarak bir sonuca bağlanmaktadır. Cassirer'in *Bilginin Fenomenolojisi*'ne yazdığı önsözde belirttiği gibi, burada o 'teori' kavramının Kant'ın felsefesinde karşımıza çıkan sınırlarını açarak, onun bilimsel yapısı içindeki teorik formunu algı ve görünün "doğal dünya resmi"ne doğru genişletmeye yönelmektedir. Böylece mitik dünya da yasalı bir düzen olarak görülür. Onun yasaları her ne kadar teorik düşünmenin yasalarına indirgenemezse de mitik dünyanın da kendine özgü bağımsız yasaları vardır.[26] *Bilginin Fenomenolojisi* mitos ve dili, soyut teorik zihinsel düzey için altyapı olarak görür ve onları üstyapıyı belirleyebilmek için kullanır; altyapı ve üstyapı unsurları sürekliliğe sahip bir zihinsel gelişimin aşamalarıdır. Cassirer *Sembolik Formlar Felsefesi*'nde, kendi hedefleri içinde teoriyi genişleterek, yeniden değerlendirirken sistematik incelemeyi aydınlatabilmek için tarihsel veriyi yoğun biçimde kullanmıştır. Ona göre böyle bir tarihsel veri olmaksızın bu çalışmanın belirli bir sistematiğe bağlanması olanaksızdır. Bu noktada kütüphanenin önemi kendini gösteriyor. Cassirer bu kütüphanede spesifik olarak astrolojiden büyüye ve folklore, dinin, sanatın ve mitosun

---

[24] Bu dönüşümün ilk kez 1910'da *Töz ve Fonksiyon Kavramı*'nda (*Substanzbegriff und Funktionsbegriff*-SuF) hissedildiğini söyleyebiliriz. Nitekim orada Cassirer bağlantı kavramının bir kategori olarak ele alınışında Cohen ile ihtilafa düşmektedir. Yine de Cassirer *Sembolik Formlar Felsefesi*'ne yazdığı önsözde, önceki eserinde bilginin formunu kesin (*exakt*) bilim formuyla birlikte ele aldığını belirtir. Bu bakımdan SuF hala bilginin temel koşulunun matematiksel teorik aşamadaki zorunluluk ve genellik durumunda aranabileceğini söylemesi bakımından Kant'a ve Cohen'e bağlıdır. Cohen'in Cassirer ile girdiği polemik için bkz. Dimitry Gawronsky, "Ernst Cassirer: His Life and His Work", *The Philosophy of Ernst Cassirer* içinde, ed. P. Arthur Schilpp (Wisconsin: George Banta Publishing, 1949), 21.

[25] Krş. Guido Kreis, *Cassirer und die Formen des Gesites* (Berlin: Suhrkamp Verlag, 2010), 27.

[26] Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*, *ECW 13* (Hamburg: Meiner, 2002), VII.

tüm içeriksel unsurları hakkında zaman zaman kendi önerileriyle de genişleyen raf dizileri bulmuş, özellikle sembol tarihine ilişkin sayısız çalışmayla karşılaşmıştır.

Cassirer Davos'ta, temsilcisi olduğu rasyonalist geleneğe karşı sivri çıkışıyla bir süredir gündemde olan Heidegger ile karşı karşıya gelir. Martin Heidegger, Davos'ta kendisini izleyenler için, Batı metafiziğinde gerçekleştirdiği düşünme tarzı devriminin dışında, tarzıyla da 'yeni' idi ve bu tarz, dönemin *fin de siècle* mirasçılarından büsbütün farklıydı. O, I. Dünya Savaşı'nın yıkıp geçtiği bireysel kişilik putuna umut aşılayacak, Almanya'da kendisine ihtiyaç duyulan türde sağlam, sarsılmaz karakter gücüne sahip, çevresine ışık saçan bir görünümdeydi. Görünümü için seçtiği spor ve domestik tarz son derece alışılmışın dışındaydı. Her ne kadar bu adamın otantik tarzıyla kesinlikle bir filozof gibi görünmediği düşünülse de 1914'teki doktorasının ardından kısa sürede krizdeki Almanya'da üniversite gençliğinin kendisini özdeşleştireceği bir tip olduğu anlaşıldı. Son derece başarılı bir öğrenci olduğunu, onun doktorasını aldıktan yalnızca iki yıl sonra *Habilitation*'unu vermesinden anlıyoruz. Bu o sıralar Alman üniversiteleri için alışıldık değildi. Onun Edmund Husserl'in fenomenolojisinin etkisine girmesi bundan sonradır. Ancak kısa süre içinde bağımsız düşünsel kimliğini edinmiş ve özellikle Marburg yılları süresince Almanya'nın farklı yerlerinden onun adını duyan öğrencileri buraya çekmeye başlamıştır. Hannah Arendt de bunlar arasındadır. Marburg'da yalnızca Arendt ile değil, Rudolf Bultmann'la da tanışan Heidegger, bunun sonucu olarak yoğun biçimde teolojiye yönelmiş, bu çerçevede Kierkegaard'ın oldukça etkisinde kalmıştır.

Heidegger bir katolikti ve Rickert'e kadar aldığı eğitimin tamamı bu bağlılık tarafından belirlendi. Ancak onun dinsel bağlılığı zaman içinde saflığını yitirerek politik idealler uğrunda anti-semitizme dönüşecek, bir süre sonra NSDAP ile yakın ilişkiler kurmasıyla sonuçlanacaktır. 1923'te Marburg'a çağrılışının ardından elde ettiği finansal bağımsızlıkla birlikte mektup ve derslerinde yavaş yavaş antisemit unsurlar belirginleşir. Cassirer'in eşi Tony Bondy Davos'a hareket edecekleri sırada bu eğilimin farkında olduklarını belirtir.[27] Bondy'nin anılarında karşımıza çıkan Heidegger resmi son derece kişisel olmasına karşın ne tür ruh hallerinin karşı karşıya geldiğini göstermesi bakımından değerli olduğunu düşünüyorum. Şöyle aktarıyor görüşlerini Bondy:

> 1929 kışında Ernst ile onun Kant kavrayışına temelden karşı olan Freiburg'lu filozof Martin Heidegger arasında Davos'ta yapılan uluslararası yüksekokul kursunda bir karşılaşma oldu. Ernst Davos'a seyahatimizden önce, aslında o

[27] Tony Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer* (Hamburg: Meiner, 2003) 187.

> zamana kadar ona güven vermeyen Heidegger'in yazılarıyla ayrıntılı olarak ilgilendi. Heidegger'in kullandığı yüzyıllardır alışılmış felsefi terminolojinin nahoş bir unsuru haline gelen anlaşılması güç dil, Ernst'i itiyordu; ama kısa süre sonra o bu dili öğrendi ve ilkesel olarak reddetse de Heidegger'in çalışmasını takdir etti.
> […] Heidegger'in tuhaf görünüşüne tamamen hazırlanmıştık; onun yeni-Kantçılığa, özellikle Cohen'e karşı düşmanlığında olduğu gibi, her türden toplumsal uzlaşıyı reddedişi bizim için tanıdıktı. Antisemitizme eğilimi de bizim için yabancı değildi.
> Sabah resmi açılışa gelmedi, ve akşam da tüm kurs katılımcılarını bir araya getiren açılış yemeğinde, benim yanımdaki Heidegger için rezerve edilmiş olan yer boştu. O daha geç bekleniyordu. […] Sabırsızlıkla onun görünmesini bekliyordum. Tüm misafirler akşam elbiseleri içinde, erkeklerin hepsi fraklıydı. Yemeğin ikinci kısmına geçmeden önce, uzun bir konuşmanın uzadıkça uzadığı sırada, kapı açıldı ve küçük, oldukça gösterişsiz bir adam içeri girdi. Köylü çocukları gibi görünüyordu, […] siyah saçları, karşısındakini delip geçen koyu renk gözleri vardı. Diyalektinden anladığım kadarıyla aşağı yukarı güney Avusturya ya da Bavyera'dandı. Modaya uymayan bir takım elbise giyiyordu ve kısa bir takdimin ardından yanımdaki yerini aldı.
> Bu ilk akşam onunla daha fazla ilgilenecek fırsatım olmadı. Ama düşmanlığı ve kavgacılığı bir çırpıda görülebilirdi. Karşımda duran problem, sonraki on dört gün boyunca bu […] tuhaf düşmanla, onun komşusu olarak vakit geçirmek zorunda olmamdı. Ama hemen sağ yanımda oturan, masa sohbetini sürdürmesini isteyeceğim Ernst'in yardımını umuyordum. Ama öyle olmadı. Ernst, bir sonraki sabah ilk dersini yaptıktan sonra hastalandı, yüksek ateş ve sağlam bir gripten ötürü birkaç gün yatakta kalması gerekiyordu. Bunun üzerine günde iki defa, Cohen'in başarısını toz duman etmek ve eğer mümkünse Ernst'i mahvetmek niyetindeki bu tuhaf tiple birlikte oturdum. Artık onun karşısında daha üstün gelmeyi, kurnazlıkta tilki olmayı bıraktım – çünkü bu konuda onun adı çıkmıştı zaten. En azından onun ne kişisel ne felsefi nefretini dikkate alarak, onunla oldukça naif bir sohbete koyuldum. Ona, kimi ortak ahbaplarımız, her şeyden önce bir insan olarak Cohen hakkında bildiklerini sordum; oldukça açık biçimde Ernst'in Cohen'le ilişkisini anlattım […]; Berlin'deki fakültenin hiçbir üyesinin Cohen'in yerini tutamayacağını söyledim. […] Ernst hasta yatağından ayağa kalkarken, bu Heidegger için zor bir durumdu, onun bu planlı düşmanca tutumunu bilen pek çok insan sonuna kadar dayanıyordu. Elbette Heidegger'in de tanık olduğu gibi, Ernst'in kibarlığı ve saygıdeğerliğinden ötürü ona bir cephe saldırısı kolay olmadı. Kendisine eşlik eden Heideggerci elit kalabalığı muhtemelen hayret etse de, muharebe bu yüzden terbiye formları içinde geçti. Öğrencilerin büyük bir çoğunluğu Heidegger'i, o zamansallığı Ernst'ten çok farklı şekilde karşıladığı için galip ilan etti. Marburg Okulu'na ve dolayısıyla Ernst'e karşı devam eden bu aleyhtarlığı çok yoğun hissettim. Ve bu adamın gittiği yolu görmek zor değildi.[28]

Tony Bondy'nin anılarında eşine saygı duyan bir kadının duyguları, hasmın nesnel bir şekilde betimlenmesine engel olmuş olabilir; bunun yanında bu satırların Cassirer'in ölümünden sonra, yani Heidegger ile ilgili çoğu şeyin

[28] *A.g.e.*, 188-89.

uzun süre önce açığa çıktığı bir zamanda yazıldığı unutulmamalı. Bu olgu betimlemenin öznelliğine katkıda bulunuyor olabilir. Ayrıca bu anlatıda, çevresinde olup bitenlere burjuva alışkanlıklarıyla bakan birini görmek de zor değil. Ama bunların hiçbiri onun gözlemlerinde Heidegger'in felsefi eğiliminin ve kişilik özelliklerinin Cassirer'inki ile taban tabana zıt olduğunu görmeyi engellemez.

20. yüzyılın başında Almanya'nın içinde bulunduğu krize 'akademik felsefenin piri' Cassirer de çare arayanlardan biriydi elbette, ama Heidegger bu krizi akademinin dar sınırları dışında aşma zorunluluğuna vurgu yapıyordu. Onun kullandığı dil, standart felsefi terminolojiden bir bakıma bu nedenle farklılaşmıştır. Bu bakımdan Davos'ta yalnızca perspektiflerin farklılaşması değil, iki faklı terminolojinin geleneksel ve yeni olarak farklılaşması söz konusudur. Orada tam da bu türden iki farklı dili konuşan eski ile yeninin karşı karşıya geldiğine tanık oluşumuz bundandır: Ernst Cassirer'in bir öğrencisi olan Heinrich Pos'un biraz aşırıya kaçan ifadesini dikkate alacak olursak, Davos tartışmasının taraflarının birbirinden tamamen farklı dilleri konuşmalarından. Öyle ki birbirlerini anlamaları ancak açıklayıcı bir terimler sözlüğü ile mümkün görünmektedir. Ancak ileride görülebileceğini umduğum gibi, tartışma tutanaklarına bakarak en azından iki filozof arasında iletişimsizlikten söz edilebileceğini düşünmüyorum.

Heidegger'in Kant Metafiziği

Cassirer'in çoğunlukla Kant'ın teorik felsefesine bir açılım getirdiği ve Kant'ın eleştirel idealizmini kendi sınırlarının ötesine taşıdığı ifade edilir. Ben Cassirer'in öğretisinin vardığı sonuçların Kant'ın teorik felsefesi için bir başlangıç noktası olarak da anlaşılabileceğini düşünüyorum. Böylece Cassirer'in evrimsel zihin analizi içinde Kant'ın bilme şeması tüm Kartezyen çağrışımlarından arınır. Bununla birlikte Kant'ın teorik felsefesine asıl açılımı getirenin, onu belirli bir noktada tamamlamaya yönelen Heidegger olduğu söylenebilir. O kendi girişiminin temellerini bizzat Kant'ın eserine dayandırmaktadır.[29] Öyle ki, metafizik problemi hakkındaki kendi uyarısının önemini (ki ona kadar bunun farkına varan bile olmamıştır) Kant'ın bizatihi kendisinin tam olarak kavrayamadığını ileri sürdüğü dikkate alınırsa,[30]

[29] Buna karşın Cassirer'in Kantçılığının ne ölçüde saf olduğu, ne ölçüde a priori anlama-yetisi ile a posteriori duyusal deneyim arasındaki dolayım fonksiyonu olarak formel mantıksal yapılara kurucu bir rol verdiği, yani saf görü yetisinin bağımsızlığı fikrini reddederek Neokantçılığın belirleniminde olduğu tartışmaya açıktır.

[30] Heidegger, *KPM*, 230. Heidegger, Kant'ı onun kendisini anladığından daha iyi anladığını ileri sürebileceği zemini Kant'ın Platon için benzer bir imada bulunduğu yerde keşfetmiş

Heidegger'in Kant'ın tek mirasçısı olduğu bile ileri sürülebilir. Elbette bu onun Kant yorumu kabul edildiğinde böyledir, ve bu yorumu o, Neokantçı felsefenin karşısına yerleştirir. Öte yandan Davos'taki tartışmada ilk sözü alan Cassirer, Heidegger'in düşünme tarzının Neokantçılığa kendisinden daha yakın olduğunu ileri sürer. Davos'taki tartışmada Cassirer tam olarak şöyle söyler:

> Heidegger Neokantçılık'tan ne anlıyor? Heidegger'in kendisine hedef aldığı muarızı kim? Sınırları Neokantçılık kadar belli belirsiz çizilmiş bir kavramın daha bulunmadığını düşünüyorum. Heidegger, Neokantçı eleştirinin yerine kendi fenomenolojik eleştirisini koyduğunda neyi tasavvur ediyor? Neokantçılık yeni felsefenin günah keçisidir. Fakat ben hâlihazırda bir Neokantçı göremiyorum. Öyleyse buradaki karşıtlığın nerede olduğuna ilişkin bir açıklama için minnettar olacağım. Burada önemli bir karşıtlığın olduğuna hiç inanmıyorum. 'Neokantçılık' kavramı tözsel değil, aksine fonksiyonel anlamda belirlenmelidir. Burada söz konusu olan, dogmatik öğreti gibi bir felsefe türü değil, bir sorgulama yönelimidir. Ben burada Heidegger'de, hiç ummadığım bir Neokantçı gördüğümü itiraf etmeliyim.[31]

Bu oldukça ilginç üslup neden bu tartışmanın benzersiz olduğuna ilişkin imalar içeren tarihsel bir belge niteliğindedir. Burada iki düşünürün sözlü atışmaları sanki karşımızda olup bitiyormuş gibi. Peki, Cassirer ne demek istiyor? Eğer o haklı görülürse, Heidegger Davos'ta ısrarla neden görüş ayrılıklarını vurgulamaktadır? Yoksa Cassirer Heidegger'i doğru anlamıyor mu? Dahası Heidegger kasıtlı olarak görüş ayrılıklarından yana olabilir mi? Öncelikle Heidegger'in Kant'ı nasıl kavradığını görelim, sonra Davos'taki görüş ve terminoloji ayrılığının gerekçelerini yorumlayabiliriz.

---

olabilir. Bkz. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (bundan sonra *KdrV*), *Kants Werke Akademie Textausgabe IV* (Berlin: Walter de Gruyter, 1968), A 314-B 370.

31 *Arbeitsgemeinschaft*, *KPM* içinde, 274. Cassirer, 1939 tarihli bir konuşma metninde Neokantçılıkla ilişkisini açık bir şekilde gösterdiği yerde şöyle diyor: "Sık sık 'Neokantçı' olarak tanımlandım ve ben bu tanımlamayı benim teorik felsefenin alanındaki bütün çalışmamı Kant'ın 'Saf Aklın Eleştirisi'nde verdiği metodik temellendirmevarsayımı anlamında alıyorum. Ama çağımızın felsefi literatüründe 'Neokantçı'lığa atfedilen öğretilerin çoğubana yalnızca yabancı değildir, aksine benim kendi kavrayışımın taban tabana karşısında yer alırlar" (Cassirer, "Was ist 'Subjektivismus'?" ECW 22 içinde [Hamburg: Meiner, 2006], 169). Cassirer henüz 1930'larda kendini Neokantçılık ya da başka bir okul ile ilişkilendirmekten çok Viyana Çevresine yakın gördüğünü dile getiriyor (Bkz. Cassirer'in Yale Beineke Library'deki "Zur 'Relativitätder Bezugssysteme'" başlıklı bir yayımlanmamış dokümanından akt. Jeremy Heis, "Ernst Cassirer, Kurt Lewin, and Hans Reichenbach", *The Berlin Group and the Philosophy of Logical Empiricism* içinde, [Heidelberg: Springer, 2013]: 67-94, burada 65-66,). Jeremy Heis'ın adı geçen makalesinde Reichenbach'ın bizzat Cassirer'in kendisine analitik felsefenin ona borçlu olduğu itirafını da okuyoruz.

Heidegger'in Davos'ta aynı tema çevresinde yaptığı üç konuşmanın başlığı şöyledir: "Kants Kritik der reinen Vernunft und die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik". Özetle Heidegger, Kant'ın saf akıl eleştirisini bir 'metafizik kurma girişimi' olarak yorumlamaktadır burada. Heidegger'in kendi fundamental-ontolojisi[32] altında anlam kazanan Kant yorumu, geleneksel Neokantçı Kant yorumunun aksine, kendi ifadesiyle, "onun matematiksel ve doğabilimsel bir bilgi, yani genel olarak bir bilgi teorisi olmadığı" yönündedir.[33] Aksine Kant'ın yaklaşımı kendi problem formunu geleneksel metafizik, teknik ifadeyle *metaphysica specialis* içinde (yani bütünüyle dünya, ölümsüz ruh ve Tanrı'nın duyuları aşan bilgisinin temellendirildiği alanda) tanımlar ve ondan hareket eder. Fakat Heidegger'e göre Kant burada durup kalmaz; onun bilginin imkânına ilişkin sorusu 'özel' olarak bu duyular-üstü unsurların bilgisini değil, daha temelde yer alan bir soruyu, 'genel' olarak varlığın bilgisinin imkânını gerekçelendirmeye yöneliktir. Spesifik entitelerin, ontik olanın bilgisinin imkânı sorusu, böylece varlığın bilgisinin, ontolojik bilginin imkânı sorusuna dayanır veya daha genel olan bu soruyu esas alır. *Metaphysica generalis*, *metaphysica specialis*'in temelidir:

> Şayet *metaphysica specialis* duyular-üstünün bilgisiyse Kant'ın asıl metafizik dediği, onun imkânına ilişkin soru ortaya çıkar: Genel olarak Varolanın bilgisi nasıl mümkündür? Şayet Var-olanın bilgisinin imkânı, Var-olanın varlık-durumunu süreç içinde anlamaya bağlıysa ontik bilginin imkânına ilişkin soru, ontolojik olanın imkânı sorusunu yansıtır; yani *metaphysica specialis*'in temellendirilmesi *metaphysica generalis*'in (Ontoloji) temellendirilmesine odaklanır.[34]

Heidegger'e göre *Saf Aklın Eleştirisi*'nde Kant'ın metafiziği temellendirme girişimi, kendini bu temellendirmenin neden saf aklın eleştirisine dönüştüğü sorusuna verilecek yanıtta ele verir.[35] Bu temel sorudan üç soru üretir Heidegger:

1. Kant tarafından bulunan metafizik kavramı nedir?
2. Bu geleneğin aktardığı metafiziği temellendiren yaklaşım hangisidir?
3. Bu temellendirme neden bir saf aklın eleştirisidir?

---

32 Fundamental-ontoloji: Heidegger'in ifadesiyle "sonlu insan doğasının ontolojik analitiği". Fundamental-ontoloji *Dasein*'ın metafiziğini mümkün kılar. O her türden antropolojiden kendini ayırır. *Dasein*'ın bu dikkat çekici ontolojik analitiği somut bir soruyu ortaya koyar: İnsan nedir? Bkz. Heidegger, *KPM*, 1.

33 Heidegger, "Kants Kritik der reinen Vernunft und die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik", *KPM* içinde, 271-73.

34 Heidegger, *KPM*, 270-71.

35 Heidegger, *KPM*, 5.

Üçüncü soruya Neokantçı teorinin yanıtı neydi? Önce onu hatırlayalım: Neokantçılık[36] Kant'ı matematik-fiziksel bilgi teorisinin kuramcısı olarak görüyor, daha açık ifadeyle, genel kanıya göre Kant'ı Newtoncu doğa biliminin teorik-felsefi düzeyde sistemleştiricisi olarak kabul ediyordu. Bu *SAE*'nin de (özellikle Transendental Mantık'ta) ortaya çıkış gerekçesidir. *SAE*'nin temelde hedefi sentetik a priori yargıların imkânının koşullarını göstermektir. Bu amaçla Marburg Neokantçılığı, özellikle Hermann Cohen, deneyin eleştirisine yönelmiştir. Çünkü deney empirik bilginin kaynağıdır, ama onun koşulları a prioridir. Bu a priori formel ve yapısal koşullar, empirik bilgiyi mümkün kılmaktadır. Neokantçı a priorizm aynı dönemdeki *exakt* bilimlerde gerçekleşen devrimsel dönüşümlerle uyumlu hale getirilmektedir.[37] Bu dönüşümler matematiğin, düşünmenin formel ilkelerini oluşturan ilişkiler ağı olarak, kritik önemini göstermektedir. Onun önemi doğa bilimlerine uygulanabilirliğinde yer alır. Özellikle Cohen Newtoncu doğa biliminin imkânını Kant gibi matematiğe dayandırmakta, *Kants Theorie der Erfahrung* adlı eserinde, deneyin imkânını matematiksel *exakt* bilimsel bilgide temellendirmektedir.[38] Deneyin objetivitesi matematiğin a priori zorunlu yapısında garantiye alınmaktadır.[39] Öte yandan Cohen'in öğrencisi Cassirer'in, Neokantçı düşüncenin ruhuna uygun olarak Kant'ı Newton çizgisindeki doğa biliminin teorik sistemleştiricisi olarak görmeye devam ettiğini söylemek düpedüz yanlıştır. Cassirer bu sınırlandırmanın Kant'ın öğretisinin Newton fiziği ile aynı kaderi paylaşmasına neden olacağını özellikle belirtir.[40] Bu nedenle Cassirer'e göre, Kant'ın eleştirel analizinin matematiksel doğa bilimi karşısındaki konumu görelidir. Ona göre, Kant'ın asıl hedefi, transendental eleştiriyi belirli bir bilimsel dünya tasarımının dogmatik kavramsal sistemi haline getirmek değildir; aksine onu "doğa görünüşlerinin çoklusu ve değişkenliği içinde daima yalnızca göreli sabit konumundan hareketle düşünmek"tir.[41] Bu onu sürekli değişimlere uyarlanabilir hale getirmektedir. Kant'ın transendental yöntemi buna olanak tanımaktadır. Öyleyse Cassirer, Cohen'in aksine, felsefi sistematiği bir bilimin sistematik etkinliğine değil, bilimin sürekli ilerleyen akışına

---

36 Burada Neokantçı sistemi, daha önce belirttiğim gibi, Heidegger'in muarızı Hermann Cohen'in mantıksal deney teorisi ile sınırlandırıyorum. Yani Neokantçılık dendiğinden Cohen'in yorumu anlaşılmalı.

37 Örneğin Paul Natorp ve Ernst Cassirer'in rölativite teorisi hakkındaki analizleri temeldeki Neokantçı argümanları doğrulamaya dönük girişimler olarak okunabilir.

38 Bkz. Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung* (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1987).

39 Neokantçılık ve özellikle Cohen ile ilgili olarak özellikle bkz. Kubilay Hoşgör, "Kantçılık ve Neokantçılık", *Felsefe Tarihi III: XX. Yüzyıl Filozofları* içinde, ed. A. Kadir Çüçen (İstanbul: Sentez, 2016), 127-158.

40 Bkz. Ernst Cassirer, *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie* (Hamburg: Meiner, 2001), 17.

41 *A.g.e.,* 17.

uyarlamaya daha büyük bir gayretle uğraşmaktadır. Görülebileceği gibi, bu çaba Heidegger açısından hiç de anlamlı değildir, çünkü o geleneksel metafiziğin, içinde asıl amaçlarını yitirdiği biteviye döngüye kendini teslim eder.

Heidegger ile Neokantçılık arasındaki ayrım bu noktada matematiğin statüsü ile ilgilidir. Neokantçılık, empirik bilginin zorunlu koşullarını saf matematik-mantıksal yargı formunda ararken, Heidegger için matematiksel düşünme formu aynı zamanda metafiziğin de ilkelerini oluşturur. Neokantçı düşünce matematiksel olanda empirik olanın temellerini oluştururken, Heidegger onda metafiziği temellendirir. Ona göre Neokantçı görüş –özellikle Cohen'de karşımıza çıkan, Kant'ın doğa bilimlerini felsefi olarak sistemleştirmeyi hedeflediği görüşü– yüzeyseldir, çünkü Kant'ın temel probleminin üzerini örtmekte, bu örtüyü kaldırıp altında saklı olan çabayı görememektedir. Heidegger'e göre Kant elbette doğabilimlerinin matematik-mantıksal bir teorisini oluşturmak zorundadır; bu *Metaphysica generalis*'in uygun bir bilgi idealiyle örtüşmesi zorunluluğundan doğar. Bu ideal matematiktir, çünkü o tam anlamıyla 'saf' akla dayalı ve a prioridir. Heidegger'e göre matematiksel olan tam da bu 'saf'ta yatmaktadır. Düşünmenin matematiksel niteliği saf aklın, yani logos'un ilkelerine dayanır ve bu ilkeler aynı zamanda metafiziğin ilkeleridir. Böylece matematiğin de köksel dayanağı olan saf akıl "varolanın varlığının, şeylerin şeyliğinin" temeli haline gelir.[42] Demek oluyor ki, Heidegger'in amacı "modern metafiziğin matematiksel olanın ruhundan" nasıl doğduğunu gösterebilmektir.[43] Bunun da kendi içinde metafizik ile matematiğin aynı köke dayandığı düşüncesini barındırdığı anlaşılıyor; yani saf akla.

Bir *propädeutik* olarak mantık veya saf akıl, deneysel olan hakkında bir yargıda bulunabilmek için gerekli olsa da, Kant'a göre, nesneler dünyasına ait objektif bilgiyi bilimlerden edinmek gerekir.[44] Kant'ın *SAE*'nin ikinci baskısının önsözünde belirttiği gibi, matematik bütünüyle saf, yani a priori iken, fizik yalnızca kısmen a prioridir; çünkü yalnızca akla dayalı değildir. Aksine onu yanına çekmediği sürece akıl yalnızca kendinden öğrenen kötü bir öğrencidir. Akıl kendi üretkenliğinin ve verimliliğinin farkına varabilmek için bile güvenli bir yola girmelidir. Yalnız başına yürümeye son vermeli, bilimin elinden tutarak onun karanlıkta yolunu bulmasına yardım etmelidir. Bu aynı zamanda kendi bildiklerinin farkına varmasının da tek yoludur.

---

42 Martin Heidegger, "Modern Bilim, Metafizik ve Matematik", *Bilim Üzerine İki Ders* içinde, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma, 1998), 83.

43 *A.g.e.,* 73.

44 Immanuel Kant, KdrV, B IX.

Buna karşın Cassirer, henüz Neokantçı çizgi üzerinde yürümeye devam ettiği erken yazılarından birinden şöyle der:

> Naif görünün apaçık ve güvenli mülkü olarak aldığı şey, mantık için (tek) gerçek problemdir; onun doğrudan 'verili' olarak varsaydığı şey eleştirel olarak analiz edilmeli ve nihai düşünsel koşullarına ayrıştırılmalıdır. Herhangi bir objektif varlık ile başlayamayız; [...] her 'varlık', öncelikle düşünme operasyonunun ve onun sistematik birliğinin bir önvarsayım olarak sahip olduğu bir ürün, bir sonuçtur.[45]

Burada aklın doğaya, onun el altında tuttuklarının değerini adeta öğrettiği tek yönlü bir akış dikkati çekiyor. Doğa, kapısına aklın mühür vurduğu, sahip olduğu mülkiyetini onun rehberliği ve izni olmaksızın kullanamayan adeta bir hancıya dönüştürülür burada. Mühür, yetki sahibi akıl tarafından kaldırılmadıkça doğadaki şeyler 'varlık' haline gelemezler. Dikkat edilirse varlık (*ens*) kendi reel koşullarını *logos*'a terk etmektedir. Oysa Kant aklın, doğa söz konusu olduğunda "kendi başına bilemeyeceği şeyler" olduğu ve onları "doğadan öğrenmek", orada "aramak" zorunda olduğu, bunun aksine kendi yersiz kuruntularını, yalanlarını haksız yere komşusunun üzerine atan bir ev sahibi gibi, doğaya atfetmesinin yanlış olduğu, ancak doğaya atfettikleri ile onda bulduklarının her zaman uyum içinde olması koşulu altında buna izni bulunduğu konusunda bizi uyarmaktadır.[46]

Anlaşılıyor ki, Kant akıldan doğaya, onu peşine takıp sürüklemek üzere sırtını her döndüğünde, geriye dönüp bakınca yalnızlığının onun kaderi olduğunu kavramasını istemektedir. Eğer bunu anlarsa onunla birlikte yürüyecek, böylece fizik de mantığın, saf aklın güvenli yoluna girme şansı elde edebilecektir; böylece her ikisi de el yordamıyla bir yerlere tutunarak yönünü bulmaya çalışmaktan kurtulabilir.

Metafizik, var olanın (ontik olanın) alanında 'genel olan'a ilişkin saf akla dayalı bir bilginin (ontolojinin) peşinde olmuştur. Genel olanın bilgisini soran metafizik bunun için duyuları aşarak deneyin ötesine, 'özel olan'ın alanına geçer. *Metaphysica specialis*'in imkânına ilişkin bu araştırma zorunludur, çünkü "genel olarak var olan"ın bilgisinin içsel olanağı sorunu, bir diğer deyişle "var-olanı görünür kılma" sorunu bu zorunluluğa dayanır.[47] Heidegger'e göre matematiksel doğa bilimi analizi "bir Metaphysica specialis idesinin tamamen pozitif (doğa-bilimsel) bilgi kavramı uyarınca tasarlanıp

---

45 Ernst Cassirer, "Der kritische Idealismus und die Philosophie des 'Gesunden Menschenverstandes'", *Philosophische Arbeiten*, 1. Band, 1. Heft, Hrg. von H. Cohen, P. Natorp (Gieszen: Alfred Töpelmann: Gieszen, 1906), 32.

46 Bkz. Kant, KdrV, B XIV.

47 Heidegger, *KPM*, 10.

tasarlanamayacağı"na karar vermeyi sağlar.[48] Anlaşılabileceği gibi, Kant'ın matematiksel doğa biliminin sistemleştiricisi gibi görünmesinin nedeni bu temelde yatan amacın görmezden gelinmesidir. Kant'ın metafiziği temellendirmeye yönelişi en anlamlı biçimde onun 'Kopernik devrimi'nde görülebilir. Oysa Heidegger'e göre bu dönüşüm önceden sürekli yanlış anlaşılmıştır. Bu dönüşüm uyarınca Kant şimdi ontolojik bilginin (*Metaphysica generalis*) olanağına, yani var-olanın ne'liğine ilişkin problemi sentetik yargıların a priori nasıl mümkün oldukları problemi çerçevesinde ele alır: A priori, yani saf akla dayalı bilme. Böylece Heidegger açısından "ontolojinin özünü açığa çıkarmak olarak metafiziğin temellendirilmesi 'saf aklın eleştirisi'dir".[49] Ontolojik bilgi sentetik a prioridir; çünkü sentez var-olana dair bilgimizi genişletmektedir. Bu sentezin olanağı transendental analizle ortaya çıkarılır. Ancak Heidegger'de artık transendental yöntem transendent olanın imkânını vermektedir. Kant, Heidegger'e göre, "a priori olanaklı olduğu ölçüde nesnelerle değil, nesneleri bilme tarzımızla ilgili bilgiyi transendental olarak tanımlıyorum" derken, var-olanın (*Seiende*) kendisini (*Metaphysica specialis*) değil, aksine süreç içindeki (*Vorgängig*) varlığı anlamanın imkânını (*Metaphysica generalis*), yani var-olanların varlığını kavramaya dönük inceleme tarzını tanımlamaktadır.[50] Heidegger, Cohen'in Kant'ı yorumladığı başyapıtı *Kants Theorie der Erfahrung*'a gönderme yaparak *SAE*'nin içeriğini çok açıkça şöyle belirliyor:

> Bu eser "deney teorisi" olarak ya da bütünüyle pozitif bilimlerin teorisi olarak yorumlandığında Saf Aklın Eleştirisi'nin amacı hakkında esas itibariyle yanlış hükme varılmış olur. Saf Aklın Eleştirisi, "bilgi teorisi" olarak hiçbir şey başaramaz. Eğer bütünüyle bilgi teorisi olarak yorumlanabilseydi, o halde Saf Aklın Eleştirisi'nin ontik bilginin (deney) teorisi değil, aksine bir tür ontolojik olanın teorisi olduğu söylenebilirdi. Ancak transendental estetik ve analitiğin hâkim yorumunun bile aklına gelmeyen bu kavrayış ile birlikte özsel olan geriye çekilmiştir: öyle ki şimdi ontoloji Metaphysica generalis olarak, yani bütünü içinde metafiziğin temel taşı olarak temellendirilmekte ve burada ilk defa kendine dönük olarak kullanılmaktadır.[51]

Heidegger'in buradaki sözleri bizi bilginin sonlu mu yoksa sonsuz mu olduğu sorununa (*Problem der Endlichkeit*) getiriyor, ki bu sorun Davos'ta Cassirer ile tartışmanın merkezinde yer almaktadır.

48 *A.g.e.*, 11.
49 *A.g.e.*, 15.
50 *A.g.e.*, 16.
51 *A.g.e.*, 16-17.

Bilginin Sonluluğu – Sonsuzluğu Problemi

Cassirer, Leibniz geleneğinin bir devamı olarak rasyonel yetimizin sonsuz olduğunu ileri sürmektedir. Bunun gerekçesi Kant'ın bilgi teorisinde değil, etiğinde aranmalıdır. Çünkü ancak ahlaki olan, görünüşler dünyasının ötesine götürür. Kant burada kategorik imperatifi öyle bir belirler ki, yasa yalnızca insan için değil, aksine bir bütün olarak tüm akıl sahibi varlıklar için geçerli hale gelebilir. Bu *mundus sensibilis*'ten *mundus intelligibilis*'e geçişle ilgilidir.[52] Cassirer'e göre bu adım bilen varlığın sonluluğuna göreli olmayan mutlak bir ilke sağlamaktadır. Özgürlük ancak böyle mümkündür. Bu Cassirer için fevkalade bir geçiştir. Cassirer Heidegger'in, Neokantçılığın aklı sonsuz ilan edebilmek için Kantçı felsefeyi transendental mantığa indirgediği eleştirisinin tam da bu geçişi görmezden geldiğini, şimdi görülebileceği gibi, sonsuzluk fikrinin asıl temellerinin pratik akılda bulunduğunu unuttuğunu ileri sürmektedir.[53]

Cassirer'in yukarıdaki itirazı, Heidegger'in, Kant'ın teorik felsefesinde şematizmin öneminin abartıldığını iddia etmesinden kaynaklanmaktadır. Cassirer'e göre şematizm *terminus a quo*'dur (başlangıç noktası), *terminus ad quem* (varış noktası) değil. Cassirer'e göre Heidegger, insanı *Dasein* olarak sonluluğu içinde kavramakla tam da Kant'ın aşmaya çalıştığı problemi yeniden yaratmaktadır. Kant için problem şudur: "Sonluluğa zarar vermeksizin zorunlu ve genel doğrular nasıl verilebilir?" Bir başka deyişle, "sentetik yargılar a priori nasıl mümkündür?"[54] Kant bu soruya yanıt aramak için matematiği kullanır. Heidegger bunu reddederken, Cassirer ise onun *Prolegomena*'yı görmezden geldiğini ileri sürer. Cassirer, öyleyse Heidegger'i şu soruları yanıtlamaya davet etmektedir:[55]

1. Heidegger bizim bilme yetimizin sonlu olduğunu vurguluyor; o görelidir ve bağımlıdır. O halde şu soru ortaya çıkıyor: Böyle sonlu bir varlık nasıl her zaman bilgiye, akla, hakikate ulaşıyor?
2. Bununla beraber şu saf teorik mesele de açıklanmalıdır: Bu sonlu varlık, böyle bir sonlulukla bağlı olmayan nesnelerin bir belirlenimine nasıl ulaşıyor?

Peki, Heidegger tam olarak ne diyor? Onun aşağıdaki sözleri kavrama yetisinin sonsuz olduğunu iddia ettiği noktada Cassirer ile hemfikir

52 Bkz. *Arbeitsgemeinschaft*, *KPM* içinde, 276.
53 *A.g.e.,* 277.
54 *A.g.e.,* 277.
55 *A.g.e.,* 277-78.

olduğunu gösteriyor ve ama ondan ayrıldığı noktayı da:

> Sonlu varlık olarak insan ontolojik anlamda mutlak bir sonsuzluğa sahiptir. Hâlbuki insan bizzat varolanların eseri (*Schaffen*) içinde asla sonsuz ve mutlak değildir; aksine o varlığı kavramak anlamında sonsuzdur. Ama şayet Kant'ın dediği gibi, varlığın ontolojik kavranışı yalnızca varolanların içsel deneyimi içinde mümkünse bu ontolojik varlıksallığın sonsuzluğu ontik deneyime bağlanmıştır. Öyleyse tersten söylenecek olursa: İmgelemin içinde çıkan bu sonsuzluk, sonluluk için doğrudan doğruya keskin bir delildir. Çünkü ontoloji sonluluğun bir göstergesidir (*Index*).[56]

Geleneksel rasyonalizm deneyin olanağının koşullarının mental, a priori olduğunu ileri sürerek aklı objektif gerçekliğin temeline yerleştirir. Ne var ki Heidegger açısından bu kabul, aklı zamanın dışına almak, onu zaman-dışılaştırmak demektir. Heidegger'e göre, Kant bile kendi nesnelerini üreten zihin ile nesneler dünyasına bağlı olan zihin arasında bir ayrım yaparak insan aklının temelde sonlu olduğunu görmüştür. Cassirer'in ifadesiyle, "ona göre Kant, şeylerin en genel özü hakkında bir teoriyle ortaya çıkmaz; daha ziyade insanın özü hakkındaki soruyla başlar. Bu soruya verdiği yanıt ile Kant insanın spesifik sonluluğunu gün yüzüne çıkarmıştır."[57] Heidegger şöyle söyler:

> Metafizik kurma girişimi insanın sonluluğu sorunu içinde yer alır. Öyle ki bu sonluluk artık ilk problem olacaktır. Metafiziğe temel arayışı sonlu bilgimizin ögelerine ayrılarak analizidir.[58]

Heidegger aklın sonluluğu fikrini, bilginin ortaya çıkışında görünün (*Anschauung*) anlama-yetisi (*Verstandesvermögen*) karşısında oynadığı rolün önemine vurguyu arttırarak gerekçelendirir. Heidegger açısından Kant'a göre "bilmek öncelikle gör(üle)mek demektir."[59] Tüm insani bilme görüye dayanır ve görü *rezeptiv*'tir. Çünkü Kant tarafından bilgi, nesneler dünyası ile sınırlanmıştır ve bize bir nesnenin verili olduğu, nesnenin (düşünme yetimiz yanında duygusal ve iradi edimlerimizin oluşturduğu birlik anlamında [*Gemüt*]) doğamıza etkide bulunduğu her durumda görü devrededir. Heidegger'in referansı Kant'ın Transendental Estetik'inin hemen giriş cümlesidir: "Bir bilgi nesnelere hangi tarzda ve hangi araçla dayanıyor olursa olsun, onu onlara dolaysızca dayandıran ve tüm düşünmenin araç olarak peşine düştüğü şey görüdür."[60] Burada Heidegger düşünmenin, tüm yapısal

---

56 *A.g.e.,* 280.

57 Ernst Cassirer, "Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation", *ECW 17* içinde (Hamburg: Meiner, 2004), 226.

58 Heidegger, *KPM*, 217-18.

59 Heidegger, *KPM*, 21.

60 Kant, *KdrV*, A 19, B 33.

unsurlarıyla birlikte görüye hizmet ettiğini görür. 'Hizmet' veya 'servis' düşünmenin görüyle ilişkisini anlamayı mümkün kılan sözcükler olarak karşımıza çıkar. Bilginin asıl özü görüdür ve Kant'ın kendi nesnelerini üreten zihin ile nesnelere bağlı olan zihin arasında yaptığı ayrıma bağlı olarak[61] insani görü temelde sonludur; öyleyse insan bilgisi de sonludur. Heidegger'e göre Kant bilgiyi artık 'genel olarak' ele almaz, aksine o, bilgiyi yalnızca insanın yetileriyle sınırlandırmaktadır.[62] Genel olarak bilgi Heidegger'in ifadesiyle, tanrısaldır. Tanrısal bilgi yalnızca (saf) görüdür (*intuitus originarius*), oysa insan bilgisi düşünen görüdür. Bu bakımdan o aşağıda görülebileceği gibi türetilmiş, elde edilmiştir.

Leibniz-Wolff metafiziği ile Newton sistemi arasında metafiziksel bir uzlaşım peşindeki eleştiri öncesi döneminden itibaren Kant'ın, uzay ve zamanın, görü formları olarak yalnızca insan bilgisini temellendirdikleri fikri (Heidegger de bunu kabul eder), Friedman'ın da belirttiği gibi,[63] rasyonel varlıklar içinde duyarlık yetisinin insana ait bir ayrıcalık olmasından ileri gelir.[64] Öyleyse Heidegger'in gönderme yaptığı yerde Kant'a bakarak söyleyecek olursak,[65] görünün sınırlı veya sonlu bir yeti olarak ortaya konuşu, önceden genel metafizikte tanrıya ait niteliklerle insan bilgisini kavrama yanlışından bizi koruyorsa da esasında Kant'ın vurgulamaya çalıştığı şey, diğer rasyonel varlıklarla karşılaştırıldığında insana gerçekliğin uzamsal-zamansal olarak görünmesini sağlayan bir ayrıcalık kazandırmasıdır. Hatta daha önemlisi, bir şeyin, insan için ancak (duyarlığın insanda saf anlama-yetisinden ayrı bir yeti olarak ortaya çıkarak) görünün a priori formlarına tabi olmasıyla bilinebilir hale gelmesidir. Heidegger'in görünün sonluluğu fikri için referans noktası olarak kullandığı *SAE*'nin Transendental Estetik'inin sonunda (B 72) Kant iki görü kipini birbirinden ayırır: Türetilmiş olan (*intuitus derivativus*) ve orijinal, yani aslolan görü (*intuitus originarius*). Burada Kant, uzay ve zaman görüsünün insanla sınırlı olmamasına rağmen düşünen

---

61 Burada Kant'ın görü ile kavram (*intuitus* ve *conceptus*) ayrımını kastediyorum. Krş. *KdrV*, A 320, B 376.

62 Heidegger, *KPM*, s. 23-24.

63 Michael Friedman, *Kant and the Exact Sciences* (Harvard Uni. Press, 1992), 30-31.

64 Kant'ın eleştiri öncesi döneminden eleştiri evresine doğru dönüşümünde duyarlık (*Sinnlichkeit*) ile anlama-yetisi (*Verstandesvermögen*) arasında yaptığı ayrım çok önemlidir. Kant bu ayrımı 1770 tarihli *De Mundi Sensibilis atque Intelligibilis Forma et Principiis* yazısında ortaya koyar. Bkz. Kant, *Schriften zur Metaphysik und Logik*. Werkausgabe Band V, Hg. von Wilhelm Weischedel (Berlin: Suhrkamp, 1991). Kant'ın bu ayrımla birlikte kendini Leibniz-Wolff metafiziğinden tamamen sıyırabilmesi için geriye kategoriler öğretisini oluşturmak kalıyordu. Bu tür ayrıntılar için bkz. H. Bülent Gözkan, "Kant'ın Eleştiri-Öncesi Döneminden Eleştiri Dönemine Geçişteki Anahtar Yazı: Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihai Dayanağı Hakkında", *Felsefe Tartışmaları* 37 (2006): 43-55.

65 Kant, *KdrV*, B 72.

tüm sonlu varlıkların insana özdeş yetilere sahip oldukları yanılgısına peşinen engel olmak için böyle bir ayrım yapmaktadır. *Intuitus originarius*, yani asıl görü, Kant'a göre mevcudiyeti (*Dasein*) ve görüsü bakımından bağımlı olmayan tanrısal bir varlığa ait görünür. Bu koşullar altında asıl görüyü duyarlığın verilerine gereksinim duymaksızın dünyayı özünde ve esasında bilmeyi olanaklı kılan bir yeti olarak kabul edersek, *Intuitus derivativus*'un böyle bir Platoncu saf görüden türetilmiş olduğu düşünülebilir. Nitekim Kant, "Uzaydaki Yönler Arasındaki Farklılığın İlk Nedeni Hakkında" adlı denemesinde şöyle söylemektedir: Uzay ve zaman "öznel ve idealdir ve daimi bir yasayla zihnin doğasından ileri gelirler…"[66] Ancak artık bilginin bu saf zihinsel kaynaktan gelen biçimiyle insanın erişimine kapalı olduğunu bilen Kant buna, insani bilginin duyulara 'verilen' nesneye dayanan görüden, *intuitus derivativus*'tan geldiğini eklemektedir.

Kant için bir nesneyi 'vermek' onu görüye, gerçek (*wirklich*) veya olanaklı olana bağlamaktan başka bir anlama gelmez.[67] Dolayısıyla "sonlu görü eklenmiş olana başvurmaksızın anlaşılamaz."[68] Kısaca görüde verilen kavramsallaştırılmadıkça nesne mümkün değildir. Cohen'in aksine, Heidegger'e göre, Kant'ın 'görünün alırlığı'ndan (*Rezeptivität*) 'anlama-yetisinin kendiliğindenliği'ne (*Spontaneität*) attığı adım bilginin sonluluk karakterinin inkârı olarak değil, doğrulanması olarak anlaşılabilir. Cassirer'in Heidegger'i ifadesiyle,

> Bütünü ile düşünme, saf mantıksal anlama-yetisi kullanımı dâhil, bu türden bir sonluluk damgası taşır. Çünkü her düşünme, 'diskursiv düşünme' olarak, dolambaçlıdır, genel yoluyla genel içinden kavramsal tasarımlamayı gereksinir. (Heidegger'e göre-k.h.) "Bu anlama-yetisinin doğasına ait varyantlılık (*Diskursivität*) onun sonluluğunun açık seçik göstergesidir" (30). Bu, insan aklı (*Vernunft*) için de geçerlidir – bütün 'ide bilgisi' alanı için. İnsan aklı dıştan değil, içten ötürü sonludur. […] Çünkü transendent olan da bu türden a priori bir duyusaldır ve saf insan aklı zorunlu olarak saf duyusal bir akıldır.[69]

Tüm bunlara bakarak Heidegger'in Cohen'e itirazındaki argümanın geçerliliği göz ardı edilemez. Çünkü Cohen, Kant'ın duyarlık ile anlama-yetisi, görü ile kavramsal yeti arasında yaptığı ayrımı reddedip, anlama-yetisinin otonom olduğu hususunda, onun bilginin biricik temeli olduğunda ısrar eder. Böyle bir Kant yorumu, özellikle Cohen'in infinitesimal yöntemi

---

66 *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*'den akt. Friedman, *Exact Sciences*, 31.

67 Ernst Cassirer, "Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation", *ECW 17* içinde (Hamburg: Meiner, 2004), 227.

68 Heidegger, *KPM*, 26.

69 Cassirer, *Kant-Interpretation*, 228-29.

içinde a priori yasaların gerçeklik üzerindeki kurucu fonksiyonuna vurgusunun arkasına bilginin sonsuz ve sınırsızlığı iddiasını gizlemektedir. Cohen'in yorumunun, özellikle Scott Edgar gibi tanınmış Cohen uzmanlarının öne sürdüğü gibi, Leibnizci olarak görülmeyi hak edip etmediği,[70] bir başka deyişle onda metafizik çağrışımların netliği konusu tartışmalı görünüyor. Bunu şöyle gerekçelendirebiliriz: Kant'ın eleştiri öncesi döneminin en başından beri duyusal dünya ile onun dayandığı metafizik gerçeklik arasındaki bağıntıyı nasıl kuracağını dert edindiğini biliyoruz.[71] Yani Leibniz'in monadik gerçekliğe ilişkin metafizik kavrayışını sürdürerek uzay ve zamanın (yani fenomenal dünyanın) bilimsel bir statüsünü elde edemeyeceğini biliyordu Kant. Buna rağmen eleştiri dönemine dek matematiksel doğa bilimlerinin temellerini oluşturan duyusal dünyanın ilk temellerinin bu metafizik monadik gerçeklik tarafından inşa edildiğini değilse de onun bir yansıması olduğunu ileri sürmüştür. Bu tür bir metafizikle bağdan kendini kurtarabilmek veya onu bilimsel bir statüye yerleştirebilmek için Kant'ın ihtiyaç duyduğu şey hala rasyonel tasarımların, tıpkı duyusal olanlar gibi, bize nasıl verildiklerini gösterebilmektir. Soru formunda ifade edilecek olursa şöyle denebilir: Rasyonel tasarımlarımızla nesnenin bağıntısı hangi temelde (*Grund*) karşımıza çıkabilir? Nedir bu bağıntıyı oluşturan unsurlar? Bu unsurlar zihnin, kendileri aracılığıyla dünyaya bir form verdiği olanaklılık, varoluş, zorunluluk, töz, neden gibi kavramlardır. Rasyonel tasarımlar öyleyse şeyleri bize bu kavramlar aracılığıyla verirler. Kant'ta böylece metafizik, Leibniz-Wolff felsefesinden farklı olarak, bu anlama-yetisi kavramlarının deneyin olanağının koşulları olarak uzay ve zamanda bize duyarlık yetisi yoluyla verilen görünüşlere uygulanmasından ibaret hale gelir.[72] Yoksa Heidegger'in ileri sürdüğü gibi transendent dünyaya değil. Cassirer, Heidegger'in Kant yorumunu ele aldığı metninde anlama-yetisinin kendinde şeylere uygulanması girişimini şu sözlerle reddediyor:

> 'Bilginin sonluluğu' öğretisi, Kant'ı transendental felsefenin alanına yönelten ikili bakış noktası altında görülebilir. Bu inceleme tarzı yoluyla daima iki farklı amaç noktasına bakışa yönelmeliyiz; 'duyusal' ve 'düşünsel' dünyayı, 'deney'

[70] Bkz. Scott Edgar, "Hermann Cohen's Principle of the Infinitesimal Method: A Rationalist Interpretation", çevrimiçi Ocak 14, 2016. Yayınlanmamış eser, https://www.academia.edu/6787903/Hermann_Cohens_Principle_of_the_Infinitesimal_Method_a_Rationalist_Interpretation.

[71] Bunun için onun Marcus Herz ve Lambert ile mektuplaşmalarına ve Profesörlük Tezi'ne bakılabilir.

[72] Cohen'in Kant yorumunda öne çıkan saf zihnin bu 'metafizik' fonksiyonunun kurucu rolünü, görüyü ihmal etmek pahasına, ne ölçüde favorize ettiğini başka bir yerde ele almıştım. Bkz. Kubilay Hoşgör, "Kantçılık ve Neokantçılık", *Felsefe Tarihi III: XX. Yüzyıl Filozofları* içinde, ed. A. Kadir Çüçen (İstanbul: Sentez, 2016), 127-158. Bu anlaşıldığında Heidegger'in Cohen felsefesini neden, deyim yerindeyse, toprağın altına gömmek istediği daha iyi anlaşılır.

> ve 'ide'yi, 'fenomen' ve 'numen'i ayırmalıyız. Kant'taki bilginin sonluluğu karakteri de bu ikili bakış noktası altında anlaşılmalıdır. Bu özsel sonluluk momentinin, insani anlama-yetisinin nesnelerini yaratamadığını, aksine teslim aldığını, anlama-yetisinin kendi varlığı içinde onları meydana getirmediğini, tersine bu varlığın bir resmini tasarlamakla yetindiğini ileri sürer Heidegger. Ama transendental felsefenin bu türden ilişkilerle, nesnelerin mutlak varlığı ile ve onların varlığının mutlak temeli ile ilişkisi yoktur. O doğrudan nesnelere ve onların köklerine yönelmez; aksine bu a priori mümkün olabildiği ölçüde genelde nesneleri bilme tarzımızla ilgilidir.[73]

Cassirer'e göre görünün kendinde şeylere yönelik olduğu fikri onu *intuitus originarius* olarak, yani tanrısal bir yeti olarak kavramakla özdeştir. Oysa Kant yalnızca insani bilme tarzını sınırlamak için böyle bir yetiyi negatif referans olarak kullanır. Bunun ötesinde nesneleri anlamlandıran köksel-tanrısal bir görünün anlama-yetisine de gereksinimi olmaz ve böyle bir anlama-yetisi problemlidir; yani kategoriler yoluyla diskursif değildir. Böyle bir yeti "onu olanaklı kılabilecek en ufak bir tasarımdan yoksun olduğumuz nesnesini, duyusal olmayan bir görüde intuitif tanır. Böyle bir görü, hiç de bilgimize karşılık gelen şeysel bir sınıra, bir reel olana dayanmaz."[74] Tanrısal *intuitus originarius* fikri 'negatif kullanımı' yoluyla ayakta kalamaz. Bir diğer deyişle, kendinde şeylere uygulanamaz.

Cassirer'in itirazı temelde Heidegger'in insanı kendi varlığı içinde transendent ele alışına yönelir. Oysa ona göre sonlu varlık karakterimiz şeylere ancak transendental yolda yönelir. Hâlbuki Heidegger için insan, kendi kendisine transendenttir. O *Dasein*'ın varlık karakteridir. Aksi halde transendental bilme tüm nesneleri bilincin görüde verileni biçimlendirme ediminin ürünü olarak kavradığında bilinç hakikati bilmeye uygun bir zemin olamaz. Cassirer bu transendental ideali kültürün (yani zihnin topyekün tüm edimlerinin) alanına uygulamış ve mitosu bu zihinsel form-verişin anakarası, köksel zemini olarak belirlemişti. Mitos da bilincin fonksiyonel bir formu olarak temellendirilmekteydi. Heidegger böyle bir temellendirmeye uygun zemin olamayacağından, saf aklın eleştirisinden kültürün eleştirisine öylece geçilemeyeceğinden emindir.[75] İnsanın ne olduğu sorusuna "transendent, yani kendi kendine ve var-olanların tamamına açık bir yaratık olduğu, onun bu egzantrik karakteri aracılığıyla aynı zamanda var-olanların genelinin içine de yerleştiği" gösterildiğinde doğru bir yanıt verilebilir.[76] İnsan varlığı ile ilgili soru önemlidir, yoksa Cassirer'in yaptığı gibi, "insanın verili bir nesne gibi

---

73 Cassirer, *Kant-Interpretation*, 230.

74 *A.g.e.*, 231.

75 Heidegger, "Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken. Berlin 1925", *KPM* içinde (255-270), 264.

76 *Arbeitsgemeinschaft*, *KPM* içinde, 291.

empirik olarak soruşturulması" değil.[77] Mitosun empirik-psikolojik "açıklaması", Heidegger'e göre, insan hakkında felsefi bir kavrayış edinmeye muktedir değildi. Mitik *Dasein* pozitif bilimler (etnoloji ve dinler tarihi) yoluyla anlaşılamaz. Heidegger'e göre mitosun felsefi öz analizi yapılmalı, böylece mitosun konstitutif fonksiyonuna ilişkin soru insan *Dasein*'ı ve genelde var-olanların bütünü içinde ortaya konmalıdır.[78] Heidegger Cassirer'in naturalistik, totemistik, animistik ve sosyolojik mitos eleştirisini anlamlı ve açıklayıcı bulsa da, bu açıklama denemesi yalnızca pozitif bilimlere kılavuzluk etmekle sınırlanmamalı mitosun kendi felsefi içeriği hakkında hükme varılmalıdır. O yasaları kendinden menkul bir zihnin fonksiyon formu olarak ele alınamaz. Aksine mitosun öz-yorumu insan *Dasein*'ının imkânı olarak ortaya konmalıdır. Böylece gerçek anlamda saf aklın eleştirisi bir kültür eleştirisine genişletilebilir.[79]

Elbette bu iş için bir *Dasein* analitiğine ihtiyaç vardır. Dolayısıyla bu felsefi mitos analizi ancak fundamental ontolojinin kavramsal zemininde gerçekleşebilir. Heidegger'in eleştirisinde bilincin (mitostan teorik form-verişe doğru geçirdiği dönüşüm içindeki) tarihselliğinin *Dasein*'ın tarihselliği anlamına gelmediğini anlamak zor değil. Mitik nesne-bilincinin, onun düşünme ve görü formunun analizi mitosun hakikatine var-olanların varlığının kavranışı içinde olmadığından erişemez. Mitik gerçekliğin nasıl olduğu, bu var-olanın varlığının görülmesi değildir mesele, asıl mesele bir var-olanın nasıl diğer var-olanlar içinde kavrandığıdır. Heidegger'de mitik bilinç analizinin yerine mitik *Dasein*'ın ontolojik kavranışı geçirilmektedir. Öyleyse şimdi Heidegger'in mitos analizinde onun 'kaygı', 'atılmışlık', 'zamansallık' gibi karakteristik kavramları mitik *Dasein*'ı anlamak için önem kazanır.

Mitos fonksiyonunun sözgelimi *Dasein*'ın kaygı varlığı oluşu içinde ele alınışı gerçekten de teorik bilincin nesneler dünyasıyla ilişkisinde onun 'bir şey için olma' (*Zuhandensein*) durumunu anlamaya olanak tanır. Bir şey için olmak-lık tam da mitik dünyanın temel karakteristiğidir. Dolayısıyla *Dasein* açısından mitos aşılabilmiş değildir. Cassirer'de olduğu gibi mitik ve teorik dünya, bilincin zamanla değişerek geliştirdiği fonksiyonel evreler olarak değil, varlığı var-olanlar içinde horizontal olarak anladığımızda mitosun *Dasein*'ın dünyayla ilişkisinin genel karakteristiği olduğu anlaşılır. Zaman da bilincin içinde filogenetik ve ontogenetik olarak dönüştüğü konumsal referans olmaktan çıkarak, varlığın özsel konstitüsyonu için zorunlu hale gelir.

---

77 *A.g.e.,* 291.
78 Heidegger, "Ernst Cassirer", 264.
79 *A.g.e.,* 265.

Heidegger'in gerçekten Cassirer'in aslında yapmak istediği işi ondan daha iyi anladığı, onun varmaya çalıştığı yere, mitosu bilincin fonksiyon formu olarak belirlemekle varılamayacağını gördüğü söylenebilirse eğer, bu durumda Heidegger'in *Dasein* analitiğinin gerçek anlamda tarihselliği yakalayabildiği ileri sürülebilir mi? Bu konudaki görüşlerimi son olarak aşağıdaki başlık altında ortaya koymayı deneyeceğim.

Değerlendirme

Yirminci yüzyılın başında gerçekleşmiş bir tartışma bize bugün gerçekten ne öğretebilir? Hem de tüm içeriği felsefenin gündeminden çoktandır sürülmüşse? Onun değerinin salt tarihsel olduğu söylenebilir. Öyle ki tarihin öneminin, yalnızca ne köklere ilişkin doyurucu bir araştırma olmasından, ne de çoğu insana hoşça vakit geçirtmesinden değil, aksine bize, kendisinden öğrenene dek hakkında hiçbir fikre sahip olmadığımız insan eylemlerinden bile sorumlu olabileceğimize ilişkin bir farkındalık kazandırmasından ileri geldiğini pekâlâ öne sürebiliriz. Böyle bakılınca, sözgelimi bugün yanlış olduğunu düşündüğümüz için geçmişteki eylemlerimizi sürdürmeyip değişmemiz, onların sorumlusu olmadığımız anlamına gelmez. Öyle olsaydı değişimi ya da zamanı 'ben, artık eski ben değilim' demenin olanağına dönüştürüp kötüye kullanmış olurduk herhalde. Hayır, aksine tam da bunu yapmamak için, artık öznesi olmadığımız eylemlerimizin sorumluluğunu da alma gereğini bize gösterdiği için tarih öğreniriz. Tarihin önemini gösteren bu yaklaşımı 'tarihin pozitif kullanımı' olarak belirleyelim.

Felsefe de kendi tarihinin sorumlu öznesi olmalı mıdır? Bir başka deyişle, felsefe için tarihin bu türden pozitif bir anlamı olduğunu söyleyebilir miyiz? Hayır, tersine felsefe tarihi söz konusu olduğunda tarihin 'negatif' bir görünüme sahip olduğunu, bir başka deyişle güncel olan tarafından olumsuzlanan adeta bir 'mâzi' olduğunu görmek zor değil. Gerçekten de felsefe tarihindeki devrimsel dönüşümleri, pozisyonların birbirlerini çürütmelerinin, en hafif deyimle sonrakilerin öncekileri unutturmalarının bir tarihi olarak okuyabiliriz. Tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi 'ilerleme' dediğimiz süreç felsefede de devrimsel bir süreçtir. Felsefeye yön veren görüşün hakim kıldığı felsefi yöntem veya 'paradigma' bir öncekinin açıklayıcı gücündeki yetersizliğin neden olduğu bir 'yeni'ye yol açar. Bu yeni, felsefede eski paradigmayı neredeyse unutturur. Öyleyse eski ve yeni arasında bir geçişsizlik, bir örtüştürülmezlik, bir eşölçülemezlik söz konusudur (herhalde bunu en iyi Davos tartışmasının taraflarında örnekleyebiliriz). Buna da 'tarihin negatif kullanımı' adını verelim.

Öyleyse şimdi sorabiliriz: Tarihin negatif kullanımının pozitif kullanımına etkisi yok mudur? Bunları bütünüyle birbirinden bağımsız örnekler olarak düşünmek doğru olur mu? Bunu bir genelleme olarak yerleştirmenin problemli yanları olacağını düşünsem de Heidegger'in fundamental ontolojisinin gerçekleştirdiği gelenekten 'kopuş'a bakarak onun tarihin pozitif etkisine de kendini kapattığının ileri sürülebileceğini iddia ediyorum. Burada söylemek istediğim, onun geçmişteki politik tercihlerinin sorumluluğunu almaktan uzak durmasına kendi sisteminin teorik olanakları içinde bir gerekçe aramak değil; bunu yapan epey uzman bulunuyor. Ben daha çok onun Kant'ın teorisini zamansallaştırma gayretinin tam da bu çabanın kendisine takıldığını ileri sürüyorum. Şöyle ifade edebilirim düşüncelerimi:

Heidegger Kant'ta a prioriteyi aklın sonsuzluğunun göstergesi olarak kabul etmiyordu Cassirer'in aksine. A priorite ancak "horizontal" bir zamanda "gelecek içinde şimdi, gelecektelik ve geçmişliğe" birlikte sahip olmam yoluyla anlaşılır hale geliyordu.[80] Kısacası zaman *Dasein*'ın yaşantısı içinde gerçekleşen yalnızca bir sınır veya konum (*Rahmen*) değildi. Heidegger Cassirer'in şahsında Neokantçılıkta bulduğunu iddia ettiği bu zaman mefhumunun içinde varlığı kavramayı mümkün görmez. Aksine o tarihsel bir zamansallık fenomeni düşünmektedir: "Varlık kavrayışının imkânı, insan transendentinin imkânıyla birlikte ve var-olanları biçimlendirici davranışların, insanın kendi dünya tarihi içinde tarihsel olup bitmelerin imkânıyla beraber olduğunda mümkün olmalıdır."[81]

---

80 *Arbeitsgemeinschaft*, *KPM* içinde, 282.

81 *Arbeitsgemeinschaft*, *KPM* içinde, 283. Buradaki 'transendent' kavramı hemen bir anda ortalığı karıştırmaktadır sanki. Biz bir yandan bizim için iç yüzü kavranabilir bir gerçekliğin parçası olarak var oluruz; öte yandan bu gerçeklik bilme yetimizin sonluluğu tarafından sınırlandırılmıştır. Almanca *Urerfahrung* kavramına denk düşecek şekilde insanın en özsel, esas (içsel) deneyimi bu sınırlanmışlık tarafından belirlenir. Heidegger insanın veyahut *Dasein*'ın transendenti dediğinde, insanın hakiki olmak bakımından transendent oluşuna vurgu yapıyor. Şöyle bir ilişki kuruyor: Hakikatin varlık niteliği transendenttir; *Dasein*'ın varlığında hakikatin transendent yapısı apaçık hale gelir. *Dasein* transendent görünümdedir; bununla birlikte *Dasein* transendent olarak hakikattir, yani kendi varlığı içinde transendent olarak hakikattir: "gemäß deren wesenhaften Daseinsmäßigen Seinsart relativ auf das Sein des Daseins" (Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 227). Hakikat varlığı *Dasein* varlığıdır; yani transendent varlıktır. Ayrıca bu kavramın özgürlük anlamına geldiği de unutulmamalı; Heidegger'e göre yalnızca özgürlüğün olduğu yerde dünya vardır ve özgürlük ile *Dasein*'ın transendenti birbirine özdeştir. Buradan da anlıyoruz ki *Dasein*'ın transendenti dünyada olmak (*in-der-Welt-sein*) anlamına geliyor. Bkz. Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* GA 26 (Frankfurt am Main: Klostermann, 1978), 238. Buradan itibaren "Transendent des Dasein" probleminin Martin Luther'in teolojisine dek geri giden anlam derinliği içinde kaybolmayı okurun tercihine bırakıyorum. *Sein und Zeit* dışında bkz. Kurt Fischer, *Abschied: Die Denkbewegung Martin Heideggers* (Würzburg: Königshausen und Neumann,

Elbette Neokantçılık ile arasına mesafe koymaya başladığı andan itibaren Cassirer de tarihselliğin peşindedir. Öte yandan o evrimi ve gelişimi zihnin bir fenomeni olarak görecek, zihnin evrimini antropolojik olarak temellendirmeye çalışacaktır. Heidegger'in haklı olarak gördüğü gibi, bu epistemolojik kavrayış zamanı insanın tabi olduğu adeta tözsel bir konuma dönüştürme tehlikesiyle yüz yüzedir.[82] Bu idealizmin pozisyonudur. Cassirer bu pozisyonu şu sözlerle onaylar: "Dünyevi şeylerin kaygısını üzerinizden atın!"[83] Hâlbuki Heidegger tam da bu dünyeviliğin içinde kalmaya çalışır. Bu nedenle *Dasein* zamanın içindedir.

Oysa Heidegger ontolojisinde *intuitus originarius* varlığın sonluluğunun (zamanda var olmanın) dayanağı kabul edildiğinde kendisi zaman-dışı olan bu tanrısal anlama-yetisi onun zamanda akışının güvencesi olarak düşünüldüğünde varlık adeta katılaştırılmış olmaz mı? Böylece onun temporalite fenomeni tarihsel bir zaman konsepsiyonu olmaktan çıkmaz mı? Elbette, çağımızda gördüğü kabule de bakarak, Heidegger'in devrimci metafiziği kendisini gelenekten kopuşa iterken hiç de haksız gerekçelere dayanıyor değildir. Ne var ki, söz konusu devrimci girişim onun metafiziğini aynı zamanda, tüm zamansallık kaygısına karşın, tarihsizleştirmekte değil midir? Bu olgu onun felsefe tarihine bakış tarzından da anlaşılıyor; örneğin Aristoteles derslerine şöyle başladığı bilinir: "O, doğdu, çalıştı ve öldü." Bu ifadede en hafif deyimle bir düşünürün yaşantısının paranteze alındığına tanık oluyoruz. Düşünür adeta bu dünyaya bir görevi yerine getirmek için gelmiş, onun düşünceleri sanki arzu ve korkuların, aidiyetlerin, tecrübelerin ve bir bütün olarak kişisel ve tarihsel koşulların belirleniminden kendini kurtarmış bir saf zihnin ürünüymüş gibidir.[84] Hâlbuki Heidegger'in, Cassirer'in kültür idealizminde gördüğü problem tam da bu değil midir? Kültür ve kültür alanının biçimlendirilişinin bir form-veriş olarak salt zihnin edimselliğine sınırlandırılması, kültüre giden yolun öncelikle insan hakkında bir soruşturma olarak *Dasein* analitiğinden hareket etmiyor olması değil midir?[85] Aksine Heidegger bir kültür felsefesinin insanlık tarihinin olayları içinde ancak kendi metafizik fonksiyonunu edinebileceğinin ısrarla altını çizmektedir.

1990), 73, 123, 128, 140, 142, 146; ayrıca bkz. Martin Brasser, *Wahrheit und Verborgenheit* (Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997), 162.

82 Yine de transendent zaman kavrayışı Cassirer'den çok, Cohen'e uygun düşer. En azından Cohen'de zamanın idealitesi çok açıkken Cassirer için aynısını söylemek güçtür.

83 *Arbeitsgemeinschaft*, *KPM* içinde, 287. Alm. "Werft die Angst des Irdischen von euch!"

84 Aristoteles ile ilgili örnekte ileri sürdüğüm fikir bana ait olduğu ölçüde Prof. Nebil Reyhani'ye de aittir; bu konu hakkındaki tartışmalarımızda bende uyandırdığı fikirler için kendisine teşekkürlerimi sunuyorum.

85 Bkz. *Arbeitsgemeinschaft*, *KPM* içinde, 284.

Onun fundamental ontolojisi tam da kelimenin etimolojik anlamında saklı olan temele, zemine geri dönme imâsı bakımından kendini bir başlangıç olarak ortaya koyar. Böyle bir başlangıç bilinci içinde artık (tarihsel) süreklilikten, sürekli oluştan söz etmek zordur. Her ne kadar bu ontoloji kendini fundamental olarak konumlandırsa da zorunlu olarak tarihin belirleniminden kendini kurtaramaz. Kısacası tarihsel koşullarla bağını koparamaz. Heidegger'in düşünme tarzı için bu daha karakteristiktir. Dolayısıyla bu ambivalens Heidegger'in tüm düşünsel serüveni boyunca temelde bağlı kalmaya çalıştığı ve kendisinin pratikteki tercihlerine de yansıdığı en önemli kaygıyı, kendisinin sahiciliğini (*Eigentlichkeit*) şüpheli hale getirir. Yine de Davos'ta gelenek (Cassirer) ile yeninin (Heidegger) savaşında zaferin tarihe sırtını dönenin olması hiç de ironik değildir; çünkü Heidegger'in Davos'taki düşünsel 'başarısı'nın ardında tam da bu türden tarihsel-politik değişimlerin etkili olduğunu unutmamak gerekir. Bu belirli bir zamanda katılaşmış düşünme tarzı da kaçınılmaz biçimde koşullarının ürünüdür.

Bu yazının en başındaki alıntıda Bollnow'un, bu tartışmanın neden bir sonuca varmasının beklenemeyeceğini ifade eden sözlerini Kant'a geri dönerek gerekçelendirebiliriz. Kant, çok iyi bilinen ifadesiyle şöyle diyordu: "İki şey, sık sık ve sürekli biçimde üzerine düşündükçe ve onlarla ilgilendikçe ruhu (*Gemüt*) daima yeni kalan ve gittikçe artan bir hayranlık ve şaşkınlıkla dolduruyor: Üzerimdeki yıldızlı gök ve içimdeki ahlak yasası." Burada dış ve iç dünyanın sonsuzluğu karşısında duyulan şaşkınlık ifade edilir. Acaba Kant, Cassirer'in ileri sürdüğü gibi, ancak sonsuz bir şey, sonsuz olanı kavrayabilir ilkesinden hareketle, insan aklının sonsuz olduğunu mu ileri sürüyordu? Yoksa aksine onun hayranlık ve şaşkınlığının nedeni bu sonsuzluğa sonlu bir varlığın tanıklık ediyor oluşu muydu? Akıl ile (düşünme yetimiz yanında duygusal ve iradi edimlerimizin oluşturduğu birlik olarak) *Gemüt* arasındaki ayrım kabul edildiğinde, benzer benzeri bilir ilkesinden hareket edeceksek Cassirer gibi, sonsuzluğu kavrayabilen ancak onun gibi sonsuz olan *Gemüt* olacaktır; çünkü bu sonsuzluk aklımıza değil, Heidegger'in haklı olarak gördüğü gibi, ruhumuza (*Gemüt*) etki eder.

Kaynakça

Brasser, Martin. *Wahrheit und Verborgenheit*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997.

Carnap, Rudolph. "Empiricism, Semantics and Ontology". *Revue Internationale de Philosophie* 11 (1950): 20-40.

Cassirer, Ernst. "Der kritische Idealismus und die Philosophie des 'Gesunden Menschenverstandes'", *Philosophische Arbeiten*, 1. Band, 1. Heft. Hrg. von H. Cohen, P. Natorp. Gieszen: Alfred Töpelmann: Gieszen, 1906.

-. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe (*ECW*), Bd. 6 içinde, Herausgegeben von Birgit Recki. Hamburg: Meiner, 2000

-. *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen*. Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe (*ECW*), Bd. 10. Herausgegeben von Birgit Recki. Hamburg: Meiner, 2001.

-. *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*. Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe (*ECW*), Bd. 13. Herausgegeben von Birgit Recki. Hamburg: Meiner, 2002.

-. "Die Idee der republikanischen Verfassung. Rede zur Verfassungsfeier am 11. August 1928". Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe (*ECW*), Bd. 17 içinde. Herausgegeben von Birgit Recki. Hamburg: Meiner, 2004.

-. "Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation". Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe (*ECW*), Bd. 17 içinde. Herausgegeben von Birgit Recki. Hamburg: Meiner, 2004.

-. "Was ist 'Subjektivismus'?". Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe (*ECW*), Bd. 22 içinde, Herausgegeben von Birgit Recki. Hamburg: Meiner, 2006.

Cassirer, Tony. *Mein Leben mit Ernst Cassirer*. Hamburg: Meiner, 2003.

Cohen, Hermann. *Kants Theorie der Erfahrung*, Hermann Cohen Werke içinde, Herausgegeben vom Hermann-Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1987.

Edgar, Scott. "Hermann Cohen's Principle of the Infinitesimal Method: A Rationalist Interpretation". Çevrimiçi 14 Ocak 2016. Yayınlanmamış eser. https://www.academia.edu/6787903/Hermann_Cohens_Principle_of_the_Infinitesimal_Method_a_Rationalist_Interpretation.

Fischer, Kurt. *Abschied: Die Denkbewegung Martin Heideggers*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1990.

Friedman, Michael. *Kant and the Exact Sciences*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

-. *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*. Illinois: Open Court, 2000.

-. *Carnap, Cassirer, Heidegger: Geteilte Wege*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 2004.

Gawronsky, Dimitry. "Ernst Cassirer: His Life and His Work". *The Philosophy of Ernst Cassirer* içinde, 1-39. Editör P. Arthur Schilpp. Wisconsin: George Banta Publishing, 1949.

Gordon, Peter E. *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

Gözkan, H. Bülent. "Kant'ın Eleştiri-Öncesi Döneminden Eleştiri Dönemine Geçişteki Anahtar Yazı: Uzayda Yönler Arasındaki Farklılığın Nihai Dayanağı Hakkında", *Felsefe Tartışmaları* 37 (2006): 43-55.

Gründer, Karlfried. "Cassirer und Heidegger in Davos, 1929". *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen* içinde, 290-302. Editör Hans-Jürg Braun vd. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

Heidegger, Martin – Cassirer, Ernst. "Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger". *Kant und das Problem der Metaphysik* içinde, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.

-. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.

-. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.

-. "Kants Kritik der reinen Vernunft und die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik". *Kant und das Problem der Metaphysik* içinde, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.

-. "Ernst Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken. Berlin 1925". *Kant und das Problem der Metaphysik* içinde, 255-270. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.

-. "Modern Bilim, Metafizik ve Matematik". *Bilim Üzerine İki Ders* içinde. Çeviren Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma, 1998.

Heis, Jeremy. "Ernst Cassirer, Kurt Lewin, and Hans Reichenbach". *The Berlin Group and the Philosophy of Logical Empiricism* içinde, 67-94. Heidelberg: Springer, 2013.

Hoşgör, Kubilay. "Kantçılık ve Neokantçılık". *Felsefe Tarihi III: XX. Yüzyıl Filozofları* içinde, 127-158. Editör A. Kadir Çüçen. İstanbul: Sentez, 2016.

-. "Davos Tartışması: Cassirer ve Heidegger", *Felsefe Diyalogları* içinde, 283-301. Editör Eray Yağanak. İstanbul: Sentez, 2016.

Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Kants Werke Akademie Textausgabe IV. Berlin: Walter de Gruyter, 1968.

-. *Schriften zur Metaphysik und Logik*. Werkausgabe Band V. Hg. von Wilhelm Weischedel. Berlin: Suhrkamp, 1991.

Kreis, Guido. *Cassirer und die Formen des Gesites*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2010.

Meyer, Thomas. *Ernst Cassirer*. Hamburg: Ellert & Richter Verlag, 2006.
Paetzold, Heinz. *Ernst Cassirer – Von Marburg Nach New York. Eine philosophische Biographie*. Darmstadt: WBG, 1995.

Recki, Birgit. "Eine Philosophie der Freiheit – Ernst Cassirer in Hamburg", *Das Hauptgebäude der Universität Hamburg als Gedächtnisort. Mit sieben Porträts in der NS-Zeit vertriebener Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler* içinde, 57-81. Hg. Rainer Nicolaysen. Hamburg: Verlag der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg, 2011.

Skidelsky, Edward. *Ernst Cassirer: The Last Philosopher of Culture.* Princeton: Princeton University Press, 2008.

Wisser, Richard – Rüdel, Walter. "Martin Heidegger – Ein Portrait". https://www.youtube.com/watch?v=WxjjgGcx6o8. Çevrimiçi 18 Aralık 2016.

İNSAN VE VARLIK İLİŞKİSİNDEN İNSAN VE İNSAN İLİŞKİSİNE HEİDEGGER'DEN BUBER'E GİDEN YOL

Fatih YILDIZ*

THE PATH FROM HEIDEGGER TO BUBER FROM THE RELATION BETWEEN HUMAN AND BEING TO THE ONE BETWEEN HUMAN AND HUMAN

Öz

Modern insanın Varlıkla kurduğu ilişki sakat ve çarpık bir ilişkidir. Bu ilişkinin tehlikesi hesaplayıcı ve planlayıcı düşünmenin, olagelen Varlığı zora sokmasıdır. Öyle ki Varlıkla kurulan bağ, böyle bir durumda kontrol, düzenleme, ölçme ve hizaya getirme şeklini alır. Varlık yoldan çıkmıştır. Bunun nedeni ise her şeyi kategorize eden 'teknik düşünme'dir. Varlık kendi haline bırakılmadıkça, yani Varlığa müdahale etmeden ona iştirak etmeyi başaramadıkça insanla Varlık arasındaki ilişkinin diğer olanaklarını da görmek pek mümkün gözükmemektedir. İşte bu farklı olanaklardan birini Buber göstermektedir. Ona göre Ben ve Sen ilişkisi içinde hiçbir maksat ve kuşku olmadığı gibi Sen, hesap edilen istatistikî bir nesne de değildir. Dolayısıyla koordinatlar düzlemine yatırılmış analitik varlık anlayışı burada yerini naif bir ilişkiye bırakır. Bu ilişki kendisi için tehdit oluşturabilecek her türlü 'ego' çarpışmasını dışarıda bırakır. Kendine kapanma ve sıkışma halinden Ben'i ancak Sen kurtarabilir. Sen, kendini, kendi içinden çıkararak ağırlığını hafifletir. Heidegger Varlığı tarihsellik, ölüm, havf gibi kavramlarla ilişkilendirirken Buber, insanın insanla muhabbetine dayanan ilişkisinden yola çıkar.

Anahtar Kelimeler: Varlık, insan, ilişki, Ben, Sen, ölüm.

* Akdeniz Üniversitesi, Felsefe Bölümü Doktora Öğrencisi, e-mail:fthyldz15@gmail.com

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 8 / Heidegger, Nisan 2017: 297-315
(Makale Gönderim: 10.03.2016 / Makale Kabul: 21.03.2017)

Abstract

The relationship between the modern human established with the Being is defective. The danger of this relationship is that calculative and planned thinking puts out the existing Being. That way, the bond with the Being transforms in to controlling, arranging, measuring and putting in an order. The Being is out of control. The reason for this is the 'technical thinking' which categorizes everything. Unless the Being is left alone, in other words unless we manage to participate in the Being without any interference, it does not seem possible to see some other possibilities of the relationship between the human and the Being. Buber illustrates one of these different possibilities. There is no deliberation and doubt in the relationship between I and Thou, and Thou is not a predicted statistical object. Therefore, the analytical understanding of the Being on plane of coordinates replaces itself with a naive relationship. This relationship excludes all kinds of 'ego' contradictions which might be threat for itself. It is only Thou which can save I from introverting and contraction. Thou eases my weight by taking out myself from my inside. While Heidegger relates the Being with concept, like archaic, death, anxiety, Buber uses the relationship human and human.

Keywords: Being, human, relationship, I, thou, death.

****

Varlığın Sesinin Peşinde Bir Filozof Heidegger

Martin Heidegger'e göre Varlığın anlamını soran tek varlık olarak *Dasein*, bu soruya verdiği formülasyonla cevaba çağrı yapar. Hakkında hiçbir şey bilmediğimiz bir konuda soru da soramayız. Bu yüzden dış hatları önceden belli, mevcut olan varlık anlayışı ya da anlayışlarından hareket ederek, daha sahih bir varlık anlayışı oluşturabiliriz. Böyle bir varlık anlayışı oluşturmak için yola çıkarken ilk adımın nereden hareketle ve hangi yöne atılacağı çok önemlidir. Zira ilk adım nereye atılırsa diğer adım da onu takip eder. Öyleyse yola çıkış noktası olarak hangi varlık yapılmalıdır. "Söz konusu varolan herhangi bir varolan olmayıp, soruyu soran olarak hep bizleriz".[1] Varlığın anlamını soran *Dasein* dilsel, tarihsel, kültürel verilmişlikler içerisinde yaşadığından bizlerin söz konusu soruyu tüm bunların dışına çıkarak ve yukarıdan bir gözle bakarak cevaplandırması çok zor gözükmektedir. Tüm bunlar soruyu soranı belirlerken, soru da soran tarafından belirlenmektedir.

[1] Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008), 7.

O halde insan, Varlığa soru sorarak ve Varlığın sesine kulak vererek, onunla bir ilişkiye girer. Varlık insana dilde seslenir.

Heidegger'e göre "Grek dili ve yalnız Grek dili *logos*'tur. Grek dilinde, söylenen, olağanüstü bir biçimde söylenenin adlandırdığıdır aynı zamanda".[2] Varlığın sesini dinleyip olagelmeye bırakmak "*logos*'la aynı tarzda konuşmak, yani *logos*'a tekabül etmektir…Bu bir *harmonia*, uyumdur".[3]

> Bırakılmışlık'ın, düşünmeyle ne ilgisi var? Şimdiye kadarki düşünmeyi, (nesneleştirip öne koyan) tasavvur olarak kavrarsak hiçbir ilgisi yoktur. O zaman ne yapmam gerekir? Bir şey yapmam değil, aksine beklemem gerekir.[4] Beklemede açık bırakırız beklediğimiz şeyi. Neden? Çünkü bekleme, açık olan'ın kendisine kendini bırakarak yanaşır.[5]

Kimi toplumlardaki ve kadim kültürlerdeki çocukların, isimlerini gösterdikleri başarılara göre sonradan almaları buna örnek verilebilir. Varlığın sesine ya da ontolojik yapısına uygun olmayan bir adlandırma, onda Heidegger'in ifadesiyle 'etiket' veya 'levha' olarak durur. *Logos*, varlığa uygun olan sözdür. Söz ve varlık birbirine dolaşmıştır. Varlığın gizini açan söz varlığı itmez.

> Varlığın sesine itaat eden düşünme, Varlığın hakikatinin dile geleceği, Varlığa uyacak sözü arar. Tarihsel insanın dili, ancak bu sözden kaynaklandığı takdirde, uygundur. Dil uygunsa, gizli kaynakların sedasız sesinin güvencesi ona el eder.[6]

Bilimsel açıklamalar, imgesel güçleri bakımından şiirsel metaforlar kadar güçlü değildir. Heidegger, şairlerin, Varlığı şiirle bize taşıdığını söyler. Bir kimyasal tepkime formülü ya da cebirsel bir ifade estetik görünebilir. Ancak şair, yarattığı imgelerle, zihnimizde, sözcüklere mehteran geçidi yaptırır. Şiirsel *logos*'un rengi, kokusu, tadı vardır.

> Heidegger felsefi sözün varlığın sesine kulak veren bir söz olduğunu, bu sözün ise *ratio* ile verildiğini söyler. İşte bu *logos*tur. Logos her hangi bir söz değil düşünüp taşınarak söylenmiş sözdür. Grekler için *logos*, varlığın sesine

---

2 Martin Heidegger, *Nedir Bu Felsefe?*, çev. DürrinTunç (İstanbul: Logos Yayınevi, 1990), 20.

3 *A.g.e.,* 21.

4 Martin Heidegger*, Olmaya Bırakılmışlık*, çev. Mesut Keskin (İstanbul: Avesta Yayınları, 2013), 28.

5 *A.g.e.*, 36.

6 Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009), 54.

> uygun düşen söz nosyonunu taşımakla kalmaz aynı zamanda filozof bunu şiirsel bir ifadeye dönüştürür.[7]

Heidegger dilin Varlığın evi olduğunu düşünüyordu. Hasan Aslan, bunun kültürümüzde, "Varlık dilin evidir" şeklinde gerçekleştiğini tespit ederek Varlığa tasavvufi bir yol açar. İlkinde imgeler ve sembollerle Varlık arasında kurulan güçlü bağlantı sayesinde varlık gizini açarken ikincisinde, gizini açan varlığın, dilleri lal eden tecrübesini beyhude anlatma gayreti vardır. Bu gizini açma gönül ve aşk tecrübesi içinde olurken Greek Batı Avrupa bunu *logos*'la, akılla, düşünmeyle deneyimler. Akıl, tarih boyunca didik didik edilmiş, bölünmüş parçalanmış, çeşitli fakültelere ayrılmış her bir bölümü ayrı ayrı adlandırılmıştır. Tasavvufta ise kişi önce mecnun olur. Sonrası ise ya meczupluk ya da şairliktir. İşte tam da o zaman dile gelen Varlığı duyabilir ve onu bize dillendirebilir. Şair, güçlü imgelerinin zihnini parçalamasına engel olabilmiş ve coşkularına düzen ve ölçü verebilmiş dahidir.

Heidegger'de İnsan Varlık İlişkisinin Tarzları

Bir ilişki filozofu olarak Heidegger'in tüm ilişkileri üç gruba ayırdığını söylemek yanlış olmaz: *Dasein*'ın nesnelerle olan ilişkileri, *Dasein*'ın diğer insanlarla olan ilişkileri ve *Dasein*'ın kendisi ile olan ilişkisi.

Dasein'ın tüm ilişkilerinin özü ihtimam göstermektir. O, nesnelere ilgi, insanlara itina gösterir. Nesne, 'bir şey için bakış' talep ederken, insanlar 'itina' ister. Bir şey için bakış her şeyi 'el altında duran'a çevirir. El altında duran olarak doğa da nesneleştirilir ve kullanıma hazır, sökülüp alınabilir bir enerji deposu olarak görülür. Dolayısıyla insanın doğa ile ilişkisi de tüketmeye depolamaya dönüştürmeye yönelik bir nitelik kazanır. İnsan orman yerinde kereste fabrikası, göl yerinde balık çiftliği, nehir yerinde baraj görür.

İnsanın doğayı bu görme biçimi onun Varlıkla kurduğu tarihsel ilişkinin bir sonucudur. Bu ilişkinin kırılma noktası Descartes ile başlayıp yansımasını modern düşüncede bulur. Modern düşüncenin özü ise teknik düşünmedir. Teknik düşünme ölçüp biçer, hesap kitap yapar ve sınıflandırır. Bu yönüyle modern tekniğin özü 'çerçevelemede' yatar. Heidegger, "teknik, tekniğin özüyle aynı şey değildir"[8] der. Modern tekniğin özü çerçevelemedir.

---

7 Hasan Aslan ile görüşme, görüşmeyi gerçekleştiren Fatih Yıldız, Akdeniz Üniversitesi, Şubat 2015.

8 Martin Heidegger, *Teknik ve Dönüş & Özdeşlik ve Ayrım,* çev. Necati Açа (Ankara: Pharmakon, 2015), 11.

Çerçeveleme insanın doğayı, toplumu ve kendini anlama biçimidir. Bu anlama biçimi, sabit ve değişmez bir saf aklın kategorilerine, fenomenal dünyayı doldurarak değil, insanın tarihselliğinin, kültürünün ve diğer verilmişliklerinin belirlediği bir anlamadır. Kant, insan anlığındaki doğuştan gelen kategorilerle dünyayı bilmeye çalışırken Heidegger bütün epistemolojik tavırları bir kenara bırakır. Kant'ın 'kategorik' dünya algısı, Heidegger'de yerini tarihsel süreç içerisinde oluşan teknik düşünmenin egemenliğine bırakır. Teknik düşünmenin özü dünyaya, doğaya, insana tahakkümdür. Ancak Varlığı açığa çıkarmanın *poiesis* olarak başka bir olanağı daha vardır. 'Varlığa getirme', 'vücüd bulma' olarak *poiesis* ise herhangi bir zorla çekip çıkarma ve söküp alma olmadan niçinsiz olarak 'meydana gelmedir'. "Bir şeyin kendiliğinden çıkıp doğması demek olan *Physis* de bir varlığa getirmedir, *Physis*, hatta ve hatta en yüksek anlamda *poiesis*'tir".[9] Poiesis, şeylerin kendi olmasına izin vermektir. Bunu yaparken de onlara herhangi bir form dayatılmaz. Heykeltıraş, taşa biçim vermeye çalışmaz; ondaki saklı olan formu açığa çıkartır. Dolayısıyla *poiesis* olarak teknik, gizlilikten açığa çıkarma demek olan *aletheia*'dır. Hakikatin örtüsünü kaldırmadır. Modern teknolojinin özü ise çerçevelemeydi. 'Çerçeveleme' olarak teknik, *poiesis*'in aksine, insanın kendi belirleyici güçlerini tayin ederek doğaya hükmedip onu denetim ve kontrol altına alır.

O halde *poiesis* olarak teknik ve 'çerçeveleme' olarak teknik farklı şeylerdir. Modern insanın özü çerçevelemeye aittir. Çerçevelemenin özünde tehlike yatar. Bu tehlikeyi doğuran, insanın, doğanın efendisi ve hâkimi olduğu yolundaki çarpık algısıdır. *Poiesis* olarak teknik ise olagelmenin süre gitmesidir. İnsanın burada doğayla ilişkisi daha mütevazıdır ve uyum içindedir.

Kant'ın, doğa karşısında huşu ve saygıyla karışık yaşadığı 'yüce' duygusu, gitgide kaybolmaya başlayınca doğa parsellenmiş, gizini kaybetmiştir. "Şeyler, insanın tüketimi için sağlayabilecekleri enerjiye bağlı olarak bir değer kazanırlar".[10] İnsanlar, iş gücüne ve araç gereçlerle ilişkilerine göre, başka bir ifade ile üretim araçlarıyla ilişkilerine göre konumlandırılır.

9 *A.g.e.,*19.

10 Patricia A. Johnson, *Heidegger Üzerine,* çev. Adnan Esenyel (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013), 124.

> Modern teknolojide hüküm süren açığa çıkarma, zorla dışarı çıkarma anlamında bir yerleştirmedir. Doğada gizli olan enerjinin kilidi açıldığında, kilidi açılan dönüştürüldüğünde, dönüştürülen biriktirildiğinde, biriktirilen dağıtıldığında ve dağıtılan da her seferinde yeniden devreye sokulduğunda bir zorlama vuku bulur.[11]

Böylesi bir çerçevenin içinde sadece doğa değil insan da vardır. Modern insan, fırsatçıdır ve kendi çıkarı için en ince hesapları yapmada nice matematikçileri geride bırakır. Toplum mühendisliği ile toplumları şekillendirir, eğitimle ise insanda istendik davranışlar meydana getirmeye çalışır. O halde matematiksel düşünme, Varlığı esir alıp, akıl bize her şeyin sırrını açıkladığını iddia ediyorsa bu, insanın Varlıkla ilişkisinin diğer imkânlarını görmemizi engellemez mi?

İşte İnsan, Varlıkla ilişkisinin bu farklı yönlerini sanatla keşfedebilir.

Varlığı Açan Güç Olarak Sanat

Sanat eserine öncelikle, bir nesne ya da nesneler grubu zemin oluşturur. Bu nesnelerden oluşan materyallerin bir araya gelmesiyle bir eser meydana gelir, ama bu rastgele bir şekilde bir araya toplanma değildir. Salt nesnesel bakış, bir nakliyeci gözüyle bakarak, sanat eserini, o galeriden bu galeriye taşınan bir eşyaya ya da bir koleksiyoncu gibi davranarak, açık arttırmada en iyi teklifi almış bir el altında durana indirger.

> Bütün eserlerin nesnesel yönü vardır… Bazı profesyonellerin estetik deneyimi bile eserlerin nesnesellik yönünü dışlayamaz. Örneğin mimaride taş ve ağaç, resimde renk, dil eserinde sözcükler, müzikte ses. Nesnesellik sanat eserinin içine öyle işlemiş ki, sanki tersini söylememiz gerekiyor: Yapı taşta, oyma sanatı ağaçta, resim renkte, dil eseri sözcüklerde, müzik eseri seste gibi durur.[12]

Heidegger düşüncesinde, Hakikat, epistemolojik ima taşımaz. O daha çok ontolojik bir şeye işaret eder. Bir önermenin doğru olması, ussal bir durumdur. Ancak Hakikat tecrübededir. Varlığın deneyimlenmesidir. İşte bu yaşantıyı ve deneyimi bize sağlayan sanattır. Bu yaşantı bazen dilde, bazen mimari bir üslupta meydana getirilir.

---

11 Barbara Bolt, *Yeni Bir Bakışla Heidegger,* çev. Murat Özbank (İstanbul: Kollektif Kitap, 2013), 75.

12 Martin Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni,* çev. Fatih Tepebaşlı (Ankara: De Kİ Yayınları, 2011),11.

> Bir mimari eser olarak Yunan tapınağı hiçbir şeyi kopyalamaz. Kayaların oluşturduğu vadide öylesine durur. Mimari eser Tanrı'nın bir görünümünü kapsar ve bunu, bu gizlilikte, açık sütunlarla kutsal alanlara götürür. Tanrı tapınak sayesinde tapınakta mevcut olur… Tapınak, doğum ve ölüm, felaket ve kutsallık, ihtişam ve sefalet, yükselme ve çöküşün ve insan varlığı için onun yazgısının biçim kazandığı ilişkilerin birliğini toparlayıp bir araya getirir. Bu açık ilişkilerin hâkim genişliği tarihsel bir halkın dünyasıdır. O bundan ve onda, kendi belirleniminin temellerine uzanır.[13]

Şiir ise, en soyut felsefi kavramların somutlaşıp görünüme çıktığı bir sanattır. Şair, filozofun gözü kulağıdır. Aksi halde filozof kavramların cansız soğuk cesetleri arasında gezinen bir ölü seviciye dönüşür.

Varlığın anlamının zaman; var olanın varlığının ise tarihsellik olduğunu her fırsatta vurgulayan Heidegger, kültürümüzdeki yansımasını Tanpınar'da bulur. Şairin dili, Varlığı ne rakamlarla ne epistemik kılı kırk yarmalarla değil, güçlü imgelerle, sembollerle ve metaforlarla bize taşır. Bu sesleniş Varlığın sesine uygun düşen bir sesleniştir. Öyle ki o ses, tarihsel bir varlık olan *Dasein*'a, şairin açtığı zaman koridorundan geçerek gelir. Böylece o, varlığını Varlığa armağan etmeyi ister. Tanpınar'ın sesine kulak verelim.

Bursa'da Zaman
Bursa'da bir eski cami avlusu,
Küçük şadırvanda şakırdayan su;
Orhan zamanından kalma bir duvar…
Onunla bir yaşta ihtiyar çınar
Eliyor dört yana sakin bir günü.
Bir rüyadan arta kalmanın hüznü
İçinde gülüyor bana derinden.
Bir zafer müjdesi burada her isim:
Sanki tek bir anda gün, saat, mevsim
Yaşıyor sihrini geçmiş zamanın
Hala bu taşlarda gülen rüyanın…[14]

Heidegger düşüncesinin önemli iki teması olan tarihin ve Varlığın bütünlüğü bu dizelerde anlamını bulur. Öyle ki biz burada hem tarihin kesintisiz sürekliliğini hem tarihsel bakımdan anlam kazanmış mekansal örnekleri buluruz. Bir halkın, kollektif bilinçdışına işleyen ve yüz hatlarını, çizgilerini belirleyen, anlamsal arketiplerin hepsi bu dizelerde bir araya toplanır.

13 *A.g.e.*, 37
14 Ahmet H.Tanpınar, *Bütün Şiirleri* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2012), 50.

Dasein'ın Diğer İnsanlarla İlişkisi

Dasein bir 'mevcut olan' değil bir 'mevcut oluş'tur. Başka bir deyişle o ontik bir nesne değil varoluşu olan varlıktır. Eni, boyu, derinliği olan mevcut olana, bir şey için bakış onu kullanılabilirlik ve işe yararlık olarak görerek, el altında durana indirir. "Oysa mevcut olma *Dasein*'sal olmayan bir varolanın varlık minvalidir".[15] Çünkü mevcut olma bardağın içindeki su gibi uzamsal bir karekterdedir henüz. Oysa *Dasein* bu mekânsal yeryüzünü onunla ilişkiye girerek dünyalaştırır. Bunu da, birlikte olma ile yapar.

> Eğer dünya-içinde-varolma açısından birlikte-olma eksistensiyal bakımdan tesis edici oluyorsa, onu, dünya-içinde el-altında- olanla bir-şey-için-bakışa sahip münasebette bulunmadaki gibi (ki biz bunu önceleyici bir hamleyle ilgilenme demiştik) ihtimam-göstermeklik fenomeninden hareketle yorumlamak gerekir. Daha önce *Dasein*'ın varlığının esasen ihtimam-göstermeklik olduğunu belirlemiştik… Fakat *Dasein*'ın birlikte- olma olarak ilişki kurduğu varolan, el-altında-olan gereç cinsinden bir varlık minvaline değil bizzat *Dasein* minvaline sahiptir. Söz konusu varolan ilgilenilen olmayıp, itina-göstermeklik içinde yer alır.[16]

O halde *Dasein*, ne tözsel bir varolan, ne bir mevcut olan, ne de salt bir nesnedir. Onun özü ihtimam göstermektir. Bu öz nesnelerle ilişkisinde, ilgilenme olarak belirir. Diğer insanlarla münasebetini ise itina göstermek olarak şekillendirir. İtina göstermenin çeşitli minvalleri vardır. Birisinin acısına ortak olma, koruma, özen gösterme, öğretme, öğrenme, sohbet etme gibi günlük hayatın salınımı içinde tüm maddi-manevi alış veriş biçimleri itina göstermenin halleridir.

İnsan insan ilişkisinin bir hali olarak itina gösterme iki kutup arasında endamını gösterir. Bunların bir ucunda kişi diğerinin görev ve sorumluluğunu kendi üzerine alır. Böylesi bir tavır sonucu kişi: "Kendi yerinden edilir, ona geri adım attırılır ve ilgilenmesi gereken şey hazır bulunan bir şey olarak daha sonra kendisine devredilir veya ilgilenme yükünden tamamıyla ibra edilir."[17]

Bu tutumun çeşitli nedenleri vardır. Kişi tüm işi, görev ve sorumluluğu üzerine alarak ödülü paylaşmak istememektedir. Bu yüzden o diğerleriyle sürekli bir mesafe kapatma mücadelesi vermektedir. Ancak bu tutum diğerlerinin olanaklarını ve gelişimini kapatmaktadır. Heidegger buna 'yerine

15 Heidegger,*Varlık ve Zaman,* 120.
16 *A.g.e.,* 127.
17 *A.g.e.,* 128.

atlama' der. Diğer bir uçta ise itina gösterme, diğerine kendi potansiyelini açma fırsatı verir. Ona, dilediği gibi at koşturabileceği bir alan hazırlar. O bu alanda kendi gizil güçlerini gerçekleştirerek ve bir üslup kazanarak kendi olmaya geçiş yapar.

Heidegger büyük metafizik problemlerden değil, gündelik yaşantıdan ve herkes benliğinden yola çıkar. Ancak filozof günlük yaşamın minimal olaylarını ölüm, anlam, tarihsellik gibi adlar altında tinselleştirebilmiştir.

> Herkes başkasıdır ve kimse kendi değil. Hergünkü *Dasein* kim diye sorulduğunda cevap herkes'tir. Herkes, *Dasein*'ın beraber- olmaklık içinde zaten kendini hep teslim ettiği hiç kimse'dir.[18]

Herkes benliği içinde oyalanan insan orada eyleşmeye devam eder. Cümbür cemaat yaşayıştan sahici varoluşa kişi, dünya ile hakiki bir ilişki kurarak ve kendini ona otantik tarzda açarak geçebilir. Bunun için önce onun kendisini anlaması gerekir.

> Anlama olarak *Dasein*, kendi varlığını imkânlarına göre tasarlar. İş bu anlayarak imkanlara göre varolma, *Dasein*'a açımlanmışlık olarak geri döndüğünden, ona varlık imkanı denir. Anlamanın tasarlanımı kendini teşekkül ettirme gibi bir zati imkâna sahiptir. Anlamanın teşekkülüne tefsir diyoruz. Tefsirle birlikte anlama, anladığı şeyi anlayarak kendine maleder.[19]

Dasein, kendini imkânlarıyla birlikte anlar. Anladığı da yeniden kendine döner, kendini etkiler. Yaşadığını yazdığı da olur kişinin ama Heidegger bunu tersten okur. O daha çok, yazdığını yaşar kişi, demeye getirir sözü, 'anlama kendini teşekkül ettirir' derken. Pekiyi anlamayı olanaklı kılan nedir? " Anlamayı olanaklı kılan şey, özne-nesne ikileminin gerektirdiği, anlayanın, kendisinin dışında, kendisine yabancı bir şeyi bilinir kılacak heuristik araçlar değil, anlayanın kendisini içinde bulduğu tarihsel konumdur." [20]

Başka bir deyişle anlama, kendi içine kapalı, dondurulmuş varlıkları, analitik ve hesaplayıcı bir bakışla tematize etmek değil, ensesinde her an geçmişin buğulu nefesini hissedebilen düşünme tarzıdır. O halde kişinin kendini anlaması tarihseldir. *Dasein* geçmişten miras alır; geleceğe vasiyet eder. "Şimdi" ise her iki ufkun 'kaynaşmasıdır.' Tarih, su geçirmez bölmelerde yaşanan kesintili bir süreç değil bütündür. Ancak insan fırlatılıp atıldığı

---

18 *A.g.e.,*135.

19 *A.g.e.,* 157.

20 Hasan Aslan, ."Anlama: Geçmiş, Şimdi, Gelecek", *Folklor/Edebiyat Dergisi*, sayı 49/10 (2004): 197.

tarihin bir noktasından Varlığın bütününü anlayamaz. O bir takım verilmişlikler içinde yaşadığından bu durum onun anlamasını kapatır. Her günkü hep beraberlik içinde *Dasein*, anlaması karartılmış bir 'düşkünlük' içindedir. Sahih anlamanın önündeki engeller 'konuşmada gevezelik', 'yazmada çalakalemliktir'. Lakırtı, merak ve müphemiyet ise *Dasein*'da düşkünlüğün görünümleridir.

> Lakırtı, tabiatı icabı (hakkında konuşulanın zeminine inmeyi ihmal ettiği için) bir örtmedir… Lakırtı kökünden kopartılmış *Dasein* anlayışının varlık minvalidir bu yüzden.[21] Asli hep beraber olmaklığın arasına öncelikle lakırtı girmektedir. Herkes ilk önce ve öncelikle başkalarını gözetler, onların davranışlarını ve söyleyeceklerini izler. Herkes içindeki hep-beraber-olmaklık asla bitmiş kapanmış, kayıtsız bir yanyanalık olmayıp; tansiyonlu, müphem bir birbirini-gözetleme, birbirini gizliden gizliye dinlemedir. Zira aslında, birbiri içinlik kisvesi altında birbirine- karşı olmaklık temsil olunur.[22]

Merak ise bir tür maymun iştahlılık içerisinde daldan dala zıplayarak sürekli yenilik ve meşguliyet peşinde koşmadır. *Dasein*, kendini bu koşturmaca içinde unutur ve kaybeder. Umumi tefsir malzemelerinden şüpheye düşme ya da onların artık hiçbir sahici açıklama sunmadığını düşünmek yine düşkünlük olarak müphemiyettir.

Otantik Varoluşa Çağrı Olarak Havf ve Ölüm

Dasein, diğer *Dasein*larla her günkü hep beraberlik ilişkisinde kendini kaybeder; günlük yaşamın hay huyu içinde, sahih benliğini unutur ve kamusal bakışı kendi gözü yaparak kendi görme biçimini karartır. Herkesin evet dediğine evet, hayır dediğine hayır der. *Dasein*, kendisi olmayanı ileri sürerek kendini tedavülden çeker. Bunu yaparken de kendisinin bundan münezzeh olduğunu ama diğerlerinin bundan kendini kurtaramadığını söyleyerek kendini kendi içinden daha uzağa fırlatır. Havf insanı tutup onu kendi karşısına çıkartır ve kendisi ile yüz yüze getirir.

Korkunun nedeni belirli bir varolandır. Hayf'ın yönü ve kaynağı belirli olmamakla birlikte o belirli bir varolan da değildir. Hayf içindeyken tüm dünya batar. Bu durum nihilist bir haleti ruhiyeye yakın durur. Bu durum bütün Hıristiyan ideallerin çöküşünü simgeleyen 'Tanrı öldü!' nidasını hatırlatır. Heidegger'i, Nietzsche'nin açığa çıkmış olan sırrı olarak değerlendirmek yanlış olmaz. Hayf ve nihilizm içindeyken insan, ayaklarının altındaki zeminin kaydığını ve hiçbir tutunacak değer kalmadığını, bütün

[21] Heidegger, *Varlık ve Zaman*,179.
[22] A.g.e.,184.

dayanaklarını yitirdiğini hisseder. Havf, *Dasein* için, onun kendi imkânlarını görmesi ve bu imkânlar arasından seçim yapması bakımından fırsattır. Havf, insanı seçmeye götürerek onu fert yapar. "Havf, *Dasein*'da en zati varlık imkânına doğru var olmayı, yani kendi- kendini-seçmenin ve kendi- kendini-yakalamanın serbestliği için hür olmayı açımlar".[23] Öyleyse havf, *Dasein*'a kendi imkânlarını gösterir. *Dasein*'ın imkânı, onun bir şey uğruna varolmasıdır.

Heidegger'e göre *Dasein* kendini herkes benliğinden çekip çıkarmalıdır ve o bunu vicdani celp ile yapar. Ancak o kamusal gürültü içinde kendi sesini duyamaz. Vicdan bana rağmen ve benim için beni celbetmeye devam eder. Böylelikle cemi cümle yaşantının, sanki kendi evindeymişçesine rahatlığını bozarak insanı vecibe altına alır. Bu görev o ya da bu olmak değil kendi olmaya davettir. Bunun için de Heideger'e göre insanın, tekinsizlik dediği bir tür rahatsızlık duygusunu yaşaması gerekir. "Aslında tekinsizlik, havf denilen temel bulunuşta kendini açığa vurmakta ve fırlatılmış *Dasein*'ın en elementer açımlanmışlığı olarak onun dünya- içinde- varoluşunu dünyanın hiçliğiyle karşı karşıya bırakmaktadır".[24]

O halde başkaları her ne kadar *Dasein*'ı kapalılıkta tutuyorsa da onun kendi olması yine başkalarıyla kurduğu ilişkilerin içinden geçer. O, havf duyması ve ölümlü olmasıyla kendini otantik olarak tasarlar ve başkalarıyla daha sahih ilişkiler kurarak hiçliğin içinden yeniden doğar. Hiç, burada mevcudatın olmaması değil onların artık bir anlam ifade etmemesidir. Kendi ölümüyle yüzleşen ve sonlu olduğunu anlayan *Dasein* hayatını, böylesi bir sonu başlangıç yaparak anlamlandırır. Ölüm, yaşama anlam vermenin başlangıcıdır.

> Vicdanın celbini anlama, herkes içinde kaybolmuşluğu açığa çıkartır. Kapalılığı- açma kararlılığı *Dasein*'ı, kendi en zati kendi olma imkânına geri getirir. En zati varlık imkânımızın, kendisi için sahih ve tam olarak şeffaflaşabilmesi ise en zati imkân olarak ölüme yönelik anlamsal varlık içinde mümkün olabilmektedir.[25]

Ölüm üzerine tefekkür her şeyi anlam ve değerle doldurur. Ölüm düşüncesi insan varoluşuna neşeli bir ciddiyet kazandırır, ketumiyetine açıklık getirir, gevezeliğine derinlik katar. Yüzeysel, halkla ilişkiler tarzında yaşanan, bazen emformasyona bazen de komünikasyona dönüşen insani ilişkilere hakiki bir

[23] A.g.e.,198.
[24] *A.g.e.,* 292.
[25] *A.g.e.,* 324.

boyut, pencere açar. Böylelikle gevezelik ve dedikodunun bir türlü sağlayamadığı yakınlaşmayı sağlayabilir. Ontik olarak kendine yakın ama ontolojik olarak uzak olan *Dasein*'ın kendisi ile arasındaki mesafeyi kapatabilir.

Dasein'ın İmkânlarının Beşiği Olarak Tarih

Dasein, ölümün gözünün içine baktığında, yaşamı film şeridi gibi varla yok arası bir anda gözünün önünden geçtiğinde, yaşamının buharlaşıp gittiğini ve imkânlarını kendi olmasına sevk edemediğini fark eder. Heidegger bu imkânların, bir topluluğun tarihsel ama hâlen yaşamaya devam eden tecrübelerinde bulunduğunu belirtiyor. "*Dasein*'ın kendine geri döndüğü kapalılığı- açma- kararlılığı, sahih varoluşun ilgili fiili imkanlarını, fırlatılmış bir *Dasein* olarak devraldığı mirastan temin edip açımlamaktadır".[26] Pekiyi bu sözler kültürümüzde nasıl yankı bulmaktadır? Heidegger, Varlıkla en doğrudan konuşma biçiminin şiir olduğunu ve Varlığı bize şairin taşıdığını böylesi bir tecrübenin mükemmel bir şekilde Greek'de yaşandığını söylemiyor muydu? İşte bu ses bizde Yunus'un, Yesevi'nin Veysel'in ve tüm Aşıkların dizelerinde yankılanmıyor mu? Heidegger, *Dasein*'ın kendi neslinin yaşanmışlıklarının onu, kendi olmanın imkanlarına nasıl açtığını şöyle anlatır:

> Eğer kadersel *Dasein,* dünya-içinde- varolma olarak özü gereği başkalarıyla birlikte-olma olarak varoluyorsa, onun yaşanılmışlıkları birer birlikte-yaşanılmışlıklar olup, tecelli adıyla belirlenmiştir. Biz bununla bir topluluğun, bir milletin yaşanılmışlığını ifade ediyoruz. [27]

Öyleyse bizim kültürümüzün yaşanmışlığını ne tayin eder? Öyle bir tecrübe bulmalıyız ki o bizim toplumsal ıramızın özünü belirlesin. İşte bu özellik, mürşit ve mürit ya da usta çırak arasındaki derin bağlılık ilişkisini dile getirir. Öyle ki beraberce çıkılan bu yolculuk, rehberine gönülden bağlanan kişiyi kamil insan olmaya taşır. Jaspers 'felsefe yolda olma' dır demişti. Tasavvuf buna "seyru sülük" der.

Bununla birlikte ölüm kavramı her iki gelenekte de ortaktır. Heidegger ölümü 'zamansallık' kavramı altında ele alır ve *Dasein*'ın zamansallığı olan ölüm, 'tarihsellik' boyutundaki kimliğini açığa çıkarır.

> Kendi varlığı içinde müstakbel olarak var olabilen bir varolan, yani kendi ölümüne hür kalmak suretiyle tuz buz olup yine kendi fiili şuradalığına kendini geri fırlatabilen bir varolan, başka bir deyişle sadece müstakbel bir

[26] *A.g.e.,* 407.
[27] *A.g.e,* 408.

> varolan olarak eşit derecede asli anlamda oldum-olası olabilen bir varolan, miras aldığı imkanları kendine nakletmek suretiyle kendi fırlatılmışlığını devralabilmekte ve 'kendi zamanı' bakımından içinde bulunulan ana dair olabilmektedir sadece.[28]

Tasavvuf anlayışında ise insan ancak aşkla toprak olmaktan kurtulur ve yücelere çıkar. Burada karşımıza İki kültür iki imkân çıkmaktadır: Logos ve Gönül. Her iki geleneğin temsilcileri de Şairlerdi. Anaksimandors, Parmenides, Herakleitos şairane düşünüyorlardı; tıpkı Anadolu Aşıkları gibi. Greklerin *logos*'u bu yönü ile modern akıldan farklıydı. Şair dünyanın gizemini bozmuyordu. Ancak modern düşünce - sırrı çözülen bir ayna ayna olmaktan çıkar- dünyanın sırrını çözdüğünü var sayıyordu. Bunu ise her şeyi derecelendirerek, ölçerek, hizaya sokmaya çalışarak yapıyordu. İnsanların istatistiki derecelere, bilginin enformasyona, BEN ve SEN ilişkisinin halkla ilişkilere döndüğü günümüz insanı huzursuz, yalnız ve mutsuzdur artık.

Heidegger'in Varlık'a doğru açtığı yolu, Martin Buber insandan insana doğru açar. Heidegger'in yolunda tarih, tarihsellik, zaman, ölüm, imkân gibi duraklar vardır. Buber'de ise birlikte çıkılan yolda, kol kola girilen bazen yakın bazen uzak olan ama asla kopmayan BEN ve SEN ilişkisi vardır. Buber, ilişkinin üç tarzı olduğunu söyler:

> Tabiat ile hayat, insanlar ile hayat, manevi varlıklar ile hayat. İlkinde ilişki karanlıktır. İkincisi açıktır ve dile gelir. Üçüncüde ise bizim için varolan her şey vasıtasıyla, gözümüzü, ezeli-ebedi SEN'in eteklerine dikeriz; her birinde onun bir nefesini (ondan bir nefha) sezeriz; her alanda her sen ile biz, ona uygun tarzda, ezeli-ebedi SEN ile biz, ona uygun tarzda, ezeli-ebedi SEN'i kasteder, ona hitap ederiz.[29]

Ben ve Sen arasında kurulan, çıkarsız, hesap kitapsız sevgi, içinde kuşku barındırmayan bir ilişkiye dayanır.

Gönülden Gönüle Bir Yol Açan Filozof Olarak Buber

Heidegger'e göre insan, çevresine ilk önce "bir şey için" bakarak yönelen varlıktı. Bu bakış, her şeyi el altında duran ve kullanıma hazır nesnelere dönüştürüyor, hep bir çıkar, fayda bekliyor, hesap kitap yapmaya itiyordu. Ancak Buber'e göre böyle bir yönelim kime yöneliyorsa onu SEN olmaktan çıkarıp, O konumuna sokar. "Sadece BEN-SEN kelimesi, kişinin bütün

---

28 *A.g.e.,* 409.

29 Martin Buber, *Ben ve Sen,* çev. İnci Palsay (Ankara: Kitabiyat Yayınevi, 2003), 50.

varlığıyla söylenebilir, BEN-O temel kelimesi, hiçbir zaman, kişinin bütün varlığıyla söylenmez."[30] Öyleyse insanın temel yönelimi BEN-SEN ve BEN-O kelime çifti içinde gerçekleşir. Her BEN dediğimizde bir SEN ya da O davet ederiz karşımıza. O, yabancıdır bize. Tehlikeli görünür. BEN bütün enerjimi O'nunla mesafe kapatmaya ve O'na karşı savunmaya harcarım. Bazen de O beni amaçlarıma ulaştıracak bir aracıdır.

> Fakat bir insanın hayatı, sadece gayeye-yönelik fiiller alanında varolmaz, objelerine yönelik faaliyetleri kapsamaz…Dünyayı insanlara getiren şey sadece tecrübe de değildir…Tecrübe eden kimseler, dünyaya iştirak etmezler. Zira tecrübe, 'onların içinde'dir, onlarla dünya arasında değil... Tecrübe dünyası, BEN-O temel kelimesine aittir. BEN-SEN kelimesi ise ilişki dünyasını kurar.[31]

BEN ve SEN ilişkisi, tasavvuf düşüncesinde karşılaştığımız, kibrin ve kıskançlığın yerle bir olduğu aşık maşuk ilişkisini hatırlatır. Öyle ki bu düşünce daha ileri boyutlarda herkeste sevgilinin yüzünü görmek suretiyle ortada O diye bir şey bırakmaz. BEN SEN olur, SEN de BEN. Ancak bu demek değildir ki SEN'den başka bir şey yok. Bilakis her şey SEN'in aksidir. O halde BEN-SEN kelime çiftinde, SEN dediğinde ne salt tecrübi ne salt epistemolojik bir şeyi değil, yaşayan ilişkiyi anlatmak ister Buber. Çünkü denildiği gibi tecrübe içte, bilgi daha çok nesnededir. Yine de BEN yöneldiğim SEN'in içinde ve dışında olan her ne varsa onları görmezden gelemem. Başka bir deyişle SEN'in maddi özelliklerini parantaze alıp onları görmezden gelmek SEN'i SEN olmaktan çıkarır. Onun kilosunu, uzunluğunu görünüşünü soyutlayamam.

> Ve hatta, dua zamanda değil, zaman duada; kurban mekanda değil, mekan kurbandadır- bu ilişkiyi tersine çeviren kişi, gerçeği tahrif etmiş olur- tıpkı kendisine Sen diyeceğim kişiyi bir zaman ve mekanda bulamamam gibi. Onu oraya yerleştirebilirim ama o, derhal bir O haline gelir ve artık benim SEN'im kalmaz. [32]

Bundan dolayı etten kemikten bir SEN olmadan benim kutsala ulaşmam mümkün değildir. İki dost arasındaki karşılaşma ambivalente neden olur. Bu hem sevgi hem nefret demektir. Aynı zamanda hayatın Gordion Düğümü'dür. Düğümün çözümü nefreti bitirir belki ama aşk da son bulur. Çünkü aradığı şeyin kendi olduğunu, kendini SEN'in yüzünde görerek anlar. Herkeste ise SEN'in yüzünü görür. Böylece O diye bir şey kalmaz. İnsan, kendi suçu ve günahıyla düştüğü kesret aleminden yeniden birliğe yükselir.

30 *A.g.e.,* 47.
31 *A.g.e.,* 48-49.
32 *A.g.e.,* 52.

"Bir külli varlığa yoğunlaşma ve onda erime, asla benim tarafımdan başarılacak bir şey değildir, BEN olmak için SEN'e gerek vardır; BEN olmak için SEN der".[33] İnsan yavrusu doğumla birlikte yaşadığı ayrılık travmasını yeniden anne karnına dönenerek değil başka bir SEN'le bir olarak aşmaya çalışır.

Her SEN, O olma tehlikesini içinde barındırır. İlişkiler bazen yıpranabilir eskiyebilir. Böyle durumlarda O'nu, SEN'e geri iade edebilmek için ilişkiye bakım yapmak, yenilemek, hatta biraz uzaklaşmak yerinde olabilir.

> O'ya dönüştürülmüş ve şeyler arasında bir şey olarak dondurulmuş olan her şey, sürekli eski haline dönme anlamına ve alın yazısına sahiptir… Bu anlam ve alın yazısının gerçekleşmesi, tecrübe edilecek ve kullanılacak bir şeymiş gibi, O dünyasıyla ilişki kuran; onu bağımsızlaştırmak yerine, bağlandığı yerde tutan…ondan faydalanan insan tarafından engellenir. [34]

Sana SEN olarak yönelmiyor ve seni fihristime bir gün lazım olur diye ekliyorsam onlardan biri olarak görürüm. Bu adam ne işe yarar dediğimde yine temel kelime çifti kurulamaz. BEN'in içine kuşku karıştı mı SEN, SEN olmaktan çıkar, derhal O'na dönüşür. Bazen kişi uzakta olduğu için O gibi gözükebilir. Ancak O akıldan bir türlü çıkmıyor ve imgesi capcanlı duruyorsa O gerçekte Sen demektir.

Bir Sen Var Bende Benden İçeri

Buber BEN-SEN kelime çiftindeki BEN'i, BEN-O kelimelerindeki BEN'den ayırır. İkinci kelime çiftindeki BEN, ego (benlik) olarak tezahür eder. Ego SEN'i değil O'nu çağırdığında kendisini manipüle edici bir özne olarak görür. Bu bir insan da olabilir ağaç da. Hedef onu kullanıma hazır bir nesne yapmaktır.

> Egolar, kendilerini diğer egolardan ayırarak meydana çıkarlar. Kişiler, başka insanlarla ilişki kurarak meydana çıkarlar. Biri doğal farklılığın; diğeri doğal birlikteliğin tinsel formlarıdır.[35]

Egolar, ilişkinin içine ne girebilirler ne de orada anlık ve kaçamak bulunuşlar dışında durabilirler. Tamamıyla kendi dünyalarında yaşarlar ve sohbetleri kendi sorunlarının etrafında döner. Karşıdakini konuşma yoluyla abluka

---

33 *A.g.e.,* 54.
34 *A.g.e.,* 75.
35 *A.g.e.,* 92.

altına alır veya onunla sidik yarışına girer. Kimi zaman insan su ve zeytin yağı gibi asla "diğerleri" ile karışamaz. Böyle zamanlarda dışarı itilmiş ve dışlanmış hisseder. Tam bu sırada her şeyi bir sahtelik duygusu kaplar. İşte bunun nedeni iştirak eksikliği olarak değerlendirilebilir. Bazen de insan emilip yutulma kaygısıyla ilişkiye iştirak edemez. BEN'lik bütünlüğü kolayca dağılıverir. En ufak eleştiri gerçeklik sarsıntısına yol açar. Pekiyi, kişi ilişkisi aynılık mıdır, ayrılık mıdır? Buber'e göre aslolan ikisinin aynı anda kavrandığı eşsiz anlardan doğan öznellik âlemidir.

BEN ve SEN birbirlerine muhabbetle bağlıdırlar. Bu bize antik dönemdeki Sokratik diyalogları hatırlatmakla birlikte ondan farklıdır. Sokrates'in BEN'inin, söz konusu anlamda bir SEN'i davet ettiği düşünülmemektedir. Çünkü o, yöneldiği insanı bir tür akıl yürütme ile alt etmeyi istiyordu. Onun cehaletini ve bilgisizliğini göstermeyi arzuluyordu. Bunu da kendisinin hiçbir şey bilmediği gibi bir retorikle gizliyordu. Oysaki BEN ile SEN bir er meydanında olan iki güreşçi değildir. Bunları bir biri ile toslaştırmak, tokuşturmak muhabbetin ırasına aykırıdır. BEN ile SEN, iki sınırlı varlığın birbirinin yüzünde sonsuzluğu görmeleridir.

İnsanı EGO kafesinden ancak bir SEN kurtarır ve O' nu BEN yapar. SEN, BEN'in özgürlüğüdür. Başkası ne iğrenç bir kusmuk, ne cehennemdir. İnsan, başkası olmadan kendini algılayamaz ve kendini SEN'in yüzünde algılar. SEN bana BEN'i gösteren ayna tutar. BEN, SEN'in yüzünde ilahi olanın güzelliğini görür. Ancak Buber, insanın ilahi olanla ilişkisinin de zedelendiğini ve Tanrı sözcüğünün yıpratıldığını söyler:

> Senin tanrı ismiyle kastettiğin şey, tüm beşeri idrak ve kavrayışın üstünde olan bir şeydir, fakat sen onun hakkında konuşurken sen onu insani kavramlaştırma düzeyine indirdin. İnsan diline ait bir sözcük bu şekilde ne kadar kötü kullanılmakta, ne kadar bozulmakta, ne kadar tecavüze uğramakta! Bu yolda dökülmüş nice masum kanlar, onu aydınlığından mahrum bıraktılar. Müdafaa etmek için yapılan nice adaletsizlikler, onun özelliklerini bir bir yok etti. İsimlerin en yücesi 'Tanrı' ismini işittiğimde, bu bazen bana neredeyse kâfirce görünür.[36]

Buber, Tanrı kavramının anlamını onararak O'na SEN diye seslenmek ister.

[36] Martin Buber, *Tanrı Tutulması*. çev. Abdullatif Tüzer (Ankara: Lotus Yayınevi, 2000), 19.

Buber'de İnsan Tanrı İlişkisi

Nietzsche'nin 'Tanrı öldü!' sözünün Buber'deki karşılığı, 'Tanrı'nın anlamı ölmüştür' olarak değerlendirilebilir. Tanrı kavramı aşınmış, yıpranmış ve neredeyse kutsallığını kaybetmiştir. Filozofun görevi, Tanrı kelimesini, savaş atlarının kişnemeleri, topuk ve nal seslerinin arasından çekip, ona itibarını tekrar iade etmek olmalıdır. Lakin kelime çok güçlüdür. Çünkü bu kelime uğruna "dini gruplaşmaları ile insanoğlu dünyayı parçalara böldü; onun için öldürdü ve onun için öldü, ve dünya onların parmak izlerini ve kanlarını taşımaktadır."[37] Öyleyse bu yenilenmiş Tanrı kavramı hangi zemine dayanmalıdır: Soyut ve entelektüel bir tasarıma mı yoksa içine aşkı da dâhil eden bir tecrübeye mi?

Buber'e göre felsefe ve dinin Tanrı algıları farklıdır. İlki tefekkür eder ancak bu onu obje suje ikilemine düşürür. "O'nu bir nesneyi tefekkür ettiği gibi tefekkür ediyorsa, felsefe yapmaktadır."[38] Buber Tanrı'ya SEN diye seslenmekle onunla somut bir yaşantı içine girmek ister. Oysa felsefe kılı kırk yarmaların soyutlamasıyla iş görür. Filozofun Tanrısı daha çok bir akıl Tanrısıdır ve bu Tanrıya istidlalle ulaşılır. Burada Tanrı'ya düşünsel içerikler yüklenmiştir. Buber bize Pascal'ın şu notunu iletir. "İbrahim'in Tanrısı, İshak'ın Tanrısı, Yakub'un Tanrısı – filozofların ve âlimlerin Tanrısı değil."[39] Aristoteles'in 'hareket etmeyen hareket ettiricisi', Platon'un 'demiurgos'u ya da Kant'ın 'vicdan'ı bir tasavvurdan başka bir şey olamaz. İman edilen Tanrı ise tüm tasavvurları kendine çekip yutar.

Yeryüzü ilahlarla doludur ve ilahlar kurban ister. Kurban isterler çünkü kurban aldıkça anlamları güçlenir ve ilahi imgeleri hep canlı tutulur. İnsan imgeye ne verirse imge de ona onu verir. Eğer zihninde bir canavar yaratırsa canavarla mücadele etmek zorunda kalacaktır. Sonra onu dış dünyaya yansıtacaktır ve her yerde canavarlar görecektir. O halde önce imgeleri, anlamları temizlemek, onlara yeni roller ama yapıcı ve yaratıcı roller vererek onları tarih sahnesine yeniden çıkarmak gerekmektedir.

> Bu noktada Heidegger, saf ontolojik bir düşünce olacak yeni bir fikir inşa edileceğine inanır. Bu tam aydınlanışına, insanda veya insan vasıtasıyla ulaşılacak olan varlık öğretisidir…Yeni ontolojik düşüncenin gözler önüne serilmesi, Tanrı'nın, ya da Heidegger'in şair Hölderlin'le hem fikir olarak söylemeyi tercih ettiği kutsalın yeni ve henüz tahmin edilmeyen formlarda

37 *A.g.e.,* 20.
38 *A.g.e.,* 46.
39 *A.g.e.,* 63

> dönüş noktasını hazırlayabilir.[40] Heidegger, Varlığın gizini açmak için büyük çaba göstermiş ancak Varlık gizini açtıktan sonra bizim onunla olacak olan ilişkimize işaret etmemiştir. Varlık gizini açtıktan sonra ise yine gizine sokulmalıdır. Fakat yeni bir biçimde!..[41]

Sonuç

Heidegger için insan fırlatılıp atılmış bir varlıktır. Buber için ise insan, bir karşılaşmadır. Bu karşılaşma iki insanın tüm varlığını birbirine açtığı bir buluşma olarak da değerlendirilebilir. Heidegger, Varlıkla olan ilişkinin şimdiye kadar hep epistemik, lojik olarak ya da teknik tarafından biçimlendirildiğini gösterdi. Bu bakış açısı ve hesapçı yöneliş, yöneldiğim insanı bir araca ve alete indiriyordu. Ancak Heidegger bu ilişkinin farklı olanakları da olabileceğini sezdi. Buber ise, kendini unuturcasına ve hatta ilişki kurduğunu bile aklına getirmeden; tanıma-tanınma, kendini kabul ettirip dayatma gibi 'ego' oyunlarından uzakta yaşanan insan insan ilişkisinin bizim son ülkümüz ve son umudumuz olduğunu müjdeledi.

Hem Heidegger'i hem Buber'i ilişki filozofu olarak tanımlamak yanlış olmaz. Buber, insanı daha ziyade mistik boyutlarda ele alıp değerlendirirken Heideger insanı, dünyevi bir varolan olarak görür ve gizil olanı Varlıkla kurduğu ilişkide arar. Varlık, günlük yaşamdan hareketle, çarşıda pazarda, insanlarla hep beraberken kurduğumuz ilişkiyi anlayarak anlaşılmaya başlanır. Tek bir anda onun tüm tarihsel varlığı yatmaktadır. Fakat onun tarihi anlaması da tarihseldir. İçinde bulunduğu tarihsel süreç onun tarihin bütünü görmesini ve değerlendirmesini engellemektedir. Daha somut ve özgül bir anlatımla Greek'lerin şiirsel düşünmesi tarihteki yerini teknik düşünmeye bırakmıştır. Varlık cetvelle ölçülmeye çalışılmış, ölçülebilen ifşa edilmiş, ifşa edilenin sırrı çözülmüş ve anlamı yitik bir dünya meydana getirilmiştir.

İşte bu anlamsızlık içinde Buber, BEN ve SEN ilişkisiyle yeniden bir anlam yaratmaya çalışır. Dünya bana SEN ile birlikte açılır ve anlam kazanır. Hesap etme olarak sayma, yerini saygı olarak saymaya bırakır. Vefa, söz, bağlılık, kendini adama gibi insani vasıflar öne çıkar. Heidegger'den Buber'e giden yolu, Buber'in felsefi ikizi olan ve ahlaki sorumluluğu SEN'in yüzünde gören Levinas'a doğru yürümeye devam etmek bundan sonraki çalışmalar açısından heves uyandırıcı durmaktadır.

---

40 *A.g.e.,* 88.

41 Hasan Aslan ile görüşme, görüşmeyi gerçekleştiren Fatih Yıldız, Akdeniz Üniversitesi, Şubat 2015.

Kaynakça

Aslan, Hasan. "Anlama: Geçmiş, Şimdi, Gelecek". *Folklor/Edebiyat Dergisi*, sayı 49/10 (2004): 197-204.

Bolt, Barbara. *Yeni Bir Bakışla Heidegger*. Çeviren Murat Özbank. İstanbul: Kollektif Kitap, 2013.

Buber, Martin. *Tanrı Tutulması*. Çeviren Abdullatif Tüzer. Ankara: Lotus Yayınevi, 2000.

-. *Ben ve Sen*. Çeviren İnci Palsay. Ankara: Kitabiyat Yayınevi, 2003.

Heidegger, Martin. *Nedir Bu Felsefe?*. Çeviren DürrinTunç. İstanbul: Logos Yayınevi, 1990.

-.*Varlık ve Zaman*. Çeviren Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.

-.*Metafizik Nedir?*. Çeviren Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009.

-. *Sanat Eserinin Kökeni*. Çeviren Fatih Tepebaşlı. Ankara: De Kİ Yayınları, 2011.

-. *Olmaya Bırakılmışlık*. Çeviren Mesut Keskin. İstanbul: Avesta Yayınları, 2013.

-. *Teknik ve Dönüş & Özdeşlik ve Ayrım*. Çeviren Necati Açа. Ankara: Pharmakon, 2015.

Johnson, Patricia A. *Heidegger Üzerine*. Çeviren Adnan Esenyel. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013.

Tanpınar, Ahmet H. *Bütün Şiirleri*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2012.

HAKİKAT, DÜNYA, SINIRLI GERÇEKÇİLİK: ÇAĞDAŞ ONTOLOJİK TARTIŞMALAR ÇERÇEVESİNDE HEİDEGGERCİ BİR YORUM DENEMESİ

Murat BAÇ*
Çağlar ÇÖMEZ **

TRUTH, WORLD, CONSTRAINED REALISM: AN ATTEMPT AT A HEIDEGGERIAN INTERPRETATION WITHIN THE FRAMEWORK OF CONTEMPORARY ONTOLOGICAL DEBATES

Öz

Yazımıza, yalnızca yargıların ya da önermelerin üzerinde durmaktansa varlık ve hakikatin ontolojik 'serüvenlerine' dikkatimizi yöneltmenin önemine ilişkin genel bir felsefi resim çizerek başlıyoruz. "Dünyanın Açılması" başlığını taşıyan ikinci bölümde, Martin Heidegger'in *Varlık ve Zaman* kitabında hakikat ve varlık konusunda sunduğu görüşlere dayanarak onun 'dünya' anlayışını ayrıntılı bir şekilde sergiliyoruz. Bu bölümün birinci alt bölümü Heidegger'in hakikatin karşılık kuramını nasıl irdelediğini göstermeyi, ikinci alt bölümü ise onun 'dünya' kavramını aydınlatmayı hedeflemektedir. Ardından gelen üçüncü bölümde Kant'ın Transandantal İdeacılığına ve genel olarak transandantal işlevin doğasına ve önemine ilişkin belli saptamalar yapıyoruz. Söz konusu bölümde esas amacımız, ikincil literatüre bazı göndermeler yoluyla Heidegger'in Kantçı gelenekle olan ilişkisine dair bir tartışma sunmaktır. Son bölümde ise, çağdaş literatüre ve özellikle 'gerçekçilik' konusuna eğiliyoruz. Bu çerçevede ilk olarak Heidegger'in konuya dair tartışmalarda alabileceği yere ilişkin bir sorunsalı dile getiriyoruz. Daha sonra, bu bağlamda kendi yorumumuz olarak, hem Immanuel Kant'ın hem de Heidegger'in – farklı tarzlarda olsa da – *Sınırlı*

* Boğaziçi Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Prof. Dr., e-mail: muratbac@gmail.com.
**Boğaziçi Üniversitesi, Felsefe Bölümü Doktora öğrencisi, e-mail: caglarcomez@hotmail.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 8 / Heidegger, Nisan 2017: 316- 341
(Makale Gönderim: 31.12.2016 / Makale Kabul: 15.02.2017)

Gerçekçilik adını verdiğimiz bir varlıksal görüşe yakın bulunabileceğine ilişkin argümanlar sunuyoruz.

Anahtar Kelimeler: *Dasein*, dünya, gerçekçilik, Heidegger, transandantal, varlık.

Abstract

We begin the paper by drawing a general picture about the significance of paying due attention to the ontological 'adventures' of being and truth as opposed to capitalizing merely on judgments or propositions. In the second section we display in detail Martin Heidegger's notion of the 'world' by using the ideas spelled out in his *Being and Time*. The first sub-section of that part aims to show how Heidegger treats the notion of correspondence truth, and the second sub-section tries to shed some light on his concept of the 'world'. Next, we offer certain considerations regarding Immanuel Kant's Transcendental Idealism and generally the nature and function of the transcendental task. That section's main purpose is to discuss Heidegger's relationship with the Kantian tradition through references to secondary literature. In the last part, we turn to contemporary literature and in particular to the matter of realism. In doing so, we first point out an issue about how Heidegger may be situated vis-à-vis the pertinent debates. Then, we offer our own account on this matter and argue that both Kant and Heidegger can be viewed – albeit in obviously different ways – to be sympathetic to a perspective that we call *Constrained Realism*.

Keywords: Being, *Dasein*, Heidegger, realism, transcendental, world.

****

1. Giriş: Hegel, Heidegger, Varlıksal Cesetler, Varlığa İlişkin Serüvenler

Hegel *Tinin Görüngübilimi* (*Phänomenologie des Geistes*) kitabında felsefi çalışmanın konusunun yalnızca varılması beklenen sonuçla veya hedefle tüketilemeyeceğini, kavranma ve gerçeklik kazanma süreçlerinin konunun içkin ve göz ardı edilemeyecek unsurları olduğunu savlar. Felsefede işin en kolayı sağlam özsel içerik üzerine yargı ifade etmektir; daha zor olanı ise konuyu kavramak, konunun sistematik serimlemesini hayata geçirmektir. Felsefe, Hegelci gözden bakıldığında, kuramsal ilgisini yalnızca gerçekleşecek sonuca yöneltemez: "Yalın sonuç bir cesettir". Elbette Hegel mutlak varlığın sadece serüveninin *en sonunda* kendisi olabileceğini söylemekte, 'hakikatine

ulaşma' konusunda görüngübilimsel deviniminin *telos*'una ya da hedefine işaret etmektedir. *Ancak* bu 'sonuç', yani kendini bularak gerçekleşmiş hakikat, kendisini önceleyen tüm aşamaları varlığında barındırma durumundadır.[1] Bu düşüncenin üzerinde dikkatle durulması gereken bazı sonuçları olacağı açıktır. Özellikle, felsefi maceranın en önde gelen getirisinin basit bir şekilde, diyelim, 'bağdaşımlı yargıların toplamı' olarak anlaşılamayacağı öncelikle belirtilebilir. Bu anlamda, çağdaş onto-epistemik yaklaşımlar ve görüşler sunan yorumcuların zaman zaman yanıltıcı bir şekilde öne sürdükleri gibi, Hegel'i bir 'bağdaşımcı' (*coherentist*) olarak sınıflandırmak onun varlık felsefesine dair önemli bir takım kavramları ve tezleri dışarıda bırakma ve nihayetinde çarpıtılmış – yeni epistemolojize edilmiş – bir Hegelci tablo sunma riski taşımaktadır.

Aralarındaki keskin felsefi farklara rağmen, Hegel ve Heidegger'de ortak olarak kendisini gösteren bir tema, varlığın veya hakikatın 'cesedi' yerine kanlı canlı ontolojik (görüngübilimsel) serüveniyle ilgilenmemizin gerekliliğidir. Bu serüvenin Heidegger'in felsefesinde hayat bulma şeklini kavrayabilmenin kilit bir noktası, varlık kavramını aydınlatma konusunda önceki geleneklerin hangi yanlış varsayımlarda bulunduğunu ve hangi önemli soruları sormayı ihmal ettiğini anlamaktır. Heidegger açısından varlığa, örneğin, evrensel hiyerarşinin en tepesindeki bir üst kategori veya var olan tikelliklerin nedeni olarak bakmak yerine, onu dinamik bir zeminde temalaştırmak daha doğru olacaktır. Her ne kadar ontolojik devingenlik anlamında 'dinamizm' genel olarak Hegel'in ontolojik tasarımında da bulunan özsel bir nitelik olsa da, Heidegger'in düşüncesinde hakikat kavramının 'kendi nihayetini gerçekleştirme/kavrama' çerçevesinde değil *sonlu olma* ve *açılma* yönlerinden anlaşılması özellikle önem kazanmaktadır. Olgusal düzeyde gerçekleşen bilme veya anlamalardan daha farklı ve daha önde gelen bir irdeleme türü yürütmemiz gerekmektedir. (Bu tür bir irdeleme, düşüncenin olguları kavrama gibi bir işlevin ötesine geçen felsefi hamlelerde bulunabilmesini gerektirir. Heidegger'in "Der Weg zur Sprache" (1959) yazısında Nietzsche'ye göndermeyle dile getirdiği şu çarpıcı sözler bu farklı hamlenin gücünü sergiler: "Düşüncemiz yaz gecesi mısır tarlasının kokusunun keskinliğinde olmalıdır"[2]). Heidegger'in 'ontolojik' sıfatıyla karakterize ettiği ve olgusal irdelemeleri felsefi olarak önceleyen bu düşünce düzlemi öncelikle var olanların varlığına ışık tutacak olan ve aynı zamanda

1 Robert C. Solomon, *In the Spirit of Hegel* (Oxford: Oxford University Press, 1985), 259.

2 Orijinal ifadesiyle "Unser Denken soll kräftig duften wie ein Kornfeld am Sommerabend". Martin Heidegger, "Der Weg zur Sprache", *Unterwegs zur Sprache* içinde (Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1959).

da metafizik gelenekle arasına mesafe koyan bir düşünsel çabaya, bir açılım olanaklılığına karşılık gelmektedir.

Günümüzün Anglo literatüründe 'varlık', 'hakikat', 'doğruluk' gibi kavramlar gündeme geldiğinde, zamanında çözümleyici felsefeciler tarafından çok da ciddiye alınmamış olan Hegelci ve Heideggerci geleneklerin söylem düzlemine ve varlıksal sezgilere başvurulması artık kimseye şaşırtıcı gelmemektedir. Örneğin, yeni-pragmacı Hilary Putnam 80'lı yıllarda yayımlanan ve çok ses getiren *Akıl, Doğruluk ve Tarih* (*Reason, Truth, and History*) kitabında, zihin ve maddenin hangisinin diğerinin varlığından sorumlu olduğu sorusunun esaretinden kurtularak "Zihin ve madde birlikte zihin ve maddeyi yaparlar" düşüncesine geçme seçeneğini sunuyor ve bunun Hegelci bir hamle olduğunu açıkça söylüyordu. Daha geniş bir açıdan bakıldığında ise, Putnam gibi çağdaş bir düşünürün pragmacı fesefesinin arka planında iki temel etkinin bulunduğu rahatlıkla söylenebilir: Immanuel Kant'ın onto-epistemolojik manevrası ve geç döneminde Ludwig Wittgenstein'ın anlam konusuna getirdiği özcülük-karşıtı ve zihinselcilik-karşıtı yaklaşım. Yalnızca bu örnek bile çağdaş ontoloji tartışmalarının renkli ve heterojen doğasına dair bir gösterge olarak sunulabilir.

Bu yazımızda 'dünya' kavramına önce Heidegger'in metni çerçevesinde yaklaşıp ardından da çağdaş ontolojik tarışmaların ışığında kendi yorumumuzu sunacağız. Bölüm 2 ağırlıklı olarak Heidegger'in *Varlık ve Zaman* (*Sein und Seit*) kitabına dayanarak onun 'olgusal hakikat', 'doğrunun karşılık kuramı' ve 'dünya' kavramlarına bakışını serimlemeyi ve açıklamayı amaçlamaktadır. Bölüm 3'te transandantal yaklaşımın Kantçı köklerine giderek, bu yaklaşımın Kant ve Heidegger'de tezahür etme şekillerini irdeleyeceğiz. Bu arka plan üzerinde – Heidegger'in felsefesine ne oranda uygulanabileceği oldukça tartışmalı olan – *gerçekçilik* ve *gerçekçilik-karşıtlığı* arasındaki gerilime ilişkin kendi ontolojik görüşümüzü üretip bu perspektifin sonuçlarına dair bazı saptamalarda bulunacağız. Burada göstermeyi amaçladığımız nokta, hem Kant hem de Heidegger'in gerçekçiliğin ve gerçekçilik-karşıtlığının popüler katı versiyonlarının dışında kalan *sınırlı bir gerçekçiliğin* ana tezini genel anlamda olumladıkları sonucuna varılabileceğidir.[3]

[3] Bu yazıda, Türkçe felsefe literatüründe yer alan seçenekler arasında şu deyimler tercih edilmiştir (karşılaştırma olanağı vermesi için, tercih edilmeyen deyimler parantez içinde verilmiştir): 'DENEYİMCİLİK' (tercih edilmeyenler: 'deneycilik', 'ampirizm', 'empirizm'); 'USÇULUK' (tercih edilmeyenler: 'akılcılık', 'rasyonalizm'); 'GERÇEKÇİLİK (tercih edilmeyen: 'realizm'); 'İDEACILIK' (tercih edilmeyen: 'idealizm'); 'TRANSANDANTAL' (tercih edilmeyen: 'aşkınsal'); PRAGMACILIK

2. Dünyanın Açılması: *Varlık ve Zaman*'da Hakikatin İzlediği Serüven

Heideigger'in felsefesinde gerçekçilik ve gerçekçilik-karşıtılığı görüşlerinin olası yerini belirlemek ve Heidegger'in hangi görüşe daha yakın olduğunu görmek için ilk önce onun *Varlık ve Zaman*'da geliştirdiği bazı kavramlarının kısa bir analizini yapmak yerinde olacaktır. Bu analiz, Heidegger'in iddialarının doğru yorumlanması konusunda bazı tartışmalara girmemizin söylemsel zeminini de hazırlayacaktır. Heidegger'in felsefesinin burada öncelikli olarak irdeleyeceğimiz unsuru *dünyanın açılması* olacak.[4] Bununla birlikte, Heidegger'in düşüncesinde olgusal hakikat kavramının ve karşılık kuramının yeri ve bunların *Dasein* ile ilintisini de değerlendireceğiz. Bu bölümdeki tartışmamıza Heidegger'in olgusal hakikat anlayışını ve bu anlayışın barındırdığı bazı kritik noktaları inceleyerek başlayacağız.

2.1. Karşılık Fikri ve Olgusal Hakikatin Gizlediği

Heidegger'in hakikati yalnızca bir sonuç olarak değerlendirmek yerine onunla karşılaşmamızın öncesinde çoktan gerçekleşen ve gerçekleşmesi zorunlu olan serüvene hangi açılardan dikkat çektiğini anlamak için, Anglo-Amerikan felsefe geleneğinde birçok felsefecinin yaptığına benzer şekilde, "Kar beyazdır" gibi basit bir örnekle başlayalım. "Kar beyazdır" önermesinin doğru bir önerme olduğunu biliyoruz. Bu önermenin doğruluk (hakikat) değeri kazanmasının önermenin dünyadaki bir olguya karşılık gelmesi yoluyla gerçekleştiğini düşünmemiz de akılcı görünmektedir. Özellikle önermenin kendisine odaklanan bir yaklaşım açısından, "kar beyazdır" gibi doğru bir önermenin ortaya çıkması için tamamlanması

(tercih edilmeyenler: 'faydacılık', 'pragmatizm', 'eylemcilik'); 'DASEIN' (tercih edilmeyenler: 'orada-varlık, 'insan varlığı'); 'MADDECİLİK' (tercih edilmeyen: 'materyalizm'); 'DOĞRUNUN *KARŞILIK* KURAMI' (tercih edilmeyenler: 'tekabüliyet', 'örtüşme', 'uygunluk'). Tercihlere dair iki not: (1) Görüldüğü gibi, Türkçe çevirileri yetersiz veya yanıltıcı buluduğumuz yerlerde, Batı dillerindeki orijinallerinden türetilmiş deyimleri kullandık. (2) Türkçe felsefe literatürüne derin bir şekilde yerleşmiş olan 'deneycilik' deyimi '*empiricism*'in yanıltıcı bir çevirisidir. Kanımızca Türkçe 'deneycilik' deyimi '*experimentalism*'i karşılayabilir, '*empiricism*'i değil. O yüzden, 'tecrübe' kavramınını dolaysız olarak içeren doğru çeviri olduğunu düşündüğümüz 'deneyimcilik' deyimini tercih ettik.

4 'Dünya', *Varlık ve Zaman*'da Heidegger'in büyük bir titizlikle irdelediği önemli kavramlardan biridir ve bu kavramı sahip olduğu birçok farklı ayrıntıya odaklanarak ele almak mümkündür. Buradaki amacımız, dünya kavramını sahip olduğu bütün ayrıntılarıyla serimlemekten ziyade, bu yazıdaki genel argümanımız ile ilişkisi içinde açıklamaktır. Dolayısıyla, bu bölümde dünya kavramının merkezi unsurlarından ancak bazılarını ön plana çıkaracağız.

gereken serüven felsefi olarak merkezi bir öneme sahip değildir. Bu yaklaşıma göre, felsefi olarak asıl ilginç olan sorun önermelerimiz ve dünyadaki olguların arasındaki karşılık bulma ilişkisinin doğasını anlama ve analiz etme sorunudur. Dahası, hakikatin ne olduğu anlaşılmak isteniyorsa, irdelenecek şey çok da karmaşık değildir. Hakikat için olgular ve onlara karşılık gelen önermelerden fazlasına pek de ihtiyacımız yoktur.[5]

Hakikate dair bu yaklaşım, basit bir yapıya sahipmiş gibi görünse de, Heidegger'e göre Batı felsefesinde gelenekselleşmiş ve önemli bir eğilimin çarpıcı bir tezahürüdür. *Varlık ve Zaman*'da Heidegger'in felsefe tarihinde varlığını teşhis edip ardından altını oymak istediği bu geleneksel yaklaşım, birincil öneme sahip olan bir görüngüyü, kendisinden türetilmiş ve ancak onun sayesinde mümkün olan bir görüngüye odaklanmak uğruna karanlıkta bırakmaktadır. Hakikati olgular ve önermeler arasında bulunan karşılık ilişkisi ile değerlendiren geleneksel anlayış, birincil bir sürecin hem üzerini kapatıp gizlemekte hem de onu varsaymaktadır. Varsayılan bu süreç, dünyanın açılmasıdır. Dünyada bulunan olguların ortaya çıkıp bizim önermelerimiz ile bir karşılık ilişkisine girebilmesi için *Dasein*'ın kendini ve çevresindeki nesneleri anlamlı bir biçimde anlayabildiği bir 'dünya'nın açılması zorunludur. Olgular, önermeler ve karşılık esasına dayalı hakikat, dünyanın açıldığı süreç tamamlanmadan ortaya çıkamaz. Önermelerin bir özelliği olarak felsefi araştırmalara konu ettiğimiz hakikatin geçirdiği serüven işte tam da dünyanın açılmasıdır.

Şimdi yukarıdaki basit örneğimize geri dönelim. *Dasein*'ın "kar beyazdır" gibi bir önermeye sahip olması ve bu önermenin karşılık geldiği bir olgunun

[5] Bu noktada 'hakikat' ve 'doğruluk' kavramlarına ve kendi çeviri stratejimize dair bir açıklama yapmamız gerekiyor. Almancadaki '*wahrheit*' kelimesi İngilizceye '*truth*', Türkçeye 'doğruluk' olarak çevrilir. Bu yazıda da gündeme getireceğimiz 'doğruluk kuramları' kavramı Anglo literatürde '*theories of truth*' olarak geçer. Ancak, Heidgger konusunda üretilen Türkçe literatürde (haklı olarak) yer ettiği üzere, '*wahrheit*'ı 'hakikat' olarak çevireceğiz. Ve, bu bağlamda, Anglo felsefe literatüründe '*correspondence theory of truth*' olarak geçen görüşü de 'hakikatin karşılık kuramı' olarak çevireceğiz. Bu dilsel seçimin gerekçesini anlamak zor değildir. Heidegger *Varlık ve Zaman*'da '*wahrheit*' kavramını 'açımlanma' kavramıyla bağdaştırır ve basit bir anlamda önermesel olanın ötesinde bir doğruluk/hakikat anlayışına işaret eder. Örneğin, kitabın 44. Bölümündeki alt başlıklardan birinde "Das ursprüngliche Phänomen der Wahrheit" ifadesinin geçmesi de anlamlıdır: Heidegger'in aklında basitçe bir bağıntıdan ziyade bir görüngü (fenomen) bulunmaktadır. Bu düşünceyi 'doğruluk'tan ziyade 'hakikat' deyimi yeterli düzeyde karşıladığı için – Anglo literatürde bulunan '*correspondence theory of truth*' ifadesindeki 'truth' daha çok 'doğruluk' olarak anlaşılsa da – biz de, Türkçe literatürde genelde tercih edildiği gibi, 'hakikat' ve 'hakikatin karşılık kuramı' deyimlerini yeğleyeceğiz.

olabilmesi için *Dasein*'ın bu önerme ortaya çıkmadan önce bir dünyayı açması gerekir. *Dasein*'ın açtığı bir dünya olmaksızın ne "kar beyazdır" gibi herhangi bir önermeden ne de ona karşılık gelen veya gelmeyen olgulardan bahsedebiliriz. Bu noktada, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki görüşüne dair şu önemli ve çok tartışılmış olan soruyu gündeme getirmek yerinde olacaktır: Eğer Heidegger "kar beyazdır" gibi bir önermenin doğruluk koşullarını belirleyecek olan karşılıklılık ilişkilerini ancak türetilmiş ve birincil olmayan bir ilişki olarak görüyorsa, karşılık gelme fikrinin felsefi olarak reddedilmesi gereken bir fikir olduğuna mı inanmaktadır? Kanımızca, Heidegger'in geleneksel bir felsefi kavramı irdeleyip onu mümkün kılan başka bir kavramsal yapıyı gözler önüne serdiğini ifade etmek, onu olduğundan fazla radikalleştirmeye yol açmamalıdır. Heidegger'in karşılık fikrini sorgularken onun aslında başka bir süreçten türetilmiş olduğunu iddia ediyor olması, karşılık fikrinin felsefi olarak geçersiz olduğunu öne sürdüğü anlamına gelmez. Aslına bakılırsa, Heidegger'in *Varlık ve Zaman* boyunca karşılık fikri ile ilgili olarak ortaya attığı en olumsuz iddia dahi bu fikrin reddedilmesi veya geride bırakılması gereken bir kavram olduğuna işaret etmez.[6] Ona göre, karşılık fikri, en kötü haliyle, genel ve boş bir fikirdir.[7]

Öte yandan, çağdaş felsefede karşılık fikrini savunan birçok felsefeci, karşılık fikrini kabul ederken kendilerine dayanak noktası olarak bir çeşit *gerçekçilik görüşünü* alırlar. Bu felsefecilerin savunduğu temel bir düşünce – bir sonraki bölümde ayrıntılarına gireceğimiz üzere – dünyanın kendisinin bizim onunla ilgili sahip olduğumuz yargılardan ve temsillerden bağımsız olarak var olduğudur. Bu düşünceye göre, dünya, yargıları ve temsilleriyle onu deneyimleyip bir şekilde anlamlandıran varlık türü olmaksızın metafiziksel olarak bir gerçekliğe sahiptir ve bu gerçekliği kendi kaynakları ile korur. Tam da bu konuyla ilgili olarak, Heidegger, 1925 yazında verdiği ve sonradan kitaplaştırılan derslerinin birinde oldukça çarpıcı olan şu ifadeyi dile getirmiştir:

> Şeylerin varlığı karşılaşmada bulunmaz, ancak şeylerle karşılaşma, şeylerin anlaşılabilmesinin zeminini oluşturan görüngüsel ve tek temeldir. . . Şeylerin şeyler olarak 'kendilerinde' ve onlarla ilgili herhangi bir kavrayıştan bağımsız oldukları kabul edilmelidir.[8]

---

6 Taylor Carman, "Heidegger on Correspondence and Correctness" *Graduate Faculty Philosophy Journal*, sayı 28 (2007): 104.

7 Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2011), 227.

8 Martin Heidegger, *History of the Concept of Time: Prolegomena*, çev. T. Kisiel (Indianapolis: Indiana University Press, 1992), p.217.

Heidegger'in burada ifade ettiği düşünce, onu bir tür gerçekçiliğe yaklaştırmaktadır. Bu tür bir gerçekçiliğe göre, çevremizde karşılaştığımız nesneler, *Dasein*'ın onlarla karşılaşmadığı bir durumda bir anda hiçliğe sürüklenmezler. Nesnelerin varlığı, bu anlamda, bizim eylemlerimizden ve onlara dair sahip olduğumuz anlayıştan bağımsızdır. Ancak, bu durum dünyanın ve içindeki nesnelerin bizden bağımsız olarak *anlamlı* bir yapıya sahip olduğunu göstermez. *Dasein*'dan mahrum bir dünyada nesneler bir şekilde *Dasein*'dan bağımsız olarak var olsalar dahi, onlara bir *kimlik* verecek biricik varlık olmadığı için herhangi bir anlama sahip olamazlar. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, şeylerin anlamlı birer varlık olarak ortaya çıkışları *Dasein*'dan bağımsız bir şekilde gerçekleşmese dahi, Heidegger'e göre, şeylerin gerçeklik içinde bulunmalarının koşulları arasında *Dasein* tarafından karşılaşılmak bulunmaz.[9] Heidegger'in böyle bir gerçekçiliği kabul ediyor olması, otomatik olarak onu karşılık fikrini savunuyor kılmasa da onun karşılık fikrini reddetmediği düşüncesini destekler niteliktedir.[10]

2.2. Dünya

Bu noktada akıllara ilk gelen soru, Heidegger için açılması olgusal hakikatin ortaya çıkması için bir koşul olan 'dünya'nın nasıl bir dünya olduğudur. Yani, açıklamamız gereken Heidegger'e göre olgusal hakikatin öncelediği serüvenin tam olarak ne olduğudur. Bu soruyu ele alırken çıkış noktamız, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ın birinci ayrımının üçüncü bölümünde dünya kavramı ile ilgili yürüttüğü tartışma olacak. Bu tartışmada Heidegger dünya kavramının dört farklı anlamda kullanıldığına dikkat çeker ve bu dört farklı anlamı birbirinden ayırarak *Varlık ve Zaman*'da ışık tutmak istediği anlamlara işaret eder. Aşağıda göreceğimiz gibi, karşılaşacağımız dört anlamdan iki tanesi olgusal anlamda hakikatin ortaya çıkması için geçirmesi gereken serüveni anlamamız için yüksek öneme sahiptir.

---

9 Heidegger ve gerçekçilik arasındaki olası ilişkilere dair daha etraflıca ve incelikli bir tartışma, bu makalenin ilerleyen bölümlerinde yürütülecektir. İlgili bölümde ifade edeceğimiz gibi, gerçekçilik 'monolitik' veya 'homojen' bir kategori olmayıp, kendi içinde ayrışımlar barındırabilen bir akımdır.

10 Yukarıda bahsettiğimiz gibi Heidegger'in karşılık fikri ile ilişkisi oldukça tartışılmış bir konudur. Bu tartışmada savunulan ana argüman türlerinden ikisini görmek için şu makalelere bakılabilir: Carman, "Heidegger on Correspondence", Hubert L. Dreyfus, "How Heidegger Defends the Possibility of a Correspondence Theory of Truth With Respect to the Entities of Natural Science", *Heidegger Reexamined, Vol.2: Truth, Realism, and the History of Being* içinde, haz. Hubert L. Dreyfus ve Mark A. Wrathall (New York: Routledge, 2002).

Heidegger'e göre dünya kavramının ilk kullanım şeklinde ona *ontik* bir anlam atfedilmektedir. Dünya, bu şekilde anlaşıldığında, Heidegger'in 'mevcut olma' (*Vorhandenheit*) olarak andığı varlık modunda bulunan şeylerin bir toplamı haline gelir.[11] Örnek vermek gerekirse, dünya kavramını bu anlamıyla kullanmak isteyen bir bilim adamı, dünyanın fiziksel nesnelerden oluşan bir bütün olduğunu iddia edebilir. Aynı şekilde, bir matematikçi de matematiksel nesnelerin dünyasından bahsedebilir.[12] Dünya kavramının sahip olduğu ikinci kullanım şekli, ilk kullanım şekli ile yakın ilişki içindedir. Ancak bu kullanım, dünya kavramını ontolojik bir biçimde anlar. İkinci anlamıyla dünya, ilk anlamında belirttiğimiz toplamı oluşturan nesnelerin özsel özelliklerini ifade eder. Başka bir deyişle, dünya kavramı, bir grup nesnenin toplamına değil, bu nesnelerin varlıklarını oluşturan özelliklere gönderimde bulunur.[13]

Heidegger'in incelediği üçüncü kullanım şekline göre, dünya "olgusal *Dasein*'ın kendisi olarak 'yaşadığı' bir '*içindelik*' olarak" değerlendirilir.[14] Ancak, dikkat edilmesi gereken, burada belirtilen 'yaşamın' temel anlamının biyolojik bir anlam olmadığıdır. Bu kullanıma göre, dünya *Dasein*'ın birçok insanın paylaştığı üstü kapalı normlar ve değerler temelinde anlamlı bir biçimde eylemde bulunduğu farklı 'özel' dünyaları ifade eder.[15] Bu dünyaları özel yapan şey ise her birinde bulunan insanların farklı normlar ve değerler temelinde hareket ediyor olmalarıdır. Bu nedenle, 'iş dünyası' veya 'moda dünyası' gibi farklı özel dünyalardan veya içindeliklerden bahsedebiliriz. 'İş dünyası' dediğimiz dünyada 'yaşayan' insanların eylemde bulunurken üstü kapalı bir şekilde de olsa göz ününde bulundurdukları normlar ve değerler, 'moda dünyası' dediğimiz özel dünyadaki normlar ve değerlerden farklıdır. Heidegger'e göre, özel dünyalarda herhangi bir şekilde eylemde bulunmak için eylemimizi önceleyen bir anlayışa sahip olmamız gerekir. Bu anlayış, özel dünyalarımızı üstü kapalı bir biçimde yöneten normlar ve değerlere dair bir anlayıştır. Ayrıca, biz bu norm ve değerleri düşüncemizin açık nesneleri haline getirerek edinmeyiz. İçinde bulunduğumuz özel dünyaların normları, değerleri ve bizden beklentileri, biz onlara göre eylemde bulundukça açıkça farkına varmamızı gerektirmeden eylemlerimizin içkin birer unsuru halini alırlar.

---

11 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 67.

12 Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I* (London: The MIT Press, 1991), 89. Buradaki anlamıyla, dünya kavramının neden yalnızca fiziksel nesnelerin bir toplamını ifade etmediğini anlamak için fiziksel olmayan nesnelerin de mevcut olma modunda bulunabileceğini düşünmek yeterlidir.

13 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 67.

14 *A.g.e.*, 67.

15 Dreyfus, *Being-in-the-World*, 90.

Son olarak, 'dünya', "nihayet . . . ontolojik-eksistansiyel bir kavram olan *dünyasallığı* ifade eder".[16] Dünyasallık, dünya kavramının sahip olduğu üçüncü anlamının ifade ettiği tekil özel dünyaların hepsinin sahip olduğu ontolojik yapıdır. Heidegger bize şunu söyler: "Dünyasallığın bizatihi kendisi, özel 'dünyaların' ilgili yapı bütününe göre modifiye edilebilir olup, kendi içinde dünyasallığın *a priori*'sini kapsar".[17] Bu nedenle, dünyasallık, *Dasein*'ın 'yaşayabileceği' tüm içindeliklerin veya özel dünyaların özsel *a priori* unsurudur.

Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da tekrar felsefenin gündemine sokmaya çalıştığı dünya, bu anlamlardan ilk ikisini karşılamamaktadır. Bunun en önemli nedeni, her iki kullanımda da dünya ve onun içinde bulunan nesnelerin, Heidegger'in tam da felsefenin aşması gerektiğine inandığı geleneksel bir bakış açısı ile değerlendirilmiş olmalarıdır. Bu bakış açısının temel varsayımı, çevremizde karşılaştığımız varlıkların doğalarını anlamak için onları kullanılabilecekleri her türlü pratik bağlamdan soyutlamamız gerektiğidir. Buna göre, bir varlık, onu herhangi bir amaç için kullanmakla ilgilenmeyen kuramsal öznenin nesnesi olduğu sürece sahip olduğu gerçekliği bize açar. Heideggerci bir biçimde söylersek, felsefi gelenek dünyayı ve içinde bulunan nesneleri anlamaya çalışırken onları yalnızca mevcut olan birer nesne olarak görme eğiliminde olmuştur.

Dünyayı kuramsal bir bakış açısı içinde anlamaya çalışan eğilimin aşılması gerekmektedir çünkü mevcut olma modunun bağlı olduğu ve onu önceleyen başka bir varlık modu vardır. Bu varlık moduna Heidegger el-altında-olmaklık (*Zuhandenheit*) adını vermektedir. Temel olarak, el-altında-olmaklık modundaki varlık, gündelik hayatının ona sağladığı pratik bağlam içinde *Dasein*'ın bulunduğu eylemlerde sahip olduğu varlık modunun mümkün kıldığı çeşitli olasılıkları gerçekleştirmek için kullandığı gereçtir (*Zeug*). "Gerecin, kendisinden ve kendi içinden hareketle kendini açımladığı varlık minvaline *el-altında-olmaklık* diyoruz".[18] El-altında-olan gereçler, onlarla pratik olarak herhangi bir amacı gerçekleştirmek arzusuna sahip olmayan ve yalnızca algı yoluyla onları anlamaya çalışan kuramsal öznenin karşılaştığı bir şey değil, kendilerini ancak gündelik hayatının eylemleri içinde *Dasein*'a gösteren varlıklardır. Kuramsal öznenin düşüncesine konu ettiği mevcut olan nesnelerin ortaya çıkışı, el-altında-olan gereçlerin çoktan kendilerini *Dasein*'a göstermiş olmaları tarafından öncelenir. Başka bir ifadeyle, el-altında-olan

16 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 67.
17 *A.g.e.*, 67.
18 *A.g.e.*, 71.

gereçlerin *Dasein*'ın günlük hayatında ortaya çıkması, mevcut olanların kuramsal öznenin algısına konu olmasının bir koşuludur. [19]

Burada bizim için önemli olan nokta, dünyanın temel olarak *Dasein*'ın el altında olan gereçleri kullandığı gündelik hayatında açılıyor olmasıdır. Dolayısıyla, olgusal anlamda hakikatin ortaya çıkmadan önce geçirmesi gereken serüven, *Dasein*'ın gündelik hayatının içinde gereci kullanması ile gerçekleşir. *Dasein*, gündelik hayatında gerecini kullandıkça içinde yaşadığı özel dünyalar açılır. Açılan özel dünyaların her birinin sahip olduğu *a priori* ontolojik yapı ise, yukarıda bahsettiğimiz gibi, dünyasallıktır. Şimdi, *Dasein*'ın el-altında-olan gereçleri kullanarak kendisine nasıl özel dünyalar açtığına birkaç önemli açıdan bakalım. Böylelikle, olgusal hakikatin Heidegger'e göre tamamlaması gereken serüvene yönelik incelememizi sonlandırmış olacağız.

El-altında-olan gereçlerle ilgili olarak ilk dikkat çekeceğimiz nokta, çevresindeki gereçten kopuk, *tek bir* gerecin asla var olmadığıdır. Heidegger'e göre, "gerecin varlığına hep daima içinde gereçlerin bulunup, var olabildiği bir gereç bütünü aittir".[20] Çevresinde bulunan diğer gereçlerden izole edilmiş veya onlarla ilişkisi göz önünde bulundurulmayan bir gereç, onu bir gereç haline getiren ontolojik yapıyı kaybetmiş demektir. Diğer gereçlerle olan ilişkisi bir şekilde görmezden gelinen gerecin artık el-altında-olan değil, yalnızca mevcut olan bir varlık haline geldiği iddia edilebilir. Bu nedenle, Heidegger, gerecin gereçsel doğasını kazanabilmesinin koşullarından birinin gereçsel bir bütün içinde yer alması olduğunu düşünür. Aynı zamanda bu koşul, gerecin anlaşılabilirlik koşullarından birini de ifade eder. Heidegger'in en sevdiği örneklerden bir tanesini vermek gerekirse, *Dasein*'ın bir çekici el-altında-olan bir çekiç olarak anlayabilmesi için onu gereçsel bir bütün içinde anlaması zorunludur. Heidegger, gerecin bu bütünsel yapısını *Varlık ve Zaman*'da *imlenim* (*Verweisung*) kavramını geliştirerek açıklamıştır. İmlenimler, farklı gereçlerin birbirleriyle girdikleri pratik ilişkilerdir.

Heidegger, gereçlerle ilgili açık ama önemli olan bir noktayı da vurgular. Gereç, *bir-şey-içinlik* karakterine sahiptir. Gerecin bir-şey-içinlik karakteri, gerecin parçası olduğu imlenimler bütününün yapısını belirler. Dolayısıyla,

[19] Heidegger'in algı ile ilgili geliştirdiği bu eleştirel felsefi tutum, kulağa garip gelebilir. Bunun nedeni, algının sadece varlıklarla kuramsal bir bakış açısı ile ilişkiye giren kişinin değil, gündelik hayatında gereçleri amaçları için kullanan Dasein'ın da sahip olduğu bir şey olmasıdır. Bu sorun, Paul Gorner'in '*engaged*' ve '*pure perception*' arasında yaptığı ayrım ile önemli ölçüde çözülebilir ve böylelikle Heidegger'i kulağa oldukça garip gelen bir düşünceyi savunmaktan kurtarabilir. Paul Gorner, *Heidegger's Being and Time: An Introduction* (New York: Cambridge University Press, 2007), 40.

[20] Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 71.

Heidegger, gerecin bir-şey-içinlik karakterinde "bir şeyin bir şeyi *imlemesi* yatar" der.[21] Örneğin, önümde duran bu bilgisayarı kullanırken, o benim için *bir metin yazmak için* kullanılan gereçtir. Ancak, bu bilgisayarın bir metin yazmak amacıyla kullandığım gereç olması, onu kullanırken sık sık baktığım yanımdaki kitapla bir imlenim ilişkisine sokar. Bilgisayarım kitabımı imler. Bu pratik bağlamda, kitabım da onu okuyabilmem için ihtiyaç duyduğum ışık kaynağı ile arasına bir imlenim koyar ve bilgisayarımın, ışık kaynağının, kitabımın ve odadaki tüm gerecin dahil olduğu bir imlenim bütünü ortaya çıkar.[22]

İçindeki gereçlerle eylemde bulunmam, odamı bir imlenimler bütünü haline getirmiştir ve bu haliyle tekil bir gerecin kendisini göstermesinden önce kendini bana çoktan göstermiş olması gerekir. Burada, dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta vardır. El-altında-olan gereç, *Dasein* onunla bir şey yapmaya çalışırken kendini geri çeker. Marangoz çekici ile bir tahta parçası üzerinde çalışırken, odaklandığı şey çekiç değil, çekici aracılığıyla üretmek istediği eserdir. Çekici elinde tutup onu birçok şekilde kullansa dahi, çekiç marangozun pratik eylemi içinde kendini kaybettirir. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, çekiç, fiziksel olarak marangozun en yakınında olsa bile görüngüsel anlamda onun aslında en uzağındadır. Aynı durum, çekicin dahil olduğu ve onun anlamlı bir varlık olarak deneyimlenebilmesinin bir koşulu olan imlenim bütünü için de geçerlidir. *Dasein*, el-altında-olan gereciyle çalışırken, gerecin yer aldığı pratik bağlama odaklanmaz. Pratik bağlam, eylemini mümkün kılsa da tıpkı gereç gibi kendini onun dikkatinden geri çeker. *Dasein*, dünyada hep belli bir pratik bağlam içindedir. Bu pratik bağlam, onun eylemleri için bir arka plan oluşturur. Dünyayı gündelik hayatında açan *Dasein*, kendine bir pratik arka plan da kurar.

İmlenim, Heidegger'in dünya kavramı için temel bir öneme sahiptir. *Dasein*'ın yaşadığı dünya, bir imlenimler dünyasıdır. Gereci ve gerecini kullanmak suretiyle ortaya çıkardığı eser, bu imlenimler dünyasının birer parçasıdır. Dünya, kendini açık bir şekilde gösterdiği durumlarda, sahip olduğu imlenimleri açığa çıkarır. Öte yandan, gerecin aracılığıyla ortaya çıkarılan şeye bir imlenim ilişkisi içinde bulunması, *Dasein*'ın gündelik hayatında bulunduğu eylemlerin belli amaçlara yönelik olduğunu gösterir. Heidegger, gündelik hayatımızdaki eylemlerimizin amaçsallığını geliştirdiği *ilintililik* (*Bedeutsamkeit*) kavramıyla açıklayarak dünya kavramını daha da netleştirir.

---

21 *A.g.e.*, 71.
22 *A.g.e.*, 71.

İlintililik kavramının ifade ettikleri arasında farklı eylemler veya bir gereç ve eylem arasında bulunan bir çeşit imlenim olduğunu söyleyebiliriz. Buradaki düşünceyi kavrayabilmek için yeniden atölyesinde belli bir sonuca ulaşmak için çalışırken çekicini kullanan maragozu düşünelim. Marangoz çekicini, söz gelimi, bir kulübe yapmak için ihtiyaç duyduğu tahta parçalarını birbirine eklemek için kullanır. Bu eyleminde, çekiç, marangoz için çivi çakma eyleminde bulunduğu gereçtir. Heidegger'e göre bunun anlamı, çekiç ile çivi çakma eylemi ile arasında bir ilinti olduğudur.[23] Dolayısıyla, Heidegger'in ilinti sözcüğüyle açıkladığı ilişkinin bir türü, gereç ve çivi çakmak gibi bir eylem arasında bulunan ilişkidir. Ancak, Heidegger, marangozun çivi çakma ve sağlamlaştırma eylemleri arasında da bir çeşit ilinti bulunduğunu iddia eder.[24] Heidegger'e göre, bir şeyi sağlamlaştırmak ve yağmura karşı korunmak arasında da aynı tür ilintiyi görürüz. Bu detayları kısaca ifade etmek gerekirse, bir marangoz atölyesinde kulübe yapmak için çekicini kullanırken çekici kulübe yapmak için gerçekleştirmesi gereken ara eylemlerle ilişkilidir. Marangoz için çekiç ancak bu ara eylemlerin oluşturduğu pratik bağlamda anlamlı bir şekilde deneyimlenebilir.

Heidegger'in gündelik hayatımıza dair açıklamasına göre, çekicin ilintili olduğu ara eylemler tek başlarına pratik olarak bir şey ifade etmezler. Bu nedenle, Heidegger, ilintilerle birbirleri ile ilişki içinde olan ara eylemlerin *Dasein* tarafından en sonunda gerçekleşmesi gereken bir eylem *uğruna* ortaya konduğunu iddia eder.[25] *Dasein*, gündelik hayatında gerçekleştirdiği eylemleri varoluşunun ona sunduğu belli bir olasılığı gerçekleştirmek amacıyla yapar ve içinde bulunduğu pratik bağlamın tüm unsurları bu olasılık tarafından şekillendirilir. *Dasein*, gündelik hayatını varoluşunun ona sunduğu olasılıkları gerçekleştirmeye çalışan bir varlıktır çünkü "uğrunalık, daima, kendi varolmasında özsel olarak kendi varlığını *mesele* edinen *Dasein*'ın varlığına racidir".[26] Ayrıca, *Dasein* gündelik hayatında gerçekleştirmeye çalıştığı olasılığa dair her zaman üstü kapalı da olsa bir kavrayışla hareket eder çünkü bu kavrayış, onun çevresindeki nesneleri anlamlı bir şekilde deneyimleyebilmesinin bir koşuludur.

Burada bizim için oldukça önemli olan nokta, *Dasein*'ın bulunabileceği özel dünyaların *a priori* yapısı olarak dünyasallığın *Dasein*'ın gündelik hayatında gerçekleştirmeye çalıştığı olasılıklardan bağımsız olmamasıdır. *Dasein*'ın varoluşuna ait bir olasılık uğruna eylemde bulunurken kendini anlama

23 *A.g.e.*, 86.
24 *A.g.e.*, 86.
25 *A.g.e.*, 71.
26 *A.g.e.*, 87.

biçimi, dünyanın ontolojik yapısına dahildir. Burada Heidegger'in insanlardan bağımsız olarak 'dışarıda' mevcut olan bir dış dünya ile kendi öznel içeriklerine sahip olan bir zihin arasında açılan Kartezyen uçurumun aslında gerçek olmadığını vurguladığını görüyoruz. Ona göre, dünya ile insanların varoluşları gereği gerçekleştirmeye çalıştıkları olasılıklar birbirinden ayrı şeyler değildir. Dolayısıyla, *Dasein*, yaşamındaki belli olasılıkları öne çıkarıp diğerlerini göz ardı eden bir durumda bulunduğunda, içinde bulunduğu dünya değişir. Geleneksel marangoz, gündelik yaşamını çekici ile çalışarak geçirmeyi bırakıp sektöründe başarılı olmak isteyen bir işadamı haline geldiğinde, yaşadığı dünya bir marangoz atölyesi olmaktan çıkar. Artık farklı bir yaşam planının gerçekleştirilmeye çalışıldığı ve başka bir imlenim bütünün yer aldığı bir özel dünya açılmıştır.

Dasein'ın yaşadığı dünya, çevresinde bulduğu el-altında-olan gereci kullanarak eylemlerde bulunduğu ve kendisini bu şekilde belli olasılıklara yönlendirdiği bir dünyadır. Heidegger'e göre, el-altında-olan gerecini gündelik hayatında her kullanmasında *Dasein* kendini belli bir biçimde anlayıp yorumlar. Dünya, *Dasein*'ın, çevresindeki gereci bir imlenim bütünü içinde kullanmak suretiyle kendini gelecek üzerinden anladığı yerdir. Tam da bu nedenle, özel dünyalardan bahsetmek mümkün olmaktadır. *Dasein* aynı el-altında-olan gereci farklı imlenimsel bağlamlara sokabilir ve onunla birbirinden çok farklı olasılıkları gerçekleştirmek uğruna eylemde bulunabilir. *Dasein*'ın farklı imlenim bağlamlarına girmesi veya farklı yaşam olasılıklarını gerçekleştirmeye yönelmesi, bulunduğu özel dünyayı değiştirmesi anlamına gelir. Dolayısıyla, yukarıda bahsettiğimiz gibi, marangozun dünyası ile bir marangoz atölyesini işleten işadamının dünyası farklı özel dünyalardır. Ancak her ikisine de 'dünya' deriz çünkü ikisinde de dünyasallığın *a priori* unsurları farklı formlarda da olsa mevcuttur.

"Kar beyazdır" doğru bir önermedir. Bundan şüphe duymak, ancak dizginsiz bir kuşkucunun yapacağı bir şeydir. Heidegger, karşılık fikrini eleştirdiğinde dizginsiz bir kuşkucuyu oynamaz. Onun meselesi tam olarak "kar beyazdır" gibi bir önermenin dünyadaki herhangi bir olguya karşılık gelemeyeceği değildir. Heidegger'in karşılık fikri ile ilgili analizinin en önemli sonuçlarından biri, *Dasein*'ın bir yargıda bulunabilmesi ve bu yargının olguları temsil edebilmesi için onun çoktan bir dünyada el-altında-olan gereci kullanmak suretiyle kendini gelecek üzerinden yorumlaması gerektiğidir. *Dasein*, ancak kendini belli bir imlenimsel bütüne yerleştirdiğinde ve bu imlenimsel bütün içinde gereci ile bir yaşam olasılığını gerçekleştirmeye çalıştığında dünya açılır. İmlenimsel bütün ve *Dasein* tarafından bir imlenimsel bütün içinde gerçekleştirilen olasılık, dünyanın

ontolojik olarak kurucu unsurlarıdır. Dolayısıyla, olgusal hakikatten önce, *Dasein*'ın gündelik hayatında kendisini çevresindeki gereçlerle gelecek üzerinden yorumladığı serüveni geçirmesi gerekir. Bu serüvenin tamamlanmasının gereklilikleri yerine getirilmeden olgular hakkında düşünüp onları doğalarına en uygun şekilde temsil edecek *Dasein*'dan bahsedemeyiz. Yapmamız gereken şey olgusal hakikatin ortaya çıkma koşullarını her zaman göz önünde bulundurmaktır. Tam da Hegel'in iddia ettiği gibi, hangi serüvenden geçtiği ortaya konmamış bir sonuç ancak bir ceset olabilir.

3. Transandantal Yaklaşım, Kant-Heidegger Bağıntısı

Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da insana ve onun dünyasına ilişkin sunduğu irdelemelerin ardında yatan temel bir felsefi motivasyonun deneyimlenen dünyanın görüngüsel kurulumuna (*Konstitution*) ve ona dair doğru önermeler oluşturulabilmesine olanak sağlayan koşulların aydınlatılması olduğu söylenebilir. Bu saptama da bizi doğal olarak 'transandantal' kavramına getirmektedir. Gerçekçilik konusunda üretilen çağdaş tartışmalara ve bunların Heidegger'in ontolojik görüşüyle olan ilgisine bakmadan önce, tarihsel olarak geriye gidip, Kantçı felsefenin en kritik öğelerinden birisini irdelemek yararlı olacaktır.

Giriş bölümünde bahsettiğimiz ve Putnam tarafından Hegelci olarak nitelenen "zihin ve madde birlikte zihin ve maddeyi yaparlar" düşüncesini önceleyen adım elbette Kant'ın ortaya koyduğu onto-epistemolojik Koperniksel devrim ve bununla bağıntılı olarak, geleneksel tözsel metafiziklerin karşısında Kant'ın savunduğu Transandantal İdeacı görüştür. Kant'ın varlıksal devrimi, bilen zihin ile bilinen dünyayı ideacı bir tasarımla köprülendirme işlevini yerine getirir ve bunu yaparken Platoncu ve Kartezyen geleneklerden önemli bir kopuşa neden olur. Kant'ın kritik yaklaşımının önemli bir bulgusu, nesnelerin deneyimlenebilen dünyada var olabilme koşullarının deneyimden bağımsız gerçeklik/varlık tarafından hazırlanıp metafiziksel bir şekilde olgusal dünyaya yerleştirilemeyeceğidir. *Tanımlayabileceğimiz dünyanın olanaklılık koşullarının* anlaşılması, bizim deneyimsel *bilgimizin olanaklılık koşullarının* kavranmasından kopuk bir konu değildir. Bu hamle felsefi düşünce üzerinde tözsel metafiziklerin ipoteğini büyük oranda kaldırarak varlık-düşünce köprüsünün kurulmasında işlevsel olur; ancak buradaki dönüşümün – felsefi tartışmalarda zaman zaman varsayıldığı gibi – incelikleri olmayan yalın bir öznelleştirmeye karşılık gelmediği bu bağlamda hemen not edilmelidir.

Arı Usun Eleştirisi (*Kritik der Reinen Vernunft*) kitabında Kant Transandantal İdeacı görüşü savunurken, görüntülerin kendinde-varlık (*ding an sich*) olmaktan ziyade yalnızca 'temsil' olduğunu belirtir ve bu bağlamda zaman-mekanın kendinde-varlık olarak nitelenebilecek şeylerin koşulu olamayacağını ekler.[27] Zaman-mekanın içindeki nesnelerin bizden bağımsız var olduğunu savunan ve temsillerimizin kendinde-varlık olduğunu öne süren Transandantal Gerçekçiliğin aksine, Transandantal İdeacılık zaman-mekan içindeki nesnelerin zihinden bağımsız olamayacağını savlar.[28] Kant açısından, nesneler deneyimsel anlamda dışarıda (uzay-zamanda) olsalar da transandantal anlamda 'dışarıda' değillerdir. Kant biçimsel anlamda bir ideacıdır, ancak onun deneyimin içeriği anlamında ideacı olmadığı da belirtilmelidir. Ayrıca Kant Transandantal İdealizmle birlikte Deneyimci Gerçekçiliği de savunmakta, yani algıladığımız nesnelerin zihnin içinde bulunmaktan ziyade uzamsal olarak konumlanmış olduklarını söylemektedir.[29]

Genel olarak dendiğinde, transandantal kavramının temelinde yatan en özsel düşünce, dünya bilgimizin olanaklılık koşullarının aydınlatılması, bu olanağı sağlayan yapıların ortaya konulmasıdır. Kant'ın sunduğu transandantal proje hem katıksız deneyimciliğin doğurduğu şüpheciliğe, hem dogmatik metafiziğin gerçekçiliğine, hem de idealizmin aşırı öznel versiyonlarına bir karşı duruştur. Kant dünyayı bilmemizin koşullarını evrensel bir öznellik çerçevesinde kurgularken, varlık alanının öznellik tarafından tamamen kaplanarak işgal edilmesinin de önüne geçme amacını taşımaktadır. Kant'a göre, *varlığın* insanın algısı ve anlamasının koşullandırmasının dışında (veya ötesinde) bir yönü olmalıdır. Bununla birlikte, deneyimimize açılan dünya her zaman bir onto-epistemik biçimlenme ve koşullanma ile ortaya çıkmaktadır. O yüzden, *koşullanmamış haliyle* kendinde-varlık akla uygun bir tasarım olsa da, görünen dünyanın yapısı böylesi bir kendinde-varlığa doğrudan göndermeyle açıklanamaz. Transandantal bir araştırma, söz konusu koşullanma ve belirlenmeleri sistematik bir tarzda irdeleyerek, hem görüngüsel dünyamızın nesnelerinin hem de onların bilinebilmesinin *a priori* koşullarını ortaya koyar. Ontolojik zemini söylemsel olarak hazırlayan ve aydınlatan bu araştırma tipi kavramsal olarak tikel algılama ve kavrama örneklerini önceler.

---

27 Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2008), A369.

28 *A.g.e.*, A491/B519.

29 *A.g.e.*, A375.

Bu noktada, en genel betimlemesiyle 'görüngübilim geleneğinde' yer alan görüşler olarak, Kant'ın idealizmi ile Heidegger'in ontolojik anlatısı arasındaki ilintiye dönebiliriz. Bu konuya ilişkin yazan yorumculardan William Blattner *Heidegger's Temporal Idealism* kitabında 'zamansal ideacı' kavramını gündeme getirir.[30] Her ne kadar bu deyim Heidegger'in kendisinin kullandığı bir ifade olmasa da, Blattner bu nitelemenin Heidegger için önemli bir anlamda doğru olduğunu savlamaktadır. Bu noktayı Blattner'in verdiği Heidegger alıntılarından bazılarıyla daha berrak hale getirebiliriz. *Zaman Kavramı* (*Der Begriff der Zeit*) kitabında Heidegger "Dasein, varlığının en uç olanağında, zamanın *içinde* değildir, *zamanın kendisidir*" der.[31] Doğal olarak, insan varlığıyla zaman arasındaki içkin bağıntının gündeme getireceği önemli sorulardan biri, doğanın insandan ne ölçüde veya ne anlamda bağımsız olduğu sorusudur. Heidegger şu fikri aktarır:

> Elbette [geçmişte] insanların var olmadığı bir zaman vardı. Ancak, tam olarak "insanların var olmadığı bir *zaman vardı*" diyemeyiz. Zamanın her noktasında insan vardı, vardır ve var olacaktır – çünkü zaman kendisini insanlar oldukça zamanlaştırır. İnsanın olmadığı bir zaman yoktur, ve bunun nedeni insanın sonsuzdan sonsuza uzanması değil, zamanın sonsuz olmaması ve zamanın kendisini her seferinde insan-tarihsel olarak zamansallaştırmasıdır.[32]

Blattner, yalın bir dille, zamansal ideacılığın "Dasein olmasaydı zaman ortaya çıkmazdı" şeklinde betimlenebileceğini ekler. Blattner'a göre, Heidegger'in bu konudaki duruşunu anlamak için bakmamız gereken kritik bir yer, tahmin edilebileceği gibi, onun *varlık* kavramı ve Heideggerci felsefe çerçevesinde *varlığın Dasein'a bağlı olması* durumudur.[33] Blattner bu noktada Kant'a döner ve *Arı Usun Eleştirisi* kitabında 'nesne' kavramının "şeylerin zamansal yapısına gönderme yapma" durumuna işaret eder. Kant'ın onto-epistemik görüşünde, anlamanın kategorileri duyusal deneyimin *zamansal belirleniminin* kurallarını verirler. Bu bağlamda, bizim 'nesne' (*Gegenstand*) kavramımız yalnızca zamansal varlıklara uygulanabilir. Ve, nihayetinde, Transandantal Estetik bölümünde Kant'ın ifade ettiği "zamanın bize bağlı olduğu" argümanı bizi nesnelerin insana bağlı olduğu sonucuna götürür.

---

30 Bu bağlamda Blattner'in fikirlerine ağırlıklı olarak katılmaktan çok, onun 'zamansal ideacılık' tezi etrafında oluşturduğu düşünceler ve tartışma zemini bu bölümde ele aldığımız konuyu iyi bir şekilde gösterdiği için yorumlarına yazımızda yer verdiğimizin altını çizmek istiyoruz.

31 Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, haz. H. Tietjen (Tubingen: Max Niemayer, 1989), 19.

32 Martin Heidegger, *Einfuhrung in die Metaphysik* (Tubingen: Max Niemayer, 1966), 64.

33 *A.g.e.*, 245.

Blattner'in bu noktada dikkat çeken düşüncesi, Heidegger'in aslında 'Kantçı' olarak nitelenebilecek bir argümana sahip olduğudur. Heidegger açısından, *varlığın* anlaşılmasının anahtarı varlıkları zamansal olarak anlamakta yatmaktadır: *Dasein* varlık projeksiyonunu 'zaman' üzerinden yapar.[34] Blattner, varlığın nihayetinde *Dasein*'a dayandığı tezine *ontolojik ideacılık* adını verir. Dahası, Kant ve Heidegger'in yaklaşımlarının ortaklaşmasını ilginç bir tarzda şu şekilde sunar:[35]

> (a) Varlığın anlaşılması (Kant: Nesne kavramı), şeylerin zamansal yapısını açığa vurur (Kant: şeylerin zamansal yapısına gönderme yapar).
> (b) Dasein (Kant: özne) olmasaydı zaman açığa çıkmazdı.
> Heidegger zamansal ideacılık ile varlığın zamansallığını birleştirerek varlığın Dasein'a bağlı olduğu sonucuna varır. Yani (a) ve (b) mantıksal olarak (c)'yi gerektirir:
> (c) Olan bir varlığın (Kant: Olan bir nesnenin) o varlık (Kant: o nesne) olması Dasein'a bağlıdır (Kant: özneye bağlıdır).

Blattner'in yorumuna göre, hem Kant hem de Heidegger transandantal ideacı olarak anlaşılabilir.[36] Zaman transandantal anlamda *Dasein*'a (Kant: zihne) bağlıdır ve Heidegger, bu çerçevede, Kantçı ideacılığın en temel felsefi tezinin – kendi görüngüsel/varlıksal anlatısı içinde – bir 'varyasyonunu' savunuyor olarak görülebilir.

Iain Thomson da *Heidegger on Ontotheology* kitabında Heidegger'in Alman ideacı geleneğinin önde gelen bir mirasçısı olduğunu iddia eder.[37] Heidegger, Kant'ta karşımıza çıkan "zihnin duyusal girdileri organize etme faaliyetinin sonucu dünya anlaşılır kılınır" tezini *tarihselleştirmiştir*. Heidegger açısından bakıldığında, Kant'ın yaklaşımının gölgede bıraktığı önemli konu insan varlığına özgü varoluşsal yapıların sergilenmesi meselesidir. Ancak Heidegger 1938'e gelindiğinde, anlamayı "Dasein'ın kendini-zamanlaştırması" olarak alan zamansal ideacı görüşü 'öznel' bulmuş ve bu zaman zaman 'transandantal' olarak da nitelediği görüşle arasına bir mesafe koymuştur.[38] Bu saptamayı yaptıktan sonra, Thomson yine de Heidegger'in *anlaşılabilirliğin olanaklılık koşullarını* araştırmayı hiç bırakmadığını ekler. Thomson ayrıca Blattner'in Heidegger'in ilk döneminde karşılaştığımız görüşünü 'zamansal ideacı' olarak irdelemesine kendisinin de katıldığını ifade

34 *A.g.e.*, 245.
35 *A.g.e.*, 245-246.
36 *A.g.e.*, 247.
37 Iain D. Thomson, *Heidegger on Ontotheology: Technology and the Politics of Education* (New York: Cambridge University Press, 2005), 53.
38 *A.g.e.*, 54.

ederek, Blattner'in Heidegger'in söz konusu görüşü bırakmasına neden olan felsefi nedenleri başarıyla sergilediğini de not eder.

4. Sınırlı Gerçekçilik

Yazımızın bu bölümünde yukarıda gündeme getirdiğimiz Kant ve Heidegger arasındaki transandantal devamlılığa ilişkin farklı bir alt-konu açarak, özellikle Anglo felsefede 20. yüzyılın ikinci yarısında ivme kazanan önemli bir tartışmaya dair bir yorum sunacağız. Söz konusu tartışma (veya gerilim) varlık, bilgi ve anlam felsefeleri kapsamında ortaya çıkan *gerçekçilik* ve *gerçekçilik-karşıtlığı* arasındaki tarihsel uyuşmazlıktır. Platon'a dayandırılan gerçekçilik görüşü – en temel ve geniş tezlerinden birini belirtmemiz gerekirse – insanların deneyimine açılan varlık alanının ötesinde, görünen dünyanın dayanağını veya nedenini oluşturan ve bizim düşünce veya eylemlerimize bağlı olmayan bir gerçekliğin olduğunu savlar. Platon örneğinden de görülebileceği gibi 'gerçekçilik', maddecilik veya fizikselcilik ile özdeş veya onların düzleminde anlaşılması gereken bir görüş değildir. Gerçekçilik ile gerçekçilik-karşıtlığı arasındaki tartışmayı çetrefilli hale getiren temel bir neden, gerçekçiliğin *varlıksal*, *bilgisel*, *anlamsal*, *alethik* gibi türlerinin olması ve zaman zaman bu çeşitliliğin felsefeciler arasında – ve bazen de felsefecilerin kendi kuramsal yapılarının içinde – kavramsal karışıklılıklara yol açmasıdır.[39] Bu yazıda, o türden zorlukların ayrıntılarına girmektense, ana konumuza ışık tutacak bir söylemsel çerçeve çizip o sınırlar içinde tartışmayı yürüteceğiz.

Elbette burada altını çizmemiz gereken hassas bir soru Heidegger'in 'gerçekçilik' veya 'gerçekçilik-karşıtlığı' kavramıyla birlikte anılmasının felsefi açıdan haklı görülüp görülemeyeceğidir. Batı dillerindeki 'gerçekçilik' (*realism*, *realismus*) kelimesinin kökeni olan 'gerçeklik' (Latince *realitas*), 'nesne' (*res*) kavramına gönderme yapar. Heidegger'in Modern özne-nesne ayrımına dayalı paradigmanın oldukça dışında yer aldığı düşünülürse, onun gerçekçilik ve gerçekçilik-karşıtlığı akımlarıyla olan ilişkisi üzerine düşünmenin nasıl bir felsefi yarar sağlayacağı tartışmaya açıktır. Ancak, Blattner örneğinde de gördüğümüz gibi, literatürde bu tür örnekler sıkça karşımıza çıkmaktadır ve

[39] Yunanca 'ἀλήθεια' (*aletheia*) deyimi 'doğruluk' veya 'hakikat' (*veritas*, *wahrheit*, *truth*) olarak çevrilir ve Heidegger tarafından özellikle kelimekökensel anlamında bulunan 'unutulmuşluktan geri gelme' (ki kelime kelimesine çevirisi yaklaşık olarak budur), 'gizlilikten çıkarılma' veya 'açılım' düşüncesi ön plana çıkarılarak kullanılmıştır. Çağdaş Anglo-analitik felsefede ise 'alethik' deyimi 'doğruya dair anlamında bir sıfat olarak karşımıza çıkar. Bkz., örneğin, William Alston, *A Realist Conception of Truth* (London: Cornell University Press, 1996).

– bu konunun deyimsel zorluklarına ve potansiyel kuramsal risklerine dikkat çekerek – düşünsel bir deneye girişmenin büyük bir felsefi sakınca getirmeyeceği varsayılabilir. Gerçekçiliğe ilişkin sunacağımız öneri de o minvalde bir söylemsel/kuramsal deney olarak düşünülebilir.

İlk olarak, birbirine zıt iki 'cüretkar' ontolojik tavrı betimleyerek irdelememize başlayabiliriz:[40]

> *Kapsamlı Varlıksal Gerçekçilik*: Hem deneyimsel dünyamızda mevcut olan tikeller ve durumlar hem de genel anlamıyla varlık, insan anlamasından veya deneyiminden tümüyle bağımsızdır. İnsanın varlığı ve deneyim olanakları, varlığa ve var olanların ontolojisine dayanak teşkil edemez veya oluşumsal katkı yapamaz. Varlık ve deneyimsel dünyada var olanlar, insanın varlığından veya yokluğundan ontolojik olarak herhangi bir şekilde etkilenmez.
>
> *Kapsamlı Varlıksal Gerçekçilik-karşıtlığı*: Hem deneyimsel dünyamızda mevcut olan tikeller ve durumlar hem de 'varlık', tümüyle insan anlamasına ve deneyimine bağlıdır. İnsanın varlığı ve deneyim olanakları varlıksal kavramlara kökten bir şekilde dayanak teşkil eder veya onu oluşturur. Deneyimsel dünya ve 'varlık' insanın eylemleri ve belirlemeleri karşısında bütünüyle edilgen ve esnektir.[41]

Bu bölümde temel amacımız, Kant'ın ve Heiddeger'in kendi kuramsal ve söylemsel çerçeveleri içinde neden Kapsamlı Varlıksal Gerçekçilik görüşünü *veya* Kapsamlı Varlıksal Gerçekçilik-karşıtlığı görüşünü *benimsemediklerini* açıklamak olacak. Öncelikle, Gerçekçilik görüşüne ve Kant'ın bu tanımlar açısından ne konumda olduğuna yakından bakalım. Kapsamlı Varlıksal Gerçekçilik görüşü, en açık ve güçlü ifadesini geleneksel metafizik perspektiflerde bulur. Dahası, bu görüş felsefe tarihine onto-epistemolojik açıdan şekil vermiş olan merkezcil perspektiftir. Örneğin, tözsel metafiziğin geleneksel ve çağdaş düşünürleri – ki bu tanımlama, esas varlığı idea düzeyinde alan Platoncu yorumdan, maddenin insan zihninden bağımsız bir

---

40 Burada sunacağımız tanımların çağdaş onto-alethik bir bağlamda ilintili versiyonları şu iki yazıda görülebilir: Murat Baç ve Elio, Renée, "Scheme-based Alethic Realism: Agency, the Environment, and Truthmaking", *Minds and Machines*, sayı 14, no. 2 (2004); Murat Baç, "Pluralistic Kantianism", *The Philosophical Forum*, sayı 37, no. 2 (2006).

41 Gerçekçilik-karşıtlığı görüşünün tanımında özel bir anlamsal duruma işaret etmeye yönelik olarak 'varlık' deyimi etrafında tırnak işareti kullanılmasının felsefi nedeni, bu tanımın kapsamına giren düşünürlerin genelde ontolojik olarak yüklü görünen kavramları deflasyona uğratma ve metafizik ağırlıklarını reddetme eğiliminde oldukları gerçeğini yansıtmaktır.

töz olduğunu düşünen usçu Descartes'a, epistemolojik tutarlılığı tartışmalı görünen deneyimci Locke'a ve, onların da ötesinde, günümüzün bazı analitik metafizikçilerine ve doğrunun karşılık kuramcılarına kadar uzanır – gerçek varlığın insanların zihinselliğinden ve eylemlerinden bağımsız olduğunu ve dahası bilginin hedefini oluşturduğunu savunmuşlardır. Bu görüşün Kant'ın onto-epistemik yaklaşımıyla neden örtüşmeyeceği açıktır. Kant açısından, her ne kadar kendinde-varlık fikri insanın bilgisel erişimine kapalı bir alanı veya boyutu imlese de, belirlenmiş/koşullanmış deneyimsel nesneler insan algısından ve anlamasından bağımsız değildir.

Açıkça görüleceği gibi, Kant kendi ideacı görüşünü savunurken onto-epistemik geleneğe çok aykırı bir felsefi tavrı temsil etmektedir. Karşısına aldığı Kapsamlı Gerçekçiliğin ontolojik tasarımı, insanın bilişselliğinin ve deneyim sınırlarının bütünüyle dışında olan bir alan üzerinde epistemolojik hak iddia eden ve o yüzden zihnin başarabileceklerine dair neredeyse haddini aşan bir girişimdir. O yüzden Kant, David Hume'un *İnsan Doğası Üzerine Bir Deneme* (*A Treatise of Human Nature*) adlı kitabının I-III-14 bölümünde dile getirdiği "zihin kendisini dışarıdaki nesnelere doğru yayma konusunda büyük bir eğilim gösterir" fikrini tamamen benimsemektedir. Hume'da ve Kant'da gördüğümüz geleneksel usçuluğa/metafiziğe karşı duruş, bu bağlamda, kendisini epistemolojik tevazu ve bilgiye sınır çizme olarak gösterir.[42]

Bununla birlikte, tersinden bir okuma yaparsak, Kant'ın Kapsamlı Varlıksal Gerçekçilik-karşıtlığı görüşüne uyan bir ontolojik görüş sunmadığı da rahatlıkla görülebilir. Deneyimimize açılan dünyanın o deneyimleri biçimlendiren *a priori* normlara onto-epistemik olarak endeksli olduğu tezi Kant'ın temel fikirlerinden biridir. Ancak, Kant'a göre, varlığın insanın deneyim olanaklarına dayanmayan bir yönünden bahsetmemiz aklın dayattığı bir zorunluluktur; *Arı Usun Eleştirisi* kitabında belirtildiği gibi, görünen bir şey olmaksızın görünenlerin olduğu düşüncesi saçmadır.[43]

---

42 Burada Rae Langton'ın *Kantçı Tevazu: Kendinde-Varlıklara İlişkin Cehaletimiz* (*Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*) kitabını anmak ve kitabın adında ve içeriğinde karşımıza çıkan 'alçakgönüllülük' kavramına gönderme yapmak doğru olacaktır. Langton'a göre, 'kendinde' özellikler bilgimiz açışından etki yaratan unsurlar olamazlar; ancak bizi etkileyen dünyaya ilişkin bilgilenmemiz esas itibarıyla nesnel ve güvenilir bir süreçtir. Rae Langton, *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves* (Oxford: Oxford University Press, 1998).

43 Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, Bxxvi-ii.

Eğer Kant'ın ontolojik görüşü hem Kapsamlı Varlıksal Gerçekçiliğe hem de onun karşıtına uymuyorsa, gerçekçilik tartışmaları çerçevesinde nasıl bir tanımlama Kant'ın felsefesine daha uygun olurdu? Kant'ın yukarıda verilen iki görüşün belli yönlerini benimserken belli unsurlarını da dışladığını vurgulamalıyız. Bir yandan insan zihninin görülen dünyanın kurulumuna biçimsel katkısını savunurken, bir yandan da Kapsamlı Varlıksal Gerçekçilik-karşıtlığının yarattığı kökten öznelleştirmeye direndiğini gözlemleyebiliriz. Kant'a ait bu yaklaşım daha açık bir şekilde şöyle maddeleştirilebilir: (1) Kendinde-varlık, insanın deneyiminden bağımsız olarak vardır. İnsanın varlığı ve deneyim olanakları varlığın olma zeminini teşkil edemez; (2) Deneyimsel dünyamızda mevcut olan tikeller ve durumlar esastan insan deneyimine bağlıdır. İnsanın deneyim olanakları, bizim görüngüsel dünyamızda var olanların ontolojisine esastan dayanak teşkil eder. Eğer bu nitelemeler doğruysa, Kant'ın Kapsamlı Varlıksal Gerçekçilik veya Kapsamlı Varlıksal Gerçekçilik-karşıtlığı görüşlerinden ziyade, gerçekçiliğin *sınırlanmış* bir versiyonuna sempati duyabileceği sonucunu çıkarabiliriz.

Yukarıdaki iki tanım bağlamında Heidegger'in perspektifini incelediğimizde de, daha farklı bir rotadan varılıyor olsa da, yine *sınırlanmış* bir gerçekçilik düşüncesine uyan bir tablo ile karşılaştığımız söylenebilir. Daha önceki bölümlerdeki tartışma ve açıklamalarımız ışığında, Heidegger'in neden Kapsamlı Varlıksal Gerçekçilik görüşünü kabul edemeyeceği bellidir. Varlığın ve var olanların (dünyanın) açımlanmasında *Dasein*'ın oynadığı rolün yadsınması olanaksızdır. Öte yandan, Kapsamlı Varlıksal Gerçekçilik-karşıtlığının da Heidegger'in perspektifini yansıtmadığını belirtebiliriz. Daha önce Heidegger'in *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* kitabından alıntı yaparken de belirttiğimiz gibi, dünyadaki nesneler onları deneyimlemediğimiz zaman hiçliğe geçmezler. Ancak nesnelerin anlamına (ve kimliklenmesine) *Dasein*'ın varlığı ve yorumsama olanakları dışlanarak ulaşılamaz. Bu noktada, Heidegger'in Kapsamlı Varlıksal Gerçekçilik-karşıtlığı görüşüne neden mesafeli olacağını daha iyi anlamak için, onun "varlık" kavramının belli inceliklerini kısaca anımsatmak yararlı olacaktır.

Heidegger'e göre varlık var olan *bir şey* değildir, ancak dünyada yalnızca var olanlarda bulunabilir. Heidegger'in özenle açıkladığı gibi, varlığın anlamı sorusu, dünyada var olanların anlaşılır şeyler olarak karşımıza çıkma olanağının kavranmasına yönelik bir sorudur. Dahası, geleneksel ontolojik perspektiflerin tezlerinin aksine, varlık bilgi nesnesi olarak değil yorumsamanın ve anlamanın olanaklılık zemini olarak düşünülmelidir. Varlık kendisini *Dasein* vesilesiyle açmasıyla birlikte geri de çeker; o yüzden dünyamızdaki tikel anlamsal belirlenimler varlığın hakikatını tümüyle

vermez. Her ne kadar yalnızca *Dasein*'ın varlığı verildiğinde 'varlık'tan söz edebiliyor olsak da, varlığın hakikati (yani, orijinal anlamda açımlamanın, var-kılmanın kendisi) insanın ürettiği veya kendi akılsal denetimi altında tutabileceği bir şey değildir. Varlığın özünde – nihayetinde – gizem vardır; biz yalnızca kendimizi ona açıp, onun hakikatine kulak verebiliriz.

Bu söylediklerimizin ışığında, Heidegger'in Kapsamlı Varlıksal Gerçekçilik görüşüne olduğu kadar, Kapsamlı Gerçekçilik-karşıtlığı görüşüne de mesafeli olacağı söylenebilir. Heidegger bir yandan varlığın var olanların toplamına indirgenemeyeceğini savlarken, bir yandan da varlığın anlaşılmasının insanın deneyimsel olanaklarının ve dünyadaki şeylerin dışında bir zeminde gerçekleşemeyeceğini düşünmektedir. O yüzden, köktenci tavırlardan ziyade *sınırlanmış bir gerçekçilik* görüşüne daha yakın olacağını savlayabiliriz. Elbette, Kant böylesi bir görüşe Transandantal İdeacı bir yoldan ulaşırken, Heidegger *Dasein* ve *Sein* kavramları üzerinden yorumsama eksenli bir sorgulama yürüterek yaklaşmaktadır. Ancak, genel bir açıdan dersek, her iki düşünür de varlıkla olan bağıntımızın *sonlu ve sınırlanmış* olduğuna, varlığın her veçhesinin insan tarafından elde edilerek "tüketilmesi" yaklaşımının bizi felsefi bir yanılgıya veya açmaza götürdüğüne inanmaktadır.

Tartışmamızı sonlandırırken, yukarıda dile getirdiğimiz Sınırlı Gerçekçilik görüşünü ana hatlarıyla şu şekilde ifade edebiliriz:

> *Sınırlı Varlıksal Gerçekçilik*: Varlık ile insanın anlaması/deneyimi arasında sınırlı bir bağlı-olma ilintisi vardır. İnsanın deneyimine verilen dünya, varlığın (veya varlık alanının) tümünü kaplamaz/belirlemez.

Bölüm 2'de dile getirdiğimiz gibi, Heidegger'e göre *Dasein*'ın olgularla karşılaşıp onlara uygun 'doğru' önermelere sahip olmasından önce onun gereci ile girdiği eylemler aracılığıyla dünyanın açılması gerekir. *Dasein*'ın gündelik hayatında açılan dünya onun gerçekleştirmeye çalıştığı varoluşsal olasılık ile şekillenir. Bu anlamda, *Dasein*'ın dünyası onun eylemlerine bağlıdır. Ancak, *Dasein*'ın açtığı dünyada bulunan tekil varlıklara *Dasein* aracılığıyla bir anlam bahşeden varlık ne dünyayı ne de kendisini tüm çıplaklığı ile ortaya koyar. Aralarındaki ciddi farkları göz ardı etmeksizin, Kant ve Heidegger'in insanın karşılaştığı dünyanın insanın kendisine dair unsurlar tarafından özsel olarak şekillendiği düşüncesinde hemfikir olduklarını söylemek yerinde olacaktır. Bununla birlikte, her iki düşünür – çok farklı felsefi çıkış noktalarından hareket etseler dahi – varlığın insana zorunlu olarak kapalı kalacak bir yanının olacağını vurgularlar. Dolayısıyla,

Kant ve Heidegger'in felsefelerinin ortak noktalarından birinin bizim Sınırlı Varlıksal Gerçekçilik adını verdiğimiz düşünce olduğunu söylemek isabetli bir çıkarımdır.

Son olarak, bu yazıda ayrıntısına girmemiz olanaksız olsa da, çağdaş literatürde *yeni-pragmacı* ve/veya *yeni-gerçekçi* olarak nitelenebilecek düşünürlerin kuramlarının Kant'da ve Heidegger'de karşımıza çıkan 'sınırlı gerçekçi' tavırdan önemli oranda etkilenmiş olduğunu not edebiliriz. Literatürden örnek vermek gerekirse, D. M. Armstrong (1997) gibi metafiziksel bir doğruluk anlayışını savunan çözümleyici felsefecilerden oldukça farklı olarak A. Goldman (1986; 1999), J. Searle (1995), H. Putnam (1986; 1987; 1994) ve D. Davidson (1990; 2001) gibi düşünürler doğru/hakikat kavramına merkezcil bir önem atfederken, bir yandan da onto-alethik, onto-semantik veya onto-epistemik görüşlerinde söylemsellik zemini, kavramsal çerçeve, gerekçelendirme olanakları ve öznelerarasılık gibi kavramların kendi tezlerine uygun olanlarını kuramsal çalışmalarının merkezine almışlardır. Bu türden hamleler, geleneksel metafizik tasarımlardan ve nesnelleştirilmiş karşılık kuramından uzaklaşmanın ve, en genel anlamıyla, bilginin normlarına ve deneyimlenen dünyaya *insanın katkısını* – kökten öznelciliğe sarılmadan – tanımanın ve vurgulamanın örnekleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda, ontolojik, semantik, alethik ve epistemolojik boyutlarda çağdaş felsefi durumumuzun Kant'ın ve Heidegger'in görüşlerinden ve sezgilerinden hala büyük bir oranda beslenmekte olduğunu söylemek yanlış olmaz.

Kaynakça

Alston, William. P. *A Realist Conception of Truth*. London: Cornell University Press, 1996.

Armstrong, David. M. *A World of States of Affairs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Baç, Murat ve Elio, Renée. "Scheme-based Alethic Realism: Agency, the Environment, and Truthmaking". *Minds and Machines*, sayı 14, no. 2 (2004): 173-196.

Baç, Murat. "Pluralistic Kantianism". *The Philosophical Forum*, sayı 37, no. 2 (2006): 183-204.

Blattner, William D. *Heidegger's Temporal Idealism*. New York: Cambridge University Press, 1999.

Carman, Taylor. "Heidegger on Correspondence and Correctness". *Graduate Faculty Philosophy Journal*, sayı 28 (2007): 103-116.

Davidson, Donald. "The Structure and Content of Truth". *Journal of Philosophy*, sayı 87, no. 6 (1990): 279-328.

-. *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Clarendon Press, 2001.

Descartes, René. *Discourse on Method and Meditations*. Çevirenler Elizabeth S. Haldane ve George. R. T. Ross. Mineola: Dover, 2003.

Dreyfus, Hubert L. *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. London: The MIT Press, 1991.

-. "How Heidegger Defends the Possibility of a Correspondence Theory of Truth With Respect to the Entities of Natural Science". *Heidegger Reexamined, Vol.2: Truth, Realism, and the History of Being* içinde, 219-230. Hazırlayanlar Hubert L. Dreyfus ve Mark A. Wrathall. New York: Routledge, 2002.

Goldman, Alvin I. *Epistemology and Cognition*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

-. *Knowledge in a Social World*. Oxford: Clarendon Press, 1999.

Gorner, Paul. *Heidegger's Being and Time: An Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2007.

Hegel, Georg W. F. *Tinin Görüngübilimi*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2011.

Heidegger, Martin. "Der Weg zur Sprache". *Unterwegs zur Sprache* içinde, 239-268. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1959.

-. *Einfuhrung in die Metaphysik*. 3. basım, Tubingen: Max Niemayer, 1966.

-. *Der Begriff der Zeit*. Hazırlayan Helmut Tietjen. Tubingen: Max Niemayer, 1989.

-. *History of the Concept of Time: Prolegomena*. Çeviren Theodore Kisiel. Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

-. *Varlık ve Zaman*. Çeviren Kaan H. Ökten, 2. Basım. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2011.

Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. Çeviren Ergün Baylan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2009.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Çeviren Norman Kemp Smith. New York: St. Martin's Press, 1965.

-. *Arı Usun Eleştirisi*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 2008.

Langton, Rae. *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Putnam, Hilary. *Reason, Truth, and History*. London: Cambridge University Press, 1986.

-. *The Many Faces of Realism*. LaSalle: Open Court, 1987.

-. "Sense, Nonsense, and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind". *Journal of Philosophy*, sayı. 91, no. 9 (1994): 445-465.

Searle, J. *The Construction of Social Reality*. New York: Free Press, 1995.

Solomon, Robert C. *In the Spirit of Hegel*. Oxford: Oxford University Press, 1985.

Thomson, Iain D. *Heidegger on Ontotheology: Technology and the Politics of Education*. New York: Cambridge University Press, 2005.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge, 2002.

HEİDEGGER'DE VARLIK SORUSU VE HAKİKAT SORUNU

Ömer AYGÜN*

THE QUESTION OF BEING AND THE PROBLEM OF TRUTH IN HEIDEGGER

Öz

Martin Heidegger, 1920'lerin ikinci yarısında, özellikle başyapıtı *Varlık ve Zaman*'da, metafizik tarihi boyunca varlığın *(Sein)* varolana *(Seiend)* indirgendiğini, bu indirgemenin varlık sorusunu örtbas ettiğini, oysa varlığın varolandan farklı olduğunu ve varlık sorusunu canlandırmak için bu farkın incelenmesi gerektiğini iddia eder. Beri yanda Heidegger'e göre hakikat anlayışında da temel bir dönüşüm yaşanmış, asli hakikat anlayışından 'uygunluk' ya da 'denklik' anlamındaki geleneksel hakikat anlayışına geçilmiştir. Bu makalede varlık sorusu ile hakikat sorunu arasındaki bağlantı araştırılmakta, ikisinin ortak bir yapı paylaştığı ileri sürülmekte ve bu ortak yapı kısaca betimlenmektedir. Buna göre, geleneksel hakikat anlayışındaki sorun, aralarında 'uygunluk' ya da 'denklik' ilişkisinin kurulacağı tarafların (önerme ve olgu, düşünce ve doğa, ideal alan ve reel alan, vs.) ortak bir zemine ait olduğunu varsaymak zorunda olması ama bu zeminin ne olduğunu belirginleştirmemesidir; oysa geleneksel hakikat anlayışının dayandığı bu ortak zemin 'varolan'dır; bu nedenle hakikat sorunu doğrudan doğruya varlık sorusuyla bağlantılıdır. Makalede, bu bağlantının yanısıra, varlık sorusu ile hakikat sorununun ortak bir yapı taşıdığı gözlemlenmektedir: geleneksel hakikat anlayışının asli hakikat anlayışını hem varsayması hem de örtbas etmesindeki zorunluluk, varlığın varolana indirgenerek unutulmasının kaçınılmazlığıyla örtüşür.

Anahtar Kelimeler: Varlık, fenomenoloji, hakikat, doğruluk, uygunluk teorisi.

* Galatasaray Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Yrd.Doç.Dr., e-mail : omeraygun@gmail.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 8 / Heidegger, Nisan 2017: 342-357
(Makale Gönderim: 01.01.2017 / Makale Kabul: 20.03.2017)

Abstract

In the second half of the 1920's, and especially in his masterpiece *Being and Time*, Martin Heidegger claims that Being *(Sein)* has been reduced to being *(Seiend)* throughout the history of metaphysics, that this reduction has concealed the question of Being, and that, since Being is in fact different from being, the way to reanimate the question of Being is to keep in view this fundamental difference. On the other hand, according to Heidegger, the conception of truth has undergone a fundamental transformation as the original (*unsprünglich*) conception of truth has been replaced by the traditional conception of truth as 'correspondence' or 'adequation'. In this paper, we investigate the link between the question of Being and the problem of truth, argue that both share the same structure, and briefly describe that common structure. According to this, the problem in the traditional conception of truth is that it must assume that the relata of 'correspondence' or 'adequation' (proposition and fact, thought and nature, the ideal and the real, etc.) belong to a common ground, but does not clarify what that common ground is; yet, the common ground assumed by the traditional conception of truth is 'being'; hence it is that the problem of truth is directly linked to the question of Being. Besides this link, the paper also explores the common structure shared by both the question of Being and the problem of truth: the fact that the traditional conception of truth necessarily presupposes and covers over the original conception of truth matches the fact that Being is inevitably reduced to being, and thereby concealed.

Keywords: Being, phenomenology, truth, correctness, correspondence theory.

****

Bu makalede Heidegger'in felsefesinin ana projesi olarak varlık sorusunu kısaca ele aldıktan sonra Heidegger'de hakikat sorununu inceleyeceğiz, özellikle hakikatin geleneksel olarak bir "uygunluk" fikri üzerinden anlaşılmasına *(correspondance theory of truth)* getirdiği itirazı ele alacağız. Bu geleneksel hakikat anlayışı sıklıkla Platon'un *Theiatetos*'undaki *epistêmê* tartışmasındaki "gerekçeli doğru kanı" (*alêthês doksa meta logou*) tanımına dayandırılmıştır; oysa bu makalede Heidegger'in Platon'a dayandırılan bu geleneksel anlayışa itirazını Platon üzerinden nasıl ortaya koyduğunu göstereceğiz. Makalenin sonunda ise Heidegger'de varlık sorusu ile hakikat sorununun ortak bir yapıya dayandığını, dolayısıyla varlık sorusunu

canlandırma projesi ile asli hakikati düşünme projesinin bir ve aynı olduğunu göstermeye çalışacağız.[1]

I. Varlık Sorusu: Varlık Varolanlara Karşı

Martin Heidegger felsefesinin temel iddialarından biri, belki de birincisi, varlığın unutulmuş olduğu iddiasıdır. Varlık *varolanlar lehine* unutulmuştur, yani varlık ya bir varolana indirgenmiştir ya da varolanlardan dolayı göz ardı edilmiştir. Varolanları düşünmeye alışığız: Bu varolan bugün nasıl? Şu varolanın nedeni ne? İkinci varolandan hangisi daha iyi? Şöyle bir varolanı elde etmek için ne yapmam gerek? Varlık ise varolandan farklıdır: arabanın anahtarının *varlığı*, araba anahtarının kendisinden farklıdır. Arabanın anahtarının varlığı bir şey değildir, olsa olsa bir "varolma halidir", bir mevcudiyettir, bir varolmaklıktır. Varolanları düşünmeye gayet alışık olsak da, varlık bir muamma, çünkü her bir varolanın var olma halini düşünmeye neresinden başlayacağımızı bilmiyoruz. Gündelik yaşamda ya "varlık" denen bu bilinmeyenin bilinmeyenliğinin az çok farkındayız ve bu bilinmeyenle yaşamaya razıyız ya da bu bilinmeyenin bilinmeyenliğinin farkına varmaya bile razı değiliz. Öyle ya da böyle varlık unutulmuş oluyor. O halde varlık sorusunu yanıtlamaya girişmeden önce, hatta bir yanıt araştırmadan önce, soruyu sormak gerekiyor. Soruyu sormak için de öncelikle soruyu adeta "uyandırmak" gerekiyor, varlığın varolandan farkını "canlandırmak", ontik-ontolojik farkı adeta "silkelemek" gerekiyor.

Ancak varlık sorusunun canlandırılmasında yapısal sorunlar vardır. Öncelikle, varlıktan bizi alıkoyan şey, tam da varolanlarla haşır neşir oluşumuzdur. Tersinden söylersek, varlığı ele avuca sığmaz kılan şey, tam da varlığın her zaman *bir varolanın* varlığı olmasıdır. Yani varlığı hem varolanlardan ayırt etmemiz gerek (ki bunu belki yapabiliyoruz), hem de onu bütün başka varolanlardan ayırıp başlı başına ayrı bir varolan haline getirmekten sakınmamız gerek - bunu nasıl yapabileceğimiz meçhul. Varlığı varolanlaştırmadan nasıl ele alabiliriz? Varlığı varolan gibi düşünmeyeceğiz de ne gibi düşüneceğiz? Varlığı bir varolmayanmış gibi mi düşüneceğiz? Varlığı varolandan ayırt edebilmememize rağmen nasıl oluyor da varlığı ele alırken onu varolanlaştırmaktan kendimizi alamıyoruz?

[1] Bu makalede "hakikat", "doğruluk", "gerçek" ve "gerçeklik" gibi sözcükleri sıkça kullanacağız, bunu yaparken de keskin ayrımlar yapmak iddiasında bulunmayacağız. Nitekim en genel anlamda kullanacağımız "hakikat" sözcüğünü seçmemizin nedeni, bu sözcüğün başlı başına bir erdeme sahip olması değil, "gerçek" ve "doğru" sözcüklerinin sıfat mı ad mı olduğunun belirsiz kalmasıdır.

Varlığın unutulması arabanın anahtarı gibi bir varolanın unutulmasından farklı olduğu gibi, varlığın "hatırlanması" da araba anahtarının hatırlanmasından farklı olacaktır.[2] Varlığın hatırlanması, Platon'un diyaloglarında sözü geçen *anamnêsis*'le kimi ortaklıklar taşıyor olabilir[3]: *idea*'ları hatırlamanın ilk aşaması cehaletin farkına varılması olduğu gibi, varlık sorusunu canlandırmanın ilk adımı da varlığın yerine herhangi bir varolanı geçirmenin çıkmaz bir sokak olduğunu açıkça görmek ve kabul etmektir; *Menon*'daki kölenin köşegen örneğinde öğrendiği şey yeni bir *çizgi* ya da *şekil* çizmek değildi, yeni bir *boyut* (ikinci boyutu) düşünmektir, - aynı şekilde varlık sorusunu canlandırmak da varolanlar arasında yeni (ve daha "doğru") bir düzenleme yapmanın ötesinde, varlığın varolanlardan hiçbir varolanın olamayacağı şekilde ayrılışını, "aşkınlığını", Platoncu terimlerle *khorismos*'unu düşünmektir.

Ancak varlık sorusunu canlandırma projesinin önündeki en büyük sorun, *idea*'lardan farklı olarak, varlığın unutulmasının tarihsel bir sürecin ürünü

---

2 Varlığın bir varolana indirgenememesi, varolanın *(to on)* bir cins olamayacağı yönünde Aristoteles'in tuhaf ve ilginç fikriyle örtüşür. Bu fikri Aristoteles şöyle gerekçelendirir: "varolan"ın bir cins olması için o cinsteki türleri ayırt eden ayrım *(differentia specifica)* o cinsin dışından gelmelidir, yani "varolan"ın dışından gelmelidir, dolayısıyla ayrım bir varolan olmamalıdır, oysa aynı zamanda ayrım *varolmalıdır* ki cinsin altındaki türleri birbirinden ayırt edebilsin. Bu saçmadır. Dolayısıyla "varolan", bir cins değildir. Öyleyse "varolan", varlığın *(ousia*'nın*)* da cinsi olamaz. (Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, III, 3, 998b22-27, İngilizceye çeviren Hugh Tredennick (Cambridge, Massachusetts: Harvard Üniversitesi Yayınları, 1933); *Topics* [*Topikler*], VI, 6, 144a32-b3, İngilizceye çeviren E. S: Forster (Cambridge, Massachusetts: Harvard Üniversitesi Yayınları, 1960); Enrico Berti, "Multiplicity and Unity of Being in Aristotle", *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, cilt 101, 2001, 185-207.) Aristoteles varolanın *(to on)* varlığın *(ousia)* cinsi olamayacağı argümanını nerdeyse laf arasında verir. Varolan, varlığın cinsi olamaz, peki varlık varolanın cinsi olabilir mi? Bu konuda Aristoteles hiçbir şey söylemez. Aristoteles *ousia*'nın anlamlarını (a) madde, (b) form ve (c) madde-form bileşkesi olarak üçe ayırır. (Aristoteles, *On the Soul* [*Ruh Üzerine*], II, 1, 412a6-9, İngilizceye çeviren W. S. Hett (Cambridge, Massachusetts: Harvard Üniversitesi Yayınları, 1936); Aristoteles, *Metafizik*, V, 8 ve başka metinler.) Ancak bu üç anlamdan hiçbiri varolanın *cinsi* olamaz. Kısacası, en "üst", en kuşatıcı düzeye çıkıldığında cins-tür ayrımı işe yaramamaktadır. (Bu durum elbette *Varlık ve Zaman* projesinin temelinde yer alır ve 1. paragrafın 1. altbölümünde dile getirilir. Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Türkçesi: Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008), 2; Almanca 3. Bu makalede *Varlık ve Zaman*'a yapılacak referanslarda Türkçe metindeki sayfa numarası ve ardından Almanca Tübingen: Max Niemeyer, 2006 baskısındaki sayfa numarası belirtilecektir.)

3 Platon, *Meno* [*Menon*], 81B86B, İngilizceye çeviren W. R. M. Lamb (Cambridge, Massachusetts: Harvard Üniversitesi Yayınları, 1924); Platon, *Phaedo* [*Phaidon*], 72C-76D, İngilizceye çeviren H. N. Fowler (Cambridge, Massachusetts: Harvard Üniversitesi Yayınları, 1914); Platon, *Phaedrus* [*Phaidros*], 249C, İngilizceye çeviren H. N. Fowler (Cambridge, Massachusetts: Harvard Üniversitesi Yayınları, 1914).

olmasıdır: 1920'lerde Heidegger varlığın unutulması sürecini Platon ve Aristoteles'e dayandırmakla birlikte varlığı yeniden ele alma projesini bu iki filozoftan devraldığını açıkça söyler.[4] Başka bir deyişle, Platon ve Aristoteles'te ya da onlardan hemen sonra varolanlar nasılsa varlığın önüne geçmiş, felsefeden bilime ve politikaya kadar insan etkinlikleri de varolanların nasıl düzenleneceği sorunu çevresinde gelişmiştir. İşte Heidegger'in projesi varlık sorusunu "canlandırmaktır"; bunun yolu da 1920'lerdeki *Dasein* çözümlemesini gerçekleştirmek kadar, varlığın unutulmasının tarihsel sürecini açığa çıkarmaktır. Bu süreçte Heidegger 1920'lerdeki Aristoteles okumalarına 1930'larda Platon okumalarını (ayrıca özellikle daha sonraları Sophokles, Herakleitos, Parmenides ve Anaksimandros okumalarını) ekleyecektir. Bu metinlere başvururken Heidegger'in temel soruları şunlardır: Varlığı varolana indirgemeden nasıl düşünebiliriz? Varlık varolana indirgenmeden "önce" Eski Yunan düşünürleri varlığı nasıl düşünüyorlardı? Eski Yunan nostaljisine ya da egzotizmine kapılma riskini önlemek için şunu da soralım: Eski Yunan düşünürleri varlığı varolandan ayırabiliyorlar mıydı? Bu soruyu değilse de bununla bağlantılı başka bir soruyu yanıtlayabiliriz: Eski Yunan düşünürleri varlığı varolandan *ayırabildiklerini düşünüyorlar mıydı*?

İşte *Varlık ve Zaman*'ın en başında Platon'un *Sofist*'inden yapılan alıntı bu soruya bir ölçüde yanıt verir ve en azından Platon'un "varolan" *(to on)* sözcüğünün anlamının büsbütün belirsiz olduğunun kesinlikle farkında olduğunu gösterir. Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki ve genel olarak bütün felsefesindeki projesini daha iyi anlayabilmek için, *Sofist*'ten yaptığı alıntıyı geniş bağlamı içinde çevirelim. Platon'un *Sofist* diyaloğu dramatik olarak *Theaitetos*'un (ve arada *Euthyphron*'un) devamıdır, hatta *Sofist*'in arkasından da *Devlet Adamı* diyaloğu gelir. Bilgi sorununu işleyen *Theaitetos* diyaloğundaki konuşmadan sonraki gün gerçekleşen *Sofist* diyaloğunda Elealı bir yabancı Theaitetos'la birlikte "sofist"i tanımlamaya çalışır ve yanlışlık sorunuyla karşı karşıya gelir: Yanlış bir şey de doğru bir şey kadar *var* mıdır? Büsbütün *yok* olamaz, çünkü büsbütün *yok* olsaydı yanılamazdık. Peki yanlış da nasılsa doğru kadar *var* olmalıysa, bu "varolan" sözünden ne anlamalıyız? Bu noktada Elealı Yabancı kendinden önceki düşünürlerden şikayet eder, çünkü varolanların Bir olduğunu söyleyenler de Çok olduğunu söyleyenler de "varolan"dan ne anladıklarını söylememişlerdir, hatta kendi aralarında didişmeye öyle dalmışlardır ki karşıt konumlarını olanaklı kılan "varolan" kavramıyla ilgili bu sorunun farkına bile varmamışlardır. Yani Elealı Yabancıya göre, Birciler de Çokçular da, Heidegger'in sözcükleriyle, "varlığı

[4] Örneğin bkz. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 20-27/19-27, 238/226.

unutmuşlardır". Şimdi Heidegger'in *Sofist*'ten yaptığı ünlü alıntıyı bağlamı içinde görelim:

> Elealı Yabancı: Bunlardan biri ne zaman Çok, Bir ya da İki için *vardır*, *vardı* ya da *oluyor* dese, sonra sıcağın soğukla karıştığını söylese, başka yerde ise ayrışmalar ve birleşmeler varsaysa, bunların dediklerinden bir şey anlıyor musun tanrılar aşkına? *Varolmayan* sözü şu anda bizi açmaza düşürüyor, ancak ben gençken ne zaman birisi *varolmayan* dese gayet açık bir şekilde anladığımı sanıyordum. Oysa bu konuda nasıl bir açmazda olduğumuzu görüyorsun.
>
> Theaitetos: Görüyorum.
>
> Elealı Yabancı: Belki *varolan* konusunda da ruhumuzdaki hal aynıdır: *varolmayan* konusunun tersine *varolan* konusunda her şeyin yolunda gittiğini ve ne zaman birisi *varolan* dese onu anladığımızı söylüyoruzdur ama aslında her ikisinde aynı halde olabiliriz.
>
> Theaitetos: Olabilir.
>
> Elealı Yabancı: Daha önce konuştuğumuz konular için de geçerli bu.
>
> Theaitetos: Tabii ki.
>
> Elealı Yabancı: İstersen o konuların çoğunu bundan sonra inceleriz, ama şimdi konuların en büyüğünü, ilk atasını [*arkhêgou prôtou*] incelemek gerekiyor.
>
> Theaitetos: Neden söz ediyorsun? Öncelikle *varolan* lafını kullananların o sözcüğün ne anlama geldiğini düşündüklerinin izini sürmemiz gerektiğini söylüyorsun belli ki, değil mi?
>
> Elealı Yabancı: Havada kaptın, Theaitetos. Bunu yaparken de buradalarmış gibi onlara soru sorma yöntemini kullanmamız gerekiyor bence. Şöyle: Haydi, her şeyin sıcak ve soğuk ya da bunlara benzer iki şey olduğunu söyleyenler, ikisinin de *varolduğunu* söylerken ikisi hakkında dile getirdiğiniz şey nedir acaba? Şu sizin bu *varolmanızdan* ne anlamamız gerekiyor? Bu o ikisinin yanısıra bir üçüncü müdür ve bu durumda her şeyin iki değil de artık üç olduğunu düşündüğünüzü mü söylemeliyiz? Çünkü hiç olmazsa ikisinden birine *varolan* dediğiniz zaman her ikisinin benzer şekilde varolduğunu söylüyor olamazsınız, zira her iki durumda da iki değil bir olurlar.[5]
>
> Theaitetos: Doğru söylüyorsun.
>
> Elealı Yabancı: O halde ikisine birden *varolan* demek ister misiniz?
>
> Theaitetos: Olabilir.
>
> Elealı Yabancı: O zaman şöyle diyeceğimiz: Ama, arkadaşlar, o zaman da gayet açık bir şekilde ikisinin bir olduğunu söylüyor olacaksınız.
>
> Theaitetos: Gayet doğru dedin.

[5] οὐ γάρ πουτοῖν γε δυοῖν καλοῦντες θάτερον ὂν ἀμφότερα ὁμοίως εἶναι λέγετε: σχεδὸν γὰρ ἂν ἀμφοτέρως ἕν, ἀλλ᾽ οὐ δύο εἴτην. Bu iki cümleyi anlamak kolay değil. Söylenen şu olabilir belki: Eğer iki ilke varsa "varolan" olmaları bakımından birdir, yani tek bir varolan vardır; eğer iki değil de bir ilke varsa o zaman da tek bir varolan vardır.

> Elealı Yabancı: O halde biz açmaza düşmüş halde olduğumuza göre, *varolan* dediğiniz her seferinde ne ifade etmek istediğinizi siz bize açık açık gösterin. Belli ki bunları eskiden beri biliyorsunuz, bizse daha önce bildiğimizi sansak da artık açmaza düşmüş haldeyiz.[6]

Heidegger'in projesini Platon'un *Sofist*'inden hareketle anlamanın bir avantajı, projenin tarihselliğini vurgulaması olduğu kadar, varlık sorusunun *Sofist*'in ön plandaki kavramları olan "yanlışlık", "doğruluk" ve "hakikat" sorunuyla doğrudan bağlantılı olduğunu göstermesidir. Varlık sorusunun şimdilik bir yana bırakıp hakikat sorununa geçebiliriz.

II. Hakikat Sorunu: Asli Hakikat Anlayışı, Geleneksel Hakikat Anlayışına Karşı

Varlığın varolanlar lehine unutulmasının hakikatle ne ilgisi var? Heidegger'in varlık sorusunu uyandırma projesinin hakikatle ne ilgisi var? Heidegger'e göre varlığın varolanlara indirgenerek unutulmasıyla koşut bir süreç hakikat anlayışının dönüşümüdür. Hatta ona göre Platon ve Aristoteles'ten bugüne kadar nasıl varlığı varolanlar lehine unutmuş haldeysek ve büyük olasılıkla da unuttuğumuzu bile unutmuş durumdaysak, hakikat anlayışımız da öylesine dönüşmüş durumdadır ki "hakikatin özünün" kendisine uzak kaldığımız kadar onun "uzaklığına" da uzak kalmışızdır. 1920'lerde sıklıkla ele alsa da, Heidegger'in ders ya da metinlerinin merkezine hakikat sorusunun geçmesi özellikle 1930'larda olacaktır.[7] Nedir varlığın varolanlar lehine unutulmasıyla birlikte gerçekleşen, hakikat anlayışındaki bu dönüşüm? Şimdi dönüşümden sonraki hakikat anlayışını ele alalım ve buna "geleneksel" hakikat anlayışı diyelim, ardından da dönüşümden önceki hakikat anlayışına, "asli" hakikat anlayışına geçelim.

Nedir geleneksel hakikat anlayışı? "Hakikat" sözcüğünden, "doğru" sözcüğünden ne anlıyoruz, anlayageliyoruz? "Hakiki altın" sözünde "hakiki" sıfatının anlamı şudur: gerçek, halis, sahih, olması gerektiği gibi olan, aslına uygun olan. Karşıtı "sahte" sıfatıdır. Bu durumda hakikat bir olgunun bir fikre uymasıdır, şeyin düşünceye denkliğidir, varolanın bir formülle ya da tanımla örtüşmesidir. Öte yandan "doğru altın" deyimi anlamsız gibidir.

---

6 Platon, *Sofist*, 243B-244B, İngilizceye çeviren Harold North Fowler (Harvard, MA: Harvard Üniversitesi Yayınları, 1921). Bu makaledeki Eski Yunancadan çeviriler, tersi belirtilmedikçe, bizim tarafımızdan yapılmıştır.

7 Aslında bu makaleyi yazarken asıl niyetim Platon'un *Devlet*'in VII. kitabının başındaki ünlü mağara öyküsüne Heidegger'in 1930'ların başında ve sonunda getirdiği yorumu ele almaktı ve eleştirmeye çalışmaktı. Bu işi ikinci bir makaleye bırakıyorum.

"Doğru" sıfatı sahte olmayan altın için pek kullanılamaz. Nitekim "hakiki" sıfatının karşıtı "sahte" iken, "doğru" sıfatının karşıtı "yanlış" olabilir.[8] Hakikatte kurulan ilişki, doğrulukta sanki tersinden kuruluyor: Doğruluk fikrin olguya uymasıdır, şeyin düşünceye denkliğidir, önermenin varolanla örtüşmesidir. "Hakikat" sözcüğünde olgudan düşünceye gidilir *(adaequatio rei ad intellectum)*, "doğruluk" sözcüğünde ise düşünceden olguya gidilir *(adaequatio intellectus ad rem)*. Ancak Heidegger'e göre her iki yöndeki hareket aynı değildir, hakikat ile doğruluk "simetrik" değildir. Daha açık bir ifadeyle, hakikatte olgunun tanıma ya da formüle uygunluğu ile doğrulukta önermenin olguya uyması aynı şey değildir. Olguların bir takım fikirlere uygunluğu (hakikat) anlamında *adaequatio rei ad intellectum* Heidegger'e göre nihai olarak Hıristiyan teolojisinde varolanların Tanrı'nın zihninde öncede bulunan *idea*'lara göre yaratılmış olması öğretisine dayanır. Fikirlerin olgulara uygunluğu (doğruluk) anlamında *adaequatio intellectus ad rem* bunun türevidir: İnsanın kanılarının ya da önermelerinin olgulara uygun olması için, bir yandan olguların öbür yandan da insan zihninin Tanrı'nın öngörüsüne uygun olması gerekir.

> Bütün varolanlar 'yaratılmış' ise, insan bilgisinin doğru olabilmesi, ele alınan konu ile konu hakkındaki önermenin aynı tarzda fikre uymalarına, dolayısıyla tanrısal yaratma planının birliği zemininde birbirleriyle örtüşmelerine dayanır. *Adaequatio rei (creandae) ad intellectum (divinum)* olarak *veritas*, *adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatam)* olarak *veritas*'ı temin eder. Herhalükarda *veritas* özünde *convenientia*'yı içerimler.[9]

Asıl önemlisi, "hakikat" sözcüğünde olgudan düşünceye gidilse de, "doğruluk" sözcüğünde düşünceden olguya gidilse de *(adaequatio intellectus ad rem),* iki kutup arasında hep bir denkliğin, örtüşmenin, birebir eşleşmenin, bir uyma halinin bulunmasıdır. İşte "uygunluk kuramı" (*correspondence theory of truth*) bu geleneksel hakikat anlayışını ifade eder: Hakikat, zihinle şey, tanımla olgu, düşünceyle doğa ya da önermeyle gerçeklik arasında bir uygunluk ilişkisidir. Hakikat, Latince deyişle bir *adaequatio intellectus et rei*'dir.

Geleneksel olarak hakikatin bir uygunluk olarak anlaşılmasına birçok farklı tepki verilebilir. Gündelik yaşamda neredeyse her zaman yaptığımız gibi, bu anlayış açık ya da örtük olarak *kabul* edilebilir. Varolanlar güya apaçık olduğu gibi, hakikatin bir uygunluk olduğu da güya apaçıktır. Hakikatin ötesinden ya da yokluğundan söz ederken bile bu geleneksel anlayışı varsayarız. Nitekim Brexit referandumu ve ABD başkanlık seçimi ortamında kullanımının

8 "Yanlış" istemliyse, "doğru" sıfatının karşıtı "yalan" olabilir.

9 Martin Heidegger, "On the Essence of Truth", İngilizceye çeviren John Sallis, *Pathmarks* (Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları, 1998), 138.

%2000 artması karşısında İngilizce Oxford Sözlüğü'nün 2016'da yılın sözcüğü seçtiği "post-truth" sözcüğünün tanımı bile bu geleneksel hakikat anlayışını varsayar: "Nesnel olguların kamuoyunu şekillendirmede duygulara ve kişisel inanca hitap etmekten daha etkisiz kaldığı durum."[10] Burada geleneksel hakikat anlayışı *aşılmış* değildir, varsayılmıştır. Çünkü bu tanımda da yine bir yanda nesnel olgular, öbür yanda kamuoyu vardır; yine bu ikisinin arasındaki örtüşmeye doğruluk, örtüşmemeye yanlışlık denmektedir. "Hakikat ötesi" dönemin özelliği, doğruluğun olmaması ya da her şeyin yanlış olması değil, nesnel olgulara ulaşılamaması ya da nesnel olguların sansürlenmesi değil, nesnel olguların o ya da bu nedenle kamuoyunun üzerinde duygu ve görüşlerden daha *etkisiz* olmasıdır. "Hakikatin ötesi", yanlışın hüküm sürdüğü, yalancıların cirit attığı ve doğru söyleyenlerin dokuz köyden kovulduğu bir dönemden çok, olgulara sadakatin *cılız kaldığı* bir dönemdir.

Geleneksel hakikat anlayışının benzer bir kullanılışı, Harry G. Frankfurt'un "Bullshit" çözümlemesinde karşımıza çıkar.[11] Tıpkı "post-truth" gibi "bullshit" de Frankfurt'a göre son dönemlerde yaşamımızın her yerine sinmiş bir olgudur, yani tarihsel bir gerçekliğe sahiptir. "Post-truth", bu duruma maruz kalan kamuoyu odaklı bir tanıma sahipken, "bullshit" bu durumu üreten kişiyi merkeze koyar. Frankfurt kitabında "bullshit" üreticisinin niyetlerini inceler ve onu özellikle yalancıdan ayırt etmek gerektiğini söyler: yalancı hakikatle yakından ilgilenir, hakikati tam da örtbas etmek istediği için umursar; oysa "bullshit" üreticisi sözlerinin doğru olup olmamasını *umursamaz*. "Bullshit"in alımlayıcısı da yalanın alımlayıcısından ayırt edilebilmelidir. "Bullshit"in alımlayıcısı, işittiği sözlerin doğru olup olmadığını o da *umursamaz*.[12]

O halde "post-truth" tanımında da "bullshit" çözümlemesinde de geleneksel hakikat anlayışının varsayıldığını (apaçık sayıldığını) söyleyebiliriz: her iki durumda da hakikat yine insanların görüşleri ile nesnel olgular arasındaki örtüşmedir - bu örtüşme her ne kadar cılız ve güçsüz de olsa, her ne kadar umursanmasa da. "Post-truth" dönemi, önceki dönemlerden farklı olarak bu

10 Neil Midgley, "Word of the Year 2016 Is…" https://en.oxforddictionaries.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016 çevrimiçi 20.03.2017.

11 Harry G. Frankfurt, *On Bullshit* (Princeton & Oxford: Princeton Üniversitesi Yayınları, 2005). Ayrıca bkz. Harry G. Frankfurt, *On Truth*, (New York: Alfred A. Knopf, 2006).

12 "Bullshit", Gorgias'a atfedilen argümandan bir adım öteye gider: "hiçbir şey yoktur, olsaydı bile insan tarafından kavranamaz, kavranabilse bile başkasına bildirilemez ve anlatılamaz", başkasına anlatılıp bildirilebilse bile umursanmaz. (Gorgias'a atfedilen argüman için bkz. Hermann Diels & Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Zurich: Weidmann, 1985), DK82B3.)

uyuşmanın olduğu ama etkisiz kaldığı bir dönemdir; "bullshit" de, yalandan farklı olarak, bu uyuşmanın olup olmamasının önemsenmemesini dile gerektirir. Dolayısıyla bu iki sözcük de geleneksel hakikat anlayışını sorgulamaz, zaten onu sorgulamak için tasarlanmamıştır. Bu iki sözcük, hakikat bağlamında doğruluk, nesnellik, eğitim, bilgi, cehalet, olgular, adalet, dürüstlük, yanlışlık, sahtekarlık, yalancılık, inkarcılık, sansür ve baskıcılık gibi kavramların yanına ya da önüne şu kavramları koyar: hakikatin etkisi, gücü, umursanıp umursanmaması, hoşa gidip gitmemesi.[13]

O halde "post-truth" ve "bullshit" kavramlarında geleneksel hakikat anlayışının eleştirilmediğini, sorgulanmadığını, basitçe varsayıldığını ve kullanıldığını görmüş olduk. Peki geleneksel hakikat anlayışında ne gibi sorunlar vardır?

Birinci sorun, geleneksel "uygunluk olarak hakikat" anlayışındaki bu "uygunluğun" ne olduğu sorunudur. Çünkü bu anlayışın her farklı ifadesinde başka bir metafor karşımıza çıkar: bir yanda olgular, dünya ya da doğa vardır, öbür yanda zihin, kavram, önerme, tanım, formül ya da görüş vardır, işte hakikat de bu ikisinin "bağlanmasıdır", "denkliğidir", "eşleşmesidir"; birinin öbürüne "uymasıdır"; birinin öbürünü "yansıtmasıdır"; ikisinin arasındaki "mütekabiliyettir", "yapısal izomorfizmdir", "korelasyondur"… Hakikat her seferinde yeni bir benzetmeyle ifade edilir: köprü, bağ, denge, eşleşme, yansıma, yankılanma, karşı karşıya durma, simetri, karşılıklı titreşme… Peki bu ilişkiyi metaforlara başvurmadan nasıl dile getirebiliriz? Yoksa metafora başvurmakta sakınca yok mudur? Metafora başvurmanın sakıncası, varsayımları ve önkabulleri ortaya çıkarma girişiminde metafor kullanımının yeni örtük varsayımları devreye sokmasıdır. Örneğin hakikat gerçekten de dünyayla zihin arasındaki "köprü" ise, "zihin" gibi bir şeye nasıl köprü kurulabilir? Köprüyü kim kurmuştur? Köprüden iki yönlü

[13] Nesnel olgulara uygunluk olarak hakikatin kamuoyunda umursanıp umursanmaması, başlı başına ilginç bir tartışmadır. Onay verip vermemesinden ayrı olarak kamuoyunun *umursamama* gücünü kullanması aslında özgürlüğünün bir ifadesidir. Böyle bir umursamama hakkının gözetilmemesi ise saygısızlıktır, özgürlüğünün yok sayılması ve kamuoyunun aşağılanması demektir. Nitekim kamuoyu *umursamama* gücünün yok sayılmasına bu gücünün varolduğunu göstererek cevap verir: umursamazlık eder. Bir şeyi ne kadar umursaması gerektiği söyleniyorsa o şeye o kadar umursamazlaşır. Elbette bu umursamama eylemini umursaması gerekir, nitekim umursar da. Örneğin oy sandığına gitmezlik etmez, gider. Umursamama şansı yokmuş gibi gözüne sokulan bütün yalanlara göz yumar, bütün vaatleri unutur, bütün tutarsızlıkları görmezden gelir, ciddiyetin her türlüsü karşısında güler ve alay eder. Kendisine Stokholm sendromu teşhisi koyuldukça o "doktor" kesilenlerin damarına basar ve bu nesneleştirilmeye tam yerinden hınçla meydana okur: Kendisini rehin alanlara aşık olur, onlarla duygudaşlık kurar, en azından onları umursar.

geçilebiliyor mu? Sahtelik ya da yanlışlık da böyle bir köprünün yokluğu mudur? Sahtelik ya da yanlışlık da belli bir bağ kurmaz mı?

"Uygunluğun" ne olduğu sorunu bizi ikinci bir soruna, daha yapısal bir soruna getirir. Birinci sorunu çözsek bile iki taraf "arasına" bir aracı koyduğumuz anda sonsuz gerileyiş tehdidi ortaya çıkar: elimdeki madenin altın elementinin formülüne uygun olup olmadığını belirleyebilmem için elimdeki madene bir erişimim olmalı, bir de altın elementinin formülüne erişimim olmalı, sonra da bu ikisini nasılsa karşılaştırabilmeliyim. Peki madene erişip erişmediğimi, altın elementine erişip erişmediğimi, ikisini karşılaştırırken ve birine öbürüne uygun ya da uygunsuz bulurken haklı olup olmadığını nereden bilebilirim? Geleneksel hakikat anlayışı, elimdeki madenin altın olup olmadığı sorusunun yerine, elimde bir maden olup olmadığı ve altın elementinin formülünün doğru olup olmadığı sorularını geçirmekten öteye gitmez.[14]

Birinci ve ikinci sorunları çözdüğümüz durumda üçüncü bir sorun karşımıza çıkar: "uygunluk" adını verdiğimiz ilişki ne olduğu metaforik olmaktan çıkarılıp netleştirilse bile ve olguyla önerme arasında böyle bir ilişkinin bulunup bulunmadığını bilmemizin bir yolu olsa bile, olgu ile önermenin hangi düzlemde ilişkilendirildiği sorunu doğuyor. Olgu ile önerme, dünya ile düşünce, doğa ile fikir... Bütün bu ikililer hangi ortak zeminde "uygun" biçimde ilişkilendirilince doğruluk ya da yanlışlık ortaya çıkıyor? Diyelim ki bu ikililerde ilk terim "reel" olandır, ikinci terim "ideal" olandır. Eğer geleneksel anlayışta varsayıldığı gibi hakikat ya da doğruluk bu ikisinin bir biçimde ilişkilendirilmesiyse, bu ilişkinin kendisi reel de ideal de olamayacağına göre nasıl bir ontolojik statüsü olacaktır?

İşte epistemolojik gibi görünen hakikat sorunu burada bizi varlık sorusuna, Heidegger'in felsefi projesine geri getiriyor. *Varlık ve Zaman*'ın 44. paragrafının ilk bölümü "Geleneksel Hakikat Kavramı ve Ontolojik Temelleri" başlığını taşır ve geleneksel hakikat kavramının tarihine değindikten sonra hakikatin reel bir nesne ile ideal bir yargı arasındaki "uygunluk" ya da "mutabakat" olarak anlaşılmasının getirdiği sorunları anlatır:

[14] Buradaki sorun ünlü *metheksis* sorununu ve Platon'un *Parmenides* diyaloğunun ilk yarısında Parmenides'in genç Sokrates'e getirdiği itirazları akla getirebilir. Erişim açıklanamaz, zira açıklanmaya kalkılırsa erişime erişimin de açıklanması gerekir. O halde erişim *açıklanamıyorsa* belki de erişim *açıklamalıdır*. Mutlak erişim zaten vardır, zaten varolmalıdır – Heidegger için dünyanın ya da Parmenides'e göre varlığın mutlak oluşu gibi.

> Buna göre mutabakat ilişkisi, ideal yargı içeriği ile *hakkında* yargıda bulunulan reel nesne arasındaki rabıtaya dairdir. Peki, sahip olduğu varlık minvali bakımından mutabakat reel midir, yoksa ideal mi yahut hiçbirisi mi? *İdeal varolanlar ile reel mevcut olanlar arasındaki ilişki ontolojik bakımdan nasıl kavranmalıdır?*[15]

Heidegger burada hakikat sorununu varlık sorununa bağlar ve hemen ardından kendi projesini Platon'unkiyle bitiştirir:

> Yoksa reel olan ile ideal olan arasındaki ilişkinin (bu *metheksis*'tir) ontolojik anlamını hiç mi sorgulamamak lazımdır? Çünkü bu ilişkinin *kalıcı bir mevcudiyeti* var olmalıdır. Peki ama, ontolojik olarak kalıcı mevcudiyet ne demektir? Böyle bir sorunun meşruiyetine ne mani olabilir ki? Bu meselenin iki bin yıldan fazladır bir adım ileriye gidememiş olması bir tesadüf müdür?[16]

Heidegger metnin devamında özellikle hakikat sorununun "temsil" ya da "tasavvur" (*Vorstellung*) kavramı aracılığıyla çözülmesi girişimlerini çürütür: elimdeki madenin altın olduğunu söylediğim ya da düşündüğüm zaman, sözümün ya da kanımın zihnimdeki tasavvurlar hakkında olduğunu ileri sürüyor değilimdir, elimdeki maden hakkında olduğunu ileri sürüyorumdur:

> İfade için '*doğrudur*', denildiğinde bu şu anlama gelir: varolanı onun kendinde keşfeder *[entdeckt]*. O, varolanı keşfedilmişliği *[Entdecktheit]* içinde ifade eder, onu gösterir, onu 'görünür kılar' (*apophansis*). İfadenin *hakiki-olması* (*hakikati*), daima *keşfedici varlık olmak [entdeckend-sein]* olarak anlaşılması lazımdır.[17]

Heidegger böylece "uygunluk" ya da "mutabakat" (*Übereinstimmung*) anlamındaki geleneksel hakikat anlayışının birincil olmadığını, başka bir hakikat anlayışına dayandığını gösterdiği iddiasındadır. Hatta daha ileri giderek şöyle der:

> Demek ki hakikatin; bir varolanın (öznenin) başka bir varolana (nesneye) tekabül etmesi diye tarif edilegelen bilme ve obje arasındaki mutabakat yapısıyla herhangi bir alakası yoktur.[18]

Hakikatin uygunluk olarak kavrandığı geleneksel anlayış ikincilse, birincil hakikat anlayışı nedir? İkincil hakikat anlayışı bu "asli" hakikat anlayışını nasıl varsayar ve gerektirir?

---

15 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 228-229/216-217. İtalikler metinde var.
16 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 228-229/216-217. İtalikler metinde var.
17 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 231/219.
18 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 231/219.

Hakikat temelde bir uygunluk ya da mutabakat olmadığı gibi, bir ilişki bile değildir. Hakikat temelde nedir o zaman? Birincil ve asli hakikat anlayışı nedir? Varolanın kendi mahfuz olmayışlığı (*Unverborgenheit*), keşfedilmişliği (*Entdecktheit*), yani Eski Yunancasıyla *alêtheia* (hakikat). Asli, birincil anlamıyla hakikat, açıktalıktır, örtüsü kalkmış olmadır ya da Nami Başer'in *a-lêtheia* çevirisindeki ifadesiyle "saklısızlık"tır.[19]

Aslen hakikat, bir bağlantı değildir, daha ziyade *pragma*'dır (şeydir), *phainomena*'dır (görünendir). Çünkü ister benim zihnimde, beynimde, önermelerimde, inanışlarımda bulunsun, ister dünyada, doğada, olgularda bulunsun, varolanlar bir erişilmedir - bir erişilme içinde olmalıdırlar ki bağlantı kurulsun. Hatta her varolan, erişilmemiş olanların bağrında bir erişilme sahasıdır, vahasıdır her zaman. Asli hakikat anlayışının erişim kadar erişimsizliği, açıklık kadar örtülülüğü, mahfuz olmama kadar mahfuz oluşu, hatırlama kadar unutmayı *(lêthê)* içermesinden dolayıdır ki Heidegger sıklıkla bu anlayışı tireli olarak Almanca *Un-verborgenheit* ve Eski Yunanca *a-lêtheia* diye yazar. Saklılığa yapılan bu vurgu "saklı(sız)lık" biçiminde Türkçeye aktarılabilir: saklılığın bağrındaki bir saklısızlık hali, unutuşun pençesinden kurtarılan bir hatıra, ağaçlar arasında yontulmuş bir açık alan *(Lichtung*, "kayran"*)*. Sahte altın da gerçek altın da altının kimyasal formülü de bana açık olmalılar, benim onlara erişimim olmalı ki sonra aralarında bir *uygunluk* bağlantısı olup olmadığı sorusunu sorayım ve geleneksel hakikat anlayışını devreye sokayım. Varolanların varlığı "unutturması" gibi, burada da geleneksel hakikat anlayışı asli anlayışı perdeler.

Şimdi artık hakikat sorununun tıpkı Platon'un *Sofist*'inde olduğu gibi doğrudan doğruya varlık sorusuyla aynı yapıya sahip olduğunu ileri sürebilir ve son bölümde bu yapıyı kısaca betimleyebiliriz.

---

[19] *Unverborgenheit* için Ökten'in kullandığı "mahfuz olmayış" karşılığı, hafıza fikrini çağrıştırmasıyla *alêtheia*'nın *lêthê* ile bağdaştırılmasına denk düşüyor. (Kaan H. Ökten, *"Varlık ve Zaman" Kılavuzu* (İstanbul: Agora, 2008), 142.) Özellikle Heidegger'in vurguladığı anlamıyla *alêtheia* için Yusuf Örnek'in kullandığı "açıklık" sözcüğü de yine Heidegger'in kilit terimlerinden *Lichtung*'u çağrıştırıyor. (Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çeviren Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009).
Öyle ya da böyle, geleneksel hakikat anlayışında karşımıza çıkan birinci sorun burada da karşımıza çıkmaz mı? Yani oradaki metafor alanlarını bırakıp burada başka bir metafor alanına geçmekle yetinmiş olmadık mı? Ancak burada Heidegger'in amacının geleneksel hakikat anlayışındaki sorunları belirlemesinin nedeninin, o sorunları çözmekten çok, o sorunların temelinde varlık sorusunun olduğunu göstermek olduğunu söyleyebiliriz. Peki bu doğruysa, hakikatin *a-lêtheia* ya da saklı(sız)lık olarak anlaşılması geleneksel anlayıştaki sorunların temelinde varlık sorusunun bulunduğunu nasıl gösteriyor? En azından *Varlık ve Zaman*'da Heidegger bunu Dasein çözümlemesiyle yapmaya çalışıyor.

III. Varlık Sorusunun ve Hakikat Sorununun Ortak Yapısı

Hakikat sorununun bizi varlık sorununa ulaştırdığını görmüş olduk. Yani geleneksel hakikatin "karşısında" asli hakikatin durumu, varolanlar "karşısında" varlığın durumuna bizi getirmiş oldu. Ancak her iki durumda da bir "karşılık" ilişkisinin olmadığını, bir kez daha metaforlara başvurduğumuzu hatırlatmamız gerekir. O halde hakikat sorununda da varlık sorusunda da rastladığımız ortak ilişki bir "karşılık" değilse nasıl bir ilişkidir?

Geleneksel hakikat kavramının "yanlış" olduğunu söyleyip de onun yerine "doğrusunu" geçirmeye çalışmanın ne kadar naif olduğu ortaya çıkmıştır. Nitekim birincil ve asli hakikat anlayışının ikincil ve türev hakikat anlayışının naif anlamda esası ve/ ya da aslı olmasını beklemek, varlığın aslında esas varolan olduğunu düşünmek kadar çarpıktır. Heidegger temelde varlık sorusunu sorduğuna göre hakikat sorununu da varlığın varolanlara indirgenmesi olarak ortaya koyacaktır. Nitekim geleneksel hakikat anlayışı, ideal olanı önermeye, hatta önermenin dile getirilmiş biçimlerine indirger ve böylece onu reel olanla naif bir şekilde aynı "düzleme" koyuverir. Bunu yaparken bu düzlemi (varolanlığı) varsayarak düzlemin kendisinin üstünü örter:

> *Varolanın keşfedilmişliği, ifadenin dile getirilmişliği sayesinde dünya-içinde el-altında-olanın varlık minvaline taşınır. Fakat onun içinde, bir şeylerin keşfedilmişliği olarak mevcut-olanlarla bir irtibat kalmaya devam ederse, keşfedilmişliğin (hakikatin) kendisi, iki mevcut-olan (yani* intellectus *ile* res*) arasında mevcut-olan bir ilişkiye dönüşüverir.*[20]

O halde, bir kez daha ister istemez metafora başvuracak olursak, ilişkiyi şöyle betimlemeyi deneyebiliriz: Varolan hem varlığı gerektirir hem de örtbas eder. Tersinden söylersek, varlık hem varolandan ayrıdır, hem de her zaman bir *varolanın* varlığıdır. Bu anlamda varolanlar varlığa "nankörlük" eder, kendilerini olanaklı kılana "ihanet" eder. Aynı durum uygunluk ve saklısızlık arasında da karşımıza çıkar. İkinci bölümde gördüğümüz gibi, geleneksel hakikat anlayışı olarak uygunluk hem bir şekilde asli hakikat olarak saklısızlığa dayanır, hem de saklısızlığı "unutturur". Ya da tersinden söylersek, saklısızlık hem uygunluk ilişkisinden farklıdır, hem de ifade edilir edilmez uygunluk ilişkilerine indirgenir. Varlığı düşünürken onu varolanlaştırmak varlığa yönelik, hakikat sorununu uygunlukla ilgili sorunlara indirgemek de saklısızlığa yönelik bir "ihanet"tir: ilk durumda resmen varlığımızı borçlu olduğumuz şeye riayet etmiyoruzdur, ikinci durumda da

[20] Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 237/225.

uygunluk ilişkisinin gerektirdiği altyapıyı yoksayıyoruzdur. Her iki durumda da olanaklı kılanı olanaklı kılınana indirgiyor, böylece onu gözardı ediyoruzdur.

Elbette varolanların varlığa "ihaneti" iki varolan arasındaki bir "ihanet" değildir, dolayısıyla "ihanet" sözcüğünün normatif anlamından uzak durmaya özen göstermek gerekir: varlığa ya da saklısızlığa yapılan "ihanet" haini olmayan bir ihanettir, ne işleyeni ne işleneni olan bir "suç"tur. Bu yüzden de önlenemez, kefareti ödenemez, giderilemez, cezalandırılamaz, affedilemez bir "ihanet" olduğu, olsa olsa zorunlu bir "ihanet" olduğu söylenebilir.

Kaynakça

Aristoteles. *Metaphysics* [*Metafizik*]. İngilizceye çeviren Hugh Tredennick. Cambridge, Massachusetts: Harvard Üniversitesi Yayınları, 1933.

-. *On the Soul* [*Ruh Üzerine*]. İngilizceye çeviren W. S. Hett. Cambridge, Massachusetts: Harvard Üniversitesi Yayınları, 1936.

-. *Topics* [*Topikler*]. İngilizceye çeviren E. S: Forster. Cambridge, Massachusetts: Harvard Üniversitesi Yayınları, 1960.

Berti. Enrico. "Multiplicity and Unity of Being in Aristotle". *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, cilt 101, (2001): 185-207.

Diels, Hermann ve Kranz, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zurich: Weidmann, 1985.

Frankfurt. Harry. G. *On Bullshit*. Princeton & Oxford: Princeton Üniversitesi Yayınları, 2005.

-.*On Truth*, New York: Alfred A. Knopf, 2006.

Heidegger. Martin. "On the Essence of Truth". Pathmarks içinde, 136-154. İngilizceye çeviren John Sallis. Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları, 1998.

-. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2006.

-. *Varlık ve Zaman*. Türkçeye çeviren Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.

-. *Metafizik Nedir?*. Çeviren Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009.

Midgley. Neil. "Word of the Year 2016 Is…" https://en.oxforddictionaries.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016 Çevrimiçi 20.03.2017.

Ökten. Kaan H. *"Varlık ve Zaman" Kılavuzu*. İstanbul: Agora, 2008.

Platon. *Phaedo* [*Phaidon*]. İngilizceye çeviren H. N. Fowler. Cambridge, Massachusetts: Harvard Üniversitesi Yayınları, 1914.

-. *Phaedrus* [*Phaidros*]. İngilizceye çeviren H. N. Fowler. Cambridge, Massachusetts: Harvard Üniversitesi Yayınları, 1914.

-. *Sophist* [*Sofist*]. İngilizceye çeviren H. N. Fowler. Cambridge, Massachusetts: Harvard Üniversitesi Yayınları, 1921.

-. *Meno* [*Menon*]. İngilizceye çeviren W. R. M. Lamb. Cambridge, Massachusetts: Harvard Üniversitesi Yayınları, 1924.

-. *Republic VI-X* [*Devlet VI-X*]. İngilizceye çeviren Paul Shorey. Cambridge, Massachusetts: Harvard Üniversitesi Yayınları, 1935.

HEİDEGGER'İN OLANAK VE AŞKINLIK KAVRAMLARI ÜZERİNE

Cihan CAMCI*

ON HEIDEGGER'S CONCEPTS OF POSSIBILITY AND TRANSCENDENCE

Öz

Martin Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da yazdığı iki cümlesi, tüm düşüncesinin bir özeti gibi ele alınabilir. Bu cümlelerde, olanağın gerçekliğin üstünde bir mertebede olduğu ve varlığın saf ve yalın aşkınlık olarak düşünülebileceği anlatılıyor. Biz bu çalışmada, bu iki cümlenin zamansal bir söz dağarı ile yorumlandığında, gerçekten de Heidegger'in düşüncesinin özeti olabileceğini göstermeye çalışıyoruz. Bunun için, gündelik yaşamda şeyleri el altında şeyler olarak anlayışımızın zamansal yapısını açıklıyor, gündelik yaşamın zamansallığının bu iki cümlenin belirleyici rolünü anlamak için temel olduğunu öne sürüyoruz. Şeyleri öznenin karşısında konumlanmış nesneler olarak anlamanın yerine, onları günlük yaşamdaki gereksinimlerimizi karşılamak amacıyla kullandığımız aletler olarak gördüğümüzü anımsatıyoruz. Böylece el altındaki araçsal işleyiş ve iş görme işlevlerinde şeyler, gündelik yaşamın zamansal yapısının akışının bir parçası haline geliyorlar. Şeylerle karşılaştığımızda, henüz onları gerçek birer şey olarak anlamadan önce algıladığımız halimizin, el altında anlayış aşamasında da sürdüğünü ve olanak olarak şey ile gerçekleşen şey arasında bir bölünmüşlük olmadığını öne sürüyoruz. Bölünmemişliğin aslında meydana gelişin, oluşun kendisinin sürüşü olduğunu, şeylerin aslında dikkate alınmadıkları için bir tür olmayış alinde anlaşıldıklarını ve zamansal geçişliliği uzamsal bir konumla sınırlamadıklarını söylüyoruz. İşimize yarayan olayların meydana gelişlerini dikkate alıp umursamamız sayesinde, anlayış ve oluşun aynı şey olduğunu, bir meydana gelişi anlayışın, meydana gelişin kendisini, oluşu anlayış olduğunu öne sürüyoruz. Böylece, gündelik yaşamdaki halimiz varlığı da anlayış demektir diye düşünüyoruz. Yazının sonunda, Heidegger'in

* Akdeniz Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Doç.Dr., e-mail: cihanc@akdeniz.edu.tr.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 8 / Heidegger, Nisan 2017: 358-380
(Makale Gönderim: 01.01.2017 / Makale Kabul: 28.03.2017)

orijinalliğini akademik bir söz dağarcığına indirgemenin ötesinde, onun bu kavramlarıyla birlikte düşünmeyi, edebiyattan bazı örneklerle deniyoruz.

Anahtar Kelimeler: olanak, zaman, geçiş, gündelik yaşam, açıklık, sayılabilirlik, geleceğe doğru yönelmiş olmak.

Abstract

Martin Heidegger's two sentences from *Being and Time* can be viewed as the summary of his whole thinking. These sentences which tell us that possibility stands higher than actuality and being is nothing but transcendence pure and simple. In this study, we claim that having read in context of -a temporal vocabulary, these sentences do stand for the holistic prospect of both early and later Heidegger. To ground this claim, we try to show the temporal structure of our understanding things as ready-to-hand that leads us to a special understanding of eventuality. We claim that, understanding things as read-to-hand rather than understanding them as objects spatially opposed to subject is indeed understanding the happenings we care via the tool character of these objects. We do not care the table but eating. Eating is the temporal ekstase that comes to presence by means of the table which is nothing but a temporal function of the happening of a dinner. Happenings like eating are temporalizations that in the service of our daily needs come to presence for us and in themselves are temporally inseparable from temporalization of temporality that is Being as such. In our ready to hand mood of understanding, we care what happens with the equipmental character of the thing rather than the thing as a spatial, extant object distracting the unceasing flow of temporality. Caring what happens through the equipmental use of the thing, eating the dinner for instance, lets us experience the event of eating as an unseparated part of the unceasing flow of eventuality as such. Due to the temporal character of the event of eating, we come to understand eventuality as such as an uninterrupted flow in its temporal character. That is to say, equipmental character of the thing lets us care what we do with it as happening which gradually leads to an understanding of happening itself. Happening is a temporalization and Being as such is nothing other than the temporalization of temporality in its proximity to our understanding. In this special mood of understanding, understanding things as tools for happenings is actually disregarding things so as to let the temporalization of temporality as passing from possibility to actuality. This passage is the transcendence from the mood of possibility to actuality as openness that is nothing but transcendence pure and simple. Thereby, we conclude that in our everydayness, we are always already

understanding Being as such when we care for the happening not the spatial object. To sum up, connoting some literary texts, we try to think with these Heideggerian terms rather than rendering his originality academic vocabulary.

Keywords: possibility, time, transcendens, everdayness, opennes, countability, being towards future.

****

Heidegger'in, *Varlık ve Zaman*'ın başlarında söylediği iki cümle var. Biri: "Gerçeklikten daha üst bir aşamada durmakta olan *Olanaktır*; ya da Kaan Ökten'in dediği gibi, "Gerçeklikten daha üst bir mertebede olan ise imkândır" Höher als die Wirklichkeit steht die *Möglichkeit*". Diğeri de: "*Varlık saf ve yalın aşkınlıktır*; ya da Kaan Ökten'in dediği gibi, "*Varlık aşkınlığın ta kendisidir*", *Sein ist das trancendens schlechtin*".[1] Heidegger'in bu iki cümlesi, zamansal bağlamını anladığımızda, aslında bütün düşüncesinin kısa bir özeti gibidir. Bu cümlelerdeki olanak ve aşma kavramları, Kant'ın sınırlarını çizdiği gerçeklik anlayışının ötesinde bir arayışa işaret ediyor. Öncelikle Kant'ın gerçeklik, *Wirklichkeit*, kavramını kısaca açmaya çalışalım. Gerçeklik burada, bizim algıladığımız bir görünümü anlayışımız ve belirleyişimizle ortaya çıkan anlamda gerçekliktir.[2]

Heidegger'in cümleleri, Kant'ın gerçeklik anlayışının ötesinde, onu aşan bir boyut olarak olanağın zamansal anlamını düşünmemizi öneriyor. Heidegger'in 1950 yılında, öğrencisi Büchner'e yazdığı mektupta varlığın, *Sein*, bir nesne gibi anlaşılmasının temel sorun olduğunu söylüyor. Daha sonra da olanağın, aktüalite, *Wirklichkeit* anlamında gerçekliği, zamansal bir uzanışla aştığını, bu aşkınlığın da varlığın kendisi olduğunu söylüyor:

---

1 Martin, Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı Yayınları 2008), 39-40. Bundan böyle VZ. Martin, Heidegger, *Sein und Zeit* (Max Niemeyer Verlag, 2006), 38-39. Bundan böyle, orijinal kitabın sayfa numaraları Türkçe çevirideki bölüm numarası olarak verildiği halde kullanılacaktır.

2 Bir başka söyleyişle, bizim algıladığımız ve henüz nasıl olduğunu belirlemediğimiz nelik, bir olanak halinde gerçek değildir. Yani olanak, henüz algıladığımızdaki ayrışmamışlık, bizim nasıl olduğunu Gerçeklik bu bağlamda, artık algılamış olduğumuz bir şeyin ya da bir olayın belirlenmiş olmasıdır. Kant için henüz kategorilerle belirlemediğimiz bir gerçekliğin algı düzeyinde varlığı, *realität* anlamında gerçek, *Bloße Position'dur*; yani belirlemediğimiz anlamındaki ham halinde gerçek değildir. Kant için gerçeklik, şeylerin şeyliği (*Sacheheit*), *nelik*, mahiyet olarak hiçbir şeydir. Ancak *nasıllık* olarak şeyler gerçek olabilirler. Bu nedenle Kant için gerçeklik *Wirklichkeit*, aktüel, artık algı aşamasındaki olanak boyutundan ayrılmış, belirlenmiş gerçeklik anlamındadır.

> "Varlık" hiçbir biçimde realiteyle, ya da kesin bir biçimde belirlenmiş aktüaliteyle özdeş değildir. Varlık, *artık-değil-varlık* ile ve *henüz-değil-varlık* ile zıt da değildir. Bu ikisi, yani *artık-değil-varlık* ile ve *henüz-değil-varlığın* kendileri, varlığın özsel doğasına aittirler. Her ne kadar metafizik bu olguyu belirli bir düzeye kadar kipler doktrininde öngörmüşse de, şüphesiz çok nadir anlaşılmış bir şeydir bu kipler doktrini, yani, aktüalite ve zorunluluk ne kadar varlığa aitse, olanaklılığın da o kadar varlığa ait oluşu…[3]

Burada olanağın, *henüz değil* halinin ve *artık değil* halinin zamansal bir aşma, geçiş, belirlenmişliği aşma anlamında bir uzanış olduğunu görüyoruz. Esasen bu uzanış, gerçekliğin zamansal bir durağanlık çağrıştıran Kantçı anlamda anlaşılmasının ötesinde, onu aşan bir olanak halinde hayal edilmelidir. Yazının başında söz ettiğimiz Heidegger'in düşüncesinin özeti sayılabilecek iki cümle, bizi bu hayal edişi düşünmeye kışkırtır. Bu iki cümle, zamansal sürekliliğinin henüz gerçekleşmemişliği anlamında gerçekliği aşmasını düşünmeyi kışkırtır… Olanağın gerçekliği aşmasını düşünmek, gerçek olarak belirlediğimiz, düşüncemizin gerçek bir şeye tekabül ettiğini varsayarak düşünmekten farklı bir düşünme demektir.

Bu yazıda olanağın zamansal aşkınlık olarak düşünülmesini tartışmaya çalışacağız. Bu düşüncenin, gündelik yaşamımızdaki ilgilerimiz, anlama isteğimiz, umursamamızın zaten yöneldiği bir anlayış biçimi olduğunu, epistemolojik değil, günlük yaşamın gereksinimlerini karşılama amacı güden bir anlayış olduğunu göstermeye çalışacağız. Bu anlayışın anladığı şeyin, bir nesne, bir şey olarak belirlenmiş olmadığını, bir oluş, iş görme, işlevsel olma anlamında bir meydana geliş olduğunu, dolayısıyla zamansal bir yapıda olduğunu öne süreceğiz.

Elbette biz gündelik yaşamda şeylerle birlikteyizdir. Elbette gereksinimlerimizi bu şeylerle karşılamak durumundayızdır. Ancak günlük yaşamımızda amacımız işlerimizi halletmek olduğu için bu şeylere, mevcut oldukları halde, elimizde hazır bulunan, *Vorhandene*, gerçek anlamında yönelmemiş, düşüncemizi onlarla sınırlandırmamışızdır. Onlara birer araç, bir iş için vesile olarak yönelmişizdir. Bir işin gerçekleşmesi için, yönelimimizin onların sınırlarını aşan bir amaca doğru oluşuyla, onları görmeyiz. Gündelik yaşamda yöneldiğimiz bu işlevsel oluşlar, birbiri ardına gelen oluşlar halinde anlaşılırlar. Bizim bu anlayışımız, onları sayıların art arda dizildiği bir uzanış gibi hesaplayarak, sayarak anlayıştır. Ancak bu anlayış, *Zuhandene*, sayıların birinin bitip, diğerinin başladığı uzamsal

[3] Martin Heidegger, *A Letter to a Young Student, Poetry, Language and Thought* içinde, çev. Albert Hoffstadter (Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press, 2001), 181.

noktalarla ayrıştığı, bir cetvelin üzerindeki gibi işaretlenmiş olduğu bir uzanışı anlayış değildir. Bu anlayış, sayısal geçişliliği sayılarla sabitlenerek uzamsal noktalar halinde anlayış değildir. Aksine, sayıların olmadığı, içiçe geçiş halinde, zamansal bir uzanışı, erken ya da geç olarak, işlevselliklerine yönelerek anlayış demektir. İşlevsel oluşlar, meydana gelişler, birbirlerinin içine geçmiş, zamansal bir uzanış olarak sayılıp hesaplanırlar. Böyledir; çünkü oluş zamansal bir mevcudiyete geliş anlamına gelir. Zamansal mevcudiyete geliş, bu mevcudiyete geliş zamanın anlarında oluyor, dolayısıyla her bir an bir diğerinden ayrılmış, bir cetvelin üzerindeki sayılarla işaretlenen noktalar halinde, uzamsal bir diziliş, uzanıştır diye düşünebiliriz. Oysa *Zuhandene* anlamında anlayıştaki zamansal mevcudiyete geliş, böyle uzamsal noktalarla bölünmüş anlardan oluşmaz. Bu mevcudiyete gelişte, bir an olanak, dolayısıyla henüz gerçekleşmemiş olduğu için bir sonraki andan, artık olanak olmayan ve gerçekleşmiş olan andan ayrı değildir. Olanak ve gerçeklik olarak ayrı ayrı anlayabileceğimiz kipte bir mevcudiyete geliş, oluş değildir. Kesintisiz bir akıştır. Bu sayede de, bizim sayıp hesaplama halinde yöneldiğimiz oluşlar, oluşun, meydana gelişin kendisinden, yani varlıktan ayrışmamışlardır. Her ne kadar biz gündelik işlerimizi kotarmak için sayıp hesaplarken zamanı bölüyorsak da, bizim için olanı aşan bir geçişlilik olarak zamanın ontolojik boyutunun, yani zamanın orijinal halinin bölünmemiş olduğunu düşünmeliyiz. Bu boyut, bizim için anlamlı olan bölünmüş, ontik boyuta eşlik eden ontolojik bir boyuttur diye düşünmeliyiz. Böylece, farkında olmadan, dikkatimizi, ilgimizi bir nesneye yöneltir gibi uzamsal sınırlarla belirlenmiş bir şeye yöneltmeden anladığımız bu yönelimselliğimizde, olanağın gerçekliği aşan zamansal uzanışına doğru da varoluyoruz diye düşüneceğiz. Heidegger'i öğrencisine yazdığı mektupta söylediklerini bu anlamda düşüneceğiz.

Kant'a Göre Gerçek Bir Masa ve Bir Mobilyacı Olarak Anladığımız Masa

İlk önce, *Kant'a göre bir şeyin gerçek olması ne demek* diye sormalıyız. Kant'a göre bir şeyin gerçek olması, o şeyin uzamsal bir pozisyonda anlaşılması demektir. Bir şeyin uzamsal pozisyonda anlaşılması, o şeyin sanki zamanın akışından alınmış bir kesit gibi statik anlaşılmasıdır. Bir şey, söz gelimi bir masa, *artık* belirlenmiş, yani gerçek olduğunda, masalık olanağından ayrışmıştır. Bu olanaktan kopuşu, masayı deneyimleyişimizin zamansal yapısını düşünürsek, onunla bir odaya girişimizde ilk karşılaştığımızdaki algılayışımızdan kopuş anı olarak düşünmeliyiz. Masanın gerçek olması, bizim onu algıladıktan *sonra*, olanak olarak ilk algıladığımız andan *sonra* gelen bir anda belirleyişimizle *artık* gerçeklik statüsü vermemiz demektir. Heidegger'in Büchner'e yazdığı mektupta sözünü ettiği şey, Kant'a göre o masanın henüz

gerçek değilken varlık statüsünde olmadığıdır. Gerçek olduğunda da, artık olanak halinden koparılmış, ayrılmıştır. Diğer nesnelerle paylaştığı olanak halinden ayrılmış konumu sayesinde, gerçek bir masadır. Bu konumunda masa, zamanın içinde *henüz gerçek değil* ve *artık gerçek* diye saydığımız anların bölünmesi, birbirini izleyen zamansal uzanışın uzamsal noktalar halinde bölünmesi ile masadır.

Neden masanın bu anlamda gerçek bir masa olduğunu varsayıyoruz? Bizim anlamak için ilgimizin, amacımızın aracı olmanın ötesinde, masanın gerçekliğini neden nesnel ve geçerli kabul ediyoruz? Esasen masanın neliği, bizim nasıl bir ilgi ile onu anlamaya yönelmiş oluşumuzla belirlenir. Bizim ilgimizin, yönelimimizin amacı nedir? Bu amacımız masanın gerçek oluşunu nasıl belirliyor? Gündelik yaşamda masanın bağlamından kopuk bir şey olarak nasıl göründüğü, konumu, pozisyonu ile mi ilgiliyizdir?

Bir an için gündelik yaşamımızda bir mobilyacı olduğumuzu varsayalım. Bu koşulda, bir mobilyacı olarak böyle düşünebiliriz. Eğer bir mobilyacı isek, masayla bir profesyonel gibi ilgileniriz. Bu ilgilenmemizde, masayı bir etkinliğimizin parçası, ya da gündelik ilgilenmelerimizde olduğumuz gibi bir amacın aracı, aleti olarak değil de amaç gibi anlarız. Masa, bu amaç olarak anlaşılmasında, aletsel, araçsal anlaşılmadığı için, *bir şey için, bir şeyle birlikte, bir başka şeyle birlikte işleyişinde* varolmaz. Günlük yaşamın amaçlarını karşılamak için işleyişinden izole edilmiş bir nesne gibi anlaşılır.

Eğer masayı üreten bir mobilyacı isek, o halde masayı yine böyle izole bir anlayışla anlamayız. Eğer bir marangoz mobilyacı, masa üreten bir mobilyacı isek, masayı üretirken de, tutkal, cila, hızar, ağaç, boya gibi bir sürü başka şeyle birlikteliğinde masayla ilgileniyor, onu bir şey üretmek bağlamı içinde anlıyoruzdur. Ancak bu örnekte, böyle bir mobilyacı değil de, yalnızca satış yapan bir mobilyacı olduğumuzu ve bir odaya girdiğimizde gördüğümüz bir masayla, onu algıladıktan sonra bir nesne olarak anlayan özne olarak ilgilendiğimizi düşünüyoruz. Bu anlayışımızda, masanın özelliklerine, söz gelimi rengine, büyüklüğüne, yeni olup olmadığına dikkat ediyor, masayı bu özellikleri ile inceliyoruzdur. Sanki bir bilim adamı gibiyizdir. Masaya yönelme, onunla ilgilenme amacımız masanın nasıl olduğunu belirlemektir. Belirlemek için de, masayı diğer şeylerden ayrı, izole edilmiş bir sınır, form içinde, uzamsal bir konumda tasarlarız. Böyle yaptığımızda, masa, *artık nasıl olduğu* belirlenmiş, gerçek bir şeydir. Uzamsal konumunun, kenarlarının içinde duran, varolan, *Vorhandene* anlamında bir şeydir.

Masayla ilk karşılaştığımızdaki belirgin olmayan, net uzamsal sınırlarla diğer şeylerden ayrılmamış ham görünümünde biz, aktif değil, kabul eden, reseptif bir haldeydik.[4] Olanak halinde masa, o odada, hatta her yerde varolan her şeyle, zamanın içinde olma ortaklığını paylaşan bir halde ve kendisini bize bu halde uzatır, sunar. Zamansallığın bu henüz uzamsal sınırlarla belirlenmemiş kapsayıcılığında, her şey içiçe, zamanın içinde eriyik halde birlikte kabul edilebilir. Zamansal iç içelik pozisyonu bir algı aşamasıdır. Henüz anlayışımız tarafından aktif olarak belirlenmediği için öznel olmayan, öznenin anlayışını önceleyen ontolojik bir olanak gibidir. Masanın artık gerçek olması ise, yukarıda söz ettiğimiz gibi, *henüz* ve *artık* diye nitelediğimiz zaman birimlerinin bölünmüş olmasını gerektirir. Masanın *artık nasıl olduğunu* belirlerken, aktif bir yönelimle masayı bu ham, *henüz* gerçekleşmemiş olanak bağlamından ayırırız. Sanki anlayışımızla masayı, algı aşamasındaki ham, ayrışmamış bir tümlükten, gerçek bir masa olarak çekip çıkarırız ki, onu uzamsal, üç boyutlu bir konumda, pozisyonda belirleyebilelim. Bu aşamada, *artık* masanın kenarları diğer şeylerden ayrılmış, konumu, sınırları belirlenmiştir.

Bu aslında, bizim odaya girdikten sonra dikkatimizi masaya bir nesne olarak yöneltmemizin algıdaki zamansal karşılaşmadan *sonra* gerçekleşen bir aşama olduğunu söylemek demektir. Kant, *artık* belirlenmiş, yani gerçek olduğunda masayı masalık olanağından ayırarak koparır. Böylece, masanın gerçek bir masa olmasını sağlayan masalık, nelik, zamanda olanaktan gerçeğe geçişi teleolojik bir zorunluluk olarak temellendiremez. Kant için, algının aşkınsal birliğinden başka, kendi içinde, saf bir aşkınlık düşünülemez. *Vorhandene* anlamında bir masa, bu aşkınlıkla ilişkili varolamaz.

Masanın Neliğinin Zamansal Bir Öncelik Olarak Algıdaki Olanağı

Eğer biz *Vorhandene* anlamında sınırlandırılmış bir masayı aşan bir neliği, masanın nasıl olduğunu değil de ne olduğunu, masalığını düşünmek istiyorsak, bu masayı başka türlü anlamalıyız. Daha doğrusu, gündelik kaygı ve gereksinimlerimizi karşılamak için zaten yönelmiş olduğumuz bir halde anlayışımızı fark etmeliyiz. Eğer biz, Heidegger'in *Zuhandene* dediği anlamda

[4] Bu ham pozisyon, saf görü formu olan ve şeyleri algılayışımızda –uzama da- öncül olan zamanın içinde kapsanmışlık, belirlenmemişlik demektir. Kant için bu pozisyon, boş pozisyon, *Bloße Position*, pozisyonunun belirlenebilirliği anlamındadır. Konumlandırılabilir olma olanağıdır. İşte Heidegger'in sözünü ettiğimiz iki cümlesi, Kant için anlamlandırılmaması gereken, daha doğrusu gerçeklikle ilişkisi olmaması gereken bu olanağın, gerçek şeylerde de onları aşan, zamansal bir uzanış halindeki mevcudiyetini anlatır.

aletsel bir anlayış içinde şeyleri, söz gelimi bir masayı anlıyorsak, masa da ilk karşılaştığımızdaki henüz belirlenmemişliğini, olanak halini sürdürür. Bu halinde, sanki nasıllığını aşan bir nelik, masalık halindedir. Bunu tıpkı, Platon'un geç dönem diyaloglarındaki *Bir*in, çoklukta da varlıkta kalmayı sürdürüşü diye düşünebiliriz.[5]Bu konuyu ileride ayrıntılı olarak tartışacağız.

İlk görüşümüzde odanın içindeki masa, henüz gerçek olmayan bir olanak iken, o ve odada olan her şey,[6] koltuklar, dolap, çiçek ve sehpalar bir arada, olanağın henüz gerçeğe dönüşmemiş muğlaklığında iç içe gibidirler. Sanki izlenimci bir ressamın renkleri iç içe geçirişinde olduğu gibi, ilk karşılaşmamızda bir bulanıklık görünüyordur. Masanın kenarları, onun uzamsal konumunu belirgin bir şekilde ayrıştırmıyor gibi muğlâk ve belirsizdir. Odaya ilk girişimizde, oda da uzamsal sınırları ile belirgin bir form olarak, şeylerin içinde kapsandığı bir kutu gibi görünmez. Onun da duvarları belirgin değildir. Odanın sınırları da belirgin olmadığı için, sanki bu odadaki bu masa ile başka odalardaki diğer masalar arasında da birliktelik, *Bir* olma hali, zamanın içinde kapsanmış olmanın ortaklığı hayal edilebilir. Masanın masalığı, yani neliği, masanın zaman-içre, *inner-zeitig* oluşu ile düşünülebilir. Yukarıda söz ettiğimiz gibi bu aşamaya bir tür nesnellik atfedebiliriz; çünkü henüz bizim öznel anlayışımızla anlamadığımız bir görü aşamasıdır bu…

---

5 Eğer biz masayı nasıl olduğunu belirlemek için anlamıyorsak, bu durumda masanın henüz olanak halinde algılanmış olduğu, henüz gerçek olmadığı bir anın, bir sonraki anda da bölünmeden süre gidişi olanaklıdır. Olanak anı, zamanın geçişli yapısı, içinde kapsadığı şeylerin henüz belirlenmemişliklerini ayrışmamışlık, birlikte, tümlük olarak hayal edilebilme anıdır. Masanın masalığı, üzerindeki tabağın tabaklığı, odadaki kahve sehpasının sehpalığı, zamansal bir kapsanmışlıkta birlikte hayal edilebilirler. Bu zamansal içerilmişlik olanağında masa ve diğer her şey, aynı özsel ortaklığın içinde hayal edilebildikleri için, henüz çokluğa bölünmemiş *Bir* gibidirler. Zamansal düşündüğümüzde bu *Bir*, çokluğa gebe olanak olarak saf ve yalın aşkınlık halindeki varlık demektir. İçeriklendirilmemiş form olarak içerikleri, yani gerçek olarak belirlenmiş şeyleri aşar. Sanki hamile olandan doğmuş olan çocuklar, zamansal bir bağla doğup ayrılmadıkları olanak halde kalışlarını sürdürürler. Böylece hem kendileri ayrı varolurlar; hem de olanakta kalmayı sürdürürler. Bizim bu doğmuş ve *Bir*'den ayrılmış olan çocuklarla ilgilenişimizdeki yönelimimiz öyle bir yönelim olmalıdır ki, sanki çocukları değil de, onların henüz doğmamış oldukları olanak halinden, bizim onları anlayışımızdaki mevcudiyetleri arasındaki zamansal bir uzanışın içinde varolurken anlayalım. Onların, burada bizim anlayışımızdaki zamanda mevcut oluşları, uzamsal bir pozisyonla sınırlandırılmadıkça, biz bu çocukları uzamsal bedenleri ile sınırlandırılmış birer varolan olarak anlamadıkça, zamansal geçişlilik sayesinde hamile olandan hiç ayrılmamış bir mevcudiyet demektir.

6 Bu deneyim bağlamında her şeyi bu odanın içindeki her şey gibi düşünüyoruz. Ancak zamansal içerilmişlik, geçişli olduğu için, bu odanın uzamsal sınırlarıyla sınırlanmaz. Bu nedenle bu odayı aşan bir içinde kapsayış olarak da düşünülebilir.

Kant da, saf görü formu, yani orijinal tasarım olarak, bir tür nesnellik halindeki zamansallığın anlayışımıza önsel olduğunu söyler. Yani Kant'a göre de bu aşamada, algı aşamasında, her şey zamanın içinde içeriliyor, kapsanıyordur. Bu durumda, ekstatik bir akışın içinde, akışla birlikte olmalıdır. Ancak biz anlayışımızda, tıpkı bir mobilyacı gibi masayı anlama amacı ile ilgimizi ona yönelttiğimizde, yukarıda söylediğimiz gibi, masa artık sabitlenmiş, zamanda donmuş gibi statik düşünülmektedir. Heidegger, Kant'ın zamanın bu belirlenmiş pozisyonunun zorunlu olarak değişmezlik gerektirdiğini, bu değişmez, statik pozisyonu, zamanın sonsuza uzanan akışının sürekli değişimi ile nasıl bağdaştırdığının belirsiz olduğunu söylüyor.[7]

Zamanın Sayısal Düşünülmesi

Heidegger'in söz ettiği belirsizliği anlayabilmek için zamanın yapısına daha yakından bakmalıyız. Zamanın yapısını anlayabilmek için, sayı gibi art arda akan bir karakterde hayal ediyoruz. Onu *bizim için* anlamlı kılmak için böyle yapıyoruz. Bu nedenle matematik karakterde diye düşünüyoruz. Ancak bu, kendi içinde sayılarla bölünerek heterojenleşmeden, homojen bir akış olarak kalmadığı anlamına gelmez. Kant için de bu matematik karakterdeki zaman sınırsız, yani kendi idealitesi içinde geçişli, aşkın düşünülebilir. Bir bakıma saf ve yalın aşkınlık gibidir; biçimsel, henüz içeriklendirilmemiş hali, içeriklendirilmiş ve bir şeyin gerçeklik statüsü kazanarak belirlendiği değişmezlik halini aşan bir olanak gibidir.

Homojen mi, Heterojen mi?

Zaman bu olanak halinde, kendinde ve kendi için *Bir*, yani homojendir. Onu çok, heterojen bir yapıda düşünmemizi sağlayan, biri bittiğinde bir başka şeyin başladığını işaretleyen sayılar, onu uzamsal sınırlarla anlaşılacak biçimde bölmüyorlardır. Bu nedenle, Kant açısından zaman, gerçek değil olanaktır. Zamanın bir şeyin gerçekliğini belirlemek için değişmezlik kazanması gerektiği için, sayılar sanki duraklar gibi uzamsal noktalar hayal etmemize yararlar. Zamanın matematiksel yapısı, yukarıda söylediğimiz gibi, artık deneyimlemiş olduğumuz bir şeyin, sözgelimi tikel bir masanın belirlenmesi için durdurulan bir yapı gibidir. Algı aşamasından sonra kategorilerle anlamaya başladığımız anda, Kant için masa artık gerçek bir nesne karakterindedir. Henüz kategorik olarak anlamamış, yani yüklemlerini belirlememiş olduğumuzda, masa ancak bu yüklemlerle gerçek bir masa

[7] Heidegger, *VZ*, 203-204.

olacağından, yüklemsiz bir yüklenebilirlik olanağı, yani nelik, töz olarak, homojen bir tümlük içinde kapsanışında masa gerçek değildir. Artık kategorik olarak anladığımızda, yani nasıl olduğunu belirlediğimizde ise, söz gelimi masanın ne renk, ne kadar büyük, ağır mı hafif mi olduğunu belirlediğimizde ise, artık masa nasıllığı bağlamında anlaşılmıştır ve bu nedenle gerçek bir masadır. Böylece masa artık olanağın homojenliğinden ayrılır, yüklemlerinin belirlenmesiyle belirginlik kazanır ve heterojen bir şey haline gelir. Biz masanın nasıl olduğunu anlamaya, belirlemeye başladığımız anda, onu artık homojen olanak kipinden ayırıp koparmış, bizim için anlamlı bir şey, dolayısıyla heterojen bir şey olarak konumlandırmış oluruz. Böylece, özelliklerinin bir arada konumlandırılabileceği, ancak özelliksiz, yüklemsiz neliğinden, yani olanak kipinden kopmuş, gerçek bir masa olur.[8]

Olanağın Matematiksel Yorumu olarak Sayılabilirlik ve El Altındalık, *Zuhandene*

Acaba bir masayı, henüz belirlenmemişken içinde kapsandığı zamansal uzanıştan koparmadan, onun içinde kapsanışı kesintiye uğramadan düşünebilir miyiz? Aslında bu bizim anlayışımıza bağlı bir şeydir. Biz masayı

---

8 Kant, *Critique of Pure Reason,* çev. Norman-Kemp Smith (New York: Palgrave, 1929), B-48. Bundan böyle *CPR*. T-1 zamandaki olanak halinde bir masa ile T-2 zamandaki gerçeklik kazanmış bir masayı bu bağlamda düşündüğümüzde, masa gerçek olarak T-2 zamanda duran, donmuş, T-1,2,3 zaman dizisi içindeki kesintisiz akıştan koparılmış gibidir. Bu anlamda sınırlandırılarak anlaşılmıştır. Bu anlayışta, durağan bir anlayışla sayılmıştır. Dolayısıyla, Kant için zaman, uzamdan özgürleşmiş, bağımsız, bir bakıma nesnel, sayıların birbirine geçişli, sınırsız bir yapıda, saf matematiksel karakterde gerçek değildir.

Bu anlamda matematik karakterde gerçek değildir; çünkü zamanın sayılabilirlik anlamındaki olanağının *ad infinitum*, sonsuza uzanan orijinal kipi, homojen karakterinde gerçek değildir. Bunu Kant, matematik ve dinamik antinomileri ayırarak belirginleştirdi ki, gerçeklik metafizik spekülasyonla karıştırılmasın, nedensellik zinciri bu zincirin ötesindeki bir ilk nedenden etkilenemesin. Bu nedenle zamanın sonsuza uzanan orijinal kipi, yalnızca gerçekliği belirlemek için, -sözgelimi deneyimlediğimiz bir masanın gerçekliğini belirlemek için- sınırlandırılabilirlik demektir. Kant bunu şöyle anlatıyor: "Zamanın bu anlamda *ad infinitum* oluşu onun ölçülebilir, sayılabilir her belirleniminin tek bir zamanın sınırlandırılabilmesi olanağından başka bir şey değildir. *Zaman,* orijinal tasarım olarak sınırsız verili olmalıdır Kant için, saf spekülatif olanak olarak (matematik gibi) bir toplama yaptığımda, birimlerin art arda diziliminin ortaya çıkarttığı sayı *kavramı*, bu sentezin birliğinin bilincinden, yani aşkınsal hayal gücünün bağlayıp birleştirişinden başka bir şey değildir. (*CPR*, B-48). Bu konu şurada daha ayrıntılı bulunabilir: Cihan Camcı, *Heidegger'de Zaman ve Varoluş* (Ankara: Bibliotech Yayınları, 2015), 65-66. Bundan böyle *HZV*.

öyle bir halde anlarız ki, bu anlayışta masa içinden çekip çıkarttığımız olanak halindeki tümlükten, birlikten kopmamış olur. Bu, dikkatimizi masaya yöneltirken, durağan bir zaman kesitini varsaymak yerine, masayı zamanın akışını kesintiye uğratmadan anlamamız demektir.

İşte Heidegger'in *el altında* dediği anlayış böyle bir tür sayma, hesaplama halinde anlayıştır. Biz masayı öyle bir anlamalıyız ki, sanki masa o tümlükten ayrılmasın diye onu görmemeli, dikkatimizi ona yöneltmemeliyiz. Böylece masanın nasıl olduğunu belirleme amacı ile ona yönelmemiş olur, onu gerçek bir şey olarak belirlememiş oluruz. Bir anlamda masayı göz ardı eden bir halde ona yönelmiş olmalı, onu anlamamalıyız. *Zuhandene*, şeyleri oluşların aracı, aleti olarak anlayış demektir. Oluşlar, iş görüşler, işimize yarayan işlevsel oluşları umursayarak, onlara yönelmek demektir. Oluş, zamansal yapısının açıklığı sayesinde zaman içinde oluşun, yani varoluşun kendisini kesintiye uğratmadan varolan bir *ekstase*, süredir. Bu bağlamda *Zuhandene*, sayılabilirliğin sürmesine izin veren bir sayarak-hesaplayarak anlayıştır. Heidegger buna, zamanla düşünme, zamanın içindeki bir şeyi değil, o şeyin *ekstatik* bir parçası olduğu bir olayı, oluşu zamana yansıtarak düşünme anlamına gelen *rechnen mit der Zeit* diyor. Peki, bu anlayışın sayma, hesaplama ile ne ilgisi var? Neden sayarak, hesaplayarak anlıyoruz?

Zuhandene: Tekabüliyeti Değil Bağlamsal, İşlevsel Oluşu Anlayış

İlk duyuşumuzda kulağımıza garip gelen bu anlayış, zamanla hesaplayarak anlayış, aslında Wittgenstein ve Heidegger'in anlayışlarına göre, yani bir şeyin anlamının o şeyin alet gibi kullanıldığı işlevsel bir bağlamda olduğu anlayışına göre anlaşılabilir bir deneyimdir. Bu, aslında masayı ilgimizin, yönelimimizin amacı olan bir nesne olarak tekabüliyet sınırları içinde anlamadan anlayış demektir. Bu anlayışla nesneleri değil yapıp ettiğimiz işleri, etkinliklerimizi, *pragmata* anlamında bir tür kullanım bilgeliğiyle anlıyoruzdur. Bu anlayışın Heidegger açısından önemi ve sayılabilirliğin süre-gittiği bir sayış olmasının anlamı, böyle anlarken bir nesneyi değil bir oluşu anlıyor oluşumuz, oluşları da birbiri ardına dizilmiş ama sayıların ayırdığı sınırlarla belirlenmemiş halde anlıyor oluşumuzdur. Heidegger'in bu yorumunu kavradığımızda, onun tüm düşüncesinin, erken ya da geç, bizce tüm düşüncesinin anahtarını da ele geçirmiş oluruz. Bu yorumun neden sayıp-hesaplayarak anlayışa dayandığını ayrıntılı olarak açıklamaya çalışmadan önce, yönelimimizin amacı ve tekabüliyetin ötesine geçen, onu aşan anlamını düşünelim.

Zuhandene: Yönelimimizin Amacı Zamansal Bir Oluştur

Amacımız, gündelik yaşamın pratik işleyişi içinde bir masayı anlamak değildir. Bir masaya dikkatimizi yöneltmişsek amacımız, söz gelimi, o masada yemek yemektir. Masayı yemek yemek için bir alet olarak, *bir şey için oluşunda*, yani bir amacın aracı olarak anlarız. Bu nedenle masayı göz ardı eder, anlamaz, yemek yemeyi anlarız. Yemek yeme işi bir oluştur. Bir masayı, bağlamsal oluşu içinde (yemek yeme işinde gördüğü işlevde varoluş) kapsanışında kullanışlı oluşu nedeniyle anlamlı buluruz. Masayı, bir nesne olarak göz ardı ederiz. Masanın yemek masası oluşunu kullanır; yemek masalığı işlevini yerine getirişiyle ilgileniriz. Bir anlamda, Heidegger'in *aslında bir alet yoktur* dediği anlamda, masa yoktur; yemek yeme işiyle meşguliyetimizde oynadığı rolle, iş görüşle varolur. Bize masalık yapar. Masanın anlamı, işlevinin anlamıdır. İşlev ise, bir oluş, meydana geliş, mevcudiyete geliş ve mevcudiyette kalış süresi demektir. Yani statik bir nesne değil, ekstatik bir oluştur. Bir temrin, yani *ekstase*'dir. Masa bu bağlamda, yemek yeme etkinliği süresince anlamlı, yani varolan bir meydana geliş, zamansal bir mevcudiyetin içinde varoluş demektir. Bu da, masanın masalık edişidir diyebiliriz.

Zamanla Düşünürken Hesaplayıp, Sayısız Sayarak Anlayışımız, Dalgınlık…

Yemek yeme işi neden zamansal bir mevcudiyete geliş, oluştur? Heidegger nelik, ne oluş sorusunu sorarken, Platonik idea anlamında düşünmeyi bırakmamalıyız diyor.[9] Yani bir şeyin ne olduğunun anlamını, neyin içinde kapsandığı bağlamında anlamayı bırakmamalıyız. Burada yemek yeme işi, içinde kapsandığı zaman parçasının, *ekstase*nin uzanışı süresince varolan bir oluştur. Yemek yeme işi, oluşu, *idea* anlamında en geniş evrenselin içinde oluş, *in-sein* demektir. Bir oluş, ekstatik bir meydana geliş olarak zamanın içinde oluş, *innerzeitig* anlamında varlıktan, yani zamandan pay alan bir şeydir. Böylece, Platonik idea anlamında, bir oluş, zamanın içinde oluş demektir. Böyle düşündüğümüzde, oluşların arasındaki sınırlar da zamansal açıklık sayesinde geçişlidir. Yemek yeme oluşu ile daha sonraki kahve içme oluşu, bir yıl sonra gideceğimiz bir toplantının oluşu arasındaki sınırlar, zamanın orijinal, duraksız, sayısız akan akışının, geçişinin içinde açıktırlar. Bizim için anlamlı bir oluş, yemek yeme işinin zamansal karakteri, bu açıklık sayesinde, idea anlamındaki en geniş içinde barındırıcı, en kapsayıcı biçim olan orijinal zamanın içinde oluştur. Yemek yeme işinin mevcudiyete gelişi ve orijinal,

[9] Camcı, *HZV*, 178.

kökensel zamanın kendisini kendisinden mevcudiyete getirişi, birbirinden ayrışmamıştır. İç içe geçişli, yani *hektik*tir. Böylece yemek yeme oluşu, *Bir* oluştan, yani var-oluştan ayrışmadan mevcudiyete geliş ve bir süre var kalış, yani bir *ekstase*dir.

Eğer bizim anlayışımız da, bu ikili, ama aynı zamanda birlikte de olan mevcudiyeti duymak için *açık* bir anlayış olacaksa, bunu nasıl hayal edebiliriz? Bu tür anlayışı, el altında *Zuhandene* anlamında, anlayıştan çok gündelik telaşa dalmış, dalgın bir hal içinde, tıpkı ilk karşılaşmamızdaki edilgin algı halimizdeki gibi hayal etmeliyiz. Bu edilgin, kabul eden halimizdeki elverişliliği anlayan anlayışımızla, yemek yeme oluşunu hesaplarken, aynı zamanda, henüz yemek yeme oluşunun içinde gerçekleşmediği, daha doğrusu oluşmadığı olanağı da varsaymalıyız. Bu nedenle, her olacak oluşu olabilirliğe yansıtarak anlayabiliriz. Olacak oluş, bizim sayarak hesaplayışlarımızı içinde kapsayan sayılabilirliktir. Bizim tarihleri sayışımızın tarihlendirilebilirliğidir.

Dolayısıyla yemek yeme işini, oluşunu anlarken, onu uzamsal bir noktaya tekabül etmeyen bir akış içinde, belli belirsiz, muğlak bir anlayışla anlıyoruzdur. Aslında onun zamanın içindeki *ekstase*sinin *yerini*, yani mevcudiyete gelişini ve bir süre mevcudiyette, yani var kalışını sayıp hesaplıyoruzdur. Buradaki *yer*, uzamsal bir konum, pozisyon değil, zamanın içinde zamansal bir geçiştir. Ancak bu halimizin bir dalgınlık hali olması önemli… Muğlaklık, belli belirsiz anlayış, günlük yaşamın *hektik*, yani telaşlı, yapacağımız işlerin peşinde durup düşünmeden, dikkatimizi yoğunlaştırmadan anlayış halidir. Bu anlamda günlük işlere dalmış, dalgın olmamız gerekir.

Sayışımızda Sayılabilirlikle Uyumumuz, Bu Uyumdaki Orijinal Sayma Hali

Böylece, zamansal bir süre içinde oluşu, mevcudiyeti saymamız, onu belirgin sayılarla işaretlemeden, bir bakıma sayısız saymamız demektir. Söz gelimi, bir kahve içimi mola vermek, bir pazar yapıp gelmek, biraz hava alıp dönmek gibi temrinlerle sayıyoruzdur. Muğlak, belli belirsiz, dalgın bir halde gündelik rutinin akışı içinde, telaşlı, dalgın, net, ayırt edici sınırlar belirlemeden sayıyor, hesaplıyor, bu alelade, *vulgär* sayışlarımızın da, sayabilirliğimizin içinde yer almakta, süre-girmekte oluşunu kabul etmiş halde yaşıyoruzdur. Bizim bu dalgın, telaşlı, *hektik* halimiz, zamanın kendi

içinde ve kendinde homojen yapısını, geçişli *hektik* yapısını bölmez.[10] Sanki Cemal Süreya'nın *fotoğraf çektirmek için yan yana getirilmiş iki nesne değiliz, bir güvercin curnatasında yan yana akıyoruz* derken kast ettiği gibi, onunla uyumlu bir akış halidir.

Masayı mobilyacı gibi anlamadığımız için, zamanın *henüz* ve *artık* diye nitelediğimiz ekstaselerin bölünmüş olması gerekmez. Dolayısıyla, masanın *artık nasıl olduğunu* belirlemeyi amaçlamadan, zamanın içinde varolmakta olduğu ilk karşılaşmamızdaki *henüz* gerçekleşmemiş olanak halini bölmeyiz. Bir anlamda, zamanın kendisini kendisinden açışındaki homojen yapısını sekteye uğratmaz, ona izin veririz. Heidegger'in *sein-lassen* dediği anlamda zamanın akışına izin verir, oluşa izin veriş, *Gelassenheit* dediği anlamda bu akışın henüz heterojen parçalar olarak ayrışmamışlığını duymaya açık hale geliriz. Bu anlamda onunla uyum içinde akıyoruzdur.

Böylece, zaman kendisini kendisinden zamansallaştırır[11] diyebileceğimiz bir oluş, biz onu aktif, dolayısıyla öznel bir anlayışla bölmeden varoluşunu sürdürür ve bizi etkiler. *Zuhandene*, şeylerin alet olarak elverişli, el altında anlaşılmalarının önemi, işte bu zamanın orijinal, ham, homojen halinden, yani *Bir*'den ayrışmayan akışını kesintiye uğratmayan bir meşguliyete, söz gelimi yemek yeme oluşuna dönük olmasıdır. Bizim meşgul olduğumuz bir iş, oluş, yani zamansal bir *ekstase*, söz gelimi yemek yeme *ekstase*si, *aynı zamanda*, *-ekstase* zaman demek olduğuna göre- kendi içinde ve kendi için *ekstase* oluştur. Bu da, orijinal zaman, *Temporalität* ya da, *Die ursprungliche*

---

[10] Bu bir tür ustalıkla, düşünmeden, dikkatimizi yaptığımız şeye tam olarak yöneltmeden anlayıştır. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*, 6. Kitapta, bazı şeyleri enine boyuna düşünmeden anladığımızı, söz gelimi fırıncının ekmek pişmiş mi diye düşünmeden, algı düzeyinde bir kavrayışla anladığını söylediği gibi, bir yaşam ustalığıdır bu anlayış… Bu anlayışla, yemek yeme zamanı ile daha sonra, daha geç içeceğimiz bir kahvenin içme zamanını birbirinden ayırmadan, biri bitmeden diğerine zaten geçivermişiz gibi anlıyoruzdur. Böylece bir şey yapma zamanının, bir olayın oluşunun, söz gelimi yemek yemenin oluşunun, gerçekleşmesinin daha geç gerçekleşecek olan kahve içişin oluşuyla arasındaki sınır belirsizleşmiştir. Yemek yeme işi olurken, yani gerçekleşirken, daha sonraki kahve içmenin olacak oluşu da, yani olanağı da bu gerçekleşmeye, oluşa eşlik eden bir oluştur. Olanak da oluyordur. Bu anlamda olanak gerçekliği aşıyor, ondan daha üst mertebede, yani onu da içeren bir formalizm olarak varoluyordur.

[11] Heidegger bunu şöyle anlatıyor: "…gelecek, geçmiş ve şimdi'nin (yani mevcudiyetin) (*Gegenwart*) orijinal tümlüğü, birliği, bizim *zamansallık* dediğimiz orijinal zaman fenomenidir. Zamansallık gelecek, geçmiş ve şimdi'nin sürekli tümlüğünde, birliğinde *kendisini zamansallaştırır* (*zeitig sich*). Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann Seminar (Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1975), 376. Bundan böyle *GP*; M. Heidegger, *Basic Problems of Phenomenology*, çev. Albert Hofstadter, (Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press, 1982), 266.

*Zeitlichkeit*dır. Bir başka deyişle, *ekstase*lerin *ekstase*liğinin ontolojik anlamı, yani *Ekstatikon*'dur.

Yukarıda söz ettiğimiz gibi, yemek yeme oluşunun mevcudiyete gelişi, orijinal zamanın bir *ekstase*'sidir. Bir anlamda orijinal zamandan ayrı, heterojendir. Ancak bu, bizim için şey olarak böyledir. Eğer bizim için şeyi aşan, kendi içinde ve kendi için şeyi merak edersek, yemek yeme *ekstase*si, *ekstase* oluştan, yani *Ekstatikon*'dan, yani orijinal, kendisini kendisinden kendisi için açan zamandan, *Die ursprungliche Zeitlichkeit*'tan ayrı, heterojen değildir. Yemek yeme zamanı ile kahve içme zamanı birbirlerinden sayıların cetvel üzerinde, ya da saat üzerinde ayrı durdukları gibi ayrılmazlar. İç içedirler. Birbirlerine geçişlidirler. Yani her bir *ekstase*, orijinal zamanın ayrışmamışlığı içinde varolur. Tıpkı masanın olmayışı gibi, saatlerimizdeki akrep ve yelkovan da bizim gündelik işlerimizi görürken kullandığımız araçlardır; ancak bu, yemek yeme zamanı ile ondan bir sonraki kahve içme zamanının da, kendi içlerinde ayrıştıkları anlamına gelmez. Aksine, onlar iç içe, birliktedirler. Biz onları anlarken, gündelik, alelade sayarak anlayışımızda bu birliklerini unutmuş olsak da, bir vesileyle, söz gelimi el altında olmayış, *Abhandene* ile bu homojen ayrışmamışlığı anımsayabiliriz. Anımsarız ki, bizim *yemek yeme oluşu*, sonra da *kahve içme oluşu* diye bölerek yaşayıp gittiğimiz yaşam, orijinal halinde bir ve aynı zamandır. Biz yemek yeme oluşunu sayarken, aynı zamanda, Heidegger'in *ursprüngliche Zählen* dediği anlamda orijinal zamanı da,[12] yani kendi içinde ve kendi için kökensel bir açılış halindeki zamanı da, farkında olmadan anlıyoruzdur.[13]

Dasein Geleceğe Doğrudur

Bizim zamanın orijinal halini de bilmeden anlayışımız, ona açık oluşumuz, onunla uyumumuz, geleceğe doğru oluşumuz nedeniyledir. Gelecekte neler yapacağımızı tasarladığımız için, yaşamı geleceğe doğru yönelmiş halde anlıyor, yaşıyoruzdur. Yapmayı tasarladığımız işler, geleceğe doğru yönelmiş

---

12 Heidegger, dilin zamansal görünmeyen işleyişinin de, bu bağlamda, sayarak anlama olduğunu BW, 407'de, *Dile Doğru*'da, söylüyor:
"Dilin özünde parçalar ve ilişkiler, çokluk olarak kendilerini gösterirler. Biz bunları numaralandırırız; ancak onları doğru, düzenli bir diziliş, *aneinandergereiht*, haline getirmeyiz. Bunların arasında yaşar, bunları sayar, hesaplarken, aslında orijinal bir sayma, *ursprüngliche Zählen* halinde, yani sayılarla düşünmeyen bir sayma halindeyizdir. Bu halimizde, belli bir bağlılık, içsel bir tutarlılık kendisini anons eder. Saymak yeniden saymaktır. Saymak, önsel olarak verilmiş olanın tümlüğünü, çokluğun içsel bağlılığını yeniden göz önüne getirmek, yeniden görür gibi olmaktır. Ama yine de onu görünür kılamaz."

13 *Zeitlichkeit ist das ursprüngliche "ausser-sich" an und für sich selbst*. Heidegger, *GP*, 329.

halimizde, belli belirsiz bir ufuk içinde, *henüz değil* kipinde, birbirlerini aşan bir uzanış, geçiş halinde anlaşılıyorlardır. Her biri bir olanaktır. Yöneldiğimiz olanak, söz gelimi yemek yeme olanağı, "…'dan sonra, ya da, …'den önce" diye hesaplanarak, sayılarak anlaşılır. Sayılmış olmak, geçişlilik ve iç içelik sayesinde gelecekte sayılacak olan, sayılabilir işlerden ayrılmış olmayı gerektirmez. Biz gündelik saat anlayışımızla bunları bölsek de, kendi içinde zaman bölünemez diye düşündüğümüzde, esasen yemek zamanı hiçbir zaman heterojen bir oluş kazanmaz. Hiç bir zaman başlamaz ve bitmez. Aşil'in kaplumbağayı geçemediği duraksızlıkta geçer. Bir yüzüyle bizim için ayrılmış göründüğü heterojen bir anlama, diğer yüzüyle, Aşil'in kaplumbağayı geçebileceği bir durakla bölünmeyen zamanın orijinal akışındaki homojenliğe aidiyetini sürdürür. Bizim zamanı alelade, yani gündelik, orijinal olmayan anlayışımız, buna ontik diyebiliriz; zamanın orijinal, ontolojik boyutunu bir anlamda örter;[14] ama bu boyut bir anlamda da açık kalır.

Biz geleceğe doğru bu açıklığın içinde yaşarız. Geleceği bu açıklıkla umar, umursarız. Yapacağımız işler gelecekte olacaklardır. Geçmişi de anımsarız ama gündelik yaşam bizi geleceğe doğru yönlendirir. Gelecekte olacak oluşlara yönelik olmak, bu oluşların amaçlarını gütmek, bizi olanağın kendisini güden bir çoban gibi hissettirir. Gerçekliği aşan olanağın zamansal süre-gidişinin çobanı olmak, varlığın, tüm oluşları aşan birliğinin çobanı olmak demektir. *Dasein*, bu bağlamda önünde amacını güttüğü olanakların çobanıdır. Bu olanakların, *henüz değil* kipinde *Bir*'likte kalışında, gerçekleşmiş her oluşu aşmasının, yani varlığın çobanıdır.

Dolayısıyla masayı el altında bir alet olarak anlayışım sayesinde, (masayı, *Vorhandene* anlamındaki mevcut nesneyi) göz ardı edip yemek zamanına ilgi duyarak, zamanın, yani saf ve yalın aşkınlık olarak varlığın, bizim yönelimimizin ufku olmasına izin vermiş oluruz. Bu izin veriş, biz masayı *Vorhandene* anlamında değişmezlik, donukluk içinde anlamadığımız sürece, algı aşamasındaki zamanın içinde varoluşunun bölünmeden süre-gitmesi demektir. Biz masayı anlayarak zamanı bölmez de, zamansal bir meydana geliş olan yemek yeme işini anlarsak, zamanın bize etkisi kesintiye uğramamış gibi hayal edilebilir.[15] Bir anlamda, kesinti, bölünme, ayrışma

14 "Zamanın alelade yorumu *onları örter.*" Heidegger, *VZ*, 422.

15 Bunu hiç farkında olmadan, masayla değil de, yukarıda söz ettiğimiz gibi yapıp etmelerimizle ilgilenmemiz, etkinliklerimizi önemseyip umursamamız sayesinde zate*n* yapmaktayızdır. Zaten burada önemli olan, farkında olmamak, göz ardı etmek, dikkatle anlamamaktır. Mobilyacı değil de günlük yaşamın gereksinimleriyle ilgilenen biri isek, masayı değil, aç olduğumuz için yemek yemeyi umursarız. Yemek yeme işi, *artık uyanma*

aşılmış olur. Sayılabilirliğin önceki sayılabilir ve sonraki sayılmış olana geçişi açık kalmalı ki, bu aşkınlık söz konusu olabilsin. Sayılabilirlik, saymanın olanağı olarak her sayılmış olanda bu geçişlilik sayesinde varlıkta kalır. Biz yemek yeme zamanını anlarken, onu yansıtarak anladığımız anlayabilirliğimiz, sayılabilirlik demektir. Bu olanak bizim anlayışımıza açık olmalıdır ki, biz yemek yeme zamanını sayarak hesaplayabilelim. Bu açıklık sayesinde sayılabilirlik, her sayılanda sayma, sayışın kendisi anlamında süregider.[16]

Sayılabilirliğin Gündelik Yaşamda Bize Açıklığı

Heidegger için açık, *Das Offene*, bir bağlamda anlam referansımızın içinde kapsandığı tümlük, kamusallık, *Öffenlichkeit* sözcüğünün kökenidir. Bu nedenle ortak anlam referansı olarak kamusallık, yani dil, hem üzerinde uzlaşabilirliğimizin açık ve yenilenebilir olduğu anlamına gelir; hem de bizim sayarak tarihlendirdiğimiz her sayılana izin verip, sayılanlarla arasında bir sınır olmadığı anlamına gelir.[17] Dolayısıyla, Kant'ın gerçeklikle ilişkisini

---

zamanımızdan sonrası ve yemekten sonra henüz kahve içme zamanından öncesi anlamında sayarak anladığımız bir oluştur. Ancak yemek yemek de, Aristoteles'in söylediği gibi, son, nihai amacımız olmadığı için, bir başka amacın, söz gelimi, doymanın aracıdır. Her amaç bir başka amaca doğru açık, yani iç içe geçmiş, geçişli bir uzanışın, yani zamansal bir uzanışın içinde varolmaktadır. Araçsal yönelimimizde geleceğe doğru, açık uçlu bir halde varoluruz. Bu durumda, bir oluşu, bir başka oluşa doğru açık bir geçişlilik içinde anlıyoruzdur. Geleceğe doğru, gelecekteki bir şeyi değil de bir oluşu, zamansal bir meydana gelişi, mevcudiyete gelişi amaçlar halimizde, bu zamansal oluşların içinde varolduğu zamanın orijinal, kendi içindeki bölünmemiş halini de amaçlıyoruzdur. Bu anlamda matematiksel bir anlayışla sayarak anlıyorken, sayılabilirliği de henüz sayılmamış olanak olarak var-sayıyoruzdur. Orijinal sayma, *ursprüngliche Zählen* halinde, zamanın orijinal, yani bölünüp ayrışmadan, *Bir* olarak hayal edebileceğimiz kendisini de var-sayıyoruzdur.

16 Sanki her sayışımızda olanağın, (kendi içinde şey, nelik, her ne ise o olarak, yani her tikel gerçekleşmeyi aşan, en geniş evrensel anlamında) varlıkta kalan bir duruşu, pozisyonu olduğunu varsayabiliriz. Bu bağlamda, bizim sayma ve hesaplamalarımızın onun bize sunduğu ve kendisinden ayrışmış gibi görünürken, aynı zamanda onda varolmayı sürdürdüğü sayılanlardır. Martin, Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1991), 52 de, Heidegger'in şu sözleri aynı düşüncenin devamıdır:
"Her türlü hesaplama, sayılabileni, bir sonraki saymada yeniden kullanmak için sayılana dönüştürür. Hesaplama, sayılabilenden başka bir şeyin ortaya çıkmasına izin vermez. Her şey, sadece onun saydığıdır. Her seferinde sayılan, saymanın devam etmesini sağlar."

17 Bu açıklık, gündelik yaşamın zamansallığında şöyle düşünülmelidir: Yemek yeme zamanı ontik diyebileceğimiz gündelik bir anlayışla anlaşılırken, aslında bir başka şey yapma zamanından *önce*, söz gelimi, işe gitme zamanından *önce* oluşu sayesinde anlaşılıyordur. Yine bir başka şey yapma zamanından da *sonra* oluşuyla, söz gelimi yemekten önceki çay içme zamanından *sonra* oluşuyla anlaşılıyordur. Fakat buradaki önce ve sonrayı, söz

koparttığı zamanın orijinal hali, bizim el altında anlayışımızın zamansal açıklığı sayesinde yeniden düşünülebilir. Bu hal, henüz gerçekleşmemiş oluşun olanağı olarak gerçeklikliğe ilişik, ona teğet ve aynı zamanda da ona aşkın düşünülebilir. İşte Heidegger'in yazının başında söz ettiğimiz iki cümlesi bu bağlamda, biraz gerçekliği aşan, sürreal bir hakikat olanağının açık kalışı gibi anlaşılmalıdır.

Akademik Yorumun Ötesinde

Heidegger, belli bir yere kadar akademik açıklamalarla, söylediklerinin hangi bağlamda daha açık anlaşılabileceğini gösterme çabalarıyla tartışılmalı. Ama asıl ilginç olan, onunla birlikte düşünmeyi denemek bence… Felsefede görünenin ötesini arayışımız için bize hiçbir filozofun açamadığı orijinal patikalar açan Heidegger'i, akademik bir söz dağarcığıyla anlamaya çalışmak, bizi bu birlikte düşünmenin zenginliğinden yoksun bırakmamalı. Bu yazının sonunda, birkaç örnekle Heidegger'in orijinalliğini akademik dilin ötesinde yorumlamayı, Heidegger'le birlikte düşünmeyi deneyeceğiz. Belki de asıl değerli olan, sürreal, yani gerçekliği aşan bir hakikat anlayışının açıklığını böyle düşünmeye çalışmaktır.

Açık, Geçiş

Açıklık, bazen Heraklitos'un "Aldanmayınız! Eğer oluş ve yok olma denizinde herhangi bir yerde sağlam bir kara parçası gördüğünüzü sanıyorsanız, sebebi sizin öteyi göremeyişinizdir"[18] derken kast ettiği açık deniz anlamında düşünülebilir. Sağlam kara parçaları, bizim için anlamlı olan, bölünmüş, açık denizin akışını ve ufuktaki açıklığını kesintiye uğratan duraklardır. Aldanmak, görünüşlerin, yani bizim için olanın, karanın, kendi içinde ve kendi için olanı eksilttiğini sanmaktır. Ufkumuzu, açık denizi unutarak sağlam kara parçalarıyla sınırlandırmak, olanağın unutuluşudur. Gerçeklik her sınırlanışında, onu ötesini merak edişimize açık tutan, gerçekliği aşan bir ufku söz veren olanağın… Varlığın unutuluşunu bu bağlamda düşünmeyi deneyebiliriz.

---

gelimi masadan ayrı duran çay ya da kahve sehpasını, birinci sırada duran yemek masasından sonra, ikinci sırada duran bir şeyi anlar gibi anlamıyoruzdur. *Henüz* yemek yeme işi, oluşu için *erken*; ya da *artık* yemek yeme işi için *geç* diye düşünmeliyiz. Böylece, önce ve sonranın ardışık dizilişlerini, uzamsal noktalarla belirlenmiş bir ardışıklık olarak anlamayız. *Erken* ve *geç* diye belli belirsiz, muğlak, Heidegger'in *er versteht sich darauf* dediği anlamda, gündelik yaşamı kotarırkenki el becerisi, el yordamıyla anladığımız gibi anlarız.

18 Friedrich, Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. Gürsel Aytaç (İstanbul: Say Yayınları, 2003), 13.

Yine aynı bağlamda açık, Odesa'nın Sirenelerin onu adalarında, kara parçasıyla sınırlamak için baştan çıkartma çabalarını aşarak açıldığı denizdir. Her yerde evde olmayı arayan ama açık denizdeki olanakların çekiciliğine kapılan Odesa'nın yersiz yurtsuzluğunu, açık kavramıyla birlikte düşünebiliriz.

Açık bazen, Rilke'nin, *Duino Ağıtları*'nın sekizincisinde, "gözlerimizin yaratılmış olanın çevresine, yani uzamsal sınırlarına kurulmuş birer tuzaktır; onun açık kapısının ağzına" derken kast ettiği, görünenin ötesine açılan kapıdır. Heidegger Rilke'nin bu dizelerini eleştirirken, açık deniz imgesini kullanır. Muhtemelen Nietzsche'nin, açık denizin, bizim için Tanrının ölümünden sonra yeniden, daha önce hiç olmadığı kadar açık, önümüzde uzanışını söyleyişine gönderme yapıyordur. Ama Rilke'nin çekiciliğinden kurtulamaz; ötesine de geçemez. Agamben de, Heidegger'in bu Rilke okumasını tartışır; ama o da Rilke'nin açık kavramını daha ilginç hale getirmez.

Bizim kültürümüzde de açıklık bazen, kendisi zaten bir kapı eşiği, yani hem görünene, hem görünenin ötesine açılan kapının, ne görünen, ne de görünmeyenle sınırlandırılabilecek olanağı anlamındadır. Olanağın bu geçişe açıklığı, Farsça kapı eşiği, *der-niş*, demek olan dervişin, hiçbir mekânda bulunamayacak zamansal arayışının geçişliliğini, yani aşkınlığını çağrıştırır. Kapı eşiği, kapının kapısı, geçişin geçişi gibidir. Dervişin telvin, halden hale geçişlilik hali, hiç bir mekânda kendisini evde hissedemeyişindeki yersiz yurtsuzluğu, *unheimlichkeit*, bizim kültürümüzdeki, doğulu *Dasein* olarak yorumlanabilir. *Dasein*'ın ne doğulu, ne de batılı, Boğaz, *poros*, gibi arada kalmışlığını anımsatan geçiş halini Orhan Pamuk'un karakterlerinde de görebiliriz. Açıklığın geçişliliğini, İstanbul, yani Beyoğlu, *peras*, sınır ve *aperion*, açıklık, sınırsızlık arasında salınan geçişlilik, *poros* diye düşünebiliriz. Batının doğuya uzanıp geri çekilişindeki bu coğrafyada, ne doğulu, ne de batılı olan aylaklar, *flâneur*ler, Orhan Pamuk karakterlerinin yolculuklarında ikisinin arasındaki geçişte salınırlar.

Bu salınımda açığın içinde olurlar. Orhan Pamuk'un *Yeni Hayat* kitabındaki dalgın, gezgin aylak Osman da, bir başka Osman tarafından sürekli yeniden kopya edilerek yinelenen, her ne ise o olarak kendisini tekrar ederek etkisini hissettiren bir kitabı mı, yoksa ona bu kitabı ve olmayacak bir birleşmenin sözünü verip, geri çekilen Canan'ı, yani Allah'ı mı aradığı belli olmadan, hiçbir yerde durmadan yola devam eden Osman da, böyle bir açıklığın içindedir.

Geçiş, Otel, Loşluk

Geçiş kavramının zamansal uzanışın sürüşünü anımsatması, bazen Edip Cansever'in otel imgesinde Heidegger'le düşünme olanağıdır. Cansever'in otel kâtibi, sıradanlığın ve alışmış olmanın, otelde kalmanın sembolü gibidir. *Dışarı çıkmadık, çünkü hep dışarıdaydık / İçeri girmedik, çünkü hep içerdeydik / Bir oteldik ki hepimiz / Öylece otel kaldık* dizelerinde anlattığı hal, hiçbir evde sınırlanmadan yolda olma, yani varoluşu durdurmama halidir. Otel, ne evde olma, ne de evde olmama arasındaki geçiş gibidir. Otel, kapısı açık kalmış bir ev gibi, yolda oluşu, süre-gidişi kesintiye uğratıp bölmeyen bir uğrak gibidir. Otel *her zaman* loştur…

Ayraç içinde, yani kendisinden bir önceki dizeyle bir sonraki dizenin arasındaki uzamsal konumunu aşan bir açıklıkla yazılan –*otel her zaman loştur*- dizesi,[19] her dizeyi etkileyen, her dizenin bize ulaştırdığı anlamı kapsayan, o dizelerin anlamını önceleyen bir halin açığa vuruluşu gibidir… Otel her zaman, yani, gündüz, akşamüstü ya da gece, bu geçişler birbirlerinden farklı zamanları oluşturup bize göründüklerinde de, bu görünüşlerindeki farklı ışığı aşan bir geçişlilik halindedir. Yani otel her zaman geçiştir. Sanki hiçbir zaman sabah olmamış, her yer aydınlanmamış, daha sonra da akşam olmamış ve her yer kararmamış gibi, gündüz ve gece birbirinin içine geçmiş, birbirine açılmış, bir loşluk süre-gitmekte, varlıkta kalmayı sürdürmektedir. Ayraç içindeki bu dize, bir bakıma şiirin bütün dizelerinin önünde, onların hepsini önceleyen bir olanak gibidir.

Zaman Çığırından Çıktığında

Esasen bu dize şiirin örtük adıdır. Henüz bu tikel şiir bize duyulmadan önceki şiirselliğin toplanıp yoğunlaştığı, bir an için tüm dizelerin birleştiği ve henüz tek tek anlaşılmadan önceki anlaşılabilirliği gibidir. Bu dize bize, otelde geçen her farklı zamanın, önce sabah zamanının, daha sonra öğlen, daha sonra da akşam saatlerinin, farklı görünümlerini aşan bir geçiş olarak süre-gittiğini duyurur. Şiirin içinden dışına, önüne uzanan bu dize bize, içine fırlatılmış olduğumuz alelade saatlerin içinde bir yerde de, biz bu farklı zamanları bölünmüş anlayamadan önceki bir halin, tek bir anın uzanıp gidişinin duyulabileceğini anımsatır. Ne zaman? Hangi anda? Belki de Edip Cansever'in "Bezik Oynayan Kadınlar" kitabındaki Seniha'nın, *yaşamı tersinden kolluyorum sanki / yetişip öne geçiyorum sık sık* diye anlattığı bir başka dizede… Zamanın çığırından çıktığı ama yine kendisinde kaldığı bir anda…

[19] Edip Cansever, *Şairin Seyir Defteri* (İstanbul: Adam Yayınları, 2001), 84.

Telvin, Titreşim, Duyuş ve *Aletheia*

Geçişin ve açıklığın ilginç bir örneğini, Erkan Oğur'un perdesiz gitarıyla düşünebiliriz. Perdesiz gitar, seslerin birbirinden ayrımlarını bulanıklaştırarak, onların tek bir akış içinde içiçe, geçişli duyulmasını sağlarken, belki de bize varlığın anonsunu anımsatır. Derrida, *tympan*, (eski Arapça ya da Farsça'dan geçmiş *tambur*, *tanbur*) sözcüğüyle, Heidegger'in *Stimmung* kavramını anımsatıyor.[20] Bu sözcük, orijinal anlamında müzikal bir aletin toner ayarı yapılması olarak kullanılıyor. *Stimme* ses demek. *Stimmen* bir sesin duyulması, bazen de bir şeyi ayarlamak, uyumlu, birbirine uyacak hale getirmek anlamlarına geliyor. *Stimmung*, kökeniyle ilişkili düşünüldüğünde, bir çağrıya yanıt verme hali, kendini bu hale getirerek çağrıyı duyabilmek için kulak vermek gibi anlaşılabilir. Açık olanın geçişini, belki bir titreşim olarak, henüz anlamaya zaman bulamadan duymayı umma hali diyebiliriz.

Tympan, kulağımıza gelen seslenişin kendisidir. Yuvarlak el davulu anlamına gelen *tympanum*, Yunanca *tympanon* sözcüğü, muhtemelen vuruş, *typtein,* sözcüğünden türetilmiştir. *A*ynı zamanda hem kulak zarı, hem de duyulan sesin kulak zarındaki titreşimidir. Bu titreşim, hem dışarısı, henüz duyulmamış duyulabilirlik, hem de duyulanın bir an için, bir göz kırpışı süresince birleşmesi gibidir. Seniha'nın yazdığı "*sular menekşelendi Hilmi Bey!*" dizesindeki titreşim anı gibidir. Menekşelenerek titreşen sular, hem açık denizi, hem de bizim iç denizlerimizi, bir an için suyun yüzeyinde birleştiren bir *typtein*'ı, titreşimi anımsatır. Açık deniz, çığırından çıktığı bu anda balkıyarak, kendisini kendisinden açarak bize uzanır bu titreşimde.

Erkan Oğur'un perdesiz gitarı da, bu titreşimin süre-gidişini duyurmak için titreşimlerin arasındaki perdeyi, yani örtüyü açmış, kaldırmıştır. Sesler birbirine açılmış, iç içe geçmiştir. Erkan Oğur'un iki arkadaşıyla caz, -yani, hesaplanamaz bir kendiliğindenlik olarak müzik- yaptıkları gurubun adı da *telvin*dir. *Telvin*, yani geçiş, duraksız akış, dervişin zamana uyup dans ettiği hali, yolda oluşu demektir. Belki de, Heidegger'in bizim için en önemli kavram dediği *Aletheia*'yı, örtülü olanın açılışı demek olan hakikati duymaya yaklaştığımız bir açılıştır bu… *Aletheia*, örtünün açılışıdır; gizil, yani olanaklı olanın gerçekleşmek üzere açılıp, aynı anda geri çekilişinde, sürreal bir hakikatin bir göz kırpması kadar bir anda açık kalışıdır.

[20] Jacques, Derrida, *Margins of Philosophy,* çev. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 9.

Kaynakça

Camcı, Cihan. *Heidegger'de Zaman ve Varoluş*. Ankara: Bibliotech Yayınları, 2015.

Cansever, Edip. *Şairin Seyir Defteri.* İstanbul: Adam Yayınları, 2001.

Derrida, Jacques. *Margins of Philosopy*. Çeviren Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Heidegger, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Klostermann Seminar. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1975.

-. *Basic Problems of Phenomenology*. Çeviren Albert Hofstadter. Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press, 1982.

-. *Metafizik Nedir?* Çeviren Yusuf Örnek. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1991.

-. *Being and Time*. Çeviren John Macquarrie ve Edward Robinson. Oxford: Blackwell Publishers, 1995.

-. *Poetry, Language and Thought*. Çeviren Albert Hoffstadter. Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press, 2001.

-. *Basic Writings*. Editör David Krell. London: Routledge, 2002.

-. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, 2006.

-. *Varlık ve Zaman*. Çeviren Kaan Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Çeviren Norman-Kemp Smith. New York: Palgrave, 1929.

Nietzsche, Friedrich. *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*. Çeviren Gürsel Aytaç. İstanbul: Say Yayınları, 2003.

Süreya, Cemal. *Sevda Sözleri*. İstanbul: YKY, 2007.

HEIDEGGER'DE YAZGININ AÇIĞA ÇIKMA TARZLARI ÜZERİNE BİR DENEME

Aysun GÜR*

AN ESSAY OVER OCCURRENCE MANNERS OF DESTINY ON HEIDEGGER

Öz

Martin Heidegger yirminci yüzyılın en önemli filozoflarından biridir. O düşünce serüvenine Varlığın anlamını sorarak başlamıştır diyebiliriz. Bu soru Varlığın nasıl açığa çıktığını sormak demektir. Burada Varlığın açıklığı olarak hakikat, hep gizlenme bağıyla birlikte düşünülür. Bu makalede Heidegger'in bir yazgı anlayışı olup olmadığı temel problemdir. Bu bağlamda yazgının anlamını açığa çıkarmaya çalışırken, yazgının açığa çıkma tarzlarıyla karşılaşılmıştır. Her durumda yazgının karşılıklı ilişkiler/bağlar içinde açığa çıktığı görülmüştür. Böylelikle öne çıkan kavram ilişki/bağ olur. Dolayısıyla Heidegger'in yazgı anlayışını ilişki temelinde düşünmek, geleneksel yazgı anlayışının dışına çıkmamıza imkân sunar. Bu ise anlamanın başlangıç noktasını taraflardan biri oluşturmuyor demektir. Bir anlama tarzı olarak, tarafların ne olduğuna değil de aralarındaki ilişkiye yönelmek, göremediğimiz bir sürü imkânın açığa çıkmasını sağlayabilir. Öncelikle bize bir açıklık sunar. Varlıktaki çokluğun birliğini, onların birbirine ait olduğunu uzaktan da olsa duyurabilir. Taraflardan birine takılıp kalmayarak yeni bir şeyle karşılaşmanızı sağlayabilir. Böylece yazgının beş tarzda açığa çıkan ilişkilerin ilişkisi olduğu görülebilir. Burada kullanılan yöntem hermenötiğe ve fenomenolojiye dayanılarak ulaşılan karşılıklı okuma yöntemidir.

Anahtar Kelimeler: Heidegger, yazgı, varlık, hakikat, ilişki.

* Uludağ Üniversitesi, Felsefe Bölümü Doktora mezunu, Dr., e-mail: aysun_gr@yahoo.com

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 8 / Heidegger, Nisan 2017: 381-406
(Makale Gönderim: 01.01.2017 / Makale Kabul: 12.03.2017)

Abstract

Martin Heidegger is one of the most important philosophers of 20th century. He starts his thinking adventure by asking the meaning of Being. In another way this question asks how Being started to occur. The truth as Being's openness, is always thought with the bound of hiding. In this article, fundamental problem is whether Heidegger has an understanding of destiny. In this context, besides trying to occur, the meaning of destiny, the manners of destiny to occur have been encountered. In every situation, destiny starts to occur in mutual relationships. Thus, the prominent concept is relationship/bond. Therefore, thinking Heidegger's understanding of destiny on the base of relationship, makes going beyond traditional understanding of destiny possible. That means the starting point of understanding is not created by one of the sides. As a way of understanding, heading for the relationship between sides, instead of what they are; provides lots of opportunities that are not seen by us to occur. Primarily, it presents an openness to us. It can announce the entirety of muchness in Being, that they belong with each other, despite not being clear. It prevents being stuck to one of the sides and can provide we encounter a new thing. Thus, it can be seen that destiny is the relationship of relationships that present in five manners. The method used in here is the Mutual Reading Method which is reached by relying upon hermeneutic and phenomenology.

Keywords: Heidegger, destiny, being, truth, relationship.

****

Giriş

Martin Heidegger'in yazgı anlayışını soruşturan bu makalede yazgının anlamı, ilişkiler zemininde aranmıştır. Burada yazgının açığa çıktığı tarzlarına bağlı olarak yazgı, ilişkilerin ilişkisi olarak temellendirilmeye çalışılmıştır. Burada "yazgının açığa çıkma tarzları", üçüncü bir şey/bağ/ilişki olarak kendi içinde Varlığa/yazgıya/hakikate dair karşıtlıkların görünmesine imkân sunar. Böylece yazgı, tüm bu tarzlarda açığa çıkan ilişkilerin ilişkisinin bütünlüğü olarak okunabilir. Heidegger'in yazgı anlayışı, onun sanat, teknik, *Dasein* veya dil konusundaki görüşleri gibi belli başlıklar altında derli toplu bir şekilde dile getirilmiş olmayıp çeşitli eserlerinde serpiştirilmiş haldedir. Burada amaç, Heidegger'in bu konudaki görüşlerini sistematik hale getirmektir. Bu sebeple, yazgıyla ilgili dağınık bir şekilde karşımıza çıkan görüşlerinden bütünlüklü olarak yazgının anlamını açığa çıkarmak için bir

kazı çalışması yapılmıştır. İşte bu kazı sırasındaki kafa karışıklıklarının üstesinden gelebilmek için bir yöntem arayışına düşülmüştür. Bu arayışta "karşılıklı okuma" olarak adlandırabileceğimiz bir yöntemle, yazgının anlamının açığa çıkarılabileceği görülmüştür. Bu yeni yöntem, Wilhelm Dilthey'in anlama ile yorumlamaya yaptığı vurguya ve Edmund Husserl'in -elbette Heidegger yorumuyla- fenomenolojisine dayanmaktadır. Yani yazgı fenomenolojik olarak açığa çıkma bağlamında düşünülmüş ve hermenötik olarak hep bir ilişkide anlaşılıp yorumlanmıştır. Bu yöntem sayesinde yazgının anlamı, yazgının açığa çıkma tarzları ile yazgının açığa çıkışlarının karşılıklı bir ilişki içinde okunmasıyla açığa çıkarılmıştır. Burada sadece yazgının açığa çıkma tarzlarından söz edilecektir. Yine bu yöntem sayesinde yazgının açığa çıkma tarzlarının her biri de içindeki tarafların karşılıklı ilişkisinde okunabilmiştir. Yani makalede karşımıza çıkan her başlık anlamını ancak, kendi tarzının açıldığı ilişkilerdeki tarafları bir arada tutmasıyla anlaşılabilir. Burada açığa çıka(rıla)n tarz sayısı beştir ancak bu sayı, farklı okumalar neticesinde elbette değiş(tiril)ebilir.

1. Olagelme/*Ereignis*

Yazgının açığa çıkma tarzlarından ilki olarak ele alınacak olan olagelme Heidegger'e göre Grekçe *logos* ve Çince *tao* kadar çeviriye kapalı bir sözcüktür. Dolayısıyla o, bundan sonra olagelmeyi çoğulu üretilemeyen bir sözcük (*singulare tantum*) olarak kullanacağını, onun dile getirdiği şeyinse artık tek başına gerçekleştiğini söyler.[1] Olagelme, sözcüğün fiil biçiminin olmak/meydana gelmek/vuku bulmak (*er-eignen*) kökensel anlamı ile bağlantılı olarak, göz önüne getirme (*Er-augnen*), görünüşe çağırma ve kendi(nin) kılma (*An-eignen*) ile ilişkilendirilebilir.[2] O aynı zamanda, kendine ait anlamındaki *Eigen* ve otantik anlamındaki *Eigentlich* sözcüklerine de bağlanarak benimseme olarak olagelmenin, şeyleri 'bize ait' hale getirdiği söylenebilir. Bu ait kılmanın şeylere hükmederek olmaması da, onun otantikliğini gösterir. Öyleyse olagelme her bir öğenin aydınlığa çıktığı ve diğerini yansıttığı bir benimsemenin ve açığa çıkmanın olagelmesidir.[3]

Yine de açığa çıkan bir şey kendini gösterirken, açığa çıkmayan da hazır olmayışıyla kendini belli eder. O halde olagelme, sadece birbirine ait varolanların birbirine ait olması değildir. O aynı zamanda, karşılıklı ait

1 Martin Heidegger, "Özdeşlik İlkesi", *Özdeşlik ve Ayrım* içinde, çev. Necati Açа (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1997), 23.

2 Taylan Altuğ, *Dile Gelen Felsefe* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 126-127.

3 Patricia Altenbernd Johnson, *Heidegger Üzerine,* çev. A. Esenyel (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2013), 109-110.

olmaya bırakma böylece ait olma ilişkisi (*Beziehung*) sayesinde tarafların karşılıklı ait olmasına izin vermedir. Olagelme, birlikte-ait-olmaya-bırakmadır. Bu haliyle o bir ve aynı şey olan iki şeydir. Dolayısıyla olagelme birlikte ait olma ve ait olmaya bırakma olarak iki şekilde düşünülebilir. Böylelikle olagelme, açığa çıkanın içinde kalabileceği, gelmeyenin kaçabileceği ve kalışını bu kaçmada sürdürebileceği açık alanın özgürlüğünü anlamına gelir.[4] Yazgının/Varlığın hakikati açısından bu, açığa çıkan ile gizli kalan ilişkisinin varlığını anlatır. Onları/tarafları karşılıklı bir ilişkide olmaya bırakan, bu olmaya bırakmada onları birbirine ait kılan ve bu ait olmada varlıklarını sürdürmelerine imkân sağlayan şey olagelmedir. Biz olagelmeyi, onun birbirine/birlikte ait olmaya bırakma olmasına dayanarak, birlikte/birbirine ait olma ile birlikte/birbirine ait olmaya bırakma şeklinde iki alt başlıkta ele almayı uygun bulduk.

1.1.Birbirine Ait Olma/Birlikte Ait Olma/*Zusammengehören*

Olagelmenin ilk anlamı birbirine/birlikte ait olmadır. Heidegger *Özdeşlik İlkesi* metnine giderek öncelikle birliktenin anlamını arar. Daha sonra Parmenides yorumuyla Varlık ile düşünmenin ve Varlık ile görünüşün, yazgının gönderme olmasıyla da Varlık ile zamanın, Varlık ile insanın ve Varlık ile dilin birbirine ait olduğunu gösterir.

Heidegger'e göre özdeşlik ilkesi, "kendisi ile birlikte her A'nın kendisi, kendisinin aynısıdır" demektir. Burada kendi kendisi ile aynı olmada, bu aynılıkta bir "ile" ilişkisi yatmakta olup aralarında bir bağ(lantı), bir birlik'te birleşme vardır. Bunun anlamı, aynı olanın kendisiyle ilişkisinin olmasıdır. Bu durumda özdeşlik ilkesi, yani "A, A durur", kendi kendisi ile birlikte kendisinin aynısı olarak, varolanın varlığından söz eder. Bu özdeşliğin birliği ise, varolanın varlığında bu varolanın kendi kendisine özdeş olmasını dile getirir. Burada Varlık, özdeşlik ilkesi yoluyla, varolanın bir özniteliği olarak belirlenmiştir. Sonraları metafizikte karşımıza çıkan özdeşlik ise bunun tersine, Varlığın içindeki bir nitelik olarak sunulur.[5] Gerçekten de özdeşlik ilkesinin mantık zemininde anlamı, bir şeyin kendi kendisi olması biçimindedir ki burada o, varlığın/varolanın bir özelliği/niteliği olarak söylenir. Fakat şimdi bunun bir tersten okumasıyla karşılaşırız: A'nın kendi kendisiyle aynı olması, A'nın kendi varlığıyla kurduğu bir ilişki olduğu, bu ilişkide tarafların birbirine bir "ile"yle bağlandığı, bununsa bir "birlik"te birleşme ve böylelikle tarafların birbirine ait olması anlamına geldiği

4 Albert Hofstadter, "Bütün Bir Ömrü Tek Bir Düşünceye Adamak", *Heidegger* içinde, haz. A. Aydoğan, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 412-413, 417.

5 Heidegger, *Özdeşlik*, 12-15.

söylenmektedir. Burada ilişki/bağ bir üçüncü şey olarak, başlangıç durumundadır.[6]

Heidegger, Parmenides'in "çünkü aynı olan, Varlık olduğu kadar duymadır da (düşünmedir)" sözünü hatırlatarak, Varlık ile düşünmenin aynı olana ve bu aynı olandan ötürü de birbirlerine ait olduğunu söyleyerek, aynılığı yine birbirine aitlik olarak yorumlar. Burada ait olmanın anlamı, "birlikte" sözcüğünün birliğiyle belirlenir. Birbirine bağlı olmak (*Zusammengehören*), burada birbirine ait olma, birlikte ait olma anlamlarına gelir. İşte birlikte ait olma, tarafların birbirine ait olma ilişkisiyle belirlenmesi diye düşünülebilir.[7] Bu aitlik ilişkisi, baştan verili iki şeyin sonradan ve tekdüze biçimde birbirine ait olması değildir, tarafların karşılıklı olarak bu aidiyet bağı sayesinde kendileri olmaları biçimindedir; bu ait oluşta kendileri olarak açığa çıkmaları anlamındadır. Varlık açılan, dile gelendir, düşünme de onu dinlemedir. Dile gelenle dinleme böylece Varlık ile düşünme de birbirine aittir. Bu aitliği anlamamızı sağlayansa onları bir ilişkiden yola çıkarak okumadır.

Heidegger Parmenides yorumuna devam ederek, Varlık ile görünüşün de birbirine ait olduğunu söyler. Buradaki karar insan yargısı olmayıp Varlığın, gizlenmemişliğin, görünüşün ve var olmamanın, hiçliğin birliğinin bir ayrımıdır (*Scheidung*).[8] Böylece düşünme Varlık, hiçlik ve görünüşe ait zorunluluğu üstlenene armağandır; çünkü Varlık, gizlenmişlikten çıkma olduğundan, gizlenmişlik ona öz itibariyle ait olup Varlık bu kökene meyilli kalır. Dolayısıyla artık değil ve henüz değil bakımından olmak, içine varolmanın sızdığı şey olur. Bir öyle bir böyle görünür.[9] Böylece varlıksal hakiki olan gerçeklik ve sahte görünüş arasındaki klasik felsefi fark, Varlıksal hakiki olan görünüm ile sahte görünümsü/görünüş arasındaki yeni fenomenolojik ayrıma dönüşür.[10] Varlığın yazgısı/hakikati başlı başına bir açığa çıkma olmadığı ve gizlenmeyi de kendisiyle birlikte taşıdığı için, görünen şey kendi açıklığı içinde görünebileceği gibi örtülü bir şekilde de görünebilir. İşte bir nehrin yeryüzüne ait ve dörtlü birlik içinde açığa çıkması, böyle görünüm kazanması sahici iken, aynı nehrin elektrik santrali için hammadde olarak açığa çıkması, sahici olmayan bir görünmedir. Burada

6 Tarafların birbirine ait olduğu, karşılıklı ilişkide birbirlerine bağlı olduğu durumlarda "ile", bir ikiliğin anlaşıldığı yerlerde ise "ve" bağlacı kullanılmıştır.

7 *A.g.e.*, 15-17; Martin Heidegger, *Metafiziğe Giriş*, çev. M. Keskin (İstanbul: Avesta Yayınları, 2014), 186.

8 Martin Heidegger, "Varlık ve Görünüş", *Heidegger* içinde, der. Ö. Aktok, M. Bal (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010), 69-70.

9 *A.g.e.*, 73-74.

10 Mesut Keskin, "Heidegger'ci Tekstürün Temel Kelime Varlığının Duyulan Dağarcıklarında", *Metafiziğe Giriş* içinde (İstanbul: Avesta Yayınları, 2014), 250.

Varlık ile görünüş de birbirine ait olur. Böylece yeni ayrım, sahici görünme ile sahici olmayan görünme arasında kurulur. Burada Varlığın bir açıklık, görünüşün ise kapalılık olarak düşünüldüğü Varlık ve görünüş ikiliğinden/zıtlığından uzaklaşılır.

Heidegger'e göre, Varlık yazgısının göndermesinde, zamanın yayılımında açıklık olarak Varlığa ve açık bölge olarak zamana ait olana bir teslim ediş açığa çıkmaktadır. Varlık ile zamanın birbirlerine ait olmalarında hem zamanı hem de Varlığı belirleyene ise olagelme denir.[11] O halde olagelme, Varlık ile zamanı görünmeye, açığa çıkmaya bırakarak kendisini geri çeken sırdır. O etkinlikte bulunmaz. Bu yazının yazılması ile okunmasında salınıp durur.[12] Burada Varlık, açığa çıkma/vücut bulma olup, mevcut olsun olmasın şeylerin vücuda gelmesine izin veren mevcudiyettir. Zaman da onunla karşılıklı aidiyet içindedir. Varlık ile zaman vücuda gelen ya da gelmeyen bir varolan değildir yine de varolanların vücuda gelmesi ya da gelmemesi onların zamanla sınırlı varlıkları olarak düşünülür. Bir şey ayrılırken, namevcut olur, hazır bulunmayan olarak kalır. Açığa çıkma olarak zaman tam bu şekilde açığa çıkar. Kalır, ayrılır ama yine de saklılıktan sıyrılmışlığı içinde durur.[13] Varlık ile zamanın anlamı Varlık ile açığa çıkmada bulunur. Burada Varlık ile zamanın birbirine ait olması olagelme ile anlam kazanır. Eğer Varlık ile zaman olagelmede birbirine aitlikte açığa çıkıyorlarsa açığa çıkmış olan ile çıkacak olan ve aradakiler yazgının açığa çıkma tarzına uygun olarak düşünülebilir. Varlık ile zamandan bağımsız bir açığa çıkma olamadığından, onları birbirine ait kılan ilişki yazgıya ait olur. Böylece yazgı, açığa çıkma imkânlarından yola çıkarak düşünülür. Bu ise yazgının bir belirlenmişlikle düşünülmediği anlamına gelir. Peki, Varlık ile insan arasındaki ilişki de bir birlikte ait olma ilişkisi midir?

Heidegger'e göre insan varolan bir şeydir ve bu haliyle diğer varolanlar gibi Varlığın bütününe aittir. Onun Varlığa ait olması, Varlığın içine dizilmiş olmasıdır. İşte insanın diğer varolanlardan ayrıldığı yer, Varlığa açık biçimde Varlığın önüne getirilmiş olmasında, Varlığa ilişkin kalmasında ve ona yanıt veriyor olmasında bulunur; insan Varlığın çağrısına yanıt verme ilişkisinde ikamet ederek Varlığa ait olmanın hükmü altındadır. O halde Varlık bu ilişkinin neresinde durur? Heidegger Varlığı açığa çıkma diye düşünür. Burada Varlık insanın hayatında tesadüfen ya da özellikle açığa çıkmaz. O seslenişiyle insana ilişebildiği sürece açığa çıkar. İnsan burada ona

11 Martin Heidegger, "Zeit und Sein", *Zur Sache des Denkens* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1976), 20.

12 Hofstadter, *Bütün*, 411-412.

13 *A.g.e.*, 394, 398.

açılarak/onu duyarak onun açığa çıkmasını sağlar. Bu ise bir açıklığı/aydınlığı (*Lictung*) gereksinir ve bu sayede Varlığın mülkiyeti insan üzerinde kalmaya devam eder. Yine de bu, Varlık hakkındaki kararın öncelikle ve sadece insan tarafından verildiği anlamına gelmez. Aksine, insan ile Varlığın mülkiyetlerinin birbirleri üzerine geçirildiği ve onların birbirlerine ait olduğu anlamına gelir.[14] İnsanın Varlığın önüne getirilmiş olması, onun bu dünyaya fırlatılmışlığıdır. Onun Varlığa ilişkin kalması, hep bir ruh hali, anlama ve dil içindeliğidir. İnsanın Varlığa yanıt veriyor olması onun söylemesidir. Tüm bunlarsa *Varlık ve Zaman*'da *Dasein*'ın varoluşsal yapısının zorunlu koşulları olarak karşımıza çıkar. Fakat orada bir *Dasein* çözümlemesi vardır ve orada *Dasein*, Varlığın anlamı sorusunda durur. Şimdiyse Varlık ile insanın anlamı, onların olagelme içinde ve birbirine ait olma 'ilişki'sinde açığa çıkarılır. İnsan artık dinleyerek yanıt verendir. Varlığın insanla karara bağlanmaması demekse insanı düşünen/akıllı/bilen özne olarak düşünmemek demektir. Buna uygun olarak Varlık da insanın bilmesine nesne değil, çağrısıyla tecrübesine konuk, bu haliyle de dinlemesine konu olandır. Varlığın tesadüfen veya özellikle açığa çıkmaması ise yazgının, Varlık ile insan arasındaki ilişkide açığa çıkan imkânlarıyla anlaşılmasını sağlar.

Burada Varlık ile insan arasındaki ilişkinin bir çağırma/seslenme ile bir karşılık verme/duyma/dinleme ilişkisi olması, bu devingen yapıyı içinde tutarak salınan dilin ve buna bağlı olarak da düşünmenin önemini ortaya sermektedir. Heidegger *Dil Yolu*'nda insan konuşması ile sessizliğin dilinin nasıl bağlandığını sorar. Anahtar sözcük olagelmedir. Olagelme, Varlığın ortaya çıkma sürecinin ve insan ile varolanların varlığı arasındaki ilişkilerin imkânının koşulunu sağlayan öğedir.[15] Böylece insanlar ancak sessizliğin sesine ait olmakla, kendi tarzlarında sesli olarak konuşabilirler.[16] Söyleyiş olarak dil olagelmedir. Burada deyiş/söyleyiş (*Sage*) ait olmaya, duyulmaya bırakılabilir olandır. Söylemenin dilin konuşma ve duymaya izin veren sessizlik olması bir anlamda söyleyiş olarak yorumlanmalıdır; çünkü söyleyiş gösterdiğinde, vücuda geleni serbest bırakarak gelmeyeni de saklar. Sır, gösterme olarak söyleyişte saklıdır. Bu sır adlandırılabilmekle birlikte temellendirilemez.[17] Bir şeyi(n adını) söylediğimizde, şu dediğimizde, onun varlığını söylemekten başka bir şey söylemeyiz. Söylediğimiz Varlık değildir. Onun söylenmeyen varlığı da hiçlik değildir. Söylenmiş olan kendi

14 Heidegger, *Özdeşlik*, 19.

15 Altuğ, *Dile Gelen*, 125.

16 Martin Heidegger, "Dil", *İnsan Bilimlerine Prolegomena* içinde, haz. H. Arslan, çev. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 62.

17 Hofstadter, *Bütün*, 414-415.

açıklığında söylenmeyeni gizler. Başka türlü nasıl konuşabilirdik? Söyleyiş bir şey söyleyen konuşma olarak duymaya imkân tanırken, her şeyi söylemiyor olması da gize ve sessizliğe imkân tanır. Burada dilin, Varlık ile insanı birbirine ait olma ilişkisi içinde konuk eden açıklık olduğu söylenebilir. Dili Varlık ile insan arasındaki ilişkiden anlamak, dili yazgının açıklığı olarak düşünmeye imkân tanır. Böylece dil yazgının açıklığına dair imkânları kendinde taşımış olur.

1.2. Birlikte Ait Olmaya Bırakma/*Zusammen-Gehörenlassen*

Olagelmenin ikinci anlamı olan birlikte ait olmaya bırakmada Varlık, yazgıda açığa çıkıyor olmasıyla düşünülür. Böylece olmaya bırakmanın anlamı açığa çıkmayla, açığa çıkmanın gerçekleşeceği yer/mekân/uzay/uzamla, *logos*'la, insanla ve teknikle ilişkisinde/bağında aranır.

Heidegger olagelme olayı olarak Varlığın varolanlar aracılığıyla düşünülebilip düşünülemeyeceğini sorar. Yanıtı, Varlığın yazgıda varolan olagelme ve açığa çıkmaya bırakma olarak düşünüldüğünde olagelmeye ait olacağı şeklindedir. Fakat olagelme, Varlık-zamanın genel kavramı değildir. Burada Varlık, olagelmeye sunulan açığa çıkmaya bırakma ve olagelme içine yayılan zamandır. İşte Varlık yazgısındaki gönderme, içinde gönderme kaynağının gizlendiği ve böylece de kendini açıkta olmaktan geri çektiği bir verme olarak düşünülür. Bu haliyle olagelme için, ne var ne de orada denebilir. "Olagelme olagelir".[18] Burada Varlığı olagelme olarak değil, daha çok olagelmenin ne Varlık ne de zaman olarak ele alınamayacak tarzda düşünülmesi gerekir.[19] Dolayısıyla olagelmeyi kendisine indirgeyebileceğimiz veya kendisinden kalkarak açıklayabileceğimiz hiçbir şey yoktur. O, açığa çıkan herhangi bir şeyi "vardır" kılan kökensel bahşetmedir.[20] Olagelme burada gizlenme ile sunma ilişkisinde açılır ve şeyleri/varolanları olmaya bırakan yazgının açığa çıkma tarzlarından biri olur.

Burada açığa çıkma, hem açığa çıkan (*das Anwesende*) hem de olagelme aracılığıyla düşünülen açığa çıkmaya bırakma (*Anwesenlassen*) anlamına gelir. Açığa çıkmaya bırakma olarak açığa çıkma, varolanlarla yani açığa çıkmayla ilgilidir. Burada anlatılmak istenen, Varlık ile varolanlar arasındaki ayrımdır. Böylece bırakma, uzaklaşmasına izin verme, açıklık içinde özgür bırakma olur. Fakat açığa çıkmaya bırakma açıkça düşünüldüğünde, o zaman bu

18 Heidegger, *Zeit und Sein,* 21-24.

19 Martin Heidegger, "Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag 'Zeit und Sein'", *Zur Sache des Denkens* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1976), 46.

20 Altuğ, *Dile Gelen*, 127.

bırakmadan etkilenen açığa çıkan değil, açığa çıkmanın kendisidir. O halde bırakma (*Lassen*) kabul etme (*Zulassen)*, yayma (*Geben*), verme (*Reichen*), gönderme (*Schicken*) ve ait olmaya bırakmadır (*Gehörenlassen*). İşte bu bırakma içinde ve aracılığıyla, açığa çıkma/mevcut olma ait olduğu şeye kabul edilir.[21] Varlığın yazgısı/göndermesi açığa çıkmaya bırakmayla, varolanların olmaya bırakılmasıyla olagelmeye ait olur. Buradan uzamdaki derleyip toplamaya geçilebilir; çünkü yazgı bir göndermedir. Onun kendini göndermesi de bir uzamda/yerde açığa çıkar.

Heidegger *Sanat ve Uzam* yazısında, uzamda bir derleyip toplamanın *(Räumen*) gerçekleştiğini söyler. Derleyip toplama, her durumda ikamet için hazırlanan yerleşimi (*Ortschaft*) kendisiyle getirir. Böylelikle, insanın yerleşimi ve oturması için özgür olanı, açık olanı ortaya koyar. Derleyip toplamada bir olagelme*,* kendini aynı zamanda hem dile getirir hem de gizler. Derleyip toplamadaki yer açma ise, izin verme ve düzenleme olarak iki tarzda düşünülebilir. İzin vermede, o, şeyler arasında mevcut bulunanların görünmesine izin veren açıklığı olmaya bırakır. Düzenlemede ise, şeylere, onların ait olduğu yeri ve yer üzerinden de birbirlerine ait olma olanağını hazırlar. Bu ikili yer açmada yerlerin bir bahşedilişi (*Gewährnis*) olagelir. Böylelikle yer her zaman, içinde şeyleri birbirlerine ait olan aidiyetlerinde bir araya topladığı bir bölge/mekân/mahal (*Gegend*) açar. Bu mekân yoluyla açıklık (*Offenheit)* her bir şeyi kendi duruşuna varması için serbest bırakmaya zorlanır. Bu serbest bırakma aynı zamanda koruma, şeyleri birbirlerine ait oluşları içinde bir araya toplama anlamına gelir. Örneğin toplanmış meyveleri bir sepete boşaltmak, meyveler için yer hazırlamak demektir.[22] Greklerde de uzam/uzay/yer (*topos*) bir şeyin kendisini açabilmesi için onu açığa çıkmaya çağıran kökensel bir açıklıktır.[23] Heidegger'in buradaki düşünmesinde de benzer bir durum söz konusudur. Yer açmada gerçekleşen derleyip toplama öncelikle şeylerin görünecekleri açıklığı açığa çıkararak onlara görünme mekânı/ait olma imkânı sunar. Sonrasında ise bu açıklıkta onların açığa çıkarak hem yere hem de birbirlerine ait olmalarının imkânını sunar. Yer, Varlığın göndermesinin içine yayılacağı, orada derlenip toplanarak açığa çıkacağı bir açıklık demektir. Derleyip toplamanın hem açıklık sunması hem de açığa çıkanları birbirine ait kılmasının olagelmeye yakınlığı ortadadır. Örneğin bir oyun parkı veya bir dergâh orada bir şeylerin görünmesine izin vermesinin yanı sıra aynı zamanda orada açığa çıkanları

21 Heidegger, *Protokoll*, 40.

22 Martin Heidegger, "Sanat ve Uzam", *Heidegger* içinde, der. Ö. Aktok, M. Bal, çev. Metin Bal, Erdal Yıldız (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010), 110-113.

23 Senem Kurtar, *Heidegger ve Poetik Düşünme-Düşünmeye Açılan Yeni Yollar* (Ankara: Pharmakon Yayınevi, 2014), 200.

birbirine ve oraya ait kılar. Onların anlamlarını birbirine aitlik ilişkisinde/bağında inşa eder. Böylece olmaya bırakma, açığa çıkma ile yerin ilişkisinde anlam bulur. Bu ise yazgının gönderme olmasını bu ilişkide düşünmek demektir.

Heidegger Varlığın toplayan gönderme olmasını, Herakleitos'un *logos* kavramına başvurarak da temellendirir. Herakleitos'un 53. fragmanındaki savaş, tanrısal ve insansal olanın huzurunda işleyen bir çatışmayı anlatır. Burada bir dünya oluşur; çünkü bu savaş, karşıtların birliğini oluşturur ve bir toplamadır; savaş ve *logos* aynı şeydir.[24] Burada *logos*'un toplayan toplanmışlık olması, ondaki toplanmanın öylesine bir yığma olduğu anlamına kesinlikle gelmemektedir. Olagelmenin kendinde taşıdığı açığa çıkma ile gizlenme ilişkisiyle uyumlu olarak, içinde karşıt tarafların bulunduğu ve onlar arasındaki savaş/çatışma/mücadele sayesinde bir dünyanın oluştuğu söylenir. Birbirine ait olan taraflar birbirine karşıttırlar ve bu karşıtlık bir savaş anlamına gelir. Savaş bir ilişki/bağ olarak onları birbirine ait olmaya bırakır/bir arada tutar. İşte Varlıktaki bu savaş/*logos*/olmaya bırakma yazgının açığa çıkma tarzlarından birini gösterir.

Heidegger şimdi de *logos*'la ilişkisi bağlamında insanın da toplanma olduğunu söyler. "İnsanolma, toplanma demektir, Varolanın Varlığının toplayan Duymasıdır (…)" insan hem görünenlerin gerçekleşmesini üstlenir hem de gizlenmemişliği koruyarak sürdürür.[25] İnsanın toplanma olması Varlıktaki/yazgıdaki/hakikatteki açıklık ile gizlilik ilişkisini anlamak, düşünmek, dile getirmek ve onu korumak demektir. İnsan Varlıkla birlikte ait olma ilişkisi içinde ikamet eder/konaklar. Bu ilişki içinde Varlığın konuşmasını duyabilme imkânına sahip olur. Varlık *logos*'tur. Varlığın toplayan göndermesi, karşıtların savaşmasıyla/çatışmasıyla gerçekleşen bir uyum, bir danstır. İnsanın toplanma olması bunu duyması/dinlemesi ile mümkündür. İnsan Varlığın açıklığı içinde durup duyarak, onun açtığı anlamı olmaya bırakarak varolabileceği gibi, hiç sorgulamaksızın, söylentiler arasında meraklı bir şekilde koşturarak da varolabilir.

Böylece Heidegger'e göre insanın Varlıkla ilişkisi bir olmaya bırakmadır. Bu ilişkide insanın istemesini bırakmayla bağında düşünmesi ona düşünülmesi zor bir durum olarak görünür.[26] Fakat şeylerin nasılsalar öyle açığa çıkmalarına izin vermek, özgürlüktür. İnsanın durumunda ise aynı özgürlük Varlığa vecd halinde açık olmaktır/açık olarak varolmaktır. Dolayısıyla insan

24 Heidegger, *Metafiziğe Giriş,* 73.
25 *A.g.e.*, 165.
26 Heidegger, *Metafiziğe Giriş,* 30.

özgürlüğe sahip olmayıp tersine özgürlüğün içinde varolabilir.[27] O teslimiyet içinde durmaya cesaret denebilir. Burada bir öznenin bilinçli bir kararından değil de varoluşsal bir ruh halinden söz ediliyor gibidir. Aslında kişi ne olacağını, ne yapacağını, neyle karşılaşacağını bilmiyordur. Hatta bunları sormayı bırakır; çünkü içerden bir sorgulama onu oraya getirmiştir. Bu ise yükümlülükleri/gereklilikleri geride bırakıp sessiz bir özgürlükte konaklamaya benzer. Burada teslimiyet çaresizlik veya vazgeçme yerine, bir içine bırakma, olmaya bırakma anlamına gelir. Genel bir teslimiyet formu ise yoktur. Her bir yeni durumda kendinizi o anın içine yeniden bırakırsınız. Yeni şeyleri ve kendinizi aynı anda olmaya bırakırsınız. Fenomenolojik yaklaşımla, her bir kavrayış yenidendir ve içine bıraktığında kişi onunla birlikte dönüşür. İşte yazgı tüm yeni anlamlarıyla açığa çıkarken kendine bir açıklık gereksinir. Dolayısıyla yazgının açıklığının/açığa çıkmasının/kendini açmasının tarzlarından biri de açıklıktır.

2. Açıklık/*Offenheit/Lichtung*

Yazgı kendini toplayıp gönderir, gönderip saklar, açığa çıkarıp gizler. Tüm bunlar için bir açıklık gerekir. Şimdi bu açıklığın anlamı için sırasıyla onun Varlıkla, hakikatle, ışıkla ve zamanla ilişkisine/bağına bakılacaktır.

Heidegger'e göre Varlığın üç kök anlamı vardır. En eski ve kök kelime "*es*", Sanskritçede "*asus*"tur ve hayatı, geçip giden canlıyı, yaşayanı gösterir. İkinci kök Hint Germen dilindeki "*bhu*", "*bheu*"dur ve yükselip açılmak, hükmedip işlemek, kendisinden hareketle dinginliğe varıp orada kalmak demektir. Bu haliyle *fuo* köküyle birlikte *physis*'le ilişkilendirilir. Üçüncü kök ise Hint German "wes", "wesan"dır. O, karşıda ve beklemeye doğru şimdiki zaman olarak sürme, açığa çıkmadır. Bu üç kökten çıkan üç anlam yaşamak, yükselip açılmak ve duraksamaktır.[28] Bu bağlamda Grekler için Varlık iki anlam taşır: Varlık, *physis* biçiminde sükûndan/dinginlikten sıyrılarak çıkan şey olarak kendi içinde durma ve *ousia* olarak böylesi bir sükunla/dinginlikle daimi kalma, duraksamadır.[29] O halde ""Varlık"ın anlamının sınırlanması, Şimdiki-mevcudi-yet (*Gegenwärtigkeit*) ve Özü-şimdi-buraya-sürme (y.n. açığa çıkma) (*Anwesenheit*), süredurma (*Bestehen*), ikamet (*Aufenthalt*) ve öne çıkarak belirme (*Vor-kommen*) çemberinde tutunur".[30] Burada kökensel bir savaş vardır, bu sayede hakikat vuku bulur, bir dünya oluşur. O halde "Varlığın

27 Ahmet Arslan, "Öznelci Düşünceyi 'Sanat İşi'yle Aşmak", *Patikalar Martin Heidegger ve Modern Çağ* içinde, haz. H. Ü. Nalbantoğlu (Ankara: İmge Kitabevi, 1997), 134.

28 Heidegger, *Metafiziğe Giriş,* 83-84.

29 *A.g.e.*, 75.

30 *A.g.e.*, 106-107.

hakikati", "gizli kalmama" yani açıklık anlamına gelir.[31] Böylece hakikatin çifte hareketle gerçekleşen bir olay olduğu görülür: Bir kendini gösteren dünyadan yana bir de dünyaya sahip çıkan ve onu açan insandan yana bir hareket. Bu çifte olay insan ve dünyası arasındaki mesafede olur. İnsan kendini ona gösteren bir dünya ile ondan kaçan bir dünya olduğunun farkındadır; çünkü zaten kendisini de gösterebilen ile gizleyebilen bir varlık olarak yaşar. Bu anlamda özgürlük mesafeli olmak, oyun sahasına sahip olmak demektir. Heidegger bu oyun sahasını sağlayan mesafeliliği *açıklık* olarak betimler. Ancak bu açıklıkta gizlenme ile ortaya çıkma oynanabilir.[32] Hakikatin gizlenme ile açığa çıkma ilişkisinde meydana gelmesi, Varlıktaki/yazgıdaki savaşın bir açıklıkta gerçekleşmesine imkân tanır. Böylece açıklık yazgının açığa çıkma tarzlarından biri olur ve orada açılan dünya sayesinde her şey var olur. İnsanın hem gösterebilen hem de gizleyebilen bir varlık olarak mesafeliliği onun sınırlılığı/sınırlanmışlığı olarak düşünülebileceği gibi aynı zamanda onun Varlığa/yazgıya açıklığı olarak da düşünülebilir.

Öyleyse Heidegger'in aydınlık veya açıklık dediği alan, hakikatle bağında bir belirişin/bir açığa çıkmanın açığa çıkmasının koşulu veya sahnesidir. Hakikat oluş halinde bulunan bir şeydir. Bu onun göreli olduğunu savunmak anlamına gelmez; çünkü Heidegger hakikat meselesini ebediyetten değil bir açılıştan ele alır. Varolanlarla dolu bir yeri mümkün kılan şey olanın açılışıdır. Bu açıklık bir aydınlıktır aynı zamanda. Olanlar bu açıklığa ve aydınlığa gelerek, orada ortaya çıkarak kendilerini gösterirler. Hakikat bu aydınlık dışında bir yerde, "kendinde" mevcut olmadığı için bir oluş ve bir varıştır. Yine de olan bu aydınlıkta kendini vermeyi reddedebilir, hatta diğer olanları perdeleyebilir. Öyleyse hakikatin özüne bir hakikat olmama da aittir. Burada hakikat ile hakikat olmayan, açıklık ile gizlenme, aydınlık ile geri tutma arasındaki bir oyundan söz edilir ki bu oyun açığa çıkmadan öncedir. Aydınlık ile gizlenme arasındaki karşıtlık aslında bir karşılıklılıktır. Yani burada birbirini dışlayan karşıtlar yoktur. Karşıtların birlikte bulunuşu fenomenal alanın yapısını kuran, onun "aşkın" bir öğesidir. Bu zorunlu öğe açığa çıkmanın da koşuludur.[33] Heidegger için oluş halindeki bu çeşitlilik, Varlığın belirlenebilir olmak için belirlenmemiş olması gerektiğinin en açık kanıtını sunar.[34] Dolayısıyla gizinden-çıkma, eş zamanlı olarak gizlenmedir

31 Sevgi İyi, *Çağımızda Metafizik Sorunu* (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1999), 46.
32 Rüdiger Safranski, *Bir Alman Üstat Heidegger,* çev. A. Nalbant (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008), 315-316.
33 Zeynep Direk, "Heidegger'in Sanat Anlayışı", *Cogito,* sayı 64 (2010): 119-122.
34 Heidegger, *Metafiziğe Giriş,* 105.

ve hiçbir zaman doğrudan bilinecek kadar çıplak değildir.[35] Oysa hakikati bütün varlıkların tamamlanmış açıklığı olarak düşünmek, herkesi ve her şeyi nesne haline getirerek Varlığın kendi içinde oturmasını engeller ve bu tekdüzeleşme anlamına gelir.[36] Burada açıklık bir üçüncü unsur olarak açığa çıkma ile gizlenmenin karşılıklı ilişkisini mümkün kılar. Görünen zorunlu olarak bir ışıkta/açıklıkta/aydınlıkta/bağda/ilişkide görüneceğinden, bu görünme tarihsel olacaktır ve bunun anlamı da onun tamlıktan ve mutlak anlamlardan uzak olması demektir. Buradaki kaçınılmaz sonuç hakikatin hakikat olmayan olduğudur. Üstelik insan bunu bilir. İnsanın şeylerle karşılaşmasının imkânı da bu açıklıktır. Yazgı da açıklığa uygun olarak açığa çıkar: Yazgı içinde karşıtlıkları taşır, burada tam bir açığa çıkma olmadığı gibi, tam anlama da olanaklı değildir.

Heidegger şimdi de açıklığı ışıkla bağında ele alır. Almanca *Lictung* sözcüğü, Fransızca *clairiere*'den tercümedir. *Lichtung*, daha eski sözcükler olan ağaçlandırma (*Waldung)* ve alan (*Feldung)* sözcüklerine göre oluşturulmuştur.[37] Heidegger burada *Licht* (ışık) kelimesinin ikili anlamıyla oynar: Açıklık, şeyleri açıklığa getiren bir aydınlanmadır. Ormandaki açıklık örneğini verir. Buradaki açıklık, şeylerin daha az sıkışık olduğu, bu yüzden daha açık görülebildiği bir alan anlamına gelir. Heidegger'e göre fenomenolojide düşünülmeyen şey, onun *Lichtung* dediği kavramdır. O, önce açıklık anlamında *Offenheit*'ı kullanırken sonra *Lichtung*'un daha uygun olduğunu söyler.[38] Heidegger'e göre bir şeyi açmak, bir şeyi aydınlık, özgür ve açık kılmak demektir. Burada açıklık/aydınlık ışıktan farklıdır, çünkü ışık açıklığı önceden var sayar.[39] O halde açıklık ışık tarafından aydınlatılmasına karşın ışık tarafından oluşturulmaz, çünkü karanlık da açıklığı gereksinir.[40] Bu açıklık fikri tüm karşıtların varolmasına imkân tanır. Bunu da başta bulunan ışık ile karanlık sebebiyle/yoluyla yapar. Varlığın yazgısı/hakikat şeylerin nasılsalar öyle ortaya çıktıkları, gizlendikleri veya başka türlü göründükleri bir açıklıktır. Açık alan, açıklık temsili bakışta yer almaz. Orada doluluk vardır. Teslim olan bir bakışta ise açıklık bulunur. Bu, şeylere ait oldukları yerde/ilişkide/bağda/aralıkta/açıklıkta yer açma anlamına gelir.

---

35 Doğan Özlem, "Giriş: Heidegger ve Teknik", *Tekniğe İlişkin Soruşturma* içinde, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998), 28.

36 Hans-Georg Gadamer, "Giriş", *Sanat Eserinin Kökeni*, içinde, çev. Fatih Tepebaşılı (Ankara: De Ki Basım Yayım Ltd. Şti, 2011), 96.

37 Martin Heidegger, "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens", *Zur Sache des Denkens* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1976), 29.

38 Johnson, *Heidegger,* 134-135.

39 Heidegger, *Das Ende der Philosophie,* 29.

40 Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Patikalar ve Otoyollar", *Patikalar Martin Heidegger ve Modern Çağ* içinde, haz. H. Ü. Nalbantoğlu (Ankara: İmge Kitabevi, 1997), 25.

Bununla birlikte Heidegger'e göre açıklık hiçbir biçimde kendi içinde ne olduğuyla değil yalnızca verdikleriyle duyumsanır. Onun kendi içinde ne olduğu geri çekilişte kalır. Felsefenin açıklık konusunda az şey biliyor olmasının nedeni de budur.[41] Heidegger açıklığın ne olduğunu/özünü sormaz çünkü bu söylenemez. Burada geleneksel felsefedeki öz anlayışının dışına çıkılır. Onun özü geri çekilişte kalırken açığa çıkmışlığı onun anlamını örer. Burada yazgıyı anlama, açıklıktaki açığa çıkma ile gizlenme arasındaki karşılıklı ilişkiye yazgılı olarak anlamadır.

Heidegger *Zaman ve Varlık*'ta zamanın da bir açıklık olduğunu söyler. Zaman-uzam burada geleceğe ilişkin yaklaşımın, geçmişin ve şimdinin karşılıklı kendini yaymalarında beliren açıklığın adıdır. Bu haliyle açıklık uzamı sağlar. Dolayısıyla aslında zamanın dört boyutlu olduğu söylenebilir. Dördüncü boyut onun vermesidir. Üç boyutta da verme, onların kendine mevcut olagelmelerini sağlaması, açılan üç boyutu ayrı tutarak birbirlerine yakın kalmasını sağlayan yakınlık içinde birbirlerine doğru tutmasıyla olur. O geçmiş, gelecek ve şimdiyi ayrı tutarak bir araya getirir. Hakiki zamanı veren vermeye, açan ve gizleyen bir yayılma denir. Hakiki zaman üç boyutun ortaya çıkmasının yakınlığı, zamanın üç katlılığını birleştiren yakınlıktır. Burada yokluk da kendisini bir mevcudiyet tarzı, görünmeme olarak gösterir. O halde hakiki zaman, o Varlığı verir derken ki o olarak görünür. Onun Varlığı verdiği yazgı, zamanın yayılımında yatar; fakat o zaman değildir. Zaman, o veririn armağanıdır. Dolayısıyla o'yu kendine ait verme türünün ışığında düşünmemiz gerekir. Yazgı olarak verme, dışa uzanan bir açılma olarak vermedir. Yazgı, yayılan açılmada yattığından her ikisi de birbirlerine aittirler.[42] Zamanın dördüncü boyutu olarak vermesini anlamak için şöyle bir örnek verilebilir. Hayatımızda olan bir meseleye uzaklaşıp başka başka yerlerden ona bakınca, oraya alınan mesafe bir noktada yoğunlaşınca, görülenlerden hangisinin doğru olduğu sorulmaz olur. Önemli olan onlardan birini seçmek değildir. Karşılaşılan türlülüğe ikna olunur. Baktığımız şey bir problem olmaktan çıkar ve o çözülmeye değil anlaşılmaya çalışılır. Görülenlerden hangisinin doğru olduğu sorusu yerini, anlamın nasıl açığa çıktığı sorusuna bırakır. Tüm görülenler bir birliğin içindedirler ve birbirlerinden ayrımları da bu bağlamda olur. Burada anlamanın hakikati açığa çıkar. Bu ise olana/görülene takılı kalmayıp hep anda olmak anlamına gelir. Artık geçmişte mi, gelecekte mi diye sorulmayıp, geçmiş, şimdi ve geleceğin birliğinde anlam aranır. Bu, zaman-mekân birliğini de verir. Varlığın vermesi, zamanın yayılımı, yazgı olarak vermedir. Varlık verir

41 Frederic De Towarnicki, *Martin Heidegger: Anılar ve Günlükler,* çev. Z. Durukal (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 72, 75.

42 Heidegger, *Zeit und Sein,* 15-20.

demek yazgı açığa çıkar demektir. Öyleyse yazgı bir açıklıkta, zaman-uzamda görünme ile gizlenme ilişkisinde açığa çıkar. Bu ise yazgının sadece gerçekleşen şeylerle değil onların gizlenen şeylerle ilişkisinde anlaşılması demektir. Böylece yazgı bağlamında neden böyle oldu ya da olmadı diye sormak yerine açığa çıkmaların hangi gizlenmelerle ilişkisinde anlaşılacağı sorulur. Böylece yazgıyı anlamak bağlamında seçenekler olur ki bu da kişiyi özgür kılar.

Yazgının/Varlığın/hakikatin açıklıkta açığa çıkması demek, aynı zamanda bu açıklığın, orada açığa çıkanların karşılaşma mekânı/imkânı olması anlamına da gelir. İnsan da bu bağlamda orada açığa çıkanlarla karşılaşma imkânına/mekânına sahip olur.

3. Karşılaşma/*Begegnung*

Tarihsel olarak serüven Varlığın yazgısının/yazgının varlığının serüvenidir. Yazgının kendini gizleme ile sunma birliğinde göndermesinin/vermesinin/göstermesinin anlamıysa, insanın da bu serüvene ait olması sayesinde onun anlaşılır olma imkânına sahip olmasıdır. İşte şimdi karşılaşmanın anlamı onun insanla, düşünmeyle, sanatla, dille ve tarihle bağında aranır.

Heidegger'e göre bir karşılaşma imkânı olarak Varlığı düşünmek onun özünün çağrısına karşılık vermek/uygun gelmektir; burada dinlemeyle araştıran bir karşılık verme gerçekleşir. Bu ise çağrının önünde ona yol vermek ve bu yolla kendi diline girmek demektir. Böylece Varlığın örtük teşrifleri kadar öyle olmadığı düşünülenler de onun çağrısına aittir. Elbette çağrı anlık duyulabilir, dolayısıyla bu düşünmede yanlış yola sapma olasılığı yüksektir; çünkü her yol oradan sapma riskini de taşır. Şimdi yol, orada yürümenin tecrübesini sağlar. O halde bu düşünme kesinlik belirtmemekle birlikte gelişigüzel de değildir. O, Varlığın yazgısına bağlıdır. Fakat varolan, varolan olarak düşünülürse Varlık çağrısını kendinde bulundurmaz. İşte muhafızlı, uyanık olmak ve Varlığın olmuş-olan-gelen yazgısı içinde tetikte olmaktır. "Varlığın yazgısında asla, önce çerçeve, sonra dünya ve şey şeklinde birbiri ardına gelen bir sıralama yoktur; aksine daima bir olup-bitme ve önce ve sonranın eş-zamanlılığı vardır".[43] Düşünme bir duymadır, insan duyabildiği için ona uygun gelir/karşılık verir. Fakat burada yazgı apaçıklık olmadığı için hem Varlık gizliliğiyle açıklığının dansını etmektedir hem de

[43] Martin Heidegger, "Şey", *Kutadgubilig,* sayı 9, çev. Erdal Yıldız, Ali Kaftan (2006): 163-165.

insan sınırlı bir varlık olarak ona uygun olabilmekle birlikte onunla örtüşür değildir. Dolayısıyla yanılma ihtimali oldukça yüksektir.

Öyleyse dil (*Sprache*), insanın, Varlığı ve onun seslenişini karşılamaya, burada Varlığa ait olmaya ulaştığı asli boyuttur. Bu asli karşılama/denk düşme/uygun gelme (*Entsprechen*), yerine getirildiğinde düşünmedir.[44] İnsan sessizlikten gelen çağrıyı dinlediği ölçüde konuşur. Böylece o, kendi dilinde olup bittiği şekliyle Varlığın yazgısına katılır. Dolayısıyla dil bizim kontrolümüzdeymiş gibi eylemek, özümüze karşı hareket etmek demektir ve bu da yıkıcı olmak dışında bir sonuca yol açmaz. Bir sözcük kolayca kullanıldığında, amaca hazır araç haline geldiğinde onu duyamayız. Burada söylenmeyenin alanına girmek için, sözcüklerin gündelik anlamlarının ötesine gitmek gerekir, bu da onu duymakla mümkündür. Her dil Varlığın sessiz çağrısına karşılık verdiğinde, Varlığın yazgısının verildiği, belli bir kültürel dönemin dili haline gelir. O halde yazgı kendinden ötürü tarihseldir. Tarih sürecini oluşturan şey, hakikati içerisinde Varlığın yazgısıdır. Dilin yazgısı Varlıktan gelir ve Varlığın yazgısı da dilde yazılır.[45] Bu ise kendimizi dilin sahibi olarak düşünmek yerine yazgının açıklığında bir varlık olarak olmaya bırakmadır; kendimizi, dilin kullandığımız bir araç olduğu düşüncesi yerine dilin bir açıklık ve karşılaşma mekânı olduğu düşüncesine bırakmadır. Şeyleri nesneler olarak düşünmediğimizde, kendimizi de özne yapmayarak, öylece bekleyerek, neyle karşılaşacağımızı bilmeden bekleyerek, sükûnetle dingin bir şekilde dinleyerek onu olmaya bırakarak/özgür bırakarak, çerçevelemeyerek, kendini göstermesini, onunla karşılaşmayı, yeniyi görmeyi deneyebiliriz. Sanat bu anlamda özel bir yere sahiptir; çünkü eser, bildiklerimize uzak/yabancı bir şey söyleyerek/yeniyi açarak o yeni dünyayla karşılaşmamız için bizi çağırır.

Belirişe erişebilmesi için olanın adlandırılması gerekir. Adlandırma ise basitçe ona şu veya bu denmesi değil, Varlığın ne olduğunun söylenmesidir. Bu mesele yönelmişlik izleğine aittir. Heidegger, felsefenin kavramsal düşünme olmasına karşı çıkar; çünkü burada düşünme açıklığa çıkan bir şeye karşılık/uygun gelmektir. Bu da, hakikatin gelişine tanıklık etmek, dilin o olanı varlığı itibariyle ilk kez adlandırması anlamına gelir. O halde düşünmek şiirsel bir projedir. Adlandırma belirmenin koşulu olduğu için Varlık ile düşünce birdir.[46] Burada fenomenolojik bir yaklaşım vardır. Ad verme basitçe ona şu veya bu demek olmadığından, onun ne olduğuna/olacağına

44 Martin Heidegger, "Dile Giden Yol: Dil Yolu", *İnsan Bilimlerine Prolegomena* içinde, haz. H. Arslan, çev. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 51.

45 Altuğ, *Dile Gelen*, 136-141.

46 *A.g.e.*, 122-123.

bir açıklıkta, onun karşısında, gözünü kulağını dikip bekleyip, yeniyle karşılaşıp onun adını vermeyi denediği için fenomenolojiktir. Yeni bir şey göründüğünde her şey değişir. Adlandırma, açığa çıkmanın yeri, onunla karşılaşmanın imkânı olur. Açığa çıkansa yazgıdır. Dolayısıyla burada hem sanatın hem de dilin bir karşılaşma zemini olarak okunması söz konudur. Gerçekten de yazgıya karşılık verdiğimizde, onun karşısında uzaklık yakınlık açısından uygun mesafede durduğumuzda, gördüklerimizle sermest oluruz. O yenidir. Buradaki sorun o tecrübeyi dile dökmektir. Aslında zaten dilin/düşünmenin içindesinizdir, öte yandan o yenidir, bir danstır ve o haliyle dile getirilemez, bir çeviri gerekir. İşte bu çeviri anlamında dile dökmek, ona ad vermek zordur. Okuyucu için Heidegger'in özellikle ikinci dönem metinlerini anlamak, muhtemelen onun için de anlatmak bu zorluğu taşır. Tek seçenek sizin de o karşılaşma anına yakın durmanız gibi görünmektedir.

Heidegger sanatla ilgili görüşleri bağlamında *das Ungeheuere* terimini kullanır. Gerçek bir kurma gerçekleştiğinde hem yeni bir alan açılır hem de artık hiçbir şey eskiden olduğu gibi, eskiden göründüğü gibi görünmemeye başlar. Dünya eski dünya değildir, yeryüzü bile farklıdır, işte *das Ungeheuere*'nin anlamı budur. 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.[47] Yine de d*as Ungeheuere* ile karşılaşmanın bir rahatsızlık olduğu söylenebilir çünkü o sıradan dünya ile yeryüzüyle olan tüm ilişkilerimizi, yapıp etmemizi, değerlendirme, tanıma, gözlemleme ve hakikatte ikamet etme biçimimizi değiştirir. Burada karşılaşmak fakat hiç anlamamak bile aslında olumlu bir şey olabilir; çünkü karşılık gelmek ancak bilmediğini bilmekle başlar. Bu bağlamda özgürlük *das Ungeheuere*'ye maruz kalmak istemidir. Eserde tezahür edene maruz kalabilmekse bilme anlamında esere sahip çıkmadır. Bu bilme açıklıkta sakin ve açık durmak demektir.[48]

Heidegger'e göre yazgı kendi armağanını vermekle birlikte aynı zamanda kendini tutan bir vermedir ve buna Varlığın göndermesi denir; Varlık gönderilendir (*Geschickte*). Onun gönderme içindeki dönüşümlerinin her biri bu tarzda gerçekleşir. Böylece Varlığın çağlarından söz ederiz.[49] Öyleyse Varlık bir göndermeler ard ardalığı, çoğulluğudur. Her birinde yazgının açıklığı olagelir. Yazgı, Varlığın göndermesinde açığa çıktığı için ve tersten söylersek Varlığın göndermesi yazgıda olageldiği için, insan da tüm bu

47 Direk, *Heidegger'in,* 114-115.
48 *A.g.e.*, 118-120.
49 Heidegger, *Zeit und Sein,* 9.

serüveni yaşayacak demektir; çünkü *Varlık ve Zaman*'da söylendiği gibi, insan varolanlarla karşılaşabilen bir varlıktır. Sonraki metinlerde bu karşılaşma yakınlık ile uzaklık üzerinden okunur. Burada yakınlık karşılaşma imkânı demektir.

Heidegger'e göre açığa çıkmaların dönüşümlerinin çokluğu sebebiyle Varlık yazgısı (*Seins-geschick*) her yerde sadece tarih olarak (*Geschickte*) ve tarih de bir tür olup bitme olarak (*Geschehen*) düşünülür.[50] Heidegger bu bağlamda bir ulusa ait oluşun bağlamsallığına yazgı diyerek ikili bir ifade kullanır; o hem talih anlamına gelmekte hem de içine gönderilmişliği ifade etmektedir.[51] Varlık kendisini tarihsel olarak açtığı gibi, onun kendini açışını kavrama tarzları da tarihseldir: Bir general bugün övülürken yarın yerilebilir. O halde Heidegger tarihi metafiziğin içine yerleştirmek yerine tersini yaparak hakikati bir oluş, bir olup bitme ve tarih olarak adlandırır. Buna bağlı olarak geç döneminde tarihsellik yerine yazgı ve talih gibi yeni sözcükler kullanır.[52] Varlığın yazgısı/yazgının varlığı tarihsel olarak açığa çıkar. Dolayısıyla onu zamansallıkla bağında yorumlarız. Bu ise anlamalarımızın bağlamsallığı, bağlanmışlığı anlamına gelir; çünkü bir geleneğe doğarız ve anlamalarımız orada şekillenir. Yine de bir toprağın bitkisi olmak, mutlak anlamda bir belirlenmişlik anlamına gelmez. Olanaklar yelpazesindeki sınırlara işaret eder. Asla değişmezliği dile getirmez. Zaman akmakta ve yazgı olagelmeye devam etmektedir.

Peki neden Varlığın göndermesinde çağların ardışıklığı söz konusudur? Heidegger için "neden böyle"den söz edilemez. Sadece "öyle" denebilir. Varlık tarihi/yazgı böyle bir tarzdadır. Goethe'nin dediği gibi olmamız beklenir:

> "Nasıl? ne zaman? ve nerede? -Tanrılar sessiz kalır!/Öyleyse tutunun çünküye ve nedenini sormayın".[53]

Yazgının açığa çıkışında/Varlığın göndermesinde çağların ard ardalığıyla ilgili neden öyle diye sorulamaması kavranması zor bir durumdur; çünkü insan düşünürken neden diye sorar. Bunun sorulamaması insanın bildik anlamda düşünmeden çıkması, kendini yazgının açıklığı içinde olmaya bırakması, ona teslim olması şeklinde anlaşılabilir. Heidegger Silesius'un dizelerini anar: "Gül niçin'sizdir; çiçek açar çünkü çiçek açar, kendini

50 *A.g.e.*, 7-9

51 Kaan H. Ökten, *Heidegger ve Üniversite* (İstanbul: Everest Yayınları, 2002), 8.

52 Otto Pöggeler, "Heidegger, Bugün", *Heidegger Üzerine İki Yazı* içinde, çev. Doğan Özlem (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994), 74-77.

53 Heidegger, *Protokoll,* 55-56.

umursamaz görülme arzusu da yoktur". Buna bağlı olarak Varlığın yazgısı dama tahtası üzerinde oynayarak piyonlarını iten bir çocuk olarak düşünülür. Gülün niçinsiz olması gibi, çocuğun dünya oyununu niçin oynadığı sorusu da, yerini suskunluğa bırakır.[54] Heidegger diskürsif/çıkarımsal/gidimli bir okumaya uygun görünmemektedir. Yazgı niçinsizdir. Niçinsiz olması yazgıyı neden-sonuç bağı dışında düşünme imkânlarını açar. Bu ise yazgıda açığa çıkan her şeyin bir nedeni olduğunu düşünmek yerine, yazgıda açığa çıkanların türlü ilişkiler içinde açığa çıktığını ve yazgıyı anlamak için hangi ilişkilere bakılacağını görme imkânını sunar. Böylece yazgı ilişkilerin ilişkisi diye düşünülebilir.

Karşılaşma ile aynı kökten gelen karşılama, karşısında durma, karış gibi sözcükler hep mekânsal bir göndermeye sahiptir. Yani bir alanda/bölgede/yerde karşılaşılır. O halde ara, bir karşılaşma mekânı, açıklık imkânı, birbirine ait olmaya bırakma bağı/ilişkisi/zemini olarak düşünülebilir.

4. Ara/*Zwischen*

Varolanların birlikte ait olmaya bırakıldığı, bunun Varlığın açıklığında gerçekleştiği ve bu açıklıkta onunla karşılaşılabileceği söylendikten sonra şimdi bu karşılaşmanın bir araya işaret ettiği söylenecektir. Bu bağlamda aranın anlamı önce özdeşlik ilkesiyle temellendirilecek sonra, dille ve insanla, onların ara(da) olmaklıklarıyla ilişkisinde/bağında açılacaktır.

Birbirine ait olma bölümünde Heidegger, özdeşlik ilkesinden yola çıkarak aynılık ilişkisini sorgulamış ve bu ilişkinin tarafları birbirine ait kılan, birlikli yapısını serimlemiştir. Burada da yine aynılık ilişkisinden yola çıkarak onun eşitlik olmadığı ve içinde bir ayrımı taşıdığı gösterilir. Heidegger' göre aynı olan, eşit olan değildir; çünkü eşitlik ilişkisinde taraflar arasındaki ayrılık kaybolur. Aynı olanda ise kendini açığa vuran bir ayrım vardır. İşte hem bu ayrım hem de ayrımın iki tarafının birbirine ait olduğu unutulmuştur.[55] Peki, ayrımın içine sürülmesi gereken bu "ara" nereden gelmektedir? Bunu anlayabilmek için Heidegger'in önerdiği kavramlar "sahneye çıkış" (*Ankuft*) ile "açığa çıkarıcı üstesinden geliş"tir (*Überkommnis*). Sahneye çıkışın anlamı, "kendini aşikârlığın içinde gizli tutmak ve gizlenmiş olarak sürüp gitmektir; varolan olmak"tır. Varlık ise, açığa çıkarıcı üstesinden geliştir. Bu durumda varolan olarak varolan, aşikârlıkta gizlenen sahneye çıkış olarak görünüşe

54 Towarnicki, *Martin Heidegger,* 35-37.

55 Martin Heidegger, "Metafiziğin Varlık-tanrı-bilimsel Yapısı", *Özdeşlik ve Ayrım* içinde, çev. Necati Açа (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1997), 32, 36.

gelir. Aralarındaki bu ayrım, içinde üstesinden geliş ile sahneye çıkışın birbirlerine tutturuldukları, birbirinden çıkarak birbirine taşındıkları o "ara"yı açık eder. Varlık ile varolan ayrımı, üstesinden geliş ile sahneye çıkış arasındaki ayraç olarak, bu ikisini açığa çıkartarak gizleyen aralıktır.[56] Bunun ayrım bakımından anlamı, ikisini açığa çıkartarak gizleyen uzlaşmanın bir dolaşım olduğu yani Varlık ile varolanın sürekli birbirlerine dönüp dolaşmalarıdır. Burada Varlık temel olurken, varolan da temeli kurulmuş olan olur.[57] Varlık tanrı gibi mutlak olmadığı gibi varolanların genel kavramı da değildir. Metafizik düşüncenin kabulleri reddedilir. Varlığı anlamak için onun varolanla ilişkisine bakmak gerekir. Varolan gizlenen bir açığa çıkma olduğundan, onun anlamı da, açığa çıkmayanlarla ilişkisinde aranmalıdır. Burada bu ilişki, üstesinden geliş ile sahneye çıkış arasındaki ayrım ile birbirine dolanma olarak açılır; çünkü Varlık ile varolan arasındaki ayrımda bir birlik de vardır ki bu birlikte onlar birbirine dolanarak, birbirlerine ait olarak açığa çıkarlar. Dolayısıyla yazgı Varlığın yazgısıysa ve Varlık ne varolanlardan ötede bir mutlaklıktan ne de varolanların genelliğinden okunuyorsa bunun anlamı, yazgıyı anlamak için Varlık ile varolanların ilişkisinin esas olduğunu düşünmektir. Öyleyse her ey bu arada gerçekleşir. Yazgı bu tarzda açığa çıkar. Bu ise yazgıyı bir Tanrı'nın veya tanrıların istemeleri diye düşünen geleneksel anlayışa uzaktır. Bu düşünme aynı zamanda materyalist bir bakışta bir Tanrı'nın veya tanrıların yokluğuyla inşa olan yazgı anlayışına da uzaktır.

Şimdi de aranın anlamı için dile bakmak uygun görünmektedir. Söylemek, dünya diye adlandırdığımız şeyi hem açığa çıkararak hem de gizleyerek sunmak demektir. İşte söylemenin asli varlığı dünyanın bu ikili sunumudur.[58] Görünme ile gizlenme ilişkisinin, bu aranın, dildeki karşılığı söylemedir. Dilin söylemesi, mevcut olanın görünmesini, mevcut olmayanın gizlenmesini sağlar. Söyleme, her görünüşe çıkmanın aradığı ve her gizlenmenin kendisinden kaçtığı açıklığı kendinde taşır. Dil tarafından açık kılınan bu ufuk içinde insanın varolması olagelir. "Söyleme olarak konuşma, dilin özünün Taslağına aittir". Burada taslak *(Aufriβ*), dilin aranmakta olan birliğine, dil örgüsünü birliğe getiren şeye verilen addır.[59] Dilin Söylemesi, şeylerin dünyaya gelmesini ve dünyanın da şeylere gelmesini sağlar. Dil, şeyler ile dünyanın, varolanlar ile Varlığın birbiri içindeliklerini, onların

56 *A.g.e.*, 45-48

57 *A.g.e.*, 52-53

58 Martin Heidegger, "Dilin Doğası", *İnsan Bilimlerine Prolegomena* içinde, haz. H. Arslan, çev. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 37.

59 Martin Heidegger, "The Way to Language", *On the Way to Language,* çev. Peter D. Hertz (New York: Harper and Row Publishers, 1982), 121-122.

ayrımını koruyarak görünüşe getirir. Böylece dünya ile şeyler birbirlerine nüfuz ederler. O halde bu ikisi, bir orta noktadan geçerler. Bu orta noktada ikisi "bir" olurlar, böylece "bir olma"da birbirlerine temas ederler. İkisinin ortası ise yakınlıktır, aradır. Bu yakınlık, birbiri içinde erime anlamına gelmez. Dil, dünya ile şeyleri kendiliklerine çağırmakla, onları birbirinden koparmaksızın ayırarak "ontolojik ayrım"a yol açmaktadır. Ontolojik ayrım, Varlık ile varolanlar arasında, onları tam da ikiye ayırmakla birbirleri ile ilişkiye sokan bir kesme/bölmedir. Ayırma bir bir-lik olarak, ayrılmış olan ise zorunlu olarak bir iki-lik olarak kavranmalıdır. Bütün ayrım süreci işte bu gerilimden oluşur; bir-lik ile iki-lik arasındaki bu karşılıklı bağlılık ayrımın kendisidir. Böylece birleştiren ayrım, kendisinden çıkan ayrımlaşmış iki ögeyi, onları bizzat kendisi olduğu yarığa çağırmakla bir araya getirir. Dil, kökensel olarak görüldüğünde işte bu ayrımdır.[60] Ara, birlik ile ikiliği mümkün kılan bir üçüncü şey/ilişki/bağ olarak yazgının açığa çıkma tarzlarından biri olur. Dilin söyleme, bu haliyle de ara olması sayesinde dünya ile şeyler, sessizlik ile konuşma, Varlık ile varolanlar açığa çıkma imkânına sahip olurlar.

Bu bağlamda dünya, bir şeyi anlamamızı ve birbirimizi anlamamızı sağlayan şey olarak oradadır. Her önerme veya her sözcük ile bir dünya çağrılır. Dil açık kıldığı şeyleri, konuşanların "arasında"lığında açık kılar. Burada bir kişiler-arasındalık söz konusudur. Dil, kökeninde, bütün şeylerin içerisinde "kalma yeri" buldukları sessizliktir; dil, kökensel bir araya toplama olarak, şeyleri dünyanın dünya kılmasına getirme olarak, sessiz kılmadır. Sessizliğin bir araya toplayan sessiz dili, süregiden Varlığın dilidir. Sessizlik bir doluluktur, bir bütünlüktür fakat her şeyin içerildiği bir bütünsellik değil, "elle tutulabilirlik", bir "ortada"lık, bir "açıklık" anlamındadır. İşte dünyanın ve şeylerin sessiz kılma tarzı içinde gerçekleştirilmesi, ayrımın vuku bulmasıdır. Ayrım vuku bulduğu için, sessizliğin sesi olarak dil vardır. Sessizlik ile ses arasında, dünya ile şey arasında, onların her birini kendileri kılan yarığın açılmasıdır. Fakat dilin bu konuşması insana ait bir şey değildir. Dil aynı ölüm gibi insani olanın sınırıdır.[61] Sessizlik ile sesin/konuşmanın ayrımı olarak o söylemedir. Dil söyleme olarak söylenmeyeni de kendinde taşır. İşte bu sessizliktir. Sessizlik ile sesin varlığından söz etmemizi sağlayan, onlar arasındaki ilişkiyi/bağı görmemizi olanaklı kılan şey, dilin ara olmasıdır. Dil ara olduğu için hem bu ilişkiyi hem de bu ilişkide türlü imkânların açığa çıkmasını mümkün kılar. Yazgı kendini bu tarzda açar. İşte insan da dil gibi araya işaret eder.

60 Altuğ, *Dile Gelen*, 116-117.
61 *A.g.e.*, 120-124.

İnsan tıpkı bir ağaç gibi yer ile göğün arasındadır. Gökyüzünün altında, yerin üstünde, ikisinin arasında, ortasındadır. İnsan bir eşiktir, aralıktır, uçurumdur, aşıştır dediğimizde bu sınırın iki yanını oluşturanların ilişkisi nasıldır? Tarafların kendi başlarına bir anlamları var mıdır? Birbirleriyle ilişkilerinde mi anlam bulurlar yoksa? Yazgının açığa çıkma tarzlarından biri ara ise insan o arada nasıl ikamet ederse, şeylerle, dünyayla karşılaşabilir? Heidegger'e göre insan da aradadır. O, J. P. Hebel'den bir alıntı yapar: "-Kendi kendimize ister itiraf edelim, ister etmeyelim- biz, eterde çiçek açıp meyve verebilmek için kökleriyle topraktan yükselmek zorunda olan bitkileriz". Burada eter, yüksek göğün serbest havası, ruhun açık alanı anlamına gelir. O, yer ile gök arasında insanın şu sakin ikametinin mümkün olup olmadığını sorar.[62] Bu soruya bağlı olarak Varlığın kendini göstermek için açık bir yer gereksindiği, insanın da bu yüzden buraya/dünyaya, Varlık tarafından atıldığı söylenebilir. Bu haliyle insan bir yabancıdır, Varlığın içinde bir yarık, bir uçurum, bir açıklıktır.[63] İnsan doğum ile ölüm arasında yaşayıp giderken bir akışta kaybolup gitmek istemez. İnsan bir hayatı sürerken doğumu(nu) da ölümü(nü) de anlamaya çalışır. Hatta anlamak istemese bile bir an bir soruya birdenbire yakalanıverebilir. Elbette kaçıp saklanabileceği sığınaklar da bulabilir. İnsan arada olduğu sürece yazgı her şekilde önemini korur.

Sonuç

Yazgının açığa çıkma tarzlarının arandığı bu makaledeki tüm başlıklar, üçüncü bir unsur olarak Varlığa/yazgıya/hakikate dair olası tüm karşıtlıklar arasındaki ilişkilerin zemini/bağlamı/tarzı olarak düşünülmüştür. Yazgının anlamını ilişkilerin ilişkisi olarak belirlemek, yazgının açığa çıkma tarzlarıyla açığa çıkışlarının ve onlarda gerçekleşen tüm ilişkilerin yazgının anlamı içinde yer almasına imkân tanır. Burada sadece yazgının açığa çıkma tarzlarından söz edilmiş olup, onunla karşılıklı ilişkisinde okunan yazgının açığa çıkışları başka bir yazıya bırakılmıştır. Karşılıklı okuma yöntemi sayesinde, Heidegger'deki hakikat anlayışıyla uyumlu olarak Varlıktaki/yazgıdaki açığa çıkmaların, başta gizlilikle bağı/ilişkisi olmak üzere her durumda karşılıklı bir bağ/ilişki içinde açığa çıktığı görülebilir. Böylelikle yazgının Varlığa ve hayata dair her şeyi açan gizleyen, toplayan gönderen, ayıran birleştiren, karşılaştıran, birbirine ait kılan ve olmaya bırakan ilişkilerin öngörülemez ve müdahale edilemez birliği olduğu sonucuna ulaşılabilir.

---

62 Martin Heidegger, "Olmaya Bırakılmışlık", *Olmaya Bırakılmışlık* içinde, çev. Mesut Keskin (İstanbul: Avesta Yayınları, 2013), 11-12.

63 Arslan, *Öznelci,* 143.

Yazgı bezeli, çatışmalı, çoklu ilişkilerin ilişkisidir/ tümlüğüdür/ birliğidir/ çokluğudur. Bu haliyle yazgıyı anlama, onun açığa çıkışlarını yorumlama ve onlar arasında bağlantılar kurmada yaşanan güçlüğün nedenleri olarak hem yazgının öngörülemez ve bütünlüklü biçimde kavranamaz ilişkilerin sürekli değişkenliği olması hem de insanın sonlu bir varlık olarak anlamasının tarihsel ve sınırlı olması gösterilebilir. Yazgıyı anlamak bir sebeple daha zorluk taşır, bu da onun değiştirilemez, müdahale edilemez, karşı koyulamaz hatta neden diye sorulamaz bir yapıda olması sebebiyle anla(şıl)maya kapalı görünmesidir; çünkü insan neden diye sorar.

Heidegger'in yazgı anlayışını ilişki temelinde birlikli bir yapıda düşünme, yazgıyı anlamak için yeni imkânlar sunar. Öncelikle şimdi yazgı Tanrı veya tanrısal güçler üzerinden anlaşılmaz. Böylece insanın özgürlüğü problemi bağlamında iki şey değişir: İlki, insanın, dışındaki güçlerle belirlenmesi anlamında seçme şansına/imkânına sahip olmadığı düşüncesi yerini, insanın yazgının açıklığında ikamet etmek için imkânlara sahip olduğu düşüncesine bırakır. Burada belirlenmişlik yerine özgürlük vardır. İkincisi ise insanın özgürlüğü, insanın düşünen veya akıllı olmasıyla da, istenç veya irade sahibi olmasıyla da anlaşılmayıp yeni bir zemine kayarak, insanın Varlıkla/yazgıyla/hakikatle ilişkisinde anlam bulur. Yani bu yazgı anlayışı içinde insanın özgürlüğü de ilişki bağlamında anlaşılır olur. Yazgının açığa çıkma tarzlarının dışarıda/ötede bir amaçlarının olmaması, yazgıyı anlamak için açığa çıkma ile gizlenme ve diğer ilişkiler dışında bir yere başvurulamayacağı anlamına gelir. Yine yazgıda açığa çıkanların dışarıda/ötede bir nedeninin olmaması, nedensel düşünme yerine farklı düşünmelere ve anlamalara zemin hazırlar. Böylece felsefi olarak yazgıyla ilgili sorulan, yazgının özünün ne olduğu sorusu, yazgının hangi ilişkilerde nasıl açığa çıktığı sorusuna dönüşür. Bu da yeni bir bakış imkânı sunar. Ayrıca yazgıda açığa çıkanların çıkmayanlarla karşılıklı ilişki içinde düşünülmesi, yazgının bir imkânlar çoğulluğu olarak, tüketilemez anlamlara sahip olarak düşünülmesine imkân sunar. Böylece yazgının, anlamı apaçık şekilde ortaya konulabilen bir kavram olmadığı ve insanın, her şeyi kontrol etmeye çalışmaktan vazgeçip, ait olduğu o bütünde Varlığı ve kendini olmaya bırakma imkânına sahip olduğu düşünülebilir.

Kaynakça

Altuğ, Taylan. *Dile Gelen Felsefe*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.

Arslan, Ahmet. "Öznelci Düşünceyi 'Sanat İşi'yle Aşmak". *Patikalar Martin Heidegger ve Modern Çağ* içinde, 121-171. Hazırlayan Hasan Ünal Nalbantoğlu. Ankara: İmge Kitabevi, 1997.

Direk, Zeynep. "Heidegger'in Sanat Anlayışı". *Cogito,* sayı 64 (2010): 106-124.

Gadamer, Hans-Georg. "Giriş". *Sanat Eserinin Kökeni*, içinde, 83-98. Çeviren Fatih Tepebaşılı. Ankara: De Ki Basım Yayım Ltd. Şti, 2011.

Heidegger, Martin. "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens". *Zur Sache des Denkens,* 61-80. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1976.

-."Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag 'Zeit und Sein'". *Zur Sache des Denkens*, 27-58. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1976.

-. "Zeit und Sein". *Zur Sache des Denkens*, 1-26. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1976.

-. "The Way to Language". *On the Way to Language,* 111-136. Translated by Peter D. Hertz. New York: Harper and Row Publishers, 1982.

-. "Metafiziğin Varlık-tanrı-bilimsel Yapısı". *Özdeşlik ve Ayrım* içinde, 29-62. Çeviren Necati Açа. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1997.

-. "Özdeşlik İlkesi". *Özdeşlik ve Ayrım* içinde, 11-28. Çeviren Necati Açа. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1997.

-. "Dil". *İnsan Bilimlerine Prolegomena* içinde, 55-63. Hazırlayan Hüsamettin Arslan. Çeviren Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

-."Dile Giden Yol: Dil Yolu". *İnsan Bilimlerine Prolegomena* içinde, 43-54. Hazırlayan Hüsamettin Arslan. Çeviren Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

-."Dilin Doğası". *İnsan Bilimlerine Prolegomena* içinde, 29-43. Hazırlayan Hüsamettin Arslan. Çeviren Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

-."Şey". *Kutadgubilig,* sayı 9, Çeviren Erdal Yıldız, Ali Kaftan (2006): 151-165

-. "Sanat ve Uzam". *Heidegger* içinde, 108-113. Derleyen Özgür Aktok, M. Bal. Çeviren Metin Bal, Erdal Yıldız. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010.

-. "Varlık ve Görünüş". *Heidegger* içinde, 59-75. Derleyen Özgür Aktok, M. Bal. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010.

-. "Olmaya Bırakılmışlık". *Olmaya Bırakılmışlık* içinde, 7-20. Çeviren Mesut Keskin. İstanbul: Avesta Yayınları, 2013.

-. *Metafiziğe Giriş*. Çeviren Mesut Keskin. İstanbul: Avesta Yayınları, 2014.

Hofstadter, Albert. "Bütün Bir Ömrü Tek Bir Düşünceye Adamak". *Heidegger* içinde, 393-421. Hazırlayan Ahmet Aydoğan. Çeviren Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2008.

İyi, Sevgi. *Çağımızda Metafizik Sorunu*. Ankara: Ayraç Yayınevi, 1999.

Johnson, Patricia Altenbernd. *Heidegger Üzerine*. Çeviren Adnan Esenyel. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2013.

Keskin, Mesut. "Heidegger'ci Tekstürün Temel Kelime Varlığının Duyulan Dağarcıklarında". *Metafiziğe Giriş* içinde, 229-253. İstanbul: Avesta Yayınları, 2014.

Kurtar, Senem. *Heidegger ve Poetik Düşünme-Düşünmeye Açılan Yeni Yollar*. Ankara: Pharmakon Yayınevi, 2014.

Nalbantoğlu, Hasan Ünal. "Patikalar ve Otoyollar". *Patikalar Martin Heidegger ve Modern Çağ* içinde, 173-229. Hazırlayan Hasan Ünal Nalbantoğlu. Ankara: İmge Kitabevi, 1997.

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

Özlem, Doğan. "Giriş: Heidegger ve Teknik". *Tekniğe İlişkin Soruşturma* içinde, 9-43. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998.

Pöggeler, Otto. "Heidegger, Bugün". *Heidegger Üzerine İki Yazı* içinde, 9-84. Çeviren Doğan Özlem. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994.

Safranski, Rüdiger. *Bir Alman Üstat Heidegger.* Çeviren Ali Nalbant. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008.

Towarnicki, Frederic De. *Martin Heidegger: Anılar ve Günlükler.* Çeviren Zeynep Durukal. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.

HEİDEGGER ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

Örsan K. ÖYMEN*

REFLECTIONS ON HEIDEGGER

Öz

Bu yazı 20. Yüzyıl Alman filozofu Martin Heidegger üzerine çeşitli düşüncelerden oluşmaktadır. Heidegger'in Nazilerle ilişkileri, mantıkçı pozitivistlerle çatışmaları, mantıkçı pozitivistlerin Nazilere muhalefeti, Rudolf Carnap'ın ve Heidegger'in temel felsefi akıl yürütmelerinin karşılaştırılması ve Heidegger'in *Varlık ve Zaman* eserinden belli bölümlerin çözümlenmesi, bu yazının temel konularıdır. Heidegger, Nazi yönetimiyle 1930'lardaki bağlarından dolayı, tartışmalı bir kişiliktir. Öte yandan, Heidegger'in felsefi düşüncelerinin ve kuramlarının Nazi ideolojisinin bir sonucu olduğunu söylemek zordur. Ancak, Heidegger'den farklı olarak, mantıkçı pozitivistlerin Nazilere karşı direndikleri ve bunun bedelini ölüm, sürgün ve üniversitelerindeki işlerinden atılmak biçiminde ödedikleri de tarihsel bir gerçektir. Felsefi boyutla ilgili olarak ise, mantıkçı pozitivistler ve onların önde gelen kişilerinden birisi olan Carnap, Heidegger'i, bilişsel anlamdan yoksun ve doğrulanabilirliği olmayan bir metafizik geliştirmekle eleştirdi. Carnap, bu tür kuramların, ancak bir yaşam duygusunun dışavurumu olarak değerlendirilebileceğini, ancak bunu da sanatın çok daha uygun bir biçimde yaptığını vurguladı. Heidegger ise buna karşılık, temel bir ontoloji bağlamında insan varlığı çözümlemesini anlamadıkları ve felsefeyi mantığa ve bilimlere indirgedikleri için mantıkçı pozitivistleri eleştirdi. Heidegger'in ontolojisi önemli bir ölçüde kendisinden önceki belli filozoflardan etkilenmişti. Ancak *Varlık ve Zaman* eserinin en ilginç ve özgün düşüncelerinden birisi de Ölüme doğru Varlık, endişe ve otantisite arasındaki ilişkinin çözümlemesidir. Bu çözümlemenin bilişsel anlamdan yoksun metafizik bir kuram olup olmadığı ve bir yaşam duygusunun dışavurumu olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği ucu açık bir sorudur.

* Işık Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü, Prof. Dr., e-mail: ooymen@yahoo.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 8 / Heidegger, Nisan 2017: 407-422
(Makale Gönderim: 31.12.2016 / Makale Kabul: 16.02.2017)

Anahtar Kelimeler: Heidegger, Nazizim, Varlık, mantıkçı pozitivizm, Carnap, metafizik, bilişsel anlam, doğrulanabilirlik, yaşam duygusunun dışavurumu, Ölüme doğru Varlık, endişe, otantiklik.

Abstract

This paper consists of various reflections and thoughts on the 20th century German philosopher Martin Heidegger. Heidegger's connection with the Nazis, his conflict with the logical positivists, the opposition of the logical positivists to the Nazis, a comparision of the main philosophical arguments of Rudolf Carnap and Heidegger and an analysis of particular parts from Heidegger's *Being and Time* are the main issues in the paper. Heidegger is a controversial figure because of his ties with the Nazi regime during the 1930's. On the other hand it is difficult to say that Heidegger's philosophical ideas and theories were an outcome of the Nazi ideology. However it is also a historical fact that unlike Heidegger, the logical positivists were in a state of resistance against the Nazis and had to pay the price with murder, exile and expulsion from their universities. Regarding the philosophical aspect, the logical positivists and one of their leading figures Carnap criticized Heidegger for developing a metaphysics which was unverifiable and devoid of a cognitive meaning. Carnap stated that such theories can only be regarded as an expression of a life-feeling, however that art does this in a more accurate way. Heidegger in turn criticized the logical positivists for their inability to understand an analysis of the Being of the human being in the framework of a fundamental ontology and also for reducing philosophy to logic and the sciences. Heidegger's ontology was to a significant extent influenced by particular previous philosophers. However one of the most interesting and original ideas in *Being and Time* is the analysis of the relationship between Being towards Death, anxiety and authenticity. Whether this analysis can be regarded as a metaphysical theory devoid of a cognitive meaning and be evaluated as an expression of a life-feeling is an open question.

Keywords: Heidegger, Nazism, Being, logical positivism, Carnap, metaphysics, cognitive meaning, verifiability, expression of a life-feeling, Being towards Death, anxiety, authenticity.

***

Heidegger, Naziler ve Mantıkçı Pozitivistler

Alman filozof Martin Heidegger, 20. Yüzyılın en tartışmalı filozoflarından birisidir. Heidegger, felsefi bağlamdaki tartışmaların dışında, yaşamının belli bir döneminde, özellikle 1933-1934 yılları arasında Freiburg Üniversitesi'nde Rektör olarak görev yaparken, Almanya'daki faşist Nazi yönetimiyle yaptığı işbirliğinden ve 1933-1945 yılları arasında Nazi Partisi'ne üye olmasından dolayı, eleştirilerin hedefi haline gelmiştir.

Aynı dönemde, Almanya'da birçok filozof ve bilim insanı Nazilere karşı direnç gösterirken ve bu nedenle üniversitelerindeki işlerinden atılırken, tutuklanırken, öldürülürken, sürgünde yaşamak zorunda bırakılırken, Heidegger'in Nazilerle uzlaşma yolunu tercih etmiş olması, gerçekten de utanç verici bir durumdur. Heidegger'in bu konuda, 2. Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemde de ciddi ve yeterli bir özeleştiri ortaya koymamış olması, özür dilememiş olması, birkaç dolaylı pişmanlık ifadesiyle yetinmiş olması, Musevilere yönelik gerçekleşen soykırım uygulamasıyla ilgili herhangi bir ciddi eleştiri yapmamış olması ve demokrasiye yönelik kuşku içeren görüşler ifade etmiş olması da, bu tartışmaların devam etmesine yol açmıştır.

Bu bağlamda, şu gerçeği de dikkatli bir biçimde irdelemek gerekir: Heidegger yaşamı boyunca, hem Marksizmi hem de pozitivizmi eleştirmiş ve küçümsemiş bir filozoftur. Heidegger'in bu eleştirileri ve küçümsemeleri, onun Nazilerle ilişkisinden bağımsız olarak, daha çok felsefi kuramları ve kaygıları bağlamında gündeme gelmiş olsa da, Marksistler ve pozitivistler, Nazi dönemindeki akademik ortamda, Musevilerle birlikte, en fazla baskı gören kesimler arasında yer almışlardır. Almanya'da Nazi döneminde akademik çevrede, Marksistler, komünistler, sosyalistler ve pozitivistler, Nazilere direnerek ve onlarla işbirliği yapmayarak, ahlaklı ve erdemli bir duruş sergilerken, Heidegger, ahlaki açıdan büyük bir zaafiyet içine düşmüştür.

Heidegger ile onun eleştirdiği mantıkçı pozitivistler arasında sadece felsefi kuramsal olarak değil, siyasi ve ahlaki olarak da var olan uçurumu daha iyi anlayabilmek için, Heidegger ile aynı dönemde yaşayan mantıkçı pozitivist ve sosyalist filozofların yaşamlarına dair bazı olguları burada aktarmak gerekir.

Mantıkçı deneyimcilik olarak da adlandırılan mantıkçı pozitivist akımın öncülerinden Alman filozof Moritz Schlick, 1936 yılında, Johann Nelböck adlı bir öğrencisi tarafından öldürülmüştür. Suçüstü yakalanan ve suçunu itiraf eden Nelböck, akli dengesi yerinde olmayan bir meczup olarak ilan edilip tutuklandıktan 2 yıl sonra, 1938 yılında, Naziler tarafından serbest bırakılmıştır. Yine mantıkçı pozitivizmin en önemli kuramcılarından birisi olan Alman filozof Rudolf Carnap, Nazi yönetimine karşı duruşu ve sosyalist görüşleri nedeniyle üzerinde oluşmaya başlayan baskılardan dolayı, 1935 yılında ülkesini terketmek ve ABD'de sürgünde yaşamak zorunda kalmıştır. Hem mantıkçı pozitivizmin önemli temsilcilerinden birisi olan hem de Almanya'da ve Avusturya'da Sosyal Demokrat Parti üyesi olan Avusturyalı filozof Otto Neurath, Nazilerin baskıları nedeniyle, 1934-1945 yılları arasında Hollanda'da ve İngiltere'de sürgünde yaşamak zorunda kalmış ve ülkesine bir daha dönemeden 1945 yılında İngiltere'de ölmüştür. Mantıkçı pozitivizmin bir başka önemli temsilcisi ve Almanya'daki sosyalist gençlik hareketi içinde oldukça etkin olan Alman filozof Hans Reichenbach, 1933 yılında Berlin Üniversitesi'ndeki işinden atılmış, önce Türkiye'ye, daha sonra da ABD'ye göç etmek ve sürgünde yaşamak zorunda kalmıştır. Mantıkçı pozitivizmin yine önemli temsilcilerinden birisi olan Alman filozof Carl Hempel de, Nazilerin baskıları sonucunda, 1937 yılında, ABD'ye göç etmek zorunda kalmıştır.

Heidegger'in 1930'lu ve 1940'lı yıllarda Nazilerle ilişkileri ve gerçekleştirdiği işbirliği tartışma konusu olan bir şey değildir. Bu ilişkilerin ve işbirliğinin de inişleri ve çıkışları olmuştur. Hatta kendisi zaman zaman bazı Nazi yöneticileri tarafından dışlanmıştır. Ancak sonuçta, birçok akademisyenin, bilim insanının ve filozofun kıyıma uğradığı bir dönemde, Heidegger, farklı seviyelerde de olsa, Nazilerle ilişkiler ve işbirliği içinde olmuştur. Olgulardan koparak kurgularla hareket eden bazı odaklar, Heidegger'in sınırlı bir dönemde bile Nazi olmadığını savunmaya çalışsalar da, Heidegger'in Rektör olduğu dönemde aldığı bazı kararlar, Hitler'i ve Nazileri övdüğü konuşmalar ve yazışmalar, Nazi Partisi'ne üyelik kayıtları belgelenmiştir, tutanak altına alınmıştır ve arşivlerde yer almaktadır.[1]

[1] Heidegger'in Hitler'i ve Nazi politikalarını açık bir biçimde öven ve destekleyen konuşmalarına dair örneklerden bazıları şunlardır: "*Schlageter*" (26 Mayıs 1933, Freiburg Üniversitesi); "Yeni İmparatorluk'ta Üniversite" (30 Haziran 1933, Heidelberg Öğrenci Derneği); "Alman Öğrenciler" (3 Kasım 1933, Freiburg Üniversitesi); "Adolf Hitler'e Destek Deklarasyonu" (11 Kasım 1933, Leipzig); "Nasyonal Sosyalist Eğitim *Wissensschulung*" (22 Ocak 1934, Freiburg Üniversitesi). Heidegger 1934 yılında Freiburg Üniversitesi Rektörlük makamından istifa etmiş olsa da, Nazi Partisi NSDAP üyeliğinden, bu parti 2. Dünya Savaşı'nın sonunda kapatılana kadar istifa etmemiştir. (Martin Heidegger, NSDAP Üyelik Kartı Numarası 312589. Üyelik Kaydı Bölgesi: Gau

Asıl tartışma konusu olan şey, Heidegger'in belli bir dönemdeki Nazi bağlantısı değil, Heidegger'in felsefi kuramlarının Nazi politikalarıyla bir bağlantısının olup olmadığı konusudur.

Bu konuda da şunlar söylenebilir: Heidegger'in ilk temel eseri olan *Varlık ve Zaman*[2] adlı kitapta, Nazi düşüncelerine ve politikalarına dair herhangi bir unsur bulmak olanaklı değildir. Bu eserin yazıldığı ve yayınlandığı yıllarda, Naziler siyasette örgütlenmeye başlamışlardı, ancak henüz iktidarda değillerdi. Ancak Hitler'in ve Nazi Partisi'nin 1933 yılında iktidara gelişinden sonraki dönemde de Heidegger'in kaleme almış olduğu temel felsefi eserlere bakıldığında, eserlerin temel tezleriyle ilgisi olmayan bir kaç sınırlı değinme dışında, bu eserlerin Nazi düşüncelerini ve politikalarını içeren eserler olmadıkları görülecektir. Heidegger, 1930'lu yıllarda yaptığı bazı konuşmalarda ve yazışmalarda, Nazi politikalarıyla kendi felsefi kuramlarını harmanlamaya çalışmıştır, ancak, temel eserlerin kendisi, Nazi politikalarının veya nasyonal sosyalizmin bir savunmasından oluşmamaktadır.

Carnap ve Heidegger

Siyasi görüş ayrılıklarının yanısıra, mantıkçı pozitivistler ile Heidegger arasındaki felsefi görüş ayrılıkları da oldukça derindir. Mantıkçı pozitivizm, metafizik kuramların felsefeden arındırılması gerektiğini savunurken, Heidegger, mantıkçı pozitivistlerden farklı gerekçelerle geleneksel metafizik anlayışın aşılması gerektiğini düşünmekle birlikte, yeni bir metafizik anlayışın geliştirilmesi gerektiğini savunmuştur.[3]
Elbette, felsefede belli başlı metafizik kuramlara yönelik eleştiriler, 19. Yüzyıl Fransız filozofu Auguste Comte'un ortaya koyduğu pozitivizmle

---

Baden). Heidegger'in Nazi yönetimiyle ilişkileri ve işbirliği konusunda başvurulabilecek eserlerden bir tanesi Victor Farias'ın *Heidegger and Nazism* (Temple University Press, 1991) adlı kitabıdır.

2 *Sein und Zeit*; 1927.

3 Metafizik terimini en geniş anlamıyla, fiziksel ve özdeksel olmayan şey anlamında kullanacak olursak, felsefenin kendisi tanımı gereği metafizik olduğu için, hiçbir filozofun metafizikten arınması olanaklı değildir. Bu anlamda, bilimin bile metafizikten arınması olanaklı değildir, çünkü bilimin kendisi de kuramsal bir etkinliktir. Ayrıca, bilim, gözlem ve deney yöntemiyle, kendisini empirik boyutla sınırlasa bile, bilim yapmak için gerekli olan bazı temel varsayımların kendisini bilimsel yöntemle kanıtlamak olanaklı olmadığı için, bilim, bu anlamda da metafizikten tamamıyla arınamaz. Ancak, gerçekliğin deneyim ve/veya görünüş ötesinde olduğunu savunmak anlamında bir metafizikten söz ediyorsak, metafizikten belli bir ölçüde arınmak olanaklıdır. Bu yazıda, metafizik teriminin bu anlamı üzerinden bir çözümleme yapılmaktadır.

ve/veya Schlick ve Carnap gibi filozofların geliştirdiği mantıkçı pozitivizmle başlayan bir süreç değildir. Antik Çağ'dan günümüze, deneyimci, görünüşselci, görecelici ve kuşkucu akımlar, farklı gerekçelerle, belirli metafizik kuramlara yönelik eleştiriler, karşı tezler ve kuramlar ortaya koymuşlardır. Deneyimci akımlara dair örnekler olarak Epikuros, Francis Bacon, Thomas Hobbes, John Locke, George Berkeley ve David Hume'un kuramları;[4] kuşkucu-görünüşselci-görecelici akımlara dair örnekler olarak Piron, Timon, Aenesedimos, Agrippa, Sextus Empiricus, Arkesilaos, Karneades, Kleitomakhos ve Friedrich Nietzsche'nin kuramları; kuşkucu-görecelici akımlara dair örnekler olarak Gorgias ve Protagoras'ın kuramları verilebilir.[5]

Bu filozoflar içinde mantıkçı pozitivistlere en yakın duran kişi 18. Yüzyıl İskoç filozofu David Hume'dur. Nitekim mantıkçı pozitivistler Hume'un kendi kuramları üzerindeki etkisini açık bir biçimde ifade etmektedirler. Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*[6] adlı eserinde, iki tür akıl yürütme olduğunu söyler: *a priori* olan matematiksel ve *a posteriori* olan olgusal akıl yürütmeler. Hume'a göre bu iki kategorinin dışında kalan tüm ifadeler metafizik safsatalardan ve yanılsamalardan oluşur. Hume, bu nedenle, metafiziğin, teolojinin ve dinin, bilgi ve bilgelik adına bir şey ortaya koyamayacağını vurgular. Hume, bilim insanlarının ve filozofların

---

4 Bu filozoflar içinde, deneyimciliği en tutarlı biçimde savunan ve metafizik kavramlardan ve temellerden elden geldiğince kaçınan Epikuros ve Hume'dur.

5 Bu filozofların birçoğunun kuramlarıyla ilgili ayrıntılı çalışmalarım için şu yayınlarıma başvurulabilir: *Beş Başlıkta Bir David Hume Özeti* (Felsefi Düşün, Mart 2014); *Hume and Pyrrhonism* (*David Hume and Contemporary Philosophy* kitabı içinde, Cambridge Scholars Publishing, Ağustos 2013); *Doubt and Anxiety: An Existentialist Reconstruction of Pyrrhonism*, (Journal of Ancient Philosophy, University of Sao Paulo, Mayıs 2012); *Hume'un Agnostisizmi ve Nietzsche'nin Ateizmi Üzerine* (Felsefe Logos, 43. Sayı, 2011); *Hume* (Say Yayınları, Ekim 2010); *Platon ve Nietzsche Arasında Bir Diyalog* (Cogito Dergisi, Yapı Kredi Yayınları, Mart 2010); *Platon, Augustinus ve Descartes'ın Rüyası* (Felsefe Logos, Şubat 2010); *Kuşkuculuk Bağlamında Pironculuk-Hume-Nietzsche İlişkisi* (Baykuş Felsefe Dergisi, Haziran 2009); *Nietzsche'nin Pusulası* (Cogito Dergisi, Yapı Kredi Yayınları, Aralık 2008); *Totoloji, Döngüsellik ve Sonsuz Gerileme Kıskacında Anlam Sorunu* (Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü Anlam Kongresi Kitabı, Aralık 2008); *Hume'un Felsefesinde Nedensellik ve Kişisel Kimlik Kavramlarının Oluşumu Bağlamında Hafıza* (Lapsus Dergisi, Haziran 2007); *Varoluşçuluğun Varoluşu* (Felsefe Logos, Eylül 2006); *Bir Düşünce Sanatı Olarak Felsefe* (Orta Doğu Teknik Üniversitesi Türkiye Estetik Kongresi Kitabı, Kasım 2006); *Metafizikçiler Kötü Müzisyenler mi?* (Yeditepe'de Felsefe, Temmuz 2004); *Varoluşun Temeli Olarak Skeptisizm* (Felsefe Logos, Eylül 2003); *Sekstus Empirikus'un 'Pironizmin Ana Hatları' Eserinden Bölümlerin Çevirisi Üzerine* (Yeditepe'de Felsefe, Temmuz 2003); *Nietzsche'nin Epistemolojisi Üzerine Düşünceler* (Yeditepe'de Felsefe, Temmuz 2002); *Sekstus Empirikus'un Ölçüt Sorunu* (Felsefe Logos, Haziran 2001).

6 *An Enquiry Concerning Human Understanding*; 1748.

kitaplarının yakıldığı Fransız devrimi öncesi çalkantılı bir dönemde kaleme aldığı bu metinde, monarşiyi, feodalizmi ve teokrasiyi temsil eden yöneticilere meydan okuyarak, (mecazi anlamda) ateşe atılması gereken kitapların, matematiksel ve olgusal içerikten yoksun kitaplar olduğunu söyler.

Mantıkçı deneyimcilik olarak da bilinen mantıkçı pozitivizm, Hume'un araladığı bu kapının sonunda karşımıza çıkan bir oluşumdur. Carnap, birçok başka filozofla birlikte Heidegger'i de ve onun *Metafizik Nedir?*[7] başlıklı metnini de hedef aldığı *Dilin Mantıksal Çözümlemesi Aracılığıyla Metafiziğin Ortadan Kaldırılması*[8] başlıklı makalesinde, metafiziğin ifadelerinin mantıksal bir formda ifade edilmemeleri ve empirik boyutta olmamalarından dolayı, ilke olarak doğrulanabilirliklerinin olmadığını, bu tür ifadelerin hangi koşullarda doğru hangi koşullarda yanlış olduklarının belirlenemeyeceğini, bu nedenle bilişsel bir anlamlarının olamayacağını belirtmektedir.

Carnap, "Tanrı", "en yüksek ilke", "öz", "kendinde şey", "İdea", "Mutlak", "Koşulsuz", "Sonsuz", "varlığın varlığı", "varlık-olmayan", "mutlak ruh", "nesnel ruh", "kendi-içinde-varlık", "kendi-içinde-ve-için-varlık" gibi sözde kavramların sahte kavramlar, bu tür terimlerden oluşan veya bu tür terimleri içermese de, mantıksal bir söz dizimine aykırılık oluşturan ifadeleri, sahte ifadeler olarak nitelendirmektedir. Mantıkçı pozitivistlerin bu tür kavramları ve ifadeleri sahte olarak nitelendirmeleri, bazı felsefecilerin bu terimlere bilişsel bir içerik yüklemelerinden kaynaklanmaktadır. Carnap bu terimlerin belli imgelerle ve duygularla ilişkili olabileceğini, dışavurumsal, motivasyonel ve duygusal anlamlarının olabileceğini, ancak bilişsel bir anlam içeremeyeceklerini, bilgi adına bir şey ortaya koyamayacaklarını, bilgi adına sadece bilimin bir şeyler söyleyebileceğini, felsefenin ise bilimin ve matematiğin ifadelerinin anlamını açıklığa kavuşturmak ve felsefede bilişsel açıdan anlamsız olan ifadeleri ortaya çıkartıp ayıklamak ve elemek işlevi gören bir yöntem, bir eylem olması gerektiğini söylemektedir.

Carnap bu nedenle, bilişsel bağlamda, mitolojinin ve masalların ifadelerinin bile metafiziğin ifadelerinden daha anlamlı olduğunu, çünkü bu tür ifadelerin yanlışlıklarının empirik boyutta belirlenebileceğini söylemektedir. Tektanrılı dinlerdeki Tanrı kavramıyla Antik Yunan mitolojilerindeki tanrıları karşılaştıran Carnap, söz konusu mitolojik tanrıların fiziksel özellikleri nedeniyle, onları anlatan ifadelerin tektanrılı dinlerdeki Tanrı'yı anlatan ifadelerden daha anlamlı olduğunu, mitolojideki tanrıların varlığı iddiasının

7 *Was ist Metaphysik?*; 1929.

8 *Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache*; Erkentniss II, 1932.

empirik açıdan doğru mu yanlış mı olduğunun belirlenebileceğini, oysa fizik ötesi, deneyim ötesi bir Tanrı'nın var olup olmadığının hiçbir zaman empirik boyutta deneyimci bir yöntemle belirlenemeyeceğini söylemektedir. Metafiziğin iddialarını masal olarak nitelendirmediğini söyleyen Carnap, masalların mantıkla değil, deneyimle çeliştiğini, masalların ifadelerinin deneyimle test edildiğinde, doğru olduklarına dair bir bulgunun bulunamayacağını, oysa metafiziğin iddialarının ne doğru ne de yanlış olduklarının söylenemeyeceğini, bu nedenle de, bilişsel açıdan hiçbir anlam içeremeyeceklerini, üzerinde çalışılabilecek bir hipotez bile olmadıklarını belirtmektedir.

Bu aşamada Carnap, metafiziğin, bir yaşam duygusunun dışavurumu (*Metaphysik als Ausdruck des Lebensgefühls*) olup olamayacağı sorusunu ortaya atar. Ancak Carnap'a göre metafizik, tam olarak, bir yaşam duygusunun dışavurumu da olamamaktadır. Çünkü her şeyden önce, metafizikçilerin kendileri yaptıklarının bir yaşam duygusunun dışavurumu olmadığını, doğruluk, gerçeklik, bilgi adına bir şeyler ortaya koyduklarını savunmaktadırlar. Bu nedenle Carnap'a göre metafizikçiler, olmadıkları bir şey olduklarını sanmaktadırlar. Carnap, bunun da ötesinde, metafizikçilerin metafiziğe yüklediği bilişsellik özelliğini metafizikten alıp çıkartsak da metafiziğin bir yaşam duygusunun dışavurumu olamayacağını, çünkü sanatın bunu çok daha iyi, çok daha uygun bir biçimde yaptığını söylemektedir. Carnap, metafizikçilerin kendi aralarında yaptıkları gibi, şairlerin birbirlerinin tezlerini çürütmek için şiir yazmadıklarını, yaşamla ilgili duruşlarını, duygularını, arzularını dışavurmak amacıyla şiir yazdıklarını, kuram boyutunda değil, sanat boyutunda olduklarının bilincinde olduklarını söylemektedir. Carnap metafizikçilerin bilgi adına hiçbir şey üretmediğini, bir yaşam duygusunun dışavurumu açısından da uygun olmayan bir şeyler ürettiğini belirterek, metafiziğin aslında hiçbir yere konamayacağını vurgulamaktadır.

Carnap bu bağlamda, metafizikçileri müzikal yeteneği olmayan müzisyenlere benzetmektedir. Carnap, metafiziğin bir yaşam duygusunun dışavurumu olarak görülmesi durumunda, metafizikçinin yapmaya çalıştığı şeyin Mozart'ın müziğinde daha iyi yapıldığını, müzikte daha iyi bir dışavurum gerçekleştiğini, belki de metafizikçinin, bir Beethoven'in dışavurumsal yeteneklerine sahip olmadığı için sanatın kalitesine ulaşamadığını söylemektedir. Carnap metafiziğin, bilgi bağlamında bilimin yerini alamayacağı gibi, bir yaşam duygusunun dışavurumu bağlamında sanatın yerini de alamayacağını, metafiziğin sanatın yerini alamayacağını en iyi görenlerden birisinin de Alman filozof Friedrich Nietzsche olduğunu

söylemektedir. Nietzsche'nin eserlerinin büyük ölçüde empirik içerikli olduğunu, örneğin belli sanatsal fenomenlerin tarihsel çözümlemelerini veya ahlakın tarihsel-psikolojik çözümlemelerini yaptığını, başkalarının metafizik veya etik aracılığıyla ifade ettiği şeyleri, kendisinin, *Böyle Konuştu Zerdüşt* eserinde olduğu gibi, edebiyat aracılığıyla anlattığını vurgulamaktadır.

Heidegger, Carnap'ın ve genel olarak mantıkçı pozitivistlerin eleştirilerine, 1935 yılındaki ders notlarından türetilmiş *Metafiziğe Giriş*[9] adlı eserinde de yanıt verir. Bu metinde Heidegger, *Varlık ve Zaman* eserinden farklı olarak, sık sık Nietzsche'ye referanslar verir, Nietzsche'yi bir esin kaynağı olarak görür, Nietzsche ile kendi kuramlarını harmanlamaya çalışır. Hem Carnap'ın hem de Heidegger'in Nietzsche'yi farklı gerekçelerle ve kaygılarla da olsa övmeleri ilginçtir. Nietzsche bir çok açıdan, hem Carnap'tan hem de Heidegger'den ayrılan bir filozof olduğu halde, hem Carnap'ın hem de Heidegger'in, aşağı yukarı aynı dönemlerde, Nietzsche ile kendileri arasında bir kesişme noktası bulmuş olmaları, ayrıca irdelenmesi gereken önemli bir konudur.[10]

Heidegger, *Metafiziğe Giriş* eserinde, *Metafiziğin Temel Sorusu* başlıklı birinci bölümde, "Neden bir şeyler var da, yok değil?" sorusu üzerinden, felsefenin öncelikli konusunun ontoloji olduğunu,[11] ontolojinin de metafiziğin bir

9 *Einführung in die Metaphysik*; 1953.

10 Nietzsche'nin metinlerinde, oldukça sınırlı denebilecek oranda bir pozitivizm eleştirisi yer almaktadır. Bununla birlikte Nietzsche, natüralist yönü olan bir filozoftur ve deneyimci filozofları nadiren eleştirir. Nietzsche'nin, gözlem ve deney yöntemine dayanan modern bilime yönelik ciddi ve yaygın bir eleştirisi de yoktur. Nietzsche'nin, özellikle ahlakla bağlantılı nesnelci ve/veya evrenselci metafizik kuramlara ve akımlara yönelik eleştirisi ise tüm metinlerinde süreklilik gösterir ve eserlerinde oldukça yaygın bir biçimde karşımıza çıkar. Nietzsche bu bağlamda hem felsefedeki rasyonalist metafizik kuramları, hem de tektanrıcı dinleri eleştirir. Nietzsche filozoflar içinde en fazla, Platon ve Kant'ın etik alanındaki metafizik kuramlarına karşı çıkar. Nietzsche siyasal bağlamda da Heidegger'den ciddi bir biçimde ayrılır. Nietzsche, milliyetçi, şovenist, ırkçı ve anti-semitist hareketlere karşıyken, Heidegger, en azından yaşamının belli bir döneminde, bu hareketlerle işbirliği ve yakınlık içinde olmuştur. Nietzsche ne yazık ki, ölümünden sonra Naziler tarafından çarpıtılmış, Nazi düşüncesinin esin kaynağı ve öncülü olarak yansıtılmıştır.

11 Felsefe'nin ana ve öncelikli konusunun ontoloji olduğu iddiası yüzeyseldir. Epistemoloji'den bağımsız bir ontolojinin hiç bir anlamı yoktur. "Bilgi nedir?", "Neleri biliyoruz?", "Nasıl biliyoruz?", "Doğruluk / gerçeklik nedir?", "Doğruluk / gerçeklik ölçütü nedir?" gibi sorular, en az "Varlık nedir?" ve "Neden bir şeyler var da, yok değil?" gibi sorular kadar önemlidir. Ontoloji, doğruluk, gerçeklik ve bilgi bağlamında bir iddia ortaya atıyorsa, doğruluk, gerçeklik ve bilgi sorusu ve sorunu çözülmeden, varlık sorusu ve sorunu çözülemez. Ayrıca Etik de, felsefenin en temel alanlarından bir tanesidir. İnsanın eylem ve seçim alanı hakkında ortaya atılan kuramlar irdelenmeden,

parçası olduğunu, ancak metafiziğin de, yeniden yapılandırılması gerektiğini, bunun da, insan olarak var olmanın anlamının çözümlenmesiyle olanaklı olduğunu vurgular.[12] Bu, Heidegger'in *Varlık ve Zaman* eserinde ortaya koyduğu çizginin, bazı farklılıklara rağmen, belli bir ölçüde devamı niteliğindedir. Heidegger, Nietzsche'nin sözünü ettiği insanın ruhsuzlaşması, sıradanlaşması, olağanlaşması ve standartlaşması sürecinin böyle yıkılabileceğini savunur.

Bu çerçevede Heidegger, bir yandan kapitalizme ve komünizme yönelik eleştirilerini, bir yandan da pozitivizme yönelik eleştirilerini de, bu eserde açık bir biçimde ortaya koyar. Heidegger, mantığın ve bilimin, metafiziğin ve ontolojinin temel konusu olan varlık konusunda yeterli ve derinlemesine bir şey söyleyemeyeceğini, varlık konusunun mantık ve bilim için ulaşılamaz olduğunu, felsefi düşüncenin de bilimsel düşünceye indirgenemeyeceğini savunur. Heidegger, insanın da, varlık ve hiçlik gibi kavramların da, bir yağmur damlası, bir dağ ve herhangi bir nesne gibi çözümlenemeyeceğini, bilimin bu alanda yetersiz kalacağını söyler. Heidegger, felsefenin bilimden tamamıyla ayrı bir boyutta olduğunu ve felsefenin hiyerarşik bağlamda bilimden daha öncelikli olduğunu savunur. Heidegger, sadece şiirin felsefe ile aynı seviyede bir alan olduğunu söyler.

Heidegger'in bu açılımlarıyla, bilim düşmanlığı yapıp yapmadığı sık sık tartışılır. Elbette Heidegger, bilimlerin olmaması gerektiğini, bilimlerin yok edilmesi gerektiğini savunmaz. Sadece bilimlere bir sınır çekilmesi gerektiğini ve bilimci anlayışın terkedilmesi gerektiğini savunur. Ayrıca

---

"Yaşamın anlamı ve amacı nedir?", "Ahlak nedir?", "Erdem nedir?", "İyi ve kötü nedir?", "Eylem ve seçimlerin kaynağı nedir?", "Evrensel ve/veya nesnel ahlak ilkeleri var mıdır?", "Özgür irade var mıdır?" gibi sorulara yanıt verilmeden ortaya konan bir ontolojinin hiçbir anlamı ve değeri yoktur. Nitekim Heidegger'de eksik olan da, epistemoloji ve etik alanlarında ayrıntılı ve derinlemesine geliştirilmiş kuramlardır.

12 İnsan odaklı bir ontoloji Heidegger ile başlayan bir süreç değildir. Platon bu süreci Antik Yunan'da başlatmıştı. Ayrıca Platon'da, bu ontoloji, Heidegger'den farklı olarak, etik ile bütünleşmişti. Ahlak konusu ve adalet, cesaret, dostluk gibi erdemler, Platon'un kuramlarında, (ayrıca Aristoteles'in etik kuramlarında da), temel bir unsur olarak karşımıza çıkar. Etik, Heidegger'in ise çok fazla ağırlık vermediği, insan odaklı ontolojisinin büyük ölçüde dışına attığı bir konudur. Bunun dışında, varoluşçu kuramın da Heidegger ile ortaya çıktığını söylemek olanaklı değildir. Bunun temelleri daha önce 19. Yüzyılda Soren Kierkegaard ve kısmen Nietzsche tarafından atılmıştı. Ayrıca, Heidegger ile aynı dönemde, Karl Jaspers de, varoluşçu akımın gelişmesine önemli bir katkı sağlamıştı. Ancak Heidegger de, (her ne kadar kendi kuramları için varoluşçuluk etiketini kullanmasa da), varoluşçuluk olarak bilinen ve daha sonra Jean-Paul Sartre'ın geliştirdiği akıma çok önemli katkılar sunmuştur.

Heidegger, bilime ve bilimciliğe alternatif olarak dini ve teolojiyi de önermez. Heidegger teoloji kökenli ve gençlik döneminde dindar kimliği ön plana çıkan bir kişi olsa da, bu çizgisini, *Varlık ve Zaman* eserinden önce terk etmiştir.[13] Ancak yine de, Heidegger'in bilimleri küçümsediği, bilimle felsefeyi eşit derecede önemli ve değerli iki ayrı alan olarak görmediği, bilimi ve felsefeyi, zaman zaman birbirini tamamlayabilecek ayrı alanlar olarak görmek yerine, onları bağdaşmaz bir karşıtlık çerçevesine soktuğu ve felsefeyi daha üstün gördüğü de tartışılmaz bir gerçektir. Hatta Heidegger, bir televizyon röportajında,[14] dinsizlik ile komünizm arasında kurulan ilişkiye dair bir soru üzerine, komünistlerin de bir dininin olduğunu, bu dinin de bilime yönelik inançları olduğunu söylemiştir. Başka bir deyişle Heidegger, bir anlamda, bilim ile dini aynı kefeye koymuştur.[15]

Varlık ve Zaman'da Bir Yolculuk

Heidegger, *Varlık ve Zaman* adlı eserinde, her ne kadar "Varlık" (*Sein*) konusunu çözümlemek iddiasında olduğunu vurgulasa da, Heidegger'in bu

---

[13] İran'daki ve Türkiye'deki İslamcı faşist hareket, Nietzsche'yi sık sık çarpıttığı gibi, Heidegger'i de sık sık çarpıtmıştır. Bu hareket, her iki filozofta işlerine gelen unsurları, kendi düşünce biçimini dayanaklandırmak için kullanmış, bu filozofların metinlerinde kendi bakış açısına aykırı olan unsurları görmezden gelmiştir. Aydınlanma, bilim, pozitivizm ve komünizm düşmanlığı üzerinden İslamcı faşist bir yönetim biçimi kurmayı amaçlayan bu anlayış, sık sık Nietzsche'nin ve Heidegger'in görüşlerini çarpıtarak ve/veya ayıklayarak kullanmaya çalışmıştır.

[14] Bhikku Maha Mani'nin Heidegger ile Alman TV kanalı SWR'da yaptığı röportaj, 1963. https://www.youtube.com/watch?v=L8HR4RXxZw8, çevrimiçi 15.02.2017.

[15] Heidegger'in bilime yönelik tavırları ve yüzlerce yıllık bir bilim geleneğini küçümsemesi ciddiye alınacak ve kabul edilebilecek bir durum değildir. Örnek vermek gerekirse, Nikolaus Kopernikus'un, Galileo Galilei'nin, Johannes Kepler'in, Isaac Newton'un, Louis Pasteur'ün, Charles Darwin'in, Albert Einstein'ın, Werner Heisenberg'in, Sigmund Freud'un, Karl Jung'un, Max Weber'in, Karl Marx'ın, Ludwig Feuerbach'ın, Francis Crick'in, Linus Pauling'in ve bunun gibi yüzlerce bilim insanının emeklerini ve insanlığa katkısını görmemek ve/veya anlamamak, ancak körelmiş bir ruhun yapacağı bir şeydir. Ayrıca, Heidegger'in esin kaynaklarından birisi olan Aristoteles de, sadece metafizik üzerinde çalışmalar yapmamış, fizik, astronomi, biyoloji, zooloji gibi doğa bilimlerinde, dönemine göre son derece önemli eserler vermiş, bununla da yetinmemiş, Heidegger'in yetersiz bulduğu mantık disiplinini kuran kişi olmuştur. Ayrıca Heidegger'in 20. Yüzyıl bilim felsefesi içindeki tartışmalardan da habersiz olduğu veya bunlara da sırt çevirdiği anlaşılmaktadır. Bilim ile sahte-bilimi ve bilim ile dini ayırmanın hem epistemolojik hem de etik önemine ve bu ayırma işleminin hangi ölçüte göre gerçekleşeceğine dair Rudolf Carnap'ın, Karl Popper'in ve Imre Lakatos'un ortaya attığı farklı kuramları da, Heidegger'in ayrıntılı bir biçimde incelemediği anlaşılmaktadır. Heidegger'in hem epistemoloji ve bilim felsefesi alanında, hem de bilim alanında donanımlı olmadığı halde, gerçeklik, bilgi ve bilim konusunda böylesine iddialı düşünceler geliştirmiş olması, büyük bir talihsizliktir.

çözümlemeyi, açıklık ve seçiklik içeren bir çözümleme yöntemiyle gerçekleştirdiği söylenemez. Felsefe tarihindeki bazı temel filozofların eserlerine baktığımızda, örneğin Platon, Aristoteles, Descartes, Locke, Leibniz, Spinoza, Hume ve Kant gibi filozofların metinlerini incelediğimizde, tüm felsefi zorluklara rağmen, belirli bir açıklığın ve seçikliğin, daha sistematik ve daha tutarlı bir kavram çözümlemesinin ve yapılanmasının var olduğunu, metinde nelerin anlatılmak istendiğinin, iyi kötü anlaşıldığını söyleyebiliriz. *Varlık ve Zaman*'da ise böyle bir durum söz konusu değildir. Adeta anlaşılmamak için yazılmış olan ve akıl karmaşıklığıyla, kavram kargaşasıyla ve tutarsızlıklarla dolu bu eserde, felsefi bir zorluğa ek olarak, anlatım biçiminin başarısızlığından kaynaklanan bir zorluk da söz konusudur. Bu, bazılarının iddia ettiği gibi, anlatılmak istenen şeyin zorluğundan veya hermeneutik yöntemle varlık konusunu çözümlemekten değil, anlatıcının kendi içindeki zorluklardan kaynaklanmaktadır. Ancak buna rağmen, bu eserin, felsefe tarihindeki diğer önemli filozoflarının eserleri için de söz konusu olduğu gibi, oldukça düşündürücü ve yaratıcı olduğunu kabul etmek gerekir.

Heidegger'in söz konusu zorluklarını elden geldiğince bu makaleye yansıtmadan eserin en çarpıcı yönlerini özetleyecek olursak, Heidegger bu eserde, fenomenolojik bir yaklaşımın sonucu olarak, herhangi bir ontolojinin değil, temel bir ontolojinin ortaya konması gerektiğini söyler.[16] Temel ontoloji de, zamanın içinde yaşayan değil, kendisi zamansal olan özne ve insan bağlantılı bir "Varlık" çözümlemesidir. Başka bir deyişle, evrendeki maddenin ve fiziksel nesnelerin varlığıyla ilgili değil, özneyle ve insanla ilgili bir "Varlık" çözümlemesi yapılmalı ve bu bağlamda "Varlığın" anlamı ortaya çıkartılmalıdır. Heidegger, öznenin ve insanın varlık durumunu anlatmak için "Oradavarlık"[17] terimini kullanır. Ancak temel ontoloji, "Oradavarlığın"

[16] Heidegger, hocası Edmund Husserl'in fenomenolojisinden etkilenmiştir. Ancak söz konusu fenomenolojiyle Heidegger'in kuramları arasında nasıl bir bağlantının olduğu ve bu bağlantının ne olduğu eserde açık ve seçik bir biçimde ortaya konmamıştır. Ayrıca Heidegger'in, fenomenoloji açısından felsefe tarihinde önemli bir yeri olan diğer filozoflarla da ilgilenmediği anlaşılmaktadır. Fenomenoloji çalışmaları açısından son derece önemli olan Sextus Empiricus'un (2. Yüzyıl) metinleri Heidegger tarafından hiç dikkate alınmamıştır.

[17] Heidegger'in metninde *Dasein* bu terimin Almanca aslıdır. Bir çok çevirmen bu terimi çevirmekten kaçınmakta ve terimi olduğu gibi bırakmaktadır. Bu durum kaçınılmaz olarak kavramı gizemli bir havaya sokmaktadır. Oysa Heidegger bu eserde bunun gibi bir çok başka karmaşık ve anlaşılması zor terimi de kullanmaktadır. Bu durumda buna benzer tüm terimlerin çevrilmemesi gerekmektedir. Oysa bu tür terimlerin tamamını çevirmeden bırakarak metni daha da anlaşılmaz kılmak yerine, istisna oluşturmadan, tutarlı bir yol izleyerek, hepsini çevirmek en doğrusudur. Bu yol, gizemi tamamıyla ortadan kaldırmasa da, asgari düzeye çekebilir.

herhangi bir çözümlemesi de değildir. Temel ontoloji, "Oradavarlığın" varoluşsal bir çözümlemesidir. "Dolayısıyla, tüm diğer ontolojilerin kaynağını önce onda bulabileceği *temel ontoloji*, *Oradavarlığın varoluşsal çözümlemesinde* aranmalıdır"[18] ve "*Oradavarlığın özü varoluşunda yatar*"[19] ifadeleri, Heidegger'in bu bakış açısını özetler.[20]

Heidegger'e göre varoluşsal olan şey, sabit, değişmez, fiili, olmuş olan durumla ilgili değil, potansiyel olanla ilgilidir. İnsan bir yandan da, henüz olmadığı şeydir. İnsan aynı zamanda bir oluş süreci içerisindedir.[21] O nedenle de insanla ilgili "Varlık" konusu, maddenin varlığının bilimler tarafından çözümlendiği gibi çözümlenemez. Heidegger'e göre, "Oradavarlığın" yapısıyla "Kaygı" (*Sorge*) arasında önemli bir bağlantı vardır. Geçmişle ilgili olarak dünyaya atılmışlık, şimdiyle ilgili düşmüşlük, gelecekle ilgili tasarımlamak gibi durumlarla ilgili olarak insan her şeye kaygı içinde yaklaşır. Ancak Heidegger, "Oradavarlığın" temel kaynağının tam ve bütün olarak ortaya çıkabilmesi için, "Kaygı" kavramını yeterli bulmaz. Bu bağlamda Heidegger, eserin ikinci kesiminde, "otantiklik" ("asıllık"), (*Eigentlichkeit*) "Ölüme doğru Varlık" (*Sein zum Tode*) ve "Endişe" (*Angst)* arasında bir ilişki kurar. Bu ilişki, Heidegger'in eserde geliştirdiği en önemli ve en ilginç konulardan bir tanesidir. Heidegger şöyle der:

> Bir şey açık hale gelmiştir: *Şu ana kadar ki Oradavarlığın varoluşsal çözümlemesi, temel kaynağa yönelik bir iddiada bulunamaz*. Daha önceki, sadece Oradavarlığın *inotantik* Varlığını ve Oradavarlığı tamamlanmamış olarak içeriyordu. Oradavarlığın Varlığının Yorumu, ontolojinin temel sorusu üzerinde çalışmak için bir altyapı olarak temel kaynağa inecekse, öncelikle, Oradavarlığın Varlığını, *otantiklik* ve *bütünlük* olasılıkları içinde, varoluşsal olarak aydınlatmak durumundadır.[22]

Bir ipucu vermesi bağlamında bu karmaşık cümleyi daha basit hale getirecek olursak: Temel ontolojik araştırmanın tamamlanması için, "Oradavarlığın" sadece inotantik değil, bir potansiyel olarak var olan otantik durumunu da çözümlemek gerekir. İpucunun kapsamını daha da genişletmek bağlamında, bu ifadeyi daha da basit hale getirecek olursak: İnsan, olasılıklar bağlamında, hem otantik, hem de inotantik yönü olan bir varlıktır. İnsanın varlığının ne

---

18 Martin Heidegger; *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1984), 4. Kısım, sayfa 13.

19 Heidegger; *Sein und Zeit*; 9. Kısım, sayfa 42.

20 *Varlık ve Zaman* eserinden bu makalede yer alan alıntılar, Almanca aslından, bu makale için, bu makalenin yazarı tarafından çevrilmiştir.

21 Bu bakış açısı Heidegger'e özgü değildir. Kökeninde Herakleitos, Aristoteles, Hume, Nietzsche, Kierkegaard gibi filozofların kuramları ve düşünceleri vardır.

22 Heidegger; *Sein und Zeit*; 45. Kısım, sayfa 233.

anlama geldiğini ortaya koymak istiyorsak, insanın iki yönünü de anlamamız gerekir.

Heidegger otantiklik kavramını kullanmakla birlikte, bu kavramı çok açık bir biçimde tanımlamaz. Ancak, Heidegger'in metnini bir bütün olarak ele aldığımızda, biraz da yorum katarak, otantiklik kavramından şunları anladığını söyleyebiliriz: insanın aslı gibi olması, kendisi gibi olması, kendisine ait bir durum içinde olması, başkalarında asimile olmaması, anonim olmaması, başkalarına dönüşmemesi, boş konuşmaların ve gevezeliklerin içinde yok olmaması, sahte olmaması, kendisine yabancılaşmaması. Heidegger, insanın genelde inotantik bir durum içinde yaşadığını söylese de, bir olasılık olarak otantik bir duruma da geçebileceğine inanmaktadır.

Heidegger'e göre ölüm, "Oradavarlığın" sınırı ve sonudur. Ancak ölüm sadece biyolojik ve fizyolojik açıdan ele alınacak bir konu değildir. Ölüm bir olay değildir, varoluşsal açıdan anlaşılması gereken bir fenomendir. Ölümü teolojik açıdan ele almak da varoluşsal bir çözümleme değildir. "Ölüm Oradavarlığın mutlak olanaksızlığının olasılığıdır".[23] Heidegger bunu "Ölüme doğru Varlık" ifadesiyle açıklıyor. "Ölüme doğru Varlık" durumu, "Oradavarlığın" sonlanması ve yok olması değil, "Oradavarlığın" bir unsurudur. "Ölüme doğru Varlık", potansiyel durumda olmanın sonlanması olasılığının yarattığı bir zihin durumudur. "Ölüme doğru Varlık özünde endişedir."[24]

Heidegger'e göre endişe korkudan farklı bir şeydir.[25] Endişe, "Oradavarlığın" kendi potansiyelliğinin bilincine varmasını sağlayan bir zihin durumudur. Ancak gündelik boyutta "Onlar" (*Das Man*) nedeniyle, başkalarının uzantısı olunması nedeniyle, endişe yerine, bir zaafiyet olan

23 Heidegger; *Sein und Zeit*; 50. Kısım, sayfa 250.

24 Heidegger; *Sein und Zeit*; 53. Kısım, sayfa 266.

25 Almanca'da *Angst* terimi hem "korku" hem de "endişe" olarak Türkçe'ye çevrilebiliyor. Ancak Heidegger'in *Varlık ve Zaman* metni bağlamında *Angst* "Endişe" olarak çevrilmelidir. Çünkü Heidegger, (19. Yüzyılda Kierkegaard'ın yaptığı gibi), bu kavramı korkudan keskin bir biçimde ayırmaktadır ve "Korku" için *Furcht* terimini kullanmaktadır. *Angst* teriminin *Varlık ve Zaman* bağlamında "Kaygı" olarak çevrilmesi de uygun değildir. *Varlık ve Zaman* metnindeki *Sorge* kavramını "Kaygı" olarak çevirmek ideal bir çözüm olmasa da, Heidegger'in *Sorge* ve *Angst* terimlerini, bir karşıtlık içinde ortaya koymasa da, eş anlamlı olarak kullanmadığı ve bu kavramları özdeşleştirmediği dikkate alınacak olursa, *Sorge* terimini "Kaygı", *Angst* terimini "Endişe", *Furcht* terimini "Korku" olarak çevirmek, *Varlık ve Zaman* metnindeki anlam ve bağlam açısından daha uygundur.

korku geçerli olmakta, bu nedenle ölümle yüzleşmekten kaçınılmakta, "Ölüme doğru Varlık" inotantik bir duruma dönüşmektedir. Ancak bu inotantik durum, otantik olmanın da yolunu açabilir. Heidegger şöyle der:

> İnotantiklik otantikliğin olasılığına dayanır. İnotantiklik, Oradavarlığın sapabileceği ve genellikle de her zaman saptığı bir Varlık türünü belirler, ancak Oradavarlık, kaçınılmaz ve sürekli olarak bu tür bir Varlığa sapmak zorunda değildir.[26]

Sonuç

Gerçekliğin deneyim ve/veya görünüş ötesinde olduğunu savunmak anlamında bir metafizikten söz ediyorsak, Heidegger bir metafizikçi midir? Eğer Heidegger, bu anlamda da bir metafizikçiyse, ortaya attığı kuramlar ve düşünceler, bir yaşam duygusunun dışavurumu olarak görülebilir mi? Heidegger, müzikal yeteneği olmayan bir müzisyene benzetilebilir mi?[27]

Kaynakça

Ayer, A. J. (Editor). *Logical Positivism*. New York: The Free Press,1959.

Bhikku Maha Mani'nin Heidegger ile Alman TV kanalı SWR'da yaptığı röportaj, 1963. https://www.youtube.com/watch?v=L8HR4RXxZw8. Çevrimiçi 15.02.2017.

Carnap, Rudolf. *Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache*. Erkentniss II, 1932.

Farias, Victor. *Heidegger and Nazism*. Philadelphia: Temple University Press, 1991.

Heidegger, Martin. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1976.

-.*Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1984.

-.*Being and Time*. Çevirenler John Macquarrie & Edward Robinson. Blackwell, 1997.

[26] Heidegger; *Sein und Zeit*; 52. Kısım, sayfa 259.

[27] *Varlık ve Zaman* eserinin sorularla sonlanmasından esinlenilmiştir.

Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press, 1985.

Pojman, Louis P. (Editor). *Classics of Philosophy Volume II*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

HEIDEGGER'DE DÜNYA VE *LOGOS*

Gülşah NAMLI TÜRKMEN[*]

WORLD AND *LOGOS* IN HEIDEGGER

Öz

Martin Heidegger *Dasein*'ı dünya-içinde-olmak olarak belirlerken fenomenolojinin temel vaadini yani 'şeylerin kendisine dönmek' fikrini varlığın anlamı sorusu temelinde ele almak gerektiğini savunmuştur. Varlık sadece görülmek üzere olan anlam zemini değil, görülmek üzere olanın da üretildiği bir ilişkiselliktir. Bu ilişkisellik olarak dünya, varolanların toplamı olarak değil, *Dasein*'ın kendiliği ile birlikte anlaşılmaktadır. Açık ki Heidegger dünya-içinde-olmak, dünya-biçimlendirme ya da dünyanın dünyalaması gibi ifadelerle böyle ilişkisel bir vuku bulmaya işaret etmektedir. *Dasein*-dünya ilişkiselliği *Dasein*'ın varolanlarla ilksel karşılaşmasına dayanmakta ve böylece ilişkisellik varolanların açımlanmışlığıyla varlığın kendini anlam olarak sunduğu *logos* ile birlikte gelmektedir. *Logos* ve varlık ufkunda gerçekleşen bu karşılaşmada, *apophansis*'in neden ve nasıl önemli bir kavram olduğunu göreceğiz. Ve dünya ve *logos* arasında bir ilişki görebilmek için ise, *Dasein*'ın varolanlarla karşılaşmasının iki yönlü olduğunu unutmamak gerekir. Buna göre *Dasein* varolanlara hem aşinadır hem de bu tanışık olma içinden halihazırda onların ötesindedir. Böylece, *Dasein* ontolojik aşkınlık olarak bütün olarak beliren varolanların ötesinden varolmakta ve yine de kendini varolanların bütünlüğünün ortasında bulmaktadır. Bu yazıda amacım, düşünürün aşkınsal dönemiyle sınırlanarak, tüm bu mefhumları birbiriyle ilişkisi içinde takip etmek ve *Dasein*'ın varolanlarla karşılaşmasının dünya ve logos ilişkisi olarak nasıl belirdiğini anlamaktır. Böylece, hem *logos* ve varlık ilişkisine dair hem de düşünürün daha sonraki dönemini belirleyen dil anlayışına dair bazı fikirlere sahip olabiliriz.

Anahtar Kelimeler: Dünya, *Dasein*, *logos*, bütünlük, varlık.

[*] Çankırı Karatekin Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Yrd. Doç. Dr., e-mail: gnturkmen@karatekin.edu.tr

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 8 / Heidegger, Nisan 2017: 423-449
(Makale Gönderim: 25.12.2016 / Makale Kabul: 16.03.2017)

Abstract

Heidegger, while determining *Dasein* as being-in-the-world, argues that it is necessary to treat the fundamental promis of phenomenology which is 'to the things themselves', on the basis of the question of the meaning of being. Being is not only the ground of meaning which is to be seen but also a relationality through which the latter is also produced. World as this relationality is understood not as the totality of beings but with the selfhood of *Dasein*. It is obvious that Heidegger using expressions such as being-in-the-world, world-forming or worlding of the world points to such a relational occurence. *Dasein*-world relationality is based on *Dasein*'s initial encounter with beings and in this way relationality comes with *logos* through which being presents itself as meaning through the uncoveredness of beings. In this encounter which happens through the horizon of *logos* and being, we will see why and how *apophansis* becomes an important concept. And in order to see a relation between world and *logos*, we should not forget that *Dasein*'s'encounter with beings has two aspects. Accordingly, *Dasein* is both familiar with beings and through this familiarity it is already beyond them. Thus, *Dasein* as ontological transcendence exists beyond beings which are manifest as a whole and nevertheless it finds itself in the midst of beings as a whole. My aim in this paper, limiting myself to the thinker's transcendental period, is to follow all of these concepts in their relation to each other and to grasp how *Dasein*'s encounter with beings becomes manifest in terms of a relation between world and *logos*. In this way, we can have some idea about both being and *logos* relation and about the thinker's comprehension of language which determines his later thought.

Keywords: World, *Dasein*, *logos*, wholeness, Being.

****

Fenomenoloji ilk felsefenin 'ilkselliği'ni sahiplenmesiyle ilk felsefedir. Bu tüm varlık belirlenimlerinden önce, varolanların kendini kendinde göstermesine izin vermektir. Edmund Husserl'in asistanı Eugen Fink'in de belirttiği gibi, burada söz konusu olan "varolana bir şekilde ve önceden sahip olmak değil fakat onu kendini-kendinde-göstermesinde belirlemek, bilgiyi önceden bilmek değil fakat onu kendini kendinde gösteren varolanın yakınında-olma'sında belirlemek ki bu *varolanı fenomen olarak* felsefi refleksiyonun kökenin boyutu yapmak anlamına gelir". [1] Fink'e göre,

[1] Eugen Fink, *De la Phénoménologie*, çev. Didier Frank (Paris: Les Editions de Minuit, 1972), 219.

varolanı varolması bakımından belirleme çabası temel felsefi tavırdan, varolanlar karşısında hayretten başka bir şeyi gerektirmez ve "eğer felsefe gerçekten hayretten ortaya çıkıyorsa, bu asla şu veya bu muammanın ya da merakın sınırlı tuhaflığından değil, aksine *varolanın bütününün* tuhaflığındandır. Dünyanın bilgisi, dünyanın önündeki evrensel hayretten gelir". [2] Örneğin, bir Yunanlı varolanlar karşısında hayrete düştüğünde, varolanlar sıradanlığını, alışılmışlığını yitirir, bir 'şey' söyler. Felsefenin böyle başladığı kabul edilir. Bu aynı zamanda naif bir başlangıçtır çünkü varlığa erişimin imkanı tartışılmaz. Varolanın kendini kendinde göstermesi mümkün müdür yoksa tüm felsefe bir kurgudan mı ibarettir? Husserl, bu imkanı, imkan olarak bilincin mutlaklığında korumaya almaya çalışır. *Paris Dersleri*'nin sonunda şu ifadeyle karşılaşırız: "dünya, evrensel öz-sorgulamada tekrar bulunmak üzere *epoché* aracılığıyla kaybedilmelidir".[3] Şeylerin varlığına ilişkin tüm belirlenimler paranteze alındığında aslında amaç dünyayla karşılaşıyor olmanın kendisini bir imkan olarak açığa çıkarmak ve buradaki anlamı yeniden görmektir.

Bununla birlikte amaç sadece dünyayla kurulan naif ve doğal ilişkinin kendisinde yani hergünkü tanışıklıkta tematik olmaksızın zaten anlaşılıyor olanı görmek değil, bu 'fazlalığın' ya da 'aşırılığın' tanışıklığın içinde korunduğunu ve bu anlamda aslında nasıl 'mümkün' tutulduğunu ifşa etmektir. Başka bir şekilde söylersek, fenomenolojik yaşantı ya da deneyim, aynı zamanda hem fazlayı yaşamak ama yine de aynılığı korumaktır. Tam da bu nedenle Heidegger, "ne kadar çok görünüş, o kadar çok 'varlık'"[4] diye yazar. Heidegger'e göre asıl anlamında kendini göstermeyen, örtük olan bizatihi varlıktır; varolanların varlığı. Tam da varolanlar*ın* varlığı olmasıyla unutulmuş, ama varolanlar*daki* varlık olduğu için gizliliğinde verilidir varlık. Varlık ve varolanlar arasındaki bu ilişki veya 'fark', varlığın açıklığının varolanlar zemininde vuku bulduğu ve yine de varlığın şu veya bu şekilde tematik olarak kavranamayacağı gerçeğine işaret eder. Varlık varolanların açımlanmışlığında gizli kalır ama yine de anlam olarak çoktan bu zeminde artiküle edilmiştir. Anlam tüm varolanların varlıklarına bırakıldıkları ufuktur ve *Dasein*'ın varolanlarla karşılaşması bu ufuktan hareketle gerçekleşir. *Logos* bir yandan bu anlamın artikülasyonu iken anlam ancak varolanlarla

2 *A.g.e.,* 207.

3 Edmund Husserl, *The Paris Lectures,* çev. Peter Koestenbaum (Dordrecht: Kluwer aacademic Publishers: 1998), 39.

4 Martin Heidegger, *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson (New York:Harper&Row Publishers, 1962), 60.

karşılaşmada verili olduğu için *logos* aynı zamanda varolanların kendileri üzerinden gösterimi demektir.

Ve Heidegger'e göre varolanlar her zaman varlığın açıklığında anlaşıldığı için *logos* ya da anlam ve bunun muhatabı olan *Dasein* kendini *apophansis* biçiminde dilde ifade ederken aslında vuku bulan, varolanlarla hergünkü karşılaşmanın yani tanışıklığın dünya-içinde-olmak olarak anlamını kendisine verdiğinin gösterilmesidir. Bu anlamda dünya varolanların toplamı değil, varolanlarla karşılaşmanın yani varolanların varlığının anlamının, ya da ontolojik farkın sahiplenildiği yerdir. Elbette bunun olabilmesi için, sadece tanışık olunanın anlamlı olduğunun değil, 'fazla' olanın da yakında olduğunun gösteriliyor olması gerekir. Bunun, Heidegger'in dil-dünya ilişkisine dair temel sezgisini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte, bu yazıdaki amacımız, *Varlık ve Zaman* ve 1930'lara kadar yazılan bazı eserlerde dünya, *Dasein* ve *logos* ilişkisinin izini sürmek ve Heidegger'in *apophansis* ile olan hesaplaşmasının nasıl sona erdiğini görerek düşünürü dil tartışmasına yönelten zemini açığa çıkarmaktır.

1. Tanışıklık, dünya ve dil

Varlığın anlamı sorusu metafiziğin içinden şekillenir. Bu anlamda, 'neden varolanların karşısında durup metafizik sorular soruyoruz?', 'söz konusu hayretin kökeni nedir?' sorularına cevap vermemiz gerekir. Bu da aslında varolanların ortasında ve huzurunda olmamızın yani dünya-içinde-olmamızın ne anlama geldiğini sorgulamak demektir ve Heidegger'e göre burada söz konusu tuhaflık ile beraber yürüyen bir 'tanışıklık' vardır. Buna göre, "Dasein, bu şekilde kendini 'içinde' anladığı ile halihazırda kökensel olarak tanışıktır".[5] Bu basitçe anlaşılır ifade şu soruya ilk cevap olarak okunabilir: "peki Dasein'ın ön-ontolojik olarak kendini 'içinde' (*Worin*), dünya-içinde-olmak olarak anladığı nedir?"[6] Yani dünya nedir? Dünya, *Dasein*'ın karşısında bir varlık olmadığına veya *Dasein*'ın bir tasarımı olmadığına göre hem 'içinde' olup hem de nasıl onun karşısında olmayabiliriz? *Dasein* nasıl kendini dünya-içinden bu içinde-olmaklık olarak anlamakta ve bu tam da dünya-içinde-olmak olmaktadır? Başka bir şekilde söylersek, *Dasein*'ın kendini dünya-içinde-olmak olarak anlaması için zaten dünya içinde olması gerekiyorsa bu zaten dünya içinde olmak'ta yatan tanışık olmada, hiç de tanışık olunmayan ön-ontolojik bir varlık imkanının bulunduğunu neden varsayıyoruz ki dünya-içinde-olmak'ın kendisi dünya içinden mesele edilebilinsin? Bu ancak artık başka bir şeye gönderme

5 *A.g.e.,* 119.
6 *A.g.e.,* 119.

yapmayan temel bir 'uğrunalık' (*Worumwillen*) söz konusu ise mümkündür ve *Dasein*'ın kendini bu 'uğrunalık'tan kendine imlediği söylendiğinde *Dasein* analizi kaçınılmaz görünür. El-altında olanların oluşturduğu imlenim ağı yani tüm ilişkiler bir bütünlük olarak *Dasein*'ın kendine yaptığı bir göndermeden başka bir şey değildir. Burada anlaşılmak üzere ileri sürülmüş olan öncelikle dünya-içinde-olmak olarak *Dasein*'ın varlığıdır. Yani "bu ilişkiler ağıyla tanışıklığında, Dasein kendine 'işaret eder' (*bedeuten*): kökensel bir biçimde kendine kendi varlığını ve dünya-içinde-olmaklığı bakımından anlaşılmak üzere varlık imkanını verir".[7] Öyleyse bu tanışıklık şu anlama gelir: *Dasein* kendini dünya 'içinde' anlayan bir varlık olarak, kendinin dünya-sız bir varlık olamayacağını gördüğü yani halihazırda anladığı sürece dünya-içinde-olmak olarak varolmaktadır. Tam da bu nedenle;

> Dasein var olduğu müddetçe, kendini karşılaşılabilir bir 'dünyaya' tabi kılmış olmaktadır. Başka bir deyişle, özü itibariyle Dasein'ın varlığına *tabi-olmaklık* aittir. [8]

Dasein hergünkü tanışıklığında varolanları varlıklarına serbest bırakmasıyla varolanlarla karşılaşmaya tabidir ki bu zaten dünyanın halihazırda açımlanmış olması demektir. *Dasein*, ontik anlamda kendini içinde bulduğu bu dünyayı ancak kendine ve varlığa işaret ediyor olmasında mümkün kıldığı için ontolojik anlamda dünya, dünya-içinde-olmak'ın kendisinin anlaşılıyor olmasında kendini gösterir.

Dasein'ın kendi varlığına ve dolayısıyla varlığın anlamına işaret ederek anlıyor olması gelişigüzel bir anlama değildir. Eğer dünya, 'içinde-olmak' olarak dünya-içinde-olmaktaki anlaşılırlık zemini ise, anlamanın halihazırda yorumlanmış olması gerekir. İşte anlamanın anlaşılırlık zeminini tutarak dünya içinden bu biçim almasına, şekil almasına Heidegger tefsir (*Auslegung*) der. Tefsir tanışıklık alanıdır ve burada varolanlarla önyüklemsel bir şekilde karşılaşırız. Herhangi bir gerecin hangi ilintililik ağına ait olduğunu bilebilmemin nedeni zaten anlıyor olduğumu yorumlayabiliyor olmamdır. Yani varlığı anlamamız ya da varolanları tematik olmaksızın yorumlamamız aslında varolanları, şu ya da bu varolma tarzı içinde değil de, ait oldukları ilintililik ağından hareketle *bütünlüğünde* anladığımızın bir işaretidir. Şey tam da ne ise o olmasını ne-içinliği (*als*) ile gösterir. Burada yine bir şeyi bir şey olarak (*Etwas als Etwas)* 'görmek' söz konusudur ama bu yapısallık apofantik değil, hermenötiktir. Hergünkü ilgilenmelerimde bir şey ile olabileceği şey

---

7 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten (Agora Kitaplığı, 2008) 120.

8 *A.g.e.,* 90.

olarak karşılaşırım çünkü hem 'bir' şeyle karşılaşıp hem de bu şeyi izole etmeme imkanına sahibimdir. Yani aslında zaten anlaşılmış olanın dünya olduğu ve bu verililiğin tam da hergünkü ilgilenmelerimde varolanları kendime yaklaştırdığımda şekil aldığı, imkanını bütün olarak kendi içinden kendine verdiği görülür. Böylece *Dasein* anlayarak varolurken, dünyanın bir 'bütün' olarak kendi içinden şekillenmesine izin verir.

Hergünkü anlama ve tefsir *Dasein*'ın düşkünlük durumu olarak açığa çıkar ve düşkünlük halinde temel bir imkan olarak saklı bulunan kaygı ortaya çıktığında ilintililik bütünü çöker. Başka bir deyişle, hergünkülükteki imlenimsellik çöker. Yani artık varolanlar bütünlüklerinde önem arz etmezler. Böylece kaygıda, Heidegger'in daha önce tefsir bölümünde belirttiği gibi, varolanların asla anlamının olmadığı ve olamayacağı görülür. Bununla birlikte, kaygıda hiçlik belirirken anlam yok olmaz. Ve tam da bu anlamda kaygı-duyma 'dünyayı dünya olarak asli biçimde ve doğrudan açımlar".[9] *Dasein*'ın kendisiyle dünya-içinde-olmak ve dünyayla dünya olarak karşılaştığı kaygı fenomeninde anlamın hala hüküm sürmesi kaçınılmazdır çünkü *Dasein*'ın kendini anlamak üzere kendini buluyor olması yani fırlatılmış tasarım olması anlamın öncesel artikülasyonunu varsayar ki bu artikulasyona Heidegger söylem ya da *logos* der.[10] Başka bir deyişle, kaygının tam da kaçış ile yani hergünkülükte ortaya çıkması ile *Dasein*'ın halihazırda varlığı anlamasındaki varlık problemi, *Dasein*'ın kendi varlığına dair bir problem olması itibariyle anlam problemi olarak kendini gösterir. *Logos* varlığın anlam olarak açımlanmışlığıdır ve tam da varolanların bütün olarak manasız olmasıyla kendini gösterir. *Dasein*'ın bu noktada hissettiği tekinsizlik ve tuhaflık kendi varlığının dünya ile anlaşılması gerektiğine dairdir. Böylece bu tekinsizlik bir 'evde olmama' durumudur ki hergünkü tanışıklığın güvencesini ortadan kaldırır. *Dasein*'ın hergünkülüğünde yatan gizli varlık açımlanmışlığının kendi varlığının dünya ile ilişkiselliğinde anlaşılmak üzere belirdiği bir yuva veya ikamet etme olması durumu, *Dasein* varlığın varolan olamayacağını, anlamın kendisi olduğunu gördüğünde ortadan kalkar ve böylece *Dasein*'ın aslında yuvasız olduğu belirir.

---

9 *A.g.e.,* 198.

10 Thomas Sheehan'ın da belirttiği gibi, *logos*, anlama ve bulunuşla aynı derecede kökensel olsa da anlama ve bulunuş *logos* tarafından belirlenir. Thomas Sheehan, *Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift* (London:Rowman-Littelefield International, 2015) 152. Sheehan'a göre *logos* varolanlarla anlam zemininde bir ilişki kurmanın genel adıdır. "Sonuçta, λόγος/Rede varoluşun eksistensiyal yapısı olarak, bir şeyi anlamıyla bir araya getirme (sentezleme) eksistensiyel edimini mümkün kılar. Ontolojik dilde, bu bir şeyi varlığında anlamak demektir". *A.g.e.* 150.

Bu anlamda *logos* tanışıklık ve hergünkülük düzlemini yansıtan tefsirden ve dilden önce gelir ama Heidegger'in belirttiği gibi çoğunlukla kendini dilde ifade eder. Kaygıdaki sessizliğin nedeni ise bir şey anlaşılmaması değil, çok temel bir 'şey'in anlaşılmasıdır. Dil kaygıda anlaşılanı ifade etmeye yetmez çünkü bu aşamada Heidegger'e göre dil 'dünyasal' bir şeydir. İmlenimsellikte açığa çıkan imlemler kelimelere dökülür. Heidegger bunun nasıl olduğunu pek tartışmaz çünkü aslolan anlamın halihazırda artikülasyonudur, dünyayla karşılaşılıyor olmanın vuku bulmasıdır. Bununla birlikte 7. bölümde *logos* tartışılırken şöyle der: "söz olarak *logos*, daha ziyade *deloun* gibisinden bir anlama sahiptir: yani sözle 'sözü edilenin' açığa çıkarılması."[11] Ve bu anlamda *logos* ile *apophansis* arasındaki bağlantı kaçınılmaz hale gelir. Yani *logos* ifadeye gelir ve bu tam da ifadenin fenomenolojik kökensel anlamı olarak hakkında konuşulan şeyin kendisi üzerinden görünmeye bırakılmasıdır. Heidegger'in amacı *logos*'un ifade zemininde anlaşıldığını göstermek değil, ifadeye gelmiş dilde gerçekleşen hadisenin yani *logos*'un fenomenolojik analizini yapmaktır. Kısaca, *logos* ile ifade arasında bir bağlantı vardır ki *logos* ile dil arasındaki bağlantı da ancak dil ve ifade bağlantısı üzerinden anlaşılabilir.[12]

İfade teşhir eder, dikkate taşır. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın 33. bölümünde, ifadeyi yani *apophansis*'i gösterim, yüklemleme ve muhabere

---

11 Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 33.

12 Söylem ya da *logos* ve dil arasındaki ilişki için Bkz. Taylor Carman, *Heidegger's Analytic: Interpretation, Discourse and Authenticity in Being and Time* (New York: Cambridge University Press, 2003). Carman bu çalışmasının 5. bölümünde *logos* ve dil arasındaki ilişkiye dair iki farklı yaklaşımı incelemektedir. Carman'ın linguistik model dediği ilk görüşe göre söylem sadece dilsel olmasıyla anlaşılırken, pragmatik model olarak adlandırdığı ikinci görüşe göre ise söylem ve dil arasında kesin bir ayrım bulunmaktadır. Carman kendisi de söylemi sadece pragmatik olmayan, yine de dili önceleyen bedensel jestlerde kendini gösteren bir ifade edilirlik içinden yani daha çok tefsir alanına yakın bir durum olarak incelerken dilsel kısmı göz ardı etmektedir(*A.g.e.,* 236) Bununla birlikte, Heidegger için söylem her ne kadar dilin eksistensiyal koşulu da olsa, dilden ayrı bir *logos* düşünülemeyeceği açıktır. Yunanlarda *logos*'tan başka dile karşılık gelen bir kelime olmadığını sıkça vurgulaması bu duruma işaret etmektedir. Yine de Heidegger *logos*'un dilden bağımsız bir yapısı olduğunu söyler ve böylece bu iddia ile *logos* derken dile ve konuşmaya vurgu yapması yorumcular arasında tartışmaya neden olmuştur. *Logos*'un dilsel olması kaçınılmazdır çünkü aksi takdirde *logos* ve tefsir arasındaki pek bir fark kalmamaktadir. Sanıyorum Heidegger'in söylemi dilin zemini olarak yani dili önceleyen bir şekilde belirlemesinin asıl nedeni dili, dil felsefeleri bağlamında değil de, Dasein'ın varlığı çerçevesinde anlamamızı istemesidir. Dil formel bir biçimde incelenecek bir olgu değildir; kökleri Dasein'ın varlığında bulunmaktadır. Bu nedenle, dilin hangi anlamda tartışmaya dahil olduğunun anlaşılmasının *logos* çözümlemesinde kaçınılmaz olduğunu düşünüyorum.

olması çerçevesinde inceler. İfadeyi dil bağlamında anlamımızı sağlayan şey üçüncü özelliği yani muhabere olmasıdır.[13] Muhabere olarak ifade, gösterilen şey'in başkaları ile paylaşılmak üzere belirlenmesidir. Elbette Heidegger, ifadede asıl paylaşılanın dünya-içinde-olmak olduğuna vurgu yapar ama ifade düzeyinde ifade-edilen yani hakkında konuşulan başkasının paylaşımına sunulduğu ölçüde ifade söz konusudur. Bu durumda karşılaşılan şey hergünkülükte kendimizi ilgileniyor olarak bulduğumuz el-altında olan değildir artık. El-altında olan mevcut-olana dönüşür çünkü şeyin ne ise o olması yani ne-içinliği (*Als-Struktur*) teorik bakış için sabitlenir. Ve

> …anlaşılanı kendine mal etme işlevi bakımından 'ne içinlik' bu noktadan sonra ilintililik bütününe uzanmaz ama. Böylece artık o, imleme rabıtalarını dile getirme imkanları bakımından imlenimsellikten (ki çevreleyen-dünyasallığı imlenimsellik tesis etmektedir) tamamıyla koparılmış olur.[14]

Çekicin ağır olduğunu *ifade ettiğimizde* çekici kendimize mal ettiğimizi düşünürüz çünkü çekici kendimize yakınlaştırdığımızı zannederiz. Oysa çekicin bu türden bir sınırlandırılması onu aslında ait olduğu ilintililik ağından çekip çıkarmaktan başka bir şey değildir. Ve el-altında olan ilintililik ağından koparıldığında, bu ilintililik ağını temellendiren tüm ağ yani uğrunalık, el-altında olanın bir-şey-içinliği ve *Dasein*'ın el-altında olan ile hergünkü birlikteliği yani tüm imlenimsellik *bütünlüğünün ortaya çıkmasına izin verilmeden* çöker. Başka bir şekilde söylersek, ifade edilmiş dil, çoğunlukla sahih bir imkan değildir çünkü ifadede hakkında konuşulan şey aktarılırken bütünlük paylaşılmamış olur. Dilde, ifade edilenler nakledilir ya da aktarılır (ve böylece gevezeliğe dönüşür), ama bütünlük (yani dünya-içinde-olmak) aktarılamaz çünkü bütünlük sadece paylaşılabilir.

Bununla birlikte, ifade yani dil hala önemlidir ve kaçınılmazdır çünkü bir istek ya da ricada hakkında konuşulan şeyin kendini kendinden gösterme imkanı yoktur. Başka bir şekilde söylersek, ancak ifadede hakkında konuşulan şey tam da olduğu gibi görünmeye bırakılabilir. Öyleyse *Dasein*'ın ifade etmesi karşılaşılan varolanın açımlanmışlığını yani varlığını başkalarına

---

[13] Dil ile muhabere ilişkisi konusunda Joachim L. Oberst şöyle yazar: "her zaman başkalarıyla paylaşılan bir varoluş olan varoluşun açımlanmasının amacı ve bunun için eksistensiyal ihtiyaç, paylaşılan muhabere vasıtasıyla gerçekleştirilir ve doyurulur. Böyle varoluşsal olarak paylaşılan bir ihtiyaç kaçınılmaz olarak dilin oluşum sürecini harekete geçirmelidir". Joachim L. Oberst, *Heidegger on Language and Death: The Intrinsic Connection in Human Existence* (Continuum, 2009) 61. Ve "bununla birlikte, Dasein'ın söylemsel yapısının bütünlüğü dilde asla tamamen ifade edilemez ve hatta böyle bir ifadeye yaklaşamaz bile". (*A.g.e).*

[14] Heidegger, *Varlık ve Zaman*, 167.

gösterme, paylaşarak onaylama, korumaya alma eğilimidir. 44. bölüm bu konuda açıklayıcıdır. Buna göre, ifadede hakkında konuşulan şey ona özgü erişim yoluyla onaylanır. Yani ifadede "doğrulanan şey, ifadede bulunanın ifadede bulunulana yönelik varlığının, varolanın gösterimi şeklinde olduğudur; bahse konu varolana yönelik varlık içindeyken *keşfettiği* şeyin tam da o varolan olduğudur".[15] Ancak ifadede bir varolan tam da olduğu şey olarak yani bir varolan olarak keşfedilmişliğiyle yani nasıllığıyla örtüşür çünkü ancak ifadede doğru ya da yanlış olma söz konusudur. Heidegger'e göre hakikat ile ilgili esas mesele bir ifadenin hakkında olduğu varolana uyup uymamasının bu varolanın öncesel keşfedilmişliğini varsayması ve bunun da *Dasein*'ın kendini bir açıklık zemininde bulması olmasıdır. Tefsirde sadece olmaya bırakılan varolan dilde olduğu şey olmasının onaylanması imkanını elde eder. Elbette dil çoğunlukla hakkında konuşulanın kökenine gitmeyip sadece konuşulana odaklandığı için gevezelik olarak kalır. Yine de söylemde zaten açımlanmış olan varolonanın açımlanmışlığı dilde ifade edildiği sürece dil bu açımlanmışlığın korunmasını sağlar. Yani "dile getirilen ifade, kendi ne-hakkındalığı içinde söz konusu varolanın keşfedilmişliğini içerir. O, dile getirilenin içinde muhafaza olur".[16] Heidegger tam da bu nedenle ifadenin her zaman bir şey hakkında olduğuna vurgu yapar. Burada "Dasein'ın kendisini söz konusu varolanla 'ilksel' bir tecrübe içine sokması gerekmediği halde, yine de kendi varlığı dahilinde onunla böylesi bir ilişki içinde kalır".[17]Yani ifadede *Dasein*'ın varolanlara doğru ilişkisi kesintiye uğramaz. Aksine dil 'herkes'e mal olduğu ölçüde söylemde vuku bulan açımlanmışlığın göstergesi olur. Söylemin içerdiği anlamın dile gelmesi— ki bu dile gelme çoğunlukla gayri-sahihtir, varolanlarla halihazırda birlikte olmaya işaret eder. Başka bir şekilde söylersek, *Dasein* anlayarak dünyaya tabi oluyorsa bu varolanların zaten açımlanmış olduğu, anlam zemininde artiküle edildiği anlamına gelir. Yani *Dasein* halihazırda anlıyorsa varolanlar zaten açımlanmıştır ve buradaki anlam çerçevesi kelimelere döküldüğünde *Dasein* zaten açımlanmış olanı açımlayıcı olarak varolmakta, kendini hem varolanlarla karşılaşmasında hem de öteki ile birlikte olmasında yani dünya-içinde-olmak olarak anlamaktadır.[18] Öyleyse, *Dasein* "…dünya-içinde-olmak

---

15 *A.g.e.,* 230.

16 *A.g.e.,* 236.

17 Heidegger*, Being and Time*, 266

18 Steven Crowell *logos*'un artikülasyonunu, anlamanın ön-kavraması olarak okur. Buna göre, eğer *logos* dilde ifade edilmeden önce de varolanlarla bir karşılaşmaya ifade ediyorsa, bunun nedeni ön-kavrama'da bulunan kavramsallık ve genelliktir. Söylemde bulunan muhabere özelliği bu kavramsallık ile örtüşür. Bu anlamda, "birlikte-olma'nın *sahiplenilmesi* olarak söylem, evrensel olana (norm olarak ölçü) belirgin bir oryantasyon olması anlamında *linguistik* olarak var olur ve benim yükümlü olmamda temellenir"

olarak anlarken zaten 'dışarıda' olduğu için kendini sözle dile getirir. Dilegelmiş olan bu dışarıda-olmaklıktır…". [19] Yani dil dışarıda-olmanın ve *logos*'un ontik garantisidir çünkü *Dasein*'ın kendini içinde bulduğu yerin kendine yabancı olmadığını ve hatta öteki ile paylaşıldığını varsayarken, *logos*'un açımlanmışlığını korumaya çalışarak, *Dasein*'ın dünyaya tanışıklığının kaçınılmaz olduğunu gösterir. Buradaki dışarıda-olmaklık, *Dasein*'ın varlığının ontolojik aşkınlık olarak anlaşılmasıdır. *Dasein*, söylem düzeyinde varolanlarla açımlanmışlıklarında karşılaştığı için ve dilde bu bir hakikat meselesi haline geldiği için, varolanları varlığında anlamaktadır. Böylece *Dasein* hep 'dışarıda' yani varolanlarla beraber olmakla aslında bütün olarak varolanların ötesindedir.

2. Dünya, aşkınlık ve bütünlük

Gördüğümüz gibi, söylem ya da *logos* anlamın *artikülasyonu* olmasıyla hergünkülükte varolanların açımlanmışlığını ve buradaki tanışıklığı mümkün kılar. Bununla birlikte, *logos anlamın* artikulasyonu olarak kaygıda beliren tekinsizliğin ve tuhaflığın da koşuludur. Buna rağmen, *logos*'un dile gelmesi hergünkülükteki 'dışarıda-olmayı' öteki ile birlikte sıradanlığında canlı tutarken, kaygıda varolanların bütünlüğünde çökmesi ve hiçliğin belirmesi karşısında sessizdir. Peki varolanların bütünlüğünde belirmesi ne demektir? Heidegger'e göre, biz bütün olarak varolanları kavrayamasak da, kendimizi, varolanların bütünlüğünün ortasında bulabiliriz. "Nihayet kendi başına Varolanın bütününü kavramak ile, kendini Varolanın bütününün ortasında bulmak arasında özce bir fark vardır". [20] Bizi ilgilendiren ikincisidir. Bütünlük, biz ancak varolanlarla ilgilenirken hatta hergünkülükte, varolanların arasında kaybolmuşken söz konusu olur. Öyleyse çoğunlukla varolanlarla 'bütün olarak' muhatabız. Tam da bu nedenle, kaygıda üzerimize gelen, kendimiz ya da varolan bir şey değil, *bütün olarak* varolanlardır; yani kaygıda "her şey de, biz kendimiz de bir kayıtsızlık içine

---

Steven Crowell, *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger,* (New York: Cambridge University Press, 2013) 234. Crowell burada dili ontolojik ya da sahih bir imkan olarak Öteki'ne karşı hesap verme yükümlülüğüm olarak değerlendirmiş olur. Yani söylemin bir taraftan dilden önce olması, ontik dilleri aşan bir yanının olması ama yine de dilsel olması problemini söylemin ontolojik bir dilin imkanı olduğunu söyleyerek aşmaya çalışır. Heidegger'in anlamı Öteki üzerinden kurmaya çalışan bu tarz Levinasçı bir niyetinin olduğunu söylemek aşırı yorum olabilir. Kaldı ki Crowell'in anlamaya ait bir kategori olan ön-kavrama'yı söylemin belirleyicisi olarak ileri sürmesi yeterince temellendirilmiş görülmemektedir.

19 Heidegger, *Being and Time*, 205

20 Heidegger, *Metafizik Nedir?* çev. Yusuf Örnek (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009), 33.

gömülürüz".[21] Hergünkülüğün sıradanlığında her ne kadar şu veya bu varolan alanıyla ilgileniyor olsak da varolanları bütünlüğünde varsayarız. Kaygıda ise bu varsaydığımız bütünlük karşısındayızdır artık. Dolayısıyla, Heidegger ısrarla hiçliğin bütün olarak açımlanan varolanlardan ayrı ortaya çıkamayacağını söyler. Aksine, "hiçle, korkuda (kaygıda), bütününde Varolanlarla birlikte karşılaşılır".[22] Elbette, Heidegger'in de belirttiği gibi, asıl mesele buradaki 'birlikte' ifadesini anlamaktır. Nasıl oluyor da hiçlik tam da varolanların bütünsel olarak belirir olmasıyla kendini gösteriyor? Şu ifade ile karşılaşıyoruz: "oysa Hiç, Varolanla birlikte ve bütününde raydan çıkmakta olan Varolanda kendisini gösterir".[23] Kaygı, *Dasein*'ı varolanlardan geri iter ve tam da bu geri itilme ile *Dasein* varolanlara yönelmiş olur. Ama bu kez, hiçliğin hiçleşmesi olarak, varolanlar, bütünlüklerinde örtülmüş şekilde ve yine de *bütün olarak* söz konusu olurlar. Başka bir deyişle, varolanlarla ilgilenmediğimde yani bütünlüklerini artık el altında tutamadığımda, ortada ilgilenilecek, temellendirilecek bir şey olduğu 'bütün olarak' kendi temelsizliğinde verili olur.

Kaygıda varlık asla eşleşemediği yerde yani varolanlarda tam da bu farkın kendisi olarak zeminsizlik içinden *Dasein*'ı zemine doğru olmaya çağırır. Böylece varlık sorusu sadece *Dasein*'ın varoluşuna varlık anlayışının ait olmasıyla değil, *Dasein*'ın kendini *bütün olarak* varolanların ortasında bulmasıyla anlaşılır. Artık esas mesele *Dasein*'ın varlığı anlıyor olmasının zorunluluğunu göstermek değil, bu varlık anlayışının *Dasein*'a aidiyetinin yani *Dasein*'ın kendiliğinin zorunluluğunu göstermektir. Bunun için de *Dasein*'ın dünya yani varolanlarla ilişkisi *Dasein*'ın varolanlara *doğruluğu* üzerinden bile değil, dünya *ile* ya da bütün olarak varolanlar *ile* anlaşılmalıdır. Dolayısıyla Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'dan sonra artık *Dasein*'ı sadece dünya-içinde-olmak yerine dünya-biçimlendirme (*Welt-bilden*) olarak betimlemesi şaşırtıcı değildir. Gördüğümüz gibi, tefsir alanında, dünya şekilleniyor, yani varolanlar, yine bu dünya içinden ve dünyayı imkan olarak koruyacak *biçimde* olmaya bırakılıyordu. Buna göre, *Dasein*'ın kendini içinde bulduğu tanışıklık zemininde halihazırda bir biçim hüküm sürmektedir. Peki bu biçimi öncesel verililiğinde düşündüğümüzde *Dasein*'ı artık nasıl tanımlamalıyız? Neden dünya-içinde-olma ifadesi artık tek başına yeterli değil? Çünkü Heidegger artık dünyayı tamamen insan varoluşuyla ilişkisinde anlıyor. Bu her şeyi daha öznel bir hale çevirmez mi diye sorabiliriz. Fakat burada *Dasein*-dünya ilişkiselliği varolanların bütünlüğünde açımlanması ve gizlenmesi olayına yani

[21] *A.g.e.,* 34.
[22] *A.g.e.,* 36.
[23] *A.g.e.,* 36.

hakikate tekabül ettiği için sorun öznellik ya da nesnellik sorunu olmaktan çıkıp, varlık sorusunun asli yeri haline gelmektedir.

Öyleyse, öncelikle belirtmek gerekir ki, *Zeminin Özü Üzerine*'de söylendiği gibi dünya insan varoluşu ile ilişkisinde anlaşılması itibariyle varolanların bütünlüğü demektir ve "bütünlük olarak dünya bir varolan değildir; fakat kendisinden hareketle Dasein'ın hangi biçimde, hangi varolanlara kendini yönelte*bileceğinin anlamını kendisine verdiğidir*". [24] Hergünkülükte varolanlara nasıl yönelebileceğim yani hangi varolanlara yöneleceğim konusunda şaşkınlık duymuyorsam bunun nedeni varolanların bütününü halihazırda *dünyaya doğru* aşmış olmamdır. *Metafizik Nedir?* bağlamında konuşursak, hergünkülüğü mümkün kılan bütünlük tam da varolanların bütün olarak gözden kaybolması ve *Dasein*'ın hiçliğe tutunması sayesinde mümkünse, buna göre *Dasein* çoktan varolanların ötesindedir. Ve "Varolanın ötesinde olmaya, biz, aşış (*Transzendenz*) adını veriyoruz".[25] *Dasein*'ın kendisi dahil tüm varolanlar aşılır. Aşkınlığın kendisine doğru gerçekleştiği ise dünyadır. Yani dünya aşılan değil, *Dasein*'ın kendisiyle beraber kökensel olarak belirendir, temel uğrunalıktır. Ve "dünyadan hareketle kendine doğru gelmesiyle Dasein *olmak zorunda olmakla* emniyete alınmış bir varolan olarak, bir *kendilik* olarak, kendini meydana getirir (*zeitigt sich*)." [26] *Dasein*'ın olmak zorunda olduğunu göstermeye çalışmak humanist bir tavrın sonucu değildir. Burada amaç tüm varolanların 'doğallığı' karşısında insan varoluşunun 'tuhaflığı'nı ve bu varoluşun gerekliliğini göstermek de değildir. Esas sorun, doğallığı ve tuhaflığı, birbiri içinde, birbiriyle geçişken bir biçimde anlamaktır.

Öyleyse tuhaf, tekinsiz veya hayret uyandırıcı olan *Dasein* mı yoksa varolanların bütünü yani dünya mı diye sorduğumuzda bu aşamada Heidegger için önemli olanın *Dasein*-dünya ilişkiselliğinin kendisi olduğunu söyleyebiliriz. *Dasein* varlığına, varlık anlayışı ait olan bir varlık olduğu için ve esasında varlık sorusu temelinde belirlendiği için, *Dasein*-dünya ilişkiselliğinin kendisi varlık sorusunun sahiplenildiği yer olmalıdır. Varolanların bütünlüğünün açımlanması— ki bu aynı zamanda bu bütünlüğün gözden kaybolması demektir—sayesinde *Dasein* hem bu bütüne biçim vermekte hem de halihazırda verili bu biçim sayesinde kendini bulmaktadır. Yani *Dasein* hem varolanları aşmaktadır hem de bu aşma ile varolanların dünya içre olmalarını (*intraworldly*) ve kendine özgü kendiliği mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla, "'*Dasein* aşıyor' demek şu anlama gelir: o, varlığının özünde

[24] Heidegger, 'On The Essence of Ground', *Pathmarks* içinde, haz. ve çev. William Mcneill (Cambridge University Press, 1998) 121.
[25] Heidegger, *Metafizik Nedir?,* 38.
[26] Heidegger, 'On the Essence of Ground', *Pathmarks* içinde, 121.

dünya-biçimlendiricidir, çeşitli anlamlarda biçimlendirerek, dünyayı vuku bulmaya bırakır, ve dünya sayesinde kendisine, her bir *Dasein*'ın kendisinin de aralarında bulunduğu tüm beliren varolanlar için, açıkça kavranmamış ama tamamen paradigmatik bir form (*Vor-bild*) olarak işlev gören, kökensel bir biçim (*Bild*) verir."[27] Yani *Dasein*'ın bütünlükle ilişkisi gerçekten sadece ilişki olması bakımından anlaşılacaksa şunu kabul etmek gerekir: *Dasein* dünyayı ya da varolanların bütünlüğünü halihazırda tasarlar ama bunu açıkça bir kavrayışla yapmaz. *Dasein* dünyayı yani varolanların bütünlüğünü önceden tasarlar ve bu *Zeminin Özü Üzerine*'de belirtildiği gibi, tesis-etme (*Stiften*) anlamında bir zemin kurmadır. Bununla birlikte *Dasein* kendisini bu varolanların ortasında bulur ve böylece zemini sahiplenir (*Bodennehmen*). Zeminin sahiplenilmesi gerekir çünkü

> …dünyanın tasarlanmasında, öylece varolanlar henüz kendilerinde belirgin değildir. Aslında, Dasein'ın, tasarlarken, *tasarlayan olarak*, halihazırda varolanlar *ortasında* olduğu gerçeği olmasaydı, (varolanlar) gizli kalmak zorunda kalırlardı. [28]

Dasein tasarladığı için değil de, tasarlarken varolanların ortasında bir varolan olarak bütünün içine alındığında, varolanların bütünlüğü sorusu sorulabilir hale gelir çünkü *Dasein* aşmış olduğu yere yani varolanlara halihazırda geri dönmüştür ki varlık varolanların varlığı olarak oradadır. Dolayısıyla, dünya ilişkiselliğinde varolanlarla ilgilenmek kaçınılmazdır. Varolanların ontik belirişi zeminini bulur (*Begründen*). Çünkü Heidegger'e göre biz varolanları şekillendirmiyoruz, biz bizatihi şekillenme, ortaya çıkma, oluşum olayının kendisiyle varoluyoruz ya da böyle bir imkan var mı diye soruyoruz. Biz varolanları ve kendimizi *dünyaya doğru* aşıyoruz ve böylece *Dasein*'ın kendiliği varolanların *dünyaya girmeleri* ile mümkün oluyor. Bu anlamda varolanların temellendirilmesi aynı zamanda ontolojik bir temellendirme haline geliyor.

Bu anlamda "bir şeyi temellendirmek *genel anlamda niçin-sorusunu mümkün kılma* demektir". [29] Genel anlamda 'niçin?' sorusunu mümkün kılma ise imkanı mümkün-olmasında tutmaktır. Zemine-doğru-olma'da tasarımlanan dünya imkan olarak varolanlara yansıtılır ve böylece varolanlara imkanlardan geri dönülmüş olunur. Buna göre *Dasein* hem uğruna-olduğu-şeyi tesis eder hem de kendini varolanlar arasında bulur yani bir zeminde bulur. Başka bir deyişle, *Dasein* kendini uğruna-olduğu-şey olarak bulur; bu bir sıçrayış olarak varolma demektir ve bu her zaman varolanlarla karşılaşmasında gerçekleştiği

27 *A.g.e.,* 123.
28 *A.g.e,* 127.
29 *A.g.e.,* 129.

için, uğruna-olduğu-şey dünyadır. Dolayısıyla, asıl anlamda 'niçin?' sorusu 'neden hiçlik değil de varolan var?' sorusu şöyle de sorulabilir: "her durumda sadece kendimize değil de tüm varolanlara dair bu metafizik ilgi nerden kaynaklanmaktadır?"[30] Heidegger'e göre varolanların ortasında varolanların ötesinden varolabildiğim için bu mümkün olabiliyor. Yani metafizik ya da *Dasein*'ın metafiziği sadece varolanların ötesine geçmek değil, bu öteyi, varolanların karşısında güçsüz duruma düşerek her durumda mümkün kılmak demek. Bir sıçrayış olarak *Dasein* "söylediğimiz gibi her durumda varolanların ötesindedir, ama şu şekilde öteddedir ki, öncelikle varolanları, karşısında aşmakta olan Dasein'ın güçsüz kaldığı, dirençlerinde deneyimler". [31] Varolanların direnç göstermesi herhangi bir öznenin varsayımı olamayacak olmaları demektir. *Dasein*'ın aşkınlığı ile varlık zaten anlaşılmıştır ve varolanlara varlıktan geri dönülmüş olmakla varolanlar olmaya bırakılmış olmalarıyla aşkınsal 'niçin?' sorusunu yani varlık sorusunu muhafaza ederler yani "hangi şekilde ifade edilirse edilsin, bu 'niçin?' de, halihazırda, ön-kavramsal olsa da, neliğin, nasıllığın ve genel olarak varlığın (hiçliğin) ön-anlayışı yatar".[32]

Dasein'ın kendiliği yani varolanları aşarken varolanların ortasından varolması ve dünyayı hem uğruna-olduğu şey hem de sınırlandığı yer olarak tutması yani varlığı anlıyor olması 'niçin?' sorusunu sahiplenmesidir. *Dasein* zemine doğru olması ile bu soruyu karşılar. Bu ön-ontolojik varlık anlayışına Heidegger 'geniş anlamda *logos*' der.[33] Bu anlamda *logos* varolanların ontik belirişinin koşuludur tıpkı bu ontik belirişin yüklemlemenin koşulu olması gibi. Bu anlamda *logos*, dünya-içinde-olmanın aşkınlık olarak anlaşılmasıdır. Dünya, varolanların dünyaya girmesi ile anlaşılır ki "dünyaya giriş, mevcut olanların bir değişikliğe uğradığı ve bu değişiklik aracılığıyla dünyaya zorla girdiği, mevcut olanlara ait bir süreç değildir. Mevcut olanın dünyaya girişi ona olan bir 'şey'dir".[34] *Dasein*'ın aşkın varoluşu ile varolanların dünyaya girişi öyle bir örtüşmedir ki bu durumda varolanlarda hiçbir şey değişmez.

> Peki dünyaya-giriş olayında dünyaya girene hiçbir şey olmuyorsa, o zaman dünyanın kendisi hiçlik midir? Aslında, dünya hiçliktir—eğer hiçlik demek, mevcut bir şey anlamında bir varolan değilse, ayrıca bir-şey-olmayan anlamında hiçlik, Dasein'ın kendisinin aştığı varolanlardan biri değil; ama

30 Heidegger, *The Metaphysical Foundations of Logic*, çev. Michael Heim (Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press, 1992) 213.
31 *A.g.e.,* 215.
32 Heidegger, 'On the Essence of Ground', *Pathmarks* içinde, 130.
33 *A.g.e.,* 104
34 Heidegger, *Metaphysical Foundations of Logic*, 194.

> Dasein kendisini de aşar. Dünya: bir hiçlik, varolan olmayan—ve yine de bir şey, varolanların hiçliği—ama varlık. [35]

Dünya, varolanların girişiyle dünya olmaktadır ya da dünyalamaktadır. Varolanlar tam da aşıldıklarında bu giriş mümkün olduğuna göre, dünya aşıldığı yerde vuku bulmaktadır. Dolayısıyla, aşkın olan, öte olan yani dünya tam da olmadığı yerde, Husserlci konuşursak, asla tam olarak verili olamayacağı şekilde içkinlikte kendini göstermektedir. Dünya, görünmeyenin görünmesidir yani bu anlamda hiçliktir (ve varlık).[36] Ve bu kendini gösterme olayı *logos* iken söz konusu gösterim dil olmalıdır.

Heidegger, *Mantığın Metafizik Temelleri*'nde, *logos*'un dile gelmesini yani *apophansis*'i incelerken *Varlık ve Zaman*'daki gibi, artık *apophansis*'in üçüncü özelliğine yani muhabere olmasına vurgu yapmaz. Bu aşamada *Dasein*-dünya ilişkiselliği zemine-doğru-olma üzerinden kurulduğu için, *apophansis* 'yüklemleme' olması bakımından, bir varlığı bir zemine referansla anlama yani temellendirme çabası olarak görülür. Bu anlamda, Leibniz'in yargı teorisi yeter sebep ilkesi etrafında değerlendirilir. Heidegger'e göre, 'her şeyin bir nedeni vardır' ilkesinin *Dasein*'ın düşünsel tutumunun temel belirleyeni olarak varsayılmasının nedeni zemin ve varlık arasındaki ilişkidir ya da *Dasein*'ın zemine-doğru özgürlüğüdür. Daha da önemlisi, Leibniz'in yargı teorisinin, yüklemin öznede içerilmesi gerektiği fikrine yani özdeşlik fikrine dayanan bir hakikat anlayışını barındırmasıdır. Bu hakikat anlayışına göre, *subjectum* geçmiş, şimdi ve gelecek tüm olası belirlenimlerini kendinde barındırmalıdır. Bu anlamda, yargı ve hakikat tüm olası belirlenimleri içeren ya da dünyayı yansıtan monadları gerektirir. Dolayısıyla, buradaki özdeşlik soyut bir özdeşlik değildir "doğalarına uygun olarak, 'hakikatler'- doğru önermeler- *onun temelinde* uyum içinde olabilecekleri bir şeyle ilişkiyi varsayarlar".[37] Bu 'şey' elbette kendi kendinin zemini olan monadlardır ve zemin kurma olarak yargı ya da içerdiği hakikat anlayışı zemine-doğru-olma'nın metafiziğini yani *Dasein*'ın aşkınlık olarak metafiziğini varsayar. Daha da önemlisi, varolanların ancak *apophansis* ile hakikat sahnesine çıkması

---

35 *A.g.e.,* 195.

36 Heidegger düşüncesinde anlaşılması en zor fenomenlerden biri şüphesiz Hiçlik'tir. Bu zorluğun nedeni hiçliği *nihil negativum* olarak anlama eğilimimizdir. Oysa Heidegger, bu anlayışa karşı Hiçlik'i varolanların varlığı olarak okumaktadır. L. M. Veil'e göre Hiçlik'in bu negatif karakteri nihilizmin aşılmasında dönüşüme uğrayabilir çünkü "ancak bu aşma ile olanın ötekisi olan, 'negatif' ve 'aşağı' değer biçilmesini kaybedebilir". L. M. Veil, *Heidegger and Ontological Difference* (University Park And London: The Pennsylvania University Press, 1972), 60.

37 Heidegger, 'On the Essence of Ground', *Pathmarks* içinde, 102.

tesadüf değildir. Varlık, varolanların varolanlar olarak belirlenmesi çabası ile kendi unutulmuşluğunda görünür hale gelmiştir. Başka bir deyişle, "belirleyici düşünce, varolanlar hakkında düşünce olarak, kendi yöntemiyle varolanların varlığını ifadeye getirir. 'A, b'*dir* basit önermesi bunu en temel biçimde gösterir".[38] Heidegger'e göre, önermede, dilsel olarak ifade edilmese bile, kastedilen –dır, varlığın zaten işaret ediliyor olması demektir. Heidegger, böylece, kopülada varlığın işaret edilmesine yaptığı vurgu ile metafizik tarihine hakim olan varlık ilişkisini *Dasein*'ın metafiziği olarak sahiplenirken, aslında bu zemin-kurmada gerçekleşen işaret etmenin kökensel olmadığını da görmemizi ister. Kökensel olan boyut, elbette *Dasein*'ın aşkınlık olarak dünya-içinde-olmasıyla zamansal olan boyuttur. Heidegger'in *Metafiziğin Temel Kavramları*'nda sorduğu gibi sorarsak: Peki neden kökensel olanı değil de kökensel olmayanı inceliyoruz? "Çünkü ödevimiz, *bu (kökensel) boyutu* tamamen öteki bir şey olarak görmektir ve bu ancak onu, içinde apaçık hareket ettiğimiz ile karşılaştırırsak olabilir".[39] Öyleyse, *apophansis* olarak *logos*'un ne kadar aşikar ve apaçık bir yapı olduğu görülürse o kadar kökensel olmadığı anlaşılacak ve kökensel olanın belirmesi mümkün olacaktır. Dolayısıyla, önemli olan kökensel olanı önermesel yapının karşısına koymak değil, "daha çok, ilkine *bu yapı aracılığı ile* nüfuz etmektir."[40] Ancak bu şekilde aşikar olmayanın aşikar olmamasının çok aşikar olduğu sonucuna varabiliriz.

3. Sıkıntı, dünya ve *logos*

Aşikar olmayanın belirdiği bir diğer durum derin sıkıntı fenomenidir. Kaygıdan farklı olarak derin sıkıntıda, varolanların bütün olarak anlamını yitirmesi, bütün olarak belirmesi ve bir şey söylemesi imkanı ile daha yakından bağlantılandırılır. Bunun nedeni de, varolanların kayıtsızlığa bürünmesinin zamansal olması, yani şimdiye doğru, geçmişe doğru ve geleceğe doğru bir boyutsallıkta gerçekleşmesidir. Ancak bu şekilde varolanlar tümden geri çekilirken, yok olmaz ve bir şey söyler çünkü ancak zamanın bu sınırlandırması ve büyülemesi ile *Dasein* kendini, kendi zamanı olarak, varolanların ortasında en uç imkanına, Da-sein olmaya itilmiş şekilde bulur. Öyleyse bir tarafta kayıtsızlık vardır:

---

38 Heidegger, *Metaphysical Foundations of Logic*, 20.

39 Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude,* çev. William Mcneill ve Nicholas Walker (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995), 304.

40 *A.g.e,* 304.

> Bütün olarak varolanlar tarafında bir ses çıkaramama (*Versagen*) vardır. Bir kayıtsızlığa çekilirler. Her şey eşit derecede çok ve eşit derecede az değerlidir. Varolanlar bizden geri çekilirler, ama yine de oldukları varolanlar olarak kalırlar.[41]

Ama bir 'bütün olarak' geri çekilmeden söz edebilmemiz için, varolanların zamanın ufku tarafından sarmalanmış olması gerekir. Çünkü kayıtsızlık sadece varolanların geri çekilmesi değil, *Dasein*'ın artık varolanlarla ilgilenmemesi ve kendi-olmaklığınının bir imkan olduğunu görmesidir ki bu *Augenblick* durumuyla açığa çıkan zamanın sahiplenmesinden başka bir şey değildir. Başka bir deyişle, varolanların bütün olarak hem geri çekiliyor hem de açılıyor olması için—ki Heidegger'e göre 'bütün olarak' ifadesi ancak bu şekilde anlamlıdır—*Dasein*'ın varolanlardan cevap alamama noktasına gelmesi gerekir. Bütünlük varolanların toplamı değildir; daha önce de belirttiğimiz gibi biz bütünü düşünme ya da kavrama şansına sahip değiliz. Burada anlamlı olan bütünün, tasarlanırken aynı zamanda tasarlayanı sorgulanan durumunda tutarak yani onu tasarlayacağı mümkün dünyayı sahiplenmeye zorlayarak kendisini de mümkün ve sorgulanan durumda tutmasıdır. Yani bütün dışarıdan belirlenmez aksine tam da belirlemenin, sınırlamanın yani kendini kendinden göstermenin kendisidir. Elbette burada sınırlanan şu veya bu varolan olmaktan çok imkanın kendisidir. Bu anlamda, kendini geri çeken de aslında varolanlar değil, "ama zamandır; bu varolanların bütün olarak belirmesini mümkün kılar".[42] Zamansal ufuk *Dasein*'ı öyle büyüler ki, *Dasein* kendini varolanların ortasında en uç imkanları karşısında bulur. Böylece varolanlar, bütün olarak geri çekilmelerinde aslında bütün olarak belirirler çünkü geri çekilmelerinin ufku yani zamanın zamansallığı *Dasein*'ı en uç imkanı olarak varolanların bütününün ortasında varolmaya iterek kendini somutlaştırır ki bu şekilde 'bütün olarak'ın halihazırda iş başında olduğunu görürüz.

Dolayısıyla temel bir haletiruhiye olan derin sıkıntı bu kadar önemlidir çünkü "…belirli bir şekilde her haletiruhiyede görünür olan bir şeyi özel olarak ortaya çıkarır. Buna ne ad vermeliyiz? Bu, söz konusu '*bütün olarak*'tır".[43] Sıkıntı fenomeni bizi varolanların bütünlüğünde açımlanmasıyla yani dünyayla ve de *Dasein*'ın zamansallaşmasına yapılan vurgu düşünüldüğünde *Dasein*'ın esasen dünya-biçimlendirici olarak anlaşılması gerekliliği ile yüz yüze getirir. Bununla birlikte, Heidegger'e göre, sıkıntıda henüz bu 'bütün olarak' ifadesi tam bir kavrayışa ulaşmaz ki bunun nedeni

41 *A.g.e,* 145.
42 *A.g.e.,* 150.
43 *A.g.e.,* 283.

bu kavramın bizden çok uzak bir yerde olması değildir, aksine "bize o kadar yakındır ki onu fark etmemizi sağlayacak mesafeye sahip değiliz".[44] Öyleyse yakından bakarken ne gördüğümüze tekrar bakmamız gerekir.

Metafiziğin Temel Kavramları'nda tanımlandığı gibi, dünya, en yakından yani hergünkülükte varolanların bütün olarak ve bizatihi belirmesidir. Buna göre,

> …hergünkü Dasein'ın temel özelliği tam da mevcut olan bir şey olarak varolanlara doğru farklılaşmamış tutumudur. Bu tavrın kendini ilk elde ve çoğunlukla ifade ettiği ona karşılık gelen söylem biçimi ise—sohbette, bildirimde, beyan etmede ya da bilimsel tartışmada—ifadenin bu alışılmış farklılaşmamış biçimidir: 'a, b'dir'[45]

Heidegger'e göre 'a, b'dir' demek yani a'nın b-olması, a'yı b *olarak* (a *as* b) anlamak demektir. Dünya problemini anlamak için ki eğer dünya varolanların bizatihi ve bütün olarak belirmesi demekse— 'bütün olarak' ifadesindeki 'olarak'ı önermesel ifadede yani *apofantik logos*'ta karşımıza çıkan 'olarak' üzerinden anlamaya çalışabiliriz. Daha da önemlisi , 'bütün olarak' ifadesinin izini önermesel ifadede sürerken, önermesel ifade hergünkülüğün temel söylem biçimi olduğuna göre, dünya fenomeninin izini hergünkülükte sürmeye çalışıyoruz diyebiliriz. Peki burada neden tekrar hergünkülük karşımıza çıkmaktadır? Gördüğümüz gibi varolanların bütün olarak belirmesi kaygı ve sıkıntı haletiruhiyeleriyle mümkün olmaktadır. Başka bir şekilde söylersek, 'bütün olarak' varolanların açılımıyla kaygı ve özellikle derin sıkıntı fenomenleri sayesinde karşılaşmıştık. Dünya ancak biçimleniyor olmasıyla anlaşıldığı için *Dasein* kendini bütün olarak beliren varolanların ortasında, en uç imkanına itilmiş bulmakta ve böylece kendiliği temel mesele haline gelmektedir. *Dasein* zamanın zamansallaşmasıyla kendi için bir uçurum olmaktadır. Bu *Dasein*'ın varolanların içinde büyülenmesi ve aynı zamanda sürgün edilmesidir. Böyle olmaktadır çünkü varolanların bütün olarak belirmesi her yerdedir, farklılaşmamıştır yani kaçınılmazdır. Etrafımızda gördüğümüz her şey 'mevcut olan' olması bakımından tek bir anlamda oradadır. Bununla birlikte, Heidegger için önemli olan, dünyanın zaten orada olması değil, varlığı yani 'nasıl' orada olduğudur.

Heidegger *Metafiziğin Temel Kavramları*'nda Aristoteles'in *logos apophantikos* anlayışına dair kapsamlı bir analiz yapar. Tüm detaylara girmek mümkün olmadığından önemli noktaları vurgulamaya çalışabiliriz. Heidegger burada *apofantik logos*'un *gösterim* olmasına odaklanır. Buna göre, bir önermenin, bir

[44] *A.g.e.,* 284.
[45] *A.g.e.,* 302.

istekten ya da bir ricadan farklı olarak, gösterimde bulunuyor olmasının koşulu *ya* ortaya çıkarıcı *ya da* gizleyici olmasıdır. Hatta ancak "gizleyebilme olanağına sahip olan λόγος, gösterebilir".[46] Öyleyse, *logos* genel olarak semantik bir yapıya sahipken yani her durumda bize anlaşılmak üzere bir şey sunarken—örneğin istek ve ricada, *apofantik logos* gösterir çünkü gizleyebilir. Ve Heidegger için önemli olan *apofantik logos*'un *ya* ortaya çıkarıcı *ya da* gizleyici olmasının zemininde neyin olduğunu gözler önüne sermektir. Başka bir şekilde söylersek, önemli olan buradaki ya/ya da olanağı ve bunun kökeni sorunudur. Daha da önemlisi, görülmesi gereken, bu tarz bir gösterimin hangi anlamda farklılaşmamışlık içerdiği ve bunun dünya problemi ile ne alakası olduğudur.

Heidegger'e göre, önerme sentez ve ayrıştırmanın birlikte iş başında olduğu bir yapı olarak görülmelidir. Önemli olan sentez ve ayrıştırmanın aynı anda gerçekleştiği böyle bir gösterimde biz aslında neyi anlıyoruz sorusuna vereceğimiz cevaptır. Heidegger'e göre;

> …*gösterim mevcut olanın bizatihi görünmeye bırakılmasıdır.* Mevcudiyet olarak ve hatta daimi mevcudiyet olarak mevcut olanın mevcut olması ise antik çağın varolanların varlığı olarak anladığı şeydir. ἀπόφανσις her durumda ne ve nasıl olmaları olarak, *varolanların varolanlar olarak görünmeye bırakılmasıdır.*[47]

Aristoteles'e başvurursak, Heidegger'in terimleriyle, gösterimde mevcut olan mevcut olan *olarak*, mevcut olan mevcut olmayan *olarak*, mevcut olmayan mevcut olmayan *olarak,* veya mevcut olmayan mevcut olan *olarak* gösterilir. Yani her durumda "mevcut olan ya da olmayan öyle olarak ya da öyle olmayarak"[48] gösterilir. Bu her şeye uygulanabilecek bir formüldür ve aslında varlığın mevcut olanın mevcut olması demek olduğu düşünüldüğünde varlığın genel ve farklılaşmamış veriliğini gözler önüne serer.

Dolayısıyla, 'tahta siyahtır' dediğimde burada karşıma çıkan kopüla sadece özne ve nesneyi birbirine bağlayan bir terim değildir. Dır ekinin bu yorumu, sadece önerme linguistik bir yapı olarak değerlendirildiğinde ulaşılabilecek naif bir çıkarımdır. Oysa "sadece doğrudan ne anlaşıldığına bakarak, -dır'ın gerçek anlamını kavramayı başarabileceğiz".[49] Peki önermede *doğrudan* anlaşılan nedir? Gördüğümüz gibi Heidegger bu soruya varlık cevabını vermektedir. Örneğin 'tahta siyahtır' dediğimde tahtanın şöyle veya böyle

46 *A.g.e.,* 310.
47 *A.g.e.,* 319.
48 *A.g.e.,* 319.
49 *A.g.e.,* 328.

olmasına yani geniş bir anlamda neliğine işaret ederim. Buna ek olarak, bu önermede kastedilen bu veya şu tahta olduğuna göre, -dır aynı zamanda şuluğa gönderme yapmaktadır. Heidegger'e göre, kopülanın bir diğer anlamı ise 'tahta siyahtır' dediğimde tahtanın *gerçekten* siyah olduğunu kastettiğim için, doğru-olma olarak varlıktır. Dolayısıyla, kopüla'da, nelik, şuluk ve doğru-olma kastedilirken varolanların varlığı ifade edilir. Böylece, *apophansis*'in varolanların belirişini mümkün kılan temel edim olmadığı, aksine varolanların belirişini varsaydığı sonucu çıkar. Çünkü, önerme varolanları ifade ederken onları oldukları gibi ya da olmadıkları gibi işaret eder ve burada kastedilen uygunluk ya da uygunsuzluk varolanları halihazırda ölçü almayı gerektirir. Başka bir deyişle, uygunluk ve uygunsuzluktan söz edebilmek için *varolanlar için açıklığa* ihtiyaç vardır: "insan, içinde ifadenin hakkında olduğu varolanların kendilerinin belirir olduğu bir hareket alanına sahip olmalıdır".[50] Aslında insan bu hareket alanına zaten sahiptir çünkü varolana uygunluk demek söz konusu varolan beni bağlıyor demektir ve varolanlar için açıklık aynı zamanda bu bağlanmış olmayı ifade eder. Yani, "…bağlanmış olmak bu bağlamanın kendisini bağladığı şeyin yani varolanların bağlayıcı karakterlerinde bildirilmesi ile mümkündür".[51] Varlığın genel ve farklılaşmamış anlamı hüküm sürerken varolanlar da ön-yüklemsel düzeyde tek bir şekilde anlaşılır: bizi bağlıyor olmaları. Dolayısıyla, *logos* ile farkında olmadan yaptığım şey aslında kendimi varolanlar tarafından bağlanmaya bırakmaktır (*Sichbindenlassen*). Bu durumda artık tüm ölçü varolanlar olmaktadır.

Öyle görünüyor ki Heidegger'in esas söylemek istediği şudur: bir önermede önemli olan bir şeyin söylenmesi değil, tam da *söylenebiliyor* oluşudur. Böylece mesele şu veya bu varolan hakkında ne söylendiği olmaktan çıkar çünkü bu çok genel söylenebiliyor olma ile tüm varolanlar aynı zemine indirgenmiştir: bu varlığın henüz eklemlenmemiş ve farklılaşmamış zeminidir ya da varolanların bizatihi ve bütün olarak belirişidir. Heidegger'e göre *apofantik logos*'un hüküm sürdüğü hergünkülükte yani sıradan kavrayışta dünya görülmez çünkü burada biz ayrım yapmadan tüm varolanları mevcut olmaları bakımından tek bir anlamda yani varlıklarında bütün olarak anlarız. Her ne kadar varlık çeşitli anlamlarıyla önermede belirse de yine de söz konusu olan genel olarak ve farklılaşmamış varlıktır. Heidegger'in bu şekilde her şeyi genelleştirerek her şeyin içini boşalttığını söylemek konuyu anlamamak olacaktır çünkü gerçekten bir şeyi olduğu şey olarak belirlemek ki buna önermesel düzeyde hakikat diyebiliriz o şeyi belirlerken başvurduğumuz önermenin bir işaret etme olması yani söz konusu şeyin

[50] *A.g.e.,* 339.
[51] *A.g.e.,* 339.

görünür kılınması ve bir bütün içinden anlaşılmasıdır. Neden böyle olmaktadır? Çünkü ben bir önermede söz konusu şey şöyle veya böyledir derken aslında sadece 'bu bu şekilde gerçekten vardır' diyorum ki bu bir bütünlük gerektirir; her bir varolan bir diğerini gerektirdiği için değil, 'var (dır)' demek kendimi hareket edecek bir alanda ya da mekanda yani varolanların ortasında buluyorum demek olduğu için. Aksi takdirde sadece dünyayla ilgilenen teorik bir gözlemci olmaya mahkum olurdum. Oysa ölçü varolanlardır. Yani "her önermede, biz bilelim ya da bilmeyelim, ve her durumda farklı ve değişen biçimlerde, bütünden hareketle ve bütüne doğru konuşuruz". [52] Bu anlamda, varolanların bütünsel açılımı *apofantik logos*'u önceler biçimde hüküm sürmektedir ki bu da ancak varolanların 'bütün olarak' halihazırda *bütünlendiği* (*ergänzen*) anlamına gelir.

Logos apophantikos üzerinden yürütülen hergünkülük analizi dünyanın en yakından bakıldığında her ne kadar görülmese de, varolanların bizatihi ve bütün olarak belirişi olduğunu, orada olduğunu betimler. Dünya çok yakın olduğu için görülmüyorsa ve tam da böyle beliriyorsa, dünyanın halihazırda biçimleniyor olması gerekir. Başka bir deyişle, Heidegger'e göre bu analizde ortaya çıkan üç momente bakınca— varolanlar tarafından bağlanmış halde bulunmam, halihazırda varolanları bütünlemem ve varolanların varlığının açımlanmış olması—ilk bakışta gözden kaçan bir durum vardır: "varolanlar—kendimizi devamlı onlara doğru tutuyoruz; varlık—onu devamlı ifade ediyoruz. Peki varolanların varlığı?"[53] Dünyanın oradalığı ile, varlık ve varolanlar arasındaki fark kendini gösterir. Heidegger'e göre, ontolojik fark, varlığa da varolanlara da önceldir. *Apophansis*'in 'olarak' yapısında yani –dır'da varlık ifade ediliyorsa ve varlığın bu işaret edilmesi varolanların bütün olarak bağlayıcı karakterinde tutmamız ise bunun koşulu halihazırda ontolojik farkın içinde olmamızdır. Eğer varolanlar varlığın ışığında görünmeseydi yani bu fark olmasaydı, varolanlar bağlayıcı karakterlerinde tutulamaz, *Dasein*'ın tasarımı olurlardı. Oysa *Dasein*'ın tasarımı (*Entwurf*) farkın kendisidir. Buna göre tasarım *Dasein*'ı sadece imkan-olmaya değil, mümkün mümkün-kılınmasında bir imkan olmaya taşır. Yani burada imkan, mümkün-kılınmasının da mümkün olmasıyla anlaşılır çünkü "mümkün olan sadece, ancak biz kendimizi ona mümkün-kılınmasında bağlıyorsak, imkanında özsel olarak hüküm sürer". [54] Yani Heidegger'e göre, mümkün-olan sınırsız değildir, aksine kendini sınırlayan ile anlaşılmalıdır. Mümkün-olan'ı sınırlayan ise mümkün-kılınması'dır ve bu

[52] *A.g.e.,* 353.
[53] *A.g.e.,* 362.
[54] *A.g.e.,* 364.

mümkün-kılma'nın kendisini karşısında tuttuğu ise sadece imkan değil, mümkün gerçektir (*possibly actual*). Yani imkan, gerçekleşme imkanını da kendisine verendir. Böylece sadece imkan tarafından değil, imkanın ne olabileceği ile sınırlanmışımdır. Bu aynı zamanda, varolanları bağlayıcı karakterlerinde olmaya bırakmaktır çünkü tasarım Dasein'ı imkana taşıdığında, "bütüne yayılır ve bu bütünü onun önünde tutar".[55] İmkan neyin mümkün kılındığı ile bizi sınırlayarak mümkün olmasını var kılar. Bu anlamda "*dünya, tasarım karakterine sahip bir hüküm sürmeye-bırakma için ve bunun içinde hüküm sürmektedir*".[56] Hergünkülükte varolanların bütün olarak belirmesi dünyaya aittir çünkü burada hüküm süren farklılaşmamış varlık açımlanmışlığı halihazırda farkın kendisine dönüşmüştür ve bu *Dasein*'ın tasarımı olduğu için Heidegger'e göre insan da Da-sein olarak mümkün kılınmasında imkana dönüşebilmektedir. Böylece dünya mümkün olan olarak kendini gerçekleştirmekte yani dünyalamaktadır. Başka bir deyişle, dünya varolanların bütünlüğü olarak hüküm sürmektedir çünkü varolanların bütünlüğü olarak açımlanan varlık halihazırda fark olduğu için dünya hüküm sürmeye bırakılmaktadır.

Ontolojik farkın tasarım üzerinden bu tasviri üç momentin birliğidir ve *Dasein*'ın tasarımı olması anlamında dünyanın her zaman dünya-biçimlendirme olarak anlaşılması demektir. Heidegger'e göre ontolojik fark, tasarım ya da dünyanın dünyalaması *apophansis*'in kökenidir *Apophansis*'te 'olarak' yapısında karşılaştığımız sentez ve ayrıştırma, tasarımın ileriye taşıma hareketinde temellenir dolayısıyla "'olarak', varolanların genel olarak varlıklarında belirir olduğu gerçeğini, bu farkın vuku bulduğu gerçeğini ifade eder".[57] Yine de 'varolanlar ve varlık arasındaki farkın kendisi?' sorusunu hala Heidegger'e sorabiliriz çünkü *apophansis*'te sadece varolanların olduğu görülür, varolanların varlığın ışığında olduğu değil. Bu noktada, Heidegger'i takip ederek, 'arasında' ifadesinde karşımıza çıkan farkı aynı zamanda bir ilişki olarak görmek gereklidir. Bir şeyi bir şey *olarak* göstermek aynı anda varolanları bütünlemek ve varlıkları halihazırda açımlanmış olan varolanlar tarafından bağlanmak demekse, bu, bütün olarak varolanların ortasından varolurken onları varlığın açıklığında tutmak demek olacaktır ki böylece tasarımda söz konusu olan, varlık ve varolanlar arasındaki farka dahil olmak değil, daha çok 'arasında' tarafından istila edilmektir. Dolayısıyla, "…bu 'arasında'nın istilası olarak— bu tasarım aynı zamanda kendisinde 'olarak'ın ortaya çıktığı bir *bağlantıdır*".[58]

---

55 *A.g.e.,* 363.
56 *A.g.e.,* 362.
57 *A.g.e.,* 365.
58 *A.g.e.,* 365.

Ontolojik farkın bir ilişki olarak görülmesi gerekliliği, *apophansis*'te gösterilemeyen farkın aslında *logos*'u önceleyen bir 'anlaşma' olarak anlaşılması gerekliliğini de gözler önüne serer. *Metafiziğin Temel Kavramları*'nın 72. bölümünün a kısmına baktığımızda Heidegger'in bu anlaşmaya vurgu yaptığını görürüz. Buna göre, *logos*, en genel anlamıyla, 'anlaşılabilir olanın anlaşılmak üzere verilmesi' demektir ve anlam, seslere sonradan eklenen bir şey değildir. *Varlık ve Zaman*'dakinin aksine, anlam sözcüklere dökülmez. "Çünkü bizim özümüz böyle olduğu için ürettiğimiz ifadeler anlama sahiptir".[59] İnsan özü itibariyle anlamı biçimlendirmektedir. Dolayısıyla, sözcükler fiziksel ve doğal olaylar gibi ortaya çıkmaz. Sözcükler sembol temelinde anlaşılmalıdır ki Heidegger'e göre sembol asıl anlamında 'bir şeyi başka bir şeyle bir arada tutmak' demektir. Bu sadece iki şeyi bir arada tutma değildir, "fakat iki şey birbirine tutturulmuştur ki böylece birbirlerine uyarlar".[60] Bu insanın öteki insan ve diğer varolanlar ile arasındaki uzlaşı veya anlaşmadır. Böylece sembolün ortaya çıkışı ile birlikte "insan kendini bir şeyle bir arada tutar ki böylece kendini bir arada tuttuğu şeyle anlaşma içinde olabilir ve bunu kastetme (*Meinen*) biçiminde yapar".[61] İnsan varolanlarla kendini bir arda tutup bu birlikteliği koruyabildiği için dil vardır. Birlikte olduğumuz şeylerle birlikte olmamız konusunda anlaşmamız için bu anlaşmanın ortaya çıktığı yerde olmaya bırakılması, varolanların oldukları gibi kastedilmesi gerekir. Başka bir deyişle, insan ve varolanlar arasındaki birliktelik bir anlaşma olarak her seferinde kendini gösterir, anlaşılırlık biçimlenmektedir. İşte sembolün bu *genesis*'i sözcüklerin de ortaya çıkış olayıdır. Dolayısıyla, "*bu bir şeyi anlaşmaya gelmeye bırakmak ve birlikte tutmak temel ilişkisi*nden ve bu ilişki için ortaya çıkan seslerdir sözcükler".[62] Öyleyse, genel anlamda *logos* anlaşma temellidir ve tıpkı *Varlık ve Zaman*'da vurgulandığı gibi varolanlarda yani dışarıda olmayı ve öteki ile Birlikte-olmayı içerir. Bununla birlikte Heidegger'in anlaşma veya uzlaşma vurgusu şimdiye kadar yaptığımız dünya ve aşkınlık analizini gerekli kılmaktadır. Burada *logos* sadece varolanlarda ya da dışarıda olmak değildir, bu dışarıda olma bir uzlaşıyı gerektirdiği ölçüde, uzlaşı içinde olunacak olanı dışsallığında korumak yani varlığın açıklığında ya da dünyaya doğru aşarken görmektir. Tam da bu yüzden "ancak özü itibariyle *aşan* bir varlık olması durumunda dil vardır".[63]

---

59 *A.g.e.,* 307.
60 *A.g.e.,* 307.
61 *A.g.e.,* 308.
62 *A.g.e.,* 308.
63 *A.g.e.,* 308.

Dasein'ın varolanları anlaşmaya gelmeye bırakması ve buradaki birlikteliği koruması *logos*'un yani anlaşılabilecek olanın anlaşılmaya kendini sunması imkanı ile örtüşür. Varolanlar varlığın açıklığında tutulduklarında yani fark bir ilişki biçimine dönüştüğünde sözcükler kökensel ortaya çıkışları ile anlaşılabilir. Heidegger'in incelediğimiz metinde Aristoteles'i yorumlayarak yürüttüğü *apophansis* analizine göre, hergünkülükte *Dasein* varolanlara olan temel yöneliminde yani ifadede dünyayı yakınında varsayar ki böylece dünyanın dünyalaması için ihtiyaç duyulan mesafeye unutulmuşluğunda işaret etmiş olur. Varolanlarla mesafe unutulmuş olduğu için varolanlara düşkünlük gerçekleşir elbette unutulmuşluğu ile olsa da bir mesafe söz konusu olduğu için varolanlar varlığın varolanlarıdır. Benzer şekilde, kaygı ve sıkıntı gibi *Dasein*'ı uç imkanlarına iten ve varolanları bizatihi bütünsel açılımında sunan haletiruhiyeler de dünyanın belirmesinin tekinsiz ve tuhaf bir imkan olmasına gönderme yaparken, dünyanın dünyalamasının bu aşırılığının aslında yakında olduğu gerçeğine işaret ederler. Tam da bu durumlarda varolanlar oldukları gibidirler yani varlık varolanların varlığıdır. Hergünkülüğün sıradanlığının ve uç imkanların aşırılığının bu oyunu a-letheia'nın oyunundan başka bir şey değildir. Tam da bu nedenle varolanları oldukları gibi olmaya bırakmak kadar onları oldukları gibi olmaya bırakmamak da *Dasein*'a özsel olarak aittir. *Hakikatin Özü Üzerine*'de belirtildiği gibi: "olmaya-bırakmak tam da varolanları, onlara ilişkin ve onları açımlayan belirli bir tavır içinde olmaya bıraktığı içindir ki, varolanları bütün olarak gizler. Olmaya-bırakmak özünde aynı zamanda gizleyicidir".[64] Ve artık varlık sorusu, *Dasein*'ın kendiliğinin, hakikatin oyun alanının imkanı olmasıdır. Ama daha da önemli olan bu imkanın ya da Öz'ün (*Wesen*) hakikatin kendisi olmasıdır.

Sonuç

Bu yazıya bir sonuç yazarken, yukarıdaki bağlantıları düşünmeme neden olan yani yazının ele alınmasını mümkün kılan Heidegger'in *Parmenides* kitabından, Yunanlarda a-letheia anlayışı ile ilgili bir alıntıyı aktarmak istiyorum:

> Yunanlar için hayret verici olan, basit, önemsiz olandır, Varlığın kendisidir. Hayrette bırakanda hayret verici olan sıra dışı, muazzam (*ungeheure*) olandır ve

[64] Heidegger, 'On the Essence of Truth', *Pathmarks* içinde haz. William Mcneill çev. John Sallis (Cambridge University Press, 1998), 148.

> o öyle dolayımsızca sıradan olana aittir ki asla sıradan olan üzerinden açıklanamaz.[65]

Varlığın sıradan olanla anlaşılamayacak kadar sıradan olması fikri Heidegger'in düşüncesinin de temelini oluşturur. Bununla birlikte incelediğimiz metinlerde bu fikrin aşkınsal düşünce düzlemine sıkıştığını söyleyebiliriz. Heidegger'in hergünkülük analizlerini *apophansis* bağlamında incelemeye çalıştığımızda gördük ki, *apophansis*'in hergünkü yönelimler içinde önemli bir yerinin olmasının nedeni önermenin 'olarak' yapısında varlığın söyleniyor oluşudur. *Apophansis* varolanlarla ilksel bir temas olmasa da ancak dilde *Dasein* varolanları varlığın varolanları olmaya taşımakta yani varolanlarla arasındaki mesafeyi varolanlar ya da öznellik üzerinden değil de dünya-içinde-olmak olarak anlamaktadır. Tam da bu nedenle dünya varolanların toplamı olmaktan çıkıp, *Dasein*'la ilişkisinde varolanların bütünlüğü olarak belirmektedir ki böylece *Dasein* hareket alanına sahip olur. Ve *Dasein*'ın hareket alanına sahip olması demek varolanların ortasında varolanlara akord olması demektir. Bunun sonucu olarak iki önemli *Stimmung* olan kaygı ve derin sıkıntıdan bahsedebiliriz. Her iki durumda da *Dasein* sıra dışı olanın, varlığın sıradan olduğunu yani varlığın varolanların varlığı olduğunu görür tıpkı hergünkülüğün dilsel temelde 'onlar' kendiliğiyle taşıdığı sıradanlığın ya da metafiziksel düşünümün zemin kurma çabasındaki vasatiliğin çoktan varlık zemininde görülüyor olması gibi. Bununla birlikte bu iki durum, yan yana getirildiğinde bile Heidegger'in yukarıdaki *Parmenides* alıntısında anlatmaya çalıştığını karşılamamaktadır. Heidegger, varlığı, dünyayı ya da *logos*'u aşkınsal biçimde bir ufuk olarak anladığı için sıra dışı olan sıradanın sıradanlığında kalamamaktadır. Başka bir deyişle, Heidegger hergünkü olanda temel bir imkan görerek sıra dışı olanı sıradan üzerinden göstermekte, ama sıradan ve *doğal* olduğunu göstermemektedir. Bunun başarılması, felsefenin başlangıcında olduğu gibi, varolanlarda hayret uyandırıcı bir şey olduğunu söylemek değil, bu hayret verici olanın her zaman gizli kaldığını ve tam da bu nedenle sıradan olanın hayret verici olduğunu söylemek olacaktır. Öyle sanıyorum ki Heidegger'in burada kastettiği şey, uzak olanın yakınlığında uzak, yakın olanın da mesafesinde yakın olduğu eş-zamanlı ya da zamanın kendisi olan bir durumu anlatmaktır. Üçüncü bölümün sonunda değindiğimiz ontolojik fark betimlemesi bu düşünceye giden yolu açar. Burada Heidegger, dünyayı, hergünkülüğünde incelerken, dünyasallığı ya da *Dasein*'ın aşma eylemini ön plana çıkararak değil de varolanların bütün olarak ve bizatihi belirişi olarak yani orada

[65] Martin Heidegger, *Parmenides,* çev. André Schuwer ve Richard Rojcewicz (Bloomington&Indianapolis: Indiana University Press, 1992), 101.

olmasıyla betimler. Derin sıkıntıda *Dasein*'ın kendiliği ve dünya-ilişkiselliği ile ortaya çıkan tekinsizliğin, hergünkü olma tarzının içinde zaten bulunduğunu değil de bu hergünkülükte *apophansis* sayesinde ortaya çıkan varolanlarla karşılaşmanın farkı bir ilişki olarak taşıyarak varolanları uzlaşmaya bıraktığını ve böylece *Dasein*'ı bu fark tarafından belirleniyor olmasıyla Da-sein olmaya ittiğini gösterir. Böylece ontolojik fark *Dasein* ve varolanların birbirine uyumunun her seferinde kendini yeniden ürettiği (*poiesis*) ya da gösterdiği (*logos*) ve böylece sıra dışı olan ile sıradan ve hergünkü olanın birlikte çınladığı bir durumdur. Bu durumda, sözcükler bu çınlamanın kendisidir ve artık dil en temel *Stimmung* haline gelir. Yine *Parmenides*'ten bir alıntıyla yazıyı sonlandırabiliriz: "söylemenin özü vokal seste değil, insanın özünü kendine getiren, yani tarihsel belirlenimine (*Bestimmung*) getiren sessiz bir akord (*Stimmenden*), işaret etme olması anlamında seste (*Stimme*) bulunur".[66]

Kaynakça

Carman, Taylor. *Heidegger's Analytic: Interpretation, Discourse and Authenticity in Being and Time*. New York: Cambridge University Press, 2003.

Crowell, Steven. *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*. New York: Cambridge University Press, 2013.

Fink, Eugen. *De la Phénoménologie*. Çeviren Didier Frank. Paris: Les Editions de Minuit, 1972.

Heidegger, Martin. *Being and Time*. Çeviren John Macquarrie ve Edward Robinson. New York: Harper&Row Publishers, 1962.

-. *The Metaphysical Foundations of Logic*. Çeviren Michael Heim. Bloomington&Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

-. *Parmenides*. Çeviren André Schuwer ve Richard Rojcewicz. Bloomington&Indianapolis: Indiana University Press, 1992.

-. *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Çeviren William Mcneill ve Nicholas Walker. Bloomington&Indianapolis: Indiana University Press, 1995.

[66] *A.g.e.,* 114.

-. 'On The Essence of Ground'. *Pathmarks* içinde, 97-135. Hazırlayan ve Çeviren William Mcneill. Cambridge University Press, 1998.

-. 'On the Essence of Truth'. *Pathmarks* içinde, 136-154. Hazırlayan William Mcneill. Çeviren John Sallis. Cambridge University Press, 1998.

-. *Varlık ve Zaman*. Çeviren Kaan H. Ökten. Agora Kitaplığı, 2008.

-. *Metafizik Nedir?* Çeviren Yusuf Örnek. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2009.

Husserl, Edmund. *The Paris Lectures*. Çeviren Peter Koestenbaum. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998.

Oberst, Joachim L. *Heidegger on Language and Death: The Intrinsic Connection in Human Existence*. Continuum, 2009.

Sheehan, Thomas. *Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift*. London: Rowman&Littelefield International, 2015.

Veil, L. M. *Heidegger and Ontological Difference*. University Park and London: The Pennsylvania University Press, 1972.

HEIDEGGER VE ÖZGÜRLÜK SORUNU

Umut ÖKSÜZAN*

HEIDEGGER AND THE PROBLEM OF FREEDOM

Öz

Bu çalışma Martin Heidegger'in düşüncesinde özgürlük sorununun konumunu, statüsünü, gelişimini, felsefi anlamını ve önemini açıklamayı ve tartışmayı görev edinen bir araştırmanın ulaştığı sonuçları ana hatlarıyla sunmayı amaçlar. Bu amaç doğrultusunda ilk aşamada Immanuel Kant'ın özgürlük öğretisini ve Heidegger'in bu öğretiye ilişkin 1930'da *İnsanın Özgürlüğünün Özü, Felsefeye Giriş* başlığı altında verdiği dersin ikinci bölümünde yaptığı yorumlar ve transandantal felsefeye yönelttiği eleştiriler ele alınır. İkinci aşamada ise Heidegger'in 1929'da kaleme aldığı *Temelin özü* başlıklı denemesi, 1930 dersinden elde edilen verilerin ve 1927'de *Varlık ve Zaman*'da "Egzistansiyal Analitik" çerçevesinde açığa çıkarılan *Dasein*'ın temel ontolojik yapıları ışığında incelenir ve tartışılır. Heidegger'in yürüttüğü metafiziğin yapı sökümü çalışması var olanın varlığı sorusundan varlığın hakikati sorusuna doğru Temel Ontoloji'yle ilk adımını atmaktadır. Varlık tarihi düşüncesine doğru atacağı ikinci adımı metafiziğin modern evresine odaklanarak ve özgürlük kavramı etrafında yürütülen geniş kapsamlı bir tartışmayla hazırlar. Ancak varlık anlayışı, nedensellik-özgürlük ilişkisinin belirlenimi ve tarihsel bilginin olanağı sorunu hakkında transandantal felsefeye yönelttiği eleştirilere rağmen kozmolojik özgürlük idesi yerine önerdiği temellendirme özgürlüğü ile Kantçı transandantal sorgulamayı ontolojik fark düşüncesi çerçevesinde sadık bir biçimde tekrarlar.

Anahtar kelimeler: Özgürlük, nedensellik, aşkınlık, varlık, temel.

* Galatasaray Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Arş. Gör. Dr., e-mail: uoksuzan@gsu.edu.tr.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 8 / Heidegger, Nisan 2017: 450-479
(Makale Gönderim: 31.12.2016 / Makale Kabul: 16.03.2017)

Abstract

The aim of this paper is to present the main results of a research which explains and discusses position, statute, development, philosophical meaning and importance of the problem of freedom in Martin Heidegger's thought. In accordance with this purpose, in the first part, it tackles Immanuel Kant's doctrine of freedom, analyses and critical remarks made by Heidegger in his 1930 course entitled *Essence of human freedom, Introduction to philosophy* about this doctrine and Kantian transcendental philosophy in general. In the second part, it examines and discusses Heidegger's 1929 essay entitled *Essence of ground* in light of pieces of data provided by 1930 course and through the fundamental ontological structures of *Dasein* disclosed in Existential Analytic which is the essential part of Heidegger's major work *Being and Time*. The principal argument of the paper is that although after its first step from the question of Being of being toward the question of truth of Being with Fundamental Ontology Heidegger's deconstruction of metaphysics prepares its second step toward the thought of history of Being by a wide-ranging discussion conducted around modern notions of freedom, it remains an accurate repetition of Kantian transcendental investigation within the framework of ontological difference despite all its objections addressed to the latter concerning the understanding of Being, determination of causality-freedom relation and the question of possibility of historical knowledge.

Keywords: Freedom, causality, transcendence, Being, ground.

****

Martin Heidegger *Varlık ve Zaman* başlıklı eserinin 1927'deki yayınından önce ve sonra derslerinde, seminerlerinde, konferanslarında ve denemelerinde metafizik tarihine ilişkin varlık sorusunu merkeze alan uzun soluklu, kesintisiz ve geniş kapsamlı bir inceleme çalışması yürütmüştür.[1] 1920'lerin sonlarından 1940'ların ortalarına kadar uzanan bir dönemde varlığın hakikati sorusunun özgürlük sorusuyla ilişkilendirilerek ele alınmaya başladığı, hatta özgürlük sorusunun daha fazla önem kazanarak ön plana

1 Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993); M. Heidegger, *Etre et Temps*, Fransızca çev. Emmanuel Martineau (Paris: Authentica, 1985); M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Türkçe çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008). Bu esere *SuZ* kısaltmasıyla ve metinin Almanca orijinalinde atfedilen sayfa numaraları belirtilerek gönderme yapılacaktır. Martineau'nun ve Ökten'in çevirilerinde orijinal metnin sayfa numaraları köseli parantez içinde sunulmaktadır.

geçtiği görülür. Özgürlük sorusu birçok kez mercek altına alınır ve her seferinde daha özgün bir biçimde düşünülmeye çalışılır. Söz konusu dönemde gerçekleştirilen çalışmalar arasında üç ders, bir deneme ve bir konferans özgürlüğü büyük öneme sahip metafizik bir sorun olarak ve tematik bir biçimde inceler.

1928'de *Leibniz'den Hareketle Mantığın Metafizik Temelleri* başlığı altında verilen ders aşkınlık ve dünya ilişkisini Egzistansiyal Analitik'te ortaya konan *Dasein*'ın ontolojik yapıları ışığında çözümlemeyi amaç edinir.[2] Bu derste işlenen sorunsal 1930'da verilen *İnsanın özgürlüğünün özü – Felsefeye giriş* başlıklı derste geliştirilir.[3] İki yıl arayla verilen bu derslerin arasında Heidegger 1929'da kaleme aldığı *Temelin özü* başlıklı denemesinde temel ontolojinin merkezi savlarını aşkınlığın özgürlükle ilişkisi sorunsalı çerçevesinde tekrar gözden geçirir.[4] Heidegger'in 1930'dan 1943'e kadar üzerinde çalıştığı *Hakikatin özü* başlıklı metninde sergilenen çözümlemelerin de aynı sorunsala bağlı kaldığı görülür.[5] 1936'da verilen ve *Schelling'in İnsanın Özgürlüğünün Özü Hakkındaki İncelemesi* başlığını taşıyan derste modern metafiziğin ortaya koyduğu özgürlük kavramlarına odaklanan ayrıntılı inceleme son bulur.

Heidegger'in "dönüş" (*Kehre*, *tournant*) olarak adlandırılan bu dönemde özgürlük sorununa gösterdiği ilgi araştırmacıların dikkatini her geçen gün daha fazla çekmektedir. Alexander Schnell Heidegger'in 1928 dersini, özellikle de bu derste özgürlük ve dünya fenomenlerine dair yapılan çözümlemeleri ayrıntılı olarak incelediği ve tartıştığı çalışmasında temel ontoloji projesinin bir "metontoloji"ye evrildiğine vurgu yapar ve bu evrilişin "dönüş"e doğru ilk adım olarak değerlendirilmesi gerektiğini

---

2 Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Hrsg: Klaus Helde (Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1978).

3 Martin Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit – Einführung in der Philosophie,* Hrsg: F.-W. Hermann (Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1982); M. Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*, Fransızca çev. Emmanuel Martineau (Paris: Gallimard, 1987). Bu esere *WF* kısaltmasıyla ve orijinal metinin sayfa numaralarıyla gönderme yapılacaktır.

4 Martin Heidegger, "Vom Wesen des Grundes", *Wegmarken* içinde, Hrsg: F.-W. Hermann, (Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1976); M. Heidegger, "De l'être essentiel du fondement ou "raison" ", Fransızca çev. Henry Corbin, *Question I-II* içinde (Paris: Gallimard, 1968), 85-158. Bu eserin Fransızca çevirisine *WG* kısaltmasıyla gönderme yapılacaktır.

5 Martin Heidegger, "Vom Wesen der Wahrheit", *Wegmarken* içinde, Hrsg: F.-W. Hermann (Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1976); M. Heidegger, "De l'essence de la vérité", Fransızca çev. A. de Waelhens et W. Biemel (Paris: Gallimard, 1968), 159-194.

savunur.[6] Christophe Bouton ise özgürlük ve zaman ilişkisi sorununun metafizik içinde kat ettiği yolu tarihsel bir yaklaşımla ele aldığı geniş kapsamlı çalışmasının bir bölümünde Heidegger'in aynı soruna nasıl yaklaştığını açıklar ve tartışır.[7] Jean-Luc Nancy özgürlük sorunsalının farklı veçhelerini ele aldığı *Özgürlüğün Deneyimi* başlıklı eseriyle Heidegger'in *Saf Aklın Eleştirisi* hakkındaki yorumlarına ve Heidegger'in özgürlük anlayışı hakkında çok önemli felsefi bir tartışmayı başlatır.[8]

Bu çalışma yukarıda kısaca değinilen incelemeleri çıkış noktası olarak alan, Heidegger'in düşüncesinde özgürlük sorunun yerini, statüsünü, gelişimini, felsefi anlamını ve önemini açıklamayı ve tartışmayı görev edinen geniş kapsamlı bir araştırmanın ulaştığı sonuçları ana hatlarıyla sunmayı amaçlar. Söz konusu araştırma üstlendiği görevle ve ele aldığı sorunsalla uyumlu olarak Heidegger'in 1930'da Kant'ın *Birinci Kritik*'ini, 1936'da Schelling'in özgürlük konusundaki risalesini çözümlediği derslerine ve 1929'da kaleme aldığı *Temelin Özü* başlıklı denemesine odaklanır. Araştırma Heidegger'in modern metafiziğin geliştirdiği özgürlük öğretilerinin daha orijinal bir özgürlük anlayışına zemin hazırlama ve bu yolla modern metafiziği aşma amacıyla yapı sökümünü (*Abbau*) gerçekleştirme denemesinin başarıya ulaşmadığını savunur. Modern metafiziğin temel kavramlarının ve savlarının bilginin olanaklılık koşulu sorusuna paralel olarak ilke araştırmasını öne çıkaran epistemolojik perspektiften fenomenolojik ontoloji perspektifine ve varlığın hakikati sorusu bağlamına aktarılmasının modern metafiziğe yön veren düşünme tarzının radikalleştirilmesi için yeterli olmadığı bulgusu araştırmanın savına ilişkin temel kanıt olarak sunulur. Kanıt, bu çalışmada ayrıntılı olarak sunulmayacak iki aşamada geliştirilmektedir. İlk aşamada Heidegger'in Kantçı özgürlük öğretisi hakkında yaptığı yorumlar dikkate alınarak modern metafiziği radikalleştirme çalışmasının Kant'ın transandantal sorgulamasını varlık sorusu çerçevesinde tekrar etmekle yetindiği ve bu sorgulamanın ötesinde yeni bir ufuk açamadığı gösterilmeye çalışılır. İkinci aşamada ise Schelling'in özgürlük hakkındaki eseri aracılığıyla Alman İdealizmi'ne yön veren sistem arayışının Heidegger tarafından nasıl değerlendirildiği yakından incelenirken Heidegger'in özgürlük anlayışının Alman İdealizmi'nin dayandığı teolojik nitelikli diyalektiğin sekülerleştirilmiş bir biçimini sunduğu gösterilir. Schelling tanrının iyiliği savını koruma altına almak amacıyla kötülüğün olanağı hakkında yaradılışa, kötülüğün fiili gerçekliği hakkında ise tinsel yönüyle insana sorumluluk yüklemekten

6 Alexander Schnell, *De l'existence ouverte au monde fini* (Paris: Vrin, 2005), 147-191.

7 Christophe Bouton, *Temps et liberté* (Toulouse : Presses Universitaire du Mirail, 2007), 295-356.

8 Jean-Luc Nancy, *L'exprérience de la liberté* (Paris : Galilée, 1988).

kaçınır. Heidegger bu kaçınmayı sorunsallaştırma yoluna gitmediği gibi Schelling'in panteizminin ikili ilkesini ve Hıristiyanlığın dogmalarından biri olan tanrının insanda açınlanması düşüncesini ontolojik fark savıyla tekrar eder. Varlık ve hiçlik arasındaki fark varlıkta eritilirken varlığın tarihi düşüncesi çerçevesinde var olanın varlığı sorunu varlığın var olanı sorunu karşısında adım adım geriye çekilir. Bu çalışmada söz konusu bu geriye çekilişin ilk adımı olan *Temelin özü* başlıklı deneme, Heidegger'in 1930'da verdiği derste Kant'ın özgürlük öğretisine ilişkin çözümlemeleri ve 1927'de *Varlık ve Zaman*'da Egzistansiyal Analitik çerçevesinde açığa çıkardığı *Dasein*'ın temel ontolojik yapıları ışığında incelenecek ve tartışılacaktır.

Kant'ın özgürlük öğretisi. Kendiliğindenlik ve özerklik.

Kant özgürlük sorusunu *Saf Aklın Eleştirisi* başlıklı eserinin saf aklın antinomilerine ayırdığı bölümünde dünya sorunu çerçevesinde sorar ve ele alır.[9] Böylece özgürlük açıklanması ve çözüme kavuşturulması gereken bir sorun olarak kozmolojinin alanına kaydedilir.[10] Yine aynı soru çerçevesinde dünya "fenomenlerin bütünü" olarak tanımlanırken bu bütünün bir fenomen değil, saf aklın bir kavramı olduğu ortaya konur. Deneyimin analojilerinden biri olan doğal nedenselliğin mutlaklaştırılmasına dayanan saf aklın kozmolojik veya transandantal bir idesi olarak özgürlük koşulsuz bir nedensellik ve bir dizi fenomeni başlatma gücü olarak belirlenir.[11] Kant'ın koşulsuz bir nedensellik olarak özgürlük idesine deneyimin analojilerini açıklarken yaptığı gibi kural işlevi atfettiği görülür. Ancak saf aklın transandantal idelerinin tümü anlama yetisinin saf kavramlarının yani kategorilerin sınırsızlaştırılması işlemiyle elde edilmesine karşın transandantal özgürlüğün üstlendiği işlevin saf aklın diğer idelerinin üstlendiği işlevlerden farklı olarak bilginin oluşumu açısından olmasa da düzenlenmesi açışından pozitif bir niteliğe sahip olduğu ileri sürülür.[12] Saf aklın kavramı olarak özgürlük saf aklın ilkesi, yani koşulsuz birlik ilkesi uyarınca fenomenlerin sentezinin bütününü düzenleme ve bu bütüne belirli bir birlik sağlama işlevini yerine getirir.[13] Görü ve kavram arasında bağlantı kurulması gerekliliğini içeren bilgi edimlerinin düzenlenmesi işlevinden soyutlanarak değerlendirildiğinde ise özgürlük hiçbir yararı bulunmayan boş bir temsil

9 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hrsg: R. Schmidt (Leipzig: Meiner, 1926), A 405-571, B 435-599; I. Kant, *Critique de la raison pure,* Fransızca çev. A. Tremesaygues, B. Pacaud, 6. ed (Paris: PUF, 2001), 327-412. Bu esere *KrdrV* kısaltmasıyla gönderme yapılacaktır.

10 Heidegger, *WF*, 209.

11 Kant, *KrdrV*, A 533, B 561, fr. çev., 395.

12 Kant, *KrdrV*, A 409, B 435, fr. çev., 328. Heidegger, *WF*, 211-212.

13 Kant, *KrdrV*, A 407, B 433, fr. çev., 327. Heidegger, *WF*, 210.

olarak kalmaktadır. Kant'ın transandantal özgürlük idesinin pozitif işlevini, yani önceden belirlenmiş bir düzene göre bilgileri düzenleme işlevini yerine getirme koşulunu anlama yetisiyle ilişkilenmesi koşuluna bağladığı görülür.[14] Transandantal idelerin bilgileri düzenleyerek sistemleştirme işlevi dışında, yani anlama yetisiyle ilişkilendirilmeden kullanımı düşünceyi dogmatik ve çelişkili savlar ileri sürme tehlikesiyle karşı karşıya bırakır.[15]

Heidegger, Kant düşüncesinde özgürlük kavramına odaklanan *İnsanın Özgürlüğü Hakkında - Felsefeye Giriş* başlıklı 1930 yaz dönemi dersinde Kant'ın bu iki koşul arasında kurduğu ilişkiyi yeterince aydınlatmaz. Bu derste özgürlüğün sistemle ilişkisi sorusunun tematik ve derinlikli bir incelemenin konusu yapılmaması, Kant'ın metafiziğin olanağı sorununu ele alışında düşünülmeden bırakılana ve geleneksel metafiziğin varlık anlayışının transandantal felsefe üzerindeki etkisine odaklanılması Heidegger'i Kantçı özgürlük kavramını ve bu kavramın işlevini alışıldık yorumlardan farklı bir biçimde yorumlamaya götürür. Transandantal özgürlük idesi bir yandan tek başına saf aklın ilkesine yanıt vermeye yetkin, öte yandan özel bir bilgiyi olanaklı kılma gücüne sahip bir öge olarak sunulur. Heidegger'in özgürlük idesine ilişkin bu yorumunu destekleyecek bir düşüncenin *Birinci Kritik*'de yeterince açık bir biçimde ortaya konduğunu söylemek güçtür. Saf aklın ilkesinin düzenleyici işlevi saf aklın arşitektonik ilgisine, bir başka deyişle tüm bilgileri bir sistem dâhilinde birbirine eklemlemeye yönelik ilgisine yanıt verir.[16] Özgürlük idesi ise saf aklın ilkesinin bu düzenleyici işlevine destek olur. Saf özgürlük kavramı aynı işlevden hareketle, ama sadece ikincil düzeyde ahlakın olanağı sorusuna ilişkin bir soruşturmaya katılabilecek bir öge olarak açığa çıkarılır.[17] Bu durum ahlakın insanın sonlu bilgisi içindeki özel ve özerk bir alanın temelini oluşturduğu anlamına gelmez. Aklın pratik kullanımıyla geliştirilen *a priori* bir bilim olarak ahlak temelini transandantal felsefede bulunur. Ampirik bir bilim olarak tarih Kant'ın pratik felsefesinden türetilebilir mi? Ahlaki eylem hangi koşulda ve ne ölçüde tarih yazımının konusunu oluşturabilir? Kant'ın nedenden sonuçlara doğru ilerleyen sentezi ilke araştırmasıyla sınırlandırılan transandantal sorgulamanın dışında bırakması nedeniyle hala yanıtlanmayı bekleyen bu sorular özgürlük ve ahlak sorunlarının çerçevesini aşan tarih yazımının bilimselliğini mercek altına alan kapsamlı bir araştırmanın yürütülmesini gerektirir.[18] Böyle bir soruşturmanın gerekliliği Kant'ın pratik felsefesinin, nedenini zaman dışı ve bilinemez

14 Kant, *KrdrV*, A 508-510, B 536-539, fr. çev., 382-383. Heidegger, *WF*, 239-241.
15 Kant, *KrdrV*, A 420-421, B 448-450, fr. çev., 335. Heidegger, *WF*, 215-217.
16 Kant, *KrdrV*, A 475, B 503, fr. çev., 364.
17 Kant, *KrdrV*, A 449, B 477, fr. çev., 350. Heidegger, *WF*, 219.
18 Kant, *KrdrV*, A 411, B 438, fr. çev., 330. Heidegger, *WF*, 213-214.

nitelikli kabul ettiği ahlaki eylemin sonuçlarının kendine has bir zamansallığa tabi olup olmadığına karar vermeye olanak sağlayacak transandantal bir çözümlemeden yoksun oluşundan ve özgürlüğe has nedenselliğin doğal nedensellikten türetilmesinden kaynaklanır. Bu tarz bir çözümlemenin yokluğunda ahlaki eylemin sonuçlarının bağlı bulunduğu zamansallık sadece kuramsal bilginin olanaklılık koşulu sorusu bağlamında ve transandantal estetik çerçevesinde geliştirilen zaman anlayışı ışığında ele alınmaya mahkûm kalacak, tarih doğa biliminin bir disiplinine dönüşecektir.

Bu noktada *Birinci Kritik*'e geri dönmek ve transandantal özgürlük kavramının bilgilerin düzenlenişine katılma biçimini vurgulamak önem taşır. Transandantal özgürlük kavramı insanın bilme yetisinin sınırları içinde ve zaman temsiliyle ilişkili olarak belirlenebilecek sentezlenmiş fenomenlerin bütünlüğüne ilişkin bir temsili olanaklı kılar. Bir başka deyişle kozmolojik özgürlük idesi koşulların araştırılmasında sonsuz geriye gidişi bir ilk başlangıç temsiliyle ve sonsuz ilerleyişi ise bir son temsiliyle durdurabilecek sisteme ilişkin temsili olanaklı hale getirir. Transandantal özgürlük kavramının bu yolla saf aklın ilkesini, yani sentezlenmiş temsillerin bütünlüğünün koşulsuz birliğini kısmen yanıtladığı doğru olsa da *Birinci Kritik*'de koşullananların saptanmasında sonsuz ilerleyişi durdurabilecek, bir bütünlüğün koşulsuz sonunun belirlenmesinde kural görevi yerine getirerek söz konusu ilkenin tamamen yanıtlanmasını sağlayabilecek bir kavramı işaret etmek olanaksızdır. İleride göstermeye çalışacağımız gibi Heidegger tam da *Birinci Kritik*'deki bu eksikliği gidermek amacıyla Aristoteles'in *hou heneka* ve Kant'ın ahlaki erek kavramına başvururken ereği *Dasein*'ın varlığını, yani aşkınlığı oluşturan bir ögeye dönüştürür.[19] Nedensellik kategorisinin tabi kılındığı sınırın ortadan kaldırılarak deneyimin ötesine doğru genişletilmesiyle oluşturulan transandantal özgürlük kavramı sadece fenomen niteliğine sahip olmayan, zaman dışı, dolayısıyla bilinemez bir nedenin düşüncesini içerir.

[19] Heidegger 1928 yaz döneminde verdiği derste dünya fenomeninin metafizik tarihi boyunca ontik bir düzlemde ele alındığını, karşıda-olmak varlık tarzına sahip ve bakışın erişebileceği bir ideler alanı olarak belirlendiğini ileri sürmektedir. Dünyaya ilişkin yapılan bu belirlenim nedeniyle aşkınlığın kökeni *Dasein*'ın varlığında değil, temaşa ediminde (*theorein*) aranmıştır. Heidegger Platon'un iyi idesinin (*idea tou agatou*) olanları (töz ve ideler) aşan (*epekeina tes ousias*) bir niteliğe sahip olduğunu ve bu nedenle temel aşkınlık olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtir. İyi idesinde görülmesi gereken karakteristik yapı ise Aristoteles'in açığa çıkardığı ve dünyayı transandantal bir biçimle bir bütünlük olarak düzenleyen *hou heneka* (*Warumwillen*) fenomenidir. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, 236-237. Yine bu konuda ayrıca bkz. Jacques Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale* (Grenoble: Jérôme Millon, 1995), 167-168.

Transandantal özgürlük kavramının belirlenmesinde bu noktada kalmayıp daha ileriye gidilmesi gerektiği açıktır. Bu gereklilik çerçevesinde Kant'ın çözümlemelerini, Heidegger'in yorumlarını izleyerek ampirik nedenlerden farklı olarak zekanın özüne olmasa da mevcudiyetine erişebildiği bu nedenin *Birinci Kritik*'de X harfiyle işaret edilen transandantal nesne olduğunu savunuyoruz. [20] [21] Bir anlamda *Birinci Kritik*'de transandantal bir tamalgıyı, kendilik bilincini oluşturan düşünce benzer biçimde *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde nedenselliği ahlaki eylemlerin kökeni, kendinden başka bir ereği bulunmayan irade veya iradenin iradesi olarak belirlenen bu X'i, transandantal nesneyi oluşturur.[22] [23] Bir başka deyişle Kant'ın saf pratik akla ilişkin öğretisinin numenal alanın ne kısmi ne de tam erişime açıklığını varsaymadığını, ancak tinin (*Gemüth*) yetilerine ilişkin biçimsel bir sorgulama çerçevesinde geliştiğini ileri sürüyoruz. Bu biçimsel perspektifte ve aklın pratik kullanımı düzleminde sadece kendisini isteyen saf bir irade olarak tin ahlaki eylemlerin koşulu sorusuyla, yani özerklik veya tinin kendi eylemlerine ilişkin evrensel bir yasa koyma olanağı sorusuyla ilişkisi içinde ele alınır. Ancak bu değerlendirme Kant'ın ahlak öğretisinin, biçimsel ilkeleri nedeniyle maddi bir etik önermemesi gerekçe gösterilerek red edilmesine hiçbir biçiminde izin vermez. Bu hususta Heidegger'in Kant düşüncesinde

---

20 Kant, *KrdrV*, A 538, B 566, fr. çev., 397. Heidegger, *WF*, 250-252.

21 J.-L. Nancy, Heidegger'in 1943'de verdiği Schelling seminerindeki bir pasaja gönderme yaparak Hedeigger'in modern metafiziği özgürlük sorusunu merkeze alması nedeniyle bir öznellik ontolojisi olarak değerlendirdiğine vurgu yapar. Nancy'e göre Heidegger'in özgürlük sorusu çerçevesinde Kant'ın ve Schelling'in eserlerini inceleyerek vardığı sonuç Hegel'in *Hukuk Felsefesi* başlıklı eserinin 27nci paragrafında açıkça ortaya konur. Özgürlüğünün kendisi için nesneye dönüşmesi, nesnelleşmesi Tinin mutlak eğilimini oluşturur. Tinin özgürlüğü nesnelleşerek hem Tinin rasyonel sistemini oluşturur, hem de bu sistemin dolayımsız gerçek olmasını sağlar. Soyut irade idesi kendisini isteyen özgür iradedir. Nancy, Heidegger'in varlığın var olana ve dolayısıyla özgürlüğe göre kökensel bir statüye sahip olduğu savından hareketle özgürlük sorununu varlık tarihi düşüncesine doğru yaptığı sıçramayla terk ettiğini ileri sürer. Bkz. J.-L. Nancy, *L'expérience de la liberté*, 57-59; Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der Menschlichen Freiheit (1809)*, Hrgb: H. Feick (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1971), 232; M. Heidegger, *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, Fr. çev. J.-F. Courtine (Paris: Gallimard, 1977), 330.

22 Kant'ın insan kavramına başvurmadan transandantal tamalgıyı ve transandantal nesneyi oluşturan düşüncede doğa ve özgürlük kaynaklı iki nedensellik türünün birleştiğini belirtmesine rağmen özgürlük kaynaklı nedenselliğin olanağını ve fiili gerçekliğini sadece kavramlarla işi olan transandantal nitelikli bir değerlendirmenin konusu edilemeyeceği gerekçesiyle *Birinci Kritik*'te tartışmaya açmadığı gözlemlenir. Bkz. Kant, *KrdrV*, A 558, B 586, fr. çev., 406.

23 Saf irade olarak saf aklın kendi kendisinin belirleyici nedeni olmasına ilişkin açıklamalar için Bkz. Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, ed. Vorländer, 9. ed (Leipzig: Meiner, 1929), 16 ; I. Kant, *Critique de la raison pratique*, Fr. çev. F. Picavet, 9. éd. (Paris: PUF, 1985), 13-14.

"biçimsel" olarak nitelendirilene ilişkin değerlendirmesini benimsediğimizi belirtmemiz gerekiyor. Kant'a göre "biçimsel" kendisi herhangi bir başka belirlenime tabi olmayan "belirleyen"dir.[24]

Birinci Kritik'de olgusallığının anlaşılmaz olduğu belirtilir. Heidegger ise aynı eserde özgürlüğün olanağı ve zorunluluğu bakımından kuramsal düzlemde kanıtlandığını, aklın transandantal bir idesi ve sistemin oluşumunu yöneten bir kural olarak belirlendiğini ileri sürer. Kant'ın pratik felsefesinde, Heidegger'in çarpıcı bir biçimde ortaya koyduğu gibi, özgürlüğün fiili gerçekliği kişinin, yani ahlaki öznenin eylemlerinden hareketle aydınlığa kavuşturulur.[25] Kant'ın özgürlüğe ilişkin bu iki öğretisi birbirinden ayrılamaz. Zira Kant'ın ortaya koyduğu felsefi sorunsalın gelişim yönleri dikkate alındığında bu iki öğretinin birbirini tamamladığı görülür.[26] İnsan ve insanın varlık kipi olan varoluş sorunları evrensel kozmolojik sorunun bir parçasına dönüşür.[27] Özgürlüğün koşulsuz nedensellik olarak anlaşılmasından hareketle geliştirilmeleri ise iki öğretinin ortak noktasını oluşturur. Heidegger'e göre bu anlayış özgürlük sorununu ontolojik bir sorun olarak ele almayı gerektirir. Çünkü anlama yetisinin saf bir kavramı olarak nedensellik var olanı temsil edilebildiği ölçüde varlığında belirleme işlevi görür.

Heidegger'in Kant'ın özgürlük öğretisine yönelttiği tüm eleştiriler Kant'ın özgürlük sorusunu dar bir varlık sorunsalı çerçevesinde geliştirdiği düşüncesinde yoğunlaşır. İleride ayrıntılı olarak inceleneceği gibi, Heidegger ilk aşamada Kant'ın özgürlük sorununu ele alma biçiminin alt üst edilmesini, ikinci aşamada ise varlık sorusunun özgürlük sorusu çerçevesinde tekrar ele alınmasını önerir. Bu öneri yeni ve Kant'ın eleştirilerine yön verene göre daha özgün bir sorunsalın ortaya konulmasına ve geliştirilmesine olanak sağlayacak bir alanın belirlenmesini gerektirecektir.[28] Heidegger böyle bir alt üst edişin Kant'ın bilgi sorunsalını ele alma biçiminin yol açtığı güçlüklerin ortadan kaldırılmasına ve Kant'ın eleştirilerini baştan sona kat eden varlık anlayışının radikalleştirilmesine olanak sağlayacağını savunur. Kant, genel varlık sorununa ve bunun sonucunda ontolojik farka uzak kalması nedeniyle "doğa"nın varlığını ve ahlaki bir özne olarak insanın varlığını aynı ontolojik kipe, yani karşıda-olmak (*Vorhandensein*) kipine göre yorumlamıştır.[29] İnsana

24 Heidegger, *WF*, 279.
25 *A.g.e.*, 265.
26 *A.g.e.*, 260-261.
27 *A.g.e.*, 246.
28 *A.g.e.*, 299-303.
29 *A.g.e.,* 254-255.

özgü varlık kipi olan varoluş (*Existenz*) Kant'ın felsefesinde yeterince belirlenememiştir. Bir başka deyişle, ontolojinin sorunu Kant'ın felsefesinde karşıda-olan (*Vorhandene*) sorununa indirgenmiştir. Bu indirgeme Kant'ın özgürlük sorununu uygun metafizik zeminde işlemesini, öz ve varoluş arasındaki farkın kökenini sorgulamasını engellemiştir.

Kant'ın özgürlüğe ilişkin savının alt üst edilmesi sonluluk sorusunun da daha özgün bir biçimde kavranılmasına ve geliştirilmesine olanak tanıyacaktır. *Birinci Kritik*'in temel yönelimini belirleyen sorunsaldan hareketle sonluluk oldukça dar bir biçimde bilginin sonluluğu olarak yorumlanır.[30] Heidegger sonluluğa ilişkin Kant'ın bu yorumunun fenomen ve kendinde şey ayrımını temellendirdiğini ileri sürer.[31] Böylece kökensel sonluluk, yani soru olarak ortaya konması ve ele alınması bir *Dasein* metafiziğinin geliştirilmesini gerektiren varoluşun sonluluğu göz ardı edilmiş olur. *Dasein* metafiziğinin yokluğunda zaman ve anlama yetisi aydınlığa kavuşturulmadan ve incelenmeden kaba bir biçimde yan yana getirilmiştir. Ayrıca deneyimin ilkelerinin zorunluluğu belirsiz ve sorunsal olarak kalmıştır.

Kant'ın özgürlük öğretisi ve Heidegger'in bu öğretiye yönelttiği eleştiriler özet olarak sunulduktan sonra Heidegger'in 1920'lerin sonunda *Varlık ve Zaman*'ın hemen ardından gerçekleştirdiğidiğer önemli bir çalışmayı ana hatlarıyla incelemek Heidegger'in özgürlük anlayışını tartışmaya açmak için gerekli olan zemini sağlayacaktır.

Heidegger'in özgürlük anlayışı. Temellendirme özgürlüğü.

Temelin özü başlığını taşıyan deneme Heidegger'in Kantçı özgürlük öğretisini radikalleştirme projesinin önemli bir evresini oluşturur. 1929 tarihli bu denemede ortaya atılan savları *Varlık ve Zaman*'da *Dasein*'ın egzistansiyal analitiği alt başlığında bir araya getirilen ontolojik savların geliştirilmiş biçimleri olarak değerlendirmek yanlış olmaz. *Dasein*'ın egzistansiyal analitiği, varlık kipi varoluş olarak adlandırılan bir var olana dair temel ontolojik yapıları varlığın anlamı sorusu çerçevesinde aydınlatmayı hedefleyen transandantal nitelikli bir soruşturmadır. Aynı analitik çerçevesinde diğer var olanların varlık kipleri *Dasein*'ın var olanlara ilişkin sergileyebileceği iki davranış tarzından hareketle ya el-altında-olan (*Zuhandene*), ya da karşıda-olan (*Vorhandene*) terimleriyle adlandırılır. Dünyaya içkin var olana dair basit

[30] *A.g.e.*, 161-162, 168. Ayrıca bkz. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe Band 3 (Frankfurt Am Main, Vittorio Klostermann, 1991), §5, 35; M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique* (Paris: Gallimard, 1953), 95.

[31] *A.g.e.*, §5, 29-34; Fr. çev. 91-94.

bir kategori olarak değerlendirilen nedensellik kavramının egzistansiyal analitikte özgürlük sorusu bağlamında konu edilmediği, dışarıda bırakıldığı gözlemlenir. Özgürlük artık bir egzistansiyal, yani *Dasein*'ın temel ontolojik yapısının bir bileşeni olarak yorumlanır ve sadece *Dasein*'a özgü varlık kipiyle, yani varoluşla ilişkilendirilerek ele alınır. *Dasein*'ın temel ontolojik yapılarının tümü aydınlığa çıkarıldıktan sonra, ontolojik sorgulamanın dışında bırakılan nedensellik, yeniden sahiplenilecek ve daha kökensel olduğu ileri sürülen dayanaklar üzerinde bu defa özgürlüğün bir sorunu olarak tekrar temellendirilmeye çalışılacaktır. Söz konusu yeniden sahipleniş veya tekrar temellendirme 1929 denemesinde yürütülen sorgulamalarda net bir biçimde gözlemlenir. Kant'ın özgürlük öğretisinin alt üst edilmesi işlemi çerçevesinde özgürlüğü koşulsuz nedensellik olarak tesis eden biçimsel anlayış yerini özgürlüğü temelin temeli, temelsiz temel ve uçurum (*Abgrund*) olarak kavrayan ontolojik nitelikli anlayışa bırakır.

Heidegger'in benimsediği ontolojik perspektifte özgürlüğün açığa çıkarılışı farklı ifadeler aracılığıyla gerçekleşir. Örneğin yukarıda sözü edilen 1930 yaz dönemi dersinde özgürlük "var olanı karşılaşılabilir kılmak" (*Begegnenlassen*), yine aynı yıl verilen *Hakikatin Özü* başlıklı konferansta "var olanı olmaya bırakmak" (*Seinlassen*) ve 1929 tarihli *Temelin Özü* başlığını taşıyan denemede "temellendirme özgürlüğü" (*Freiheit zum Grunde*) ifadelerine başvurularak ele alınır. Özgürlüğü var olanın varlığını anlamanın olanaklılık koşulu ve buradan hareketle, ileride göstermeye çalışacağımız gibi, *Dasein*'ı aşkınlık olarak sunmak özgürlüğe ilişkin tüm bu ifadelerin ortak özelliğini oluşturur. Olası karmaşıklıkları önlemek için aynı ontolojik perspektifte zamanın, varlığı anlamanın ufku, zamansallığın zamansallaşmasının ise temellendirici aşkınlığın bir unsuru olarak düşünüldüğünü belirtmek gerekir. Bir başka deyişle, Heidegger var olanın ancak ve ancak özgürlük tarafından sarıp sarmalandığında ve bu sarıp sarmalanma sayesinde var olanın varlığını, yani var olanın zaten her seferinde varlığında kendisini gösterdiğini anladığında yönelimin (*intentio*) bir nesnesine dönüşebildiğini ileri sürer. Bu noktada bir parantez açıp Heidegger'in insanın özgürlüğe değil, tam aksine özgürlüğün insana sahip olduğunu düşündüğünü hatırlamak önem taşır. *Dasein* ne varlığın ne de özgürlüğün efendisidir. Bir başka değişle, *Dasein* bir var olan olarak vardır, ancak varlığın kökeni değildir; özgürdür, ancak özgürlüğün kökeni değildir. Varlık ve özgürlük *Dasein* aracılığıyla kendilerini ayrı ayrı verir ve gösterir. *Dasein* varlıkla ve özgürlükle ilişkilendiği ölçüde var*dır* (*es gibt Sein*), özgür*dür* olumlayıcı önermelerinin tam olarak ve sadece bu anlamda yorumlanması gerekir. Bu açıklamalardan hareketle Heidegger'in varlık düşüncesinin metafiziği vahye dayalı teolojinin etkisinden arındırmayı amaçladığı ve bu amaç doğrultusunda vahye dayalı teolojiyi sekülerleştirerek

geliştiği sonucuna ulaşılabileceğini savunuyoruz. Heidegger'in ontolojisinde *Dasein* teoloji ve ontolojinin kesişim noktası ve dolayısıyla metafiziğin temellendiği yer olarak kendisini sunmaktadır. Şimdi bu kısa parantezi kapatıp özgürlük ve varlığı anlama arasındaki ilişkiye geri dönmek yerinde olacaktır.

Yukarıdaki açıklamalar ışığında Heidegger'in kullandığı terimlere başvurarak var olanın kendisini gösterişinin ya da var olanın hakikatinin (*ontische Wahrheit*) varlığın kendisini gösterişini ya da varlığın hakikatini (*ontologische Wahrheit*) var saydığı ileri sürülebilir. Bu açıdan her şeyden önce varlığı anlama ve *Dasein* analitiğinde görülebileceği gibi bir egzistansiyal, *Dasein*'ın temel ontolojik yapılarından biri olarak açıklanan anlama (*Verstehen*) var olanın varlığının açıklığını kısmen sağlayan bir unsur olarak değerlendirilebilir. Heidegger anlamanın *Dasein*'ın kökensel eylemi (*Urhandlung*) olduğunu vurgular.[32] *Dasein* varlığı anladığı, yani ileride göreceğimiz gibi olabilmek (*Seinkönnen*) ve olanaklı olmak (*möglichsein*) anlamında *Dasein* kendisini olanaklara (*Möglichkeiten*) doğru attığı (*entwerfen*) ölçüde var*dır* denilebilir. Heidegger'in varlık düşüncesinde Türkçede etkilenim sözcüğüyle karşılamayı önerdiğimiz bir diğer egzistansiyalin (*Befindlichkeit*) varlığın açıklığına katkıda bulunduğunu belirtmek gerekir.[33] Egzistansiyal analitikte bu iki fenomen *Dasein*'ın ontolojik yapısının (*In-der-Welt-sein*) bir unsurunu (*In-sein*) oluşturan iki öge olarak belirlenir.[34] Bu ontolojik savda devrimci olduğu kadar sorunsal bir nitelik taşıyan husus Heidegger'in "bütünlüğünün birliği henüz ontolojik düzlemde kavranamadığını" ileri sürdüğü ve *Dasein*'ın ontolojik yapısının diğer unsuru olarak belirlediği dünya (*Welt*) fenomenini yorumlama biçimden kaynaklanır.[35]

1929 denemesi Heidegger'in Kant'ın özgürlük anlayışını radikalleştirme çabasını yakından görmemize ve incelememize olanak sağlamaktadır. Kant felsefesinde özgürlüğün nedensellik kiplerinden biri olarak belirlenişi Leibniz'in yeterli neden ilkesinin (*principium rationis sufficientis*) tekrar ele almasıyla gerçekleşmektedir. Biçimsel mantıkta nedensellik neden ilkesinin basit bir biçimi olarak anlaşılır ve "nedensiz bir şey yoktur" (*Nihil est sine ratione*) önermesiyle dile getirilir. Kant tarafından "transandantal mantık" alanına taşınan ve bu alanda bilgilerin sistemleştirilmesi sorunu çerçevesinde tekrar incelenen yeterli neden ilkesi belirleyen neden ilkesi olarak yeniden

32 Heidegger, *WG*, fr. çev., 137.
33 Heidegger, *SuZ*, §29, 134-140.
34 *A.g.e.*, §12, 53-59.
35 Heidegger, *WG*, fr. çev., 131.

adlandırılır ve felsefi düşünümün teolojik karakterli bir belirlenimcilik öğretisinin dar sınırlarının ötesinde gelişmesini sağlayacak bir nedensellik kavramının ortaya çıkışına zemin hazırlar. Yukarıda vurgulandığı gibi Kant'ın nedensellik kavramı özgürlüğün temelini oluşturacak ve özgürlüğün bir dizi fenomeni başlatma gücü veya kendiliğindenlik olarak tanımlanmasına yol açacaktır.

Heidegger'in Kant'ın özgürlük anlayışını ikincil bir anlayış olarak nitelendirerek özgürlük sorusu bağlamında daha da ileriye gitmeye çalıştığı görülür. Bir fenomeni kendisi bir başka fenomen olmayan bir nedenden hareketle açıklayabilmek veya "neden hiçlik değil varlıkdır?", "neden budur, başkası değildir?" veya "neden böyledir, başka türlü değildir?" gibi soruları yanıtlayabilmek için bu tarz soruları soran var olanın, yani *Dasein*'ın, var olandan daha üst bir düzeye "yükselmesi" ve kendisini varlık gibi bir şeyi anlamanın temeli olarak ortaya koyması gerekir. Bir başka deyişle, *Dasein*'ın şu veya bu var olan veya var olanın geneli hakkında "neden?" gibi bir soruya dair yargıda bulanabilmesi için var olanının tümünü olmasa da en azından bir var olanı aşabilmelidir. Heidegger *Dasein*'ın bir var olan olarak var olanın tümünü aşabilme gücüyle diğer var olanlardan ayrıştığını savunur. Bu bakış açısına göre, kendisi de bir var olan olduğu için *Dasein*'ın kendisini de aşma yetisine sahip olması gerekir. Kısacası Heidegger ontolojik yapısı dünyada-olmak ve olma kipi (*Seinsart*) varoluş olarak belirlenen *Dasein*'a ayrıca aşkınlık belirlenimini yükler.

Yukarıda yapılan açıklamaların ışığında Heidegger'in varlık düşüncesinde özgürlüğün aşkınlık olarak değil, aşkınlığın temeli veya aşkınlık anlamında *Dasein*'ın temeli olarak belirlendiği sonucunu çıkarmak yanlış olmaz. Ancak aşkınlığın temeli olarak özgürlüğün belirlenimlerini açık biçimde ortaya çıkarabilmek için ayrıca *Dasein*'ın kendisini neye doğru aştığının bilgisi edinilmelidir.

Heidegger *Dasein*'ın kendisini dünyaya doğru aştığını ve bu nedenle "dünyayı biçimlendiren" (*weltbildend*) bir var olan olarak nitelendirilmesi gerektiğini savunur.[36] *Dasein* dünyaya doğru bir aşkınlık, bütünlüğe ilişkin önceleyici bir anlamadır.[37] *Dasein* aşkınlık olması bakımından var olanın dünyaya girişinin (*Welteingang*), bütünlüğünde yoğunlaşmasının ve bu bütünlük içinde aşkın bir var olanın ansızın ortaya çıkmasının, zamansallaşmasının ve tarihselleşmesinin olanaklılık koşulunu oluşturur.[38] Heidegger'in aşkınlığı

[36] *A.g.e.*, 135.
[37] *A.g.e.*, 132.
[38] *A.g.e.*, 135.

aydınlatılmak için yoğun çaba sarf etmesi nedensiz değildir. Varlık kavramına felsefi bir temel sağlayacak ufkun ancak bu aydınlatma çalışması sonucunda keşfedilebileceğini düşünür[39]. Aşkınlık *Dasein*'ın temel ontolojik karakteri olarak yorumlansa da varlık sorusunun öncelliği ve *Dasein*'ın ek-statik özü ontolojik sorgulamanın insan merkezci bir yaklaşıma doğru kaymasını engelleyecektir.

Heidegger'in dile getirdiği bu savların ilk bakışta şaşırtıcı ve hatta gizemli görünebileceğini kabul etmek gerekir. Bu savlar kısmen Heidegger'e özgü dünya anlayışında, kısmen Heidegger'in varlık düşüncesinin temel savında, yani varlık ve var olan farkı, ontolojik fark savında temellenir. Nasıl ki Kant'ın sentetik *a priori* yargıların, yani metafiziğin olanaklılık koşulunu araştıran eleştirileri fenomen ve kendinde varlık arasındaki fark düşüncesinden hareketle gelişiyorsa, Heidegger'in ontolojik sorgulamasının bütünüyle ontolojik fark düşüncesinde kök saldığını ileri sümek yanlış olmaz. Ontolojik farkı ve dünya fenomeninin *Dasein*'ın ontolojik yapısının temel bir unsuru olarak belirlenişini dikkate almadan Heidegger'in özgürlük anlayışını sorgulamak sonuçsuz bir girişim olarak kalma riski taşır.

Özgürlüğün aşkınlığın temeli, yani varlığı anlamanın temeli olarak belirlenmesini gerekli kılan ontolojik perspektifte dikkat çekilmesi gereken önemli bir nokta daha bulunur. Temel ontolojide *Dasein*'a ilk bakışta çelişkili gelebilecek ikili bir belirlenim yüklendiği görülür. *Dasein* hem aşkınlıktır, hem de belirli bir anlamda "içkinlik"dir. *Dasein* bir yandan var olanı dünyaya doğru aşar, öte yandan her seferinde var olana batmış durumda bulunur. Bu durum egzistansiyal analitikte özel bir ontolojik yapı olarak atılmışlık fenomeniyle açıklanmaktadır (*Geworfenheit*).[40]

Heidegger *Dasein*'ın ontolojik bir belirlenimi olarak aşkınlığın *Dasein*'ın özgürlüğünün sonluluğuna temel oluşturduğunu ileri sürdüğü noktada ileriye doğru bir adım daha atar. Olanaklı olmak (*möglichsein*) anlamında *Dasein* kendisini sahip olduğu olanaklara doğru atabilir ve bu olanaklar ölçüsünde tasarlayabilir. Ancak *Dasein*'ın kendisini üzerine doğru atabileceği olanaklar *Dasein*'ın olgusal karakteriyle (*Faktizität*) var olanın bir parçası olması nedeniyle sınırlı kalır. Bir başka deyişle, ontolojik nitelikli olabilmek (*Seinkönnen*) ve olanaklı olmak (*möglichsein*) kipleri bir diğer ontolojik kip olan atılmış olmak kipiyle sınırlandırılır. "*Dasein*'ın özgürlüğü", daha doğru ifadeyle *Dasein*'ın özgürlükle ilişkisi olgusallığın dayattığı sınırda engelle karşılaşır. *Dasein* sadece olan değil, olmak zorunda olan (*Zu-sein*), kendisini

39 *A.g.e.*, 139-141.

40 Heidegger, *SuZ*, §38, 175-184.

varlık olanaklarından birine doğru atmak zorunda olan bir var olandır. Ancak bu zorunlu oluşun olumlanması sonsuz bir *Dasein* düşüncesi lehinde bir konumlanış olarak yorumlanmamalıdır. *Dasein*'ın sonsuzluğu lehinde bir yorum *Dasein*'ın her seferinde kendinden daha ileride olması ontolojik hakikatinden hareketle de savunulamaz. Olabilmek ve olanaklı olmak anlamında *Dasein* belirli bir anda olduğundan "daha fazlası"dır. Ancak atılmış olması bakımından sadece niceliksel bakımdan hep belirlenmemiş ve belirlenemez kalacak sonlu olanaklardan biri veya bir bölümü olabilir. Olanağın egzistansiyal belirleniminin felsefi sorgulamayı biçimsel mantığın olanak hakkındaki belirleniminden çok daha orijinal bir ufka doğru açtığı gözlemlenir.

Daha önce de altını çizdiğimiz gibi, Heidegger'in ontolojik sorgulamasında dünya *Dasein*'ın bir egzistansiyali, yani ontolojik yapısını oluşturan unsurlardan biri olarak açığa çıkarılır. Böylece Heideggerci dünya belirlenimi dünyayı saf aklın bir kavramı olarak belirleyen Kant'ın eleştirel felsefesinden uzaklaşır. Saf akıl fenomenlerin bütününü kavramaya "doğal bir eğilim" gösteren ve sonuç çıkaran saf bir etkinliktir. Saf akıl anlama yetisinin sentezlerinin koşulsuz bütünlüğünü, saf, zorunlu ve sonuçlandıran bir temsil olarak anlaşılan ide altında temsil eder. Heidegger'e göre ise egzistansiyal olarak dünya *Dasein*'ın kendisini olanaklarına doğru atmasının "sonucu"ndan, yani anlamlılıktan (*Bedeutsamkeit*) başka bir şey değildir.[41] Varlığını anlayan ve bu sayede varlığını belirli olanaklara doğru atan *Dasein* bu atışa uygun biçimde kendi dışındaki var olanların varlığını anlar. Bu anlama *Dasein*'ın var olanlarla ilgili davranışını her zaman önceler. Dünya adı verilen *Dasein*'ın tasarısı, *Dasein* tarafından öncel bir biçimde taslağı oluşturulan bir anlamlılıktır. Var olan kendisini her seferinde belirli bir varlık kipinde ve anlamaya, bir başka deyişle tasarı veya olanaklara doğru kendisini atma olarak *Dasein*'a göre gösterir. Yine bu noktada Heidegger'in *Dasein*'ı "varlığında kendi varlığı söz konusu olan" var olan olarak tanımlandığını hatırlamak gerekir.[42] Aynı fenomenin ayrıca için-olmak (*Umwillen*) eksistasiyal yapısı dâhilinde açığa çıkarıldığı gözlemlenmektedir. "Dasein dünyada olmak kipinde var olur ve *kendi içindir*".[43] Aristoteles'in erek (*hou heneka*) anlayışını özgün bir biçimde yeniden sahiplenen, gündeliklik (*Alltäglichkeit*) içinde var olanla basit dolayımsız karşılaşmadan hareket edip adım adım temel ontolojik yapılara yükselen fenomenolojik nitelikli bu betimlemelere uygun olarak *Dasein*'ın varlığı son aşamada kaygı (*Sorge*) olarak

41 *A.g.e.,* §18, 83-88.
42 *A.g.e.,* §4, 36.
43 Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (Paris : Gallimard, 1985), 210.

belirlenir.[44] *Dasein*'ın ontolojik bakımdan kendi varlığı için bir kaygı olması, kendi olabilirliği için olması nedeniyle var olanın bütünü her seferinde *Dasein*'ın kendisini olanaklara atışını yöneten bu kaygıyla uyumlu bir biçimde açığa çıkar. Olanağın kaynağı sorusunun kendi için olmak fenomenine göndermeyle ortaya konduğunu ve ele alındığını bu noktada belirtmek gerekir. Olanak kendilik kudretine sahip olmaktan, kendisi-için-kendisi olmaktan fışkırır.[45] Kendisi olmak bir "tasarı"dır. Olanak kendisini seçme fenomeninin bir var olanın ontolojik yapısının ayrılmaz parçası olduğunda, bir var olan kendisini seçerek var olduğunda *vardır*. Seçimin olanağa öncelliğini olumlayan Heideggerci sav biçimsel mantık çerçevesinde geliştirilen Leibnizci olanak anlayışının alt üst edilişinde temelini bulmaktadır.[46] Heidegger'in varlık düşüncesinde olanaklının fiili olana üstün tutulduğunu belirtmek yanlış olmaz. Ancak olanağın da, fiili olanla arasındaki her tür ayrımın kökeninde yer alan ontolojik zeminde temellendiği gözden kaçırılmamalıdır.

Dasein olmayan var olanın varlığının kendi varlığı için kaygı olarak yorumlanan *Dasein*'a göre belirlenmesinden *Dasein* olmayan var olanın hiçbir anlamın veya imlemenin (*Bedeutung*) kökeninde yer alamayacağı sonucu çıkarılabilir. *Dasein* olmayan var olan anlamını sadece *Dasein*'ın tasarısında veya kendisini olanaklara doğru atışında kaynağını bulan anlamlılıktan (*Bedeutsamkeit*) alabilir. "Karşıda-olmak" ve "el-altında-olmak" ifadeleri Heidegger'in tüm eserlerinde *Dasein* olmayan var olanın iki ontolojik kipini adlandırmak için kullanılır. Bu ifadeler Heidegger'in "zaten her seferinde açınlanmış halde bulunan var olanı nesneleştirmek" anlamında yorumladığı temsili (*Vorstellung*), modern metafiziğin kilit kavramını daha radikal bir biçiminde temellendirmeye çaba harcadığına tanıklık eder.[47] Öte yandan Heidegger'in radikalleştirdiği aşkınlık kavramı ve "karşıda olan" - "el altında olan" ontolojik ayrımı ile Franz Brentano'nun ve öğrencisi Edmund Husserl'in düşüncelerinde merkezi bir konum işgal eden yönelimsellik (*Intentionalität*) kavramını sağlam ontolojik bir zemin üzerine oturtmaya çalıştığı görülür.[48] Aşkınlık kavramı etrafında dönen bu radikalleştirme

44 Heidegger, *SuZ*, §41, 191-196.

45 Heidegger, *WG*, fr. çev., 138.

46 Bkz. Alexander Schnell, *De l'existence ouverte au monde fini*, 179 – 180, 191.

47 Heidegger, *WG*, fr. çev., 97.

48 Brentano'nun yönelimsellik anlayışı için bkz. Franz Brentano, *Psychologie vom Empirischen Standpunkte* (Leipzig: Duncker & Humblot, 1874), 115-116, 126-130; Franz Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, Fr. çev. M. de Gandillac (Paris: Aubier, 1944), 101, 110-112. Husserl'in yönelimsellik hakkındaki açıklaması için bkz. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana Band 1, 2. Auflage, Hrsg: S.

çalışmasına daha yakından bakmak Heideggerci ontolojinin özgürlük sorusuna ilişkin yürüttüğü araştırmanın ana hatlarını keşfetmek açısından önem taşır.

Heidegger için aşkınlık kökeni bakımından ne nesnenin kuramsal kavranışı, ne de "öznenin nesneyle ilişkisi"dir. Aşkınlık "var olanın bir parçası olmak" veya "şeylerle alışveriş" de değildir. Aksine aşkınlık var olanla her tür ilişkiyi olanaklı kılandır. Aşkınlığın öznenin öznelliğinin temel yapısı olarak belirlenmesi ancak ve ancak özne *Dasein* ile özdeşleştirildiğinde uygunluk kazanır. Fakat böyle bir belirlenim *Dasein*'ın temel yapısına erişim sorununa tatminkâr bir yanıt sağlamanın çok uzağındadır.[49] Yukarda yapılan açıklamaların ışığında Heidegger'in varlık düşüncesinde *Dasein*'ın kendisini aştığı doğrultuda yer alanın nesne olarak, yani yönelimsel bir davranış tarafından nesne olarak oluşturulan bir var olan olarak belirlenmediğini tahmin etmek güç değildir.

Daha önce için-olmak yapısını kaydolduğu bağlamda incelerken gösterildiği gibi aşkınlık olarak *Dasein* kendisini "kendisine" doğru aşar. Bu anlamda aşkınlığın kendiliğin (*Selbstheit*) oluşumunda temel görevi üstlendiğini ileri sürmek yanlış olmaz. Varlık anlayışıyla yani tasarıyla sürekli aşılması nedeniyle *Dasein* egzistansiyal açıdan her seferinde bir "kendisi"dir. Egzistansiyel açıdan ise *Dasein* kuramsal ve pratik bağlamdaki davranışların yönelebileceği bir "kendisi için" kendisi olarak var olur. Kendiliğe ilişkin bu anlayışta bencillik veya solipsizm içeren bir unsur bulunmamaktadır. Tam aksine, bu ontolojik anlayış benin benliğinin, ötekinin ötekiliğinin ve öteki ile ben arasındaki ilişkinin olanağı için zorunlu bir ön kabul olarak kendisini dayatır.[50] Ancak aşkınlığın "kendisi" olmayanın belirleniminde de başat bir rol üstlendiği gözden kaçırılmamalıdır. *Dasein*'ın varoluşu sayesinde var olan bir bütünlük olarak her seferinde aşılmış durumda bulunur. *Dasein* tasarı veya var olana ilişkin önceleyen bir anlama olarak var olanı her seferinde tamamen nötr biçimde ve bir bütünlük olarak kavrar.

Heidegger 1929 tarihli denemesinde ontik ve ontolojik hakikatler arasındaki ayrımı, bu iki tip hakikat arasındaki ilişkinin hiyerarşik niteliğini, *Dasein*'ın ayrım yapma gücünün aşkınlıkta kökenlendiğini var sayan ontolojik farkla olan ilişkilerinde birbirleriyle kesişmelerini olabildiğince belirginleştirmek için çaba gösterirken radikalleştirme işlemine bir kez daha başvurur.

Strasser (Haag: Martinus Nijhoff, 1973), §14, 70-72; Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, Fr. çev. G. Peiffer ve E. Levinas (Paris: J. Vrin, 2001), 62-65.

49 *A.g.e.*, 104.

50 *A.g.e.,* 134.

> Yüklem öncesi veya yükleyici bu yönelimsel davranışlar (yani var olana yönelik davranışlar, hem el atındaki var olanın hakikatinin hem de Dasein'ın hakikatinin kökeninde bulanan davranışlar) var olanı erişilir kılmaz. Var olanın varlığına ve bu varlığın yapısına dair bir anlamının daha önce aydınlattığı ve rehberlik ettiği bir açınlanmayı kışkırtırlar.[51]

Bu açıklama yukarıda formüle dökülen bir sonucu doğrulamaktadır: Varlığın üzerindeki örtünün kalkması, yani ontolojik hakikat var olanın kendisini göstermesinin, yani ontik hakikatin olanaklılık koşulunu oluşturur. Bu değerlendirme, kavramı önceleyen veya kavramsal olmayan varlık anlayışının var olanla kurulan ilişkilere üstünlüğünü ilke olarak kabul eder. Var olanın varlığa dair bir kavram yönünde felsefi açıdan soruşturulması anlamında ontoloji olanağını varlığa dair bu kavramsal olmayan anlayışın paranteze alınmasında değil, tema ve sorun haline getirilmesinde bulur. Tasarı ontolojinin olanaklı hale getirilmesi işlemine katkıda bulunarak bu sorunsal bağlama müdahale eder. Heidegger bu katılımı *Varlık ve Zaman*'da bölgesel ontolojilerin naif veya eleştirel gerçekçiliğe asla indirgenemeyecek temel bir ontolojide temellendirilmesi zorunluluğunu dile getirmek amacıyla kullandığı ifadeleri anımsatan ifadelerle açıklar.

> Tasarı [olabilmek, kendisini olanaklara doğru atmak] varolanın varlık yapısının taslağını çizer. Aynı zamanda bilimsel nitelikli bilginin doğa ve tarih gibi nesneleri oluşturmasına olanak sağlayacak bir alanı belirler. Temel bilimsel kavramlar belirli bir bakış açısına uygun bir biçimde saf ontolojik kavramlarla kavranabilir olan varlığın kısıtlanması ve sınırlandırılmasıyla elde edilir.[52]

Tasarının dünyayla ilişkisi hakkında vurgulanması gereken bir diğer husus *Dasein*'ın bir tasarısından kaynaklanan anlamsallığın veya dünyanın her seferinde bazı olanakların öne çıkışına, bazı olanakların ise geriye çekilişine işaret ediyor oluşudur. Zira aşkınlık olarak *Dasein* kendisini olanakların bütününe değil, olanakların sadece bir bölümüne doğru geri kalan olanakların aleyhine olacak bir biçimde atmaktadır. *Dasein*'ın özgürlükle ilişkisi olgusallığı nedeniyle sonlu olduğu gibi anlamsallık olarak dünya *Dasein*'ın aşkınlığı ve sonluluğu nedeniyle sonludur. Bu ilişkinin sonluluğu ne *Varlık ve Zaman*'da, ne de 1929 tarihli denemede yeterince aydınlatılmamış olsa da var olanın ontoloji öncesi bir düzlemde bütünlük olarak kavranmasının olanaklılığı düşüncesinin kökenini oluşturduğunu söylemek yanlış olmaz.

---

51 *A.g.e.,* 97.
52 *A.g.e.,* 97.

Fakat Heidegger'in 1929'da egzistansiyal dünya kavramını doğrulamak amacıyla Kant'ın pragmatik antropolojisine göndermede bulunduğunu görmek şaşırtıcıdır. Yukarıda belirtildiği gibi bir yıl sonra vereceği derste Kant'ın *Birinci Kritik*'de özgürlük sorununu kozmolojik bir sorun olarak belirleyen yaklaşımına kararlılıkla karşı çıkacak, *Dasein* metafiziğinde temellendirilmemiş olması nedeniyle bu özgürlük anlayışının alt üst edilmesi gerektiğini savunacaktır.[53] 1930'da deneyimin ikinci analojisi ve saf aklın üçüncü antinomisi hakkında yaptığı yorumlardan farklı olarak 1929 tarihli denemesinde Heidegger Kantçı aşkınlık kavramının ikili anlamına dikkat çeker. Aşkınlık ilk olarak deneyimin verili çeşitliliğinin bizzat deneyimde aşılması anlamını taşır. Aşkınlığın bu ilk anlamına göre dünya insanın sonlu bilgisinin bütününün sınırlandırılmasıdır. Aşkınlığın bu ilk anlamıyla çelişkili bir biçimde aşkınlık ikinci anlamında kökensel bir görünün "nesne"si olarak şeylerin bütününün temsili için sonlu bilgilerin alanının yani fenomenler alanının terk edilmesidir. Aşkınlığın ikinci anlamında *universitas* niteliği taşıyan ve transandantal ideal olarak adlandırılan transandantal idelerin bir türü söz konusu edilir.

Heidegger Kant'ın dünya kavramının, aşkınlığın iki anlamının kesişim noktasında konumlandığını ve çelişen iki bütünlük anlayışı arasında dolayım sağladığını iddia eder. Daha da şaşırtıcı olan Heidegger'in Kantçı aşkınlık anlayışına ilişkin bu yorumdan hareketle Kant'ın egzistansiyel nitelikli bir dünya düşüncesine bağlı kaldığını ileri sürmesidir. Dünya egzistansiyel anlamda "dünya vatandaşı" (*Weltbürger*) olan "insanın varlığının sonluluğunun bütününü" imler. Heidegger'e göre Kant Augustinus'un dünya anlayışının sekülerleşmiş bir biçimini vermekle yetinir. Kant'ın pragmatik antropolojisinde başvurduğu "dünya deneyimine sahip olmak", "dünyayı kullanmak", "kişinin dünya işlerinde görülerine dayanarak hızlı, ölçülü, incelikli ve kesin yargılarda bulunabilmesi" gibi ifadelerin Heidegger tarafından Kantçı dünya kavramının egzistansiyel vehçesini ve dünyanın *Dasein* ile özdeşliğini kanıtlamak amacıyla kullanılır.

Kantçı dünya kavramı hakkındaki Heidegger'in bu yorumlarına ilişkin kısır bir polemik yürütmekten kaçınmaya özen göstererek şu soruyu sormak ve yanıtını aramak yerinde olacaktır: *Saf Aklın Eleştirisi*'nde sergilendiği biçimiyle transandantal dünya kavramı Heidegger'in Kantçı metafiziği radikalleştirme tasarısının kilit ögesi olarak sunduğu "egzistansiyel" dünya kavramının anlamını tamamen içeriyor mu? Kant ancak tinin yetilerinden biri olan saf aklın bir temsili olması koşuluyla bir dünyanın *varlığ*ının

[53] *A.g.e.,* 126-130.

savunulabileceğini belirtir. Öyleyse Kant'a göre dünya düşünceden ayrı ve bağımsız bir var olan değil sadece düşüncenin dünyasıdır.

Tam bu noktada saf aklın bir kavramı olan dünyanın tek başına değerlendirildiğinde hiçbir anlamı olmadığını, sadece anlama yetisiyle ilişkisi içinde anlama yetisinin sentezlerini bir bütün oluşturacak biçimde bir araya getirme işleviyle bir değer kazandığını tekrar hatırlamak gerekir. Kant'a göre tinin temsil yetilerinin, bir başka deyişle aşkınlığın sonluluğu dünyanın her seferinde sonlu bir bütün olarak temsil edilmesi zorunluluğunu beraberinde getirir. Bu zorunluluk bütünlük temsilinin bir kerede tüm zamanlar için geçerlilik taşıyacak biçiminde sabitlenebileceği anlamına gelmez. Düşünce anlama yetisinin sentezlerinin koşulsuz bütünlüğünü temsil ederken düşünce "özgür"dür. Düşünce her zaman bilgileri farklı bir biçimde sistemleştirme, yani her seferinde belirli ölçütlerle uyumlu, kendi içinde tutarlılık taşıyan başka bir dünyayı tasarlama olanağına sahiptir. Saf aklın ilkesi bu esneklik karşısında hiçbir engel oluşturmaz. Tam aksine her dünya görüşünün (*Weltanschauung*) özü bakımından göreceli karakterini garanti altına alabilecek tek ögedir.

Kant tam da bu nedenle saf aklın ilkesinin oluşturucu değil, sadece düzenleyici bir işleve sahip olduğunun altını ısrarla çizer[54]. Bu şu anlama gelmektedir: Transandantal dünya kavramı ne bir temsilde verileni, ne de nasıl temsil edileceğini önceden belirleyebilir. Kuramsal düzlemde saf akıl olarak düşünce nedenler zincirinin sonsuzca geriye doğru izlenmesini koşulsuz bir neden temsiliyle durdurur. Pratik düzlem de ise saf akıl sadece kendisini isteyen, kendinden başka ereği bulunmayan bir irade temsiliyle eylemin sonuçlarının sonsuza uzatılabilecek soruşturmasını kendisiyle tutarlılığını erek olarak belirleyip eylemin sonuçlarını ahlaki değerlendirmenin dışına çıkararak engeller. Böylece sonlu dünya temsilinin iki uç noktası bir bilgi sisteminin geliştirilebilmesi için belirsizlikten çıkarılır, açıkça belirlenmiş olur.

Egzistansiyel dünya kavramı ilk bakışta var olanın ne olduğunun, neyi nasıl olduğunun, neden o değil de bu olduğunun, neden böyle ama başka türlü olmadığının deneyimden önce kavranmasına izin vermeyen, oluşturucu bir işleve sahip olmayıp Kantçı dünya kavramının ontolojik fark savından destek alan basit bir tekrarı gibi görünür. Ancak bütünlük olarak dünya

54 Kant, *KrdrV*, A 644, B 673.

tasarısının var olanın kavranışına ve dolayısıyla Husserl'in betimlediği haliyle yönelimselliğe üstünlüğünü varsayarak Kantçı dünya kavramından ayrılır. [55] Kant tam aksine transandantal dünya idesi aracılığıyla bir bütünlük temsil edilmeden bir şeyin bilinebileceğini kabul etmektedir. Hatta Kant'ın eleştirel yaklaşımına göre önceden sentezlenmiş temsillere dayanmayan bir bütünlük taslağını oluşturmak anlamsız bir girişim olarak kalır, çünkü bu durumda bütünlük idesi altında bir araya getirilebilecek hiçbir şey olmayacaktır. Ampirik temsilleri sentezleyebilmek, yani bir bilgi oluşturabilmek için deneyimin analojilerinde açığa çıkarılan kurallara riayet etmek yeterlidir. Örneğin bir fizik sorunun çözümü amacıyla çalışma yürütmek için önceden bir dünya görüşü geliştirmek veya bir bütünlük olarak dünya anlayışına sahip olmak zorunlu, olmazsa olmaz bir koşul değildir. Kısacası Kant'ın eleştirel perspektifinde sistem pozitif bilimin değil, metafiziğin bir arayışıdır.

Heidegger'in Kantçı dünya kavramını radikalleştirme tasarısına ilişkin yukarıdaki çekinceler ve şerhler sergilendikten sonra Heidegger'in özgürlük sorusu bağlamında modern metafiziğe nasıl mesafe almaya çalıştığına ve felsefi geleneğin yıkımı çalışması zemininde kendi özgürlük anlayışını nasıl geliştirdiğine yakından bakmak yerinde olacaktır. Heidegger'in özgürlük anlayışına ilişkin yukarıda bazı açıklamalar yapılmış, Heidegger'in geniş kapsamlı bir yorum çalışmasıyla özgürlük sorununu hangi sorunsalın bağlamına yerleştirdiğini aydınlığa kavuşturmak için çaba gösterilmiştir. Söz konusu sorunsalın bağlamını aydınlatmak amacıyla ayrıca özgürlük sorusunun neden ilkesi (*Grundsatz*), temel (*arkhè*, *Grund*), hakikat (*aletheia*, *Wahrheit*), aşkınlık ("*epekeina tes ousias*", *Transzendenz*) ve dünya (*cosmos*, *Welt*) gibi felsefenin geleneksel sorularıyla ilişkilerine değinilmiştir. İleride görüleceği gibi, Heidegger'in özgürlük sorusunu belirli bir bağlama yerleştirme çalışması döngüsel gelişim gösteren bir sorgulamaya dayanır. Söz konusu sorgulamanın eriştiği son noktada özgürlüğü temaya dönüştürüp aşkınlığın örtüsünü bir vehçesinden hareketle kaldırırken başlangıç sorusuna, yani temel sorusuna geri döndüğü gözlemlenir.

Daha önce gösterildiği gibi Heidegger dünyayı *Dasein*'ın "niyeti"nin bütünlüğü olarak düşünmür. *Dasein*'ın bu "niyet"ten hareketle kendisini

[55] Husserl'e göre edimler (*Akt*) veya yaşantılar (*Erlebnis*) üzerinde gerçekleştirilen ve dünyanın aşkın gerçekliğine olan inancı askıya alan fenomenolojik indirgeme bilincin her zaman bir şeyin bilinci olduğunun farkına varılmasını sağlar, bir başka deyişle yönelimselliğin bilincin özünü veya özsel yapısını oluşturduğunu ortaya koyar. Yönelimsellik yani transandantal bilinç nesnenin varlık tarzını ve anlamını oluşturma gücüne sahip saf bir içkinlik ve içsellik olarak değerlendirilir. Bkz. E. Husserl, *Ideen Zu Einer Reinen Phaenomenologie und Phaenomenologischen Philosophie* (Halle: Max Niemeyer, 1928), §34, 60-61; §84, 168-171.

aştığını ve aşkınlığın *Dasein*'ın kendisiyle ilişkisinin olanaklılık koşulunu oluşturduğunu bu noktada tekrar hatırlamak yerinde olacaktır, zira Heidegger bu savlara dayanarak ileriye doğru bir adım daha atmaya çalışır. Aşkınlığa içkin ve aşkınlığı yöneten bir "irade" (*Willen*) anlamayla, yani taslak halindeki olanaklara doğru kendisini atma fenomeniyle aynı rolü oynar. 1929 tarihli denemede bu rol şöyle betimlenir: "Bu irade Dasein'ın niyetini Dasein'ın önünde Dasein'ın ötesine atar".[56] Aşkın nitelikli bu irade özgürlük olarak yorumlanır. Böylece aşkınlık, irade ve özgürlük *Dasein*'ın ontolojik yapısında birbiriyle iç içe geçer. *Dasein*'ın niyeti kendisine sunarak özgür, fiilen gerçek ve kendisinden sorumlu bir var olana dönüştüğü ileri sürülür. Kant'ın pratik felsefesinde sergilediği özgürlük anlayışıyla uyumlu bir biçimde Heidegger'in varlık düşüncesinde özgürlüğün özerklik olarak belirlenmesi diğer tüm belirlenimlerin önüne geçer. Özgür *Dasein* kendisine önerdiği mecburiyete tabi olur. Öte yandan özgürlüğün Kant'ın kuramsal felsefesinde açığa çıkarılan ikinci anlamının, başlayabilme gücü veya kendiliğindenlik anlamında özgürlüğün kökensel olmadığı gerekçesiyle saf dışı bırakıldığı görülür. Özgürlüğün bu ikinci anlamının özgürlük sorusalının bağlamına tekrar dâhil edilebilmesi için ontolojik düzlemde kendiliğin (*Selbstheit*), kendisi olmanın öncelikle meydana gelme tarzından hareketle tarihsellerden (*geschichtlich*) biri olarak belirlenmesi gerekecektir. Bu belirlenim kendiliğindenliği oluşturan bir unsur olan "kendisinden"in ("*von Selbst*") kavranmasına olanak sağlayacaktır. Yine aynı ontolojik perspektifte bir tarihsel olarak kendiliğin zamansallığın zamansallaştırılması olarak açığa çıkarılan aşkınlıkta meydana geldiği savunulur.[57]

Öte yandan özgürlük sırasıyla aşkınlığın temeli, tüm temellerin kökeni ve nihayet temellendirme özgürlüğü olarak belirlendiğinde *Dasein*'ın özgürlükle ilişkisinin varlıkla olan ilişkisini belirme gücüne sahip olduğu savının ortaya atıldığı gözlemlenir. Bu sava dayanılarak, aşağıda gösterileceği gibi, temellendirme edimine ilişkin üçlü bir ayrım yapılır. Heidegger sorgulamasında temellendirme edimine ilişkin üçlü ayrımın birliği sorununa özel bir yer ayırır. Söz konusu üçlü ayrımı açıklamadan önce Heidegger'in temellendirme işini aşkınlığa yüklendiğinin vurgulanması önem taşır. Aşkınlık yerine getirdiği bu iş nedeniyle özgürlük ve temel arasında aracı rolü oynar. Vurgulanması gereken bir diğer nokta ise Heidegger'in özgürlük ve aşkınlık olarak *Dasein* arasındaki ilişkiyi karşılıklı bir ilişki olarak nitelemesidir. Özgürlük aşkınlığı ve aşkınlık sayesinde tüm temellendirme edimlerini olanaklı kılar. Aşkınlık ise bu olanaklı kılma karşılığında özgürlüğü doğrular.

---

56 *A.g.e.,* 141-142.

57 *A.g.e.,* 143.

Temellendirme edimine ilişkin yapılan üçlü ayrımı daha yakından görmek bu ayrımın Heidegger'in özgürlüğün özü hakkında yürüttüğü sorgulamanın gelişiminde belirleyici bir rol oynadığını kavrayabilmek için önemlidir. Heidegger'in tesis ettiği ayrıma göre temellendirme öncellikle bir zemin üzerinde yükseltme veya kurumlaştırma (*stiften*) anlamı taşır. İkinci tür temellendirme edimi dayanak edinme (*Boden-nehmen*) olarak belirlenir.[58] Son olarak temellendirme ediminin doğrulamak (*be-gründen*) anlamına geldiği vurgulanır. Heidegger'in bu üçlü ayrımın içinde bir ayrım daha yapma yoluna gittiği görülür. Temellendirme ediminin üç anlamı iki gruba paylaştırılmaktadır. İlk iki anlamın transandantal, dolayısıyla ontolojik nitelik taşıdığı ve aynı zamansallığı paylaştıkları ileri sürülür. Ontolojik hakikati olanaklı kılmaları ortak noktalarını oluşturur. İlk iki tür temellendirme edimi gibi aşkınlıkta kök salmış olsa da üçüncü tür temellendirme edimi ontik bir anlam taşır ve ontik hakikati olanaklı kılar.

Temellendirmenin üç anlamının her birinin *Dasein*'ın ontolojik yapısının bir unsuruna gönderme yapılarak aydınlatıldığı görülür. Kurumlaştırma anlamında temellendirme tasarıya veya kendisini olanaklara doğru atma fenomeniyle, dolayısıyla varlığı anlamayla ilişkilendirilir. İçin-olmak ve olabilmek ontolojik yapılarına dayanan dünya tasarısı artık temellendirmenin bir türü ve *Dasein*'ın olanaklarının gelişimi olarak değerlendirilir. Belirli bir taslağa göre ontik bütünlüğün kurumlaştırılması, sürekli ve kalıcı hale getirilmesi anlamında tasarı var olana ilişkin tüm davranışları olanaklı kılar. İçinde barındırdığı ileri sürülen temellendirici karakter aşkınlığın sadece varlıkla ilişkilenmek için var olanın ötesine geçilmesi olarak değil, aynı zamanda var olana bir geri dönüş olarak anlaşıldığını gösterir.

Dayanak edinme (*Boden-nehmen*) olarak yorumlanan ikinci tür temellendirme edimi ise bir diğer egzistansiyal yapı, atılmışlık (*Geworfenheit*) fenomeni dikkate alınarak açıklanır. Temellendirici aşkınlık olarak *Dasein* var olanda dayanağını bulur. Bir var olan olması nedeniyle zaten her zaman var olanların arasında bulunur. *Dasein*'ın var olanların arasında bulunuşu, *Varlık ve Zaman*'da temel bir ruh hali (*Grundstimmung*) olarak yorumlanan bunalma (*Angst*) fenomeninden hareketle üzerindeki örtü kaldırılan ontolojik nitelikli etkilenim (*Befindlichkeit*) yapısıyla dile getirilir. Heidegger bu temellendirme kipini iki formüle başvurarak açıklar: "varolan tarafından işgal edilmek" ve "var olanın olma biçimine uyumlanmak". İşgal edilme ve uyumlanma var olanın varlığının üzerindeki örtünün kaldırılmasını olanaklı kılar. Ayrıca var olan tarafından işgal edilmiş durumda bulunma anlamında dayanak

[58] *A.g.e.,* 144.

edinmenin *Dasein*'ın bazı olanaklardan yoksun kalışının ve bu olanakların geriye çekilişinin kökeni olarak yorumlandığı gözlemlenir. Bu bakış açısına göre var olan tarafından işgal edilmiş durumda bulunma sınırlayıcı olumsuz bir unsurdur ve aşkınlık olarak *Dasein*'ın özgürlükle ilişkisinin sonluluğuna dair ilk kanıtı oluşturur. Ancak aynı zamanda *Dasein*'ı bir dünya tasarısının sahibi yaparak olumlu bir işlev yerine getirir. Temellendirme ediminin ilk iki kipinin birbirinden ayrılamaz olduğu ve eş zamanlı olarak iki yönlü bir ilişki çerçevesinde gerçekleştikleri gözden kaçırılmamalıdır.[59]

Heidegger'in temellendirme ediminin üçüncü kipi olan "doğrulama" veya "meşrulaştırma" hakkındaki söylemi çok yoğun ve karmaşıktır. Temellendirmenin ilk iki kipine ilişkin yapılan açıklamaların aksine üçüncü temellendirme kipi hem ontik hakikatle hem de ontolojik hakikatle ilişki içinde bulunur. Doğrulama ontik hakikati olanaklı kılmasına karşın ontik önermelerin hakikatine dair basit bir kanıtlamaya indirgenmez. Doğrulama neden ilkesi çerçevesinde, bir başka deyişle her zaman transandantal bir kökene göndermede bulunan "neden" sorusu bağlamında kendisini gösterir. Doğrulamada bulunan temel veya temellendirici unsurun aydınlığa kavuşturulması ontolojik sorgulamayı söz konusu transandantal kökene doğru yönlendirecektir. Heidegger "neden" sorusunun olabilmek ve atılmış olmak adı verilen ontolojik yapıların birbirine aidiyetinde ortaya çıktığına dikkat çeker. Bir başka deyişle, temellendirme ediminin ilk iki kipi "neden" sorusunun meydana gelmesine yol açmaktadır. Hatta tam da bundan dolayı "neden" sorusu her zaman varlığa dair kavramsallaştırmayı önceleyen bir anlama tarafından belirlenir. Heidegger'in bu iddiası şaşırtıcı değildir, zira belirli bir varlık anlayışına önceden sahip olmadan "neden şu değil de bu*dur*" gibi bir soruyu sormak olanaksızdır.

Heidegger, varlığa ilişkin bu öncel anlamanın tüm olanaklı yanıtları barındırdığını ve bu türden tüm sorular için felsefi sorgulamaya kendisini ilk ve son doğrulama olarak dayattığını ileri sürerek ileriye doğru bir adım daha atar. Doğrulama, yukarıda değinilen ilk iki temellendirme kipinden farklı olarak, ontik nitelikli sunumların ve açığa çıkarma işlemlerinin olanaklı hale getirilmesine etkin bir biçimde katılır. Bir kez açığa çıkarılıp sunulduğunda var olan bir "neden" olarak önceden taslağı oluşturulmuş bir dünya

[59] Heidegger 1929'da Fribourg Üniversitesi'nde verdiği *Metafizik nedir?* başlıklı açılış konferansında dayanak edinmenin transandantal temellendirici niteliğini varlığın kendisini göstermesi için var olanın geri çekilişi savı bağlamında bunalma ve hiçlik fenomenleri arasındaki ilişkiyi açıklarken daha derinlemesine incelemektedir. Bkz. M. Heidegger, "Qu'est-ce que la métaphysique?", *Question I-II* içinde (Paris: Gallimard, 1968), 56-59, 69-71.

tasarısına kaydolur. Böylece varoluşun temel ontolojik yapıları araştırılırken dışarıda bırakılan nedensellik temellendirme özgürlüğü çerçevesinde tekrar sahiplenilir. Ancak nasıl ki doğrulama bir sabit değilse bu kaydoluş da hiçbir durumda nihai bir nitelik taşımaz. *Dasein* her an temellerde ve nedenlerde değişiklik yapma olanağına sahiptir. Ancak *Dasein*'ın sahip olduğu bu değiştirme gücü sonsuz değildir, her seferinde tüm temellendirmelerin dayandığı nihai öge olan özgürlük tarafından sınırlandırılır.

Tüm temellendirme edimlerinin temeli olarak özgürlük hiçbir temellendirmeye konu edilemez. Özgürlüğün aşkınlıkta ve aşkınlık tarafından açığa çıkarılma olanağı da özgürlüğün kendisinden kaynaklanır. Oysaki aşkınlık her zaman tüm temellendirme edimlerinin olanaklı hale getirilişinde yönetimi altında bulunduğu varlığa ilişkin bir ön-mefhum sayesinde kendisini kendisine açar. Aşkınlığın temellendirme edimlerinin kökeni olması ve kendisini özgürlükte temellendirmesi nedeniyle özgürlüğün son çözümlemede temellendirme özgürlüğü veya aynı anlama gelecek bir biçimde temelin temeli (*proton oten* anlamında *arkhe*, "itibaren"in bağlı olduğu ilk) olarak yorumlanması gerekir.

Heidegger'in özgürlüğün ve varlıkla ilişkisinin aydınlatılması çabasında belirleyici son bir adım daha attığı görülür. Varlık aşkınlığın, bir başka deyişle "tarihselleşen zamansallığın" olanaklılık koşulu olması nedeniyle tüm transandantal nitelikli temellendirmeleri belirler. Bu anlamda varlığın kendisi de temellendirdiği aşkınlık sayesinde bir temel olarak açığa çıkar. İleriye doğru atılmaya çalışılan bu son adıma ilişkin olarak Heidegger'in varlık ve aşkınlık ilişkisi sorununa uygulamak amacıyla Kant'ın pratik felsefesinin bir ilkesini sahiplendiğini savunmaktayız. Kant'ın pratik felsefesinin bu ilkesine göre özgürlük ahlak yasasının özsel koşulunu (*ratio essendi*), ahlak yasası ise özgürlüğü anlama koşulunu (*ratio cognoscendi*) sağlar. Heidegger'in özgürlük, varlık ve aşkınlık ilişkisine dair değerlendirmelerinin bütünü dikkate alındığında felsefi sorgulamanın döngüsel bir karaktere sahip olmasının tutarsız bir akıl yürütmeyi değil, felsefi soruların tümünde asıl mesele edilenin zorunluluğunu ortaya koyduğunu kabul etmek gerekecektir.

Temellendirici aşkınlığın temeli olarak varlığın kökeni (*Ursprung*) özgürlüktür. Özgürlük temellendirilmeye gereksinim duymayan ilk temellendirici olarak kendisini gösterir. Heidegger'in sorgulamasını takip ederek daha üst düzeydeki bir başka temelde temellenmeyen ilk temeli temelsiz bir temel, bir uçurum olarak nitelendirmek yanlış olmaz.[60]

[60] Heidegger, *WG*, fr. çev., 156-157.

Transandantal temellendirme edimlerine ilişkin Heidegger'in önerdiği üçlü ayrım birliğini temellendirici uçurum olarak yorumlanan özgürlükte bulur. Özgürlüğün *Dasein*'a sahip olduğu düşüncesi bizi *Dasein*'ın kendisi için kendisini aşan bir uçurum olarak anlaşılması gerekliliğine götürür. Heidegger *Dasein*'ın kendisini uçurum olarak anlayışını özgürlüğün ilk hareketi (*Urbewegung*) olarak nitelendirir. Uçurum sadece yok edilmesinin olanaksızlığı, bir başka deyişle özü temellendirme özgürlüğü anlamında aşkınlık olan *Dasein*'ın sonluluğu kabul edildiğinde ilerlemek amacıyla geride bırakılabilir.

Heidegger'in ontolojiden varlık düşüncesine, varlığın hakikati sorunundan varlığın tarihi soruna doğru geçişinde modern metafizikle Kant'ın transandantal felsefesi ve transandantal felsefe çerçevesinde ortaya konan özgürlük anlayışı aracılığıyla yürüttüğü tartışmanın kilit rol oynadığı görülür. Heidegger için Kant geleneksel metafizik ile varlığın hakikati sorunsalı bağlamında geliştirilecek özgün nitelikli bir özgürlük anlayışı arasında köprü görevi üstlenir. Kant, bir yandan özgürlüğü bir nedensellik kipi olarak tanımlayarak geleneksel metafiziğin geliştirdiği özgürlük anlayışını sürdür, öte yandan özgürlüğü transandantal bir sorun olarak tanımlayarak geleneksel metafizikten uzaklaşır. Heidegger Kant'la yürüttüğü tartışmada özgürlük ve nedensellik arasında kurulan hiyerarşik ilişkiyi özgürlük lehine olacak bir biçimde alt üst etme, nedenselliği özgürlüğün bir sorunu olarak belirleme yönünde çaba gösterir. Bu alt üst etme girişiminin Heideggerci özgürlük sorusalının gelişiminin sonraki aşamalarında etkisini sürdürdüğü gözlemlenir. Heidegger'in Kant'a yönelttiği başlıca eleştiri özgürlüğü bir nedensellik kipi olarak tanımlarken dar bir varlık anlayışına bağlı kalmasıdır. Kant transandantal felsefeyi önceleyen metafiziği izleyerek var olanın varlığını mevcudiyet olarak belirler. Mevcudiyeti üretme, hazırlama ve gerçekleştirme edimleriyle ilişkilendirerek açığa çıkaran perspektif son noktada neden olma edimine gönderme yapar. Böylece nedensellik mevcudiyet veya karşıda bulunmak anlamında varlığın temel kategorisine dönüşür. Bir başka deyişle geleneksel metafiziğin yaklaşımında olmak, neden olmaktır. Bu yaklaşıma karşı Heidegger varlık sorununun, nedenselliğin bağlamı dışında özgürlüğün bir sorunu, varlığın anlamanın yeri olan insanın özgürlüğünün özü sorunu olarak ele alınmasını önermektedir. Özgürlük böylece varlığın hakikati veya açıklığı sorunun bağlı bulunduğu bilimin araçlarıyla kuramsal düzlemde kanıtlanması olanaksız, şiddetli bir biçiminde ortaya çıkan temel felsefi bir soruna dönüşmektedir. Bu sorunun anlaşılması *Dasein*'ın özü yani varoluşuyla kurduğu ilişkinin tarzıyla ilintilidir. Heidegger özünde özselleşmedikçe özün *Dasein* için erişilebilir olmayacağını ileri

sürer.[61] "Her zaman zorunlu olarak anlayanı da kapsayan kavramları anlama edimi, anlayanı Dasein'ının, var oluşunun köküne çağırır" ve saf bir felsefenin, yani bağımsız, özerk ve sorumlu bir felsefenin ortaya çıkışının olanaklılık koşulunu oluşturur."[62]

Başlarken de belirtildiği gibi Heidegger'in varlık düşüncesinin varlık anlayışı, nedensellik – özgürlük ilişkisi, varoluşun ve tarihselliğin belirlenimi hakkında Kant'ın savlarına yönelttiği tüm eleştirilere rağmen benimsediği sorgulama tarzı bakımından Kant'ın transandantal sorgulamasından farklılaştığını söylemek güçtür. Heidegger'in araştırmasının son aşamasında özgürlüğü temellenme ve temellendirme edimleriyle ilişkilendirmesi varlık düşüncesini Kant'ın epistemolojik çerçevede bilimselliği saf *a priori* sentetik yargılarda temellendirmeye çaba sarf eden transandantal sorgulamasını sadık bir biçimde tekrarlamasıyla sonuçlanır. Var olanın varlığı sorusundan varlığın hakikati sorusuna doğru ilerleyen varlık düşüncesi ontolojik farktaki farklılaştırmayı varlığa atfederken özgürlüğü varlığ*ın* özgürlüğü olarak kavramaktadır. Ancak fark, varlığı fark ve uzlaşı (*Austrag*) olarak sunan varlık düşüncesine rağmen ve onun kapladığı alanda var olan, varlık ve özgürlük arasında eşit, karşılıklı ve cömert bir ilişkiyi temel, köken ve kök sorularına bağlı kalmadan düşünmeye çalışacak bir başka etkisini göstermeye hazırlanır.[63]

---

61 Heidegger'in temel ontolojide ileri sürdüğü "Dasein'ın 'özü' varoluşunda bulunur (Das "Wesen" des Daseins liegt in seiner Existenz)" savından hareketle Dasein'ın özünü varoluşu olarak yorumlamak gerekir. Bkz. Heidegger, *SuZ*, §9, 42.

62 Heidegger, *WF*, 303.

63 Varlığın fark ve uzlaşı (*Austrag*) olarak yorumu hakkında bkz. Martin Heidegger, *Identität und Differenz,* 6. Auflage (Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1978), 35; M. Heidegger, "Identité et différence", *Question I-II* içinde, Fr. çev. A. Préau (Paris: Gallimard, 1968), 299-300.

Kaynakça

Bouton, Christophe. *Temps et liberté*. Toulouse : Presses Universitaire du Mirail, 2007.

Brentano, Franz. *Psychologie vom Empirischen Standpunkte*. Leipzig : Ducker & Humblot, 1874.

-. *Psychologie du point de vue empirique*. Fr. çev. M. de Gandillac. Paris : Aubier, 1944.

Heidegger, Martin. *Kant et le problème de la métaphysique*. Fr. çev. A. de Waelhens et W. Biemel.Paris: Gallimard, 1953.

-. "Ce qui fait l'être essentiel du fondement ou "raison" ", *Question I-II* içinde, 85-158. Fr. çev. Henry Corbin. Paris: Gallimard, 1968.

-. "De l'essence de la vérité", *Question I-II* içinde. Fr. çev. A. de Waelhens et W. Biemel. Paris: Gallimard, 1968.

-. "Qu'est-ce que la métaphysique?", *Question I-II* içinde. Paris: Gallimard, 1968.

-. "Identité et différence", *Question I-II* içinde. Paris: Gallimard, 1968.

-. *Schellings Abhandlung über das Wesen der Menschlichen Freiheit (1809)*, Hrgb: H. Feick. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1971.

-.. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe Band 24. Hrsg: F.-W. Hermann. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1975.

-. "Vom Wesen des Grundes", *Wegmarken* içinde, Hrsg: F.-W. Hermann. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann 1976.

-. "Vom Wesen der Wahrheit", *Wegmarken* içinde, Hrsg: F.-W. Hermann. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

-. "Was ist Metaphysik?", Gesamtausgabe Band 9. Hrsg: F.-W. Hermann. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

-. *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*. Fr. çev. J.-F. Courtine. Paris: Gallimard, 1977.

-. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Hrsg: Klaus Helde. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1978.

-. *Identität und Differenz*, 6. Auflage. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1978.

-. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit – Einführung in der Philosophie,* Hrsg: F.-W. Hermann. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1982.

-. *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Fr. çev. J.-F. Courtine. Paris : Gallimard, 1985.

-. *Etre et Temps*. Fr. çev. E. Martineau. Paris: Authentica, 1985.

-. *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*. Fr. çev. E. Martineau. Paris: Gallimard, 1987.

-. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Gesamtausgabe Band 3. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1991.

-. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993.

-. *Varlık ve Zaman*. Türkçe çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.

Husserl, Edmund. *Ideen zu Einer Reinen Phaenomenologie und Phaenomenologischen Philosophie*. Halle: Max Niemeyer, 1928.

-. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana Band 1, 2. Auflage. Hrsg: S. Strasser. Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

-. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Fr. çev. P. Ricœur. Paris: Gallimard, 1985.

-. *Méditations cartésiennes*. Fr. çev. G. Peiffer, E. Levinas. Paris: J. Vrin, 2001.

Kant, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*, Hrsg: K. Vorländer. Leipzig: Meiner, 1929; Fr. çev. F. Picavet. Paris: PUF, 1985.

-. *Critique de la raison pratique*. Fr. çev. F. Picavet. Paris: PUF, 1985.

-. *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg: R. Schmidt, Leipzig: Meiner, 1926; Fr. çev. A. Tremesaygues, B. Pacaud. Paris: PUF, 2001.

-. *Critique de la raison pure*. Fr. çev. A. Tremesaygues, B. Pacaud. Paris: PUF, 2001.

Schnell, Alexander. *De l'existence ouverte au monde fini*. Paris: Vrin, 2005.

Nancy, Jean-Luc. *L'exprérience de la liberté*. Paris: Galilée, 1988.

Taminiaux, Jacques. *Lectures de l'ontologie fondamentale*. Grenoble: Jérôme Millon, 1995.

HEIDEGGER'IN SANAT FELSEFESİ VE *ALETHEIA* KAVRAMININ PERFORMANS SANATLARI İLE İLİŞKİSEL ÇÖZÜMLENMESİ

Tuba GÜLTEKİN*
Ezgi TOKDİL**

HEIDEGGER'S ART PHILOSOPHY AND ANALYSIS OF CONCEPT OF *ALETHEIA* IN ASSOCIATION WITH PERFORMANCE ARTS

Öz

Bu makale, Martin Heidegger'in 1946'da verdiği bir konferans olan "Sanat Eserinin Kökeni" ile sanat felsefesi ve sanat ile ilgili görüşleri üzerine bir araştırma ve sorgulamadır. Araştırmada, Heidegger'in nesne ve sanat nesnesi tanımlamalarından yola çıkarak, genel inceleme yöntemine paralel Platon'un mağara alegorisi ile taşıdığı benzer söylemler ifade edilmektedir. Aynı zamanda, özler alanına yönelen araştırma fenomenolojik bir yaklaşımı da gerektirmektedir. Nietzsche'nin sanatın yaratılmasında sanatçının kendisini dışarıda bırakması söylemi üzerinden bir inceleme geliştirilerek Heidegger felsefesinde yer alan temel söylemlerin farklı düşünce sistemleri ile ortak yönelimleri çözümlenmektedir. Heidegger'in sanat ile ilgili hermeneutik döngüsünden yola çıkan araştıma, varlık ve gerçekliğin açığa çıkması anlamında *Alethia* kavramına bağlanmakta, ardından performans sanatı ile 'açığa çıkma' ve 'görünüşe gelme' söylemleri üzerinden ilişkisel bir çözümlemesi yapılmaktadır. Araştırma sürecinde, nitel araştırma tekniklerinden tümevarımsal bir yönelim gerçekleştirilmektedir. Amaçlı

* Dokuz Eylül Üniversitesi, Buca Eğitim Fakültesi, Güzel Sanat Eğitimi Bölümü, Doç. Dr., e-mail: tuba.gultekin@deu.edu.tr.

** Dokuz Eylül Üniversitesi, Buca Eğitim Fakültesi, Güzel Sanat Eğitimi Bölümü, Öğr. Gör., e-mail: ezgi.tokdil@gmail.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 8 / Heidegger, Nisan 2017: 480-497
(Makale Gönderim: 30.12.2016 / Makale Kabul: 26.03.2017)

tarama ile örneklem olarak seçilen peformans sanatçılarının konuyu yeterli ölçüde temsil etmekte olduğu varsayılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Heidegger, Sanat Eserinin Kökeni, *Alethia*, varlık ve hakikat, hermeneutik döngü, performans sanatı, Marina Abramoviç, Ai Weiwei, Heather Hansen.

Abstract

This article is a research and inquiry into Martin Heidegger's "The Origin of the Artifact", a conference held in 1946, and his views on art philosophy and art. In the study, starting from Heidegger's description of object and art object, similar discourses he has in common with Platon's cave allegory are expressed parallel to his general method of investigation. In addition, the study directing towards the field of essences requires a phenomenological approach. The common tendencies of the discourses present in Heidegger philosophy with different systems of thought are resolved by forming an examination of Nietzsche's claim that the artist excludes himself in the creation of art. The study based on Heidegger's hermeneutic cycle of art, is tied to the concept of *Alethia* in the sense that existence and reality are revealed, and then relational analysis is made through the discourse of 'coming out' and 'coming to appear' with performance art. In the research process, an inductive orientation is made which is one of the qualitative research techniques. It has been assumed that selected performance artists as a sample through purposeful scanning represent the subject adequately.

Keywords: Heidegger, the Origin of Artifact, *Alethia*, being and truth, hermeneutic loop, performance art, Marina Abramovic, Ai Weiwei, Heather Hansen.

***

Giriş

1. Sanat Eserinin Kökeni ve Heidegger Felsefesinde Sanatın Yeri

Martin Heidegger varlık felsefesi içinde sanat yorumsamalarına köken üzerine çözümlemeleri ile ulaşır. Bunu gerçekleştirmek için öncelikle sanatın nerede biçimlendiğini, oluştuğunu ve nereden kaynaklandığını sorgular. Kökenle ilgili sorgulamaları ile Heidegger sanatı, hakikat *(Alethia)* anlayışına bağlamaktadır, hakikat ise ona göre; gizli ya da üzeri örtülü olanın 'açığa çıkması' ya da üzerindeki 'örtünün kalkması' anlamına gelmektedir. Sanat ise hakikatin (gerçekliğin) ortaya çıkmasında, örtülü olanın görünüre gelmesinde

biriciklik niteliğine sahiptir[1] Quigley, Heidegger'in araştırmasının temel hermeneutik bir döngü ile başladığını ifade eder[2]. Sanatın ne olduğunu eserden çıkarmak için önce bir şeyi sanat nesnesi olarak tanımlamamız gerekir. Tanımlama hangi nesnelerin sanat eseri olduğunun ya da olmadığının bilinmesidir. Eğer bunu başarıyla gerçekleştirirsek, zaten sanat eserinin ne olduğunu biliyor olmamız gerekir. Bir sanat eserinde özü bulabilmek için gerçek eseri ararız, eserin ne olduğunu ve nasıl olduğunu yine esere sorarız[3]. Ancak bu döngü kısır bir döngü olarak düşünülmemelidir, onun yerine faal (etkin/sonuç doğurucu) bir döngüdür ve dolayısıyla farklı bir düşünme tarzını geliştirme gerekliliğinin de göstergesidir[4].

Heidegger'in felsefesinde düşünme *(Denken)* bir yeniden düşünmedir, hatırlama *(Andenken)* bir geri çağırma, yeniden hatırlama, kaybedilenlerin geri getirilmesi ve dünyadaki diğer varlıkların, insanoğlunun ve dünyanın varlığının merkezinden gelen köken çağrısının bir cevabıdır[5]. Farklı şekilde düşünme ise varlığın varoluşsal özelliklerinin sorgulanmasıdır. Ancak bu sorgulama; geleneksel felsefe anlayışındaki varlığın neliği problematiğinden çıkarak, varlığın anlamının sorgulanmasına odaklanır. Heidegger'e göre, bu döngüselliğin etrafında dolaşmak yerine farklı bir şekilde düşünerek ona nasıl nüfuz edeceğimiz / var olan döngüsel sürece nasıl gireceğimiz sorularına cevap bulunabilir, asıl gerekli olan da bu döngüyü yıkmak değil, onun içine girebilmektir. Döngünün içine girebilmek, ona nüfuz edebilmek ise Heidegger'e göre; "gerçek bir sanat eserini düşünüp değerlendirerek ve bir sanat eserinin daha çok göze çarpan özelliklerinden biri olan 'sanat eserinin şey(im)si karakterini' tetkik ederek" gerçekleştirilir[6].

Her sanat eseri, aynı zamanda bir çeşit "şey"dir. Fakat sanat eseri aynı zamanda daha fazla bir şeydir. Heidegger bir sanat eserinin hem alegorik hem de simgesel olarak işlev gördüğünü söyler, sanat nesnesi önümüzde gördüğümüz herhangi bir şeyden daha fazla bir şeydir ve şeyleri bir araya getirme olarak işlev görür. Alegori ve sembol kendisi içinde sanat eserinin

1 Timothy R. Quigley, "Sanat Eserinin Kökeni: Bir Hülasa". *Heidegger* içinde, haz. A. Aydoğan, çev. M. S. Erer (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 321.

2 Timothy R. Quigley, "Heidegger, 'The Origin of the Work of Art'", http://timothyquigley.net/vcs/heidegger-owa_outline.pdf, çevrimiçi 20 Kasım 2016.

3 Martin Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, çev. F. Tepebaşılı (Ankara: De Ki Yayınları, 2007), 10.

4 Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought* (New York: Harper Collins Publishers, 2001), 17-20.

5 *A.g.e.,* 17.

6 Quigley, "Sanat Eserinin Kökeni: Bir Hülasa", *Heidegger* içinde, 322.

görme kanalı ile karakterize edilen kavramsal çerçeveyi sağlar. Bir sanat eserinde bir unsurun diğerine tezahür etmesi, bu unsurun diğeriyle birleşmesi, sanat eserinin şeyimsi özelliğidir.[7] Heidegger'e göre; "Batı düşüncesinde egemen olan, iyice kanıksanmış bulunan ve günlük dilde de hala kullanılan nesnenin nesneselliği konusundaki yorumlar üçe indirgenir"[8].

Quigley ise, "şey" ve "şeylerin şeyimsiliği" konusunda üç geleneksel düşünce olduğu şeklinde yorumlar[9]. Bunlardan ilki Yunanlılara kadar geri götürülebilen ve çeşitli niteliklerin kendisine atfedildiği bir töz, bir cevher olarak bir 'şey' kavramıdır. Bu tanımda töz şeyin / nesnenin çekirdek yönünü, neliğini karşılar. Örneğin bir granit parçası salt bir nesnedir. Sert, ağır, geniş, renkli, biçimsiz, mat, parlak gibi ifadeler onun niteliksel özellikleridir[10]. Örneğin bir sandalye (cevher), kırmızı, ağaçtan yapılmış, dört ayaklı gibi niteliksel özelliklere sahiptir. Bunun dışında zihinde bir duyumlar birliği ya da düşünce objesi olarak bir şeyi sunan, elma, mısır ya da Francis Bacon'ın putlar kuramında tanımlanan deneyimlenmiş ve yerleşik yanılsamalar olarak karşılığını bulan bir 'şey' düşüncesi de vardır. Son olarak üzerine yüklenmiş belli bir biçime sahip olan madde olarak bir 'şey' kavramı vardır[11].

> Birşeyin doğasına dönük bu yaklaşımların her üçü de yanlış yöne sevk edici olmakla beraber, biçimlenmiş madde kavramı şeylerin gerçek doğasına götüren bir ipucu içerir. Şeyin tarifi araç gereç kavramından ve araç gerecin "araç gereçsel varlığı"ndan çıkarılır. Araç gereç, şey ile eser arasında ara yerde durur. Bunu anlamak için bir sanat eserinin fenomenolojik bir çözümlemesini yapmamız gerekir. Bunun için araç gerecin araç gereçsel karakteri araştırılmalıdır[12]

Bu söylem farklı bir yönsemeden Platon'un sanat-zanaat ilişkisine gönderme yapar. Araç gerecin, şey ile eser arasında durması, idealar dünyasında gerçek varlık olarak şeyin birinci ve ikinci dereceden görünümleri olarak sırasıyla zanaat ve sanata karşılık gelir. Heidegger felsefesindeki bu ayrım aynı zamanda, taklit edilen (mağara duvarına yansıyan) kavram ve formların, ilk kavram ve ideal biçimler (reel varlıklar/ gerçek nesneler) arasındaki ayrım dereceleri bakımından mağara alegorisindeki şeylerin gerçeklik yanılsamasını anımsatır. Ancak Heidegger, Platon'un gerçek dünya olarak tasvir ettiği mağara dışındaki nesnelerin/şeylerin şeysiliklerini de sorgulamaktadır.

7 Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, 20.
8 Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, 323.
9 Quigley, "Sanat Eserinin Kökeni: Bir Hülasa", *Heidegger* içinde, 323.
10 Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, 16-17.
11 Quigley, "Sanat Eserinin Kökeni: Bir Hülasa", *Heidegger* içinde, 323.
12 *A.g.e.,* 324.

Bunun için ise şeylerin fenomenolojik çözümlemesini önerir. Bu önerme sanat eserinin (önceli nesnenin) araç gereçsel olası nitelikleri devre dışı bırakılarak özsel bilgisine ulaşmayi hedefler. Böylece öncelikle onun şeysel anlamı ortaya çıkar, ardından sanat eseri bir şey olarak görünür kılınır.

Araç gerecin araç-gereçsel karakterine geri dönüldüğünde, Heidegger kavram ve şeyleri Van Gogh'un bir çift köylü ayakkabısını betimleyen resminden yola çıkarak açıklar. Heidegger'e göre; "bu resim yeryüzünde bu pabuçlarla yürüyen köylünün dünyasını açığa çıkarır"[13].Yani gizli olanı, üzeri örtülü olanı görünür kılar, üzerindeki örtüyü kaldırır. Yeryüzü ve dünya kavramları da Heidegger felsefesinde özel bir anlama sahiptir. Ona göre; "(...) her gerçek sanat eseri Dasein için 'bir mekan-alan-açan' bir dünya, sağlam, kalıcı ve 'herşeye sığınak-yeryüzü' üzerine oturan bir açıklık inşa eder"[14].

Dasein ve 'dünya-için-varolmak' kavramları Heidegger felsefesinin iki temel düşünce önermeleridir. *Dasein* terimi, varoluş, varolma durumu olarak Immanuel Kant ve Edmund Husserl tarafından herhangi bir ayrım olmadan yeryüzündeki tüm 'şey'leri tanımlamak için kullanırken, Heidegger'de *Dasein* terimi insan varlığını tanımlamak için kullanır[15]. Öyleyse, sanat eseri *Dasein* için "görünüşe gelme" anlamında bir açıklık, bir dünya inşası üzerine temellenir. Bu dünya sanat eserinin şeyimsi karakterini ve araç gerecin araç-gereçsel niteliğini içinde barındıran katmanlı bir yapıdır. Heidegger'e göre araç gerecin ayırt edici özelliği onun kullanışlılığına dayanır. Van Gogh'un betimlediği ayakkabıların araç gereçsel anlamına ulaşmak için, fenomenolojik öz olan soyut anlamından ya da biçimsel özelliklerinden değil, onun kullanışlılık niteliklerinden, amaçsal özelliklerinden yola çıkmak gereklidir. Heidegger felsefesi içerisinde Van Gogh'un ayakkabıları örneğiyle Quigley'in ifadesiyle; sanat eseri ayakkabıların gerçeklikte ne olduğu hakkında düşünme yetimizi geliştirmiş ve gerçekliği anlamamıza kapı aralamıştır. "Dolayısıyla sanat eseri var olanın 'varlığının açıklığına-gizlilikten sıyrılmışlığına' kavuşmasına izin vermiştir"[16].

Heidegger'e göre sanatın doğası, varolanın onu gerçek hale getiren, eser niteliğine dönüştüren hakikatidir. Bir eser var olan bir şeyin yeniden üretimi değildir, şeylerin genel özünün yeniden üretimidir[17]. "Şeylerin genel özünün

13 *A.g.e.,* 325.

14 *A.g.e.,* 325.

15 Barbara Bolt, *Yeni Bir Bakışla Heidegger* (Heidegger Reframed: Interpreting Key Thinkers for the Arts), çev. M. Özbank (İstanbul: Kolektif Kitap, 2015), 27-28.

16 Quigley, "Sanat Eserinin Kökeni: Bir Hülasa", *Heidegger* içinde, 325.

17 *A.g.e.,* 325.

yeniden üretimi" söylemi sanatsal dilde fenomenolojinin indirgeme süreçleriyle ortak yönelim göstermektedir. Çüçen'e göre;

> (...) fenomenoloji, gizli olanın gizemini kaldırarak, o şeyi kendine kendi olarak direkt gösteren bir yöntemdir. Böylece fenomenoloji, ontolojiye geçiş yolumuzdur. Yalnızca fenomenoloji ile ontoloji olanaklıdır. Fenomenoloji, varlıkların varlığının bilimidir (...). Fenomenolojik betimleme bir tür yorumlama metodudur (...) Felsefe evrensel fenomenolojik ontolojidir ve Dasein'ın hermeneutiğinden kalkış ilkelerini alır[18].

Özler alanı fenomenolojinin alanıdır, sanat ve sanat eseri üzerine söylemleri ile Heidegger fenomenolojik yöntemi varlık felsefesine dahil eder. Bir sanat eseri *Dasein* tarafından onun araç gereçsel anlamından ayrıldığında, temelde belirli bir indirgeme sonucunda ulaşılan şeyin genel özünün yeniden görünüşe gelmesi, açığa çıkması, örtülü olanın örtüsünün kaldırılması ile ulaşılan varlık tanımlanır. Dolayısıyla Heidegger için bir şeyi gerçek doğasına uygun anlamak ve araç- gereç ya da sanat eseri kategorisine yerleştirmek için; farklı bir şekilde düşünmemiz, yani var olanların varlığını düşünüp hakikat anlayışını ve onun sanat eseriyle ilişkisini incelememiz gerekmektedir[19].

2. Varlık ve Hakikat (*Alethia*)

Fenomenolojik yöntem ile özne şeylerin özüne yönelir, yargı vermede her türlü sosyal kültürel şartlanmışlıkları devre dışı bırakır ve indirgeme yaparak, şeylerin doğasına, kendi özgül anlamlarına ulaşır. Francis Bacon'da aynı indirgeme yaklaşımı farklı sorgu alanlarında bilim insanının zihnini yönlendiren ve terkedilmesi gereken yanılsamalar olarak görülür. Friedrich Nietzsche'de ise sanatın yaratılmasında sanatçının kendisini yok etmesi, dışarıda bırakması, paranteze alması ya da kaybetmesi olarak bir indirgeme ve yönelim vardır. Sanatçı ona göre ya düşlerde bir Apolloncu sanatçı, ya da kendinden geçiş halleri içerisinde Dionysoscu sanatçıdır. Aslında sanatçıda bir kendinden geçme, kendi kendini yok etme durumu vardır. Heidegger'in varlık felsefesinde ve sanat söyleminde de benzer bir yönelim görülür. Ona göre varlık *Alethia'*dır ve sanat varlığı açığa çıkaran yollardan biridir. Bunu yaparken de geleneksel felsefenin yeryüzündeki canlı cansız tüm şeylere yüklediği varlık anlamını, insan varlığıyla sınırlandırır ve *Dasein* olarak seçili hale getirir. Ardından kendi hermeneutik döngüsü içerisinde fenomenolojik bir araştırma ile indirgeme yapar, şeylerin araç gereçsel niteliğini paranteze alarak sanat eserini görünür kılar. Fakat bunun yanında sanat eserinin

---

[18] Martin Heidegger, *'Letter to Humanism', Basic Writtings*, ed. D. F. Krell (New York: Harper & Row, 1977), 216; A. Kadir Çüçen, "Heidegger ve Felsefe". Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, sayı 1 (2006); 16.

[19] Quigley, "Sanat Eserinin Kökeni: Bir Hülasa", *Heidegger* içinde, 326.

kökenini doğru çözümleyebilmenin "sanat eserinin yaradılış sürecini, yani sanatçının etkinliğini" de düşünmekle olacağını belirtir[20].

Heidegger, sanat felsefesi içinde açığa çıkarma, görünür kılma anlamına gelen *Alethia* kavramına önemli bir yer ayırır. Kavramın felsefi söylemini araç gereç ve sanat eseri arasındaki farkı belirginleştirerek tanımlar;

> Araç gereç eser ile aynı şey değildir, ne var ki her ikisi de içinde bir şey "vücuda getirme"yi barıdırır. Araç gereç vücuda getirme ile sanat eseri meydana getirme arasındaki fark yapma ile yaratma arasındaki farkta yatar (...) Heidegger, Greklerin zanaat ve sanat için aynı sözcüğü *(tekhne)* kullanmış ve her ikisinin üreticilerine *tekhnites* demiş olmalarına rağmen zanaat nesnesi ile bir sanat eserinin aynı şey olmadığını ileri sürer[21].

Tekhne bir bilme şeklini ifade eder. Ancak bu bilme yaşamsal anlamında değil, açığa çıkarma, gizlilikten sıyırma, gizli olanın örtüsünü kaldırma *(aAethia)* olarak ifade edilir. "Alethia, heykeltıraşın taşı tüketmemesi, şairlerin sözcükleri değiştirmemesi ya da ressamın renkleri yok etmemesidir (...)"[22].

3. Performans Sanatı ve Açığa Çıkarma Olgusu

> "Hem çözülmez bir bütün, hem eylemlerinin mutlak kaynağıdır insan. Dahası simge ve işaretler taşıyan bir büyücüdür o. (...) Bedeninin tamamıyla konusur bu canlı: koşarken konuşur, seslenirken konuşur. Ve uykuya daldığında, uykusu -evet, o da- bir çeşit konuşmadır."[23]

Jean Paul Sartre'nin dünya-içinde-varolan varlık olarak, tüm eylemlerinin bir takım simgeler ve sembollerle göstergesel anlamlar ifade ettiği insan, yeryüzünün sürekli değişen gerçekliğinde hareket halinde olan bir varlıktır. Bu varlık, sürekli değişen ve dönüşen bir dünyanın içinde Heidegger'in 'fırlatılmışlık' olarak tanımladığı olguyu deneyimler. Ona göre, "insan varoluşunun dramasına yön veren, dünya-içinde-var olmanın fırlattığı olanaklardır"[24]. *Dasein* (insan varlığı /varoluş içinde birey) Barbara Bolt'a

---

20 Quigley, "Sanat Eserinin Kökeni: Bir Hülasa", *Heidegger* içinde, 327.

21 *A.g.e.,* 327.

22 Tuğba Genç, "Heidegger, Modern Bilimve Sanat". *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlere Diyaloglar,* http://ethosfelsefe.com/ethosdiyaloglar/mydocs/Heidegger-Tugba[1].pdf, çevrimiçi 20 Kasım 2016.

23 Sartre, 1948; Mehmet Yılmaz, *Modernden Postmoderne Sanat (*İstanbul: Ütopya Yayınları, 2013) içinde, 325.

24 Bolt, *Yeni Bir Bakışla Heidegger*, 29.

göre, yaşamın içine fırlatılmıştır ve onun gelgitleri, çalkantıları ve akıntılarıyla sürüklenir;

> Daha doğduğumuz andan, yani dışarı atılıp, biz çığlıklar ve tekmeler atarken, bir doktorun ya da ebenin bizi aldığı ve bizim kontrol edemediğimiz bir ortamda, bize sorulmamış bir zamanda, bizi seçmediğimiz bir anneye teslim ettiği andan itibaren, kendi irademiz dışında, geleceğe doğru fırlatılırız. Heidegger buna, *dasein*'in fırlatılmışlığı der (...)[25]

Varlık olarak insan bu dünyaya fırlatılır ve bu gerçekliğin içinde ona fırlatılan şeylerle mücadele içindedir, farklı koşullarla karşılaşır ve farklı yaşamsal değerlere sahip olan varlık kendi özgül tepkilerini verir. Bu tepkilerden biri de postmodern kültürün bir ürünü postmodern düşüncenin, söylemleriyle sanatı yönlendirdiği bir dönemin sanat eğilimi olan performans sanatıdır. Yeni bir bakışla Heidegger'in fırlatılmışlık olarak tanımladığı insan varlığı ve eylemleri 20. yüzyılın ikinci yarısında kendi dinamik yapısı ve düşünsel çerçevesi içerisinde insan bedeninin, insan eylemlerinin sanat eserine dönüşmesi, dünya içinde devinen bir varlık olarak *Dasein*'in kendisinin sanat nesnesi haline gelmesi gerçekleşmiştir. 1960'ların başında varlık göstermeye başlayan *fluksus* ve *happening* gibi hareketler, köklerini dadacı performanslara, fütürist ve sürrealist gösterilere ve hatta Jackson Pollock'un eylem resmine kadar geriye götürmektedir. Tüm akımlar ve sanatçıları, temelde aynı karakterdedir; beden fırlatılmışlığının içinde insan eylemleri sorgulanır ve düşünsel boyuta taşınır. Yılmaz'a göre; "(...) insan eylemlerinin sanat olarak düşünülmesi ve sunulması düşüncesine göre, sanat eylemdir. Oluşum, eylem, fluksus, gösteri, beden, süreç ya da başka adlar altında sergilenen etkinlikler de bu düşüncenin yansımalarıdır"[26].

Michel Foucault, Heidegger'in *Dasein* olarak anlam yüklediği insan varlığının ve onun eylemlerinin bir sanat eseri, sanat yaşantısı olarak neden görülemediğini sorgular;

> Bizim toplumumuzda sanat bireyleri ve yaşamı değil, yalnızca nesneleri ilgilendiren bir şey haline gelmiş durumda. Sanatın yalnızca uzmanlar, yani sanatçılar tarafından yapılan özel bir şey oldugunu görüyorum. Oysa neden herkes kendi yaşamından bir sanat eseri yaratmasın ki? Neden bu lamba ya da şu bina bir sanat eseri olabilsin de, benim yaşamım olamasın?[27]

1960'lar ve 1970'ler boyunca varlık gösteren, günümüze değin varlığını sürdüren ve alanını genişleten performans sanatı, bu fırlatılmışlığın

---

25 *A.g.e.,* 29.

26 Yılmaz, *Modernden Postmoderne Sanat*, 326.

27 Foucault, 1982; Yılmaz, *Modernden Postmoderne Sanat* içinde, 325.

sorgulanması ile ortaya çıkmış ve yaşamsal dönüşüm içerisinde varlığın işlevini ve eylemlerin gerçeklik yanılsamalarını sorgulamıştır. Bireysel özgürlüklerin mümkün olup olmadığı performans sanatlarının ve eylemlerinin temel düşünce ve sorusudur. Heidegger'in fırlatılmışlığı (idesi) içinde varlık *(Dasein)*, bu kendi dışında devam eden sürecin dışına çıkabilir ve kendisi üzerinde yeryüzüne karşı bağımsızlık elde edebilir mi? Zihnini dünyadan bağımsız olarak düşünebilir ve dahası bağımsız hale getirebilir mi? Toplumsal yaşamın dışında kendi gerçekliğini yaratabilir mi? gibi sorular performans sanatının temel dayanakları olmuştur. Claes Oldenburg, Red Grooms, Allan Kaprow, John Cage, Joseph Beuys gibi sanatçılar sanata bu yeni bakışın ilk temsilcileri arasında sayılır. Bu sanatçılar ve eylemleri ile birlikte giderek yaşam ve sanat arasındaki sınırlar erimiş, insan eylemleri kendi fırlatılmışlıkları içerisinde bir sanat ürününe ve dahası insanın varlık olarak kendisi bir sanat nesnesine dönüşmüştür. Heidegger'e göre; "*Dasein*'in kendi varlık olanağını yerine getirmesidir bu"[28]. Bu aynı zamanda insan varlığı içerisinde gizli olan düşünsel sürecin ve eleştirel söylemin "açığa çıkması", "üzerindeki örtünün kalkması"; yani *Alethia*'dır. *Dasein* olarak insan varlığı fırlatılmışlık içinde ona yüklenen eylem ve görevleri sorgular, sorgulama beraberinde üzerine örtülen örtünün kalkmasını getirir, yeni bir gerçeklik kendini görünür kılar ve birey ona fırlatılan olanaklardan kendi olanaklılığını yaratarak bir eylem gerçekleştirir. Bu eylem performans sanatının kendinden önce gelen dönemlerde ve sanat eğilimlerinde somut gerçeklik olarak karşılığını bulan tasarım sürecinin, hareket olarak çözümlemesidir. "Heidegger'in 'tasarım' *(Entwurf)* dediği şey, *Dasein*'in dünyanın içinde bir varlık olarak kendi olanaklılığını yerine getirmek üzere nasıl davrandığına, ne yaptığına işaret eder"[29].

1960'lar ve sonrasında performans sanatı, "en akışkan ve devingen sanat biçimi" olarak varlık göstermeye başlamış ve temel felsefesini "estetize edilmemiş bir yaşam" üzerine yerleştirmiştir[30]. Yaşamsal varoluşunu insan bedeninde gerçekleştiren sanat akımı olan performans sanatı, yaşamın ritmini ve ritmin geriye ve daha ileriye götürülmesini temsil eden eylemlerle örülmüştür. Yaşamsal döngü, 'fırlatılmışlık içinde yönlendirilen *Dasein*', var olan ve dayatılan gerçekliği sorguluyor, kendi yeni gerçekliğini inşa ediyordu. Böylelikle insan eylemlerinin altında yatan ve bastırılan ya da gizlenen bireysel tepki ve varoluş özellikleri görülür kılınıyor, açığa çıkıyordu. Yeni bir bakışla yaşantı, Heidegger'in *Alethia* kavramıyla tanımladığı 'görünüşe

28 Bolt, *Yeni Bir Bakışla Heidegger*, 31.

29 *A.g.e.,* 31.

30 Göknur A. Gürcan, *Performans Sanatı: Yüzyıllık Tarihine Genel Bakış (*İstanbul: Tekhne Yayınları, 2015), 45.

gelme' sürecinin sanatsal söylemde karşılığıdır. Üstelik; "beden, sanatçının rahatlıkla çalışabileceği bir alandı. Kendine aitti ve en genel hatlarıyla tüm insanlığı temsil ediyordu"[31]. Bu özgürlük *Dasein*'in sınırlarını dilediğince genişletmesine olanak tanıyordu. Nietzsche; "beden büyük bir akıldır, tek anlamı olan bir çoğuldur. Bir savaş ve barıştır, bir sürü ve bir çobandır" der[32]. Bu anlamda performans süresince beden yalnızca görülür bir varlık olmaktan çıkmaktadır; kendi zihinsel katmanlarını teker teker izleyiciye açıyor, onları da performanslara ve gösterilere dahil ederek dışarıya doğru genişleyen bir 'açığa çıkarma' olgusu deneyimleniyor, gerçeklik sorgulanırken, görülen reel eylemler arkasında yatan bireysel ve toplumsal söylemler bilinçdışına çıkıyor. Performansın gerilimi, duygusallığı, arzu akışı ve kinetik devir-daimi, kitlede bir gerilimi tetikliyor ve özne ile nesne sembolik olanın müstakil otoritesinin yerini insanın çok sesli gidiş gelişi ile doldurmak üzere yeniden yan yana geliyor[33].

Roland Barthes; "bir metin, tek bir teolojik anlamı serbest bırakan bir kelimeler dizisi değil, içinde hiç birinin özgün olmadığı çeşitli yazıların iç içe karışıp çarpıştığı çok boyutlu bir uzamdır" saptamasında bulunur[34]. Postmodern sanat ve 1960 sonrası performans sanatları da bu çok katmanlı sistemin bir uzantısıdır. Burada gerçekleşen tek bir görünüm, hareketin /eylemin tek bir anlam yapısı yerine, Carlson'ın ifade ettiği gibi farklı dinamiklerin tetiklediği birden fazla anlam ve ifade gücüdür. Uzam açımlanır, genişler; düşünce eyleme dönüşürken, eylem araç ile amaç arasında farklı mesafelere fırlatılır ve izleyici kendi fırlatılmışlığı içerisinde gördüğü eylemi kendi yaşamsal döngüsünde ve fırlatılmışlığında kendi algı boyutuna taşır. Algılam *(Percept)* ve duygulam *(Affect) Dasein*'in kendi duyumsal varlığı ile farklılaşır ve özgül anlamlarından farklı çok katmanlı bir yapıya dönüşür.

Heidegger'e göre bir eserin hem alegorik hem de simgesel bir işleve sahip olduğu belirtildi. Bu anlamda onun sanat felsefesine yaklaşımında yer alan şey kavramı, performans sanatında kavrama gönderme yaparken, kavramın/olayın/olgunun ifade edilme, yeniden görünür kılınma yöntemi

---

31 *A.g.e.,* 46.

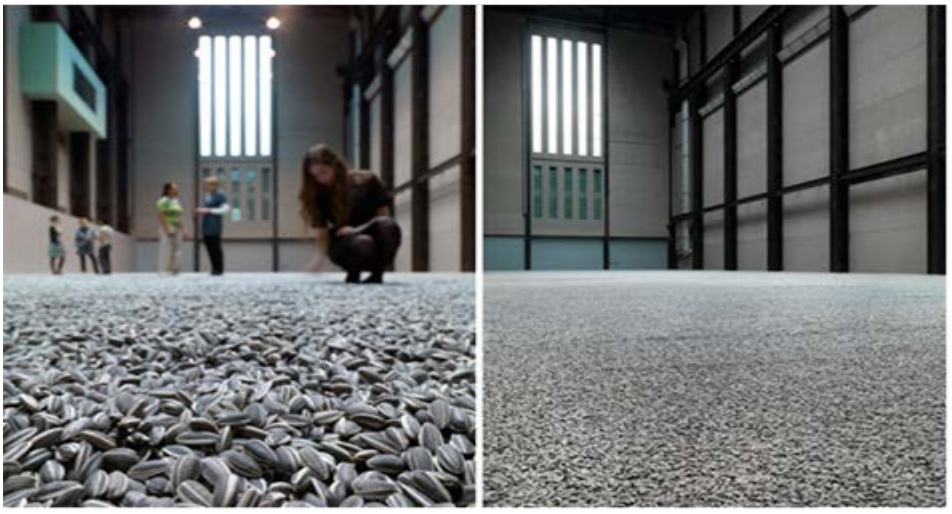
32 Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, çev. M. Bahar (İstanbul: Kitapzamanı Yayınları, 2010), 38.

33 Marvin Carlson, *Performans: Eleştirel Bir Giriş*, çev. B. Güçbilmez (Ankara: Dost Kitabevi, 2013), 211.

34 Jonathan Fineberg, *1940'tan Günümüze Sanat, Varlık Stratejileri*, çev. S. Atay ve G. E. Yılmaz (İzmir: Karakalem Kitabevi Yayınları, 2014), 390.

araç gereci belirlemektedir. Eser ise eylemin Heidegger'in fırlatılmışlık olarak tanımladığı sürecin tamamı olarak anlam kazanır. Performansın herhangi bir aşaması (fırlatılmışlığın herhangi derecesi), görünür kılınan sürecin belirli bir duyum aşaması, alımlayıcının izlediği, deneyimlediği şeylerin kendi gerçekliği olarak ortaya çıkar.

Bu anlamda Ai Weiwei'nin *Ayçiçeği Taneleri* (Resim 1) isimli çalışması, eylem (performans) sonrasında yaratılan bir şeyin kendi varlığı içerisinde kendi özgül anlamından sıyrılarak yeniden eylem sürecine dahil edilmesi ve alımlayıcının duyum aşamasına taşınmasının bir göstergesidir. Heidegger'in varlık tanımıyla *Dasein* kendi fırlatılmışlığı içerisinde var olan bir gerçekliği sorguluyor, kendi seçtiği araç gereçsel şey üzerinden bir yöntem belirleyerek yeni bir fırlatılmışlık alanı yaratıyor. Belirlediği yönteme ek olarak, bu fırlatılmışlık alanını tek tek alımlayıcıların kendi deneyimlerinin duyum aşamasına taşıyor. Bu anlamda sanatta araç gerecin sanatsal söylemi oluşturmada, Van Gogh'un ayakkabılarında olduğundan farklı bir anlama ve amaca taşındığı görülmektedir. Araç gereç, şey ile eser arasında durur, ancak burada eserin niteliksel yapısı geri plana atılarak, özsel anlamı önem kazanır. Öz bilgi ile ifade edilen araç gerecin tözsel anlamı değil, iletilen kavramın/olayın/olgunun her türlü başka anlamından sıyrılan ve alımlayıcının çokluğu ile orantılı giderek artan fırlatılmışlık derecesidir.



Resim 1: Ai Weiwei, *Ayçiçeği Taneleri*, 2010, Tate Modern Müzesi, Londra

Ai Weiwei, bu çalışmasında Çin'de bir workshop düzenleyerek yüzlerce kişiyi eserin yaratım sürecine dahil etmiş, porselen kili kullanarak, eserin tüm parçalarının tek tek elle şekillendirilmesini sağlamış ve daha sonra yeniden üretilen bu ayçiçeği taneleri asıllarına uygun bir görünüme kavuşması adına tek tek boyanmıştır. "Çin'in bir zamanlar porseleniyle ünlü Jingdezhen bölgesinde yapılan çalışma, Çin'deki ucuz üretime ve 'Made Of China' fenomenine bir eleştiri niteliği taşımaktadır"[35]. Bunun yanında Çin'deki çocuk işçi ve ucuz iş gücüne bir eleştiri de getiren çalışma, yaratım süreci ile sorgulatan bir eser niteliği taşımaktadır. Sanatçı yaratım sürecinin ardından 2010'da Tate Modern'de ilk olarak calışmayı sergilediğinde, alımlayıcıyı sürece dahil ederek eserini tamamlamıştır. Burada alımlayıcı; eserin üzerinde yürüyerek sertliğini ve yüzlerce insanın ayaklarının altında çiğnenen tanelerden yükselen ses olgusunu duyumsamış, böylece kendi fırlatılmışlıkları içerisinde bir gerçekliği nesnel olarak deneyimlemiştir. Bu gerçeklik Heidegger'in *Alethia* kavramı ile tanımladığı gerçeklik olgusuna gönderme yapmaktadır. Ancak burada gerçekleşen süreç (sanatsal eylem), yalnızca gerçekliğin üzerindeki örtünün kaldırılması/ görünür kılınması değil, bunun yanında Weiwei'nin yeni bir geçeklik kurgulayarak tek tek alımlayıcıların kendi gerçekliklerinin (kendi fırlatılmışlıklarının) ve bütünsel olarak yeryüzünün, onun üzerinde gerçekleşen mekanik ve doğal süreçlerin sorgulanmasıdır. Sanatçı gerçeklik üzerindeki örtüyü kaldırmak yerine, alımlayıcının örtüyü kaldırmasına, bunu yaparken kendi gerçekliği üzerinde farkındalık geliştirmesine farklı bir eylemle olanak tanımaktadır.

[35] Mehtap Morkoç, "Sanat Nesnesi ve Mekan İlişkisi Üzerine Uygulamalar" (Ankara, Hacettepe Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, 2013), 46.



Resim 2: Marina Abramoviç, *Sanatçı Burada*, 2010, Performance, Museum of Modern Art, New York

Marina Abramoviç'in 2010'da Modern Sanatlar Müzesi'nde gerçekleştirdiği performans, Ai Weiwei'nin çalışmasında olduğundan daha farklı bir açığa çıkarma olgusunu deneyimlemektedir. Sanatçı çalışmasında bir masanın karşısında uzun saatler hiç kıpırdamadan oturmuş, karşısına sırayla gelen izleyicilerle göz göze gelerek, dile gelmeden konuşmayı deneyimlemiş ve yüzlerce insanın duygulanımlarına şahit olurken, alımlayıcı da bu kısa bakışma anında kendi gerçekliği hakkında kendisiyle konuşma fırsatını yakalamıştır. Bu performans tek tek kişilerin olduğu kadar bütünsel olarak yaşantı içerisinde bir anın da üzerindeki örtünün kalkması ve algılam-duygulam ilişkisinin görünür boyuta taşınmasının bir göstergesidir. *Dasein* (sanatçı olarak), fırlatılmışlık içerisinden bir an belirleyerek, kendisini o noktada sabitlemiş, eylem ve düşünce fenomenolojik açılıma uğramış, sanatsal eylemin özüne ulaşmayı engelleyen her türlü sosyal, politik, siyasi yargıyı dışarıda bırakarak (paranteze alma), yalnızca iletişimsel anın sessiz yapısı ve bundan doğan duyumsama gerçekliğini sanatsal söyleme dönüştürmüştür.

Dasein (izleyici olarak), bu eylem sürecinde görünen gerçekliği ve eylemin iletişimsel boyutunu, kendi özsel algılamı ile yeni bir gerçeklik boyutuna taşımaktadır. Böylelikle Abromoviç'in kendisi insan bedeni olarak bir sanat nesnesine dönüşürken, alımlayıcının karşısına oturmasıyla yaşanan iletişimsel boyut bir sanatsal süreç haline gelerek sanatçının kendisi bir araç haline dönüşmektedir. Bu süreçte Weiwei'nin çalışmasında da yaşanan deneyim boyutunun bir benzeri yaşanmaktadır. Göz göze gelen izleyici ve sanatçının ortak bir deneyimi paylaşarak kendi fırlatılmışlıkları içerisinde kısacık bir anda ortak bir duyumsamayı yakalamalarının bir göstergesidir. Bu kısa an, insan varlığı içerisinde gizli olan düşünsel sürecin ortaya çıkması, yani *Alethia'*nın kendisidir.



Resim 3: Marina Abramoviç, *Sanatçı Burada*, 2010, Performance, Museum of Modern Art, New York

Hansen'ın performansları da, duyumsal gerçekliğin sanatsal yolla açığa çıktığı bir sürecin ürünüdür. 2014'te Ochi Galeri'de gerçekleştirdiği performans (Resim 4) içgüdüsel ve lirik eylemin 'üzerindeki örtünün kalkması', kısıtlamalar ve bedensel sınırlamaların fenomenolojik tanımıyla parantezin dışında bırakılarak, yaşamın ritminin ve bu ritmin fırlatılmışlık içerisinde geriye ve ileriye doğru yeniden eylemlendirilmesini görünür kılmaktadır. Yaşamsal süreç içerisinde *Dasein,* varoluşsal sorgulamalarını eylem yoluyla aktarırken, ortaya çıkan çalışma, yaşamsal ve bireysel sınırlamaların, kendisi tarafından yönlendirilmiş yeni bir gerçekliğini yaratmaktadır. Sanat eseri

Hansen'ın performaslarında süreç sonucunda bir sağaltımın sonucu olarak yaratılır. Böylelikle insanın fırlatılmışlığı içerisinde var olan kendi gerçekliği ve bunun sanatsal enerjiye dönüşümü açığa çıkarak görünür kılınır. Bu süreç farklı bir perspektiften, Heidegger'in *Alethia* kavramıyla tanımladığı örtülü olanın üzerindeki örtünün kaldırılmasının sanatsal ön görünümüdür.



Resim 4: Heather Hansen, *İçe Çekilme*, 2014, Performance, Ochi Gallery

Sonuç

Heidegger, sanat üzerine incelemelerini köken anlayışına bağlar, buradan şey'lerin gerçek doğasına, alegorik bağlamda üzerindeki örtünün kaldırılmış hali olan *Alethia* kavramına ulaşır. Bu yönelim ile sanatı ve sanat nesnesini Van Gogh'un resminden yola çıkarak gerçekliğin ortaya konulmasında biriciklik boyutuna taşır. Sanat ona göre, görülür olmayanı görünüşe getirmede, şeylerin farklı kategorilerini görünür kılmada ve *Dasein* olarak insan varlığının bu katmanlı sistem içerisinde gerçekliğe ulaşmasında bir yöntem işlevi görür. Sürekli değişen ve dönüşen bir dünyanın içinde Heidegger'in 'fırlatılmışlık' olarak tanımladığı olguyu deneyimleyen insan varlığı *(Dasein),* bu fırlatılmışlık içerisinde konum alır ve döngüsel bir sürekliliği ileri ve geri dönüşlerle birlikte deneyimler.

Bireyin doğasına dönük bir sanatsal yaratım şekli olan performans da bu anlamda birey (iç evren) ve dünya (dış evren) arasında bir konum alır. Heidegger için sanat eserinin, şeylerin araç gereçsel niteliklerinin üstünde yer aldığı, araç gerecin şey ile eser arasında ara yerde durduğu söyleminin postmodern sanatta karşılığıdır. Heidegger, araç gerecin araç- gereçsel anlamını sorgularken, performans sanatçıları dış evrenin verili gerçekliğini ve dayatılan toplumsal ve sosyal düzeni sorguluyor, eleştiriyor, kendi kendiliklerinin özüne yöneliyor ve fırlatılmışlıkları içinde konum belirleyerek, bu konumu yaratıcı eyleme dönüştürüyor.

Kaynakça

Gray, J. Glenn. Barret, William ve diğerleri. *Heidegger- Varlık ve Zaman/Varlık ve Hakikat/Sanat ve Hakikat/Düşünmek Ne Demektir?/Doğu ve Batı.* Çeviren ve Hazırlayan Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2008.

Bolt, Barbara. *Yeni Bir Bakışla Heidegger (Heidegger Reframed: Interpreting Key Thinkers for the Arts).* Çeviren Murat Özbank. İstanbul: Kolektif Kitap, 2015.

Carlson, Marvin. *Performans: Eleştirel Bir Giriş.* Çeviren Beliz Güçbilmez. Ankara: Dost Kitabevi, 2013.

Çüçen, Kadir. A. "Heidegger ve Felsefe". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı 1 (2006): 7-24.

Fineberg, Jonathan. *1940'tan Günümüze Sanat, Varlık Stratejileri.* Çeviren Simber Atay ve G. Erinç Yılmaz. İzmir: Karakalem Kitabevi Yayınları, 2014.

Genç, Tuğba. "Heidegger, Modern Bilimve Sanat". *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlere Diyaloglar,* sayı 2 (2008): 1-14.
http:// ethosfelsefe.com/ ethosdiyaloglar/mydocs/Heidegger Tugba[1]. Pdf .Çevrimiçi 20 Kasım 2016.

Gürcan, A. Göknur. *Performans Sanatı: Yüzyıllık Tarihine Genel Bir Bakış.* İstanbul: Tekhne Yayınları, 2015.

Heidegger, Martin. *'Letter to Humanism', Basic Writtings*. Editör David F. Krell. New York: Harper & Row, 1977.

-. *Poetry, Language, Thought*. New York: Harper Collins Publishers, 2001.

-. *Metafizik Nedir?*. Çeviren Mazhar Şevket İpşiroğlu ve Suut Kemal Yetkin. 2. Baskı. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003.

-. *Sanat Eserinin Kökeni*. Çeviren Fatih Tepebaşılı. Ankara: De Ki Yayınları, 2007.

Quigley, Timothy. R. "Sanat Eserinin Kökeni: Bir Hülasa". *Heidegger* içinde, 321-331. Çeviren M. Sırrı Erer. Hazırlayan Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2008.

Morkoç, Mehtap. "Sanat Nesnesi ve Mekan İlişkisi Üzerine Uygulamalar". (Yüksek Lisans Sanat Çalışması Raporu). Ankara, Hacettepe Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, 2013.

Nietzsche, Friedrich. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*. Çeviren Mustafa Bahar. İstanbul: Kitapzamanı Yayınları, 2010.

Quigley, Timothy. R. "Heidegger, 'The Origin of the Work of Art'", 2009. http://timothyquigley.net/vcs/heidegger-owa_outline.pdf. Çevrimiçi 20 Kasım 2016.

Yılmaz, Mehmet. *Modernden Postmoderne Sanat*. İstanbul: Ütopya Yayınları, 2013.

Görsel Kaynakça

Resim 1: Ai Weiwei, Ayçiçeği Taneleri, https://travelbetweenthepages.com/2010/10/16/thats-mass production/ Çevrimiçi 17 Aralık 2016.

Resim 2: Marina Abramoviç, Sanatçı Burada, 2010, Museum of Modern Art, New York. http://www.flickriver.com/photos/sixteenmiles/4422516908/.Çevrimiçi 17 Aralık 2016.

Resim 3: Marina Abramoviç, Sanatçı Burada, 2010, Museum of Modern Art, New York. http://art234.blogspot.com.tr/2010_05_01_archive.html. Çevrimiçi 17 Aralık 2016.

Resim 4: Heather Hansen, İçe Çekilme, 2014, Ochi Gallery http://www.thisiscolossal.com/2014/01/emptied-gestures-heatherhansen/ Çevrimiçi 17 Aralık 2016.

KUTSALIN KRALLIĞINDA GÖRKEMLİ BİR KARŞILAMA: ŞİİR VE DÜŞÜNME

Senem KURTAR*

GLORIOUS GREETING IN KINGDOM OF THE HOLY: POETRY AND THINKING

Öz

Metafizik geleneğin ve tüm olası metafiziklerin bir kenara bırakılmasının varlıkbilimsel zorunluluğunu kılavuz edinen Martin Heidegger'in özellikle düşünme dönüşümünü ilan ettiği aralıkta ve belki de onun tüm düşünme sürecinde şiirin son derece derin bir anlamı vardır. Heidegger'e göre, şiir bu derinlikli anlamını Greklerin *poiesis* olarak adlandırdığı formunda bulabilecektir. Şiirin poetik özünün keşfinde Heidegger'in işaret ettiği en ihtişamlı açıklık Hölderlin şiirleri ve Onun şair-düşünür kimliğidir. Şiirin yitirdiği özüyle buluşması onun derinliklere adanmış, karanlık ve belirsiz olanın izini süren bir düşünme yolunu karşılamasıyla olanaklıdır. Bu görkemli karşılama, şair ve düşünür, şiir ve düşünmenin kutsalın buyruğunda/çağrısında birleşmesidir. Böylesi bir birleşmenin olanaklı açıklığı Heidegger'in dilin kökeni olarak işaret ettiği aletheik bir yinelemedir. Ya da yeni başlangıçlar için yas ve unutmanın yinelenişidir. Böylelikle modern dünyada tüm olanaklarıyla tamamlamış olan metafiziğin kısırdöngüsü kırılarak dilin ve düşünmenin zengin olanaklarıyla kucaklanma aralığı belirecektir. Bu çalışma, Heidegger'in egemen dil ve düşünme biçimini şiirselliğin poetik özüyle yerle bir edişinde Hölderlin'in ayrıcalıklı rolünü konu edinmektedir.

Anahtar Kelimeler: metafizik, şiir, düşünme, kutsal çağrı/buyruk, yas, *physis*, *aletheia*.

* Ankara Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Doç.Dr. , e-mail: skurtar@ankara.edu.tr.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 8 / Heidegger, Nisan 2017: 498-515
(Makale Gönderim: 31.12.2016 / Makale Kabul: 21.03.2017)

Abstract

For Martin Heidegger's taking himself as a guide that ontological necessity of overcoming the metaphysical tradition and all possible metaphysics especially in an interval as declaring his transformation of thinking and maybe in his all process of thinking, poetry has an immensely profound meaning. According to Heidegger, poetry will find its this profound meaning in the form of what the Greeks call *poiesis*. The most magnificient opening pointed by Heidegger in the exploration of the essence of poetry that the poems of Hölderlin and his poet-thinker identity. Poetry's encountering with its lost essence is possible only by a glorious greeting to a way of thinking that is dedicated to depths and on track of the darkness and ambigious. This glorious greeting is the gathering of poet and thinker, poetry and thinking, in the writ/call of the holy. The possible opening of this kind of gathering is noticed by Heidegger that an aletheic repetition as the origin of language. Or it is the repetition of the mourning and forgetting for the new beginnings. Thus by breaking metaphysics that has completed itself with all its possibilities in modern world, will be appear in an interval for embracing language and thinking with their rich possibilities. This article subjects itself the privilege role of Hölderlin for Heidegger's razing to the ground of the metaphysics' prevailing way of language and thinking by the poietic essence of the poetical.

Keywords: metaphysics, poetry, thinking, holy writ, mourning, *physis*, *aletheia*.

****

"Tanrılar için çok geç, Varlık için çok erken".[1] Modern dünyanın tinini çarpıcı bir biçimde açığa çıkaran Heidegger'in bu kökensel seslenişi, şair ve düşünürü henüz olmayanla artık olmayan arasında açılan aralıkta, kendini açan için görkemli bir karşılamaya çağırmaktadır. O'na göre, felsefe genel, herkesçe kabul gören, anlaşılan, anlaşılırlığı esas alan, tüm olanakları görünüşe çıkmış olandan farklı bir görünüşe sahip değildir artık. Bunun en temel nedeni ise, yine Heidegger'in kendisi tarafından, son derece kararlı bir biçimde tüm kökensel başlıkların olanaksızlaşmış olması olarak gösterilir. Metafiziğin tamamlanışı olarak da betimlenen bu doruk noktası, tüm temel kavramların kullanılmış, tüm olanaklılıkların açık olduğu ve sözle otantik ilişkinin yitiminde son bulandır. Buna rağmen, metafizik gelenekten ve tüm

[1] Martin Heidegger, *Poetry Language Thought*, çev. Albert Hofstadter (NY: Harper & Row Publishers, 2001), 4.

olası metafiziklerden, düşünmenin tarihsel olarak olagelen gizemli varlığına ya da tarihsel olarak açılan varlığın düşünülmesine geçiş sorunsalı birinin ya da birkaçının varlığın olageldiği bu tarihsel açıklığı sorgulama cesaretini üstlenmesinin izini sürmekte, böyle bir *an*'ı beklemektedir.[2]

Felsefenin tamamlandığı ve teknik bilimler arasında dağılıp saçıldığı modern dünyada, Heidegger için öncelikle düşünmenin halen ve belki de henüz neyin izinde, peşinde olduğunun ciddiyetle ele alınması ivediliklidir. [3] 1930'larda bu ciddiyetli ve ivedi vazifeyi şiirsel yaratımın ve varoluşun özgün niteliğinde köklendirerek şiirselliğin özünü en yetkin ve çarpıcı olarak açığa çıkaranın öncelikle ve de son derece ayrıcalıklı olarak Hölderlin şiirlerinde bulunduğunu iddia eder ve bu iddiasında da sonuna kadar ısrarcı kalır. Böylelikle de Hölderlin şiirleri, düşünmenin kendi köklerine doğru genişleyerek yeni başlangıçlar açabildiği yegâne yer olarak onurlandırılır. Bu nokradan itibaren artık şair ve düşünürün, Hölderlin ve Heidegger'in, ortak yazgısını, gece gündüz durmaksızın izini sürdükleri tek bir olanaklılık anlatabilir: Tanrısızlığın hayalet görüntülerinden korkmaksızın Tanrının yokluğunun yakınına ilişmek. Böylesi bir olanaklılık, Tanrının yokluğunun yakınındaki bekleyişin oldukça uzun olmasına karşın, bu yoklukla Onun yitirilişi arasında kendini açacak en yüce, en görkemli olan için kökensel sözlerin çağrısında tutunmayı ilke edinmeye aittir.[4] Bu, Nietzsche'nin *Şen Bilim*'de Tanrı'nın ölümünü haykırışında gizil olarak dile gelen hüznüne[5] ve bu hüzünle birleşip bütünleşen Greklerin *Gloria Dei* olarak adlandırdığı türden bir Tanrısal varoluşa ve onun kutsallığına seslenişi gibidir.[6] Görkemli,

---

2 Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, çev. Parvis Emad ve Kenneth Maly (Bloomington: Indiana University Press, 1999), 3.

3 Martin Heidegger, "The End of Philosophy and The Task of Thinking", *On Time and Being*, çev. Joan Stambaugh (NY: Harper & Row, 1972), 55-73.

4 Martin Heidegger, *Elucidations of Hölderlin's Poetry*, çev. Keith Hoeller (NY: Humanity Books, 2000), 12

5 Friedrich Nietzsche, *Gay Science*, çev. Walter Kaufmann (NY: Random House, 1974), 160.

6 Podmore Grek dünyası için tanrısal olanın asıl tinini, özünü oluşturanın tüm tanrıları birleştiren ve onları bir arada tutan kutsalın güçlü, ölçüsüz ve görkemli ışığı olan *Gloria Dei* olarak Tanrı olduğunu; ancak özellikle Hıristiyanlığın doğuşuyla birlikte Tanrının *Forma Dei* türünden hizmetkâr ya da köle bir Tanrıya dönüştüğünü belirtir. Bu anlamıyla Tanrı insanın yardımına koşan, onu koruyan ve bunun karşılığında da şükranların sunulduğudur. Böylelikle aslında Tanrının ölümüne giden yol da tanrısal olana özgü niteliklerin, ondan beklenenin ya da onun hakikatinin yitiminde belirir. Nitekim Nietzsche'nin bu yitimi coşku yerine hüzünle karşılaması ölçüsüz, yerel bir eden, karanlık, gizemli ve mücadeleci bir tinin çöküşüyle ilintilidir. Simon D. Podmore, *Struggling with God Kierkegaard and Temptation of Spritual Trial* (Cambridge GBR: James Clark&Co., 2013),15.

ölçüsüzce parlayan kutsallık, Heidegger'in metafizik düşünme geleneğinin ihlali için yani "metafiziği tümüyle bir kenara bırakılabilmek"[7] için onu metafizik olarak yükselten, inşa eden ne varsa hepsinin kaynağına doğru ciddiyetle izlenerek ilk başlangıcında yıkıma uğratılabilmesi adına burada düşünmeye çağırdığıdır. Yol göstericiliği ve açtığı yeni yollarla felsefe ve daha kapsamlı anlamda düşünme konusunda ayrıcalıklı bir yerde duran büyük Alman filozofu Martin Heidegger'in belki de bu özgün ve etkin yanını biçimlendiren ve köklendiren temel sözcüğün bu türden bir kutsallık olduğu da söylenebilir. Yine kutsal sözcüğünün Heidegger düşüncesindeki en derin izinin şairlerin en muhteşem, en saygını olarak konumlandırdığı Hölderlin ile girdiği sakınımsız diyaloglar olduğunu belirtmek de keyfi bir yorum olmayacaktır. Nitekim Hölderlin'in ihtişamlı övgüleri, kutsalın dili olan şiirleri, bu diyalogun gerçekleştiği görkemli bir karşılamanın, bir şair ve bir düşünürün birbirini karşılamasının açıklıklarıdır.

Şair ve düşünür, şiirsel olanla düşünme arasında her birini bir diğerinin yoluna koyan ve birbirine yazgılı kılan bir *söyleme*[8] vardır. Heidegger, bu söylemeye Almanca *Gesprach* adını verir. Olanaklı olanla olanaklı olmayanı bir araya getiren bu söyleme, olası metafiziklere meydan okuyan ve onların köklerine saldırarak yerle bir eden türden ölçüsüz bir dille kendi köklerini açandır. Düşünen-söyleme, söyleyen-düşünme varlığın kendi olarak açılma süreciyle, bu süreç tarafından sahiplenilerek kendi olarak açılır ve onun varlığı, varlığın sözüne aittir.[9] *Das Dichten*, *Die Dichtung* anlamı bakımından ele alındığında şiirden çok daha derinlikli ve kapsayıcı bir şeye, Greklerin *poiesis* olarak adlandırdıkları bir şeyin kendini kendi açıklığında ve ölçüsüzce açmasına yakındır. Heidegger'in Hölderlin şiirlerinde bulduğu bu *poetik* öz, *kutsal* ile ilintilidir. Kutsal, en kökensel anlamıyla yani ölçüsüzce açığa çıkmanın korunduğu ve orada tutulduğu anlamda bir araya gelmeye, toplanmaya çağrıdır. O halde, kutsalın çağrısı neyin söylenmesidir? O, ne söylemektedir? O, hiçliğin söylemesidir ve dolayısıyla hiçliği söyleyendir. Beklenmeyen bir fırtına, sessizlik için değil; sessizliğin ta kendisini söylemek gibi. Bu çağrıda ayrı düşmüş, parçalanmış olanlar birleşiverir. Heidegger'in

---

7 Heidegger, *Contributions*, 4.

8 Philippe Lacoue-Labarthe, *Heidegger and The Politics of Poetry*'de şiirin kendi kökeni ve de varlık koşullarının tanıklığı olduğunu belirtirken aynı zamanda ondaki *söyleme*'nin bir tür *mitleştirme* ya da *mitoloji* olduğunu da iddia etmektedir. Labarthe, burada, mitolojiyi başlangıcın gizemine ve karanlığına tanıklık olarak betimler. Ona göre, Alman İdeolojisi'nin Klasik Sanat Miti Heidegger tarafından Hölderlin şiirleri ve onun tarihsel kimliği aracılığıyla ulusal tinin tarihsel olarak oluşturulması tasarısına dönüştürülür. Philippe Lacoue-Labarthe, *Heidegger and the Politics of Poetry*, çev. Jeff Fort, (USA: University of Illinois Press, 2007), 3-4.

9 Heidegger, *A.g.e.,* 3.

bu büyük ustayla ve onun şair-düşünür ya da kökensel-düşünür kimliğiyle diyalogları bize bu anlamıyla kutsalın Greklerin *physis*'i olduğunu bildirir niteliktedir. Diğer yandan, yine de, *physis* ile kutsalın aynı şey olduğu da düşünülmemelidir. Aralarında gizil, tuhaf bir ilişki bulunmakla birlikte bu iki sözcüğün aynı oldukları söylenemez, iddia da edilemez. Böylesi kökensel bir ilişkinin gizini, gizemliliğini derinlikli bir kavrayışa ve sorgulamaya açabilir; onu, düşünmenin en cüretkâr, en sakınımsız ve de en ölçüsüz biçimi için bir meydan okuma olarak konumlandırabiliriz. Tabii burada henüz *physis* ile tam olarak neye gönderme yapıldığı pek açık değildir. Bu açıdan ilk belirlenimi burada kullanılacağı anlamı ve biçimiyle *physis*'in, Sokrates öncesi düşünürlerin fragmanlarından bile daha eskiye, ilk başlangıca ait kökensel bir sözcük olduğunu söyleyerek yapabiliriz. Bu ilk belirlenimiyle *physis*, basitçe varlık/varoluş ikiliğine indirgenemeyecektir. *Physis* en eski ve en kökensel olmasınca bütünüyle yeryüzüne, varlığa geliş ve varlıktan gidişlere, var ve yok olmaya, aynı zamanda tüm bu oluşumları düzenleyen yasaya, birlikte oluşun uyum ve ahengine karşılık gelir. Daha doğrusu Heidegger'in *Anaksimandros Fragmanı*'na ilişkin o eşsiz yorumunda olduğu gibi, varlığın varlığa gelme, açığa çıkma mucizesini, var ve yok oluşun adil düzenini, her şeyin kendi payına düşeni alma ve bir diğerine onunla birlikte olabilmek için borcunu ödemesine, yazgısını üstlenmesine aittir ve tüm bunların en temel, en kökensel olanaklılığıdır.[10] Greklerin *logos*, *dikia/aidikia*, *moira*, *aletheia* olarak seslendiği, ad verdiği ne varsa kaynağında *physis*'e seslenir ve yalnızca *physis* olarak gerçekleşirler. Bu kökenden fışkıran, kökene seslenen kökensel sözcükler, *physis*'i adlandırmaya yani *physis*'i bir adla çağırmaya adanmışlardır ve onlar, ölümlülerin düzenine tanrıların ulakları olarak gelerek kutsalın ışıklarını cömertçe sunulan armağanlar gibi yeryüzü toprağına yansıtırlar. Varlığın ışığı ve karanlığı, düzen verenle sınırları ihlal ederek düzeni olanaklı kılan düzensizliğin varlığını, tüm bu olup bitenin kendisine göre olduğu ölçünün ve yasanın adı olan şeylerin yazgısını söylenmeyenin sözleriyle söylerler.

Böylelikle, bir tek sözcükle karşılanması ve anlaşılması oldukça güç ve hatta imkânsız olan *physis*'i doğmak, büyümek ve gelişmek olarak çevirdiğimizde baştan beri belirginleştirme çabasında olduğumuz o asli, hakiki, gerçek kavrayışı bir çırpıda yitiririveririz. Burada yitirilen *physis*'in kökensel anlamıdır. *Physis* her tür açığa çıkma için açığa çıkan şeyi kendi açıklığına sürükleyen ve ona orada varlığa gelmenin bilmecesini bahşeden gizemli bir hakikattir; diyor

[10] Martin Heidegger, *Early Greek Thinking The Dawn of Western Philosophy*, çev. David Farrel Krell ve Frank A. Capuzzi (San Francisco: HarperCollins Publishers, 1984), 40-41.

Heidegger *Einführung in die Metaphysik*, Metafiziğe Giriş'te.[11] Bazıları onu bu yüzden tohumun çiçeklenmesine, çiçeğe dönüşmesine benzetirler. Ancak o tüm bunlara kendini verdiği, açtığı gibi eş zamanlı olarak kendine geri dönen, kendini gizleyendir de. *Physis*'in gizlenmeyi sevdiğini söyleyen Herakleitos'u anımsayalım.[12] Hemen ardından şunu da ekleyelim: *Physis*, onda açığa çıkan ne varsa hepsine karşı kayıtsızdır. Çünkü o, sakınımsız, ölçüsüz bir açığa çıkmadır. Kendine geri dönen bir açığa çıkma, geriye, kendine doğru çeken ve gizleyerek kendini açandır. *Physis* için kendini gizinde, gizlenerek açan, gösteren de diyebiliriz ki onun kendine geri dönüşünden kalan izler *eidos* yani tek tek şeylerin biçimleri, kendine özgü, kendi tarzında sahiplendikleri açıklıklarıdır. Böylelikle *physis* kendini görünüşlerinden ayıran ve yalnızca bir iz olarak varlığa gelebilendir. Ancak düşünme geleneğinin seyrinde bu sakınımsız, ölçüsüz, gizemli hakikat hiç de bu asli halinde kalmamış zamanla izler, gölgeler *physis*'i yani kendi kaynaklarını katlederek onu karanlığa mahkûm etmişlerdir. Bu açıkça bir şeyin kendisini, kendi açıklığını ve dolayısıyla diğer şeylerle, dünyasıyla ve en derinlikli bulunuşunda yeryüzüyle olan ilişkisini, bağını yitirmesi demektir. Şeylerin *physis*'in ve dolayısıyla yeryüzünün bilmecesinden mahrum, yoksun kalışı da denilebilir. Bir öncekini, kaynağını, başlangıcı, zamanın varoluşsal bütünlüğü ve ayrıcalığını *ilerleme* yanılsamasıyla unutmak[13] ve gizi kendini açan bir şey olmaktan uzaklaştırmak yahut da artık onun kendine kendini açmak için bir yer, böyle bir dünya bulamayışıdır artık şiddetle ve her yanda meşruiyetini ilan eden.

Physis'i yazgıyla, yani her şeye varlığa gelme ve varlıktan gidişlerde kendi payına düşeni veren, açan olanaklar düzeninin, ahenginin tanrıçası *moira*'yla, kendi yazgısıyla buluşturan bu tarihsel ancak tarihe bile meydan okuyabilen, kırılmaları, kopuşları olanaklı kılan öykü onun saf, arı, ölçüsüz ışığı, parlaklığı olduğu kadar göğsünde karanlığı, gizi, başka olmayı, sessizliği, dinginliği de taşıyor olmasına aittir. Heidegger için, onun bu yazgısı, kalbinde bazen usul usul bazense hızla çarpan *aletheia*'dan başkası değildir. O, biz ölümlülere tüm hakikatimizin *aletheia* olduğunu sessizce söyleyen *logos*'a, *logos*'un kökenindeki *legethai* ya da *legein* ile yani bir şeyde kendini açanı söyleyenle birleşmiş, bir olmuş varlığına can, ruh verendir. Bu çok ilginç gelecek belki ama

11 Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics,* çev. Ralph Manheim (USA: Yale University Press,1968), 102.

12 Heidegger, *Early Greek Thinking*, 113.

13 Heidegger'e göre, modern teknoloji çağının asli tavrının açık göstergesi ve kendini sürdürme biçimi olan hesaplayıcı düşünme "kesintisizce ve koşulsuzca her şeyin yönünü, yolunu öngörerek ilerler. İlerleme, kökensel olanın, önce gelenin, gittikçe daha fazla bozulduğu bir süreçtir". Heidegger, *Mindfulness*, 25.

Heidegger'in "atom çağı"[14] olarak adlandırdığı günümüzün kopuk, tümüyle yabancı, içine kapalı dünyasına onun uzantısı olan ve aynı zamanda onu biçimlendiren düşünme ve duyma biçimine karşın *physis*'in büyülü anlatısında derinden, gizliden şu söylenmektedir: Yeryüzü ve gökyüzü, bitkiler ve tüm hayvanlar, insan ve onun yaratıları, tanrılar ve insanlık tarihi kökensel olarak birbirine benzer. Çünkü bir ve aynı olana aittirler.[15] Aralarında görünmez, incecik çizgiler vardır. Katı ve soyut hiyerarşiler değil. *Physis*'in varlıkları kırılgan sınırlarla ayrılır, kendi güzelliklerinde başkalaşırlar.

İşte şairi sarıp kuşatan *physis*'in bu kutsal, tanrısal güzelliği, kudretli ve görkemli varlığıdır. Hölderlin'in şiirlerinde die Natur olarak seslendiği anlamıyla doğa, tam da *physis*'in bu kutsal, tanrısal güzelliğini söylemektedir; bize. *Physis*'i onda var ya da yok olan bir arada ve ayrı duran ne varsa hepsini gözeterek yeryüzü sözcüğüyle karşılayabiliriz diye düşünüyorum. Bu anlamda, Hölderlin *physis*'in şairi, yeryüzünün şairi, iz sürücüsü, ardılı, onun öğrencisidir. Yeryüzü tüm varlıklarını adeta bir mucize gibi parlatıverir toprağında, havasında, suyunda, alınan her nefeste ve de her şeyde. Ancak yılların koşturan, aceleci zamanında yeryüzünün bu karanlık, kudretli, zor bilmecesi derin bir uykuda gibidir. Bu uyku, Hölderlin şiirlerinde beklenenin, gelmekte olanın yolda olduğunu, kendini unutma, geriye çekilme ve gizlenmişliği anlatmaktadır. Ancak tüm bu görüntülerine, gölgelerine, izlerine karşın yeryüzü *physis* hiç uyumadı; hiç uyuyamaz da. Uykusuzluğunu sürdürmektedir ancak henüz "yas, ağıt, mateme bürünmüş olarak".[16] Bir yas, acı, matem belleği en derinde, derinlerde saklı kalmış o ki ilk kez *physis*'e, yeryüzünün görkemli karanlığına ad olmuştur. Yas, yeryüzünün varlığına karanlık diye seslenendir. Kopuş, ayrılış kadar derinliklere dalamaz; yol alamaz. O, daha çok gecikmiş bir yitim, kayıp gibidir. Ancak daima kendine kör, kendini unutmuş bir geriye dönüşe izin verir ve böylelikle kışkırtıcı, arzulu bir yanı vardır.

Şair yas tutarken aynı zamanda her şeyden şüphe etmektedir de. Şüphe, ışıkla, ışığıyla kendini açanın karanlığında düşünmenin aldığı yoldur. O, bir iz ya da bir imge de olabilir. Şüphede hakikatin ışığı kendini ayıran, kapatan, uzaklaşan bir şey olarak belirmez, kendini açmaz, sunmaz, sadece açıklığa iter, açıkta kalmaya sürükler. Yeryüzünün varlığı tüm bunlar olurken durgun,

---

14 Martin Heidegger, *The Principle of Reason*, çev. Reginald Lilly (Bloomington: Indiana University Press, 1996), 29.

15 Avital Ronell, *On the Misery of Theory without Poetry: Heidegger's Reading of Hölderlin's "Andenken"* (USA: Modern Language Association of The America, 120(1), 2015; 16-32), 18.

16 Ronell, *A.g.e.*, 20

dingin, sessizdir. Bu, onun yeni başlangıç, yeni yıkım için hazır olduğu anlamına gelir. Heidegger, şairlerin yeryüzünün bu sessiz ve dingin açıklığına ait olup aynı zamanda onu adlandırıp, onu söyleyenler olmalarınca şüphe edenler olduklarını söyler.[17] Onlar, şairlerdir ki tek başına, sonsuz sabır ve katlanma ile üzerine gölgeler, karanlıklar çökmüş dingin sessizliği yılmadan çağırır, bıkmadan söylerler; söylerler; söylerler... İşte böyle bir söyleme kimin şair olup kimin şair olmadığına da karar verecek tek ölçüttür. Onların şair olarak adlandırılma nedeni şiir yazmaları değildir. Bildikleri tek şeyin şüpheye kaynaklık eden bir belirsizlik ya da "alacakaranlık"[18] veyahut da bir iz oluşudur. Kısacası şairi şair kılan tek ölçüt, tek yasa yeryüzünün varlığına, *physis*'e ait olmaktır.

Kendini çeken, kendini uzaklaştıran yas, karanlığın sessiz izidir. Gecenin karanlığının ve her gün ışığının gecesinin izidir. Ancak o şimdi ağarıyor; şairler feryat ediyor diyor Hölderlin'in kutsalı çağıran poetik sözcükleri. Bu sözler, kutsala özlemin ve onun bitmeyen mateminin tek barınaklarıdır. İşte bu yüzden *physis*, yeryüzünün varlığı, doğa adına her ne dersek diyelim, onu hangi adıyla çağırırsak çağıralım Natura, die Natur, yetmez Hölderlin'e. O, kutsalın aşığı, onun yolunu gözleyen, kendini onun ışığı ve karanlığına vermiş, düşünceleri, beyni, kalbi onun için durmaksızın çarpandır. Hölderlin, Heidegger'in deyişiyle "şairler şairi"[19], kutsalın iz sürücüsüdür. Hangi ölümlü şair aşabilir ölçütünü yeryüzünden gökyüzüne genişleten, oyunbaz düşüncelere tanrılardan gelen sözcüklerle yol veren hakikat gözcüsü Hölderlin'i? Elbette hiç kimse diye yanıtlayacaktır Heidegger. Tıpkı "Sokrates aşılamaz" diyen Kierkegaard gibi[20], O da "Hölderlin aşılamaz" diyebilir ancak.

Şairler şairi Hölderlin'in tanrısal sözcükleri, yeryüzünün karanlık varlığını kutsalın izlerinde görünmeye çağırırlar. Hölderlin'in sözcüklerini tanrısal kılan bir ad vermek ve bir adla çağırmanın tanrılara yakışır o ilk formunu sahiplenişidir. Bu nedenledir ki onun sözcüklerinde yeryüzü toprağının tüm gizleri kutsalı kuşatır ve onda görünmeyi arzularlar. Ağaran gün, ışığın usul

17 Heidegger, *Elucidations*, 132.

18 Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, 91.

19 Martin Heidegger, *Existence and Being*, çev. Douglas Scott (Washington D.C: A Gateway Edition, Regnery Gateway, 1988), 271.

20 Kierkegaard Sokrates'i insan varoluşu için gerçek bir aralık olarak görmektedir. Bu aralık Kierkegaard'ın, Sokrates'in *gnothi seauton*, "kendini bil" mottosunun aslen Tanrı'yı bilmek ya da tanrısal olanın bilgisi tarafından yerle bir edilmek, ihlal edilmek olduğuna ilişkin çarpıcı yorumunda köklenmektedir. Soren Kierkegaard, *Philosophical Fragments Johannes Climacus*, çev. Howard V. Hong ve Edna H. Hong (UK: Princeton University Press, 1985), 10-11.

usul yükselişi, sessizce gelen günün ışığıdır; O'nun için. Şair tüm bu ihtişamlı seyre ad vermez; onu bir adla, onun adıyla çağırır. Bu çağrıda, yeryüzü şairi doğurur, şair de yeryüzünü. Bu mucizevî doğumun tek faili vardır: KUTSAL. Ancak bu hiç de basitçe doğumun, varlığa gelmenin öyküsü değildir. Yas, karanlık, sessizlik bu ürkünç cümbüşe her ne eşlik etmekte ise her biri yolda olmayı, göçebeliği, gezginliği anlatırlar. Tüm zamanlardan daha eski bir zamandan gelirler. Ancak yanlış anlaşılmasın o zamandan daha eski yani ondan önce gelen değildir; ne sonsuzdur, ne zaman-üstü ya da ötesi sadece en eski zamandır. Bu yüzden hep başlangıcı anımsatır; onu çağırır. Tanrılardan bile önce etkin ve de gerçek her ne varsa hepsi yeryüzünün gizemli varlığı *physis*'e işaret ederler. Hölderlin'in yeryüzünün varlığını Doğu ve Batı'nın tanrılarından üstün görüşü bundandır. Kutsallık tanrıların ya da tek bir Tanrı'nın yüklemi değildir. Kutsalın kutsallığı özünde onun gelecekten haber verişindedir; geleceğe, gelmekte olana ait oluşundadır. Bu anlamda, yeryüzü, kendi tarzında, kendi yolunda kutsalın yaptığıdır ve de tanrılardan son derece başkadır. Kutsal, yeryüzü gizinin *poetik* özüdür. Bu öz, kendi sessizliğinde biten bir iz, bir şüphe, sessizliğiyle söze değen, dokunan ve şairin varoluşuna çarpan ve yalnızca orada pırıl pırıl parlayıveren coşkun ışıktır.

Başlangıçların bir *an*'a doğuşunda hakikatin puslu ışığı ölümlü ruhlara, ölümlü bedenlere diker gözünü. Ne tarihlerin, takvimlerin ne de asırların zamanı değil başka bir zamanın, tarihe özgü zamanın belleğine kaydeder gizlerini. Bu, yası tutulan, özlenen ve beklenen yeni bir tarihin başlangıcıdır; Hölderlin için. *Andenken*'in poetik sözcüklerinde şeffaf formlarına bürünen zaman, tarih ve düşünmenin kavuşumunu müjdelemektedir bizlere.[21] Bu sadık dostları yeniden buluşturmaktır onun bütün emeli. Başlangıçlar başlangıçlardır. Onlar birbirlerinden çıkmaz, birbirlerinden doğmazlar. Her biri eşsiz ve tek olarak vardırlar. Homeros'un şiirleri, Parmenides, Herakleitos, Anaksimandros'un fragmanları her biri yeryüzünün gizemli varlığı *physis*'in yankıları, izleri oluverir böylece. Her biri *aynı*nın eşsiz görünüşleri olarak belirirler.

Tanrılardan bile önce tüm bu yoğun, bütünlüklü, etkin olan ne varsa hepsinin varlığı, gerçekliği düşünürün özünü, ruhunu belirler. Şair sessiz sözlerinde, düşünürü belirleyen ne varsa tümünü, düşünür henüz düşünmeden önceki durumunda yani pre-ontolojik olarak söyler. Düşünürün yazgısı onda serpilen, çiçeklenen varoluşu tarihsel olarak açabilmesidir. Varoluş buradaki anlamıyla *physis* ve kutsalın birlikteliği

[21] Heidegger, *Elucidations*, 97-98.

demektir. Düşünür varoluşu söyler, onu açığa çıkarırken; şair kutsalı adlandırır.[22] Şairin kutsalı adlandırması daha önce de söylediğimiz gibi bir feryattır. O, ad veren ve adla çağıran tanrılardan öğrenmiştir ilk adları ve onların yeryüzüne kutsalın izleri olarak yansıdığını. Şairi ve düşünürü bir ve aynı açıklıkta, hakikatte karşılaştıran *physis* ve kutsalın kökensel yakınlığı, birbirine yaklaşmasıdır. *Physis* ve kutsal olarak çağrılan varoluşun hakikati bu açıklıkta söz olarak açığa çıkar ve sözde ağırlanır. Ancak söz olarak beliren, sözde yer edinen hakikat henüz ne dinlenmiş, ne düşünülmüş ne de yerleşmiştir. Dinleme ve düşünme söze, başlangıçların adeta birbirini yuttuğu döngüsünde sessiz hakikatini teslim ederler. Bu, Tanrıça *aletheia*'nın kökenine, özüne ait olanın "*to auto*, aynının yeniden, yeniden düşünülmesidir".[23] Gelişme fikri ki bu hâkim düşünme biçimi ve onun tüm tarihsel açılımının hatası, düşünmenin bütünüyle yanlış bir yola sürüklenişidir; varoluşun hakikatinden uzaklaşmak demektir. O, her şeyin kendisi için başladığı yanılgısıyla süren bir gölgeye benzetilebilir yalnızca.

Başlangıçların kendini gizlemekten, uzaklaşmaktan bıkıp usanmaz sakınımsız, ölçüsüz açıklığı ilk adların, düşünmenin kökensel sözcüklerinin yeridir. Bu sözcükler *moira*, *dikia-aidikia*, *logos*, *aletheia* ile çağrılırlar. Her biri kendi tarzında, kendi yolunda açığa çıkana ve onun açıklığına ad olurlar. Varoluşun parlayıp sönüveren sesleridir onlar. Ancak başlangıç ve onun adları bir ilerleme ya da çizgisel bir seyir olarak anlaşılamaz. Çünkü varoluşun hakikati yani *physis* ve kutsal birlikteliği tarihsel olarak kendini açmaktadır ve bu tarihsellikte varoluş kör noktalar, kara delikler, *oblivion*[24] alanları olarak belirir hiç durmaksızın. Bir yerde başlayan bir diğerinde sonlanıyor gibidir. Burada, zaman ve varoluş birlikteliğine tarihsel olarak yaklaşıldığında karşılaşacağımız en derinlikli gerçek yalnızca şu olabilir: Varoluşun hakikati, kutsalın, yeryüzünün gizi ya da bilmecesindeki izleri, zamanın açıklığında unutulmuş, yitirilmiştir. Bu varoluşsal unutma, varoluşun başlangıçlardan uzaklaşmasıdır. Bu nedenle başlangıç devinmez; yok olmaz, onlar kendini terk edemez yalnızca varoluş onları unutur diyor; Heidegger. "Unutmayla uzaklaşan ise anımsamada yaşar".[25]

Işığıyla açılan *physis*, *physis*'in ışıklarından mahrum kalmış Natura ve yeryüzünün kararmakta olan gecesi, ışığın, seslerin gittikçe uzaklaşması, solması ve tüm bu başlangıçların kendini şair ve düşünüre söz ve ad olarak açması. Şair ve düşünürün onlar için kaygılanması, onları durmaksızın

22 Heidegger, *A.g.e.*, 48-49.
23 Heidegger, *Early Greek Thinking*, 93.
24 Heidegger, *A.g.e.*, 20-21.
25 Heidegger, *Elucidations*, 164.

çağırması, uykuları bölene duyulan aşkın yüceliğinde kendini adamaların gece gezginliği. Başlangıçların belleği olmak. İz sürmek, tanrıların unuttuğu, terk ettiği kör noktada ışığı, başlangıçlarda parlayan güçlü ışığı özlemek.

Kutsal olarak görünen yeryüzünün bilmecesi/gizemi, şairler, derinlerde yol alan alacakaranlığın şairleri içindir; onlar için açar kendini. Onların tek yazgısı vardır: Onlara gelene ad vermek. Tanrı'nın Yakup'a, ona gelene ad vermesi; Yakup'un Tanrı'yı görmek istemesi gibi. Şairler bu kararan gecede kutsalın izlerini ararlar her yerde, her şeyde. Başlangıcın yaklaşan, geri dönen seslerini dinlerler ve onların hayal meyal görünen titrek ışıklarını seyre dalarlar. Şiirselliğin bu çarpıcı, ihtişamlı özünü şiirde verebilen şair, şairler şairidir. Hölderlin'dir. Bu, daha önce de belirtildiği gibi, şairin inandığı, teslim aldığı ve üstlendiği anlamda *ars poetika* ile yani şiir yazma sanatıyla karşılaştırılmamalıdır. Varoluşun kutsal olarak yaşanması, şairin tek yazgısıdır. Onu başlangıçla birleştiren tek hakikat budur. Şiirselliğin özü, yeryüzünün solmakta, geçip gitmekte olan titrek ışıkları arasında kutsal olarak beliren varoluşu çağırmak/adlandırmak, dinlemek, söylemek, zenginleştirmek ve açığa çıkarmak her yana yaymaktır onun ışığını. "Kutsal gecenin zifiri karanlığını olduğu kadar günün sarı sıcak ışıklarını da taşır; büyütür bağrında".[26]

Kutsalın yeryüzüne bir anlık yansıması olan kökensel sözcükler, Hölderlin'in tanrılar ve ölümlüleri tüm uzaklığına rağmen yaklaştıran uğraklarında çiçek açarlar. Böylelikle, şiirselliğin gizi, ölümlüleri kökensizliğine çağırmasıyla ilintilidir. Burada, şiirselliği, şairin feryadında dile gelen adları ayıran en güçlü yönü onun ölümlülere yeryüzünün kutsallığıyla yakınlaşma yolları açmasıdır. Parçalanmış, yalnız, kopuk, kendine kapalı ne varsa öncelikle onlar, sözcüklerin kutsal açıklığına davet edilirler. Bu öyle bir açıklıktır ki hiçbir şey orada ölü formlar, devinimsiz özler, yalnız ve kopuk parçalar olarak kalamayacaktır. Aksine tüm bu yanılsamalar bir anda geri çekilecek ortaya çıkan ölçüsüz uzaklıklar arasında yepyeni bir yakınlık beliriverecektir. Hölderlin için, söz konusu şey her ne olursa olsun, şiir, bir şeye, konuya ilişkin olarak gelişemez ya da bize bir şeyi, konuyu anlatamaz. Şiirde sözcüklerle dağılmak, sözcüklerle tüm kemikleşmiş ve ölü köklerin yerle bir oluşu vardır. *Andenken*'de rüzgârın *poetik* anlatısı böylesi bir devrime imza atmaktadır:

[26] Heidegger, *A.g.e.,* 133.

Kuzeydoğulu rüzgârlar, rüzgârların en sevileni,
Sevgiliye benzeyeni, alır götürür bizi eteklerinde
Bir o yana bir bu yana savurarak.
Onun tarafından tanınmamak ki o,
Korkusunu salacak bize durmaksızın.[27]

Rüzgâr burada gelecekle ve onu söyleyen söz, onu çağıran adla birleşmiştir. Her şey bu bir araya gelme *an*'ında gelecekten gelen bir şey tarafından sarılıp kuşatılır. Bu, bir ulağın gelişi ya da gelmekte olanı haber verişi, dağ doruklarından inen kılavuzların belirişi, yeni için yakılan mumlar, umutlar ve cömert bir elin sunduğu armağan gibidir. Bu açık ya da örtük şunu söylemektedir hakikatinde: Bu, bir rüzgâr şiiri, rüzgârı konu alan bir şiir değildir. Rüzgârın ta kendisi, onun eşsiz, gizemli hakikatiyle kavuştuğu, kendisi olduğu yerdir. Rüzgâr ve daha pek çok şey şiirselliğin özünde varlığa gelir, kendi açıklığına, uzun zamandır uzak düştüğü yere geri döner, geri çağrılır. Şiir, rüzgârın açıklığında umutları, arzuları ve öğütleri ışığa kavuşturur. Yapılacak tek şey kalmıştır: Şiirde ışığa kavuşan, kendini açan ne varsa coşkulu ve hüzünlü bir karşılama. Şiir... Hiçbir şeye benzemeyen, tanınmayan, bilinmeyen ve henüz hiç adlandırılmamış olana ad olmak için çağıran ve çağrılan tanrılar ve ölümlülerin, sevilen ve sevenin, kutsalın karanlığı ve ışığın coşkulu bolluğunun karşılaşması gibi. Hölderlin'in *Andenken*'de görünen siyah tenli kadınları. St. Paul'ün sevgilisi, gece gelen hırsızı. Her biri şiirin gizemli varoluşunu anımsatmakta ve hatta düşündürtmektedir. Ancak bizler, modern çağın budalaları olarak şiiri, daha doğrusu şiire özgü olanı çoktan yitirmiş ve hatta onu küçük gören bilimin kesinlik saplantısı içinde kıvranan ukala, kibirli çocuklarıyız. Bu kökensel birliktelikten, onun kendine özgü güçlüğünden ve sorgulatan, düşündüren paradokslarından çok uzağız. Yası yaşamaktayız. Hölderlin ve Heidegger'in aynı tondan, renkten, sesten anlattığı bir yası. Modern dünyanın derin yitiminin ve bizi terk edenin ardından gelen yası. Yas ki o, siyah danteller, örtüler ardında durmaksızın bir karşılamanın yinelenişini arzular. Alacakaranlığın göğünde yıldızlar gibi parlayanların, şairlerin poetik varoluşunu, *Denken* ve *Dichten*'in birbirini esrarengiz bir biçimde karşılamasını.[28] Ancak hiçbir arzu ya da istek yazgı için anlam taşımaz. Yazgı olan ve olabilecek olanların başlangıcıdır.[29]

---

27 Friedrich Hölderlin, *Poems of Friedrich Hölderlin*, çev. James Mitchell (San Francisco, California: Ithuriel's Spear, 2006), 48.

28 Heidegger, *A.g.y.*

29 Bu kısım daha önce şurada irdelenmiştir: Senem Kurtar, "Tanrıların Ulakları Sözcükler", *Duygu Çağı*, Sayı:2 (İstanbul: Şan Ofset, Mayıs-Haziran 2016, 117-125), 117-118.

Aklın sustuğu yerde tanrıların ve onlara özgü kutsal tınıların sesi duyulur. Hiçbir gramer, hiçbir yerleşik söz anlatamaz bu sesin ne söylediğini.[30] İnsan varoluşunun kendi düzenini parçalayan derin ve gizemli bir sessizliktir; bu. Düşünmenin ona geleni incelik ve huşu içinde kabulü, ona geleni almayı bilişi bu türden bir sessizlikte köklenir. Heidegger'in modern öznenin fildişi kulelerini yıkarcasına haykırdığı *Wir kommen nie zu Gedanken. Sie kommen zu uns*. "Biz düşüncelere ulaşmayız. Onlar, bize gelir"[31] sözlerinde duyumsanan da bu türden bir sessizlikte düşünmenin teşekkür etmekle bir oluşudur. Düşünmenin *poetik* açıklığıyla buluşmasıdır. Düşünmenin şiirle, düşünürün şairle buluşması, birbirini karşılaması da denilebilir. Heidegger'e göre, bunlardan biri (şiir) ulaşılmaz yükseklikelere doğru uzanırken diğeri (düşünme) uçurumlara, boşluklara, yokluklara uzanarak derinlik kazanır.[32] Yükseklikler ve uçurumlar arasında gerilen trajik bir bulunuşa, insan varoluşunun söz ile kavuşumunun özünde gizlenen trajediye ait olmak büyük üstat Hölderlin'in belki tüm yazıp çizdiklerinde izini sürdüğü, peşinde olduğudur.

Peki, nedir; Hölderlin'in söz ile anlatmaya çalıştığı şey burada? İnsan varoluşunun sözle karşılaşması neden trajedi olarak açar kendisini? Sorunun yanıtlanabilmesi adına öncelikle Hölderlin için trajedinin anlamına yönelmek ve onu bütünlüklü bir kavrayışla konumlandırmak gerekmektedir. İlk olarak Hölderlin'in trajedi konusunda kuramsal bir yaklaşımı olmadığını belirtmekle başlayalım. O'na göre, trajedi düşünmenin açığa çıkması, kendini açmasının yolları ile ilgilidir ve bu yollardan ayrı düşünülemez. Trajedinin dilinde her ne anlatısallaşıyor ya da yaşanıyorsa onun açımlanması bize onda kendini açanın açığa çıkma yolları konusunda ipucu olacaktır. Buradan yola çıkarak onun bir model ya da bir salt bir düşünce olmadığı söylenebilir. Trajedi, bir düşünce ile sınırlanmanın, kavranılmanın olanaklarını daima aşar, bu olanakları geride bırakır. O, kendisi dışındaki her konu ya da kavramın doyumu, tüketilmesidir. Hölderlin, trajedinin kökenine ilişkin bu belirlenimi onun sezgisel bir kavrayışa ya da karşılamaya benzemesiyle birleştirir. Trajedi, bizi düşünsel bir *an*'ın tüm olanaklarıyla görünmesinin eşiğine götürür. Bu *an*, *Caesura*'nın anıdır. Yani düşünceye özgü olanın olanın ritmik olarak parçalanma anı. Bu nedenle Hölderlin'de trajedinin konusu en yüksek gerilimdir.[33] Bu, eş zamanlı olarak görünen yaşamın düşünsel birliği ve

[30] "Tanrıları aklın sessizliğinde duymak Greklerin alfabeyi bulduklarında kendilerine anımsattıklarıdır". Dennis J. Schmidt, *On Germans and Other Greeks Tragedy and Ethical Life*, (USA: India University Press, 2001), 122.

[31] Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, 6.

[32] Ronell, *On the Misery*, 17.

[33] Schmidt, *A.g.e.*,123.

düşünsel olanın ritmik parçalanışının, kopuşunun gerilimidir. Bu kopuş, düşünme ve şiirin karşılaşmasında *söz*'e gelir ya da *söz*'ü çağırır. Yaşamın bölünmüş, parçalanmış olarak açığa çıkmasının kaynağına seslenen şair-düşünürün tam da böylesi bir tınıda can bulan düşündüren sözleridir.

Şair ve düşünürün karşılaşması tuhaf, garip olanın, bilinmeyenin yaşantısı ve bu yaşantının hiçbir şeye indirgenmeden onu kendi içine çekmesinde gerçekleşir. Düşünme burada kendisiyle birlikte olduğu, ona gelen bu tuhaf, garip yaşantıya sözle eşlik etmek ve onun ışığını söndürmeden ona yeni bir yaşam kazandırmaktır. Böylelikle, şair ve düşünürün birbirini karşılamasında ışığa kavuşan bu trajik yaşantı, yitimsel bir forma bürünür. Yitimli olmanın derinlerinde kök salan acı ve arzuyla birleşir. Bu, insan varoluşunun kendi gerçekliğiyle karşılaşmasıdır. Bizim varlığımız ancak acı çektiğinde kendindeki sınırla, onun bütünlüğünü ve parçalanmışlığını bir arada tutan şeyle karşılaşır. Bu, yoksulluk ve zenginlikten doğan sevgidir. Platon onu, Afrodit'in doğumuyla taçlandırmıştır. Dünya bizde bu türden bir yitimliliğin açığa çıkması ile başlar. Kendi sınırlarımızı tanımak, bizi varlığımızın en derininden zincirleyen şeyle karşılaşmaktır. Eğer öyle olmasaydı kendimiz dışında hiçbir şeyi bilemezdik, hatta kendimizi de bilemezdik, duyumsayamazdık ve kendimiz diye bir şey de olmazdı.

Yitimlilik böylece Heidegger ve Hölderlin yani bir düşünür ve bir şairin kavuşumunda yeni yollar açanın uyanışına karşılık gelmektedir. Düşünme ve söylemenin yeni formlarının arayışı, trajik varoluşun dilinde kendine zamansal ve uzamsal bir aralık açacaktır. Böylelikle, dilin en kökensel yolları bize, insan varoluşunun varlığın cömert armağanlar sunduğu açıklığın kıyısına, yakınına ilişebildiği bir açıklığı işaret eder. Burada, poetik yasa ve poetik sözün kökenselliği esastır. Poetik söz, birinin kendi varlığında dile gelen varlığın sessizliğini duymasına en yakın olandır. Geçmişin belleği ve geleceğin sorumluluğunun derinlikli anlamlarında salınır. Çünkü *an*'lar, sanıldığı gibi birbirini kovalarcasına akmazlar. Aksine geriye, kendi kaynaklarına doğru akarlar. Hölderlin'in kulaklarda iz bırak sözlerinde olduğu gibi: *Non coerceri maximo, contineri minimo, divinum est*, "Parçalanmışlığın yeniden bir araya gelme anı, en büyük olanı oluşturmakta değil, en küçük olanla kuşatılmaktadır". [34] Düşünmenin ona geleni almayı bilmesiyle, düşünürün şairi karşılaması, kutsanan böylesi bir *an*'ın ince, kırılgan kollarıyla sarılıp kuşatılır. Tanrısal sözcüklerin, bizi çoktan bırakıp gitmiş tanrıların izlerinin sürüldüğü, yitirilen ve sevilenin buluştuğu yasın ışıkla karanlığı buluşturduğu, acının kaynağındaki coşkuyla dans ettiği türden bir kuşatılma.

[34] Friedrich Hölderlin, *Hyperion*, Cilt I, çev. Ross Benjamin (NY: Archipelago Books, 2008), 7

Şiir, Heidegger için kutsalın yoksunluğudur. Tanrıların uzaklığı ya da yakınlığı, yaklaşması değildir yalnızca onu biçimlendiren. O, açıkça tanrısal, gizemli, söylenmeyen ve yoksun olunanın sesi, müziği, anlatısıdır. Şiir, söylenemeyeni dünyaya getiren bir söylemedir. Dil, onda kendini söyleme (*sagen*) ve adlandırma, ad verme (*nehnen*) olarak açar. Bu, dilin en kökensel biçimidir.[35] Söyleme, yeryüzü ve dünya, *physis* ile *tekhne* arasındaki gerilimdir. Bu nedenledir ki şiirin düşünmeye, düşünmenin de şiire gereksinimi vardır. Heidegger'in şiiri yoksunlukla birleştirmesi tesadüfî değildir. Şiiri yoksunlukta yücelten şairlerin modern dünyanın alacakaranlığındaki yoksunluğuna aittir. Bu yoksunluk, çağın umutsuzluğuyla birleşen gelmekte olanın belirsizliğidir. Şimdi ve burada olana kilitlenmiş insanlığın sonsuzluk düşünde yitirdiği düşünmenin kendi açıklığıyla karşılaşma yollarına savrulmuş bir belirsizliğin. Hölderlin şiirleri bu anlamda tekrar değerlendirildiğinde her birinde yinelenerek okunan düşünmenin yeni yollarına ve yeni başlangıçlara adanmışlıkla karşılaşılır. Bu yollar ya da başlangıçlar, dilin gizemli kökenine açılan yollardır. İçine girilemez söylenemez olan bu gizemlilik başlangıcın yıkımıyla birleşendir. Heidegger'in çarpıcı ve yoğun şu anlatımında vurgulandığı gibi: "Dilin özüne ilişkin sorgulama, dilin kökenini yeniden ve yeniden açığa çıkarmaktır... Bu köken her defasında bir giz olarak kalmaya mahkûmdur".[36]

Peki, tüm bu mücadele, yoksun olunan yeniye açık yollar, başlangıçlar ne içindir? Neyin bekleyişi ya da hazırlığıdır; gizlice gelişmekte olanın arsızlığı? Heidegger'in düşünsel izleği bir bütün olarak yorumlandığında şu açıktır: *Yeni başlangıçta açığa çıkan bir felsefeye hazırlanılmaktadır.* Bu hazırlığın özünde, kökeninde ise sorgulamanın ciddiyetini ve kaçınılmazlığını görmekteyiz. *Beitrage zur Philosophie*, Felsefeye Katkılar'da, "sorgulamanın en temel niteliği kişisel amaç ve niyetten, sınırlı hesaplardan, bireysel çıkarlardan geriye çekilmesidir"; diyor Heidegger.[37] Bu sözlerine ek olarak da sistemler çağının sona erdiğinin altını çiziyor. O'na göre, varlığın açıklığında şeylerin yeni inşası, dönüşümü çağı ise henüz varılmamış olandır.[38] Diğer başlangıca geçişin ara döneminde felsefenin görevi ve zorunluluğu bir açıklık açmaktır ve aynı zamanda da bu açıklığın ta kendisi olmaktır. Varlığın açığa çıkmasının açıkça göründüğü bir *zeit-raum*, zaman-mekân dilimi/aralığıdır bu. Felsefe, metafizik tarihi boyunca adım adım yitirdiği sorulmaya, sorgulanmaya değerlik niteliğini ki bu felsefenin özsel niteliğidir, yeniden kazanmalıdır. Bu açıdan bakıldığında, Heidegger'in erken yunan düşüncesine

35 Heidegger, *Poetry Language Thought*, 46.
36 Heidegger, *Introduction*, 182-3.
37 Heidegger, *Contributions*, 4.
38 Heidegger, *A.g.y.*

atfettiği ilk başlangıç tektir. Öncelikle onu sonlandırıp bir diğerine geçişi olanaklı kılmak zorunludur. Başka bir deyişle, yeni başlangıcın kökeni, ilk başlangıca dönüşte yer almaktadır. "Yeni bir sorgulama ve söylemeye" dönüştür bu.[39] Böylelikle, metafizikten ayrılan (metafiziğin altını oyan) bir yolda varlığın kendini tarihsel olarak açması metafiziğin ona verdiği tüm yanıtları – *idea*, *entelekhia*, *monad*, *ego cogito*, *mutlak tin*, *güç istenci* – ve bu yanıtları koruyup sürdüren yeri bir kenara bırakmakla gerçekleşebilecektir.[40] Bu tarihsel olarak olagelen tasarı, şair ve düşünürü, şiir ve düşünmeyi karşılaştıran aralıkta olanaklaşandır. Bu aralık ya da buna bir zaman-mekân aralığı da denilebilir, daha önce de belirtildiği gibi Heidegger'in dilin kökenine seslendiği yerdir. Peki, neden?

Heidegger bunu, dilin açığa çıkaran özsel varlık biçimiyle *aletheia*'nın temel dinamiğini birleştiren derin belirsizlikte köklendirir. Bu belirsizliği yalnızca şu sözlerle anlatabiliriz: Diyalektik bir sona, uzlaşıma varmaksızın kendi ihlalini kendinde taşıyan şiddetli ve kırılgan bir devinim gibi. Heidegger için, "açıklığın gizemli belirsizliği"[41] her tür açığa çıkma biçiminin ya da hakikatin kendini açma yolları olarak işaret ettiği teknoloji, sanat, makineleşme, vb. tümünün kökenine aittir. Teknoloji bile her ne kadar aşılıp geçilemez *tehlike* olarak kendini her şeyde ve her yerde açmakta ise de kaynağında tüketilemeyen, söylenemeyen bir belirsizliği korumaktadır. Bu belirsizlik, *Dürftiger Zeit*, Umutsuzluğun ve Yoksunluğun Çağı'nda[42] şair ve düşünürün birbirini karşılama aralığını açarak kökensel sözün belirmesine izin verir. Böylelikle tarihsel bir *yinelenme/yenilenme* en yeni biçimiyle başlayacaktır. Elbette bu başlangıç şairler şairi Hölderlin ile onurlandırılmış bir yeni başlangıçtır. Heidegger için bu "yazgısal bir dönüşümün" habercisidir.[43] Hölderlin, bu anlamda, geçmiş ve gelecek açıklığına seslenmesiyle kökensel bir uğraktır. Sonuç olarak, Grek dünyasına vurgu yapan *ilk başlangıç* ve Hölderlin önderliğinde izi sürülen beklenen, *yeni başlangıç* arasında Heidegger'in tarihsel açıklığı belirmektedir.[44] Bu tarihsel açıklık, kutsalın gizemli ve karanlık toprağıdır ve şiirle düşünmenin, şairle düşünürün söylemesi tarafından üstlenilmeyi beklemektedir.

---

39 Heidegger, *A.g.y.*
40 Heidegger, *Mindfulness*, xvii.
41 Heidegger, *A.g.e.,* 17.
42 Heidegger, *Poetry Language Thought*, 200.
43 Veronique M. Foti, *Heidegger and the Poets Poiesis, Sophia, Techne*, (NY: Humanity Books, 1992), 61.
44 Heidegger, *Contributions*, 4.

Kaynakça

Foti, Veronique M. Heidegger *and the Poets Poiesis, Sophia, Techne*. NY: Humanity Books, 1992.

Heidegger, Martin. *Introduction to Metaphysics*. Çeviren Ralph Manheim. USA: Yale University Press, 1968.

-. *On Time and Being*. Çeviren Joan Stambaugh. NY: Harper & Row, 1972.

-. *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Çeviren William Lovitt. NY: Harper Torchbooks, 1977.

-. *On The Way to Language*. Çeviren Peter D. Hertz. NY: Harper & Row Publishers, 1982.

-. *Early Greek Thinking The Dawn of Western Philosophy*. Çevirenler David Farrell Krell ve Frank A. Capuzzi. NY: HarperCollins Publishers,1984.

-. *Existence and Being*. Çeviren Douglas Scott. Washington D.C: A Gateway Edition, Regnery Gateway, 1988.

-. *Contributions to Philosophy (From Enowning)*. Çevirenler Parvis Emad ve Kenneth Maly, Bloomington: Indiana University Press, 1999.

-. *The Principle of Reason*. Çeviren Reginald Lilly. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

-. *Elucidations of Hölderlin's Poetry*. Çeviren Keith Hoeller. NY: Humanity Books, 2000.

-. *Poetry, Language, Thought*. Çeviren Albert Hofstadter, NY: Harper & Row Publishers, 2001.

-. *Mindfulness*. Çevirenler Parvis Emad ve Thomas Kalary. NY: Continuum International Publishing Group, 2006.

Hölderlin, Friedrich. *Poems of Friedrich Hölderlin*. Çeviren James Mitchell. San Francisco, California: Ithuriel's Spear, 2006.

-. *Hyperion*, Cilt I. Çeviren Ross Benjamin. NY: Archipelago Books, 2008.

Kierkegaard, Soren. *Philosophical Fragments Johannes Climacus*. Çevirenler Howard V. Hong ve Edna H. Hong. UK: Princeton University Press, 1985.

Kurtar, Senem. "Tanrıların Ulakları Sözcükler". *Duygu Çağı*. Sayı: 2. İstanbul: Şan Ofset (Mayıs-Haziran 2016):117-125.

Lacoue-Labarthe, Philippe. *Heidegger and The Politics of Poetry*. Çeviren Jeff Fort. USA: University of Illinois Press, 2007.

Nietzsche, G.W. Friedrich. *Gay Science*. Çeviren Walter Kaufmann. NY: Random House, 1974.

Podmore, Simon D. *Struggling with God Kierkegaard and Temptation of Spritual Trial*. Cambridge GBR: James Clark&Co. 2013.

Ronell, Avital. *On the Misery of Theory without Poetry: Heidegger's Reading of Hölderlin's "Andenken"*. USA: Modern Language Association of The America, 120 (1). (2015): 16-32.

Schmidt, Dennis J. *On Germans and Other Greeks Tragedy and Ethical Life*. USA: India University Press, 2001.

HEİDEGGER' DE
DİL VE SANATIN YARATICI ŞİİRSELLİĞİ

Şule GECE ÇELİKKAN *

CREATIVE POETIC OF LANGUAGE AND ART IN HEIDEGGER

Öz

Bu makalede Martin Heidegger'in sanat, dil ve şiir aracılığıyla insan varlığının hakikatine ulaşma çabası gösterilmeye çalışılmıştır. Aynı zamanda Heidegger'in sadece varoluşçu felsefe içinde konumlanmasının ona karşı haksızlık olacağı belirtilmiştir. Çünkü, O, varlığın temel sorunları üzerine yazmış ancak bununla sınırlı kalmamış varlık sorunundan giderek farklı alanlara, insanın zamanına, yaşamına, dünyaya, dile, sanata ve diyaloga doğru geçmiştir. Dilin şiirleştirilmesi yoluyla bir halkın birliktelik ve kahramanlık ruhunun kazanılabileceğini, varlığının açığa çıkacağını belirtmiştir. Modern sanatları bu noktada eleştiren Heidegger için, içinde hız ve teknolojiyi barındıran yeni sanat, insan hakikatinden uzaklaşmıştır. İnsanın kendiliğindenliğini, şeylerin hakikatini ortaya çıkaran bir sanatın varlığı tüm yönleriyle kuşatabileceğini belirten Heidegger bunun için en iyi örnek diye nitelendirdiği Friedrich Hölderlin'in şiirleri vasıtasıyla unutulan hakikatin, öldürülen Tanrıların, insanın yersiz yurtsuzluğunun, dünyaya fırlatılmışlığının, hızlıca ve anlamsızca geçen zamanının anlamlı bir yönelime doğru aktığını göstermektedir. Bu akış, içinde kökeni, ilk kaynağı, birliği ve sakinliği bulduğumuz varlığın evi, dilin hakikatidir.

Anahtar Kelimeler: Heidegger, Hölderlin, şiir, dil, varlık, modern sanat.

* Kırıkkale Üniversitesi, Felsefe Bölümü, Yrd. Doç.Dr., e-mail:gecesule@gmail.com.

Felsefi Düşün Akademik Felsefe Dergisi, Sayı: 8 / Heidegger, Nisan 2017: 516-527
(Makale Gönderim: 01.01.2017 / Makale Kabul: 20.03.2017)

Abstract

With this article Martin Heidegger's effort to reach the reality of the existence of human being through art, language and poetry is told. Also, it is claimed that for Heidegger belonging to only at the Existentialistic Philosophy is unfair. Because he worked on the real problems of the existence of human being and also he wrote on different fields like the times of humans, lives, world, languages, arts and dialogues through the existentialism. He claimed that a society can be survived and the heroic soul can arise through turning the language into poetry. Criticizing the modern arts at this point, Heidegger claimed that the new art involving speed and technology is away from the reality of human beings. As believing an art, which supports the human to be by oneself and showing the real purposes of the existence of the objects, can frame the all dimensions of the existentialism. To give an example for his opinions, Heidegger shows the poems of Friedrich Hölderlin which claims the forgotten reality, the killed Gods, the vagrant of human being, the blast off the people to the world, the nonsense and very fast times of people is flowing to a meaningful way. This flowing is the home of the existence and the reality of the language, where we found the origin, first spring, unity and the peace for the human being.

Keywords: Heidegger, Hölderlin, poetry, language, existentialism, modern art.

****

Sanat ve hakikat ilişkisi Platon'dan beri süregelen tartışmalara sebep olmuştur. Sanat, hakikati mi yansıtır yoksa sanat bir hakikat midir? bu tarz sorular kimi zaman içinden çıkılmaz bir hal alsa da filozoflar hep ya birinden ya da diğerinden yana olmuşlardır. Modern zamanların önemli düşünürü Alman filozof Martin Heidegger ise bir varoluş ve hakikat araştırıcısı, bir dilbilimci, bir edebiyatçı, bir tarihçi, bir kültür bilimci kısacası derinliği ve çok boyutluluğu olan önemli bir düşünür olarak bu soruya sanatın kendisinin bir hakikat olduğu düşüncesiyle yeni bir boyut kazandırır. Çünkü ona göre sanat ne güzellikle, ne de taklitle ilişkilidir. O her zaman hakikatle ilgilidir hatta hakikatin kendisidir. Bu hakikat ise, varlığın hakikatinden başka bir şey değildir. Hakikat, güzelliği, güzellik ise hakikati besler. Varlığın hakikatinin içinde, sanat yapıtında somutlaşan hakikat kendini güzel olarak duyurur. Heidegger'de "güzellik, hakikatin süreçsel bir biçimidir. Varlığın özüne ait bir nitelik, varlığın özünün (*eidos*) dışlaşması, yani hakikat olarak

anlaşılmaktadır."[1] Güzellik, bir hakikat olarak kendini bir anda açmaz, bir süreç içinde açar. Bu anlamda Heidegger diyalektik kavramlarla iş gören bir düşünürdür ve bu zıtlıkların içinde birlik bulur. Bu birlik ise, varlığın özünün açılması ve dışlaşması olarak hakikat niteliğindedir. Heidegger için, insanın varlıkla olan ilişkisini unutması bir çöküştü. Hatta Nietzscheci anlamda bir trajediydi. Savaşlarla, değer yitimleriyle, teknolojiyle, prototipleşme ile devam eden bu süreç insanın geleceğe ilişkin ümitlerini de ortadan kaldırmıştı. Halbuki zaman en az varlık kadar önemli bir kavram olarak insanın geleceğe ilişkin tasarımlarını da belirlemektedir. Heidegger'in zamanın kipleri olarak üçlü bireşimin yorumunda, genel olarak, sezgide kavrama, şimdiye; imgelemde yeniden üretme, geçmişin tekrar üretilmesi olarak geçmişe, kavramlarda tanıma ise, geleceğin öncel kavranışı olarak, geleceğe karşılık gelmektedir.[2]

Geleceğe ilişkin tasarımda bulunmak insanın sonlu doğasının en önemli yönelimidir. Bu sonlu doğa içinde hakikat arayışı bir zaman ve tarihsellik içerir. Sanat, Heidegger için, gerçekleşmesi ile tarihi ve zamanı yeniden başlatan bir çatı kavramdır. Bu anlamda sanat, görünüş değil, varlığın özüne ait, bir zaman içinde gelişen hakikatin dışlaşmasıdır. Özellikle *Sanat Eserinin Kökeni* adlı çalışmasında üstünde titizlikle durduğu sanat, sanatçı ve sanat eserinin birbirine bağımlı oluşlarından yola çıkan Heidegger için, bunların her biri bu bağımlılıkları içinde bir öz ve hakikat araştırmasına teşvik ederler. Oluş kavramı önemli olduğu kadar, bir diğer önemli olan nasıl oluştuğudur. Bu anlamda sanata, sanat eserine ve sanatçıya ilişkin bir köken araştırması bizi varlığa ve hakikate götürecek yoldur. Özellikle sanat eseri vasıtasıyla biz farklılıkları bir araya getiririz ve eserin nesnesinden başka bir şey olduğunu ve bizim ona ilişkin düşüncelerimizin onu anlamak için yetersiz kaldığının farkına varırız. Bu bir anlamda saflığa doğru çabalayan yeni bir görme, işitme ve anlama bakışıdır. "Saf bir gürültü işitmek için önce nesneden uzaklaşmamız, kulağımızı uzaklaştırmamız, başka bir ifadeyle soyut olarak dinlememiz gerekir."[3] Şimdiye kadar sanat, saf bir çabayla, kökensel bir bakış açısıyla ele alınmadı. Sanatı metafizik bir gelenek içinde estetik bakış açısıyla ele alanlar ondan güzellik dışında bir şey beklemediler. Halbuki estetik, yeni bir görme, duyma yolu oluşturup varlığı kavrayamayacaksa eksiktir. Sanat bir hakikat olayıdır. Taklitle, güzellikle, öznellikle indirgemeci bir bakış açısıyla ele alınması onun kendiliğindenliğine zarar verir. Sanat,

1 Nejat Bozkurt, *Sanat ve Estetik Kuramları* (Bursa: Asa Yayınları, 2000), 260.

2 Zehragül Aşkın, "*Aşkınsal İmgelemin İçsel Zaman Karakteri ve Heidegger'in Yorumu*", Heidegger Özne Dergisi, 16. Kitap, (2012):135.

3 Martin Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, çev. Fatih Tepebaşılı (Ankara: De Ki Basım Yayım, 2007), 16.

görülenin ve duyulanın ötesinde bir kendiliğe, bir hakikate götürür. Yaşam onunla anlamlanır, varlık onunla kendini bulur. Sanatta düzensizlikte, düzenlilikte karşıt değil tamamlayıcıdır. Bunları birleştiren Hölderlin ve Nietzsche bu karşıtlıkların birbiriyle tamamlanması gerektiğinin bilincindeydiler. Bu yüzden bunların değerini herkesin takdir etmesi gerekir. Bunlar özgür bir yaratma ruhuyla kendiliğinden yaratmayı meydana getirirler. Ancak yaratma kavramı Heidegger'de romantik sanata has bir kavram değildir. Çünkü romantik sanat, sanatı, öznel bir hazza ve ruhun dışavurumuna indirger ancak bu kavrayış hatalıdır. Aynı zamanda Heidegger'de dehanın romantik sanattaki gibi bir anlamı yoktur. Deha insanı, varlığının hakikatini keşfetmiş insandır. "Romantik sanatçı nosyonunu reddeder, fakat varlığın kendisinden artık dehaymış gibi söz eder; failliği insan dehaya atfetmeksizin yapar bunu."[4] Sanat, bu anlamıyla temsilden ve yaratmadan özgürleşmiştir. Ayrıca insandan özgürleşmiştir. Sanat eseri insana bağlı değildir, varlık için gerçekleşen amaçsız bir şeydir. Varlıklar bağımsız ve rast geledir. Varlık sorusu Heidegger için temel önem arz eder. Varlığın tüm yönleriyle aydınlatılmaya girişilmesi bu çabayı yeni bir sanat, dil, düşünce ilişkisi içinde yorumlamayı gerektirir. Unutulan varlık sorusu canlandırılıp, gündelik yaşamın içine dahil edilmelidir. Aynı zamanda şey nedir? sorusunun sorulması, insanın şeylerle bütünleşmesinin sonucudur. İnsanın yorumlanmasında şey ve insan nasıl bir ilişki içinde, nasıl kenetlenmiş bu sorular önemlidir.

> Nesnelerin anlamı ancak iç içe geçme durumundan hareketle kavranabilir. Husserl'de özneyle nesnenin bilinç içerisinde kenetlenmesi olan şey, Heidegger' de ortak bir çevre içerisinde insanın şeylerle kenetlenmesi olmuştur.[5]

İnsanın birlikte yaşaması ve şeylerle kuşatılmışlığı aslında şeylerin varlığının güçlü bir şekilde kendini hissettirmesi yoluyla olmuştur. Çünkü şeyler ve onların kendiliğindenliği hep vardır. Bir şeye sahip olmak onu ele geçirmek değildir, onu gözlemek ve tanımaktır. Onun hakikatini tanımaya çalıştığımız zaman aynı zamanda onun tanımlanamayacağını da fark ederiz. Hele ki onu bilimsel bir düşünce çerçevesinde tanımaya çalışmak Heidegger için imkansızdır. Ancak kavramsallaştırmalar ve adlandırmalar ile uğraşan modern zamanlarda şeyin anlamının kimse tarafından tam olarak anlaşılamayacağını düşünen Heidegger, buna hocası Edmund Husserl'i de dahil etmiştir.

---

4 Michael E.Zimmerman, *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma Teknoloji, Politika*, *Sanat,* çev. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2011), 206.

5 Robert Zimmer, *Felsefe Portalı,* çev. Leyla Uslu (Ankara: Arkadaş Yayınları, 2008),216.

> Kant ya da daha sonra Husserl gibi insanların şeylere anlam atfettiğine inanmıyordu. Şeylerin zaten bir varlığı vardı. İnsan şeylerin anlam alanlarını manipüle edebilirdi ama onlar zaten oradaydılar, kendileri olarak, insandan önce ve sonra.[6]

Şeylere dönelim açık çağrısıyla başlayan bu dönemin şeyleri bir öz araştırması içinde ele alma tavrını önemli fakat yetersiz bulan Heidegger için, şeylerin kendiliğindenliği apaçıktır. Ve bu apaçıklığı, değişmeler içinde değişmeden kalanı bu kendinde şeyi bulmak ve hissetmek onun ve felsefesinin en önemli amacı olacaktır. Bir şey felsefesini, sanat ve sanat eseri içinde en azından kendini açmasına yardımcı olmak suretiyle deneyimleyebileceğimizi düşünen Heidegger'in sanatı, bir olaylaşma olarak değerlendirmesi bu sebepledir. "Her önemli sanat eseri, kendisini bitmez tükenmez bir şey olarak gösterir ve kendi bitmez tükenmezliği içindeki hakikatin bir olup bitme, bir olay olarak görülmesini sağlar."[7] Dahası bu olay öyle kendi içinde bir birlik gösteren bir olay değildir. Hatta sürekli oluş içinde devam eden bir olay olduğu için insanın hakikati görebilmesi çaba gerektirir. Ancak sanat eseri maddeselliği içinde içeriği, malzemeyi en iyi şekilde gösterir. Onun içinde hem bu maddeselliği hisseder hem de bu maddeselliğin ya da biçimin aşılması gerektiğini duyumsarız. Bunun için eserin var olan varlığının düşünülmesi yabancılaşmaları da aşmamıza olanak tanır. "Biz var olanın varlığını düşündüğümüzde, eserin esersel, aracın araçsal, nesnenin nesnesel yönünün bize yakınlaşmasına yönelik bakışımızın ilk açılımını görürüz."[8] Eser bu sayede nesnenin öz hakikatini, araçsallığını ve nesneselliğini gerçekleştirebilecek yegane yoldur. Ancak bu yol denildiği gibi bir ola gitme hali olduğu için çabuk kavranabilecek bir yol değildir. Herakleitoscu bir bakışın izlerini bulduğumuz Heidegger, değişmeler içinde değişmeden kalanı bize düşündürebilecek ya da daha doğrusu hatırlatabilecek bir sanat anlayışının izini sürer. Bu nedenle değişme kavramı ile değişmeden kalanın ne olabileceği sorunu bir karşıtlık ilişkisi içinde bir birlik arayışının ilk sinyallerini bize vermektedir. Bu anlamda kendini gizleyen fakat aynı zamanda açığa vuranın ne olabileceği sorusu onun dünya ve yeryüzü arasında bir ayrım yapmak suretiyle hakikatin açıklığını yakalama çabasını gösterir. Bu anlamda insanın bir arada dünya içinde birlik halinde yaşamasının yani tarihsellik ve zamansallığının altını çizen Heidegger, dünyanın açan, yeryüzünün ise gizleyen olduğu şeklinde bir kavga halinin ya

6 Stephen Trombley, *Modern Dünyaya Yön Veren 50 Düşünür*, çev. Gonca Gülbey (İstanbul: Kolektif Yayınları,2013), 211.

7 Nigel Rodgers- Mel Thompson, *Sıra dışı Filozoflar*, çev. Nur Küçük (İstanbul: İthaki Yayınları, 2007), 82.

8 Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, 29.

da zıtlığın sakinliğe yani birliğe doğru gidişine işaret eder. Zaten Heidegger'de hiçbir zıtlık çatışma göstermez olsa olsa hakikate giden yolda bir noktada buluşurlar. Eserin eser olmasını yeryüzünün ise dünyaya dönüşmesini ve açılmasını bir birliğe bir iç içe geçmeye çeviren bu kavgadır. "Yeryüzü kendisini öz açısından gizleyendir. Üretmek anlamında yeryüzü kendisini gizleyen olarak onu açığa çıkarmaktır."[9] Hakikat kendisini açan ve gizleyenin kavgasındadır. Ama dediğimiz gibi bu kavga sakinliğe ve sessizliğe gider. Eserin sessizliğe ve sakinliğe gitmesi aslında kendi hakikatini birlik içerisinde vermesini gerektirir. Hareketlilik içinde sakinlik, eserin kendi varlığına işaret eder. Bu hakikatin bir açıklığıdır. Dünya, tarihsel bir halkın kaderinde basit ve önemli kararların geniş etkisinin kendisini açan açıklığıdır. Yeryüzü daimi olarak kendini kapatan ve böylece gizleyen, hiçbir şeye zorlanılmamış bir ortaya çıkıştır.[10]

Bu anlamda aslında hakikat var olanın eserin ya da yeryüzünün ya da kendini kapayanın dünyalığı yani açıklığı ya da gizliliğidir. Bu her şeyin mevcudiyetini belirler. Dünya dünya olmaklığını tarihsellik içinde açıklar. Yeryüzü yeryüzü olmaklığını gizlerken eserde kendini var etmek ile açık kılar. Var olan, varlık olmayı açık kılar. Varlık, insan olmaklığın içindedir. İnsan, varlık sorusunu soran bu anlamda varlığa unutulmuşluğunu unutturandır. Dil de bu anlamda var olanın açıklığıdır. Söylenemez olanın söylenmesidir. Bir tarihin itkisidir. Tarihi yeniden başlatır, edebiyattır, şiirdir. Yaşanmışlık, deneyim önemlidir. Sanat bu anlamda bir dildir, bilgidir. Ancak unutulmuş bir bilgidir. Bu anlamda Heidegger'e göre, "var olanın aydınlanması ve gizlenmesi olarak hakikat, şiirselleştirilerek gerçekleştirilir."[11] Dilin bir şiir olduğunu düşünen Heidegger, hakikatin bu anlamda dilin kendini açığa çıkarış ve gizleyişlerle varlıkları var kıldığını düşünür. Adlandıran, anlamlandıran, söze getiren, görünüşe getirip düşündüren dildir. Heidegger'in dilinde mantıksallıktan çok şiirselliğin ve varoluşun kendisini açtığı sistematik olmayan bir yön tespit ederiz. Ancak bu sistematik olmayan dilde, öncenin ve sonranın, geçmişin ve geleceğin, zamanın ve tarihselliğin önemini görürüz. Önceye, sonraya açılan kocaman bir dili ve duyarlılığı hissederiz. Çünkü ona göre, dünyayı anlamak yoğun bir duyarlılık gerektirir. Sanat yapıtı bu duyarlılığı anlamamıza olanak tanımaz. Yani o aslında hakikatin mesajını taşıyan ya da ileten değildir. Bizzat hakikattir. Nedirli nasıldırlı sorulardan ve tanımlamalardan hoşlanmayan Heidegger için sanatın ya da dilin varlığı önemlidir. Ve onun için sanatta dil de vardır. Dolayısıyla dilin bilimsel, mantıksal bir inceleme nesnesi olmadığının üzerinde durur ve onun

9 Heidegger, *A,g,e.,* 38.
10 Heidegger, *A,g,e.,* 39.
11 Heidegger, *A,g,e.,* 62.

yaşanarak, deneyimlenerek yaklaşılacak bir şey olduğunun altını çizer. Dil konuşmalıdır ancak o zaman yani konuşarak gizemini koruyabilir. Biz dil hakkında bir şey söylediğimizde tüm büyüsü bozulur.

> Dil hakkında bir şey söylemek, kaçınılmaz olarak onu nesneye dönüştürmek ve özünün yok olması demektir, dil kendisi söylemelidir, bu bilimsel karakterle bir soruşturma içinde ortaya çıkmaz.[12]

Büyünün bozulmaması için tanımlamalardan vazgeçildiğinin ve gizemin korunması gerektiğinin en önemli işareti mantıksal, bilimsel doğruluk arayışının diliyle, dilin özüne ulaşılamayacağıdır. Bu yola ancak şiirselliğin diliyle varılabileceğini belirten Heidegger için doğal olanın, bozulmamış olanın, masumluğun ve varlıkla olan asli ilişkinin yolu ancak dilin şiirseleştirilmesinde, şiirin dilselleştirmesinde bulunmaktadır. Modern zamanlarda her şeyin bir yitimle ilan edilmesinin sonucunda yitmeden gidenin, ya da yitirilenlerin yerine yenilerinin getirilmesinin en önemli aracı dil ve şiirdir. Bu anlamda doğal bir sanat ve sanatçıyı onaylayan Heidegger, kendisini üne kavuşturmaya çalışan, esere bunu ben yaptım, yarattım nidasıyla yaklaşan sanatçının tavrının saçma olduğunu belirtir. Dolayısıyla öznelci her tür bakış açısına tavır alır ve eser üzerinden birinin tanınması ve onaylanmasının doğru olmadığını belirtir. Bu daha sonraki zamanlarda yazarın ya da sanatçının ölümünün ilanı için mihenk sayılacaktır. Doğal sanatın, sanatçının doğal tavır içinde varlıkların bağımsızlığını, rastgeleliğini göstermesi gerektiğini belirtir. Sanat eseri insandan bağımsız ve varlık için gerçekleşen amaçsız bir şeydir. İnsanlığın dili bir amaç olarak algılamaktan vazgeçip bir araç olarak ona sahip olabileceklerini düşünmeleri en büyük yanılgıdır. Dil, insanlığın hem en büyük dostu hem de en büyük düşmanıdır. Dilden uzaklaşmak ve dili kaybetmek bir felakettir. Heidegger'e göre insanlık, dile ya da söylemeye bir araç olarak sahip olamaz; tersine dil insanlığa sahip olabilir. Dil insanlık için aynı anda hem büyük lütuf hem de en büyük tehlikedir. Çünkü dille doğrudan ilişkinin kaybı, manevi ve sosyal felakete yol açar.[13]

İnsanların bir arada birlik içinde kaynaşmalarını olduğu kadar, aynı zamanda manevi ruhu harekete geçiren yine dildir. Dil, bir kaynak, açıklık, gizlilik, derinlik, yeryüzü ile dünyanın asli kaynağıdır. Dilin, açığa çıkarma işlevi olduğu kadar yaratıcı işlevi de bulunmaktadır. İnsanın ölümlü ve sonlu doğasında ve fırlatılmış yersiz yurtsuzluğunda, kaygı dolu varlığının

---

12 Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, çev. Tuncay Birkan (Ankara: Ayraç Yayınları, 2008), 247.

13 Zimmerman, *A,g,e.,* 213.

açıklanamazlığı yine dil yoluyla ifşa edilebilir. Dil yoluyla, insanın modern zamanlarda, teknoloji ile yitirdiği tanrısal ruhu yeniden canlandırabileceğini düşünen Heidegger, bu anlamda dilin bir Tanrı armağanı olduğunu belirtir. Eğer dil varlığın kurucusuysa, ilkin o bizim kendi işimiz değildir. Burada söz konusu olan Tanrısal bir armağandır. Bize gerçek diyaloga bağlanmak için güç veren özsel dile sahip olmamız ve kendi tarafımızdan onun aracılığıyla dünyamızın uzayını kurmamız, sadece bu armağan sayesindedir.[14]

Dil bizi hem diyaloga hem de düşünceye, yaşama bağlayan en önemli etmendir. Biz dil sayesinde dünyamızı, zamanı ve varlıkla asli ilişkimizi kurarız. Kendimiz olabilmek için, sahici olabilmek için, zamanı içimizde ve seçimlerimizde hissetmemizin yollarından birisi de dildir. Heidegger insanın kendini gerçekleştirme olanaklarını zaman ekseninde değerlendirmiştir. En önemli eserinin *Varlık ve Zaman* olması tesadüfi değildir. Zamanın birçok deneyim için öncü olmasından bahsederken Friedrich Nietzsche'den de bahseder.

> *Varlık ve Zaman* deneyimi varlığın bir deneyimi olarak temeldir, çünkü bu deneyim, varlık sorusuna ve Nietzsche'ninki de dahil olmak üzere varlık sorusunun çeşitli tarihsel oluşumlarına dair araştırmaların ortaya çıkmasına neden olan deneyimdir.[15]

İnsanın varlık deneyiminin zaman olmadan anlaşılamayacağını belirten Heidegger aynı şeyi dil deneyimi içinde belirtir. Daha önce belirttiğimiz gibi dili şiirle özdeşleştiren ve dilin bir armağan olduğundan bahseden Heidegger, özellikle Alman ruhunu en iyi şekilde tanıyan Hölderlin'in şiirlerini baş tacı eder. Ona göre şair, halkı, halkın ruhunu, acıyla, dehşetle karışık bir modu, acının katlanabilirliğine, ve gönüllü yaşamaya yöneltecek ruhu kazandırabilirdi. Hölderlin'in şiiri Almanları modernitenin dehşetinin içerdiği acıya katlanabilir hale gelmeye muktedir kılabilir. Heidegger acının Geist'ın bilgisinin temel formu olduğuna inanıyordu. Şairin söylemesi dehşet modunun kutsal ızdırap ve yas tutma moduna ancak gönüllü ızdırap ve yas tutma moduna dönüşmesine katkıda bulunabilirdi.[16]

Alman halkı ile Grek halkının kahramanlığı arasında benzerlik bulan Heidegger, bu örneklerden yola çıkarak sanatçının görevini belirler. Sanatçı özellikle halkın ruhunu canlı ve diri tutmalı, halkı dinamik gerilim içinde

---

14 Sanem Yazıcıoğlu Öğe, Önay Sözer, Fiona Tomkinson, *Metafizik ve Politika Martin Heidegger Hannah Arendt,* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2002), 43.

15 Parvis Emad, "*Teknoloji ve Güç İstenci Sorusu* "içinde, haz. Özgür Aktok, Metin Bal, çev. Aysel Demir (Ankara: Doğu Batı Yayınları,2010), 402.

16 Zimmerman, *A,g,e.,* 216-217

bırakarak kaderine karşı koyma azmini de vermelidir. Aynı zamanda şiirin, özellikle Almanların kendi kökenlerini kaybetmemeleri için bir kaynak oluşturması, insanların yersiz yurtsuzluğunu, dünyaya fırlatılmışlığını ve kökensel kayboluşlarını bir eve, yuvaya kavuşturma arzusu içinde bulunması Heidegger'de değerini bulur. Şiir, bir kurtarıcı güçtür. Özellikle teknolojik ızdıraplardan geçtikten sonra halkın tarih ve zaman ruhunu kazanacağını düşünür. Bu ruhun kazandırılmasında şiir ve sanat itici güçtür. Çünkü şair sadece dünyayı yorumlamaz, aynen Karl Marx'ın düşünürlere verdiği görev gibi, şair, dünyayı değiştirir. Sanatın en iyi Hegel tarafından anlaşıldığını düşünen Heidegger, aynen Alman idealist ruhunun kültür ideali ile gerçekleşmesinden yana görünür. Bu nedenle edebiyat, şiir ve dil üzerinde yoğunlaşır. Alman milliyetçiliğini ve kahramanlığını öven şiirler Alman ruhuna uygun olarak değerlendirilir. Özellikle dil kullanımından dilin şiirsel kullanımına kayan Heidegger için hakikat örtüsünü kaldıracak, varlığın istikameti ve varış yurdu dildir. Bir düşünürün bu hakikati dikkate alması ve asla unutmaması gerektiğini özellikle belirtir. Hakiki filozof, yansıtmacı bir söyleyiş aracılığıyla, varlığın yeni boyutlarının kendilerini açımlamalarına imkan veren filozoftur. Sanatın özü şiirdir. Şiirin özü ise hakikatin kalıba dökülmesidir. Şirin hakikatinin bilimsel söylemin sadece olgusal doğrularıyla karıştırılmama zorunluluğu bulunduğunu söylemeye herhalde lüzum yoktur.[17]

Bu anlamda Heidegger hakikatin dilinin mantıksal ya da bilimsel olmadığının altını bir kere daha önemle çizmektedir. Onun için bilim elbette önemlidir. Çünkü O, her adımda insanın doğaya ve doğanın da insana ihtiyacı bulunduğunu belirtmektedir. Ancak hakikatin bilimsel bir dille ele geçirilemeyeceği aşikardır. Yeni tanrılara kavuşma, o ruhun dirilmesi için kökene dönüş önemlidir. Bu kökensel hakikate ev sahipliği yapacak olan ise dildir, şiirselliktir. Şiir, tarihsellik ruhunun canlandırılışı için önemlidir. Ancak Heidegger bu ruhu sağlamaya çalışırken Nazilere farkında olmadan destek sağlanmakla suçlanmıştır. Ancak onun şiire ve özellikle Hölderlin'in şiirlerine olan tutkusunda daha asli bir kaynak arayışı dikkat çekmektedir.

> Hölderlin benim için geleceğin yönünü işaret eden şairdir, tanrıyı bekleyen şairdir ve dolayısıyla da Hölderlin araştırmaların basit bir nesnesi, edebiyat tarihindeki temsiliyetlerin mahpusu olarak kalmaması gereken bir şairdir.[18]

---

17 David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Paradigma Yayınları,2013), 175.

18 Der Spıegel'in Heidegger'le Tarihi Söyleşisi, *Profesör Heidegger 1933'te Neler Oldu*, çev. Turhan Ilgaz (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları,1995), 36.

Hölderlinci ruhu bir bakıma yorumlanamaz bulan Heidegger, onun ancak o ruh içinde yaşanarak anlaşılabileceğini belirtmiştir. Bunu bir nevi kahramanca davranarak yasalara karşı gelen ve yazgısına doğru bilinçli, kahramanca bir sonla sürüklenen Sophocles'in *Antigone* eserinden örnek veren Heidegger, bu kahramanca ruh ve varlığın dirilişinin Alman ırkına atfedilebileceğini belirtmiştir.

> Saf adalet ve mutlak doğruluk açlığının sürüklediği tanrılara yakınlık ile mahkum edilmiş bir varlık olan Antigone konusunda Hölderlin'in yorumu kendisi de tanrısal ile mahremiyeti yüzünden benzer biçimde yazgısı çizilmiş bir kimse olarak Heidegger' in şair imgesini ilham eder.[19]

Bu anlamda Hölderlin'i bir aziz ilan eden Heidegger, Onda *dasein*'a kaybettiği tarihsellik ufkunu kazandıracak bir yaratma dehası bulur. İnsana yersiz yurtsuzluğunu unutturan ve bir yuva sağlayan şair, Tanrıları da kaybettikleri yaşamsal alanda yeniden konumlamaktadır. İnsana modernite, hız ve teknolojiyle kaybettiği eski zenginliğini tekrar kazandıran, varlığın parçalanmışlığını gören ve tanıklık eden Hölderlin, Heidegger'e göre belki bir deha değildir -ki filozof deha kavramını sevmez ve benimsemez- ancak onun insanlığın durumunu iyi gören ve teşhis eden bir şair düşünür olduğu kesindir. Bu anlamda sanatın konumu ve sanatçının rolünü tekrar değerlendiren Heidegger artık sanatın doğasının felsefe ile sorgulanması gerektiğini belirtir. Çünkü modern sanat ona göre yapıcı değil yıkıcıdır. Bu anlamda Arthur Danto'nun *Sanatın Sonu* tezine benzer ifadelere yaklaşan Heidegger, "sanatın karşıt ontolojisine rağmen sanatın sorgulama faaliyeti olduğundan vazgeçmiş görünmektedir."[20] Bu anlamda modern sanat bir ruhu canlandırmaktan uzaklaştığı gibi insanlığa verebileceği herhangi bir şey de yoktur. Varlığın ve şeyin hakikatinin unutuluşu, dilin ve çağın yoksullaşmasıdır. Anlam yitimidir. Kaybolan anlamın ve gözden düşen varlık ve şeyin eski itibarlarının iade edilmesi gerekir. Bunun için sanat felsefeye yaklaşmalı, dilin şiirsel ruhu tekrar kazanılmalıdır.

---

19 George Steiner, *Heidegger*, çev. Süleyman Kalkan (Ankara: Vadi Yayınları,1996), 150.

20 Jonathan Lahey*, The Ouestions Lacking at the End of Art Danto and Heidegger*, (Philosophy Today: Dronsfield, 2005), 153-160.

Kaynakça

Aşkın, Zehragül. "*Aşkınsal İmgelemin İçsel Zaman Karakteri ve Heidegger'in Yorumu*". Özne Dergisi, sayı 16 (2012): 120-137.

Bozkurt, Nejat. *Sanat ve Estetik Kuramları*. Bursa: Asa Yayınları, 2000.

Emad, Parvis. "*Teknoloji ve Güç İstenci Sorusu"* içinde, 386-402. Hazırlayanlar Özgür Aktok, Metin Bal. Çeviren Aysel Demir. Ankara: Doğu Batı Yayınları,2010.

Heidegger, Martin. *Sanat Eserinin Kökeni*. Çeviren Fatih Tepebaşılı. Ankara: De Ki Basım Yayım, 2007.

Öğe, Sanem Yazıcıoğlu; Sözer, Önay; Tomkinson, Fiona. *Metafizik ve Politika Martin Heidegger Hannah Arendt*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2002.

Lahey, Jonathan. *The Ouestions Lacking at the End of Art Danto and Heidegger*. Dronsfield: Philosophy Today, 2005.

Megill, Allan. *Aşırılığın Peygamberleri*. Çeviren Tuncay Birkan. Ankara: Ayraç Yayınları, 2008.

Der Spiegel'in Heidegger'le Tarihi Söyleşisi, *Profesör Heidegger 1933'te Neler Oldu*. Çeviren Turhan Ilgaz, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları,1995.

Rodgers, Nigel, Thompson, Mel. *Sıra dışı Filozoflar*. Çeviren Nur Küçük. İstanbul: İthaki Yayınları, 2007.

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

Trombley, Stephen. *Modern Dünyaya Yön Veren 50 Düşünür*. Çeviren Gonca Gülbey. İstanbul: Kolektif Yayınları, 2013.

West, David. *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. Çeviren Ahmet Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2013.

Zimmerman, Michael E. *Heidegger Moderniteyle Hesaplaşma Teknoloji, Politika, Sanat*. Çeviren Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2011.

Zimmer, Robert. *Felsefe Portalı*. Çeviren Leyla Uslu. Ankara: Arkadaş Yayınları, 2008.

Kaan H. ÖKTEN
SUNUŞ
*
MAKALELER
Metin BAL
'Tanrı Felsefeye Nasıl Girer?' Sorusuna Cevaplar Olarak
Platon'un *Euthyphron* Diyaloğu ve Heidegger'in Ontoteoloji Eleştirisi
*
Özgür AKTOK
Platon'un Mağarasına Dönüş Yolunda: Heidegger, Platon ve *Aletheia*
*
Erhan ATAGÜL
Metafizik Theta Kitabının Birinci Bölümünde *Dynamis* Kavramı Üzerine
*
Nebil REYHANİ
Heidegger'in Yarım Kalan Kopernik Devrimi
*
Emrah GÜNOK
Kant'ın Kopernik Devrimi Işığında
Heidegger'in Hakikat ve Özgürlük Temalarını Yeniden Düşünmek
*
Selda SALMAN
Heidegger'in Kant Okuması: Hayalgücü, Zaman ve Sonluluk
*
Umut ELDEM
Heidegger ve Kant'ta Vicdan Kavramı Üzerine
*
Elif ÇIRAKMAN
Heidegger ve Hegel'de Yaşamı Düşünmek
*
Elif YAVNIK
Heidegger'in Dersleri Nietzsche'nin Biyoloji Kavrayışını Nasıl Gözardı Etti?
*
Emre ŞAN
Fenomenolojik Bir Sorun Olarak Kriz: Husserl ve Heidegger
*
Kubilay HOŞGÖR
Davos, Heidegger, Cassirer: Felsefi Bir Tartışma
*
Fatih YILDIZ
İnsan ve Varlık İlişkisinden İnsan ve İnsan İlişkisine Heidegger'den Buber'e Giden Yol
*
Murat BAÇ & Çağlar ÇÖMEZ
Hakikat, Dünya, Sınırlı Gerçekçilik:
Çağdaş Ontolojik Tartışmalar Çerçevesinde Heideggerci Bir Yorum Denemesi
*
Ömer AYGÜN
Heidegger'de Varlık Sorusu ve Hakikat Sorunu
*
Cihan CAMCI
Heidegger'in Olanak ve Aşkınlık Kavramları Üzerine
*
Aysun GÜR
Heidegger'de Yazgının Açığa Çıkma Tarzları Üzerine Bir Deneme
*
Örsan K. ÖYMEN
Heidegger Üzerine Düşünceler
*
Gülşah NAMLI TÜRKMEN
Heidegger'de Dünya ve *Logos*
*
Umut ÖKSÜZAN
Heidegger ve Özgürlük Sorunu
*
Tuba GÜLTEKİN & Ezgi TOKDİL
Heidegger'in Sanat Felsefesi ve
Aletheia Kavramının Performans Sanatları ile İlişkisel Çözümlemesi
*
Senem KURTAR
Kutsalın Krallığında Görkemli Bir Karşılama: Şiir ve Düşünme
*
Şule GECE ÇELİKKAN
Heidegger'de Dil ve Sanatın Yaratıcı Şiirselliği

ISSN 2148095-8
9 772148 095002 08
XX ₺
felsefidusun.com
/felsefidusun