

Araştırma Makalesi
Research Article

Cihan CAMCI

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.
Akdeniz Üniversitesi, Felsefe Bölümü Antalya -Türkiye
cihanc@akdeniz.edu.tr

Aynaya Nasıl Bakmalı? El Altındalık ve Kimliğin Ontolojik Olanığı

Özet

Bu yazıda, kimlik konusuna felsefi açıdan bakmak için ideal sözcüğünü yeniden, özsel bir anlamda yorumlayabileceğimizi göstermeye çalışacağız. Bunun için, Heidegger'in varlığı el altındalık olarak yorumladığını, her ne ise o olarak varlığın kullandığımız şeylere yansıdığını, bu yansımasının, *bu alete* eşlik eden *bu oluş* olarak düşünülmesi gerektiğini, el altında kullandığımız aletlerin tümlüğünün ise, her bir aletin farklı oluşlarını aşan bir birliktelik olarak el altındalığın kendisini oluşturduğunu, varlığı yansıttığını göstermeye çalışacağız. Her bir aletin ancak aletsellik ilişkisindeki tümlük içinde anlamlı olması gibi, Dasein'in kim olduğunun diğer insanlarla birlikteliğinin ontolojik yapısı içinde anlamlı olduğunu göstereceğiz. Varlığın, el altındaki aletlerin elverişsizliğinde hiçlik olarak yansıdığını, bu yansımada anımsanan bir olanak olduğunu, bu olanığın Derrida'nın deyişiyle farklılıkların kökeni olan farklılaşabilirliğin kendisi demek olduğunu öne süreceğiz.

Anahtar Sözcükler

İdea, Ousia, Kimlik, El Altındalık, Bu Oluş, Farklılaşabilirlik, Olanak

Aynaya Nasıl Bakmalı?

Giriş

Erdem Çiftçi, “*Aynaya Nasıl Bakmalı?*” başlıklı yazısında (Çiftçi 2009: 279), *Radikal* gazetesinde yayınlanan, *Kimim Ben? Kimim Ben? Kimim Ben?* (*Radikal*, 28 Eylül 2009) adlı yazımı eleştiriyor. Çiftçi’nin Nietzsche’ye referansla eleştirdiği temel nokta, Kürt kimlik sorununu *tarihsel bağlamından kopuk bir ideal* referansı ile anlamaya çalıştığım. Kürt kimlik sorununu tarihsel bağlamında tartışmak, sosyolojik, politik açıdan, son derece değerli ve önemlidir. Ancak felsefi açıdan kimlik sorununa bakmak, her ne kadar bu söz ettiğimiz disiplinlerle ilişkilendirilebilse de, bir fark ortaya koymalı. Bu fark, bu ya da şu kimliğin, her ne ise o olarak kimlikle, yani kimliğin ontolojik boyutuyla ilişkisinin farkı olmalıdır. İdeal kavramını, *bu oluş, burada varlık* olarak bu kimliğimize yansıyan, henüz şu ya da bu kimlikle varolmamışlığın zamansal önceliği ve dolayısıyla olanağı olarak düşünürsek bu farkı görebiliriz. Kimliği felsefi boyutta, yani tüm kimliklerin ötesinde bir olanak olarak düşünüp tartışmak, hemen şimdi uygulanabilecek bir formül geliştiremesek de, değerli ve önemlidir. Burada önemli olan, ideal sözcüğünü yeniden bağlamsallaştırırken orijinal ve ilham verici bir şey önerebilecek veya öneremeyecek olduğumuzdur.

Bu yazıda, ideal kavramının kökenini, farklı kimliklerin henüz farklılaşmadan önce, farklılaşabilirliğin kendisini bu kimliğimizde, tıpkı elimizin altında kullandığımız gündelik aletlerin aletsellik bağlamının tümlüğünü yansıtmaması gibi yansıttığını, bu yansımanın da kimliğimizin tesadüflüğünü düşünmek için bir olanak olduğunu öne süreceğiz. Bunun için, önce Heidegger’in özne anlayışını, Dasein’i günlük yaşam uğraşlarında nasıl ele aldığını göreceğiz. Yaşam felsefesi düşüncesinin getirdiği, günlük yaşamdaki amaçları gerçekleştirmek için yönelmişlik, Dasein’i önünde uzanan ve henüz gerçekleşmemiş, gelecekte gerçekleşebilir bir amaca doğru varlık olarak görmemizi sağlıyor. Geçmişinden geleceğine doğru bir uzanış olarak varolan Dasein’in, geçmişte var olmaya başladığı sınır da, gelecekte ölümüyle bitecek sınır da kendisinin seçmediği ve geçişli, açık bir akış olarak aralıksız akan, dolayısıyla hep her ne ise o olarak aynı varlık kipinde varolan zamansallığın içinde anlamlıdır. Bu nedenle Dasein, kim olduğunu anlamaya çalıştığında, geçmişten geleceğe açık, henüz gerçekleşmemiş olanaklara doğru varolmakta olduğunu fark eder. Bu fark ediş, yine yaşam felsefesi düşüncesinin getirdiği gündelik yaşam pratikleri bağlamında, amaçları için kullandığı aletlerle ilişkisinde söz konusu olabilir. Dasein, aslında üç boyutlu ve belirlenmiş nesnelere değil, bu üç boyutlu nesnelere önceleyen ve onları içeren, aynı zamanda da onlara eşlik eden bir yapıya doğru bir varlık olduğunu fark ettiğinde, her ne ise o olarak kimliğini fark etmiş olur.

İşte bu yapı, Heidegger’in aletsellik ilişkisinin tümlüğü, birliği dediği zamansal bir bir-aradalıktır. Zamansallık, gündelik yaşamdaki aletlerle ilişkimizde, bir alet kullanıma açık olmadığında, bozulduğunda, kırıldığında kendisini, *idea*, Platon ve Aristoteles’in *ousia*’sı anlamında fark ettirebilir. Bu fark ettiğimiz şey, farkın fark edişidir. Biz her zaman geleceğe, olanaklara doğruyuzdur. Bu nedenle, kim olduğumuzu düşündüğümüzde, henüz farklı farklı olanaklar olarak ayrılmamış bir halde, olanağın her ne ise o olarak kendisine doğru olduğumuzu, bu olanağın farklılaşabilirliğin kendisi olduğunu, bize açık olduğunu fark edebilen bir varlık olduğumuzu anlarız.

Farklılaşabilirlik, henüz hiç kimse değilmişçesine ve dolayısıyla herkes olabilirmişçesine, Dasein'in önünde uzanan bir olanaktır. Bu anlamda ideal bir bakış açısıyla bize yansıyan kimliğimiz, Dasein'in *Seinkönnen*, her ne ise o olarak varolma olanığıdır.

Dasein'in Kendisi Oluşu

Heidegger için özne Dasein'dir. Dasein'in modern öznedeki farkı, benliğini, şeylerle ve diğer Dasein'lerle birlikte, yaşam dünyasında deneyimledikleri dolayısıyla bulabilmesidir. Dasein kendisini *ego cogito* gibi deneyimden önce var olarak görmez. Aksine benliğinin özü, her ne ise o olarak benliği, günlük meşguliyetlerinin içinde sıradan amaçları güderken, bu amaçları gerçekleştirmeyi umursarken, geleceğinin bir olanak olarak önünde uzanmasıdır. Kendisinin her ne ise o oluşunu umursaması aslında, zaten varola-gelişimin anlamına geri dönüşüdür. Ancak bu geri dönüş nostaljik bir şey değildir. Aksine, Dasein her zaman geleceğe doğrudur. Dasein, her ne ise o olarak olageliş, oldum olasılık, *Gewesene*, *Vergangenheit* anlamında olmuş bitmiş ve kapanmış bir geçmiş demek değildir. Inwood'un belirttiği gibi, Heidegger geçmiş kavramını, *Sein*, olmak fiilinden türeyen, *die Geweseneheit*, olmakta oluşunu geleceğe doğru kesintisiz sürdüren bir geçmiş, tarih anlamında kullanıyor (Inwood 1999: 154). Dasein'in var-ola gelişi, geçmişten geleceğe uzanan ve varolmayı şu anda da sürdüren, geleceğe doğru var olmaya da açık ve uzanış halinde oluşuna geri dönüşü demektir. Yani aslında, doğumu ve ölümü arasında zamansal bir uzanıştan başka bir şey olmayan Dasein, her ne ise o oluşunun anlamını duyduğunda, benliğinin geçmişten geleceğe doğruluğunun kesintisiz, yekpare ve bu sayede de, her ne ise o olarak aynı varlık kipinde süre-gidiş demek olduğunu fark eder. Zamanın zamansal limitlerle belirlenmemiş geçişli yapısı sayesinde, geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki sınırlar açıktır; geçmiş, aynı zamanda gelecekteki zamanla aynı varlık kipindedir. Böylece her ne ise o oluşumuz aslında, zamanın belirlenmemiş, geçişli yapısının içine fırlatılmış olduğumuz bir anda başlar. Ölümümüz de, yine belirlenmemiş ve bizim ölümümüzle kapanmayan bir zamansallığın içine karışmak gibidir. Bizim başlangıcımızdaki açıklık, sonumuzda da aynı varlık kipinde varolmayı sürdürdüğü için, gelecekte bir olanak olarak Dasein'in önünde uzanmaktadır.

Bu, Dasein'a kendisini gelecekte bulma, var etme olanığı verir. O geleceğe doğrudur, *Zukünftig*. Kendisinin, benliğinin her ne ise o olarak önünde uzanan olanak olması ve bunu anlamayı umursaması, kendisinin "oldum olasılığına, *Gewesene*" (Heidegger 2008:345) geri dönüşünün, "ancak oldum olasılığına *var* edebilmesiyle mümkündür" (a.e.) diye düşünmemiz çelişkili gibi görünüyor. Heidegger açıkça, "oldum olasılık bir bakıma gelecekteki kaynaklanmaktadır" (a.e.) diyor.

Bu görüntüdeki çelişki, varoluşun ve umursamanın yapısının zamansallık olduğunu düşündüğümüzde anlaşılabilir. Hayatın, varoluşun zamansallığı, Dasein'in gündelik kaygılarla böldüğü boyutunun ötesinde, kendi içinde kesintisiz bir akıştır. Dasein'in benliğinin anlamı, içine fırlatılmış olduğu varoluşun yekpare, kesintisiz bir tümlük olarak varolmakta oluşunun anlamını fark etmektir. Burada varoluşumuz, statik bir kökene yaslayamadığımız, belirlenmemiş, açık varola-gelişim içinde anlamlıdır. Dolayısıyla benliğimiz, kimliğimiz de, oldum olası bu açık zamansallığın zamansal sınırlarla belirlenmemiş bir bölümü, parçası olarak anlamlıdır.

Dasein'in bunu fark etmesi, düşmüşlüğü, fırlatılmışlığını kapsayan bu bölünmemiş zamansallığın açıklığını fark etmesi demektir. Açıklık, henüz gerçekleşmemiş gerçekleşebilirliği, *henüz değil*, yani potansiyel olarak aşar. *Henüz değil* geçmişle bağı, bağlantısını sürdürdüğü için, hayata düşmüşlüğüümüzün başlangıcını da açıklık, potansiyel, dolayısıyla da belirlenmiş, gerçekleşmiş kimliğimizi aşan bir olanak olarak önümüzde uzanırken hayal edebiliriz. Bu kökensel olanak, bizim için henüz hiç kimse değilmişcesine belirlenmemişliği hayal edebileceğimiz saf olanaktır. Dasein, gelecekte kaynaklanan olanığı bu anlamda anlayabiliriz.

Yine de bu anlayış, gündelik yaşamımızdaki eşyalar, aletlerle ilişkilerimizdeki amaçlarımızı gerçekleştirme olanığının saf değillenmesinden başka bir şey değildir. *İdea*, günlük amaçlarımızı umursarken, bu amaçları gerçekleştirmek için elimizin altında duran aletleri düşünmeden kullanırken, bize kendisini olumsuzluk, hiçlik, eksiklik olarak, ama yine de bir biçimde varlıktan pay alarak yansıtmaktadır. Dikkatimizi verdiğimiz, umursadığımız günlük amaçlarımızı gerçekleştirme olanaklarında kaybolmuşken, biz bu yansımayı fark etmeyiz. Ancak el altındaki şeyler bu gündelik akışı kesintiye uğrattığında, olanığın kendisinin zaten her zaman kesintisiz bir tümlük olarak aktığını fark ederiz. Dasein'in benliğinin, kimliğinin anlamı, olanığın sürekli varlıkta kalışının, önünde uzanan olanakların değillenmesi ve tümlüğü, *Bir*'liği olarak önünde uzanışını fark etmektir. Dasein bu farkındalıkla, kaybolduğu gündelik yapıp etmelerinden kendi varlık olma olanığına, *Seinkönnen*, geri gelir. Söz gelimi aynaya bakıp saçını tarama amacında olduğunda, Dasein aynaya değil, saç tarama olanığına doğrudur. Farkındalık sayesinde saç tarama olanığının, olanığın her ne ise o olarak kendisinin içinde kapsanan bir kategori olduğunu fark edebiliriz. Böylece, olanığın kendisinin en geniş evrensel olarak her olanakta, varolmayış, eksiklik olarak bir mevcudiyeti sürdürdüğünü, bizim günlük amaçsal yönelimlerimizde bir olanığa doğruyken, aynı zamanda olanığın kendisine de doğru olan, önünde uzanan olanığa doğru bir varlık olduğumuzu fark ederiz. *Seinkönnen* bu demektir. Bunu anlamak için ilk önce, *idea*, *Bir* kavramlarının Platon'daki kökenlerini görmeliyiz.

İdeal Sözcüğünün Platon'daki Kökeni

Eidos, *idea* kavramı, bir anlamda görünüş demektir. Heidegger, *idea* veya *eidos* kavramlarını, *bir şeyin yüzü var; bir görünümü... yerine oturan, uyan bir görünüşü var.* (Heidegger 2000: 64) anlamında düşünmemizi istiyor. Buradaki *uyan* sözcüğü, *Fug*, bir kapı menteşesindeki bağlantı noktasını, yuvasını, kirişi, bir yapının içindeki uyumlu duruşu anlatan bağlamda, (*Fügung* düzenleme, *fügen sich* bağlanmak, ait olmak) kullanılıyor. İdeal bu bağlamda, görünen şeylerin görünüşlerinin ötesindeki aidiyet, görünüşlerinin görünebilirlik olanığı demektir. Bu da *idea*'nın *ousia* anlamında düşünülebileceğini gösteriyor (a.e., 54). "Yalnızca bir kopya olarak görünüşe karşın duran, gerçekten görülendir; yani *idea*'dır. Her ne ise o olarak, *ontos on*, *idea*, aynı zamanda, değişebilen görünümlere karşıt olarak sürekli varlıkta kalandır" (a.e.,208). Bu anlamda *idea ousia* ile aynı anlamdadır. "Sürekli varlıkta kalan *ousia*'dır" (a.e., 206).

Heidegger, Platon'un geç dönem diyalogu *Timaeus*'ta *idea* kavramını, varlığın varoluşa gelişini, *to gignomenon* ve bu varlık biçiminin geçiciliği ve tesadüflüğü aşan, onları önceleyen ve olanaklı kılan formu olarak yorumlar. Bu öncelik, görünüşün

tesadüfiliğinin kökeni olan *proteron* demektir (a.e., 206). Heidegger, bu öncel formun (*proto-tip*, ilk örnek), görünüşe gelen şeylerin görünüşlerindeki birlik olarak, *to hothen aphomoioumenon*¹ varlıkta kaldığını anlatır (a.e., 68). Bu bize, görünüş ve görünüşlerin altında yatan birliği, bağlantıyı, aidiyeti birlikte düşünme olanağı veriyor.² Ancak görünüş ve görünüşü aşan görünebilirlik olanağı iki farklı varlık biçimi gibi düşünülmüyor. *Bir olanak henüz görünüşe gelmeden önce olanaktır ve görünüşe geldiğinde artık olanak değildir* diye düşünüyoruz. Dolayısıyla, *henüz değil* anlamındaki görünüşlerin ait olduğu görünüşe-gelebilmek ve *artık* görünen bir şeyin bağlantısını, uyumunu, birlikteliğini, varlık ve hiçliğin birlikte olabildiğini kabul edebilirsek düşünebiliriz.

Platon'da İdeanın Geçişliliği ve Yokluğunda Varoluşunun Pozisyonu: Ständigheit

Platon'un *Sofist* diyalogunda da birlikteliğin varolan bir şey olmaması gerektiğine karşın, yokluğunda da varlıkta kalmayı sürdürdüğünü görüyoruz. Dolayısıyla şeylerin görünüşleriyle, görünüşlerinin öncül olanağı olan görünebilirliğin birlikteliğini düşünebiliriz. *Sofist*'te idealin eksikliği, olumsuzluk olarak *mutlak bir* biçimde kendi başına anlaşılabilir. Ancak artık görünüşe gelmiş varlıkların, henüz görünüşe gelmemiş görünebilirlik potansiyeli anlamında anlaşılabilir.³ Heidegger de, "Platon'daki iyi ideasının statüsünün, duruşunun ahlaki anlamda değil, "varlığın *idea* olarak kendisini gösterişinin potansiyeli" (Heidegger 2000: 211) olduğunu söylerken bunu kast ediyor. Burada önemli olan, potansiyelin görünüşe gelenlerle birlikte, hiçlik, yokluk, eksiklik olarak olsa da, varlıkta kalmayı, kökensel bir *henüz değil*'i sürekli hayal edebilmemizi sağlamasıdır. Dasein'in düşmüşlüğü'nün zamansal yapısı sayesinde, henüz gerçekleşmemiş potansiyeli, *henüz-değil*'i önünde uzanırken hayal etmesi, Platon'un *idea*, *Bir* gibi kavramlarla, aslında zamansal sürekliliğin, bölünmemiş varolagelişin açık yapısını öncelemesi sayesindedir. Bu anlayışı *Parmenides* diyalogunda daha açık görebiliyoruz. Saffet Babür'ün çevirisinin önsözünde çok iyi biçimde anlattığı gibi, Platon görünebilirlik olarak görünüşe gelebilecek her varlığın olanağının, ancak artık görünüşe gelmiş varlıklarla birlikte düşünülebileceğini öngörmüş, bununla hesaplaşmıştır.

¹ Yunanca referansları, Heidegger'in orijinal metninde olduğu için ve Heidegger Yunanca yorumlarında genellikle geleneksel çevirilerin dışına çıktığı için buraya eklemek zorunluluğu duydum.

² Platon'da genellikle, görünüş ve görünüşün olanaklılık koşulu olarak idealar arasındaki uyumu, bağlılığı birlikte düşünemediğimiz söylenir. Çok olanda *Bir*'in, *Bir*'de de çok olanın olamayacağı, bir varlık biçiminin diğerinden farklı olduğu, ayrıldığı düşünülür. Oysa Saffet Babür'ün *Parmenides* diyalogunun çevirisine yazdığı önsözde, Platon'un bu tartışmaları öngördüğünü ve ontolojik farklılığı, birbiriyle ilişkisi olmayan iki varlık türü olarak görmediğini okuyoruz (Platon/Babür 2001).

³ Ted Sadler'e göre de *Sofist* diyalogunda bu olanak, *ötekilik* olarak varlığın kendisinin eksikliği anlamında düşünülebiliyordu (Sadler 1996: 54-55).

Parmenides diyalogundaki *Bir*'i, bu olanak olarak düşünmeliyiz. *Bir*, görünüşe gelenlerin her ne ise o oluş anlamında görünebilirlik, nelik, *ousia*'dır.⁴ Görünüşlerin görünüşe gelişi, *idea*'nın *ousia* olarak hem kendisi olarak kalması, hem de kendisinden ayrılarak farklılaşması, kendisi olmayana geçmesini sağlayan bir yapı, ileride Heidegger'in aletsel birlikteliğin el altındalığını betimlerken kullandığını göreceğimiz, "ontolojik bir yapı"dır. Bu yapı, Platon'un, "Demek *Bir*, kendi kendiyile bitişmek üzereyse, kendisinin bulunduğu yeri tutması gerektiğine göre, hemen kendisinden sonra yerleşeceği yerdedir" (Platon 2001: 75-148/e) dediği anlamda geçişlidir. Bu geçişliliği, varlığın kendisiyle özdeşliği ve farklılığı arasındaki *mevcudiyete geliş* olarak düşünmeliyiz. Varoluşun her ne ise o olarak kendisi, varolanlarda varolmayış halinde varlıktan pay alır. Platon, *Bir*'in, hem kendi içinde duradurduğunu (a.e., 68/146-a), içerdiği parçaların hiç birinde olmadığı bu pozisyonda, *hiçbir şey* olması gerektiğini, ancak "varlıktan da pay aldığı" (a.e., 60/142-b) için, *bir biçimde var olması* gerektiğini söyler.

Öyleyse, *Bir* kendi kendisiyle bitişmek üzere olduğu yerden çok olanın alanına, varlıktan da pay alan, yani varlıktan ayrılmamış, farklılaşmamış *hiçbir şey* olarak geçer. *İdea*, modelinde (*paradeigma*) geçişli, ekstatik bir mevcudiyete geliş olarak bulunmaktadır. Bu bulunuşunda, (henüz kendisinden ayrılmamışken, henüz görünüşe gelmemiş görünüşe gelebilirlik potansiyeliyken) içerdiği parçaların çokluğunun, tümlüğünün her ne ise o olarak kendisidir. Henüz farklılaşmamışlık kipini, yani potansiyeli koruyarak hiçlikte dura-durur. Farklılaşmamışlık bu anlamda, askıya alınmış ve *henüz değil* kipinde süre-giden bir duruş halindedir. Heidegger bu duruşa, pozisyona, *stehen* sözcüğünden türemiş olan *Ständigkeit*, ya da *Beständigkeit* diyor. Duruş, stant, asılı kalış, şeylere biçimsel bir yer sağlayan konum anlamlarına gelen bu kavramlar, hiçlikte dura-duruşun saf olanak olan pozisyonunu gösteriyor. İleride, el altındalığın kendisi olarak el altındaki aletleri olanaklı kıldığını göreceğimiz bu yapı, "(*Ständigkeit*) nesnelere, şeylerde sonsuz ve süreklilik halinde bir varolmayış, *nicht-sein* anlamına gelir" (Heidegger 2000: 66-67).

Varolmayış bu nedenle, bu kendi içinde duruş olarak varolan kalıcı pozisyonundan, *Ständigkeit*, dışına doğru açılış, varoluş: *existashai* demektir. Varoluş, *Existenz*, var olmak, *Sein*, Yunanlılar için tam da varolmayış, *nicht-sein* demektir (a.e., 67).

Aristoteles'te *Ousia*'nın Tikel Şeylerde Bu oluş olarak Yansıması

Varoluşu varolmayışın eksikliği olarak (hem varlık olarak varlıkta kalışını, hem de hiçliğini, yokluğunu), bir-arada, bir aynada yansıyan olanak olarak nasıl düşünebiliriz? Heidegger açısından bu sorulara yanıt vermek için, bir aynayı elimizin

⁴ Heidegger, 1955 yılında yaptığı bir konuşmada *ousia* kavramını anlamak için Yunanca, "*Ti estin*", "*Was ist das?*" "*Nedir bu?*" sorusunun soruluş biçimine, *Ti*, sözcüğünün *quid est, to quid, quidditas, nelik* anlamına dönüştüğünde de, Platonik *idea* anlamının yitirilmemesine özen göstermemizi ister (Heidegger 1990: 15-16). Helene Weiss da, henüz 1944 yılında yazdığı bir yazıda, Aristoteles'in *ousia* sözcüğünü birçok anlamda, *idea* kavramının devamı olarak, varlık-oluş, *being-ness* anlamında kullandığını söylüyor (Weiss 1941: 177).

altında bulunan *bu ayna* olarak düşünmeliyiz. *Bu aynanın, bu (ayna) oluşunun*, hem birlik, tümlük, hem de potansiyel olarak bölünebilirlik, ayrılabilirlik, farklılaşabilirlik demek olduğunu görmeliyiz. Böylece, farklılaşabilirliğin hiçliğini ve aynı zamanda varlıkta dura-duruşunu, bu şeyde, bu aynada mevcudiyete geliş halinde -ileride hiçlik ile varlık arasındaki bu zamansal geçişli mevcudiyete Heidegger'in *Praesenz* dediğini göreceğiz- bir yansıma olarak görebiliriz. Bunu anlamak için Aristoteles'in *bölünebilirlik* dediği farklılaşabilirliği, *bu oluş* olarak düşünmeliyiz. Farklılaşabilirliğin, hem hiçlik, hem de varlık oluşunu bu aynada mevcudiyete getirişini, Aristoteles'in *ousia*'yı *bu oluş* olarak nasıl yorumladığına bakarak anlamalıyız. Aristoteles'in bu yorumu, tikel bir varlık olan bu aynada *idea* olarak *ousia*'nın eşlik eden bir farklılaşabilirlik demek olduğunu ve Heidegger'in el altındalık kavramını anlamamızı sağlıyor.

Aristoteles, *Metafizik* 7. Kitap, 3. Bölümde genel olarak form ve maddeyi birlikte düşünebileceğimizi savunmasına karşın, maddenin *ousia* anlamında form olmadığını söylüyor. Aristoteles'e göre: "Eğer biz böyle düşünürsek o halde bu madde *ousia* demektir. Ancak bu olanaksız çünkü bölünebilirlik ve *bu oluş, ousia*'ya aittir" (<http://classics.mit.edu/Aristotle/metaphysics.html>). Bir sonraki cümlede de, form ve madde birlikteliğinin, tümlüğünün kendisinin madde değil, *ousia* olduğunu söylüyor. Bununla birlikte, Aristoteles'in buradaki alıntısı *ousia*'nın yalnızca madde ile birlikte olmadığını, böyle olursa maddenin kendisi demek zorunda olacağımız için, aynı zamanda *ousia*'nın, *bu oluş* olarak tekil şeyleri, maddeyi aşan bir bölünebilirlik, farklılaşabilirlik demek olduğunu da gösteriyor.⁵ Böylece *ousia, bu oluş, buluk* anlamında şeylerin formlarıyla birlikteliği demektir. Heidegger'in "nesnelde, şeylerde sonsuz ve süreklilik halinde bir varolmayış" dediği birliktelik, Aristoteles'teki nesnelde birlikte bulunan ayrılabilir, farklılaşabilir varlığın (yani zamanın) yorumudur. Bu birlikteliğin ayrılabilirliği, farklılaşabilirliği şeylerden ayrı bir yerde düşünülemez için, onların varoluşlarına eşlik ediyor.⁶

Bu bağlamda *ousia, idea* anlamında varlığın varolan tikel şeylere (*Vorhandene*), varolmayış olarak eşlik edişi demektir. Hem varoluş, hem de varolmayış karakterinde olan bu eşlik ediş,⁷ varoluş ve varolmayış arasında geçişli, ekstatik yapıdadır. *Ousia*, bu

⁵ Sadler, Aristoteles'in *ousia as theos* kavramının, "this-ness, tode ti, bu-oluş, what-ness, ne oluş ile birlikteliğinde tüm tikel şeyleri aşan bir birliktelik, aynı zamanda da ayrılabilirlik" taşıyor olduğunu söylüyor (Sadler 1996: 54). Platon'un *Sofist* diyalogunda *ötekilik* olarak varlığın kendisinin eksikliği düşünülebildiği gibi (Sadler 1996: 54-55), Aristoteles'te de Platon'la aynı noktada, *tode ti* olarak elimizin altındaki şeylerin, *eidos* olarak eksikliğini duyduğumuz varlığın izini taşıdığını düşünebiliriz. Aristoteles için "eidos a-priori varlıktır ve bu varlığında *tode ti*'nin olanaklılık koşuludur" (Sadler 1996: 56).

⁶ Bu eşlik ediş, *Sein-bei*, yukarıda gördüğümüz *ousia*'nın, *Ständigkeit* pozisyonunun şeylerde sonsuz ve süreklilik halinde bir varolmayış, *nicht-sein* anlamında olanaklı olabilir. Heidegger, *ousia*'nın ancak *para*, paralel, yanı-sıra, eşlik ediş anlamındaki Yunanca birlikte, *parousia* olarak mevcudiyet demek olduğunu (Heidegger 1995: 25), daha sonraları da, *apeinai, apousia*, yokluk, hiçlik anlamıyla birlikte düşünülebileceğini söylüyor (Inwood 1999: 174).

⁷ Heidegger bu kavramla, varlığın, şeylerin buradalığında onlarla birlikte oluşunu, onlara eşlik edişini anlatıyor. Bu eşlik ediş, şeylerin birbirleriyle uzamsal belirlenim ve sınırların ötesinde,

anlamda hem *katholou*, Platon'un *Bir* kavramı gibi çok olan şeylerin tümlüğü, neliği, kökeni, *archai*, hem de ondan ayrılarak (varoluştan varolmayışa geçiş yaparak ama varlıkta kalarak) varolan tikel şeylerde, *synolon*, bu varlık biçiminden pay alarak yansıyan, onlara eşlik eden varoluş demektir (Brogan 2005: 176). Böylece, Işıl Bravo'nun dediği gibi, "görünüş gerçeklik ikiliğini, tek tek varolanların (*synolonun*) içindeki *eidoslardan* bahsederek, yani, gerçek varlığın içine *ousiayı* yerleştirerek" (Bravo 2006: 57) düşünebiliriz.

Saf Olumsuzluğun Olanığı El-Altındalığın Kendisidir...

İdeanın Ousia Olarak Henüz Edimselleşmemiş Olanak Anlamı, Bu Olanığın El Altındalık Olarak Yansıması

Yukarıda söz ettiğimiz, Dasein'in henüz hiç kimse değilmişcesine belirlenmemişliği hayal edebileceği saf olanak, işte bu tikel şeylerdeki *ousia*'nın fark edilmesi, bir biçimde anlaşılmasıdır. Dasein'in kendisini, belirlenmiş kimliğini aşan bir olanak, yani varlık olma olanığı, *Seinkönnen* olarak fark edebilmesi, ancak bu aletsel bağlamın her ne ise o olarak kendisini fark edebilmesiyle olanaklı olur. Bu fark ediş, aslında aletsel bağlamın kendisini gösterip geri çekişi ile fark ettirişi demektir. İleride *prasensiyel* olarak göreceğimiz bu ekstatik mevcudiyet, aletsel bağlamın bir aletin kullanılabilirliğini önceleyen saf olanak olarak yansımasıdır. Bu yansıma ancak bir alette varolmayış olarak Dasein'a açılır; Dasein da kendi kimliğindeki varolmayışı, başka bir kimlikle varolabilirliğin saf olanığı olarak anımsar.

Bunu anlayabilmek için önce, el altındalığın kendisi ve el altındaki bu alet, söz gelimi, bu ayna arasındaki ilişkiyi düşünmeliyiz. El altındalık, *idea*'nın *ousia* olarak anlamını, gündelik amaca yönelik halimizde farkında olmadan anlamamızdır. El altındalık, uzamsal, *Vorhandene*, *extant* anlamında şeylere ilişik, *yani-sıra var-olagelen*, aynı zamanda da Platon'un *Bir*'i gibi bir tümlük olanığı demektir.

Şeylerin bizim her gün karşılaştığımız *neliği* onların aletsel yapısında betimlenir. Bir şeyin bu özsel karakteriyle oluş *biçimine* (*Weise*), alete (*Zeug*), *elimizin altında bulunuş* (*Zuhandensein*), ya da el altındalık, (*Zuhandenheit*) diyoruz. Bu oluş biçimini, elimizde bulunan, *ekstant* (*Vorhandensein*) oluş biçiminden ayırıyoruz (Heidegger 1982: 304; 1975: 432).

Biz gündelik yaşamda teorik değil pratik bir ilgi ile şeylerin neliğine zaten yönelmekteyizdir. Aslında aynaya baktığımızda aynayı amaçlamaz, ona üç boyutlu bir nesne olarak bakmayız; ona yönelmemişizdir. Saç taramaya, makyaj yapmaya

bir-likte, ilişkiyel, bağlantılı düşünölmelerini sağlıyor. Heidegger Aristoteles'in *ousia* kavramını bağlam, bağlantı, ilişkiyel *Zusammenhang* olarak yorumlanması gerektiğini *Mantığın Metafizik Temelleri*'nde söylüyor (Heidegger 1984: 30). Yukarıda söz ettiğimiz, *fug* anlamında bağlantı, bağlam, varlığın varolanlarda varolmayış olarak eşlik edişinin birleştirici, toplayıcı yapısı demektir. Michael Inwood, *Sein-bei* kavramının Almanca olması gerektiği gibi, *bei-sein* olarak kullanılmamasının, Heidegger'in eşlik ediş kavramının varlık boyutunu vurgulamak için özellikle seçildiğini söylüyor (Inwood 1999: 31).

yönelmişizdir.⁸ Bir ayna, tek başına bir alet olarak var değildir. Aslında bir alet yoktur. Şeyler, el altındalığın kendisinin (*Zuhandensein*, *Zuhandenheit*), aletsel tümlüğün (*Zeugzusammenheit*) içinde kapsanan işlevsellik parçaları olarak varolurlar. Bir alete değil, o aletle iş görme amacına yönelik olduğumuz için, söz gelimi bir aynada saçımızı tarayacaksa, tarak, kolonya ve aynaya aletsel tümlükten ayrı nesnelere olarak yönelemeyiz.

Biz en çok karşılaştığımız, yakınımızdaki şeyleri yalnızca tek başına bir varlık olarak anlamayız. Bir şey, diğer aletlerle birlikte bir işlev görüşüyle bir *alettir* (Zeug). Bir şey alet olarak birlikte işlevsel olduğu diğer şeylerle, aynı *işlevsel alet oluş bağlamında*, *ilişkisinde* (Zeug-Zusammenhang) anlamlı olur. Böylece, söz gelimi bir kalem ya da dikiş iğnesi, yalnızca yazdığımız ve dikiş diktığımız bağımsız aletler değildirler. Onlar bu anlamda ontolojik bir yapının içinde, bizim kamusal yaşamımızda yapıp etmelerimizin bütünlüğüne ait, bu bütünlük içinde diğer aletlerle ilişkilidirler. Bu anlamda aletlerdir (a.e., 414).

El altındalığın El altında Olmayı Olarak Kendisini Gösterişi

Böylece, biz saçımızı taramak için, ya da nasıl göründüğümüzü görmek için (tikel bir varlık olarak aynaya değil) aynaya bakma amacına yöneldiğimizde, el altındalığın kendisine de yöneliriz. El altındaki bu ayna, tarak, kolonya birbirlerinden *Vorhandene* olarak uzamsal farklarla ayrılmamış, *nicht unterscheidet* (Heidegger 2006: 118) halde durdukları (*Ständigkeit*, *Beständigkeit*) için, saç taramayı amaçladığımız bir yönelimsellikte, aynı zamanda, el altındalığın kendisine de yönelmişizdir. El altındalığın kendisi bu dura-duruş pozisyonunda, Platon'un *Bir* kavramını andırır. *Bir* olarak kendi içinde duruşunda, çokluğu henüz doğurmamış gibi olanaklı, çoklukta varoluşunda da, artık *Bir* olarak varolmayışıyla, varlıktan pay alan bir mevcudiyet demektir. Bu nedenle, hem var oluşu, hem de yok oluşu kapsayan, *varoluşu varolmayışın eksikliği olarak* duyabileceğimiz bir karakterdedir. Heidegger el altındalık kavramının bu olanağını, hem mevcut oluş, *Präsens*, hem de olmayış, *absence* sözcüklerini birleştirerek, *Praesenz* kavramıyla betimliyor. “El altındalığın el altındalığı bir mevcudiyet *Praesenz*, yoluyla belirlenmiştir” (Heidegger 1982: 312; 1975: 443-444).

Eğer el altındalık ve el altında olmayış, mevcudiyet (Anwesenheit) ve yokluk (Abwesenheit) anlamına geliyorsa, şeylerin dünya içinde var oluşlarının varlığı ile karşılaşmamız bize, praesensiyel (praesential) bir yansıtma ile oluyor demektir. (Heidegger 1975: 436).

El altındalığın *praesential* yapısı, farklılaşabilirliğin kendisi olarak şeylerden hep farklı, eksik kalan bir olanağı yansıtır. Aynayı alışı-geldiğimiz gibi el altında kullanırken bu olanağı umursamayız. Saçlarımızı taramayı, görünüşümüzü düzeltmeyi umursarız. Yöneldiğimiz olanak, gündelik bir amacı gerçekleştirme olanağıdır. Aynanın

⁸ Aristoteles de *Nikomakhos'a Etik*, 6. kitapta edime dönük oluşumuzu, düşüncenin nesneyle değil, yapılan eylemin, yaratımın, *ne içinliğine dönüklük* anlamında kullanıyor. “Yaratan her kişi bir şey için bunu yapar ve mutlak anlamda hedef olan şey yaratılan şey değil (bir şeyle ilgilidir, bir şeye aittir), yapılan şeydir” (Aristoteles 2007: 116-1139/b).

sırrı döküldüğünde, kırılıp yansıttığı görüntüler birbirlerine karışmış görüldüğünde, ondaki eksikliği, varolmayışı, *el altında olmayış* olarak görürüz. Saçımızı tarama olanağı olumsuzlanmış, bizi alkoymuş, böylece bir olanağın hiçliğini, yokluğunu fark ettirecek bir hale sokmuştur. Bir olanağın hiçliği, olanağın olanak olarak varlığını anımsatan bir yoksunluk duygusudur. Bu nedenle, bir aletin el altında olmayışı, el altındalığın kendisini anımsatır.

Ayna kırıldığında, tarak elimizden düştüğünde, ya da aynanın sırları kararıp görünüşlerin birbirlerinden ayrılıklarını belirgin olarak yansıtmadığı zaman, el altındaki işlevselliğini yitirir. Bu ayna artık *Zuhandene*, el altında değil, *Abhandene* el altında olmayan karakterde, yani varolmayan bir aynadır. El altında olmayış sayesinde, el altındaki bu aynanın *bu oluşu* olumsuzlanır; el altında oluşun kendisi, aletsellik ilişkisinin kendisi olarak bize yansır. Aslında bu yansıma, yani *idea'nın*, (*ti estin, washeit*), kendisini kendisinden ayırarak tikel şeylerde (*bu oluş, o-oluş, hoti-estin* olarak) yansımaları, zaten her zaman ola-gelmektedir.

Bu duruş ve yansımanın ancak zamansal sürekliliğin kesintiye uğramaması, yani hep yansıya-gelişi sayesinde olanaklı olduğunu, (aslında zamandan başka bir şey olmadığını) düşünmeliyiz. Varoluşun varolmayış olarak yansıması, zaman kendi içinde kesintisiz aktığı için zaten hep var olmaktadır. Ne var ki, biz gündelik meşguliyetlere dalmış olduğumuz için, buradaki aynanın bu oluşunun, varoluşun kendisini yansıtmakta oluşunu fark etmez, umursamayız. Ancak acı bir halde yaşadığımız gündelik yaşamımız kesintiye uğradığında, yani elimizin altındaki bir alet işe yaramadığında, aslında aletsellik ilişkisinin kendisinin varolmayış olarak süre-gittiğini duyabiliriz. Bu aynanın bağlı, *fügen* kavramının anlattığı gibi “ontolojik bir yapının içinde” bu yapıya ait (Heidegger 1982: 292; 1975: 414) olduğunu, bir menteşenin devinimini sağlayan menteşe yuvası gibi bu yuvada yuvalanmış olduğunu ve bizim de aslında zaten bu ontolojik yapının içinde ve ona yönelik var olduğumuzu duyabiliriz. O zaman, bu yönelik olduğumuz saç tarama olanağının kendisi, olanak olarak her ne ise o, *ontos on*, bizim kendi varlık olma olanağımızla aynı olanaktır (*Selbseinkönnen*). *Olanığın kendisi nedir* diye umursar, merak ederken, kendi benliğimizi de umursamış oluruz. Benliğimiz, oldum olası düşmüş,⁹ olduğumuz zamansallıkta önümüzde uzanan olanaklara doğru oluşumuzdur. Her bir olanak olanağın kendisi tarafından içerildiğinden, aynı zamanda, olanağın kendisine doğrudur. Bu, her bir olanakta, saç tarama, yemek yeme, yola çıkma gibi günlük amaçlarımızın olanaklı oluşlarında, olanağın her ne ise o olarak kendisi de bu tikel olanaklara en geniş tümel olarak eşlik ediyor demektir.

⁹ Aslında Heidegger, *Varlık ve Zaman*'ın Hegel'le kendisinin farkını anlattığı son bölümlerindeki düşmüşlük, (*Verfallen*) kavramıyla, Hegel'in potansiyelin gerçekleşmesini mantığın zorunluluğuyla açıklamasına karşı, potansiyelin sürekli açık kalan bir *henüz değil* kipinde varlıkta kalışını anlatır. Dasein, tinin zamana düşüşünde kendisini gerçekleştirmesindeki mantıksal zorunlulukla olumsuzlanarak kendisi olmaz; düşüş olarak düşüşün gerçekleşmeyi erteleyen olanağına şahitlik eder. Heidegger'in, *Özdeşlik ve Ayrım*'da, Hegel'den ayrımını anlatmak için söylediği, “bizim için düşüncenin konusu fark olarak farktır” (Heidegger 2002: 47) ve “Biz başka bir şeyin aktüel gerçekleşmesinde gerçek ne olmalıdır diye sormayız; biz, başka şeylerin olanaklı oluşunun olanaklılığı ne olmalıdır diye sorarız” (Inwood 2006: 171) sözlerini birlikte düşünmeliyiz. Böyle yaptığımızda, Dasein'in anlamı, farklılaşabilirliğin sürekliliğinin olanağı, olanağın kendisidir diyebiliriz.

Dasein'in Farklılaşabilirliği Olanak Olarak Duyuşu, Efendi Köle Diyalektiğinin Ötesindeki Egaliter Kimlik Olanığı, Henüz Değil

Dasein'in umursama olanığı, Dasein'in kendi kendisinin, içine fırlatılmış olduğu kimliğinin öncesinde, *önünde* olma olanığıdır. Umursamanın da, el altındalığın da yapısı zamansaldır. Bu "ontolojik yapı", zamanın kesintiye uğramaması sayesinde her zaman varlıkta kalan ve aynı zamanda, burada varolmayışında bize yansıyan yapısı, *henüz değil* kipindedir. Biz, elimizin altındaki aynada yansıyan görüntümüze bakıp, *kimim ben* sorusunu sorarken, bu ontolojik yapının yansımaları anımsayabilen, umursayan varlıklarız. "Dasein kendisi ilk önce ve çoğunlukla şeyler aracılığıyla anlar" (Heidegger 1982: 296) demek, Dasein'in kendisini her ne ise o olarak, varlık olma olanığı olarak anlaması diğer insanlarla girdiği efendi köle diyalektiği ile olmaz demektir. Dasein'in kökensel olarak kim olduğunu anlamaya doğru oluşu ve bu yolda şeylere aletsel yönelişi, "...diğerlerini bu amaç için kullanılacak araçlar olarak görmesi" (a.e., 296) ve tanıma kavgasına girmesi demek değildir. Dasein, efendisinin olumsuzladığı kölenin kendisi olması anlamında kendisine doğru değildir. Aksine, Dasein'in kendisine doğru oluşu, "Ancak diğer Dasein'lerin da aynı koşullarda, kendilerine doğru oluşları ile" (a.e., 296) olanaklıdır.

Heidegger'in kimlik konusunda orijinalliği, Dasein'in kendi benliğini anlayışının efendi köle diyalektiğinin mantıksal zorunluluğu yerine, gündelik yaşamda aletlerin el altındalık yapısındaki bir şey için oluşun *Um-zu* kendisini fark ederek anlayabilmesindedir.

Benlik olarak Dasein kendi içindir. Bu kendi için oluşu, onun kendisine doğru oluşunun içinde olduğu orijinal kiptir. Ne var ki, Dasein yalnızca el altında şeylerin arasında, onlarla birlikte kendisidir. El altındaki şeyler, bir şey içinliğin yapısını yansıttığı için Dasein kendisine doğru ve kendisi içindir (a.e., 301).

Dasein da, günlük yaşamdaki otantik olmayan yönelişlerinden otantik yönelişi anlamaya çekilirken bir olumsuzlanma deneyimler. Bu olumsuzlanma, el altındalığın, varlık ve hiçlik arasındaki geçişli yapının *prasensiyel* yansımalarından etkilenmesiyle meydana gelir. Bu nedenle Dasein, herkesin, her Dasein'in ötekini olumsuzlamadan hiç kimseliği, dolayısıyla herkes olabilmemişçesine kendisi olma olanığını bulduğu, daha eşitlikçi, *co-Dasein*, bir varlıktır. Dasein'in kendisi olması, henüz hiçbir kimlikle varolmamış olma potansiyelini duyması, özneler-arası bir olumsuzlanmaya bağlı değildir. Dasein'in "en çok kendisi olma, *varlığa doğru olma* potansiyeli" (Heidegger 1995: 372/325), aynaya baktığında, kendisinin önünde ve öncesinde başka türlü olabileme olanığının, farklılığın kökeninin eksikliğini duymak, umursamaktır.

Olanığın her ne ise o olarak kendisi, *henüz değil* kipinde varlıkta kalır. Dasein bunu fark ettiğinde, kendi kimliğinin, *henüz değil* kipinde ertelenen ve farklılaşan varlığın (yani ertelenişin, farklılaşabilirliğin kendisinin) sürekli olanak olarak varlıkta kalışını umursamak olduğunu fark etmiş olur. Böylece fark edişin kendisi ve Dasein'in bunu fark edışı birbirinden farksızdır. Bu anlamda olmak ve bilmek, *henüz-değil* kipinde aynı şeydir. "Bu *henüz-değil*, Dasein Dasein oldukça ona aittir" (Heidegger 2006: 242). Bu halinde Dasein, günlük yaşamdaki olanaklarını gerçekleştirmeye doğru oluşunda, aynı zamanda, olanığın (her ne ise o olarak saf olanığın) gerçekleşme potansiyeline de doğrudur. "Olanak aktüel olandan daha ötede ve üstün olarak durur,

(*steht*)” (a.e., 38). Bu duruşunda olanak, varolanların edimsel sınırlarının ötesinde, varolmayışın henüz varlığa gelmemiş bölünebilirliği, farklılaşabilirliği demektir. Bu anlamda varolanların ötesindedir; henüz edimsel kimliklerle belirlenmemişliğinde zorunluluğu aşar. “Varolanların kiplik kategorisi olarak olanak, *henüz-varolan-değil* ve hiçbir zaman zorunlu olmayan demektir. O *yalnızca* olanaklılığı karakterize eder” (a.e., 143). Dasein da bu olanağa doğru oluşunda kendisinin, verili kimliği ötesindedir (a.e., 193). Her kimliğin henüz belirlenmemiş hali, söz gelimi Kürdün Kürt olmadan, Türkün Türk olmadan önceki hali, *henüz değil*’in verili (görünen, gerçekleşmiş, belirlenmiş) zorunluluğu aşan zenginliğidir.

Bu olanağa bir aynada nasıl bakabiliriz? Aynalar sırı kaplanmış, örtülmüştür. Bu halde bize görünüşümüzü net ve diğer görünüşlerden ayrılmış bir gerçeklik olarak yansıtır. Bu, görünüş anlamında *eidos* demektir. Elimizin altındaki bu aynaya değil, nasıl görüldüğümüze bakarız. Bir an önce işe gitmeye alışmışızdır. Aynanın sırrını, görünüşümüzün görünüşe gelebilirlik olanağını düşünmeyiz. Elimizin altındaki bu ayna el altında olmadığına, aynanın sırrı döküldüğünde, sanki el altındalığın kendisini gizleyen örtük yapısı, sırrın kendisi ifşa olur; açığa çıkar. Bu sır, el altındalığın kendisi, aynada dura-duran, saklı olan saf olanağın kendisidir. Olanağın kendisi, hep başka türlü olabilmeye açıklığın süre-gidişi, ilksel bir zaman olarak farklılaşabilirliğin kökenidir. İnsan, farklılaşabilirliğin kendisinden fark ederek yansımada süre-gidişini duyabilen varlıktır. Farklılaşabilirliğin *Vorhandene* anlamında gerçekleşmiş şeylerde de, başka bir boyutta süre-gittiğini fark ettiğimde, ben tesadüfen bir kimliğe indirgenmiş *ben* olmaktan çıkarım. Heidegger’in “Hiç kimse bizzat kendisi değildir. Birisi olan ve olduğu biçimde olan, hiç kimse değildir. Hiç kimse ve yine de herkes birbiriyle. Hiç kimse bizzat kendisi değildir” (Heidegger: 1996: 75) dediği anlamda, Türklük ve Kürtlük önemini yitirir.

Heidegger, diğerleriyle birlikteliğimizin el altındaki aletlerle meşguliyetlerimizde kaybolmuşluğumuzdaki ortaklığından söz ederken, ayrılmamış gibi, *nicht unterscheidet* (Heidegger 2006: 118) olduğumuzu, ötekiler kavramından bunu anlamamız gerektiğini söyler. Ötekilerle bu birlikteliğimizi, Kaan Öktem güzel bir biçimde *hemhal olmak* diye çeviriyor (Heidegger 2008: 124). Bir alet nasıl tek başına yoksa ve aletsellik ilişkisinin içindeki bağlantı noktası, açılışını sağlayan menteşe yuvası gibi ait olduğu tümlük içinde yuvalanmış ve bu halde anlamlıysa, Dasein da, diğerleriyle birlikte, hemhal olmuşluğunda anlamlıdır. Buradaki hemhal sözcüğünü, yukarıda söz ettiğimiz, *fügen sich*, bağlanmak, ait olmak olarak okumalıyız. *Fug, fügen sich*, görüldüğümüz ve belirlendiğimiz kimliklerdeki potansiyeldir. Potansiyel, “Dasein’da ödenmemiş bir borç gibi, gerçekleşmesi ertelenen bir pozisyonda dura-durur (*aussteht*).” (Heidegger 1995: 279). Bu potansiyel, Heidegger’in “Varolanların kiplik kategorisi olarak olanak, *henüz-varolan-değil* ve hiçbir zaman zorunlu olmayan demektir. O *yalnızca* olanaklılığı karakterize eder” (Heidegger 2006: 143) dediği anlamda farklılaşabilirliğin kendisidir.

Bu anlamda bağlantı, giriş, İngilizce *joint* sözcüğünde anlaşıldığı gibi, zamansal önceyi ve sonrayı, dolayısıyla da belirlenmişliği ve henüz-belirlenmemişliği ayıran ve aynı zamanda birlikte tutan olanak demektir. Heidegger buna, statik, belirlenmiş olmayışın kendisi, zamanın farklılaşmasının, ekstatik oluşunun kökeni anlamında *Ekstatikon* diyor (Heidegger 2006: 329). Derrida’nın Shakespeare’den alıntılıdığı

“Zaman çığırından çıktı! Time is out of joint!” deyişindeki gibi bazı anlarda, önümüzde uzanan potansiyeli saf olarak duyabiliriz. Hemhal olmuşluğumuz, farklı görüşlerimizin önünde ve ötesindeki saf potansiyel, menteşenin kirişe yuvalanmışlığından çıkışı gibi çığırından çıkar; *henüz* hiçbir kökene, yuvaya, kimliğe ait olmamaktaki birlikteliğimizi anımsatır. Elimizin altındaki aynanın sırları döküldüğünde, yansıttığı görüşler birbirine girdiğinde, birisinin görüşünün bittiği ve diğerinin görüşünün başladığı sınırlar bulanıklaştığında, hemhalimiz, *henüz değil* olarak bize kendisini anımsatır. *Henüz değil*’in belirlenmiş bir kimliği sürekli erteleyişi ve Dasein’a başka biri olabilirliliğini anımsatıp duruşu, Dasein’ın karakteridir. Heidegger’in, “*Henüz değil*’in varlığı Dasein’ın karakteridir” (Heidegger 1995: 287/243) sözünü böyle yorumlamalıyız.

Dasein’ın karakteri, kimliği, *henüz değil*’in varlığıdır demek, *henüz* hiçbir kimliğin perspektif ve belirlenimi altında olmamanın, hiçbir görüşle görünmemenin olanağının önümüzde uzanıyormuşçasına anımsanması demektir. Heidegger, Sophocles’in *Odipus Colonusta*’daki, *me phunai ton hapanta nika logon* dizesinin çevirisi için, “*henüz* Dasein oluşa adım atmamış, *henüz* Dasein olmamışlık, varlığın tümlük olarak bir-aradalığının zenginliğidir” diyor (Heidegger 2000: 189). *Phunai*, doğmuş olmak, Dasein’ın kendisini belirlenmiş olarak bulduğu ve seçilmemiş kimliğinin öncesindeki ve önündeki *henüz değil*’e, başka bir kimlikle varolabilecek oluşumuzun *ideal* olanağına açıktır. Kimliğimizin kökenine *ideal* bakış açısıyla baktığımızda, bir roman kahramanından daha az seçilmiş bir kimlikle varolduğumuzu görürüz. Milan Kundera’nın karakterleriyle ilgili dediği gibi, gerçekleştirilebilirliğin saf olasılığının önümüzde uzanışını duyarız.

How to Look at the Mirror? Ready to Handness and the Ontological Possibility of Identity

Abstract

In this paper, I discuss the notion of ideal from a Heideggerian point of view so as to put forward a fresh look to the problem of identity. My main concern is, to reply Ciftci's arguments in his "how to look at the mirror?" where he attacks on my article, in which I discuss the problem of Kurdish identity in Turkey. In his paper he argues that, my way of looking at the problem of the Kurdish identity in Turkey is insufficient since I see the problem from an idealistic point of view. Nevertheless, idealistic point of view may well mean a philosophical perspective, which lets us see the problem of identity as such, in relation to the identities we possess. In this paper, in order to show how we can suggest an original and still philosophical approach to the problem of identity by making use of the origins of the concept of *idea*, I go back to Platon and Aristotle to see what *eidōs* means and how it is used in the sense of *ousia*, being as such.

In the introduction, I discuss Dasein as agency who, unlike the isolated *cogito*, does not know herself as the inner condition of the possibility of the knowledge of the external reality, the world. Instead, Dasein comes to herself, that is her own most potentiality of being, *Seinkönnen*, from the everyday life. That is subjectivity as agency. The world is not to be understood as an extant, *Vorhandene* object standing over against her. On the contrary, the world as the external reality has been standing in the region of her, as her *Da*, as the structural totality of practical circumspection, in which Dasein always-already has been, *Gewesene*. Dasein comes to understand what this structural totality of the external reality, which has already been open to her, as the structural totality of her everyday dealings. This totality of everyday dealings is *Zuhandenheit*, which reflects the *idea* in the sense of *ousia* to Dasein, while she comports to her everyday goals. I argue that, *Zuhandenheit* can be seen in an idealistic point of view since in everydayness we are not primarily concerned with things as 3 dimensional, extensional objects standing over a transcendental ego, but as the means of the goals as the possibilities to actualize our everyday concerns. That is what Dasein means, having been towards the possibilities that are not yet actualized. We somehow understand this being towards an equipment, which is nothing but a temporal part of the totality of equipmentality, *Zuhandenheit*. There is an ambiguous, blurred understanding in *Zuhandenheit*.

This is how Dasein understands the *idea* as *ousia*. She understands *idea* while she is towards her future possibilities. In this understanding lies her own most potentiality of being as a possibility. Her understanding of the equipmental totality and her own-most potentiality to be is not conceptual but an understanding of know-how. Dasein understands the structural totality as *Zuhandenheit* while she comports her everyday goals, usually, by means of the tools that are ready to her hand, *Zuhandene*. Thus, Dasein's self understanding and world understanding rely on her comportment to the things as the tools that are many, yet at the same time, belong to the structural totality of the equipmentality, that is oneness as *Zuhandenheit*.

What we will try to show in this paper is as follows: This equipmentality is an ontological constitution of the particular things, not as the objects for an epistemological cognition, but as the tools for our everyday concern. This tool character goes along by (*Sein-bei*) the extant things that we use in our everyday life, like a mirror to see how we seem. The mirror is not an extant object standing over against the transcendental subject. Indeed, there is no such thing as a mirror when Dasein intends to make use of it as *Zuhandene*, a tool in order to achieve her purpose. What we care and deal with is the looking itself rather than a mirror.

I firstly refer to the Heideggerian interpretation of the *eidos* as what appears and how something that appears fits and belongs to a structure of gatheredness. The particular things can be considered both in their belongingness and difference to this structure. The belongingness of the things to this structure entails an endurance of being beyond the differences of the appearances. The difference between the unity of the being and its differential looks is the ontological difference which reflects itself in the temporality of the everydayness. The origin of the ontological difference can be traced back to the later dialogues of Plato. Particularly in *Parmenides*, Plato explicitly tells the identity and difference of the one and the many, by saying that the one somehow retains its being subsequent to its transition in to the many. As Saffet Babür tells very thoroughly, Plato already initiates the problem of ontological difference and questions the togetherness of one and the many in this sense. By means of the transitory structure of the oneness, belongingness and difference maintains their unity of beingness as an ecstatic structure along by the many.

In other words, the presence of one (temporal) is not split from the many (extensional) but maintains its being (as *Zuhandenheit*) and in the realm of the many. In contrast to the presence of the many, one maintains its being as nothing. The presence of the belongingness and difference of the structure of the appearances thus, is a togetherness of presence and absence, which Heidegger calls, *praesenz*. This word shows us how being and nothing stand together as an ecstatic presence. Heidegger calls this standing structure as *Ständigkeit* or *Beständigkeit* by means of which, he argues, being and nothing stand together in a temporal and accordingly ecstatic structure. The presence of this standing structure is prasensial, which is a union of presence and absence. One's transitory structure and retaining its being to which many belongs, shows us how *idea* is used in the sense of *ousia*, whatness or beingness of what is.

We will see how Plato precedes Aristotle by letting us think whatness together with the things. For Aristotle, whatness goes along by the particular things as a divisible *ousia* that is thisness. When the objects are not concerned as extant beings but comported by Dasein as tools for everyday dealings, the thisness of a tool reflects the whatness, *idea* as *ousia*.

Secondly, I refer to Aristotle's interpretation of *ousia as theos*. As Ted Sadler says, in this self-differential ecstatic character of *ousia*, one can see how being as such reflects its whatness in the actuality of the particular beings. The togetherness of being and nothing as an ecstatic structure opens itself up from itself and retains its (potential) being along by the particular things. In this Aristotelian interpretation, whatness endures as thisness. Thus, the structure of the belongingness and difference of being and nothing takes a stand along with a particular thing when it is ready to our hand as this thing; for instance this mirror.

In Heideggerian terminology, that is to say that, being stands by the extant things. Keeping in mind that being as such temporarily is prior to the particular beings, when we experience, understand an extant being, *Vorhandene*, we always-already understand being as such as the potentiality of particular beings. So what actually appears conceals its condition of the possibility of appearance ready to our hand as an, *a-priori*, *dual structure of belongingness and difference*. This priority is due to Dasein's everydayness. Dasein does not understand herself as an isolated subject but she comes to herself through the structure of *Zuhandene*. Nevertheless, our understanding of being as such that goes along by the extant things is a tacit understanding. The whatness of a thing can be thought prior to what it actually is merely temporally. We, as Dasein, understand being as such not like understanding an extant being but as the thisness of an extant being. Since whatness endures in thisness and endures is nothing but temporalization of temporality, whatness is prior to and at the same time along with thisness. Thereby, the priority of our everydayness which is grounded in *Zuhandenheit*, is grounded in a structure of temporality and it is at the same time an understanding of whatness along by the thisness of a tool. That is a different kind of understanding. We do not understand a thing, for example a mirror as an object standing in front of a transcendental subject. Dasein has already been in a mood of understanding being as such while she deals with the things in everyday life. Dasein primarily understands things as ready to hand, *Zuhandene*.

Zuhandenheit is different from *Vorhandenheit*. Dasein comports to a thing, for example a mirror not as an object of knowledge. Dasein indeed, does not comport to a mirror. She comports to see her reflection in the mirror, to make up, to brush her hair and the like. Dasein does not comport to an object but to a tool for her everyday dealings. In this way of dealing with things, a mirror is not a mirror but a tool as a part of doing some work, doing a makeup, looking at her image. So, an object as *Zuhandene* is not. It is meaningful in a functional structure of things. The mirror for example, is meaningful with the brush when we want to brush our hair or with the makeup equipment when we want to makeup. We comport to *this* mirror not any mirror. This mirror is ready to function for us. Its readiness to function means that, we are accustomed to brush our hair always with this mirror that is hanging on our living room. So, the readiness to hand of the mirror is its thisness. The thisness of this mirror is a part of the *Zuhandenheit* that sustains the belongingness of a particular tool to the ontological constitution of its condition of the possibility; that is its functionality totality. This belongingness is, at the same time, a difference from an extant being. The thisness of an extant object, which has been going along by it, reflects us being as such. Essentially thisness is the reflection of being as such, whatness in the sense of *idea* as *ousia*, as a concealed structural unity of belongingness and difference. That is why *Zuhandenheit* is different from *Vorhandenheit*.

The concealed structural unity of *Zuhandenheit*, carrying in itself its negation, unconceals to Dasein only as the negation of ready to hand, not-ready-to-handness, *Abhandenheit*. We are not aware of the ongoing temporal reflection of being as such in our engagement to our everyday goals. When we are obstructed by a malfunctioning tool, a broken, blurred mirror, we are driven back to think of, to recall the being of being towards something. If our aim is to see how we appear as our given and pre-determined identity, when the mirror is flu, blurred, when it is no longer functioning smoothly so as to make us comfortable enough to flow from one daily goal to the other, we are driven to understand what looking is as

such. Looking itself is the *eidōs* as *ousia*, which makes us, remember the potentiality of not-being as not yet, the own-most potentiality of Dasein's self-understanding. Dasein remembers the potentiality of not-being as not-yet being determined by any given identity and look. Therefore, she recalls her own most potentiality of being as a not yet possibility of being somebody. The own most potentiality, which endows with an imagination to her to consider herself as a pure potentiality, is feeling as if we are not yet who we are.

Key Words

İdea, Ousia, Identity, Ready to Hand, Thisness, Différance, Possibility.

KAYNAKÇA

ARISTOTELES (2007) *Nikomakhos'a Etik*, çev. Safet Babür, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

BLANCHET, O. (2003) *Philosophy of Being: A Reconstructive Essay in Metaphysics*, Washington: Washington University Press.

BRAVO, I. (2007) "Antik Çağda Varlık ve Bilgi Problemleri Üstüne", *FLSF* 4/2007: 43-58.

BROGAN, W. (2005) *Heidegger and Aristotle, The Twofoldedness of Being*, New York: State University of New York Press.

CALHOUN, R. (1988) *Aristotle: The Desire to Understand*, Cambridge: Cambridge University Press.

ÇİFTÇİ, E. (2009) "Aynaya Nasıl Bakmalı?", *Baykuş* 7/2009:281-287.

ÇÜÇEN, A. K. (2004) *Heidegger'de Varlık ve Zaman*, İstanbul: Asa Yayınevi.

DERRIDA J. (1982) *Margins of Philosophy*, çev. Alan Bass, New York: The University of Chicago Press.

HEIDEGGER, M. (1975) *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt: Klostermann Seminar, Vittorio Klostermann.

HEIDEGGER, M. (1982) *Basic Problems of Phenomenology*, çev. Albert Hofstadter, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press.

HEIDEGGER, M. (1995) *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, Oxford: Blackwell Publishers.

HEIDEGGER, M. (2006) *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tubingen.

HEIDEGGER, M (2008) *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Öktem, İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi Yayınları.

HEIDEGGER, M. (1996) *Zaman Kavramı*, çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Yayınları.

HEIDEGGER, M. (2000) *Introduction to Metaphysics*, çev. Gregory Fried ve Richard Polt, London: Yale University Press.

HEIDEGGER, M. (2002) *Identity and Difference*, çev. Joan Stambaugh, New York: Chicago Press.

HEIDEGGER, M. (1984) *The Metaphysical Foundations of Logic*, çev. Michael Heim, Indianapolis: Indiana University Press.

HEIDEGGER, M. (1990) *Nedir Bu Felsefe*, Çev. Dürrin Tunç, İstanbul: Logos Yayıncılık.

INWOOD, M. (1999) *A Heidegger Dictionary*, Oxford: Blackwell Publishing.

PLATON, (2001) *Parmenides*, 3. Baskı, çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Yayınları.

WEISS, H. (1941) "The Greek Conceptions of Time and Being", *Philosophy and Phenomenological Research* 2/1941:173-187.

SADLER, T. (1996) *Heidegger and Aristotle: The Question of Being*, London: Athlone Press.

<http://plato.stanford.edu/entries/parmenides/2.2>

<http://classics.mit.edu/Plato/timaeus.html>.