

Zehragül A KIN*

Kant ve Heidegger'de Özgürlük Sorunu

Özet

Heidegger, özgürlük sorununda Kantçı denebilecek nedensel olmayan bir bakı a sahiptir. Bununla birlikte Heidegger için özgürlük; Kant'ta oldu u gibi a priori bir ahlak yasasında da temellenmemektedir. Heidegger, Kant'tan farklı olarak özgürlü ü ontolojik bir temelde açıklamaktadır. Bu noktada Özgürlük; kendi özünü kendisinde ta imayan sonlu Dasein'in ek-statik olagelmesinin öyküsüdür.

Anahtar Terimler

Özgürlük, Ek-sistenz, Ek-statik Zamansallık, Zamanlandırma Yitimsellik, Özerklik, Kopernik Devrimi.

Das Freiheitsproblem Bei Kant und Heidegger

Zusammenfassung

Im Bezug auf das Freiheitsproblem hat Heidegger eine ‚kantisch‘ zu bezeichnende, nicht-kausale Perspektive. Die Freiheit ist die absolute Unabhängigkeit des Daseins, welches als die Eröffnungsgeschichte des Anfangs in die Welt geschleudert wurde, das Entnehmen der eigenen Gesetze von sich selbst. Daneben ist die Freiheit für Heidegger genauso wie bei Kant nicht a priori in einem Vernunftgesetz begründet. Anders als bei Kant erklärt Heidegger die Freiheit auf einem ontologischen Grund. An diesem Punkt ist die Freiheit die Geschichte des Zusätzlich-Statisch-Werdens des Daseins.

Schlüsselwörter

Die Freiheit, Ek-sistence, Ek-statisch, Die Zeitlichkeit, Die Zeitigung, Temporalität, Autonomie, Die Kopernikische Wendung.

* Yrd. Doç. Dr.; Mersin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

Giri

insanın özgür olup olmadığına ilişkin soru felsefe tarihine içkindir. Soru, farklı dönemlerde farklı kavram çatıları altında irdelenmekle birlikte, soruya epistemolojik düzlemde yanıt verilemeyeceğini söyleyen Kant ve özgürlük varlık ve hiçlik kutupluluğunda, insanın kendisi içinde durmasına karşılık gelen ek-statik tasarımsal varlıktan hareketle, zamansal olarak temellendiren Heidegger'de asıl anlam ve içeriğine kavunmaktadır. Bu bağlamda makalede ilkin, özgürlük sorununun Kant'taki açılımı ve zaman kavramıyla olan bağlantısına değinilecek. Daha sonra, Kant'ın doğrusal-ardıllık zaman tasarımının Heidegger'in ekstatik-tasarımsal zaman anlayışına etkisi her iki düğünün özgürlük sorununa yaklaşımları çerçevesinde açıklanacaktır. Makalede sorun edinilen zaman ve özgürlük kavramlarının ışığında Kant ve Heidegger'in çözümlemelerinden hareket edilecektir.

I.

Bilindiği gibi Kant, geleneksel metafiziğin savlarını ele tirmek ve aklımızın sınırlarını göstermek amacıyla yazdığı “*Salt Aklın Ele tirisini*”nde bilgimizde sezgi ve kavram olmak üzere iki yön olduğunu belirtmiştir. Bilgi, duyarlılığımızın apriori formlarının; zaman ve mekan sezgilerinin saf anlama yetisinin apriori formları olan kategoriler ile birlikteliğinden kurulmaktadır. Öznenin kendi bilgi yetilerine öncel olan apriori formlarla bilgisini kurması olgusunu Kant, “*Salt Aklın Ele tirisini*”nin önsözünde B XXII’de belirtmiştir. “Kopernik Devrimi”ne değin tutmuştu (Kant,1990:23). Kopernikçi dönüşüm olarak nitelendirdiği bu devrimiyle Kant, özneyi bilgi edinme sürecinde yeniden evrenin merkezine yerleştirir ve dünyayı tasarlayarak iklimimizi tamamen özneye uyarlamış; zaman sezgisiyle sınırlamıştır. Deneyimde verilen bilginin nesneliliği ile deneyimden bağımsız anlama yetimizdeki zorunluluğu, her iki bilgi yetisi arasında köprü kurarak aya çalınan Kant, geleneksel felsefenin “nesneyi nasıl biliyoruz?” sorusu yerine “özne nesnesini nasıl biliyor?” sorusunu geçirmiştir. Kant Geleneksel olan ayırımı bilme ediminde öznenin konumuna vurgu yapmıştır. Deneyimlediği nesnelere bilincine kendi yorumlama yapılarını katan özne, pasif ve alıcı değildir.

Bu noktada Kant'ın özneyi ağınsal (transendental) olarak yorumlamış olması, merkezi bir öneme sahiptir. Kant'ın bilgi kuramının özünü oluşturan ağınsal özne anlayışı bilginin, öznenin “bilgiyi kuran” etkinliği ile gerçekleştiği düğünesine dayanmaktadır. Kant'ın kendisinin “*Salt Aklın Ele tirisini*”nin önsözünde vurguladığı bu düğünenin özü, “özne”nin bilgi edinme etkinliğinde merkeze alınması ve bu etkinliği aracılığıyla nesnesini kurması; Kant'ın kendi terminolojisine ait kavramlarla ifade edecek olursak, “anlama yetisinin zaman sezgisinin kapsayıcılığına bağlı ağınsal apriori yasalarını doğaya buyurmasıdır” (Kant,1995:72). Çünkü Kant'a göre zaman tasarımı, öznedeki *a priori* olarak temelde yer almaktadır. Kant zamanın apriori saf bir sezgi olduğunu, onun deneyimden kaynaklanan bir tasarım olmamasıyla açıklamaktadır. Tam tersine zaman tasarımı dünyaya ilişkin tüm deneyimimizin olanaklı koşulludur. Buna göre, Kant'ın fenomenler alanı olarak nitelendirdiği teorik aklın alanı; öznenin bilimsel deneyimini yapılandıran algı ve kavramlar zaman sezgisine dayanır. Bu nedenle Kant'ta zaman tasarımına bağlı olan fenomenal alanın geçerliliği ağınsal zaman sezgisinin kapsayıcılığına bağlıdır ve zaman tasarımı ile sınırlıdır.

“Bir bilgi nesnelerle hangi kipte ve hangi araç yoluyla ili kili olursa olsun onlarla dolaysızca ili kisini sa layan ve tüm dü üncenin araç olarak göz önünde tuttu u ey sezgidir” (Kant, 1990:51, A19, B33.). “A kınsal Estetik”e giri in ilk paragrafından alınan bu alıntıda Kant, insan bilgisine zorunlu olarak neyin ait oldu unu açıklamaktadır. Kant, genel olarak bilgi ve bilginin birincil özsel karakteri ile ilgili yapımı oldu u bu açıklamada, bütün dü üncelerimizin yalnızca araç oldu unu ve zaman sezgisine hizmet etmede durdu unu söylemektedir. Gerçi Kant'ta anlama yetisi deneyimin kurulu unda önemli bir yere sahip olsa da –çünkü bilgilerimiz deneyimden do maz- bilginin olu turulmasında yine de öncelik deneyimdedir. Çünkü Kant (deneyimden do sun ya da do masın) tüm bilgilerimizin deneyimle ba ladı ını savlamaktadır. “Bize, ne nesne olarak veriliyorsa, sezgi de verilmelidir. Bizim bütün sezgilerimiz yalnızca duyu aracılı ıyla olu turulur, fakat anlık sezmez yalnızca yansıtır” (Kant, 1941:52). Kant'ın bu temel tezinde öncelik, “sezgi”nin, yani zaman tasarımının bütün insan bilgisinin temel ko ulu olmasıdır. Bu ise dü ünmenin özünde sezgisel; zamansal oldu u anlamına gelmektedir. Bu noktada Heidegger, sezginin “bizi nesneyle do rudan ili kiye sokan bilme yetisi” (Kant, 1990:63, B33) oldu una ili kin Kantçı söyleme katılmakta ve “*Kant ve Metafizik Problemi*”nde bilmenin temelde “sezgi” oldu unu (Erkennen ist primär Anschauung) söylemektedir (1987:21). Burada öne çıkarılması gereken dü ünçe her iki dü ünürün zaman anlayı larının özgürlük sorununa yakla ımlarında temel olu turmasıdır.

Kant zamanı “teorik akıl”da temellendirmektedir. Kant'ın teorik akıl olarak nitelendirdi i ve a priori sezgi biçimleri (zaman ve mekan) ile anlama yetisinin kavramlarını (kategoriler) içine alan anlama yetisi, deneyim sınırının ötesine geçemez. Deneyime zaman sezgisi aracılı ıyla sınır çizen Kant, bu nedenle teorik aklın alanının bilgisini ve bu alanla ilgili akıl yürütmeleri zaman ko uluna ba lamı tır (1990, B344: 330). Bu noktada insan bilgisini zamansal olan ve olmayan diye ikiye ayıran Kant'ın, teorik ve pratik akıl ayrımında temellendirdi i fenomen ve numen ayrımı da özünde zaman merkezlidir. Kant, fenomenal alan olarak nitelendirdi i deneyimlerimizin yapılandı ı alanı zaman yüklemeleriyle açıklarken, numenal alan ahlaki yargılarımızın kapsayıcılı ına ba lıdır. Kant'ta bu iki farklı düzlem; zaman ve do al nedenselli in hüküm sürdü ü fenomenler dünyası ve ahlaki eylemlerimizi ta ıyan özgürlü ün hüküm sürdü ü numenler dünyası ontolojik olarak birbirinden farklıdır. Kant'ta bilme; özünde deneyimseldir, deneyimin zamansal yapısı ise do al nedenselli i içermektedir. Kant'a göre nedensellik “ (...) olanaklı deneyimin, e deyi le zamansal ardı ıklık içindeki ili kileri açısından görüngülerin nesnel bilgisinin zeminidir”(1990, A201:251). Çünkü zamansal akıl Kant'ın do rusal zaman olarak nitelendirdi i nedensel ardı ıklıkta aç ı a çıkmaktadır.

Kant'ta zaman kavramı do al nedensellikte ba lantılıdır. Fenomenal alandaki bilgiler nedensel ve zamansaldır. Bu noktada nedensellik, zamansal akıl ın deneyimlenmesinin olana ıdır. Zaman içindeki eylemler daha önceki olayların sonuçları olarak önceden meydana gelen nedenlere ba ımlıdır. Çünkü Kant'a göre, bilinçte gerçekle en her bilme, her olayın bir neden-sonuç ili kisi içinde gerçekle ti i gözlemine dayanmaktadır. Öznenin gözlemlerindeki öncelik ve sonralık ili kisi zamanı vermektedir. Bu durumda “ imdi”de gerçekle en her olay bir önceki olayın; geçmi in belirleyicili ine tabidir. Dolayısıyla geçmi gelece i potansiyel olarak içermektedir. Kant'ın özellikle öne çıkardı ı öncelik ve sonralık sıralanı ı olarak aç ı a çıkan nedensel

ardı ıklı in do rusal-ardı ık zamanın temelini olu turdu udur. Sonra gelenin, önce gelenle açıklanması ve önce gelenin sonucu olması, fenomenler dünyasında ardı ık bir belirleyicili in; do al nedenselli in hüküm sürdü ünün ve nedensel-zamansal yüklerle açıkladı ı fenomenal alanda özgürlükten söz edilemeyece inin göstergesidir. te tam da bu noktada Kant için bir eyin zamansal olarak belirlenmesinin olana ı nedensel bir ardı ıklık içinde belirlenmesiyle kesi mektedir. Fenomenal dünyada zamanın ardı ıklı ını veren belirlenmi bir nedensellik hüküm sürdü ünden özgürlükten söz edilememektedir. Buna kar ılıklı zaman ve nedensellik ilkesi Kant'ın nomenal alan olarak nitelendirdi i “kendinde ey”lerin yüklemi de ildir. Bilindi i gibi Kant'ta özgürlük kavramı ahlaki eylemlerimizi ta ıyan “salt bir ide”dir. Salt bir ide oldu u için de Kant'ın “Ding an sich” adını verdi i zamansal ve nedensel olmayan eyler alanına aittir. Kant'a göre zamansal olmayan (sezgiye açık olmayan), “dü ünölür dünya”, nedensellikleri bilinmeyen kendi ba ına bir alandır (Ding an sich). Bu alana yönelik bilgi u ra ısında insan ancak onun kavranılmazlı ına ili kin bilgiyi bilebilir. Fakat Kant'a göre yine de bu alanın apriori bilgisi olanaklıdır ve olana ı ise pratik akıldır

Görüldü ü gibi Kant'ta özgürlük do al nedensellikten ba ımsızlıktır; ahlaki benli imizin bir dayatmasıdır. Bu nedenle Kant'ın “Salt Aklın Ele tirisini”nde özgürlük kavramının olana ına ili kin görü ü do a fenomenlerinin olu turdu u alanda özgürlü ün olamayacağı na yöneliktir. Bilgimize duyusalı ımızın a apriori formu olan zaman sezgisi aracılı ıyla sınır çizen Kant, bu noktada duyu deneyimlerimiz ve bunların anlaşılmasının ilkelerini içine alan bütün bilinç edimlerinin zamanın biçimsel kapsayıcılığı na dayandı ını belirtmekte ve özgürlük kavramına kar ılıklı gelecek herhangi bir duyu verisine sahip olmadı ımız için zamansal düzlemde özgürlükten söz edilemeyece ini belirtmektedir (Sherover, 1997:166). Di er taraftan “Pratik Aklın Ele tirisini”nde Kant'ın belirtmi oldu u gibi bu özgürlü ün reddedili i anlamına da gelmemektedir. Çünkü bizde aynı zamanda “özgür oldu umuza” kar ılıklı gelen ve ahlak yasası yoluyla kendini ortaya koyan bir ide; özgürlük idesi vardır (Kant, 1994:4). Bu ide aracılı ıyla özne, fenomenler dünyasının üstüne yükselmekte fakat birbirine indirgenemeyen çeli ik kavramlar türeterek antinomiye dü mektedir. Kant, bu antinomiye yani insanın hem özgür olma olana ına sahip bir varlık oldu u hem de özgür olmadı ı çatı kısmı, insanın iki farklı akıl yetisi arasında yapmı oldu u ayrımla a maya çalı mı tır.

Kant insanın iki farklı akıl yetisi arasında yapmı oldu u ayrımda, özgürlük sorunu ba lamında insan hakkındaki “gnoseolojik” görü ünü ön plana çıkartmaktadır. Kant'ın bu görü üne göre, insan hem bir do a hem de bir akıl varlı ıdır (Bipolar varlıktır). Do a varlı ı ile do adaki nedensel yasalarla belirlenmi ve bu yasalara ba lı olan insan, aynı zamanda akıl varlı ı olması nedeniyle, do adaki bu mekanik belirlenmi li i a makta; ya amını düzenlemek amacıyla kendi istencine dayalı eylemler gerçekle tirmektedir. Artık insan, do adaki sonsuz neden-sonuç zincirleri inde sadece bir halka de il; aynı zamanda akıl sahibi bir varlık olarak kendi üretmi oldu u ahlak yasasına göre özgürce hareket eden bir bireydir. Kant bu “disharmoni”ye “*Dünya Yurtta lı ı Amacına Yönelik Evrensel bir Tarih çin Dü ünceler*” adlı yazısında “antagonizm” demektedir.

Aydınlanma filozoflarının çerçevesi çizilmi ve “insan do ası” kavramında temelini bulan J. J. Rousseau'nun “do al hukuk” dü üncesi, “insanın özgür olarak dünyaya gelmi oldu u” savını da birlikte getirir. “nsan hür olarak do ar, hâlbuki her yerde zincire vurulmu tur”. Oysa Kant için hiçbir canlı -insan da dahil olmak üzere- belli haklarla donatılmamı tr. nsan, do u tan do al bir hukuka sahip olmadı ı gibi etik ve siyasal özgürlü e de do u tan sahip de ildir. Tam tersine do a durumundaki insan, Hobbes'un belirtmi oldu u gibi “birbirinin kurdudur” ve yine Hobbes 'un altını çizmi oldu u gibi bu insan, bencilli i ve ortak çıkarlar ikilemi bir erk olan devlet aracılı ıyla ortadan kaldırılır. Özgürlü ün, ne do al bir hak ne de edinilmi bir hak olmaması, özünde istençten ba ka bir ey olmayan aklın bir olgusu oldu u anlamına gelmektedir. Bu nedenle Kant'ın özgürlük sorununa yakla ımı, tarih felsefesindeki görü lerine bir yanından tutunmaktadır. Çünkü Kant'ta özgürlük, kökende ahlaki kararlarla ilgili a priori bir kavram olsa da antropolojik ve tarihsel bir yönü vardır.

Tarihi ele alırken Kant'ın temel ilkesi “do a”dır. Fakat do anın insanı yaratmadaki amacı, ahlaki özgürlü ün geli mesidir. Bu amaçla do a kendisini geli tirsın diye insanı bir takım yetilerle donatmı tr. “nsan bir akıl ve özgürlük varlı ı olarak kendisindeki akıl yeteneklerini geli tiren, varlık yapısında uyuklayan olanakları uyandıran, devindiren ve yükselten bir varlıktır.” (Heimsoeth, 1986:189). Aklın kullanımına yönelik, insan türünün bir olanak olarak getirdi i yetenekler bireyde de il, ancak türde tam olarak geli ebilir ve tarih tek tek bireylerin özgür eylemleri ile de il, bamba ka yapıda olan dinamik güçler tarafından yönetilir. “Yeteneklerin geli mesini gerçekle tirmek için do anın kullandı ı araç ise “*antagonizm*”dir (uyu mazlık)” (Kant, 1982:120).

Kant'ta, Rousseau'da oldu u gibi insan varlı ının anlamı iynin gerçekle mesinde ortaya çıkmaktadır. nsan aklının buyruklarını özgürce gerçekle tirme olana ını ta rken, buna kar it bir e ilim de ta imaktadır. “nsan uyum ister ama insan türü için neyin daha iyi oldu unu bilen do a uyumsuzluk ister. nsan rahat ve ho nut ya amak ister ama do a, onun ba ı bo luktan, edimsiz kendine yetme durumundan çıkmasını, i e ve zorluklara atılmasını ve kendi kıvrak zekasıyla i ten ve zorluklardan kurtulma yollarını bulmasını ister” (Kant, 1982:121) Tarihe egemen olan do a planı, insan yetilerinin geli mesi için koymu oldu u bu antagonizm sayesinde onun yetkin bir topluma do ru ilerlemesinin amacını olu turur. “Nitekim tek ba ına ele alındıklarında hiç de takdire layık olmayan, insanın antagonist karakterli “*toplumdı ı toplumsallı ı*” olmasaydı o, tam uyumlu yetinin, kar ılıklı sevgiye dayanan bir Arkadyalı çoban hayatı sürdürürdü. Ama o zaman tüm beceriler sonsuza dek çekirdek halinde kalırdı ve güttükleri koyunlar kadar uysal olan insanlar, hayatlarını, sahip oldukları hayvanların hayatından daha de erli kılmazlardı” (Kant, 1982:121) Rousseau'nun “dingin do a dünyası” tek insan için özlenen bir amaç olabilir ama insanlı ın açılıp geli mesi için kar ılıklar, çatı malar gereklidir” (Heimsoeth, 1986:189). nsanda do adaki varlıklardan farklı olarak bir “istençin” bulunması, aklının buyruklarını özgürce gerçekle tirmesinin olana ıdır. Bu olanaklılı ı -“istenç”ini di er bir ifadeyle iradesini özgürce yönlendirebilmesi- aynı zamanda onun özgür bir varlık olmasının da ko uludur. nsan do a yasalarınca belirlenmi tir ve do adaki nedensel yasalara tabidir. Oysa pratik akla sahip bir varlık olarak insan, do adaki neden- sonuç ili kilerinden kurtularak kendi eylemlerine kendisinin yön verdi i bir varlıktır. nsan sadece neden-sonuç ili kisinde bir halka de il; aynı zamanda bu halkanın özgür istemesiyle ba laticısıdır. Kant'ta

özgürlükün bir autonomi sorunu olduğunu görülebileceği gibi açıklık kazanmaktadır. En genel anlamda özgürlük, insanın autonomisi yani kendi yasasını kendisinin koymasını ifade eder. Kant insanın bu olanağını, pratik akla sahip bir varlık olmasında temellendirmektedir. Autonomi (Die Autonomie) istemenin özerkliği dır. "... Bütün ahlak yasalarının ve bu yasalara uygun ödevlerin tek ilkesidir. (...) Ahlaklılığın tek ilkesi, yasanın her türlü içerikten (yani arzu edilen bir nesneden) bağımsız olmasından ve yine de kişisel tercihin sırf bir maksimin alabileceği genel bir yasa koyucu biçim tarafından belirlenmesinden ibarettir. Bu bağımsızlık ise negatif anlamda özgürlüktür; oysa saf olarak pratik aklın bu kendi kendine yasa koyması, pozitif anlamda özgürlüktür" (Kant, 1994:38).

Kant'a göre insanın eylemlerini eylem ve çıkarları belirleyebileceği gibi "ahlak yasası" da belirleyebilir. Ahlak yasası, insanın belli bir durumda ne yapması gerektiğini belirler; belli bir durumda ve genel olarak neyi istemesi gerektiğini dile getirir. Özgürlük, eylemlerimizin de il; istememizin bir özelliğidir. Kant, özgürlüğü istemelerimize yerleştirerek kendisine kadar gelen ve özellikle Antikçağın baat ahlak görüşü olan eudomonist (mutlulukçu) ahlaktan ayrılmaktadır (Kant, 1994 :39-40; Bkz. Not 1 ve Not 2). Yaşamın amaç ve de erini mutlulukta bulan bu anlayışın tam tersi yönde Kant, kendi ahlak anlayışını konumlandırıyor ve özgürlük kavramını bunun üzerinde yükseltmiştir. Dolayısıyla bir eylemi iyi yapan eylem, o eylemin sonucunda sağladığı yarar ve hazda de il; eylemin çıkışı noktasında, eylemi yönlendiren istemelerimizdedir. "Eylemlerin bütün ahlâksal de erisi için esas olan, ahlâk yasasının dolaysız olarak istemeyi belirlemesidir" (Kant, 1994:79). Eylemlerimizin ahlâksal de erisini ise Kant, Kategorik imparatorluk ile dile getirmektedir. "Öyle hareket et ki senin eyleminin maksimi bütün insanlar için genel geçer bir ilke olabilsin" (Kant, 1994:35). Kant'ta insan, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceği maksimler doğrultusunda davranmalıdır. Bu, bireyin öz çıkarı tarafından belirlenmediği, evrensel yasalar olarak isteyebileceği ödev ahlakının (ahlak yasasının) yasalarıyla belirlendiği anlamına gelmektedir. Kant'ta ödev a priori (genel geçer ve kesin) ilkeler uyarınca hareket etmedir (Kant, 1994:37). Kant'a göre ahlaki ikilemlerin ortaya koyduğu sorulara verilen cevaplar "-malı"nın gölgesinden kurtulamaz. Bu noktada Kant, doğru ve yanlışın kriterinin araç ve amaç ayrımında bulunmadığını, kişinin kendi kendisine yüklediği ödevi önce çıkarmaktadır. Ödev ahlakının gerektirdiği şekilde davranmak ise özgürlüktür. Burada gereklilik var. Özgürlük, bireyin istediği gibi davranması de il; ödev (yasaya) uygun davranmasıdır. Yasa ise doğrudan varolan bir ilke de il, ussal bir varlık olarak insanın ürettiği, yarattığı bir ide'dir. Bu noktada Kant'ta akıl ve buna bağlı olarak özgürlük idesi bütün insanlığa ait ortak (a priori) ilkelerdir. Özgürlüğün bilincinde olmamız onu a priori bir bilgi yapmaktadır. "Bir eylemi yapması gerektiğinin bilincinde olma" insanı özgür kılmaktadır. Bu durumda Kant'ta özgürlük doğanın de il fakat aklın bir belirlenimidir. (Hatta Kant'a göre doğrudan bir belirlenim idesi görmemizin nedeni kendi aklımızı doğrudan tanımlamamızdan başka bir şey de değildir. Çünkü belirlenim idesi bizdedir)

Kant'ın "*Pratik Aklın Kritiği*"nde gösterdiği gibi, insan içinde duyduğu ahlak yasasıyla dünyaya bağlıdır. Özgürlük ise salt seçme özgürlüğü de il; özerklik yasalarını kendi koyma gücüdür. Burada söz konusu olan Ben'liğin özerkliği dır, öz-belirleyiciliktir, doğrudan nedensellikten bağımsızlıktır. Çünkü Kant'ta özgürlük, önceden belirlenmiş bir tepkiyi de il; bireyin her türlü etkiden bağımsız olarak vereceği seçimi içermektedir. Kendisi sahip olan insan, özgür olabilmek için ya

do a yasalarının belirleniminde ya da salt aklın koymu oldu u ahlak yasalarının belirleniminde davranacaktır. Kant'a göre özgürlük eylemin de il, deneyimleyen öznenin "Ne yapmalıyım?" gerektirimi köklenebilir bilinçli de erlendirmesinin bir özelliğidir. "Ne yapmalıyım?" gerektirimi ki iyi arzularının çarpı tı ı kaotik durumdan çıkararak ve bilinçli de erlendirme gerektiren ahlaki kararları veren bireylere dönü türen bir sorudur. Ahlaki yargıların arka desenini oluşturan "Ne yapmalıyım?" sorusu, ki iyi farklı durumlardaki kendi rolüyle, benli iyle, yükümlülükleriyle ve sonlulu uyla karar ıla tırmakta ve bu karar ıla ma sonucunda ki iler, olayları yeniden biçimlendiren merkezlere dönü mektedir. Ayrıca Sherover'e göre "-malı'nın dayatmasında ve benim bu dayatmaya boyun e memde, vurgulandı ı ekliyle kararlı eyleme kendimi vermemde, özünde zamansal bir varlık oldu umu görürüm. Zamansallı ım ahlaki bir seçim yapma gereğinde ortaya çıkar. (...), ahlaki yargı ve kararların, zamansal varolu un benim zamansal bir varlık olarak katıldı ım yönlerini nasıl yapılandıraca ım ile ilgili yargı ve kararlardır"(1997:176). Sherover, ba lı oldu umuz ahlaki de erlerin ve sahip olabileceğimize her türlü potansiyelin ve bu olanaklar arasında seçim yapma olasılığımızın zamansal oldu unu; deneyimlerimizin, zamanını nasıl yapılandırmamız gerektiğine ili kin oldu unu söylemektedir. Burada Sherover'in, Kant'ın eti ini ele alırken gelecekteki olanakları öne çıkararak ve zamanı deneyimleme tarzına öncelik veren Heideggerci ontolojik zaman anlayı ını merkeze aldı ını görmekteyiz. Gerçekten de Kant'taki ahlaki aklın antropolojik ve etik olmaktan çok ontolojik karakterde oldu u, Sherover'in belirtti i gibi "-malı'nın tasarımsal dayatmasında, yani her türlü eylemin bir tür tasarımsal betimleme olarak gelece e ve gelecek zaman kipine ait olmasında aç ı çıkmaktadır. Çünkü kendimizi her zaman için gelece e gönderme yapan olanaklar açısından yorumlarız. Gelece i tasarlayarak " imdi"ye getirme eylemlerimizin mekanik bir nedenselliğinin ürünü olmadı ının bir göstergesidir. Oysa do a yasalarınca belirlenen insan, böylesi bir bilince sahip olamayaca ı için Kant'ın altını çizmi oldu u gibi, fenomenal anlamda özgürlükten söz edilememektedir. Bu nedenle Kant'ta özgürlük, insanın kendisini tür olarak belirleme olanağına sahip oldu u tarih alanında gerçekle tirebilir. Tarih, yukarıda değindiğimize gibi, ereklilik gözetilen pratik insan aklının ahlaksal ilerleme sürecinin sergileniğidir. Bu durum, insanlı ının tamamen akıl ve özgür olma durumunun gelişmesi demektir. Bundan dolayı Kant, tarihteki do a planını "insan özgürlüğünün gelişmesinin planı" diye nitelendirir. Bu noktada Heidegger'in, tarihin insan özgürlüğünün gelişti i bir alan oldu unu savlayan Kantçı dü ünceye katıldı ını söyleyebiliriz. Heidegger'in "sürekli yolda olma" imgesinde dile gelen bu durum, do umu ile ölümü arasında sıkı mı olan Dasein'in, kendi varolu unu, sürekli olarak yolda oldu u dünyadaki varolu undan hareketle anladı ını ifade etmektedir. Dünya anlayı ının bu ontolojik yansıması, Dasein'in kendisini tarihsel olarak anlamasında belirleyicidir.

Kant'ta özgürlüğün, ahlaki kararlarımızla ilgili a priori bir ilke oldu u görülmektedir. Fenomenal dünyanın temel iki ilkesi; do rusal zaman ve nedensel ardı ıklı a dayanmayan ve insanı do üstüne yükselten bu a priori ide, ideal, a klın ve zaman dı ıdır. Bununla birlikte Kant özgürlüğü ya amın anlam ve derinliğini belirten ve ya ama anlam katan en yüksek de er olarak konumlandırmaktadır. Kant, dikkatimizi nesnelere üzerinde yoğunlaştıran teorik aklın tersine pratik aklın bizi -daha sonra Heidegger'in "vicdan'ın çağırışı" olarak nitelendirdiği- numenal benliğimize; kendi gerçekliğimize yönelttiğini belirtir. Özgür olma olanaklılığının koullarını "ne

yapmalıyım?"ın dayatmasında kuran insan "-malı"nın dayatmasında kendi en içteki varoluşsal gerçekliğiyle; ahlaki benliğiyle karşı karşıya gelen sonlu bir varlıktır ki, bu görüşler aracılığıyla Heidegger'in özgürlük kavrayışının yanına gelmektedir.

II.

Heidegger'in Kant'a yönelmesindeki temel motif, Kant'ın "Salt Aklın Eleştirisi"nin önsözünde iddia ettiği oldu, Kopernik devrimine eriştiği devrimi gerçekleştirmesinde temellenmektedir. Kant, zamana yönelik kavrayışımızda iki noktayla özetlenebilecek etkide bulunmaktadır. İkinci, bilgi edinme sürecinde, zamanı tüm tasarımlarımızı olanaklı hale getiren a priori sezgi olarak niteliklemeyle, Heidegger'in bayağı (vulgar) zaman olarak adlandırdığı "niceliksel-saat" zamanından kopmayı gerçekleştirmiştir. İkinci ise, nesnelere deneyimleyebilmemizin a priori olanağı olan zaman ile bütün bilgilerimize erişimimizden özbilinç (Selbstbewusstsein) arasındaki ilişkiyi temellendirmiş olmasıdır. Zaman, yalnızca özbilinç dayalı deneyimden türetilmemiştir, aynı zamanda onda öngörülmüştür. Heidegger, Kant'ın deneyim ve özbilinç arasında kurmuş olduğu ilişkiyi baltamış oldu, vulgar zamandan bu kopuşu, ivme kazandırarak geliştirmiş ve Kant'ın Kopernik devrimi üzerinde kendi ontolojik zaman anlayışını yükseltmiştir.

Heidegger, özgürlük problemini Kant'tan farklı olarak, insanın ontolojik yapısında temellenen yönelimsel etkinliğin hareketle ek-statik zamansallığıyla baltanması içinde açıklama yoluna gitmiştir. Heidegger için de Kant'ta olduğu gibi insan özgür bir varlıktır. Bununla birlikte özgürlük bir ide de il varoluşsal bir olgudur. Heidegger'in felsefesinin merkezi kavramını oluşturmuş ve günlük Almanca'da "burada olan varlık" anlamına gelen Dasein, kendisini kendine nesne yaparak varlığının anlamını sorgulayabilme olanağına sahiptir. Bu baltamada Kant'ta olduğu gibi Heidegger için de insan özgürlük sorununda merkezdedir. Kant özgürlüğü, insanın iki akıl yetisine paralel olarak geliştirdiği iki ayrı dünya anlayışında temellendirirken, Heidegger özgürlüğü, onun dünyada bulunan bir varlık olması ve bu olguelmenin varoluşsal yayılımından türetmektedir. Heidegger, Kant'tan farklı olarak insan varlığının analizini Dasein'in varoluşsal analizine indirgemiş ve bu sürecin (olguelmenin) özünde Dasein'in özgürlüğünü açığa çıkardığını savlamıştır. En genel anlamda özgürlük, Dasein'in kendisini zamansal ve yitimsel (zeitlich und temporal) olarak tasarımıyla otantik varoluşunda açığa çıkmaktadır. Bir tasarımı varlığı olarak Dasein, olabilirlikten varoluşa geçme etkinlidir. Bu noktada Dasein'in baltanması sona belirlenmemiş bir varlık olması; hiçliğin inatması onun özgürlüğüdür. Heidegger'in özgürlükle ilgili kavrayışımıza getirmiş olduğu yeniliği açıklayabilmek için onun, zamanı Dasein'in varoluşsal ekstazlarından yola çıkarak anlatmasındaki imgesel tasarımına baltamamız gerekir.

Heidegger'in bu imgesel tasarımında Dasein, bilinmeyen bir güç tarafından dünyaya fırlatılmış olan bir varlıktır. O, bilinmeyen bir "hiçlik"ten gelmektedir. Dasein, yitimsel bir varlık olarak, ölüme doğru koan, ölüm yönelimli bir varlık olarak hiçliğin doğrudur. "O", hiçliğin ortasında varlığını sürdürmektedir. Aynı zamanda dar ve özgün anlamda Dasein'in kendisi de iki hiçliğin (doğumu ve ölümü) ortasında bir hiç varlığı olarak varlığını sürdürmektedir. "Var-olma"nın anlamı gelir: Hiçin içine bırakılma" (Heidegger, 1991:35). Böylece Dasein'in bu olguelmesi aynı zamanda onun

belirlenmemi bir varlık olarak özgür oldu u dü üncesini de beraberinde getirecektir. Öyleyse özgürlük, bir “hiç” varlı ı olan Dasein’a kar ılık gelmektedir. Dasein, bir hiç varlı ı oldu u için ba ka bir deyi le özünün hiçlik olmasından dolayı özgür olma olana ına sahiptir. Dasein’ın özünün hiçlik olması onun belirlenmemi bir varlık oldu u anlamına gelir ki, bu “belirlenmeme” onun özgürlü üdür.

Bu noktada Heidegger “Varlık ve Zaman”da Dasein’ın bir açıklık olan varolu unu oradalı ın açıklı ında (dünyada) aç ı a çıkarması etkinli ini (salınımlı), “göçebelik” izle i ile dile getirmektedir (Towarnicki, 2002:34). Burada Heidegger özgürlü ü, Dasein’ın göçebeli i temelinde açıklamaktadır. Kendi varolma olanaklarıyla olagelen Dasein ne ise o de ildir. Çünkü o, hem olmak istedi i hem de henüz olmadı ı eydir. Dasein u anda oldu unu daha sonra a ıp geçecek; olmadı ı ey olacak, oldu u eyi ise a acaktır. Do adaki varlıkların “statik” konumundan farklı olarak dura an ve belirlenmi bir yapıya sahip olmayan Dasein sürekli bir devinim ve a ı olarak belli bir anda oldu unun ötesinde olmaya zorunludur. Sözkonusu zorunluluk Dasein’ın kendi ve eylerin varlı ını aç ı a çıkarma deneyiminin olana ıdır. E er Dasein ekstatik bir öze sahip olmasaydı kendi kendisiyle örtü en di er varolanlar gibi Varlık’a ve varolanların varlı ına kayıtsız kalacaktı. Oysa özgürlük ve zaman arasındaki ili ki ekstatik varolu un deneyimlenmesinde aç ı a çıkmaktadır. Dasein ek-statik olarak “orada” henüz olmadı ına do ru olan e deyi le kendi olabilmesine do ru yönelen olanaklılık ufkuna sahiptir. Bu ba lamda Heidegger, ek-statik kavramını, Dasein’ın gelecekteki olma olanaklılı ına ve bu olanaklılı ın tasarımsal ufkuna kar ılık kullanmaktadır. “Dasein, olabilece i ve olaca ı bir ey (olarak) dı arıda durur (ausstehen) (Heidegger, 2001:336). Heidegger’e göre Dasein’ın bu ekstatik varolu u aynı zamanda onun, özgürlü üdür. Özgürlü ü onun, varolu unu aç ı a çıkarma potansiyalinde; “kendi önünde” veya “dı ında durma” olarak tanımladı ı ek-statik varolmasında temellenmektedir. Çünkü; Dasein di er varolanlar gibi, sadece olan yani dünyada bulunan bir varlık de il, aynı zamanda olabilece i olanakların toplamı olarak gelece e do ru olagelen tasarımsal bir varlıktır.

Bu ba lamda Heidegger’e göre Dasein’ın hem ek-statik olarak olagelmesinin hem de özgürlü ünün olana ı, onun “var-olu ” (Ek-sistenz) olarak -tasarımsal bir olanaklılık olarak- var-olma (ek-sistenz) olana ında temellenmektedir. Heidegger için var-olu yalnızca “dünya-da varlık” olmayı (in-der Welt-Sein) de il, aynı zamanda Ek-sistenz olarak dünya-da varlık olmanın dı ına çıkmayı ve Varlık’a yönelmeyi imler¹

¹ (Mulhall, 1998: 72) Ek-sistenz olarak dünyada-olmanın dı ına çıkarak Varlık’a yönelme, Heidegger’e göre, Kaygı’da deneyimlenir. Kaygı, en genel anlamda Eksistenz olma halidir. Kaygı olarak insan, bo bir mekanda bulunmayan daima kendini dünya-içinde-bulan bir farkındalıktır. Ex-sistere olarak Kaygı, “içinde-olmaklık” tan çıkı ı imlemektir. Herkesin herkes olarak dü ünüp eyledi i gündeliklikten Varlık’a do ru çıkı ı yoludur. Heidegger Kaygının üç yapısal yönü oldu unu belirtir: Dünyayı önünde bulma (sich-vorweg), henüz-içinde-olma (Schon-sein-in) ve çevresinde-olma (sein-bei). Heidegger Dasein’ın bu üç yapısal yönünü kendi ekstatik- zamansallı ına göre ele almı tır. Henüz içinde olma olup, bitmi li e Dünya içine atılmı lı a, olgusalı a geçmi e kar ılık gelir. Dasein, geçmi in ekstası içinde belirlenen bir tarihsel varolu tur. Geçmi i onunla birlikte, hiçbir eye yep yeni bir ba langıç yapamaz ve kendisini geçmi te oldu u eyden koparamaz. Böylelikle, yaptı ı her ey geçmi te ne oldu una gelecekte ne olaca ı ile ilgili tasarımına ve u anda ne oldu una ba lıdır. Zamanın ekstazları, insan varolu unun geride bırakılamaz olana ına ölüme-do ru

(Mulhall, 1998:72). Heidegger, ek-sistenz kavramını geleneksel existentia kavramından ayırmakta ve sadece Dasein'in varlığı için kullanmaktadır. Existentia olarak varoluş, bir şeyin ne ise o olarak olgusal açılımına karşılık gelmektedir. Oysa ek-sistenz olarak varoluş, duran anlı olmanın ötesinde olma anlamında bir olanaklar bütünü olarak açığa çıkmaktadır (Heidegger, 2002:17). Heidegger'de Dasein'in özgürlükle olan ilişkisi onun doğrudan ek-sistenz özünde köklenmektedir. Bu bağlamda özgürlüğün ekstatik olarak ortaya çıkan Dasein'in ek-sistenz yapısına ilişkin olduğu açıktır. Fakat bu yapı teorik bir içeriğe sahip değildir. Dasein'in varolanlarla karşılaşmasının olanağını oluşturan bu ontolojik yapı onun dünya ile ilişkisinde temellenmektedir. Çünkü Dasein'in varlığının temel yapısının ekstatik olduğu savı, onun şimdiye tirme kipinde dünya-içinde-olma olarak mevcut olduğu anlamına gelmekte, bu da Dasein'i belirli eylem durumlarının ufkuna dönüştürmektedir. Bu bağlamda Heidegger için, özgürlüğün olanaklılığı sorusu, Dasein'in ekstatik açıya çıkmasında yani "zaman"da temellenmektedir.

Heidegger'de zamansallık; (Zeitlichkeit) duran bir yapı değil, ek-statik bir süreçtir. Dolayısıyla, "zamansallık", genel olarak varolan bir şey değil, kendini ek-statik olarak oluşturan; zamanlandıran (sich zeitigen) bir şeydir." Heidegger'de "bir şey doğru", "geriye" ve "ortasında" fenomenleri, zamansallık, ekstatik olarak ortaya çıkarmaktadır². "Zamansallık, kendinde ve kendi için kökensel "kendisi"dir (Auser sich)" (Heidegger:328-329). Buna göre Heidegger için, Dasein'in varlığı, dünyada olmayı ve varolanlara açık olmayı imleyen ek-statik zamansallığının birliğinde (geçmiş, şimdi ve gelecek ekstaslarının birliğinde) temellenir. Dolayısıyla zamansallık, özü itibarıyla ekstasların birliğinde bir zamanlandırmadır (Zeitigung). Heidegger için Ekstasların sıralanmasında gelecek, ekstatik zamansallığının kökensel birliğinde öncelik taşımaktadır. Bu nedenle ek-statik varoluş, gelecekseldir. Dasein'in "kendisi-önünde" (sich vorweg) ve bir "henüz değil" (noch nicht) varlığı olması, Dasein'in kendi önünde varlık olarak özgürlüğe karşılık gelmektedir.

Hem Kant hem de Heidegger için, insan özgür olma olanağına sahiptir. Fakat Heidegger'de özgürlük, Kant'ta olduğu gibi ahlaki benliğin bir dayatması değil, yukarıda değinildiği gibi Dasein'in ek-statik açıklığının zamansal yapılarındaki temellenen ontolojik bir sorundur. Dasein ve özgürlük ilişkisinin belkemiğini oluşturan ek-statik varoluş, dünyaya atılmış bir varlık olarak Dasein'in "olma" ve "açığa çıkma" olanağında temellenmektedir. Bu bağlamda "Varlık ve Zaman"da Heidegger'in unutulmuş olduğu savladığı Varlık ve insan varlığı arasındaki kökensel ilişki bir nedensellik değil, bir özgürlük sorundur (Towarnicki, 2002:36). Heidegger Kant'tan farklı olarak, özgürlük kavramına ontolojik bir anlam yüklemektedir. Özgürlük kavramını Dasein'in (öznel) ontolojisi olarak temel ontolojiye aktaran Heidegger'e göre, ek-statik varoluş, varolanlarla karşılaşmanın olanağıdır. Bu karşılaşmada Dasein

koşullar. Dasein'in kendisini ölüme doğru koymasında kavramıyla zamansallığının farkındalığına ulaşır. Varoluş olarak Dasein, dünyayı önünde bulan, geleceğe yönelmiş tasarımı bir varlıktır. Kendi özgül olanakları içerisinde kendisini geleceğe fırlatır. Çevresinde olma olarak dümlük ise insanın yaşamını tarihsellikten yoksun bir şekilde bugüne uyarlamasıdır (Heidegger, 2001:324-331).

² Yun: Estatikon (), Ekstasis (), dışarı çıkarma, uzaklaştırma sözünden türemektedir.

hem kendi varlığını hem de varolanların varlığını açığa çıkardı için özgürlük ile karakterize edilmektedir.

Kant'ta özgürlük “-malı”nın dayatmasında ahlaki bir seçim yapma olanağında temellenirken Heidegger'de gelecekteki olanakları açığa çıkaran ek-statik zamansallıkta temellenir. Bu durumu; Dasein'in varlığının özgürlüğe terkedilmiş olduğu, varoluşun özü önçelemeyle açıklayan Heidegger'e göre, “Orada olmanın özü varoluşunda bulunur” (2000:9). Dasein'in kendine ait bir özü olmaması, “kendi-kendine-seçme-ve eline-alma-özgürlüğü için özgür-olma”dır. (Nancy, 2006:34). Nancy'e göre özgürlük, varoluşu sınırlama getirmeyen varoluş yasasıdır. Özgürlük, “özsüzlüğün yasasız yasasıdır. (...)insanlar bir beyinle donatılmış olarak doğdukları gibi özgür doğmazlar; ama sonsuzca özgürlüğe doğarlar” (Nancy, 2006:37). Özgürlük, insanın kendisini gelecekteki olanakları açısından yeniden kurdu ve zamansal olarak keşfettiği varoluşu benli içinde açığa çıkarmaktadır. Heidegger'in belirttiği gibi Dasein'in zaman oluru ek-statik bir varoluşu sahip olması, kendisini geleceğin olanakları çerçevesinde de erlendirmesi ve şimdiyi bu olanaklara göre yapılandırması; özgürlüğün olanağıdır.

Heidegger, bu yapılandırmanın özsel olarak Kaygı'da deneyimlendiğini savlamaktadır. Kaygı, en genel anlamda var-oluş halidir. Kaygı olarak Dasein, boş mekanda bulunmayan daima kendini dünya-içinde-bulan bir farkındalıktır. Farklılığı ve farkındalığı açığa çıkaran Kaygı, “içinde-olmaklık”tan çıkarılır, herkesin herkes olarak düğün eyleti gündelik yaşamdan çıkarılır imlemektedir. Heidegger'e göre Kaygı anında Dasein, dünyadaki bulunuşuyla vicdanı aracılığıyla yüzleşmekte, bu yüzleşme ek-statik olarak deneyimlediği varlığını kaygı aracılığıyla biçimlendirmekte; benliğin gerçekliğin zamandaki sürekliliğine bağlı olduğunu deneyimlemektedir. Bu noktada Heidegger'de zamansal olarak açılan Dasein ve kaygı arasındaki ilişki ontolojiktir. Çünkü Dasein kaygı aracılığıyla ekstatik özünü açığa çıkarmakta ve bu açığa çıkışı dolayısıyla (varlığın açıklığında) kendi varlığının açıklığını; özgürlüğün tecrübe etmektedir. “İnsanın özgür-olmasında kendi olanakları (tasarı) için olabileceği eyleminde olmasındaki yetkinliği kaygının bir başarısıdır” (Heidegger, 2000:199).

Hiçbir eylem yeni bir başarıyı yapamayan ve kendisini geçmişte olduğu eylemden koparamayan Dasein, geçmişle birliktedir. Aynı zamanda “şimdi”de dünyayı önünde bulan Dasein özgül olanakları içerisinde tasarımsal yönelimiyle gelecekle de birliktedir. Yaptığı her eylem, geçmişte ne olduğu gelecekte ne olacağı ile ilgili tasarımına ve o anda ne olduğu başarısızdır. “Unutan-şimdikiyle tiren beklemede olma (vergessend-gegenwärtigende Gewärtigen) kendi başarısına ek-statik bir birliktir” (Heidegger: 339). Dasein'in kendisini tasma ettiği eylem anlaması veya olabildiğini (seinkönnen) tasma ettiği eylem beklemesi, ekstatik gelecek kipini tasarımlamaktadır. “Dasein, gelecekte doğurulan varoluşu ölçüde yalnızca sahici bir biçimde olmuştur olabilir” (Heidegger, 2000: 326). Bu durumda, geçmiş, şimdi ve gelecek, zamansallığın kendisinin açılması kipleridir. Kauba'ya göre de ‘şimdi’de, henüz olmayan, daha sonra olacak olan eylem; gelecektir. Aynı şekilde, geçmiş, artık olmayan olumsuzluk olarak, Dasein'in kendisidir ve şimdi; çıplak şimdi de il, kendi gizlenmişliğinindeki varolanın göz önüne getirilmesidir. İnsanın bu ekstatik zaman bütünlüğü, Heidegger'in “Varlık”ın açığa çıktığı açıklığın (Lichtung) ufku olarak nitelendirdiği, oradallığın (da) ufku açığa çıkarmaktadır. Varlık ve Zaman'daki bütün çabası, bu açığa çıkmanın kendisi

olan Heidegger için, ek-statik zamansallık, kökensel oradalı ı aydınlatmakta ve Dasein'ı yapılandırmaktadır (Kauba, 2003: 2). Kurzmann'a göre ise Dasein'ın kendisini dı salla tırmasının böylelikle de zamansallı ının ve tarihselli inin olana ı ek-statik varolu udur (Kurzmann, 991: 207). Heidegger'de imdi, geçmi ve gelecek niceliksel zaman kordinatları de il, kendisini ölüme do ru ko ma içinde kavrayan Dasein'ın, kaygı'da temellenen farkındalı nda aç ı a çıkan zamansallı ının kipleridir (Heidegger, 2001:324-331). Kaygı'da Dasein'ın dünyadalık olarak aç ı a çıkan ek-statik yapısı; kesintisiz (özgür) fakat sonludur (zamansal). Bu nedenle Dasein'ın ek-statik özü, zamansallı ının ve özgürlü ünün kesi me noktasıdır. Geçmi - imdi ve gelece in zaman ufkunun aç ı a çıkaran ek-statik öz, Dasein'ın ontolojik zamansallı ının ve özgürlü ünün ta ıyıcısıdır.

Sonuç Yerine

Heidegger, Kant'tan farklı olarak, özgürlük sorunu üzerinden Dasein'ın özgürlü ünü ve zamansallı ını olanaklı kılan sonluluk sorununa odaklanmı tır. Heidegger'e göre, ontolojinin iç olanaklılı ını olu turan metafizik sorgulama için, aklın insansallı ı (Menschlichkeit), sonlulu u (Endlichkeit) zorunludur. Burada sonluluk sadece insanın ölüm-yönelimli sonlu varolu una de il, bilgisinin de kökensel olarak sonlu olmasına kar ılıklı gelmektedir. Heidegger, Dasein'ın bu sonlu özünü, bu özün Kant'taki açılımına kar ılıklı gelen zaman kavramıyla açıklamaktadır. Hem Kant hem de Heidegger'de, zaman varolanın tasarılanmasının olana ı olsa da Heidegger, bundan ontolojik bir sonuç çıkarmakta ve öznenin zamanı deneyimleme kiplerine öncelik vermektedir. Dasein'ın zamansallı ını aç ı a çıkaran bu kipler, yalnızca varolan eylerin bilgisini olanaklı kılmamakta aynı zamanda Dasein'ın bir potansiyel olarak olma olanaklarını; özgürlü ünü aç ı a çıkarmaktadır.

Hem Kant hem de Heidegger'de bilme; özünde zamansaldır. Bununla birlikte Heidegger'de bilme; do rudan nesneyi de il, bir eyi (nesneyi) kar ıya-koymanın ufkunu da içine almaktadır³. Bilmeyi olu turan bu ufuksal yapıda bir eye dı tan bakma

³ Heidegger için de Kant'ta oldu u gibi, bütün dü ünçe, bilgimizin birincil temel parçası olarak sezgiye (zamana) hizmet etmektedir. Saf sezgi ise, "sonlu" olarak alıcı (hinnehmende) bir tasarımdır. Heidegger'e göre varolanın bilgisini edinmek için varolana ili kin her tutum, varolanı kar ıya alarak ona yönelme (Intentionalität) ekinde gerçekleşmektedir. Bu yönelmede kar ıya alınan nesne; kar ıda-duranın (Gegend-stand) olarak belirlenimi söz konusudur. Burada Heidegger, nesnenin kar ıya alınması için iki ko ul öne sürmektedir. Bunlardan ilki, kar ıda-duran 3olarak, varolanın kendini göstermesi ki Heidegger bunu varolanın kendi Varlık'ını göstermesi aç ı a çıkarması anlamında, "hakikat" kavramıyla kar ılamaktadır. kincisi ise, kendini gösteren varolanın, alınmasıdır (hinnehmen). nsanın kökensel eylemi olan kar ıya-alma, sezginin alıcılı ına ba lı oldu u için zamansaldır. Sonlu bir varlık, varolana yönelimsellik olarak adlandırdı ı sezginin alıcılı ına ba lı ve kendini önceden varolana yönelten bir kar ıya-alma ediminde yönelir (Heidegger, 1998: 44). Kant'ta oldu u gibi Heidegger'e göre de nesneyle do rudan ba lantıyı kuran sezgi oldu undan, bilgide kökensel olan sezgidir. (Heidegger: s.23). Böylece Heidegger, felsefi bilginin kökensel olarak sonlu sezgi; zaman oldu unu belirtmektedir (Heidegger: 83). Çünkü, bilgi yetilerimiz, göreceli ve ba lantılıdır. Buradaki soru:Göreceli bilgi yetilerine ve sonlu bir öze sahip insanın genel olarak bilgi akıl ve do rululuk ile nasıl bir ili ki içinde olabilece idir? Kant'a göre zaman (ve mekan) zihnimizde deneyimi olanaklı kılan a priori formlardır.

(Hinaussehen zu) ve bir eyin dı ında durma (Hinausstehen zu) zorunlu olarak yan yana bulunmaktadır. Bu zorunlulu u yukarıda de indi imiz “ek-statik” kavramıyla kar ılayan Heidegger’e göre, Dasein bu ek-statik duru u ile nesnesini kurmakta ve kendisini kurmu oldu u bu ufkun içerisinde anlamakta ve yapılandırmaktadır (Heidegger:119). Sözü geçen bu ufuksal yapı, Dasein’in bir dizi mekanik “an”ların içine hapsedilmedi inin göstergesidir. Çünkü bir eye yönelme edimi, yalnızca nesne olmanın de il, Dasein’in kendisini gelecekteki olanakları açısından “ imdi”de yeniden kurabilmesinin olanaklı ufkunu içermektedir. Dasein, gelecekteki olanakları aç ı a çıkararak yönelimselli i aracılı ıyla ek-statik-tasarımsal yapısında temellenen ontolojik zamansall ını aç ı a çıkarmaktadır. Böylelikle gelecekteki olanakları beklentisel tasarımıyla imdiye getiren Dasein, kendisini henüz olmayan fakat olma olana ına sahip olanakları açısından yorumlamakta ve kendisine ahlaki yükümlülükler yükleyebilmektedir.

Heidegger, özgürlük sorusunda Kantçı denebilecek nedensel olmayan bir tutuma sahiptir. Çünkü o, Dasein’in do umu ve ölümü arasına sıkı mı ek-statik varlı mı, varlık-hiçlik kutuplulu unda, zamansal olarak temellendirmiş ve özgürlük alanına ta mı tır. Yukarıda belirtti mi gibi Kant’ta özgürlük, do annın bir belirlenimi de ildir. Do ada di er eyler gibi zaman ve nedensellik yasalarına tabi olan insan, özgür de ildir. Bu ba lamda fenomenler alanı olarak nitelendirdi i do a’da özgürlükten söz edilemeyece ini savlayan Kant özgürlük sorusunda nedensel ve zamansal olmayan bir bakı a sahiptir. Özgürlük, pratik aklın kendi koymu oldu u yasaya; ahlâk yasasına uymas ıdır. Oysa bu noktada Kant’tan ayrılan Heidegger özgürlü ü, Kant’ta oldu u gibi a priori bir ahlak yasasında temellendirmemekte ontolojik bir temelde açıklamaktadır. Özgürlük, kendi özünü kendisinde ta ımayan sonlu Dasein’in ek-statik-tasarımsal olagelmesinin öyküsüdür. Dasein’in sonlu varlı mı imleyen ontolojik varlı ı ve özgürlü ü arasındaki ili ki ise Dasein’in kendisini oradalık olarak aç ı ı açıklıkta; “zaman”da temellenmektedir. Böylelikle Heidegger, özgürlük sorunu üzerinden özgürlü ü olanaklı kılan ve ek-statik bir a ma olarak gerçekle en zamansal varolu una yönelmektedir. Çünkü Dasein’in özgürlü ünün temellendi i söz konusu ontolojik yapı geçmi , imdi ve gelece in zaman ufkunu ek-statik olarak aç ı a çıkartmaktadır. Bu ba lamda özgürlük, varlık sorusunun yanıtı için ölçüt, dünyaya fırlatılmı , sonlu, eksik, tamamlanmamı ve kendi özünü kendisinde ta ımayan, Dasein’in kendi olma olanaklarını aç ı a çıkardı ı “orada”ki olagelmesinin; zamansall ının öyküsüdür. Sonuç

Bununla birlikte kavram de il, sezgi biçimidirler. Leider’e göre Kant, mekan ve zamanın saf sezgi biçimleri olduklarını, onların, tek ve benzersiz olmalarında, (Einzigkeit: de singularitate), sonsuz olmalarında (Unendlichkeit; de infinitate) ve sürekli (Stetigkeit; de continuitate) olmalarından hareketle açıklamaktadır. Burada sonsuzluk kavramı, tanımlanamamayı imlemektedir. Mekan ve zaman, kavramsal olarak hiçbir zaman tam olarak tanımlanamayaca ından sonsuzdurlar (Leider, 1977: 133-134). Bu noktada Popper’a göre Kant’ın çözmeye çalı tı ı dünyanın sonlulu u veya sonsuzlu ı sorunu (endlichkeit und unendlichkeit der Welt) özünde mekan ve zamanın sonlulu u veya sonsuzlu u sorunda temellenmektedir. Her ne kadar Einstein tarafından Kantçı dü üme çözüm önerisi sunulsa da, -Dünya sonludur fakat sınırsızdır- Popper için, zamansal olarak dünyanın sonlulu u veya sonsuzlu u sorunsalı, Kant’ın belirtmi oldu u gibi (dünyanın zamansal bir ba langıcı olup-olmadı ı) antinomi karakteri ta ımaktadır (Popper, 1974:338-339). Heidegger’e göre ise Kant Antinomi Ö retisi’nde dünyanın olanaklı olu umu problemini; dünyanın yaratılması sorununu, zaman problemi ba lamında açıkladı mı (Heidegger, 1995: 270).

olarak Heidegger, Kant'ın zaman ve özgürlük kavramlarının yeniden okuyarak, anlama yetisinin kavramları ile saf aklın idelerinin zaman sezgisi içinde temellendi ini belirtmi ve bilmenin a priori temeli olarak, zaman kavramını ve dolayısıyla kendisini zaman olarak kuran Dasein kavramını merkeze yerle tirmi tir. Heidegger'de zamandan ba ımsız bir deneyim kavramının konumlandırılmaması, deneyimleyen Dasein'ın özneli inin zamansal olarak kuruldu u anlamına gelmektedir. Bu noktada Heidegger'de söz konusu zamansal olagelmenin Dasein'ın özgürlü ünün ontolojik zemini oldu u açıklık kazanmaktadır.

KAYNAKÇA

- BRASCH, M. (1974) “ mmanuel Kant”, *Immanuel Kant zu Ehren*, Frankfurt am Main.
- DÜS NG, K. (1980) “Objektive und Subjektive Zeituntersuchungen zu Kants Zeittheorie und zu Ihrer Modernen Kritischen Rezeption”, *Kant Studien Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft 71 Jahrgang*, Walter de Gruyter- Berlin-New York.
- HEIMSOETH, H. (1986) *mmanuel Kant'ın Felsefesi*, (Çev: Takiyettin Mengü o lu), Remzi Kitabevi: stanbul.
- HEIDEGGER, M. (1991) *Metafizik Nedir?*, (Was ist Metaphysik?), (Çev: Yusuf Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları: Ankara.
- HEIDEGGER, M (1994) *Protokolle Gespräche-Briefe*, Zollikoner Seminare, Herausgegeben von Medard boss, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermen.
- HEIDEGGER, M. (1998) “Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger”, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Herausgegeben von F. W. Von Hermann, 6. Auflage, Vittorio Klosterman GmbH-Frankfurt am Main.
- HEIDEGGER, M (2001) *Sein und Zeit*, 18. Auflage, Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- HEIDEGGER, M (2002) *Hümanizmin Özü*, (Çev: Ahmet Aydo an), z. Yay, stanbul.
- KAUBA, P. (2003) *Der Sinnder Anwesenheit*, <http://66.249.93.104/Search?q=cache:QliA2KsbopES:www.cts.cuni.c2/reports/2003/C,2003>.
- KURZMANN, P. / BURKORD, F.P. (1991) *Philosophie*, dtv – Atlas; Deutscher Taschenbuch – Verlag.
- KANT, I., (1990) *Kritik der reinen Vernunft*, Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe, Hamburg, herausgegeben von Raymund Schmidt. Felix Meiner Verlag.
- KANT, I. (1941) *Kritik Der Praktischen Vernunft*, Hamburg, Kant – Bravier, (Pratik Aklın Ele tirisi), (1994), (Çev; . Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı), Türkiye Felsefe Kurumu, 11. Baskı, Ankara.
- KANT, I. *Prolegomena, zu einer Jeden Künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird Auftreten Können*, (Gelecekte Bilim Olrak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizik e) (1995) Çev: onna Küçüradi –Yusuf Örnek,II. Baskı, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yay.
- KANT, I. *Transzendental Logik- Der umständliche und konstruierte Dreisprung des transzendentalen Denksports*, file://A:\Kritik bürgerlicher Wissenschaft- Immanuel Kant Transzendental Logik. htm.
- KANT, I. (1982) *Schriften zur Metaphysik und Logik*, 2, Werksausgabe Band VI, Frankfurt am Main.
- KANT, I. (1982) *Dünya Yurtta lı ı Amacına Yönelik Evrensel Bir Tarih çin Dü ünceler*, (Çev:Ulu Nutku), stanbul, Yazko Felsefe Dergisi. Sayı:4.
- LEIDER, Habil, K. (1977) *Transzendentalphilosophische Briefe, Kritik an den drei Kritiken Kants*, Hamburg.

- POPPER, C. (1974), “Immanuel Kant Der Philosoph der Aufklärung”, Immanuel Kant zu Ehren, Frankfurt am Main, s.338-339.
- SHEROVER, C.M. (1997) “Zaman ve Etik: Ahlak Nasıl Mümkündür”, (Çev: Doğanahiner), Cogito, Sayı 11, Yapı Kredi Kült. Sanat Yay.
- TOWAMIÇKI, F. (1998) *M. Heidegger Anılar ve Günlükler*, st. Yky Yay.
- MULHALL, Stephen (2002) *Heidegger ve Varlık ve Zaman*, (Çev: Kaan Öktem), I. Baskı, İstanbul, Sarmal Yayınevi.