



**T. C.  
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANABİLİM DALI  
FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI**

# **HEİDEGGER'DE DASEIN'IN VARLIĞININ ZAMANSAL SERİMLENİŞİ**

**DOKTORA TEZİ**

**Çiğdem YILDIZDÖKEN**

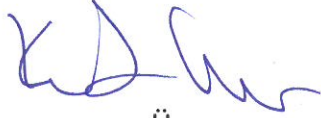
**Danışman:  
Prof.Dr. A. Kadir ÇÜÇEN**

**BURSA- 2017**

## TEZ ONAY SAYFASI

T. C.  
**ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE**

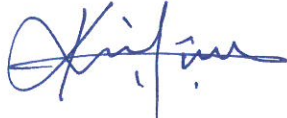
Felsefe Anabilim Dalı'nda 711343004 numaralı **Çiğdem YILDIZDÖKEN**'in hazırladığı "Heidegger'de Dasein'in Varlığının Zamansal Serimlenişi" konulu Doktora Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 22/2/2017 günü 13:00 – 14:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oybirliği ile karar verilmiştir.



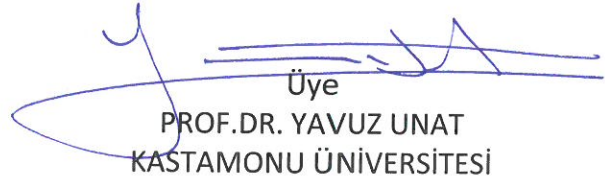
Üye  
Prof. Dr. A. KADİR ÇÜÇEN  
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ



Üye  
PROF.DR. MUHSİN YILMAZ  
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ



Üye  
DOÇ.DR. KASIM KÜÇÜKALP  
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ



Üye  
PROF.DR. YAVUZ UNAT  
KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ



Üye  
YARD.DOÇ.DR. CANER ÇİÇEKDAĞI  
ARTVİN ÇORUH ÜNİVERSİTESİ

22/2/ 2017

**T.C.**  
**ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA**

Tarih: 23/ 2 /2017

Tez Başlığı / Konusu: **Heidegger'de Dasein'ın Varlığının Zamansal Serimlenişi**

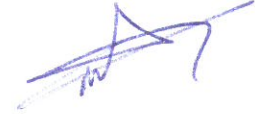
Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam sayfalık kısmına ilişkin, 23/02/2017 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin*adlı intihal tespit programından (Turnitin)\* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 7 'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim. Gereğini saygılarımla arz ederim. Tarih ve İmza

23/02/2017



Adı Soyadı:	Çiğdem YILDIZDÖKEN
Öğrenci No:	711343004
Anabilim Dalı:	Felsefe
Programı:	Felsefe Tarihi
Statüsü:	Doktora

Danışman  
Prof.Dr. A.Kadir Çüçen



## YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “**Heidegger’de Dasein’in Varlığının Zamansal Serimlenişi**” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntılarını kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

23.2.2017

Adı Soyadı : Çiğdem YILDIZDÖKEN

Öğrenci No : 711343004

Anabilim Dalı : Felsefe

Programı : Felsefe Tarihi

Statüsü : Y.Lisans Doktora



## ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Çiğdem YILDIZDÖKEN
Üniversite <sup>[1]</sup>	: Uludağ Üniversitesi
Enstitü <sup>[2]</sup>	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Felsefe Tarihi
Tezin Niteliği	: Doktora Tezi
Sayfa Sayısı	: xi+362
Mezuniyet Tarihi	: 22/02/2017
Tez Danışmanı	: Prof.Dr.A.Kadir Çüçen

### HEİDEGGER'DE DASEIN'IN VARLIĞININ ZAMANSAL SERİMLENİŞİ

Batı metafiziğinin üstünü örttüğü ve Heidegger'le birlikte yeniden sorulan varlığın anlamının ne olduğu meselesinin yanıtı, varlığın ancak zaman nezdinde kavranabileceği umudunu kendi içinde taşır. Varlığın anlamının ne olduğu meselesinin zaman temelinde anlamını buluşu, varlık-insan arasında özcü gelenekte unutulmuş olan bağın da yeniden tesisini gündeme getirir. Bu anlamda felsefenin yeni güzergahı olarak Heidegger'le başladığımız patikadaki yolculuğumuzda, 'insanın insan olma olanağı' olarak ifade edebileceğimiz dünya-içindeki olgusallığını ifade eden Dasein'in kendi varlığını 'anlama'sı, ancak kendi ekstatik zamansallığındaki geçmişin-şimdinin ve geleceğin her birinin birbirinden ayrılmaz ve aralarında gidip gelmeleriyle oluşacak zaman *ekstaz*larını işler hale getirmesiyle gerçekleşir. Bu gerçekleştirim Dasein'in, varlığın açıklığında 'ihtiyath düşünme' sayesinde kuracağı, gerek varlığın gerekse Dasein'in birbirlerine kendilerini izin vermeleriyle oluşan bir 'olma' uğruna bırakılmışlık halidir. 'Olma'ya kendini tevdi ediş, düşünme sayesinde varlık ve zaman arasında irtibat noktası yakalayarak zamanın, varlığın olanak halindeki yazgısını oluşturmasına mahal verecektir. Bu mahalde '*Dasein'in Varlığının Zamansal Serimlenişi*' zamandaki insan olma olanağımızın farkındalığına varma sorumluluğu taşımaktadır.

#### Anahtar Sözcükler

Varlık, İnsan, Dasein, Yazgı, Zaman, Ereignis, Düşünme, Patika

## ABSTRACT

Name and Surname :Çiğdem YILDIZDÖKEN  
University :Uludag University  
Institution :Social Science Institution  
Field :Philosophy  
Branch :History of Philosophy  
Degree Awarded :PhD  
Page Number :xi+362  
Degree Date : 22/02/2017  
Supervisor : Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN

### THE TEMPORAL EXPOSITION OF DASEIN'S BEING IN HEİDEGGER

The question of what is the meaning of being was overlaid with the western metaphysics but re-questioned by Heidegger and the answer inholds the hope that the being can only be grasped in the presence of time. The issue of what is the meaning of being was established on the basis of time brings up the matter of the bond between being and human which has been forgotten in essentialist tradition. In this sense, in our journey which we began with Heidegger as the new path of philosophy, Dasein's understanding of its own being, which is the facticity of the world and can be expressed as 'humans's potential of being human', can only be realized by making functional the unity and the hovering of time ectasy that is generated by the past, the present and future in their own extatic temporality. This realization is the state of abandonment that Dasein will constitute in the openness of being through 'prudent thinking', and both the Dasein and the existence will allow themselves to each other for the sake of 'being'. Committing to the 'being' will establish the point of contact between being and time through thinking and will allow the time to create the fate of being as a possibility. In this sense, 'The Temporal Exposition of the Dasein's Being' carries the responsibility of being aware of the possibility of being human.

#### Key Words

Being, Human, Dasein, Fate, Time, Ereignis, Thinking, Path

## ÖN SÖZ

Kendini gökyüzünde yıldız gibi tek bir düşünceye adanmış Yer, Gök, Ölümlü ve Tanrısal varlıkları birbirlerine aitliği içinde toplayan, düşünce ışığında varlığın unutulmuş olan anlamı, tüm ihtişamıyla zamanla olan aitliğinin anlaşılmasıyla gerçekleşecektir. Bu doğrultuda ‘*Dasein’in Varlığının Zamansal Serimlenişi*’ bizi varlığı zamandan koparan Batı felsefesine karşı, varlık ve insan arasındaki asli ilişkiyi kavrama uğruna yeniden ‘düşünme’ye çağırır. Öyle ki, felsefenin geçmişine bakıldığında varolanların toplamı olarak anlaşılan varlığın zamana aşkın olduğu; varolanın ise ‘*ex nihilo nihil fit*’ görüşünden hareketle ‘daimi bir şimdide’ halihazırda bulunarak mevcudiyetini oluşturduğu ileri sürülmüştür. Varolanın mevcudiyetinin şimdide hapsedilmesi zamanın geçmiş, gelecek yapılarının ihmal edilmesine yol açtığı gibi, her birinin birbirleriyle kurulacak ilişkisinin de görmezden gelinmesine neden olmuştur. Gerek varlığın tümel olduğu savı, gerekse varolanın mevcudiyetini oluşturma bağlamında sadece şimdide yapılan vurgu Grek düşüncesini miras alan Batı metafiziğinde tarihdışı, zamansal olmayan bir varlık tasavvurunun gündeme gelmesine neden olmakla birlikte, insanın kendi varlığıyla kurulacak irtibat noktasının da görmezden gelinmesine sebep olmuştur.

Böylece çalışmamız Heidegger ışığında ilerleyerek, varlık ve zaman kavramlarını mihenk taşı alan, tüm ontolojilere zemin hazırlayan ‘fundamental ontoloji’ ışığında düşünmeyi teklif eder. Felsefenin bu yeni güzergahı Batı’nın epistemolojiye mihlanan düşünüşü karşısında ontolojik düşüncenin ufku dahilinde yeniden ‘düşünme’yi bekler. Bu anlamda mesele, düşünme sorunudur. Düşünme gerek varlığa gerekse insana yönelik bakışımızı oluşturacaktır. Bu doğrultuda Heidegger çağının Nazi Almanyası ve felsefenin nihilizmle karşılaşma tehlikesinin insanı düşürdüğü kaotik durumu görmüş olacak ki, bu bize ‘**Varlık ve Zaman**’da Dasein’a yaptığı vurgunun nedenini gösterir niteliktedir. Sorun varlık ve insan arasında kurulacak bağsa, bu ancak varlığın gizli kalan yanı olarak *aletheia*’nın sırrına vakıf olan düşünceyle olanaklı hale gelir. O halde *aletheia* varlık ve zamanın asli anahtarı olmaktadır. Varlık

ve zaman arasında *aletheia*'yla kurulacak ilişki ise varlık ve zamanın her birinin birbirine aitliğini, birbirlerini sahiplenmeyi, muhafaza etmeyi ifade eden 'olagelme, olmaklık, olmaya bırakılmışlık' hali olarak *das Ereignis*'in devreye girmesiyle mümkündür. Şu durumda çalışmamız '*Dasein'in Varlığının Zamansal Serimlenişi*' olarak ontoloji sahasında düşünerek varlığın *aletheia*'sının zamanda ortaya çıkacağı savıyla hareket edip varlık-insan arasındaki bağı yeniden inşa etme demesini sunar.

Bu denemeyi gerçekleştirirken benden desteğini esirgemeyen üzerimde hak sahibi yaşayan Daseinlara yönelik teşekkürü de bir borç bilirim. '**Varlık ve Zaman**'la yola çıktığım patikada çalışmam sırasında çıkan sorunlara yönelik fikir alışverişinde bulunmakla birlikte çalışmamda karşılaştığım sorunları engin bilgisiyle aydınlatan ve aynı zamanda çalışmamın yarattığı kaygılarımın bertaraf edilmesini sağlayarak verdiği destekle çalışmama odaklanmama olanak veren Danışmanım ve hocam Prof. Dr. A. Kadir Çüçen'e, verdiği bilgilerle ufku genişleten ve geliştiren Doç. Dr. Kasım Küçükalp'e, çalışmam boyunca araştırmamdaki eksiklikleri belirterek çalışmamı tamamlamamı sağlayan Prof. Dr. Muhsin Yılmaz'a, araştırmamdaki Almanca eksikliklerini tamamlayarak birebir çevirilerde Almancasına başvurduğum ve yer yer engin bilgileriyle dimağımı açarak çalışmamın meselesine ilişkin yeni bir açılım sunan meslektaşım ve ağabeyim Araş. Gör. Saygın Güneç'e, benden desteğini esirgemeyen anneme ve babama, tezimdeki TDK kurallarına uygunluğunu düzenleyen arkadaşım ve meslektaşım Araş. Gör. Burcu Kaya'ya, tez boyunca benden manevi desteklerini esirgemeyen arkadaşlarım Araş. Gör. Derya Aybakan Saliya'ya, Araş. Gör. Elife Kılıç'a ve Öğrt. Merve Eylük'e teşekkürlerimi borç bilirim.



## İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU .....	iii
YEMİN METNİ .....	iv
ÖZET .....	v
ABSTRACT.....	vi
ÖN SÖZ .....	vii
İÇİNDEKİLER .....	ix
KISALTMALAR .....	xi
GİRİŞ .....	1

## BİRİNCİ BÖLÜM

### HEİDEGGER ÖNCESİ ZAMAN ANLAYIŞLARI VE HEİDEGGER'İN ELEŞTİRİSİ

1.1. BATI METAFİZİĞİNİN ELEŞTİRİSİ.....	30
1.2. HAREKETİN ÖLÇÜSÜ OLARAK 'ZAMAN' .....	48
1.3. AUGUSTINUS'UN PSİKOLOJİK VE TEOLOJİK ZAMAN ANLAYIŞI.....	62
1.4. TRANSCENDENTAL ESTETİK BAĞLAMDA 'ZAMAN' VE 'MEKÂN' .....	73
1.5. TİNİN ZAMANSALLIĞI.....	88
1.6. DİLTHEY'DA TİN BİLİMLERİ DOĞRULTUSUNDA 'ZAMAN' .....	103

## İKİNCİ BÖLÜM

### DASEIN'IN VARLIĞININ ZAMANDAKİ YERİ VE ÖNEMİ

2.1.FENOMENOLOJİ VE ZAMAN .....	116
2.1.1. FENOMENOLOJİNİN ORTAYA ÇIKIŞI VE TANIMI.....	116

2.1.2. HUSSERL'İN FENOMENOLOJİSİNE GİRİŞ .....	118
2.1.2.1. İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi.....	126
2.1.2.2. Heidegger'de Ontolojik Fenomenoloji .....	136
2.2. FELSEFE VE HAKİKAT İLİŞKİSİ .....	147
2.3. DASEIN'İN ONTOLOJİK YAPISI.....	177
2.4. VARLIK VE ZAMAN İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR DENEME .....	200
2.4.1. DASEIN'IN ZAMANSAL YORUMUNUN İZAHI.....	210
2.4.1.1. Anlamanın Zamansallığı.....	211
2.4.1.2. Bulunuşun Zamansallığı.....	215
2.4.1.3. Düşkünlüğün Zamansal Anlamı .....	220
2.4.1.4. Sözün Zamansallığı.....	222
2.4.2. GAYRİ SAHİH ZAMAN ANLAYIŞI OLARAK KAMU ZAMANI.....	223
2.4.3. SAHİH ZAMAN ANLAYIŞI.....	226
2.4.4. DÜNYA-İÇİNDE VAROLMANIN ZAMANSALLIĞI.....	231
2.4.5. DASEIN'IN TARİHSEL VAROLUŞU .....	242

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### DASEIN'IN VARLIĞININ YAZGISI: ÖLÜM VE ZAMAN

3.1. ÖLÜM'ÜN TARİHSEL SERÜVENİ .....	261
3.2. ÖLÜME YÖNELİK VARLIĞIN TARİHSEL ARKA PLANI .....	282
3.3. ÖLÜME YÖNELİK VARLIK OLARAK DASEIN .....	298
3.4. VİCDAN OLARAK DASEIN'IN AÇIMLANMIŞLIĞI .....	321
3.5. ÖLÜM, ZAMAN VE YAZGI ÜZERİNE .....	334
<b>DEĞERLENDİRME VE SONUÇ.....</b>	<b>348</b>
<b>BİBLİYOGRAFYA .....</b>	<b>353</b>

## KISALTMALAR

<b>A.e.</b>	:Aynı eser
<b>a.g.e.</b>	:Adı geçen eser
<b>AÜHFY</b>	:Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları
<b>Bkz.</b>	:Bakınız
<b>Bs.</b>	:Baskı
<b>C:</b>	:Cilt
<b>çev.</b>	:Çeviren
<b>İÜHFY</b>	:İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları
<b>İÜEFY</b>	:İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları
<b>MEB:</b>	:Milli Eğitim Basımevi
<b>MÖ.</b>	:Milattan Önce
<b>NO:</b>	:Numara
<b>s.</b>	:Sayfa
<b>Trans. By</b>	:Çeviren
<b>TTK</b>	:Türk Tarih Kurumu
<b>v.b.</b>	:Ve Benzeri
<b>vd.</b>	:Ve Devamı

## GİRİŞ

“İşaretsiz biz, anlam verilmez  
Hiç acı duymayan biz neredeyse  
Yaban ellerde dilimizi kaybettik...”<sup>1</sup>

“Yakındır ya  
Güçtür de kavramak Tanrı’ya  
Ama nerede tehlike varsa, boy atar orda  
Kurtaranda  
Karanlıkta barınır...”<sup>2</sup>

Amaç ve kapsam dahilinde çalışmamıza yön verecek olan Heidegger’in Hölderlin’den alıntılardığı yukarıdaki iki tümce bize Batı metafiziğinin yazgısının (*Geschick*’inin) varlığı (*Sein*) ve insanı içine düşürmüş olduğu tehlikenin tüm boyutlarını ifade ederken, aynı zamanda kurtarıcı olan umudu da vaad eder. Platon’dan beri gelen Batı metafizik geleneğinin salık verdiği yazgı anlayışı Hıristiyan ilkelerin ilanı ile insanları bir krize sokmuş, kriz felsefe mahalinde kendine yer edinmiştir. Heidegger bu noktada ‘**Being and Truth**’da, bu krizin yeşillendiği Kartezyen düşüncede bilimlerin gelişmesiyle birlikte matematiğin felsefedeki zeminini stabil hale getirdiğini iddia eder. Bu noktada Heidegger matematiğin yanlış anlaşıldığını *mathematika* teriminin neşet ettiği *mathemata*’nın<sup>3</sup> özünün materyali açıklamadığını bu

---

<sup>1</sup> “Ein zeichen sind wir, deutungslos, Schmerzler sind wir und haben fast, Die sprache inder fremde ver loren” Bkz. Martin Heidegger, *Was Heisst Denken?*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1954, s.9. Karş. Martin Heidegger, *Düşüme Ne Demektir?* (çev. Rıdvan Şentürk), Bursa, Paradigma Yayınları, 2013.

<sup>2</sup> Johann Christian Friedrich Hölderlin, *Seçme Şiirler*, (çev. A. Turan Oflazoğlu), İstanbul, İz Yayıncılık, 2013, s. 136.

<sup>3</sup> *He methesis, -eta, -atos, to*; öğrenme haber alma, öğretme bağlamında *manthano* fiilinden gelmektedir. Bu doğrultuda *manthano*, anlamak, algılamak, farkına varmak anlamlarına gelmektedir.

kavramın el-altında-olanları (*Zuhandensein*) kavramak, öğrenmek, öğretmek, üretmek için kullanıldığını belirtir. Dolayısıyla *mathemata* öğrenilebilen olduğu kadar öğretilenidir, Descartes'taki gibi tüm bilime indirgenerek '*characteristica universalis*' değildir. Bu anlamda Helen köklerinden kopartılan *mathematika* felsefenin krize sürüklenmesine sebebiyet vermiş,<sup>4</sup> *cogito ergo sum*'a mihlanan bu metafizik gelenek hiçlikle karşı karşıya kalarak Dasein'in yurtsuz kalmasına sebep olmuştur. Felsefeye varlık bağlamında yeni bir zemin kazandırma olarak bu uğraş, eğer *mathematika* varlığın temeliyse, varlığın da Grek köklerinden koparılmasına neden olduğunun habercisidir.

Bu doğrultuda Ortaçağ Skolastik düşüncesine bağlı kalan Descartes'ın *mathematika*'ya saplanan kategoriyal kökleriyle öznenin *essentia*'sına yönelik soruşturması zamanın varlıkla olan ilgisini ihmal ederek dualist anlayışların da bu Kartezyen düşünceden neşet etmesine zemin hazırlamıştır.<sup>5</sup> Bu durum '*cogito ergo sum*'daki *sum*'un varlık anlamının ihmal edilerek *cogitans*'in merkeze alınmasına neden olmuştur. Bu doğrultuda varlığın başkonuğu olduğuna yönelik ilan, Descartes'ın ontolojik öznesini devralan Kant'la birlikte '**Arı Usun Eleştirisi**'<sup>6</sup>nde yerini iyiden iyiye yıkılmayacak kalelerle mühkemleştirmiştir. Öte yandan Heidegger Kant'ın hem *a priori* ilkesinin hem de zamansallık meselesini ilk gündeme getiren kişi olması bağlamında başarısını görmezden gelmez. Kant sadece '**Arı Usun Eleştirisi**'yle bir epistemoloji değil, aynı zamanda doğayla kurulacak yapıyı da gözler önüne sermesi bağlamında önemlidir. Ancak o *transcendental* mantığı, doğa olan araştırma sahasında *a priori* şekilde soruşturma mantığını sunmuş ve bu sahada varolanın varlığına yönelik görülen araştırma, bizatihi varlığın anlamının görmezden gelinerek varlığın *a priori* koşullarla açıklanmasıyla yeterli görmüştür. Bu *transcendental* sahada ortada zengin kategoriler, *a priori* kanıtlar olsa da varlığın anlamı yeteri kadar aydınlatılamamıştır.<sup>7</sup> Geleneksel anlayışı miras alan bu '*zamanın transcendental anlayış*'ı, varlık ve zaman

---

Ayrıntılı bilgi için Bkz. Henry George Liddell, Robert Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford At The Clarendon Press., 1968, s.1072, 1073.

<sup>4</sup> Martin Heidegger, *Being And Truth*, (trans. Gregory Fried, Richard Polt), İndiana University Press., 2010, s. 32.

<sup>5</sup> Martin Heidegger, *Being And Time*, (trans. Joan Stambaugh), State University Of New York Press., 1996, s.19.

<sup>6</sup> Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul, İdea Yayınları, 2010.

<sup>7</sup> Martin Heidegger, *Being And Time*, s. 9.

arasında ısrarla kurulması gereken bağın noksanlığını taşımıştır.<sup>8</sup> Varlık ve zaman arasında kurulacak ilişki denemesi ise Kartezyen düşünceyi miras alan aklın özüne yönelik önem ve vurguyla Batı düşüncesini doruk noktasına ulaştıran Hegel’le olacaktır. Onun salt bir şekilde izah ettiği varlığın tarih içindeki seyirsel yolculuğu, tin ve zaman arasında kurulacak olumlu bir gelişme olarak<sup>9</sup> varlığın tarih içinde zamanın içine düştüğünü anlaşılır kılsa da, öne sürülen zaman anlayışı geleneksel zaman anlayışının izlerini taşıyarak Dasein’in dünya zamanının açıklanmasında önemli kaynak olmuştur. Ancak Hegel, zamanı şimdilerden hareket ederek karakterize etmiştir. Bu anlayış sadece Batı geleneğindeki anlayışın sonucu olarak varolanın şu an olduğunu ve geleceğin şimdiye muhtaç olduğunu anlatımı olup zamanın, soyut bir manaya büründüğünün de ifadesidir.<sup>10</sup>

Bu bağlamda varlığın insanla, zaman nezdinde kuracağı ilişkinin farkına varılamaması ve varlığın *aletheia*’sının anlamının aydınlığa kavuşturulamayışi nihilizmin de tehlike çanlarının çalmasına sebebiyet vermiştir. Bu krizde tehlike, varlığın olması gerektiğinden başka bir mahalde oluşunun; yurtsuz bırakılışının vaazıdır. Yurtsuzluk, düşünmenin (*das Denken*) kendisinden feragat edişinin neden olduğu Batı metafizik geleneğindeki insanın varlıktan bağını koparışının ve bir o kadar da varlığın insandan bağını koparışının izahıdır. Varlığın insanla bağının koparılışı zamandan (*Zeit*) yoksun bir varlık anlayışını gözler önüne serdiği gibi, zamanın da ontolojik olandan yoksun ontik olanla kurulu bir yapı dahilinde oluşturulmasına sebebiyet vermiş, insan dünyadaki olmaklığının aleladeliliğine boğulmuş, varlığın anlamının ne olduğu sorunu görmezden gelinerek varlığın üstü modernliğin *tekhne*’siyle örtülmüştür. Üstelik bu *tekhne* artık Helenlerin dile getirdiği gibi *physis* üzerinden *poesis*’ini gerçekleştirimi dahilinde değil<sup>11</sup>, hakikatin kendisini gerek dünyayı gerekse dünya-içindekileri ‘şeylik’<sup>12</sup> (*Sachheit*) temelinde açıklayan ve insanı varlığının gizli olan yanından

---

<sup>8</sup> A.e. s. 21.

<sup>9</sup> A.e., s. 391-392.

<sup>10</sup> A.e., s. 394.

<sup>11</sup> *Tekhne* ve *poesis* tartışması için Bkz. Martin Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, (çev. Doğan Özlem), Paradigma Yayınları, 1998., Martin Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, (çev. Fatih Tepebaşlı), De Ki Sanat Yayınları, 2011., Martin Heidegger, “Sanatın Doğuşu Ve Düşüncenin Yolu”, *Patikalar*, (çev. Leyla Baydar, Hasan Ünal Nalbantoğlu), İmge Kitabevi, 1997, ss.11-33.

<sup>12</sup> İng. *material content* olarak, şey, mesele, iş, olgu, hadise anlamlarına gelen Almanca *Sache*’den türeyen *Sachheit*, Heidegger felsefesinde bilimsel belirlenim ile sabitlenenin durum olup formel olarak hergünlüğün nesnesinin, maddi olanın içeriğidir, özüdür. Diğer bir ifadeyle şeylik, gerecin (*Zeug*) geleneksel anlamdaki *essentia*’sı (*Wesen*) olmaktadır. Bkz. Heidegger, *Being And Time*, s. 176.

(*aletheia*'sından) feragat ettiren, insanı araçsal bir 'şeylik' konumuna getiren bir anlayış talep etmiştir. Bu talep davetkâr bir tavırsa insan, dünyanın 'ayartıcı'<sup>13</sup> etkisinden yararlanarak davete icabet etmiş varlığın *aletheia*'sının (*Wahrheit*) anlamının üstünü - tıpkı defnedilen bir ölünün üstünün toprakla kapatılarak örtülmesi gibi- yeryüzünün topraklarıyla örtmüştür. Esasında bu gömme işlemi, her türlü anlama (*Verstehen*) 'Varlık ve Zaman'da belirtildiği gibi Dasein'in varlığına geri gidecekse<sup>14</sup> o halde Dasein kendi varlığının anlamının üstünü örterek sahilliğini (*Eigentlichkeit*) kavrama olanağından ve zamansallığından da kendini muaf tutmuş demektir. Onun varlığı zamansallığından muaf tutuşu anlamdaki özcü geleneğin *essentia*'sına takılıp kalması, her an olagelmesindeki (*das Ereignis*) kararlılığını kapatmış olmasıdır. Bu kapanmışlık hali *aletheia*'nın *letheia*'sına varlığın sürgün edilmesidir.

Bu anlamda Dasein'in yazgısı onun sahil olmayan varolma tarzı üzerinden oluşturduğu *das Man*'in<sup>15</sup> (*they-itself*) varolma tarzı üzerinden kurulan hergünlüğün kaderine tutsak olmasıdır. Bu anlamda tehlike varlığın tüm tedirginliğiyle yeryüzünün çölleşmesine<sup>16</sup> neden olmuştur. Bu noktada varlığın tehlike çanları tüm sessizliğinin yankısıyla Nietzsche'nin dizelerinde dile gelir: "Çöl (*Wüste*) büyüyor... Vay çöllere gebe kalanın haline."<sup>17</sup>

Heidegger'in dikkat çektiği ikinci tümce ise bu büyüyen; gittikçe genişleyen çölleşmeden kurtulmanın çaresini belirtir niteliktedir. Eğer yeryüzü ve dünya çölleşiyorsa bu anlamda kurtarıcı yine yeryüzü ve dünyadır<sup>18</sup> ve dolayısıyla yeryüzü-dünya kurtarılmayı umut eder. Heidegger 'Düşünmek Ne Demektir?' adlı eserinde en kaygı verici olan şeyin bizim halen düşünemememiz olduğunu belirtir.<sup>19</sup> Bu bakımdan varlığın modernliğin kirliliğiyle topraklarla üstünün örtülüşü, esasında bir düşünme sorunudur. O halde sorun hangi türden düşünmenin varlığın *aletheia*'sının anlamının üstünü

<sup>13</sup> Dünya-içinde hergünlüğün ayartıcı (*tempting*) etkisi için Bkz. Heidegger, *Being And Time*, s. 165.

<sup>14</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.309.

<sup>15</sup> Hergünlük içinde diğer otantik olmayan Daseinleri nitelemek için kullanılan bir kavramdır. Bkz. Heidegger, *Being And Time*, s.252.

<sup>16</sup> Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?*, s. 19.

<sup>17</sup> A.e., s.19. "Die wüste wächst. Egit ein wahres wort" bu tümcede *Wüste*, ıssız yeri nitelemek için kullanılır. Bu anlamda ıssız bir yer tekinsizlik de yaratacağı için bu durum Dasein'in varlığının hakikatinin krizden kaynaklanan tedirginliği doğurduğunu anlatmak için kullanılmıştır. Bu tekensizlik gittikçe artan şekilde genişlemekte büyümektedir (*wachsen*). Bkz. Heidegger, *Was Heisst Denken?*, s. 14.

<sup>18</sup> Çalışmamızın ilerleyen kısmında belirteceğimiz üzere Giriş tümcesinin ilk şiir söylemi, *mnemosyne*'nin gökyüzü ve yeryüzünün kızı olduğuna ilişkindir.

<sup>19</sup> Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?*, s. 19-20.

örttüğü ve hangi türden düşünmeyle bu *aletheia*'nın kavranılacağı meselesine bizi alıp götürür. Düşünme bizi varlığın nasıl tasavvur edileceğinin, insana dair anlayışımızın nasıl tahayyül edileceğinin de bildirgesidir. Düşünmenin bu noktada dille olan ilişkisine dikkat çeken Heidegger *logos*'un sesine kulak kesilen bir varlığın ancak varlığının anlamını gizlilikten sıyırarak kendini zamanda tezahür edeceğini belirtir. Bu tezahür ediş onun Batı metafizik geleneğinin ifade ettiği gibi zamandan yoksun, *transendent* bir varlık değil de, bizzat zamanda var olabilen, her daim varolagelen, 'olma' dahilinde kendini gerçekleştiren, olanak varlığını gündeme getirir. O halde dil-düşünme ekseninde varlığın zaman nezdindeki olmaklığı (*das Ereignis*) onun yazgısını (*Geschick*'ini) oluşturmasına olanak verecektir. Bu doğrultuda tezimizin temel iddiası, 'Dasein'in Varlığın Zamansal Serimlenişi' başlığıyla varolagelmenin ancak zaman temelinde vuku buluşu bakımından zamanın Dasein'in varlığının, varolma tarzının yazgısını oluşturduğudur.

Bu bağlamda çalışmamıza başlarken Hölderlin'den alıntılıdığımız tümce, yol aldığımız patikadaki –bozuk bir yoldur- amacımızı da serimleyerek patikamızı aydınlık kılacak nitelikte ve güçtedir. Bu kısa girişin girişi mahiyetindeki izahımızla yolumuza, Heidegger'in belirttiği tehlikeyi varlık-dil-düşünme ve zaman mahalinde açıklamaya, tartışmaya koyularak tezimizin amacını, temel iddiasını, ortaya koyacağımız meselelerin oluşumda bizi *philosophia*'nın engebesine sürükleyen kavram deşmelerini, nasıl bir yol izleyeceğimizi, varlık ve zaman uğruna patikamızda nelerle karşılaşacağımızı ele alarak soruşturmaya başlayalım. Bu andan itibaren eğer soru sormak, getirilen yanıt denemesi kadar *philosophia*'ya söz söyleme hakkı kazandıracaksa şu sorulara kulak kesilerek varlık patikamızda yol almamız bağlamında önem kazanacaktır; Modernliğin tehlikesinin tahlil ve tespiti hangi minval üzerinden inşa edilmelidir? Düşünme sorunu neden varlık ve zaman meselesi olmaktadır? Dil, varlığın *aletheia*'sının kavranılması uğruna düşünmenin hangi mahalinde yer almaktadır? Dile gelen *philosophia* bizden neyi talep etmektedir? Varlık ve insan arasında kurulacak bağ nasıl tesis edilecektir? Zamanın varlığın *aletheia*'sının anlamını zuhur etmesine neden olan etkisi nedir? Dasein'in varlığı zamanla nasıl bir ilişki içindedir? Zaman, zamansallığı; zamansallık da tarihselliği neşet ederse Dasein'in varlığının tarihsel varoluşu nasıl bir ontolojik temele sahiptir? Tarihsel Dasein fırlatılmışlık içinde olma akıbetinin birliğini, bütünsellikli yapısını neyle elde edecektir?



Dasein'in varlığının ufku olarak zaman kendini açımlayabilir mi? Açımlayabilirse bunun olanaklılığında izlenecek yol nedir? Zaman Dasein'in varlığının *aletheia*'sının açımlanması neye önyak olmaktadır? Zaman varolan mıdır, varlık mıdır? Zaman varolansa varolan ne demektir? Varlıksa nasıl bir varlık yapısına sahiptir? Neden varlık ve zaman? Neden zaman ve varlık? Heidegger'in öne sürdüğü zaman anlayışının önceki felsefenin dile getirdiği anlayıştan ayırt edici yönü nedir? Heidegger'in geleneksel felsefeyi varlık ve zaman anlayışı nezdinde eleştirisi felsefenin geçmişinin reddiyesi midir? Varlık ve zamanın her birinin diğeri oluşturması bağlamında önceleyiciliğinden söz etmek mümkün müdür? Mümkünse Varlık mı zamanı oluşturur yoksa zaman mı varlığı oluşturur? Ancak zamanda Dasein'in varlığının anlamı oluşturulacaksa bu oluşumun yazgısı ne anlama gelecektir? Bu doğrultuda yazgının Dasein'in varlığının *aletheia*'sının anlamının zamansal serimlenişindeki rolü nedir? Zamansallıkta kendisini ifşa edecek olan sahih Dasein'in yazgısı nasıl bir insan anlayışını tasavvur etmemizi sağlayacaktır?

Girdiğimiz patikada hangi yollardan daha muhkem ve sağıklı gidebileceğimizi belirleyebilmek için, ihtiyacımız olan metot ise, araştırmamızı üstlendiğimiz filozofun yöntemine sadık kalacak şekilde, fenomenolojik metot<sup>20</sup> olacaktır. Varlık ve zamana dair yapılacak soruşturma ontolojik bir mesele olarak karşımızda durmaktadır. Ontolojiye düşen görev ise varlığın ve zamanın bizatihi yapısını açığa kavuşturmaktır.<sup>21</sup> Fenomenoloji bu noktada 'şeylerin kendilerine' düsturuyla ontolojiye yol gösterecektir. Bu noktada fenomenolojiyle Dasein'in özellikleri ve kategorilerinden ziyade, onun varoluşsal yapısı açığa çıkartılır. Varlığın her an kendini saklamakla birlikte ifşa ettiği

---

<sup>20</sup> Kökeni itibariyle Grekçe karşılığı *methodos* (*μέθοδος*) olan metot, Grekçe *-meta* (*μετα*) zarfı ve *odos* (*ὁδός*) isminin birleşiminden oluşan bir sözcüktür. Dişil bir sözcük olarak *odos* mekân kapsamında genellikle Homeros'un eserlerinde de görüldüğü üzere patika yolu olarak anlaşılakta olup, gidişat, taraf, usul, gidiş, iz yolu anlamında da kullanılmıştır. Örneğin Homeros destanlarında *odosamakistos* (*ὁδοσάμαξιτος*) olarak arabaların geçtiği yol anlamında, yine Thukydidese'te *odonkhorein* (*ὀδονχορεῖν*) yolda ilerlemek (2.100), 'Phaidros'ta *odonerkhestai* (*ὀδονέρχεται*), yolu sürmek anlamında kullanılmıştır (Henry George Liddell, Robert Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford At The Clarendon Press., 1883, s.1026). Grekçede bir zarf olarak kullanılan *-meta* ise ismin Acc. halinde sonra, ötesinde, sonradan gelme anlamında gen. haliyle, ile birlikte, bir kimsenin arasında, arada olma anlamında kullanılmıştır (A.e., s.931). Şu durum da dişil bir sözcük olarak *methodos* (*μέθοδος*) konumuz itibariyle yolda izlenen, yolla birlikte kullanılan iş, uğraş, takip, arayış, meşgale anlamında kullanılır. Grekler bu sözcükten özellikle bilgiyi inceleme, araştırma soruşturmadaki uğraş, usul olarak anlamalarına ek olarak bir araştırmayı sürdürmek, ilerletmek anlamında da kullanmışlardır. Örneğin, *methodon poieisthai tinos* (*μέθοδον ποιεῖσθαι τίνος*) tümcesinden bir kimsenin bilgiye dair soruşturma yapmasını, *glossesagathe sodos* (*γλώσσης ἀγαθή σοδός*) tümcesinden de iyi bir üslup, iyi bir konuşma'yı anlamışlardır (A.e., s. 931).

<sup>21</sup> Patricia Altenbernd Johnson, *Heidegger Üzerine*, (çev. Adnan Esenyel), Sentez Yayınları, 2013, s. 32.

dünya-içinde gezdiği dikkate alındığında fenomenoloji varlığın kendisine ait yapılanmasını görünür kılacaktır.<sup>22</sup>

Bu bakımdan Heidegger Messkirch'te yürüdüğü sessiz patikada felsefenin çağrısına kulak kesilir. Felsefenin çağrısı aynı zamanda patikanın çağrısı olacaktır. Patikanın çağrısı, varlığın çağrısıdır. Varlık, çağrısıyla kendini hatırlatmaya çalışmaktadır. Bu, Batı metafiziğinin varlığı unutturmasının yankısıdır. Akla şu soru gelebilir: Varlığı hatırlamak ne yarar sağlayacaktır? Varlığı hatırlamak varlığın hak ettiği değeri kazanması, değersizliğin bertaraf edilmesine yarar sağlayacaktır. Şu halde Hölderlin'e tekrar kulak kabartmalıyız. Çalışmamıza başlarken belirttiğimiz Hölderlin'in *hymnos*'u halen peşimizi bırakmamaktadır;

“ İşaretsiz biz, anlam verilmez

Hiç acı duymayan biz neredeyse

Yaban ellerde dilimizi kaybettik...”

Heidegger'in yukarıdaki alıntılardığı tümcede dikkat çektiği şey 'Doğa İlahisi', 'Yılan', 'İşaret' gibi tasarı başlıklarının yanında bu *hymnos*'ta *Mnemosyne*'nin bulunmasıdır.<sup>23</sup> *Mnemosyne* Dor lehçesinde *mnamosuna* olarak, anı, hatıra, bellek, yadigar, hafıza, hatırlama (*kakon mnemones*; kötü anı), unutulmayan, unutulmamış anlamlarına gelmektedir. Kelimenin neşet ettiği yer ise anma, hatırlama manalarına gelen *mneia*'dır. Yine aynı kökten türeyen *mnema* Dor lehçesinde *mnama* olarak kayıt, anıt, hatırlatıcı bağlamlarında Grek dilinde kullanılmıştır.<sup>24</sup>Hölderlin'in *mnemosyne*'yi kullanması mitolojik efsanede *Uranos* ve *Gaia*'nın kızı olmasına atfendir. Bu mite göre Zeus Piereia dağında dokuz gece kalarak *mnemosyne*'nin sanatlara esin kaynağı olan dokuz *mousa*'yı doğurmasına sebebiyet vermiştir.<sup>25</sup> Şu durumda *mnemosyne* yeryüzü ve gökyüzünün kızı olarak önceden düşünülmüş olanların toplamı olarak hafızadır.<sup>26</sup> Artık yeryüzü ve gökyüzü, neyin çölleştiğinin karşılığı olmaktadır. Yeryüzünde çöllerin bünyesinde unutulmuş varlığın hafızadan geri çağrılması olarak varlığın yankısı sürer. Çölleşme tekinsizliğin büyümesiyle daha da artmaktadır.

<sup>22</sup> A.e., s.30-31.

<sup>23</sup> Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?*, s. 9.

<sup>24</sup> Liddle And Scott, *Greek-English Lexicon*, 1968, s. 1139.

<sup>25</sup> Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, 1978, s. 256

<sup>26</sup> Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?*, s. 10.

Böylelikle düşünmenin huzursuzluğunda varlığın anlamının unutulması (*Seinsvergessenheit*) her yerde kol gezerek haykırıya vesile olacaktır. İşte tam da bu noktada varlık kendisinin unutulmuş olmasından büyük bir hoşnutsuzluk içinde kendini geri çekerek insanla olan bağını koparacaktır. Çünkü insan çoktan kendini unutmuştur. *Mnemosyne*'nin çılgılığı bu mahalde varlığı yeniden hatırlatıcı vasfını sürdürecektir. Bu ise öncelikle düşünülmesi gereken şeyi düşünemeden kaynaklanan düşünmemenin en can alıcı metafiziksel sıkıntısıdır.<sup>27</sup> Öyle ki artık varolanın varlığı düşünülmemenin verdiği sıkıntıyla kendini hiçliğin içinde bulmuştur. Hiçliğe konuk oluş artık –mek içinliğin (*Um-zu*) bulunulmaması durumudur. Kaygı bu andan itibaren Dasein'ı sendelemeye yol açarak *mnemosyne*'nin edimselliğini şart koşacaktır. Hiçlik meselesi bu andan itibaren Heidegger'de varlık meselesine bağlı bir sorun olarak ele alınır hale gelir. Bunun nedeni varlığın anlamı meselesinin hiçliğin konukluğunda ancak nihayetine erecek olmasıdır. Hiçlik öteden beri varlığa yapışıktır. Bu bağlamda Heidegger Freiburg Üniversitesinde vermiş olduğu ilk giriş dersinin metni olarak hazırladığı '**Metafizik Nedir?**' adlı eserinde şu açıklamada bulunur:

Hiç (*Nichts*) Varolanın belirsiz bir karşılığı olarak kalmaz, Varolanın Varlığına ait olarak kendini ortaya çıkarır. Saf Varlık ve saf Hiç öyleyse aynıdır. Hegel'in bu tümcesi (Mantık Bilimi, I. Kitap, Bütün Eserleri III, s. 78) haklıdır. Varlık ve Hiç birbirlerine aittirler; fakat -Hegel'in düşünme kavramından bakıldığında olduğu gibi- her ikisi de belirsizlik ve dolaysızlıklarında üstüste geldikleri için değil, Varlığın kendi, özünü (*Wesen*) sürdürürken sonlu olduğundan ve kendini Hiçe bırakan Varolmanın karşısında kendini açığa çıkardığından, birbirlerine aittirler.<sup>28</sup>

Şu durumda çölleşmenin üstesinden gelmek için halen ümit vardır: yeniden düşünmek; varlığı, zamanı, varlığın *aletheia*'sını ve ben'i. Peki nasıl? Hangi türden düşünce bizi varlığın hakikatine yönelik kavrayışa, varlığın sahil anlamına ve sahil zamanın değerini kavramaya götürecektir? Yanıt, Heidegger'in *kehre*'sinde mevcut olan 'şiirsel düşünme'dir.

Heidegger'e göre sanat eserinin açıklığa gelişi düşüncenin de açıklığa gelişine zemin hazırlar. O halde varlığın *aletheia*'sının ifşası sanatın varlığından; edebiyat olarak şiirden geçmektedir. Sanat açıklık uğruna (*aletheia*) şiirsel olanı yaratırken, aynı zamanda bu açıklığı korumayı da talep eder. Bu bir tür yaratma olarak inşa ediliş açıklığı

<sup>27</sup> A.e., s.17.

<sup>28</sup> Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?* (çev. Yusuf Örnek), TFK Yayınları, 2009, s.43.

korumanın kendisini de eyleme amacı taşır. Şu durumda *poiesis* koyma, sahiplenme olduğu kadar açıklığın mahremini de koruyacaktır.<sup>29</sup> Heidegger'in burada dikkat çektiği şey, metafizik geleneğindeki dil anlayışını eleştirerek kavramların dilinin köklerine geri gitmesi ve onların gerçek *Wesen*'lerini yakalayabilmektir. Bu anlamda giriş tümcemizin ikinci şiirinde belirtilen yeryüzünde umudun belirışı, sanatla birlikte başlayan poetik düşünmenin varlığıyla yola devam etmeyi varsayar. Bu anlamda *mousaların* kaynağı olarak düşünülmeyle hatırlamayı sağlayan kökenin kendisi olan *mnemosyne*'yi yeniden patikamıza geri çağırabiliriz.

Bu doğrultuda Hölderlin'in "işaretsizsiz biz, yorumsuz" ifadesi ilahinin içindeki uzun olan zamandaki işaretsiz olumsuz (*Lang ist/die Zeit*) söylemi hem zamana hem de varlığımıza yönelik yeniden düşünmeye zorlayacaktır bizi. O halde anlaşılıyor ki, *mnemosyne*'nin davetkar talebi varlığımızı ve zamanımızı, zamandaki varlığımızı yeniden hafızanın kalbinden çekip çıkararak büyük bir dikkatle, özenli, ihtiyatlı bir bakışla gözden geçirmeyi istemektedir.<sup>30</sup> Çünkü işaretsiz oluşumuzun sebebi tam da varlık ve zaman anlayışında yatmaktadır. Bu durumda işaretsizliğin bertarafı ancak Hölderlin'in ifadesindeki sanatların, ilahilerin de koruyuculuğunu yapan *mnemosyne*'den bu davetin gelmesi, sanat mahalinde yükselecek bir düşünce ile işaretsizliğin kurtuluş minvalini de bize sunacak olmasıdır. Giriş kısmında belirttiğimiz ikinci tümce bu bağlamda birinci tümceyi destekleyecek niteliktedir. Bu konuya, daha ayrıntılı tartışmamız sürecinde gireceğiz; ancak şunu belirtelim ki sanat, düşünmenin işbirliğiyle ve *logos*'un yardımıyla düşüncenin kendisinin varlığa teslim edişinin ancak kendisi ve dil yoluyla gerçekleşecek bir adımla gerçekleşeceğini de ifade eder niteliktedir.

Öte yandan düşünmenin yeniden hafızayla hatırlama olarak hayat bulması düşünenin varlığa şükran duymasına neden olur (*das Denken dankt*). Bu karşılıklı şükran duyuş, filozofun düşüncesinin *rethorda* dile gelmesiyle tezahür edecektir. Heidegger bilhassa ikinci dönem eserlerinde 'poetik düşünme'ye<sup>31</sup> öncelik veren bir

---

<sup>29</sup> Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, s.71.

<sup>30</sup> A.e. s. 11. Karş. Heidegger, *Was Heisst Denken?*, s. 7.

<sup>31</sup> Tezimiz doğrultusunda '**Varlık ve Zaman**' adlı eser baş kaynağımız olmakla birlikte düşünürümüzün bazı ikinci dönem kaynaklarından da yararlanmıştıdır. Bu noktada bilhassa Giriş'te sanat-dil-varlık ve zaman arasındaki ilişkiye dokunma, araştırma konumuz olan Dasein'in varlığının zamansal ufkunun açılması bağlamında arka plan oluşturma anlamında bu konunun belirtilmesinde yarar görülmüştür.

eylemi felsefe alanına sokar.<sup>32</sup> Bu eylem felsefenin şiirsel düşünmeyle düşünülmesidir. Onun ‘**Sanat Eserinin Kökeni**’ adlı eserinde sanata olan bağlılığı varlığın *aletheia*’sının zaman nezdinde anlaşılmasına, kavranılmasına ilişkindir. Öyle ki Heidegger’in *Kehre* olarak belirtilen bu poetik düşünme eyleminde 1935’te yazdığı ‘**Sanat Eserinin Kökeni**’nde sanat aracılığıyla *aletheia*’nın nasıl zuhur edeceğini Van Gogh’un 1886 yılında yaptığı ‘Bir Çift Çiftçi Ayakkabısı’ portresinde açıklar:

Resimde fazladan ne var? Ayakkabının ne olduğunu herkes bilir. Eğer bunlar ağaç ve kenevirden değilse, deri tabanlıdır ve iğne, biz ve sicimle dikilmiştir... buna benzer doğru bilgiler daha önceden bildiklerimizi açıklamaya yarar. Aracın araçsal varlığı kendi hizmetselliğinde yatar... bir çift ayakkabıyı göz önüne getirerek veya resimde salt duran, boş, kullanılmamış ayakkabılara bakarak, aracın araçsal varlığının ne olduğunu asla öğrenemeyiz... ne olduğunu bilmediğimiz öyleyse bir mekan var... bir çift ayakkabı başka bir şey yok...<sup>33</sup>

Böylece Heidegger ‘bir çift ayakkabı’yı göz önünde tutarak sanat eserinin kendinde kalarak o ayakkabının gezdiği tarlaya sızarak köylü kadının dünyasında yurt tutmaya başlayacaktır. Bu doğrultuda ‘aracın araç varlığı’ onun hizmeti ya da güvenilirliğinden öte Van Gogh’un tablosu ile karşı karşıya gelmekle bizi düşünmeye çağırır. Heidegger’in deyişiyle, “biz eserin yanında iken olduğumuz yerden başka bir yerde oluruz.”<sup>34</sup> Bu keşfediş aracın varlığının eserdeki yansımasıdır. Eser aracın açılımıdır. Başka türlü söylemek gerekirse, varolanın nasıllığıyla olan uzlaşma aracın varolanın mahremiyetine girerek bu mahremi (*aletheia*) düşünmemizin sebebidir. Heidegger bu noktada varolanın esere kendini koymasını *Setzen* kavramıyla açıklamaktadır.<sup>35</sup> *Setzen* koymak, yerleştirmek, oturmak, teessüs etmek, geçirmek, yerine ikamet etmek, salıvermek, bir şeyi aklına koymak, durulmak, bağlamak, ilişmek anlamlarına gelmektedir.<sup>36</sup> Burada Heidegger’in kastettiği *seindes* olarak köylü ayakkabısının tam da varlığın ışıltılı konaklaması içinde yer almasıdır. *Seindes* bu mahalde varlıkla ilişkiye geçerek onun minvalinde durup, onunla hemhaleşerek varlığın ışığına sızarak kendini gerçekleştirecektir. Bu onun *Geschick*’ine de sızması anlamına

<sup>32</sup> George Steiner, *Heidegger*, (çev. Süleyman Sahra), Hece Yayınları, 2003, s. 165.

<sup>33</sup> Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, s. 26-27.

<sup>34</sup> A.e. s. 29.

<sup>35</sup> Bkz. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe 5: Holzwege; Der Ursprung Des Kunstwerkes*, Hrsg. von F.W. von Hermann, Vittorio Klostermann Frankfurt Am Main, 1977, s. 21.

<sup>36</sup> Karl Steuerwald, *Almanca-Türkçe Sözlük*, Abc Yayınevi, 1974, s. 492. Karş. Arif Cemal Denker, Bülent Davran, *Almanca-Türkçe; Büyük Lügat*, Kanaat Kitabevi, 1973, s. 276.

gelir. Varlığın *aletheia*'sı onun yazgısının (*Geschick*'inin) belirlenimi olarak bir olagelme (*ereignen sich*) halidir.<sup>37</sup>

Şu durumda Hölderlin'in fundamental ontolojideki hermeneutiği, varolanın varlığının hakikatinde sanat eserinin iş başında olduğudur. Bu iş başındalık, bizatihi işin içinde bulunan hatip (*rhetor*) ve filozofun (*philosophos*) dimağıyla şiir yazma ve düşünme arasındaki uçurumun yok olmaya yüz tutmasıdır.<sup>38</sup> O halde varolanın şimdiki varlığı (*Gegenwart*) geçmişe imtiyazlı olarak (*Gewesenheit*) gelecek üzerinden varlığını (*Gewesenheit Zukunft*) gerçekleştirecektir. Dasein varoluşsal zamanı olarak kendi *ekstaz*'ında, kendini *seindes*'a kararlılıkla açtığı sürece varolanın gizlenmişlikten sıyrılmasını sağladığı gibi karşılıklı ilişik sayesinde (*ins Wark*) gerçekleştiği gibi, *seindes*'ın da Dasein'a kendini ifşa etmesi *das Ereignis*'le gerçekleşecektir. *Ereignis* çalışmamızın ileriki kısımlarında da belirteceğimiz üzere Dasein'ın varlığını 'gerçekleştirme'si sahih olma bağlamında 'olagelmesi', olabilirligidir. *Ereignis*'le başlayan olagelme zamansallıkta ancak kendine yer bularak Dasein'ın *da*'lığının *seindes*'te mihlanan zaman *ekstaz*'ının oluşudur. Bu onun varlığın *aletheia*'sının olagelmesi, açığa çıkması olarak açıklanmasıdır. Şu durumda *Ereignis* açıklanmıştır, kararlılıkla açıklığa kavuşmadır.

Anlaşıyor ki, *aletheia* kendini Platon'dan beri gelen bir *Wesen* olarak nelik, değişmeden kalan bir şey ya da epistemoloji öncelikli düşünüşün öne sürdüğü gibi zamansız, çağlarüstü bir şey değil zamanın buyruğunda kendini açığa vurandır. Bu açığa vuruş sahih olma gerçekleştirimidir ve kararlılıkla iş görür. *Geschick* bu anlamda bir tür gerçekleştirme olarak kendini zaman *ekstaz*'ında sunan varlığı saklanmışlıktan kurtaran Dasein'ın yazgısıdır.

Artık *logos*'un gelme vaktidir. *Logos* hakikatin dili ve saklanmışlığın açığa çıkarımıysa evvela *aletheia*'nın nerede saklandığını bulmalıdır. Ancak bundan daha evvel sorulması gereken önemli bir soru varolanın varlığının hakikatinin kendini neden sakladığıdır. Neden varlık kendini gizlemektedir? Neden varlık *Geschick*'inin üstünü örtmüştür? Ardı ardına gelecek bu meseleler Batı metafizik geleneğinin varlık tartışmasını başlatıcı bir etkidir. Ya da diğer bir ifadeyle zamandan yoksun bırakılan varlığın Heideggerce eleştirisinin başladığı yerdir. Neden varlık? Neden zaman?

<sup>37</sup> Heidegger, *Der Ursprung Des Kunstwerkes*, s. 2. Karş. Heidegger, *Was Heisst Denken?*, s. 8.

<sup>38</sup> Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, s. 29. Karş. Heidegger, *Düşünmek Ne Demektir?*, s. 14.

sorularının yanıtı ancak bu meselede minvallenir. Bu sorulara patikamızda yanıt aramak geçmişteki felsefeye kulak kesilmekle nihayetine erecektir.

Bu bağlamda zaman ve varlık kavramları Antikiteden beri felsefe dünyasında, ontolojinin önemli iki kavramı olarak karşımıza çıkmaktadır. İlkçağ felsefesinde zaman, oluş ve bozuluşa tabi varolanlar<sup>39</sup> dünyasına dâhil edilirken, varlık değişmeyen ebedi olarak idealize edilmiştir. Zaman, ‘daima ebedi bir şimdi’de (*aei nun*) intikal ederken değişime uğrayan *physis*’i düzenleyici bir etken olarak kabul görmüştür. Oluşturulacak evren tasavvurunun varlık ve zaman anlayışını da oluşturduğu dikkate alındığında, Antikitedeki ‘*ex nihilo nihil fit*’ vurgusu bir diğer ifadeyle ‘varolan hiçbir şeyin yok olamayacağı yok olanın da varlığa gelemeyeceği’ görüşü, şeylerin döngüsellığının de dile getirimidir. Değişim bu durumda şeylerin yok oluşu değil, başka niteliklerin yerini birbirlerine bırakması bağlamında her daim *arkhe*’nin minvalinde kol gezmesidir. Bu anlamda varlık, zamanın bu döngüsellikteki ebedi şimdiye aşkın, değişmeden kalan ve felsefe tarihinde anılan kavramlarla ifade etmek gerekirse; *töz*, *essentia*, *substanz*, *hypokeimenon* olarak anlaşılmıştır.<sup>40</sup> Antikçağın bu ‘döngüsel zaman anlayışı,’ Ortaçağda yerini ‘çizgisel zaman anlayışı’na bırakmıştır. Hıristiyanlık anlayışının ilkelerine göre sonsuz ebedi bir varlık olarak Tanrı kendini zamana açmış, ancak daima zamandan ayrı olduğu düşünülmüştür.<sup>41</sup> Gerek Antikite gerekse Ortaçağ varlığın kendisini sonsuz kabul etmiş onu zaman’dan ayrı tutmuştur.

Yeniçağ’da ise bilimsel çalışmaların artmasıyla zaman anlayışı da değişmiştir. Bu zaman anlayışının oluşumunda Galileo ve Newton’ın ‘üç boyutlu evren açıklaması’ önemlidir. Yine Einstein’ın ‘görecelik kuramı’nın zaman anlayışının gerek bilimde yapılacak çalışmalara gerekse felsefede kuramların oluşmasında ön ayak olduğu söylenebilir.<sup>42</sup>

Bu doğrultuda Batı metafizik geleneği içinde zaman ve varlık anlayışı, Antikiteden itibaren Ortaçağ ve nihayetinde Yeniçağ’da bilimlerin gelişimiyle belirginleşmiştir. Batı metafizik geleneği bu belirginleştirmenin eşliğinde varlık ve varolan arasında yaptığı kesin ayırımla, varolanın var olmasında zaman kavramını

<sup>39</sup> Alm. *seindes*; *das seinde*, Grek. *ta onta*, İng. *beings*.

<sup>40</sup> Arda Denkel, *İlkçağ’da Doğa Felsefeleri*, Doruk Yayınları, 2003, s. 20-21.

<sup>41</sup> Kaan H. Ökten, “Heidegger Ve Metafizik”, *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar*, Küre Yayınları, 2012, s. 182.

<sup>42</sup> A. Kadir Çüçen, *Heidegger’de Varlık Ve Zaman*, Asa Kitabevi, 2000, s. 80.

varolana refere ettirirken, varlığı zamandan ayrı tutmuştur. Heidegger'in çıkış noktası da burasıdır. Neden zaman varlıktan ayrı düşün? Varlığın mahiyetinde ne var ki onu zamandan ayırsın? Veyahut daha esaslı soru: Varlık nedir? Zaman nedir? Varlığın ve zamanın anlamı nedir? Heidegger'in 1927'de yazdığı '**Varlık ve Zaman**' ve sonrasında yazdığı '**Zaman ve Varlık**' adlı eserlerinin başlıkları dikkat çekicidir. Filozofun kaygısı eserlerinin başlıklarında yankılanmaktadır. Neden 'Varlık ve Zaman'? Neden 'Zaman ve Varlık'? Bu sorular sabırla yanıtlanmayı beklemektedir.

Yukarıda anlatılanlar ışığında Heidegger'in belirttiği üzere varlık nedir? sorusu insana ait bir sorudur. Varlık minvalini anlayacak olan ve onun anlamını soruşturacak olan Dasein'in bizzat kendisidir. Heidegger Dasein'a doğrudan insan demez. Dasein insanın zaman içindeki varoluşuna; insan olma olanağına karşılık gelir. Dasein kavramı nesneleştirici bir çağrışım ufkuna sahip değildir. Varlık sorusunu soran insanın elindeki malzeme 'ben'dir. Ben, varlığın ne olduğunu ve zamanın anlamının ne olduğunu araştırmada hareket noktası olacaktır.<sup>43</sup> Ben, insanın özünü ve onu zamansallığının bütünselliğini kavramada odak noktasıdır.

Anlaşıyor ki, varlığın varolanlar (*ta onta*) karşısındaki ontik önceliği insanın özüne dönme önceliğini gündeme getirmektedir. Bu öncelik daha önce de belirttiğimiz ve vurguladığımız üzere modern bilim ve teknolojinin, varlığa ilişkin sorunun üzerini örtmesi, insanı zamansal bütünselliğinden alıkoyarak her zaman şimdide var etmesidir. Zaman, geçmiş ve geleceği ihmal ederek şimdi, varlık ise var olan olarak anlaşılmıştır. Hâlbuki geçmiş-şimdi ve geleceğin her birinin kendine düşen rolleri oynamaları insan yaşamını ve özünü<sup>44</sup> oluşturacaktır. Varlık bunun sonucunda bütünsel olarak analiz edilip akıbetini zamansallığında belirleyecektir. İnsan geçmişi hatırlamak, geleceği tasarlamak ve şimdi'de anlama içerisinde oluşuyla bu bütünlüğü sağlayacaktır. Dasein, kendini geçmiş, şimdi ve gelecekte oluşan parçalara ayırıp sonrasında bu parçaları tekrar bir araya getirecektir.<sup>45</sup>

Heidegger bu bağlamda varlığın bütünlüğünü anlamada zaman'ın zamansallığına dikkat çeker. '**Varlık ve Zaman**'ın 6. Bölümde belirtildiği üzere Dasein'ın varlığını oluşturan şey zamansallıktır. Bunun nedeni varoluşun varlık

<sup>43</sup> Kasım Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger Ve Derrida*, Bursa, Sentez Yayınları, 2008, s.190-191.

<sup>44</sup> Varolagelmedeki olanaklılık kastedilir.

<sup>45</sup> Micheal Inwood, *A Very Short Introduction: Heidegger*, Oxford University Press., 1997, s. 91.



yapısının tarihselliği olarak zamansal olmasıdır. Tarihin zamansal (*zeitlich*) yapısında aramız gereken ise yaşanılmışlıklardır (*Geschehen*).<sup>46</sup>

Dasein'in varlığının zamansal serimlenişi, Dasein'in tarihselliğinin (*Geschichtlichkeit*) analizi olmaktadır. Dasein'in tarihselliğinin analizi ise bize şunu göstermeye çalışmaktadır: söz konusu varolanın tarih içinde durmasından dolayı zamansal değildir. Aksine o, kendi varlığının temelinde zamansal olduğu içindir ki, tarihsel varoluşa sahip olmuş ve sahip olabilecektir.<sup>47</sup> Dasein zaman içinde var olmasından dolayı zamansaldır. Tarihsellik ise Dasein'in salt asli zamansallığından çıkartılmalıdır. Dasein tarih içinde olup bitmeleriyle Dasein'dir. En otantik olmayan içinde de Dasein varlığını korumaktadır. Dasein'in sahih (*Eigentlich*) kaderi tarih içinde kendi seçimleriyle eylemesi ve ötekileşmemesiyle gerçekleşir. İmkânlar çokluğu olarak Dasein zamansallık içinde geçmiş-şimdi ve gelecek arasında gidip gelmektedir. Geçmişini onun geçmişi şimdisi onun şimdisi geleceği onun geleceği olduğu sürece yazgısını oluşturabilecek ve ölümü öndeleyebilecektir. Ölümü öndelemesi daima ölüme yönelik varlık olarak ölümünün önünde durmasıdır. Dasein'in amacı ölümü öndeleyerek kendi varoluşu karşısında egzistansiyal bir tavır alıp otantik bir tavır takınabilmektir. Ancak bu şekilde Dasein kendi varoluşunun imkânını (*Möglichkeit*) gerçekleştirebilecek ve amacına ulaşabilecektir. Tarihsel tavır alabilmek bu noktada önemlidir. Çünkü sorun Dasein'in geçmişi-şimdisi ve geleceği ile bir bütünlüğe sahip olabilmesidir.

İnsan şu durumda olanaklar yumağıdır. O, hem geçmişi ve geleceği hem de şimdinin imkânlarını taşımaktadır. Küçükkalp'in belittiği üzere, "insan artık olmadığı geçmiş ve henüz olmadığı gelecek yani olmadığı şey olarak zaman içinde var olur."<sup>48</sup> Bu da demek oluyor ki, insan zaman içinde varoluşunun olanaklarını gerçekleştirir, zamansallığa dahil olur. Onun zamansallığa dâhil oluşu, 'Daseinleşme'sine dahil oluşu anlamına da gelecektir. Bu, Dasein'in tarihselliğidir. Var olagelen varlık olarak Dasein'in zamansal ufkunda açılan tarihsel tavır onun yaşama sorununu oluşturur. Dasein'in yaşama sorunu onun olanaklarını gerçekleştirebilme mahiyetinde yatar. Bu olanakları gerçekleştirebildiği sürece Dasein Daseinleşmanın olanağını yaşar ve onu yakalayarak kendi varlığının *aletheia*'sını açılar.

---

<sup>46</sup> Heidegger, *Being And Time*, s. 350.

<sup>47</sup> A.e., s.345.

<sup>48</sup> Küçükkalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, s. 209.

Dasein, dünü, bugünü ve yarını bilinçli olarak –kendi varoluşunun farkındalığıyla- yaşayarak Daseinlaşır. Bu bağlamda Dasein kendi zamansallığı içinde tarihseldir de. Bu noktada açığa kavuşturulması gereken bir şey vardır ki, o da Dasein’in geçmişini göz önünde bulundurmasının geçmişin hammallığını yapma anlamına gelemeyeceğidir. Dasein’in geçmişini şimdide yaşaması onun tutucu olduğu anlamına gelmez. Heidegger bu bağlamda Batı metafiziğini tarihsellik çerçevesinde yıkıma uğratarak birinin özgeçmişiyile ilgilenmesinin ya da ona aşırı duyarlı olmasının zorunlu olarak onu tutucu yapmayacağı iddiasındadır.<sup>49</sup> Önemli olan geçmişte olanın bugüne ne katacağıdır. Dasein’in dünü, bugünü ve yarınıyla bütünsellikli olduğunu vurgulamıştık. Bunun anlamı ne sadece dünü varsayma ne de sadece yarını yönetme ne de sadece anı yaşamadır. Önemli olan söz konusu zamanın bu *ekstaz*larını sadecelikten çıkarıp onları bir bütün olarak görebilmektir. Bu, geçmişin, geleceğin olanağını sınırlılığı dahilinde şimdide yaşatmadır. Başka bir deyişle insan olma olanağı zaman temelinde; ancak ‘an’ın (*Augenblick*) da hakkını vermek koşuluyla gerçekleşir.

O halde varlığın zamansal ufku olarak öne sürülen analizler varlığın açılanmasıyla görünür olan zaman ve varlığın zamansallığından ziyade Dasein’in zamansallığıdır.<sup>50</sup> Burada odak noktası varlığın ve zamanın varlığı meselesidir. Bu, bir meseledir; çünkü zamanın, varlığın yazgısını oluşturup oluşturmadığı ya da varlığın zamana etki ederek yazgısını belirleyip belirlemediği ontolojik bir soruşturmayı gerektirir. Heidegger varlığın zamanla nasıl bir ilişkisi olduğu meselesine geçmeden evvel varlığın mahiyetinin ne olduğunu araştırarak, zamanın mahiyetine yönelik soruşturmasını sürdürür. Onun ısrarı, zaman ve varlığın birbirlerinden ayrılmaz şekilde, varlığın anlamının ne olduğunun sorgulanmasıdır. Bu bağlamda varlık ve zamana yönelik yapılacak araştırma tezimizin de ufkunu oluşturacaktır. Bunun nedeni varlık meselesine dair sorunun zaman meselesine dair sorunu da meydana getirmesinden kaynaklanır. Şu durumda varlık anlamını zamansallıkta ortaya koyacaktır. Çünkü “Dasein’in varlığının bütünlüğünün anlamı zamansallıktır.”<sup>51</sup> Bu bağlamda tezin temel iddiası, zamanın, varlığın yazgısını oluşturacağıdır. ‘*Dasein’in Varlığının Zamansal Serimlenişi*,’ varlığın yazgısının serimleniştir.

<sup>49</sup> Richard Polt, “Martin Heidegger: Tarih, Kalıtım Ve Yazgı”, *Felsefelogos Dergisi*, (çev. A. Kadir Çüçen), S. 9, Yıl 3, Bulut Yayınları, 2000, ss.127-133, s. 128.

<sup>50</sup> Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, s. 206.

<sup>51</sup> Çüçen, a.g.e., s. 67.

Varlık, zaman temelinde görünür olur. Zaman, 'eyleme' alanıdır ve 'varoluş' eylemeyle söz konusu olacaktır. Varlık, zamansal mevcudiyetle (*presence*) ilişkilidir. Burada, neden 'uzam'ın varlığı oluşturmadığı ya da onun zaman karşısında önceliği olmadığı sorgulanabilir. Bunun nedeni, Dasein'in varlığının hakikatini uzamdan ziyade zamanda daha derinlemesine açığa çıkartıyor olmasından kaynaklanır. Öyle ki Dasein'in kendini bulduğu yer, konuştuğu, yürüdüğü, kısaca eylemde bulunduğu yer bellidir, bir uzam dâhilindedir. Ancak önemli olan uzamdan evvel, o uzamda yaşanılanlardır. Yaşanılmışlıklar ise zaman dâhilinde olacaktır. Bu zamanı değiştirmek ise mümkün değildir. Hâlbuki bu duruma karşılık mekân değiştirilebilir. Zamana göz kestirildiğinde ise onun etkilerini değiştirmek pek mümkün görünmemektedir.<sup>52</sup>

Zamanın varlığı oluşturmasında uzam karşısında bir diğer üstünlüğü zamanın, uzamın sınırlarını belirlemesidir. Burada zamandaki üstünlük, 'yaşama' kavramında aranmalıdır. Yaşam Dasein'a sunulmuş olanaklar alanıdır. Dasein bu dünyada 'bir şekilde' eylemektedir. Dasein ya bu dünyadaki nehre akıntı yönünde ya da akıntıya karşı yüzecektir.<sup>53</sup>

Yaşam, eyleme alanı olarak seçimler yapmayı, eylemlerde bulunmayı şart koşar. Dasein, burada ya da şurada ne yapacağından öte şimdi ya da sonra ne yapacağını düşünmektedir. Zamanın uzam karşısında bir diğer üstünlüğü, 'sahih Dasein' olarak insanın kendi ölümünün ötesine ve kendi doğumunun çok daha gerisine yani geçmişine bakmasıdır. Dasein'in geçmişe yönelmesi ve şimdinde eyleyerek, geleceğine dair planlar yapması, zamansallığın bahsettiği tarihsel tavra sahip olmasını, tarihsel oluşunu sağlamaktadır. Dasein'in zamansallığı, kendini geçmişin sürekliliği içinde şimdinin geleceği olarak zamansallaştırmasıdır.<sup>54</sup>

Bu bakımdan tarihi seziş insanca olan bir şeyin, ancak kendisinde gelişebileceği bir temel sunmaktadır. Geçmiş, Dasein'in yaşama alanında 'otantik varoluş'unu gerçekleştirebilmesi için gereklidir. Tarih unutmamanın dışına çıkılmasıdır. 'Bu vardır' demek 'o şeyin' hatırlanmasıdır da. *Mnemosyne*'nin yine karşımıza çıktığı bu hal, unutmayı bertaraf etmenin, hem geçmişi hem de geleceği yeniden gözler önüne sermeyi meydana getirecek olmasıdır. Geçmişte olan, mevcut olan ve gelecekte olacak olan artık

---

<sup>52</sup> Inwood, a.g.e., s. 66-67.

<sup>53</sup> Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Tarih Üzerine*, (çev. Nejat Bozkurt), Say Yayınları, 2011, s.53.

<sup>54</sup> Çüçen, a.g.e., s.66.

tarih sahnesindedir.<sup>55</sup> Tarih, Dasein'in kendi varoluşunu hatırlatan zamanın bir vechesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylelikle Heidegger, 'Varlık ve Zaman'da varlığın zamansal ufku karşısında tarihe önemli bir yer verir.

Öte yandan nesnelere ve olaylar zaman içinde yayılır. Bu yayılım karşısında Dasein bir tavır olarak otantik olması bağlamında 'yazgı'sını, 'otantik olmama' bağlamında ise kaderini (*Schicksal*) yaşayacaktır. Dasein zamansaldır ve bu 'zamansallık' (*Zeitlichkeit*) dünyayı açılmaya (*erschliessen*) bir zamansallıktır.<sup>56</sup> Dasein zamansal ufkunda Dasein olarak yapıp etmeleriyle varoluşu karşısında tavır alıp ona sunulmuş olan kadere meydan okumaktadır. Onun meydan okuyuşu varlığın unutulmuş olan yazgısı karşısında, her an olmaklığının yaşadığı *Ereignis*'inin zamandaki varlığının farkına vararak oluşturacağı yazgısını meydana getirme uğrunadır. Dasein'in varoluşu *philosophia*'nın *perennes*'liği gibi, süregelendir. O hep var olur, varlaşır. Başka bir söylemle, 'Daseinleşir.' Bu noktada Dasein'in tamamlanmamış olduğu sonucu çıkar. Dasein'in tamamlanmamışlığı onun olanak varlığı olduğu anlamına geldiği gibi ölüme yönelen varlık oluşuyla açığa çıkmaktadır. Dasein olanaklar yumağı olmasıyla olasılıklarını yaşar. Ancak ölüm bu olanakların yaşandığı son mercidir.<sup>57</sup> Zamansallık, Dasein'in doğumundan ölümüne kadarki varoluşsal yayılımını sağlar. Bu bağlamda zamansallık doğum ve ölüme hükmettiği gibi, varlığın kendisine de hükmetmektedir. Zamansallık insan olma olanağının gerçekleştiği yerdir.<sup>58</sup> Şunu da belirtmek gerekir ki, zaman sonsuz olabilir; ancak önemli olan burada Dasein'in zamansallığıdır ve onun sonlu olmasıdır. Heidegger zamanın sonlu olduğunu söyleyerek kendinden önceki zaman anlayışına da karşı çıkmış olur.<sup>59</sup>

Böylelikle, tezimizin başlığı olan '*Dasein'in Varlığının Zamansal Serimlenişi*' zamanın, Dasein'in varlığını; olmaklığını belirlediği iddiasıyla yola çıkmaktadır. İddia varlığın hatırlanması talebinde onun ontolojik temelini çözümlemesini, analizini ister. Varlığın çözümlemesi olarak Dasein'in çözümlemesi Aristoteles'in '*Ethika*'sında

---

<sup>55</sup> Nietzsche, a.g.e., s. 38.

<sup>56</sup> Inwood, a.g.e., s. 68. Ayrıca Bkz. Heidegger, *Being And Time*, s. 16-17.

<sup>57</sup> A.e., s. 69. Nietzsche'yi bu noktada anmakta yarar vardır. Onun ifadesiyle, "en sonunda ölüm özenilen unutmayı getirir. Böylece de hem şimdinin hem de yaşamın (Dasein) yolunu değiştirir, bununla da yaşamın yalnızca kesintisiz bir 'bir zamanlar -var olma-' olduğunun bilgisine, yani yaşamın kendi kendini yadsımakla, kendi kendini yiyip tüketmekle, kendi kendisiyle çelişmekle yaşayan bir şey olduğunun bilgisine damgasını vurur." Nietzsche, *Tarih Üzerine*, s. 38.

<sup>58</sup> Heidegger, *Being And Time*, s. 343.

<sup>59</sup> Johnson, a.g.e., s.52.

belirttiği üzere etik düşüncenin olanakları olarak ne *sophia*'dır ne de *phronesis*'tir. Çözümleme Dasein'ın bütünselliğini gösterecektir. Bu ise Dasein'ın dünya-içinde kaybolmasıyla, kaygısını duyumsaması ve varlığın sesine her zaman kulak kesilmesiyle tezahür eder.<sup>60</sup> Heidegger'in önemle üzerinde durduğu şey varlığın anlamının zaman kavramında kendisini açığa kavuşturacak olmasıdır. Bu noktada felsefenin üstleneceği görevler bulunmaktadır.

Felsefe Heidegger'in yorumuyla, zamanı anlam<sup>61</sup> (*Verstehen*) olarak keşfedip, zamanın bir parçası olan 'o an' için duyularını keskinleştirebilir. Burada, zaman ve varlık bağlamında açığa çıkan ikilem çetrefilli hale gelmektedir: Zamanın varlığı ve varlığın zamanı meselesi. Diğer bir deyişle varlığın çözümlenmesi, zamanın analiz edilmesi meselesidir. Heidegger'e göre, varlığın sesine kulak verebilen bir Dasein ancak zamansallığın sesine kulak kesilebilecektir.<sup>62</sup> Zamansal çözümleme bir dönüştür. Bu, Dasein'ın kendisine döndüğü, kendi düşünmesine geri döndüğü bir dönüştür. Böylelikle, zaman ve varlık meselesi ontolojinin fundamental sorunu ya da fundamental ontolojinin temel meselesi ilan edilir. Ancak, burada ele alınacak zaman kavramından evvel varlık sorununun açığa çıkartılması beklenir.

Heidegger ele aldığı varlık sorununun diğer tüm sorunları öncelediğini savunmaktadır. Bunun nedeni, ontolojinin mihenk taşı olan varlığın anlamının Hölderlin'in *hymnos*larıyla başlarken ifade ettiğimiz üzere unutulmuş olmasıdır. Geleneksel Batı metafiziğine göre varlık tümel bir kavramdır. En tümel olmasından ötürü varlığın tanımlanması mümkün olmamaktadır. Varlık kendiliğinden anlaşılır olmalıdır.<sup>63</sup> Heidegger'e göre bu anlayış Batı metafiziğinin içine düşmüş olduğu ontolojik bir yanılgıdır.

Heidegger'in varlık önceliğinin kaygısı, döneminin bilimlerinin felsefe karşısındaki tutumu ve felsefenin uğraştığı meselelerin bilime göre şekillenmiş olmasındandır. Heidegger bilimin gidişatını Hölderlin'in işaret ettiği oluşan tehlikeyle dikkati çeker. Bu tehlike bilimin, insanın olanaklarını açığa çıkararak varoluşu

---

<sup>60</sup> Rüdiger Safranski, *Bir Alman Üstat: Heidegger*, (çev. Ali Nalbant), Kabalcı Yayınları, 2008, s.259.

<sup>61</sup> Heidegger '**Varlık ve Zaman**'ın ikinci ayırımında '*Anlamanın Zamansallığı*'nda gelecek *ekstaz*'ına diğer zaman *ekstaz*ları arasında üstünlük verir. Bu noktada gelecek *ekstaz*'ının geçmiş ve şimdiyle bağlantısı dikkat çekicidir. Bkz. Heidegger, *Being And Time*, s. 134-138.

<sup>62</sup> Safranski, a.g.e., s.252.

<sup>63</sup> Batı metafiziğinin varlık yanılgılarının Heideggerce tespiti için Bkz. Heidegger, *Being And Time*, s.2, 3.

karşısında tavır alabilmesini engellemiş olmasıdır. Mesele, Dasein olarak insanın varlığını anlama sorunudur. Anlam sorunu ise bir tür nihilizmi aşma çabasıdır. Dolayısıyla kaygı, varlığın düşmüş olduğu nihilizmden onu çekip çıkarabilmektir. Bu nihilizm, varlığın varoluşla ayırımının silinip gitmesinde aranmalıdır. O halde, filozofa düşen görev varlığın sesine kulak kesile, varlığı ebedi şimdiden çekip çıkarabilmek olmalıdır.

Bu doğrultuda Heidegger'in Batı metafiziğine yönelik eleştirisinin asıl meselesi varlığın anlamının üstünün örtülüşünden ileri gelen zaman kavrayışından kaynaklanmaktadır. Aristoteles'ten beri 'olmak' (*to be, to einai*) fiili zaman içinde olup gitmeye işaret etmiştir. Bu anlayışa göre mevcut olan bir varolanın zaman içinde olması gerekir. Bu bağlamda Heidegger, Batı metafiziğinin düşmüş olduğu sorunu, varlık ve zaman kavrayışının, hak ettiği değerce sorgulanamaması ve yanlış yorumlanmasından ileri geldiğini düşünmektedir. Yapılması gereken ise varlığın 'şimdiki zaman' bağlamında kavranılmasını bertaraf edebilmek olmalıdır.<sup>64</sup>

Varlığın unutulmasına paralel olarak zaman ve zamansallık kavramları göz ardı edilmiştir. Zaman kavrayışının ontolojik mahiyette hak ettiği değeri görememesi varlık ve var olan arasındaki ayırımın da ihmal edilmesine neden olmuştur. Varlığı ne şekilde kavradığımız zamanı ne şekilde kavradığımızla ilişkilidir. Varlık ve zaman arasında kapatılamaz olan bir bağ bulunmaktadır. Öyle ki insanın varlıkla girdiği ilişki ancak zaman kavramının açılmasıyla söz konusu olabilecektir. Varlık, zaman bağlamında açığa kavuşturulabilir. Bunun nedeni varlığın zamansal karakterinde açığa çıkacak olanın varlığın kendisi olmasıdır. Çünkü 'varlık zamanda olagelendir.'<sup>65</sup>

Dasein'ın zamansallık olarak yorumlanması varlığa ilişkin sorunun *transcendental* ufku olarak açığa çıkar. Bu bağlamda zamanın açığa çıkartılması '**Varlık ve Zaman**'ın temel planıdır. Heidegger bu konuyu üç başlık halinde ayrı ayrı analiz etmektedir. Birinci kısımda Dasein'ın ontolojik analizini önceleyen fundamental analizi, ikinci kısımda Dasein ve zamansallık meseleleri, üçüncü kısımda ise zaman ve varlık araştırması olmaktadır.<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, s.196.

<sup>65</sup> A.e., s. 198.

<sup>66</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.35

'*Dasein'in Varlığının Zamansal Serimlenişi*' bağlamında varlık ve zaman arasındaki ilişkinin önemine değindiğimiz yukarıdaki açıklamalar ve sorunlardan sonra zihnimizin ufkunda beliren iki mesele daha açığa çıkmaktadır. Varlık nedir? Zaman nedir? Heidegger'i kendisinden önceki filozoflarla karşılaştırdığımızda, onu varlık ve zaman bağlamında farklı kılan ne olmaktadır? Bu noktada daha önce belirttiğimiz geçmişteki felsefenin varlık ve zaman anlayışını biraz daha ileri götürmekle yolumuza devam edelim.

Heidegger öncelikle kendisinden önceki geleneksel felsefenin varlık görüşü olarak varlığın 'mevcudiyet' olarak ele alınmasına; asli varlığın sonsuz olarak anlaşılmasına karşı çıkar. Bu bağlamda yaşamın hareketinin ölçüsü olarak zaman içerisinde ancak varlığının anlaşılabilmesi kabulüne gider. Şu da belirtilmelidir ki, ona göre zaman anlayışının hesaplayıcı ölçü olarak anlaşılmasında zaman kavramının fenomenal dünyanın sonlu dünya zaman anlayışından türetilmiş olması önemlidir.<sup>67</sup> Geleneksel felsefede zaman-varlık ilişkisinde görülen anlayışta insan, gerek dünyayla gerekse varlıkla kurduğu kaba ilişkide zamanla otantik olmayan bir ilişki içine girmiştir. Bu otantik olmayan tavır içerisinde insan, varlığın anlamının ne olduğunu göz ardı ederek 'hergünlüğü' göz önünde bulundurmamıştır. Otantik olmayan varoluş tarzı içerisinde insan asli zamanın varlık minvalinden uzaklaşmıştır. Bu varlık minvalinde ise geçmiş-şimdi ve gelecek zaman olan 'varlığın *ekstazları*'nın bütünsel yapısı kaybolmuştur. İnsan, kendinden zamansallığın ona sunmuş olduğu tarihsellikten uzaklaşarak 'onlar' (*das Man*) içerisinde kaybolmaya yüz tutmuştur. Hergünlükte zaman, varoluş hareketinin hesap ve organize edeceği bir ölçü olarak görülmüş olup, nesnelere bir arada tutan bir nitelik olarak ele alınmıştır.<sup>68</sup> Bu noktada zaman Babür'ün belirttiği üzere, "kendi kendine yeten birimlerin peş peşeliğinde, gelecekte doğup gelen ve bireye kendini gösterdikten sonra geçmişte kaybolup giden bir 'şimdiler' dizisinden meydana gelen bir ölçü olarak anlaşılır."<sup>69</sup>

Şu durumda, Geleneksel felsefede zaman, şimdiye odaklanarak geçmişi ve geleceği göz ardı etmektedir. Burada tasvir edilen varlık değil, harekettir. Bu hareket,

---

<sup>67</sup> A.e., s. 37.

<sup>68</sup> Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, s. 198.

<sup>69</sup> Martin Heidegger, *Zaman Kavramı*, (çev. Saffet Babür), İmge Kitabevi, 1996, s. 63.

şimdiki zamanın içine çekişilişinin ifadesidir.<sup>70</sup> Varlık bütünselliğinden göz ardı edilmiştir. Hem varlık hem zaman varolana indirgenip zamansallığından kopartılmış, Dasein'ın tarihselliği yok sayılmıştır. Tarihsel bağlamın bertaraf edilmesi ise hakikatin farkına varılmasını engelleyecektir.<sup>71</sup> Geleneksel Batı metafiziği 'var olagelme'yi 'mevcudiyet' olarak varlığa indirgemıştır. Bu noktadaki mevcut olagelme ve mevcudiyet ayırımının yapılmaması, var olan ve varlık arasındaki ayırımın da yapılmaması olarak anlaşılabilir. Bu anlayışı eleştiren Heidegger varlığın kendisinin var olanlara indirgemesi anlayışına karşı çıkar. Peki, var olanlara indirgenmemesi gereken ve zaman kaşılığında önceliği bulunan varlık nedir? Geleneksel varlık anlayışında varlık, tümel bir kavramdır. En tümel olmasından ötürü de varlığın tanımlanmasının mümkün olmadığı, böylece varlığın kendiliğinden anlaşılana karşılık geldiği belirtilmişti. Bu anlayış, Antikiteden beri gelen Batı metafiziğinin ontolojik anlayışdır. Heidegger varlık sorununun açık bir biçimde tekrar edilmesi gereğini düşünür. O halde varlığı nasıl tanımlayacağız? Dolayısıyla, öyle bir soru sorulmalıdır ki varlığa ilişkin soru da yanıtlanabilsin.

Bu doğrultuda anlaşılıyor ki meselemiz her dem bir tekrar gibi görünse de yine varlığın anlamının ancak zamanda keşfedileceği savına geri götürür bizi. Onun zamandaki anlamı bu anlamda tarihselliğin de anlamıdır. Nasıl ki Dasein insana özgüdür, tarihsellik de bu anlayışa paralellik göstermektedir. Bilinçli bir varlık olarak Dasein tarihsel bir tavır alabilmelidir. Bu, onun varlığı anlamadaki zamansal ufkunu açığa çıkaracaktır.<sup>72</sup> Heidegger tarih ve tarihsellik üzerinde önemle durmaktadır. Onun tarihe önem vermesinin nedeni zorunluluğun bertaraf olmasının zaman ve varlık bağlamında sağlayan şeyin tarih olmasından kaynaklanır.<sup>73</sup> Dolayısıyla, Heidegger varlığın zamansal ufkunda tarihe önemli bir yer verir. Tarihle insanın yaşama sorunu baş gösterir. Heisterman bu konuda şöyle demektedir:

---

<sup>70</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.185.

<sup>71</sup> Inwood, a.g.e., s. 100.

<sup>72</sup> Nietzsche bu noktada şöyle demektedir: "İnsanın tarihsel bir tavra sahip olması gereğini belirten Nietzsche bu konuda şöyle demektedir: önünde yayılan sürüyü gözle bir: ne dünü bilir, ne bugünü, bir oyana sıçrar bir bu yana, yer, uyur, geviş getirir, yeniden sıçrar, sabahtan akşama, bugünden öbür güne, kısacık yaşamının haz ve acıyla bağımlı, an'ın tepeciklerinde yaşar durur. Bu yüzden ne üzüntü, ne de bir bıkkınlık duyar. Bunu görmek insana ağır gelir, çünkü insan insanlığıyla göğsünü kabartır hayvan karşısında, ama yine de hayvanın mutluluğunu kıskanarak izler; -çünkü insan tıpkı hayvan gibi bıkkınlık ve acı içinde olmadan yaşamak ister yalnızca..." (Nietzsche, *Tarih Üzerine*, s.61-62).

<sup>73</sup> Atilla Erdemli, "Aydınlanma Olarak Tarihi Yaşama", *Felsefelogos Dergisi*, S. 9, Yıl 3, Bulut Yayınları, 2000, ss. 65-93, s. 77.



Varlık insana, zaman yaşama geldiğinde doğada özel bir süreç başlar; bu sadece özgürlüğe bağlı olan tarihsel zamandır. Orada nedensellik birbirini gerektiren mekanik bir devrim yerini insan olayları alır; orada bilen uzam yalnızca nicel bir belirleyici olarak bulunur; tarihsel zamanın başladığı yerde uzam artık iç uzamdır.<sup>74</sup>

Bu anlayışa göre, zaman içinde olayları anlamlı kılan tarihtir. Heidegger'in tarihselliğe yönelik vurgusu ise Dasein'in tarihselliğinin, zamansallığındaki eylemleriyle ölçülmesidir. Tarihsellik için eylemek gereklidir. Eylemlerin bilinçli tavrı, Daseinleşmanın olanağının gerçekleşmesine neden olacaktır. Dasein'in hak ettiği değer Daseinleşmesinde yatmaktadır. Daseinleşme otantik olan Dasein'ı, otantik olmayan Dasein'dan, bitkilerden ve hayvanlardan ayırt ediciliği oluşturmaktadır. Bu bir bakıma 'insanlaştırma' olgusudur. Kant'ın doğanın insana bahsettiği gizli planda insanın tüm yapıp etmeleriyle insanlaşacağı anlayışı ile Heidegger'in uzlaştığı ileri sürülebilir. Keza doğa nasıl ki "insanın hayvansal varlığının mekanik düzeni ötesindeki her şeyi kendisinin yapmasını, içgüdüleri olmadan kendi aklıyla yarattığından başka bir mutluluktan ve yetkinlikten pay almamasını istemişse"<sup>75</sup> Dasein da dünyaya fırlatılmış olarak ne olacağını bilmeden ancak ne yapacağını bilerek seçimler yapıp, kararlar alarak kendi varoluşuna ilişkin otantik varoluşunu gerçekleştirecektir.

Daseinleşme olgusu Dasein'in yaşamını kendisinin belirlemesidir. İnsan olanaklarını gerçekleştirdiği ölçüde otantik oluşa ve olmayışa sahip olacaktır. Ancak otantik oluşunun gerçekleşmesi onun kendi elindedir. Çünkü bu örtük bir şekilde olanak olarak ona sunulmuştur. Otantik varoluş Dasein'in yazgısını gerçekleştirmeyi beklemektedir. Onu gerçekleştirdiğimiz ölçüde Daseinleşiriz. O halde insan yaşamını ne ölçüde insanlaştırırsa, o ölçüde insan olacaktır.<sup>76</sup>

Dasein'a gerekli olan tarihsel tavır olarak yaşam karşısında bir tavır sergileyebilmesidir. Tarihsel tavır alan Dasein, soru soran Daseindir. Bu soru Dasein'in kendine soracağı, nasıl yaşıyorum? nasıl yaşamalıyım? sorularıdır. İlk soru Aydınlanmanın sorusuyken ikinci soru tarihsellik içinde yanıtlanabilir.<sup>77</sup> Bu bir

<sup>74</sup> Walter Heistermann, "Tabiat, İnsan, Tarih", *Felsefe Arkivi Dergisi*, (çev. Tomris Mengüşoğlu), Kültür Sant Basımevi, Cilt 4, S.2, 1959, ss.18-42, s.23.

<sup>75</sup> Immanuel Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", (çev. Uluğ Nutku), *Yazko Felsefe Yazıları*, 4. Kitap, İstanbul, Yazko Yayınları, 1982, s. 119.

<sup>76</sup> Erdemli, a.g.e., s.68.

<sup>77</sup> A.e., s. 70.

Aydınlatma sorusudur; çünkü evvelinde Dasein'ın kendisine yönelik bir analizi ve de eleştirel bakışını oluşturur. Dasein'ın tarihsel ve aydınlanmış bir tavır almasında erginlenmiş bir tavır da bulunmaktadır. Bu, otantik oluşun olgunluğudur. Dasein ne kadar Daseinlaşır, erginleşirse (*initiation*) o ölçüde ölüme doğru ilerleyebilecek ve yazgısını oluşturabilecektir. Erginlenme bir defaya mahsus olup biten bir şey değildir, süreklilik arz etmektedir. Erginleşme Dasein'ın kendisiyle bütünleşmesidir. Otantik olmama Dasein'ı bundan alıkoymaktadır.<sup>78</sup> Anlaşıyor ki tarih, Dasein'ın kendini gerçekleştirebilmesine olanak tanımaktadır.

Zamansallık Dasein'ın 'asli bütün olma imkânı' olmaktadır. Burada ölüm Dasein'ın bütünlüğünü belirleyen ucun sadece bir noktasıdır. Dasein'ın tarih içinde bir başlangıcı bir de sonu bulunmaktadır. Bu uçlar Dasein'ın doğumu ve ölümüdür. Tarihsellik Dasein'ın tarihselliği olarak bu iki uç arasında görülür.<sup>79</sup> Dasein'ın doğumdan itibaren ileriye yönelik varoluşu bulunmaktadır. Dasein her şeyi geride bırakarak doğum ve ölüm arasında uzayıp gitmektedir. Bu bağlamda Dasein'ı yaşama bağlayan şeyin ne olduğu sorgulanmalıdır. Dasein'ın zamansallığının açığa çıktığı yer burasıdır.

Dasein'ı yaşama bağlayan şey ise 'kaygı'dır (*Sorge*). Peki, bu nasıl, ne türden bir kaygıdır? Dasein neye kaygı duymaktadır? Bu soruları çoğaltmak mümkündür. Kaygı olmadan tarih içinde ilerlemek mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla burada bir 'ilgi, ilişki' ve 'eyleme' şarttır. Kaygı, doğum ve ölüm arasında yaşama ilgisidir. Kaygı ya da yaşama ilgisi zaman içinde cereyan eden olayların bir arada oluşmasından kaynaklanmaktadır. Bu olaylarda şimdi-geçmiş ve gelecek arasında en dikkate değer olacak olan 'gelecekteki geçmişin şimdisi'dir. Çünkü şimdiki şimdi anın şimdisi (*Augenblick*) olarak Dasein için en sahih olanıdır.<sup>80</sup> Buna göre Dasein'ın bu iki sınır arasında ona emanet edilen zaman aralığı içinde sadece sahih geçmişin (*Gewesenheit*) geleceğini (*Zukunft*) içeren şimdi (*Gegenwart*) dahilinde gerçekten var olduğu, onun kendi zamanını oluşturduğu söylenilebilir. Bundan dolayı her Dasein'ın zamanı vardır ve zamansaldır. Doğum artık Dasein'da gerçek değilken, ölüm ise henüz gerçek değildir. Ölüm henüz mevcut olmamakla birlikte Dasein'ın başına gelebilecek bir

---

<sup>78</sup> Polt, a.g.e., s.76.

<sup>79</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.343.

<sup>80</sup> A.e., s.342.

olanaktır, henüz olmamışlıktır. Doğum ve ölüm birbirleriyle ilişki içindedir. Dasein, doğumunun ve ölümünün tarihsel çizgisi arasında uzayıp gitmektedir. Heidegger bu zamansal ufuk içinde Dasein'in varoluşsal hareketinden bahsetmektedir. Bu uzayıp gitmede Dasein'in kendine özgü hareketliliği, Dasein'in yaşanılmışlığını oluşturur. Dasein'in rabita ilişkisine (dünyadaki) yönelik soru tam da onun 'yaşanmışlık' denilen ontolojik meselesinde açığa çıkar. Yaşanmışlık yapısının ve varlığın varoluşsal-zamansal analizinin yapılması ve tarihselliğin ontolojik bağlamda açığa çıkarılması, varlığın anlaşılır kılınması anlamına gelecektir.<sup>81</sup> Yaşanmışlık dünya-içinde-varolmaya dayalı Dasein'in dünya-içinde karşılaştığı gereçlerle ve Daseinlerle kurduğu ilişkideki eylemlenmişliğinin sonucu olarak kendinde arda kalanlığıdır; deneyimdir. Bu onun varoluşunun yaşanılmışlığıdır ve Dasein varolduğu sürece bu keşfe muktedir olarak yazgısını oluşturma olanağını da sunacaktır.<sup>82</sup>

Bu bakımdan Dasein'in dünya-içinde var olanlarla kurduğu ilgileri aracılığıyla kendi tarihinin muhasebesi ortaya çıkar. Ancak Dasein kendi varoluşunda anlamının gerçek değerini kavramaktan uzak bir şekilde, 'sahih (otantik) olmayan tarihselliğini' ortaya koymaktadır. Zamansallık burada dünya zamanını zamansallaştırır ki, bu anlayış doğrultusunda tarih de zaman içinde tarihleşmiş olaylar gibi görünmektedir.<sup>83</sup> Bu noktada Dasein kararlılığı ile sahihliğinin yazgısını yakalayabilir. Kararlılık (*Entschlossenheit*) açılma (*Erschliessen*) olarak, otantik olmayan yaşama tavrından vazgeçmek ve otantik yaşama tavrının kabulü ile mümkündür.<sup>84</sup> Burada bir soru daha akla gelmektedir: Dasein fırlatılmışlık (*Geworfenheit*) içinde akıbetinin birliğini neyle elde etmektedir? Diğer bir ifadeyle Dasein otantik olmayan yaşama tavrından otantik yaşama tavrına geçişi nasıl başlatmaktadır? Kendini biliş, fırlatılmışlıkta-kaybolmuşlukta nasıl mümkündür? Bu soruların yanıtlanması için otantiklikten kaçışın neler olduğu üzerinde durulmalıdır.

Otantik olmaktan Dasein'i alıkoyan onun 'hergünkülüğü'dür. Hergünkülük Dasein'i hergünkü yaşantı içinde tutan varolma biçimidir. Dasein hergünkülükte herkes gibi eylemekte kendini 'onlar'la tanımlamaktadır. Hergünkülükte dünya-içinde-varolmaya muktedir fırlatılmış bir Dasein bulunur. Dasein dünya-içinde varolmaya

---

<sup>81</sup> A.e., s. 343.

<sup>82</sup> A.e., s. 355-356.

<sup>83</sup> Inwood, a.g.e., s.165.

<sup>84</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.356.

dayalı hergünlüğü ‘**Varlık Ve Zaman**’ adlı eserinin, beşinci bölümün ikinci kısmında boş söylem olarak ‘lakırdı’ (*Gerede*), ‘merak’ (*Neugier*), ‘müphemiyet’ (*Zweideutigkeit*), ‘düşkünlük’ (*Verfallen*) ve ‘fırlatılmışlık’ olarak ifade edilecek varlık tarzlarını açıklamaktadır. Bu varlık minvalleri arasında ‘bulunuş’, ‘anlama,’ ‘düşmüşlük,’ ‘söylem’ kavramlarının tarihsellik bağlamında irdelenişi çalışmamız bağlamında önem kazanır. Bunlardan, anlama ile geleceğe yönelik bir şey haline gelmeye başlarız. Bulunuş ise Dasein’in geçmişine yönelik olduğumuz şeyi gösterir. Düşmüşlikle Heidegger Dasein’in şimdiye doğru olan yöneliminin açığa çıkacağını belirtmektedir. Tüm bunlar zamansallığın bütünlüğüne vurgu yapma uğrunadır.<sup>85</sup>

Dasein’in zamansallığı, fırlatılmışlık içinde kendi imkân olarak koşullarını anlayabilmesinde yatar. Bu, daha önce de belirtmeye çalıştığımız gibi, ölümü öndelemektir. Ölümü öndelemek demek Dasein’in varlığının anlamını bilmesi demektir. Dasein bunun gerçekleşmesiyle kendine geri gelecektir. O, dünü, bugünü ve geleceğiyle Dasein’dir. Dasein kendi varlık yapısını, anlamada ölümle yüz yüze geldiğinde ancak fırlatılmış olduğunu anlar.<sup>86</sup> Peki, Dasein’in kendi varlık tarzını anladığı imkânlar nerede tesis edilmektedir? Bu sorunun yanıtlanmasında ölüm kavramı görünür olsa da, bu imkânları anlamak için yeterli değildir. Bu imkânlar, ölümü öndeleyici biçimde olanı bulmaktır. Burada ‘şuralık’ (*Da*) kavramını açıklamak ve Dasein’in fırlatılmışlığının bu dünyadaki yerinin irdelenmesi gerekmektedir. İmkânlar, ‘kaygı’ dâhilinde Dasein’in fırlatılmış olduğu varlık mekânında belirlemektedir. Düşmüşlükte ise Dasein’in benliği diğer benler arasında kaybolmuştur. Dasein kendi varoluşunu sahil olmayacak şekilde kamusal alanda anlamakta ve kendi varoluşunu başkalarından hareketle tanımlamaktadır. Kaybolan ben, Dasein’in fırlatılmışlığının sonucudur. Şu durumda fırlatılmışlıkta, otantik olmaya geçiş, ölümü öndelemek olmaktadır. Bu, ölümün Dasein’in varoluşunun sonlu oluşunu vermesinden ileri gelir.<sup>87</sup>

Dasein kaderinin yalınlığını bu şekilde vuku bulabilecektir. Kader,<sup>88</sup> Dasein’in otantik olmayan yaşamda kendi asli varoluşunu anlamaya dayalı olarak asli

---

<sup>85</sup> Johnson, a.g.e., s. 54-55.

<sup>86</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.349-350.

<sup>87</sup> A.e., s. 350.

<sup>88</sup> Yazgı, bir topluluğun, milletin yaşanılmışlığıdır. Bu, Dasein’in ötekilerle birlikte biraradlığının yaşanmışlığıdır. Heidegger, *Being And Time*, s. 353.

yaşanılmışlığının ifadesidir.<sup>89</sup> Onun üzerinde durduğu bir diğer şey yazgının kader üzerinden temellenmesiyle oluşacak 'kadersel yazgı'dır (*schicksall hafte Geschick; fateful destiny*). Onun hem toplum yaşanılmışlığını hem de kendi yaşanılmışlığının asli karakterini açımlayan bu kadersel yazgı, sahih zamansallık olarak fundamental ontolojinin varlığın ancak kendisinde görünür olacağı 'ekstatik zamansallık'ta oluşacaktır. Bu, tarihin tekerrürü (*repetition*) sayesinde. Bu tekerrür Dasein'in gelecek *ekstaz*'ından kaynaklanmaktadır. Tarih bu gelecek içinde örülüdür. Ölümü öndelemekle tarih içinde fırlatılmış olan Dasein'a olmuşluk durumunun (*Gewesenheit*) kendine has önceliğine olanak tanınmaktadır. Sahih ölüm, Dasein'in tarihselliğinin gizli kalmış temelidir. Kaderin ontolojik imkân koşulu 'kaygı'nın ontolojik yapısıdır. Kaygı ise zamansallık dâhilinde kendini açığa çıkarmaktadır.<sup>90</sup>

Heidegger Dasein'in zamansallığının bilincine varmasının yolunu, Dasein'in kendi varlığının varoluşsal anlamının bilinmesine şart koşar. Varoluş imkânlarını bilen Dasein ancak sahih kaderini yaşayabilecektir. Bu bağlamda zaman varlığın kaderini tayin etmektedir. Varlığın kendi anlamını anlaması, kaderini; yazgısını oluşturmasına olanak verecektir. Kaderini oluşturan Dasein ancak tarihsel bir tavır oluşturabilecektir. Buradan anlaşılmaktadır ki, kendi varoluş imkânlarının farkına vararak kendisine ilişkin varoluşsal bir tavır alabilen Dasein aynı zamanda tarihsel bir tavır alabilmektedir.

Buraya kadar anlatılanlar Heidegger terminolojisindeki kavramlar eşliğinde fırlatılmışlıktan itibaren, dünya, dünya-içinde-varolmaya dayalı olarak Dasein'in varlığına yönelik ontik, ontolojik, ontolojik-ekzistansiyal soruşturmayı gözler önüne sermiştir. Bu soruşturma onun varlığın *aletheia*'sının kararlılıkla dünya-içinde zamanda nasıl görünür kılınacağına ifadesidir. Bu ifade geleneksel metafizikteki Hölderlin'in ifade ettiği 'işaretsiz, anlamsız kalan insan'ın kurtuluşunun yine dünyada<sup>91</sup> kendini açımklamakla, yazgısını oluşturma olanağı olacağını tartışma konusu yapar. Bu kurtuluş nihilizmden kurtuluşun ifadesidir. Bu noktada tezimizin temel savı olan varlığın zamanın yazgısına dahil olduğu anlayışını temellendirebilme adına, varlığın anlamının yeniden sorulmasıyla birlikte varlık, zaman, *aletheia*, *das Ereignis*, yazgı, ölüm kavramlarının her birinin birbirleriyle olan ilişkilerini Dasein'in varlığının anlamının

<sup>89</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.353

<sup>90</sup> A.e., s.352-353.

<sup>91</sup> Yeryüzü bir saklanımsa, dünya varlığın açımlanması, açımlanmışlık halini sunar. Varlığın *aletheia*'sının yeryüzü ve dünyadaki durumu hakkında Bkz. Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, s. 43.

bütünsellikli değeri açısından düşünüp, tartışarak çalışmamızda yol alma gayreti içinde bulunacağız.

Şu durumda yola koyulduğumuz '*Dasein'in Varlığının Zamansal Serimlenişi*' adlı çalışmamızın patikamızda uğrak yerleri de belli olmaktadır. Bu uğrak yerleri varlığın zamansal yapısını serimleme; açıklama uğrunadır. Bu doğrultuda çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümümüzde Heidegger'in varlık ve zaman anlayışının kendinden öncekilerden farkını anlayabilmek için varlık ve zaman ilişkisinin tarihsel olarak arka planına değinilecektir. Burada, felsefe tarihinde zaman ve varlık meselesini gündeme getiren düşünürlerin varlık ve zaman anlayışları açıklanarak ve yer yer tartışılarak onların hangi meseleler üzerinde durdukları ele alınacaktır. Buna ek olarak, varlık ve zaman meselesinin ontolojik bir mesele olarak nasıl gözetildiği, hangi felsefi problemler üzerinde durulduğu açıklanmaya çalışılacaktır. Ancak bu problemleri ele almadan evvel meselemizle hemhaleşebilme adına Batı metafizik geleneğinin Heideggerce eleştirisi sunularak, ikinci bölümde değineceğimiz varlık-*aletheia*-zaman anlayışının hazırlık niteliğindeki ontolojik izahı sunulacaktır.

Birinci Bölümün sunduğu perspektiften hareketle, İkinci Bölümde Heidegger'in '**Varlık ve Zaman**' adlı eseri esas alınarak varlık ve zaman ilişkisi üzerinde yoğunlaşılacak, fundamental ontolojinin yöntemi olarak fenomenolojinin varlık ve zaman analizindeki önemine değinilerek, *Dasein*'in varlığının zamansallık yapısı, bu yapıdan yola çıkarak zamansallık araştırması çatısı altında *Dasein* kavramının *etimo*'su aydınlığa kavuşturulup, sahih (otantik) ve gayrisahih (otantik olmayan) zaman anlayışları açıklanarak tarihsellik meselesine; varlığın tarihselliği çerçevesinde tarih meselesinin ontolojik bir mesele olarak nasıl ele alınacağına, sahih ve gayri sahih tarihsellik anlayışlarına, *Dasein*'in dünya-içinde-varolmaya dayalı olarak otantik ve otantik olmayan tarihsellik anlayışlarına değinilerek açığa çıkacak felsefi problemler üzerinde durulacaktır. Araştırmamızın son bölümünde ise ilk iki bölümden yola çıkarak *Dasein*'in varlığının ölüme yönelik varlığın (*Sein zum Tode*) yazgılı yapısı, sahih varolma çağrısı (*Ruf*) olarak vicdan (*Gerede*) karakteri ve yazgının zamanla olan ilişkisi tartışılacaktır. Zaman-*aletheia*-varlık-ölüm ve yazgı üzerine yapılan bu analizler meselemiz olan varlık ve zaman sorununun kavranılmasına ve savımız olarak zamanın varlığın yazgısını nasıl oluşturacağını farkedebimemiz için kol kanat gereceklerdir. Bu uğurda yapılan çalışma '**Varlık ve Zaman**'ın analizi değil, meselemizi aydınlık kılma

uğruna yapılan kavram deşmeleri ve meselenin neden varlık ve zaman olduğunu aydınlık kılma amacı taşımaktadır. Meselemize Hölderlin'in şiiriyle başlamamızın nedeni de varolan kaygımızdan ileri gelmektedir. Bunun nedeni çalışmamız boyunca anlaşılacağı üzere ısrarla neden varlık ve zaman? olduğu sorusunun yanıtının geçmiş felsefeyi sırtlayan modernitenin getirdiği anlamsızlık, işaretsizlikle boğulu nihilizmin artık insan olma olanağımızın farkındalığını yitirmemize yol açmasından ileri gelir. Bu esasen varlığımızla olan bağın koparılışına bağlı olarak varlığımızın anlamının; 'anlama'nın, 'düşünme'nin unutulduğu ve kendi varlığımızın tehlikede olduğunun haberidir. Bu, yurtsuz kalışımızın bildirgesidir. Bu sebeple zamanın varlığın anlamının ufku olması, insan olma olanağımızın farkındalığının da ufku olarak bizi insan olma değeri açısından insan olmaklığımızı yeniden düşünmeye sürükleyecektir. Tezin kaygısı bu sebeple çalışma boyunca geçen her meselede farkedilerek okunmalı, düşünülmelidir. İleri sürülen her yargı, tümce soyut olmaktan öte daha önce belirttiğim; Neden varlık? Neden zaman? sorularının yanıt aranmayı bekleyen sancısını içermektedir. O halde çalışmamız bu minvalde okunmayı ve değerlendirilmeyi talep eder niteliktedir.

Çalışmamızda patikada hangi uğurda yol alacağımızı ve yol alırken uğrak yerlerimizi belirttikten sonra çalışmamızda kullanılan kaynaklar hakkında da bilgi vermek icap edecektir. Çalışmamızda esas alınan eser '**Varlık ve Zaman**'dır. Heidegger'in Freiburg'daki felsefe kürsüsüne atanabilme uğruna 1933'te yazdığı yarım kalan bu eser için öncelikle J. Stambaugh'ın ve J. Macquarrie ile E. Robinson'un İngilizce çevirilerinden bir yandan da hem Kaan Ökten'in hem de Aziz Yardımlı'nın Türkçe çevirilerinden, Heidegger'in 1953 yılında yayınladığı Almanca yazılan eserinden de yararlanılarak aynı anda yapılan karşılıklı okumalarla meseleler kavranmaya çalışılacaktır. Ancak Heidegger'in Almancasının çeviride problem oluşturan noktalarında Almancasından birebir çeviriler yapılarak çalışmamızda yol alma gayreti içinde bulunacağız. Bu noktada Heidegger'in üslubunun kapalılığı ve ihtiyatlı bir şekilde Almancasından yapılan çevirilerde, eğer Nermi Uygur'un dediği üzere felsefe yapma bir tür 'kavram deşmesi'yse, çalışmam boyunca karşılaştığım ve nihayetinde tespit ettiğim bazı problemleri kavramları belirtmekte yarar bulunacaktır. Bunların başlıcaları Almanca belirtirsek, *Gewesenheit*, *Anwesen*, *Ereignis*, *Entschlossenheit*, *Erschlossenheit*, *Sorge*, *Gegenwart*, *Wesen* kavramlarıdır. Söz konusu kavramlar fundamental ontolojinin varlık ve zaman ilişkisi nezdinde birer mihenk taşı

olup çalışmamızda ilk geçen yerde dipnotlar şeklinde açıklamaları yapılacak ve metin içinde tartışılacaktır. Bu kavramların açıklanmasında '**Varlık ve Zaman**' adlı eserden yararlanıldığı gibi varlık ve zamanı destekleyecek daha sonra yazılan eserlere de değinilmiş olup Heidegger'in dimağının ufku çalışmamızın amacı uğruna kavranmaya çalışılmıştır.

Heidegger'in açtığı ufuk dahilinde sonuç itibariyle fundamental ontoloji pek çok kavram deşmesiyle her biri birbirinden özel ve ihtiyatla seçilmiş kavramlar birliği olarak ebruli görünse de daima meselenin kalbi olan, zamandaki varlıktan yola çıkarak zamandaki Dasein'in varlığına her bir meselenin gelip çattığı anlaşılır. Bu anlamda ifade edilebilir ki, '*Dasein'in Varlığının Zamansal Serimlenişi*' adlı yapılacak tez çalışmasının esas sorunu varlığın anlamını, değerini açılma çabası içine girmektir. Heidegger'in eserlerini dikkate alırsak onun eserlerinin '**Varlık ve Zaman**' ve de '**Zaman ve Varlık**' adlı başlıklarla oluşu tesadüfi değildir. Bu başlıklar varlığın zamanla ilişkisini tayin eden derin bir tefekkürün ifadesidir. Varlığın anlaşılmasında ve yorumlanmasındaki temel ontolojik amaç varlığın zamansallığını gün ışığına çıkarmaktır. Zaman, varlık için temel düsturdur. Antikite bunu görememiş varlığın zamansal yapısını unutmuştur. Heidegger Kant'ın ilk defa bu soruna eğildiğini söylemektedir. Kant'ın eksiği ise zaman fenomenini varlıkla olan temel ontolojik kaygı ilişkisini görememiş olmasıdır.<sup>92</sup> Zaman, varlığın ontolojik yapısını görünür kılmaktadır. Bunun nedeni zamanın zamansallığının varlığı varlık yapmasında yatmaktadır.<sup>93</sup> Şu durumda, varlık zaman için, zaman da varlık için mihenk taşıdır. Varlığın yazgısı onun zamansallığının açığa çıkarılması ile mümkündür. Varlık anlamının asli karakterini ancak bu şekilde kazanacaktır. Bu bağlamda '**Dasein'in Varlığının Zamansal Serimlenişi**' adlı çalışmamız zamanın ontolojik mahiyetini soruşturmadan evvel varlığın ne olduğuyla hesaplaşmaya zorlar bizi. Bu sorun ise bizi Dasein'in olmaklık durumu olarak *das Ereignis*'le ilintili olan 'varlık olma olanağı' olarak ifade edilen *Seinkönnen* uğruna ilk bölümün ilk başlığı olarak Heidegger'in Batı metafizik anlayışına yönelik eleştirisine geçebiliriz. *Seinkönnen*'in ortaya konulması girişilecek varlık bilmesinin çözülmesi ile ancak mümkündür.<sup>94</sup>

---

<sup>92</sup> Çüçen, a.g.e., s. 80.

<sup>93</sup> A.e., s. 87.

<sup>94</sup> Heidegger, Being And Time, s.358.



## BİRİNCİ BÖLÜM

### HEIDEGGER ÖNCESİ ZAMAN ANLAYIŞLARI VE HEIDEGGER'İN ELEŞTİRİSİ

#### 1.1. BATI METAFİZİĞİNİN ELEŞTİRİSİ

Heidegger, Platon'dan Bergson'a değin süren Batı metafizik anlayışının dekonstrüksiyonu ile hakikat (*aletheia*)-varlık, hakikat-zaman, zaman ve varlık anlayışını felsefi tarihsel bir tavırla irdeleyerek metafiziğin köklerinin nelerden zuhur ettiğini, hakikat-varlık-zaman kavramları ekseninde yeni bir metafiziksel tefekkürle felsefenin hizmetine serimler. Esasında bu tahrip, bir yıkım değil, bir dönüşümdür. Dönüş<sup>1</sup> 'düşünme'nin<sup>2</sup> huzurunda metafiziğin tahribi, metafiziğin sınırlarını belirlemeye

---

<sup>1</sup> Heidegger felsefesinde önemli bir yer tutan dönüş, *Kehre* kavramıyla 'Varlık ve Zaman'dan 'Zaman ve Varlık'a olan dönüşü anlatmasının yanı sıra insan ve varlık arasında kurulan ilişkinin yeniden belirlenmesine yönelik Heidegger'in kullandığı terminoloji bağlamında ondaki bakış açısının da değişimine tekabül eder. Bkz. Micheal Inwood, *A Heidegger Dictionary*, Blackwell Published LTD, 1999, s. 231. Heidegger *Kehren* terimi Almanca *Drehen* terimini karşılayacak şekilde bir şeyi döndürmek, çevirmek, bükmek, kıvrırmak (*drechseln*) anlamında kullanmıştır. Terimi irdelediğimizde aynı kökten gelen *Umkehren* geri adım atma, durma, yönünü çevirme (*Bekehren*) anlamlarına gelir. Bu anlamda Almanca *Abkehr* (*Abwendung*) terimi de yüz çevirme, ayrılma, vazgeçme manalarına gelen fiziksel dönüşten, duygu ve düşünce durumunu anlatan mental bir manaya bürünür. Bkz. Steuerwald, a.g.e., s. 6. 'Varlık ve Zaman'da Dasein'in varolma tarzlarındaki dönüşlerden bahseden Heidegger fırlatılmış halde dünya-içinde bulunan Dasein'in kendi varlığının anlamını keşfetme yolunda onun nasıl kendine döndüğünden bahseder. Sahih tarihsellik bu noktada olanak olarak tarihi anlayan Dasein'in kararlılığıyla düşünüşünü sergilemesini sağlar. Bkz. Heidegger, *Being And Time*, s. 393-394. Daha sonraları Heidegger *Kehre*'yi *Wenden* terimiyle açıklar ki bu, varlığın hakikati hakkında düşüncemizdeki keskin dönüşü ifade eder. Bu bağlamda dipnotumuzun başında belirttiğimiz üzere Heidegger'in 'Zaman ve Varlık' eseri önem taşır. Buradaki düşünsel dönüşte 'Varlık ve Zaman'dan farklı bir bakış açısı yoktur, sadece üstünde önemle durulması gereken kavramların önceliği-sonralığı düzenlenmiştir. Dolayısıyla artık hakikatin varlığı hakkındaki mesele, varlık hakikati hakkındaki meseleye dönüşür. Dönüşteki değişiklikler, *essence* (*Wesen*) ve hakikat (*truth*, *Wahrheit* –doğruluk hakkındaki hakikat-) terimlerinin anlamlarının yeniden düzenlenme talebiyle ilgilidir. Bu anlamda Heidegger *Kehre*'yle, hakikat ve öz kavramlarını Batı geleneğine aşkın şekilde değişikliğe uğratarak söz konusu kavramları fundamental ontolojisinin hizmetine serimler. Yine Inwood'un aktardığı üzere geç dönem eserlerinde Heidegger, *Kehre*'yi teknolojiyle varlığın unutulmasına bağlı olarak varlığın hakikatinin kavranılması amacıyla güderek *Kehre* terimini kullanır. Bkz. Inwood, *A Heidegger Dictionary*, s. 231-232.

<sup>2</sup> Düşünmeye karşılık gelecek şekilde Almanca *das Denken* terimini kullanan Heidegger, Batı metafiziğine yönelik varlığa ilişkin kavrayış üzerinde durmaktadır. Bu anlamda *das Denken* olarak ifade ettiği düşünme, varlığın hakikatinin yeniden düşünülmesini talep eder. Bu anlamda fiil hali olarak *denken*, hatırlamak olarak *andanken*'i de kendinde barındırır. Bkz. Steuerwald, a.g.e., s. 27. Bu,

yöneliktir. Bu ise metafiziğin serüvenini tarihsel bir perspektifle ele almayı gerektirerek ona yönelik yapılacak tahribi gerçekleştirmekle mümkündür.

Tahrip, modernitenin huzursuzluğundan muzdarip bir tavırla aydınlanmaya, bilim ve tekniğe, öznenin adem-i merkezîliğine ve varlığın Platon'dan başlayarak değişmez bir mevcudiyet olarak görülüşüne yöneliktir. Tahrip bu anlamda Batı düşüncesinde mihlanan varlığın determinist anlayışına yönelik olarak varlığın tarih dışılıktan zamansal olanın dışında tutulmasıyla oluşan anlayışın kendisine ilişkindir.<sup>3</sup>

Ontolojinin tahribi, onu tarih içinde Batı metafizik geleneğinde üstü örtülen varlığın anlamı meselesini açığa çıkarmak ve araştırmaktır.<sup>4</sup> Çünkü varlık sorununun bir mesele haline getirilişi olmasaydı Heidegger'in ne tarihsel tavrından ne de filozof tavrından söz edemezdik. Bunun nedeni filozofun tarihsel tavrının geçmişteki felsefeyi ele alması, sorgulaması ve felsefenin belkemiği olan metafiziği sorunlarıyla tartışmasını içermesidir. Ancak Heidegger geçmişteki felsefeyi çalışmamızın başında belirttiğimiz kavramlar kapsamında araştırmakla kalmamış, oluşan felsefi sorunlara yeni bir felsefi perspektif kazandırmıştır. Bu kazanım felsefenin yirminci yüzyılda ayakta tutulmasını sağlayan Dasein'in varolma tarzlarını açımlayan fundamental bir ontolojiyle<sup>5</sup> felsefenin

---

varlığın hakikatının anlamının hatırlanmasıdır. Böylece Heidegger poetik düşünmeyi göz önünde bulundurarak *das Denken* ile Almanca *Dischtersch* ile ilişki kurarak poetik düşünmeyi felsefenin hizmetine serimler. Heidegger *das Denken* ile modernitenin epistemolojik öncelikli düşünme biçimini değil de, ontolojik öncelikli düşünmeyi göz önünde bulundurur. Bu anlamda o, varlığın zamanla kurulacak ilişkisinde hakikatini kavrama sükunetle düşünmeye dayalı (*sich Beinnen*), manevi huzurla gerçekleşecek tefekküre dayalı düşünme ile mümkün olacağını belirtir. *Besinnung*, refleksiyona dayalı bir düşünme tarzıdır. Bu kavramı hocası Husserl'den alan Heidegger Descartes'ın *cogito me cogitare*'sine atıfta bulunmuş olur. Bkz. İnwood, *A Heidegger Dictionary*, s. 215-216. Huzurda olanı (*presence*) düşünmeye davetkar bu kavrayış modernitenin huzursuzluğunun ancak *das Denken* ile aşılabileceğinin de mesajını verir. Heidegger, modernitenin bu epistemolojik öncelikli düşünme biçimini düşünmenin çölleşmesi olarak şu şekilde ifade eder: “Şimdi, kaygı uyandıran zamanımızda en kaygı verici olan, bizim hala düşünememizdir iddiası da sanki, günümüz Avrupa'sını hasta ve içinde bulunduğumuz çağı çöküş olarak kavrayarak kötileyen seslerin konserine katılmış gibi görünüyor.” Heidegger, *Düşünme Ne Demektir?*, s. 19. O halde Avrupa'nın içinde bulunulan düşünme tarzı düşünmeyi yeniden sorgulamayı gerektirir. Bu düşünme, Greklerden Parmenides'te olduğu gibi “*to gar auto noein estin te kai einai*”dan farklı olarak (aynı şeydir düşünmekle varolmak) soyut, teorik bir kavrayışın da reddidir. Böylelikle Heidegger, ‘**Varlık Ve Zaman**’da düşünmenin kendisi ile dış dünyada olma arasında farklılık olmadığını varlık hakkındaki yanlışların ise içinde-varolmanın (*in-Sein*) bir değişkeni olduğunu ifade eder. Heidegger, *Being And Time*, s. 60. O halde düşünmenin kendisi öncelikli düşünmeyi talep edecektir.

<sup>3</sup> Ayrıntılı bilgi için Bkz. Michael E. Zimmerman, *Heidegger: Moderniteyle Hesaplaşma: Teknoloji, Politika, Sanat*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2011, s. 425-430.

<sup>4</sup> Steiner, Heidegger'i eleştirerek onun her ne kadar geleneksel metafiziği eleştirmiş olsa da bu metafiziğe düştüğüdür. Bunun nedeni varlığın kalbinde hiçliği doğuramayacak, hiçlik geçitline ulaşamayacak olmasıdır. Steiner, a.g.e., s. 150.

<sup>5</sup> Fundamental ontoloji diğer tüm ontolojilere ve bilimlere temel sağlayacak zemin olarak özcü gelenekteki varlığın neliğine yönelik soruyu değil de varolmanın ne anlama geldiğini soruşturan

geçmişinin neler olduğuna dair yaptığı irdelemesiyle gelecekteki felsefeye önyak olmuştur.<sup>6</sup> O halde gelecekteki felsefe geçmişteki felsefe ve felsefenin geçmişiyle hesaplaşmak zorundadır. Bu hesaplaşma, büyük bir cesaretle, saygınlıkla olmalı ve felsefeye giden yol olarak patikaların kolay aşılmasını olanaklı kılmalıdır. Öyle ki bu patikada<sup>7</sup> yürümek güçtür.

Atılacak her adım patikada yol almayı ya da yolda kalmayı belirleyecektir. Bu anlamda varlığın patikasında yürümek için kullanılacak metot özenle seçilmeli bizzat metodun kendisi sorgulanmalıdır. ‘Giriş’ kısmında belirttiğimiz üzere Grekçe konuşan *meta* ve *odos* olarak *methodos* izlenecek yoldur. Yol, geçmiş, gelecek ve şimdi olarak zamanın bütünsellikli yapısını kendinde barındırır. Sadece geçmişin felsefesini ele alan düşünür yolda kalacakken, felsefenin geçmişini araştıran, tartışan ve felsefi meselelere ilişkin yanıt denemesine giren düşünür yol almayı sağlayacaktır. Her yol alış düşünürü varoluşu karşısında tavır almaya davet edecek, varlığın anlamının ne olduğu, varoluşu karşısındaki geçmişteki felsefede yol alana kıyasla sessizliğini bozacaktır. Çünkü düşünür artık kat ettiği patikadaki her taşta varlığın sesine kulak kesilecek ve bu ses, düşünürün doğru adımları eşliğinde tedbirli bir tefekkürle sağlamlaşacaktır. Artık konuşan varlıktır. Varlığın çağrısı hakikati keşfetmeye yöneliktir. Bu çağrı hakikatin çağrısı olacaktır. Kat edilen her yolda geçen zaman, varlığı topyekûn olmasa da onu aşikâr kılacaktır.

Zaman varlığı aşikâr kılacak, varlık hakikati gizleyecektir.<sup>8</sup> Düşünürün kulak kesildiği her çağrı her zaman, her hakikatte bir hakikat olduğunu düşünürün kulağına

---

disiplin olarak varlığı bilimsel dizgeye oturtularak yalın, homojenleştirilmiş zaman kisvesindeki değişmez mevcudiyet olarak sunan anlayışa karşı geliştirilmiştir. Bu anlayış doğrultusunda varlığın ontolojik bir bilim olarak kurulma çabası Dasein’ın öteden beri zihninde kurulan merkezi yer teşkil eden kavramların yeniden ele alınmasını gerektirir. Bu kavramların en önemlisi *aletheia*-varlık-zaman arasında kurulacak ilişki doğrultusundadır. Bu ilişkiyi anlamak için daha önce varlık-insan arasındaki bağı koparan metafiziğe yönelik tefekkürlü bir soruşturma yapılmalıdır. Jacques Taminiaux, “Poeisis And Praxis In Fundamental Ontology”, *Research In Phenomenology*, Vol. 17, Brill Press., 1987, pp. 137-169, s. 158.

<sup>6</sup> Gelecekte oluşacak felsefe projesini Heidegger’den önce Kant gelecekte bilim olarak ortaya çıkabilecek her metafiziğe ithaf olarak ‘**Prolegomena**’ adlı eserinde oluşturmaya çalışmıştır. Bkz. Immanuel Kant, *Prolegomena*, (çev. İonna Kuçuradi, Yusuf Örnek), TFK Yayınları, 1995.

<sup>7</sup> Grekçe *potos* vurularak biçimlendirilmiş ya da ayak iziyle belirginleştirilerek çiğneyerek oluşan, engebeli düzenlenmemiş inişli-çıkışlı yola karşılık gelir. Bkz. Liddell And Scott, a.g.e., s. 1348.

<sup>8</sup> Bu noktada Heidegger’in varlığın hakikatinin kendini saklaması ile Herakleitos’un *physis kruptesthai philei*: ‘doğa saklanmayı sever’ ifadesi dikkat çekicidir. Antikite için *physis* fiziksel bir mahal ifade etmekten öte varlığın kendisini ifade etmek için kullanılmaktadır. *Physis* bu anlamda varolanların varlığına, asli yapısına yönelik gönderme yapar. Varlığın hakikatinin kendini saklaması, onun açığa çıkarılmasının zorlu bir iş olduğunun da göstergesidir. Bu uğraş, Herakleitos’ta *logos*’un birliğini

fısıldarken, hakikatin açığa çıkmasını engelleyici olanağı da kendisinde barındırır. Çünkü varlığın hakikati kendisini ifşa ederken aynı anda kendisini gizleyen bir niteliği de kendinde barındırır. Bu noktada Heidegger ‘**Zaman Ve Varlık**’ adlı eserinde, “o var (*is*) demek yerine, ‘vardır, o verir’ ifadesi kullanılır.<sup>9</sup> Bu ifade varlığın kendisini sunuşunun, kendini açan bir sözcüğün habercisidir. Varlık kendisini zamanda sunabilecektir. Artık zamanın sunduğu tarihsellik ve zamansallık içinde düşünüre düşen, hakikate varmaktan öte, dünya-zamanı-içinde varoluşunun imkânlarını açığa çıkararak insanlaşması –Daseinlaşması- olur. Burada sahici bir araştırma Dasein’in egzistansiyal-ontolojik analitiğini şart koşacaktır. Bunun nedeni varlığın anlamının varolanın yalınlığında bulunmasıdır.<sup>10</sup> Dolayısıyla varlığın doğasının anlamını açığa çıkarma sonlu Dasein’in araştırmasını fundamental temelde ele almayı gerektirir. Bu doğrultuda varlığın anlamı sorusu varolmanın (*existence*)<sup>11</sup> varlığa gelmenin; olagelmenin ne olduğu meselesine dönüşerek varlığın hakikatinin anlamına yönelik Dasein üzerinden ön-ontolojik soruşturmanın yapılmasını talep eder.<sup>12</sup> Bu anlamda fundamental ontoloji varolanları varolan olarak, varolanın varlığından ayrı tutarak geleneksel ontolojideki soruşturmayı bertaraf edip zaman kıstasında varlığın anlamını keşfetme yolculuğuna, patikasında girer.<sup>13</sup>

Bu doğrultuda patikadaki Daseinleşme zaman içinde gerçekleşir ve insan, varlığın anlamını kavrayarak hakikati bulma ereğinin peşinde koşar. Bu sebeple insan bu patikada *philosophoslaşır*. Bilgece düşünme bağlamında *Philosophoslaşma* insan

---

kavramak, Heidegger’de ise vicdanın sesine kulak kesilmekle vuku bulur. Herakleitos, *Fragmanlar*, (çev. Cengiz Çakmak), Kabcacı Yayınları, 2005, s. 283.

<sup>9</sup> Martin Heidegger, *Zaman Ve Varlık*, (çev. Deniz Kanıt), A Yayınları, 2001, s. 17. Bu hususta Derrida, Heidegger’in varlığın kendini verme, sunma anlayışının ne varlığın ufkunun sınırlarında ne de onun hakikatinin anlamını yakalama noktasında bir kavrayışa sahip olunacağını belirtir. Bkz. Jacques Derrida, *Nietzscherin Şöleni*, (çev. Ali Utku, Mukadder Erkan), Otonom Yayıncılık, 2007, s.177. Bu noktadaki eleştirileri ikinci bölümde hakikat-varlık ilişkisi üzerine olan soruşturmamızda tartışacağız.

<sup>10</sup> Heidegger, *Being And Time*, s. 7.

<sup>11</sup> Heidegger’in *Ek-sistenz* ya da *Existenz* olarak kullandığı kavram olarak 17.yüzyıl tercümesiyle Latince *existere*’den türeyen terim varlığın varolma tarzını, kendini açığa çıkarmasını anlatmaktadır. Bu doğrultuda terimin kökenine indiğimizde Latince dışarıdan dışarıda, bir şey aracılığıyla anlamını veren edat olarak *ex* ve Grekçe kökenli varlığın özü, kendisi (*Wesen*) anlamına gelecek *essentia*’nın bileşimi olduğunu anlarız. Dolayısıyla *existentia* varlığın özünün ifşa olması kendini açığa çıkarması olarak ifade edilebilir. Bu, varlığın varolması anlamına gelecektir. İnwood, *A Heidegger Dictionary*, s. 60. Heidegger ise söz konusu terimi daha dar ve özel manada Dasein’in olanağının açığa çıkarılması olarak ifade eder. Bu anlamda imkan çokluğu olarak Dasein’in *essence*’i onun *existence*’sine varoluşuna uzanmaktadır. Bk. Heidegger, *Being And Time*, s. 18. *Existenz* şu durumda Dasein’in varolma tarzını imlemektedir.

<sup>12</sup> Carol J. White, *Time And Death, Heidegger’s Analysis Of Finitude*, Ashgate Publishing Limited Company, 2005, s. 25.

<sup>13</sup> A.e., s. 25-26.

olma uğruna patikada yol almayı, yorulmayı, hakiki olanı bulmaya yönelik de yer yer dinlenmeyi şart koşar. Bu dinlenme dünya-zamanı-içinde vuku bulur. Dünya-zamanı-içinde ancak Dasein olanaklarını gerçekleştirir, erginleşir. O halde sorun, hakikat sorunu, varlık sorunu, zaman sorunu ve nihayetinde insan olma sorunudur. Patikanın sonu ise Dasein'ın hakikatin bir veçhesinin tezahür etmesine tanık olmasıdır ki bu, ölüm meselesinde varlığın bütünlüğü bağlamında ele alınacaktır. Ölüm Dasein'ın bütünsellikli yapısının kavranılarak varlığın hakikatinin anlaşılmasına önyak olacaktır.

O halde Batı metafiziğinin tahribine yönelik yapılacak bir araştırma Batı metafizik geleneğini, hakikat-varlık-zaman kavramları temelinde, metafiziğin varlığı nasıl açıkladığı, varolanla nasıl bir ilişki içine girdiği metafiziğin varlığı açıklamasını sağlayan öz'ün (*Wesen*) ne olduğu,<sup>14</sup> varlığın hakikatinin ne olduğu ve zamanla olan ilişkileri meseleleri ekseninde ele almayı; felsefeyi konu edinmeyi gerektirir.

Heidegger felsefenin ne olduğunu hem Sokratik gelenekteki diyalektiği hem de felsefe-bilim karşılaştırması ile anlamaya ve açıklamaya çalışır. Bu bağlamda onun '**Nedir Bu Felsefe?**' adlı eserindeki vurgu, felsefenin kendisine olan *ist* ya da *das* üzerine olmasıdır. *İst* varoluş meselesi olarak varlık-nelik (varoluş-ne-oluş) meselesine geri giderek felsefenin nedirliğinin, 'ne oluşluğu'nun sorununu gündeme getirecektir. Dolayısıyla felsefenin oluşunun ne olduğu, felsefenin içinde gezinmeyi şart koşan ve tedbirli olmayı elden bırakmayan tavrı gerektirir.<sup>15</sup> Bu anlamda felsefenin 'ne oluşluğu'nu sorgulayan Heidegger'e göre, felsefe metafiziksel problemler içerir. Metafiziksel problem ise varolmanın asli durumundan yola çıkar. Varolmanın asli durumunun ne olduğu, varolanın ne olduğu ve onun temelinde yatan şeyi bulmaya yönelik sorunsallıkla uzlaşır. Bu sorunsallık varolmanın neliğine ulaşma çabasıdır. O halde sorunun bizzat kendisine odaklanma ve sorun haline getirme oluşturulacak yanıt denemesinin de zeminini teşkil eder.<sup>16</sup> Varolmanın neliği ise bizi asli olana götürecek felsefi bir yolculuğun zeminini temin eder. Bilimin de metafizikle uğraşı sağladığı şey, varolandan hareket etmesidir. Ancak bilim varolandan yola çıkarak varolan olarak nesnede kalırken, metafizik varolanla yetinmeyerek bilime aşkınlaşır. Bilimin varolanla ilgisi, onun kesinlik aradığı dünyayla olan bağında teşkil eder. Alınan her tavır var

---

<sup>14</sup> Heidegger, *Metafizik Nedir?* s. 28-29.

<sup>15</sup> Steiner, a.g.e., s. 58,65.

<sup>16</sup> Heidegger, *Being And Time*, s. 11.

olanla yöneliktir. Bilim, varolmayan olan; hiçle uğraşmaz. Tam da bu nokta metafiziğin başladığı yerdir. Bu başlangıç noktası geçmişteki felsefe değil, geleceğe yönelik olması gereken felsefenin geçmişini belirgin kılan sınırdır. O halde metafiziğin kaderini belirleyen soru karşımızda tüm açıklığıyla durmaktadır: “Neden var olan var da hiç var değil?”<sup>17</sup> Bu esaslı soru geçmişteki felsefenin hesaplaşmaktan kaçındığı varlığın anlamının üstünün örtüldüğü bir tavra işaret eder. Bunun nedeni sorunun varlığın mahiyetine yönelik araştırmanın özünü oluşturmamasından kaynaklanır.

Varlığın anlamının unutulması, hakikatin üstünün örtülmesi olarak Batı metafizik geleneğinin mahiyetini belirlemiştir. Batı metafizik geleneği bunu Platon’dan başlayarak felsefe sahasında damla damla işlemiş, varlığı bize hatırlatmaktan, hakikati aramaktan bizi yoksun bırakmıştır. Bu tarzıyla felsefe kendi temelini yoğunlaşamaz. Aksi olsaydı iş, varlıktan başlayan metafizik temeli doğrultusunda geri döner ve bu doğrultuda da metafiziğin özü, metafizikten farklı şey olurdu.<sup>18</sup> Halbuki modern dünyada varolan varlık olarak anlaşılmış, felsefe hakikati bulma yönünü tersine çevirmiştir. Modern dünya varolanlar kavramını temele alan bir hakikat anlayışı geliştirmiştir. O halde nedir bu var olan? Batı felsefesinde anlama varolana yönelik nasıl bir varsayımda bulunmuştur?

Heidegger varolanın varlığının özünün Almanca karşılığı olarak *Wesen* terimini kullanır.<sup>19</sup> Bu terim mevcudiyet, varlık anlamına gelmekle birlikte mevcut olan şey olarak da ifade edilir.<sup>20</sup> Bu kavramla *thesis* kavramı arasında kurulacak ilişki dikkat çekicidir. Öyle ki mevcut olan “-e doğru süre giden şey” olarak ortaya konulmuş şeydir. Koymak, koyum anlamına karşılık gelen Grekçe terim olarak *thesis* orada mevcut olan şeydir.<sup>21</sup> Çünkü *thesis*, öne çıkarmak, buraya bir şey yerleştirmek anlamından hareketle bizzat şu an burada ‘olan’dır. Olan bir şey öne çıkarılan, buraya çıkarılmış, önde duran olarak mevcut olandır. Mevcut olan öne çıkan şeydir. Yine *thesis*le aynı kökten gelen

---

<sup>17</sup> Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s. 45. Bu doğrultuda hiçliğin varlığa yapışık olduğu savı, Heidegger’in varlık meselesinin aslında hiçliğe dair bir mesele olduğunu da gündeme getirir ki, Streiner’a göre bu tavır, soru soran Dasein’in doğasına odaklanmayı, dünya meselesine odaklanmayı gerektiren varlığın ve düşünmenin kökensel bir meselesine işaret eder. Steriner, a.g.e., s. 73.

<sup>18</sup> A. e., s. 9.

<sup>19</sup> Örneğin Heidegger, ‘**Tekniğe İlişkin Soruşturma**’da *Wesen* kavramını kullanır. Bkz. Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, s. 43. Çevirmenin verdiği dipnotta *Wesen*’ın geleneksel felsefedeki gibi öz, nelik yada mahiyet olarak değil de zamansallık dahilinde varlığın ‘olagelme’ halini anlattığını belirtir. Bkz. A.e., s. 43.

<sup>20</sup> Steverwald, a.g.e., s. 633.

<sup>21</sup> Liddell and Scott, a.g.e., s. 794-795.

indo-Germanik *dhe*'den türeyen *tun*, yapmak anlamında eylem, fail olma, çalışma anlamındadır. Bu yapma doğanın yapması çalışmasıdır.<sup>22</sup> *Physis*'in yapma eylemi olarak hüküm sürmesi *thesis*'tir. *Thesis*, *physis* tarafından ortaya konulandır. *Physis* aracılığıyla *thesis*leşen ise varolan olarak mevcut olandır. Bu mevcut olma varlığın mevcudiyetinin mevcut oluşudur.<sup>23</sup>

Geleneksel metafiziğin varolan hakkında söz söylemesi *logos*'u da içerir. Ancak Heidegger *logos*'un anlamını Batı metafizik geleneğinin söyleminden farklılaştırarak *logos*'un varlığın dili olduğunu bu anlamda felsefenin *logos*'un gerçek muhafızı olduğunu belirtir.<sup>24</sup> Geleneksel düşüncede *to on*'dan yola çıkan metafizik varolan olarak bütününde varolanı, varolanın varolağanlığını tasarımlar (*on*'un *ousia*'sını). Bu tasarımlama iki şekilde olur. Ya varolanı tüm genel özellikleriyle (*on katholou komon*) ya da tanrısal varolan anlamında *on kathalou akpotatou*, *thei-on* olarak.<sup>25</sup> Birinci yol varolanın bütünlüğünün en yüksekliğini ifade eder. Bu geleneksel anlayışta varolan en yüksek hakikattir. Bu noktada metafizik ontoloji ve teolojidir. Tanrısal anlamda varolanın tasarımı varolanı varolan olarak tasarımılamaktan neşet eder. Varolanın varolan olarak hakikatini araştırdığı sanısıyla ortaya çıkan geleneksel metafizik anlayışın iki veçhesi bulunur. Bu, varlık tecrübesinden yoksun bırakılan iki veçhedir.<sup>26</sup>

*On*'da gizlenmiş olanı açığa çıkarma varlığın üstündeki örtüyü alma anlamına gelir. Önemli olan bu noktada metafizikten varlığın hakikatine giden yolu saptamaktır. Bu temel ontolojinin görevidir.<sup>27</sup>

Varolanın hakikat olarak anlaşıldığı Yeniçağ düşüncesinin arka planında bilimin kendi amacına hizmet etme istemi yer alır. Bu istem varolanın karakteristik özelliği olarak kudreti isteme düsturundan kaynaklanır. Kudreti istemeyle yola çıkan Yeniçağ bilimi varolanı hesaplayarak onu nesnelleştirir. Varolanın nesneleştirilmesi varolanın korumaya, denetime alınmasıdır. Denetime alma *tekhne*'nin varolana ilişkin bilgi varlığın bilgisi olarak 'bu nesneleştirmede' kendini varlık olarak salıvermesine neden

---

<sup>22</sup> Martin Heidegger, *Bilim Üzerine İki Ders*, (çev. Hakkı Hünler), Paradigma Yayınları, 1998, s. 18.

<sup>23</sup> *Physis* ve *ergon* arasında ilişki kuran Heidegger, *ergon*'un en yüksek anlamında mevcut olan şeye karşılık geldiğini belirtir. Mevcut olanın çalışması olarak *ergon*'u onun mevcut oluşunu tamamlamasıdır. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Heidegger, *Bilim Üzerine İki Ders*, s. 18-19.

<sup>24</sup> Steiner, a.g.e., s. 73.

<sup>25</sup> Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s. 20.

<sup>26</sup> A.e., s. 20-21.

<sup>27</sup> Heidegger, *Being And Time*, s. 19.

olur. Heidegger'in deyişiiyle, "varolanın varolağanlığı içinde metafizik varlığı düşünür; fakat bunu, kendi düşünmenin biçiminde varlığın hakikatini düşünmeden yapar."<sup>28</sup>

Modern düşüncenin temel karakteri olarak varolanın hakikat olduğu varsayımıyla bilim felsefenin temeline sokulmaya çalışılmış, varlığın anlamının ne olduğu görmezden gelinmeye çalışılmıştır. Varolanın hakikat kisvesi altına zorla da olsa sokulma çabası, modern bilimin niteliğinin bir sonucudur. Modern bilimin en önemli özelliği olarak kesinlik anlayışı Yeniçağ felsefesinde kendisine yurt edinmeyi başarmıştır.<sup>29</sup> Bu yurt edinme Greklerin *tekhne*'sinin modern teknik içinde kendini görünüşe çıkarmasıdır. Modern *tekhne* Heidegger'in ifadesiyle, 'meydan okuyucu gizini açarak şeyleri kullanım için el koyan bir talebi içermiştir.'<sup>30</sup> Öte yandan modern bilimin kesinliği bulma arayışını gerçekleştirdiği olgusal, deneysel ve ölçücü bilim olma özelliğine karşılık felsefede matematik temel alınarak Kartezyen felsefenin ortaya çıkışı söz konusu olur.<sup>31</sup> Matematiğin önemi onun kesinliğinden gerçekte zaten bildiğimiz

<sup>28</sup> Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s. 47.

<sup>29</sup> Almanca *Heim*, ev aile ocağı olarak yaşanan yer anlamına geldiği gibi bu terimden türeyen *Heimat*, anavatan, yurt, aile vatani, yurdu anlamlarına gelmektedir. Bu anlamda *Heim* kökünden türeyen terimlere baktığımızda *heimlich*, yerli, eve ait olan, yurdu andıran anlamında; yine *Heim*'den türeyen *heimlich* zarfı yurda duyulan tanıdıklığın bilinebilirliğin aksine gizli, saklı manalarına gelen sıfat bağlamında kullanılmıştır. Heidegger alman terminolojisinde yaptığı manevralarla söz konusu *Heim* teriminden *Geheimle* oluşturduğu fundamental ontolojisindeki asıl amaç olan varlığın hakikatinin anlaşılmasında *aletheia*'nın karakteristik yapısını öne sürer. Bu doğrultuda *geheim*, gizli, saklı (Grekçe. *lathra*) anlamında *aletheia*'nın *letheia* karakterine Almanca atıfta bulunarak hakikatin mahiyetini belirler. Bu anlamda ikinci bölümde değineceğimiz üzere 'hakikat ve varlık' bölümünde üzerinde duracağımız üzere Heidegger, *aletheia*'nın gizlenmiş yanı kadar gizlenmemiş kendini ifşa eden (*Unheimlich*) yönünün de olduğunu ifade eder. Dolayısıyla varlık ve insan arasında kurulacak ilişki doğrultusunda ancak varlığın hakikatinin anlamı keşfedilebilirse insan yurtsuzluğunun üstesinden gelebilecektir. Bu üstünden geliş, yurtsuzluktan kaynaklanan tedirginliğin (*uncanny*) üstesinden gelebilmektir. Çünkü varlık ve insan arasındaki bağın kurulamayışı, varlığın evine ait olmamayı oluşturacaktır. Bkz. İnwood, *A Heidegger Dictionary*, s. 97. Bu anlamda *Heim*'in yanında Almanca terim olarak Heidegger felsefesinde yerini alan *Haus*, ev, yurttur. Evde yurttan olma; varlığın evinde olmaktır; *zu Hause sein or zuhause sein*. Böylece evde, yurttan olmama *Nicht-zuhause-Sein* varlığın yurdundaki hiçliği'dir. Bu, varlığın anlamının üstünün örtülmesidir. Heidegger hergünlükte *Dasein*'in varlıkla kuramadığı ilişkiyi *Nicht-zuhause-Sein* kavramıyla açıklamaktadır. Bu anlatılanlara ek olarak Heidegger, İnwood'un belirttiği üzere, romantik felsefeden alıntı yaparak yurt özleminin (*Homesickness*) yurda ulaşmaya yönelik her yerde duyulan bir dürtü olduğunu ifade eder. Evde olma şu durumda bir bütün olarak (*in Ganzen*) varlıkla varolmadır ki bu, '**Varlık ve Zaman**'da dünyasallık, *Dasein*'in varlığının bütünsellikli yapısı üzerine ölüm meselesine (*Tod*) dair soruşturmayı gerektirir. Yurt özlemi Heidegger'in anlayışına paralel olarak felsefenin temel yönelimi olduğu üzerindedir. Bu bağlamda Heidegger alman terminolojisinden yararlanarak fundamental ontolojisine mal ettiği *Geheimnis* terimini *Dasein*'in varlığının yapısını açıklamada varlıkla kurulan bağda önemli bir kavram haline getirir ve yurtsuzluğu (*Unheimlichkeit*) modernizmin huzursuzluğundan kaynaklanan *Dasein*'in bağımsızlığına bağlar. Ayrıntılı bilgi için bkz. İnwood, *A Heidegger Dictionary*, s. 98. Karş. Heidegger, *Being And Time*, s. 51-52.

<sup>30</sup> Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, s. 22.

<sup>31</sup> Matematiğin hakikate götüren bir yol olarak felsefede yerini alması, Pythagoras'tan başlayan bir süreçtir. Sonraları ise Yeniçağla birlikte mekanik evren tasavvuruyla daha da belirgin hale gelmiştir.



şeyler hakkında olan şey olmasından kaynaklanır. Matematik varolanı hesaplar ve bilime kesinlik ölçütü sunar.<sup>32</sup>

Geleneksel ontolojinin kategoriyel envanter payandası matematik olan Kartezyen düşüncenin onayını şart koşar. Descartes'ın ilk kesin bilgisi olarak '*cogito ergo sum*' öznenin nesneleştirilmesine giden yolda epistemolojinin felsefede öncelikliğini belirlediği gibi, düşünce sahasında da epistemolojik öncelikli düşüncenin ontolojik öncelikli düşünceye üstünlük sağlamasına neden olmuştur.<sup>33</sup> *Cogito ergo sum*'la nesnenin neliği kendisini ilk defa kendi nesnelliğinde açığa çıkarmış, nesnelliğin kendisi yeni hakiki nesne olarak kendini olanaklı kılmıştır.

Bu mahalde Heidegger açısından sorun nesnelliğin varolanların yapısal bir neliğine kendine özgü şekilde nasıl elde edeceğidir. Artık varolmaklık nesneleşmiştir. Nesneleşmenin envanteri bilinebilmedir. Nesnede bilgi olanağı söz konusuysa nesneleşmesi de var demektir. Dolayısıyla nesneleşmeye yönelik soru bizi bilinebilirliğe yönelik soruya yönlendirir. Bu anlamda Descartes'in *cogito*'sunun nesnesi olarak öznesi "nesnenin aşkınsal var edilişindeki düzende, ontolojik tasarımın ilk objektidir. *Ego cogito, cogitodur: me cogitaredir.*"<sup>34</sup>

Bu doğrultuda Heidegger'in eleştirisi '*cogito ergo sum*'la epistemolojinin felsefede öne çıkarılarak ontolojinin varlık dayanağından metafiziğin yoksun kılınışını ifade eder. Bu epistemolojik öncelikli düşünüş *on*'un kendisinin nesne olarak düşünüldüğü, nesnelliğe ve nesnelliği olanaklı kılan şeye (*on*) dayanarak sorgulandığı bir mahaldir. Esasında bu mahal *theoriadır*.<sup>35</sup>

---

Matematiğin bu kadar felsefede yer işgal etmiş olması *a prioriliği* arayan geleneksel felsefenin mükemmel, sonsuz değişmez olarak varlığın mevcudiyet olarak tasavvur edilmesine neden olmuştur. Öyle ki, matematik, dünyayı akılsal ve bütünsel olarak algılamayı sağlayacaktır. Ancak onun matematiği mekanist fizik modeline uygulanan; 'niçin' sorusundan çok 'nasıl' sorunu sorarak sadece ve sadece açık ve seçik olanı kabul ederek aynı düzlemde eşitlenen bir sistemin yöntem alanını sunmaktadır. Bkz. Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes Ve Spinoza*, YKY İstanbul 2010, s. 42.

<sup>32</sup> Heidegger, *Bilim Üzerine İki Ders*, s. 51.

<sup>33</sup> Ayrıntılı bilgi için Bkz. Kasım Küçükalp, "Varlık Problemi Bağlamında Düşünmenin İmkani: İki Varlık, İki Düşünme Biçimi: Epistemoloji Öncelikli Düşünme İle Ontoloji Öncelikli Düşünme Arasındaki Farka Dair Bir İnceleme", *İlem İlmî Etüdler Derneği Konferansları*, 4. Seri, İstanbul, Ekim 2014.

<sup>34</sup> Martin Heidegger, "Metafiziğin Üstesinden Gelmek", (çev. Birdal Akar), *Özne Dergisi*, S. 16, Yıl 9, Çizgi Kitabevi, Bahar 2012, ss.187-205, s. 189.

<sup>35</sup> Bkz. Heidegger, *Bilim Üzerine İki Ders*, s. 22.

Teorilerle örülü felsefi spekülasyonlarla varlığın ontolojik mahiyeti gizli kalmış, anlam ve değeri sorgulanmamıştır. Teorik disiplinler teknik donanımlardan üstün değildir. Teorik dünya bilgi nesnesini hakiki varlık minvaline yerleştirmiştir. Heidegger *theoria*'yı temele alarak yapılan felsefelerin eleştirisini şu şekilde yapar:

Şeylere (*Dinge*) salt teorik (*nur theoretisch*) açıdan bakan (*hinsehende*)<sup>36</sup> görüş (*Blick*) el-altında-olma durumunu (*Zuhandenheit*)<sup>37</sup> idrak etmekten mahrumdur. Diğer yandan kullanan-elle çalışan iş görme (*gebrauchend-hatierende*) kör olamaz. Ona özgü bakış tarzı elle çalışmaya (*Hantieren*) rehberlik eder (*führt*) ve ona kendine has spesifik şeysel nitelik sağlar (*Dinghaftigkeit*)<sup>38</sup>. Gereçle (*Zeug*) olan ilişki durumu (*Umgang*)<sup>39</sup> kendini -mek için'lerden (*Um-zu*)<sup>40</sup> oluşan referanslar çoklusuna tabi kılar. Böylesine bir eklemeliş (*Sichfügen*) ait görüşün kendisi tedbirli bakıştır (*Umsicht*).<sup>41</sup>

<sup>36</sup> Almancada söyleyen nezdinde uzağa doğru bir şey kastediliyorsa *hin*, yakına doğru bir şey kastediliyorsa *her* terimi kullanılmaktadır. Bu anlamda *hin*'in yönelme anlamı, görmek anlamına gelen *sehen* ile bakış, görüş manasına kavuşur. Ancak burada Heidegger'in kastettiği anlık bir bakış değil, özenle dikkatlice yapılan şeye yönelik yönelmeyle gerçekleşen tedbirli, tefekkürlü bir bakıştır. Bkz. Steuerwald, a.g.e, s. 295. Bu anlamda *hinsehende* terimi anlık bir bakışın ötesinde soyut ve içselleşmiş düşünelik bir sürece tanıklık edecektir.

<sup>37</sup> El-altında-olma-durumu olarak çevireceğimiz *Zuhandenheit* kavramının söz dizinine bakıldığında terim -e doğru, yanına (*bewegung*), içinde, ilaveten, ile birlikte anlamında *Dat.* şeklinde kurulan bir edat olan *zu* ekinden ve el anlamına gelen *Hand* teriminden oluşan bir kavramdır. *Zuhanden* şu durumda doğrudan doğruya eline anlamını, *Zuhand* ise elde bulunan, hazır anlamını vermektedir. Bkz. Steuerwald, a.g.e., s.656, 658. Bu anlamda *Zuhandenheit* doğrudan doğruya tam manasıyla elle kavrama anlamına gelir ki, burada eylemin bizzat kendisi göz önünde bulundurulur. Heidegger'in ise bu terimle anlatmak istediği, *Dasein*'in gereçle (*Zeug*) girdiği münasebette varolma tarzının sunuluşudur. El-altında-olma-durumunu açıklamak için çekiç örneğini veren Heidegger, çekiçle girilen asli ilişkiyi, çekiç elle tam manasıyla kavrama doğrultusunda eş tutar. Çekiç ve vurmanın bir amaç teşkil etmesi ve bu amaç doğrultusunda pratik ve teorik kurulan eylem *Dasein*'in varolma olanağını da açığa çıkaracaktır. Bkz. Heidegger, *Being And Time*, s. 65.

<sup>38</sup> Söz konusu terim Heidegger'in 1967 yılında basılan **Sein Und Zeit** (Elfte, Unveranderte Auflage,) eserinde, *Dinghaftigkeit* kavramıyla yazılmasına karşın, 1993 basımında (Max Niemeyer Verlag Tübingen) *Sicherheit* terimiyle değiştirilmiştir. *Dinghaftigkeit* terimi şeysellik anlamında kullanılırken, *Sicherheit*'in anlamı güvenlik, güven, emniyet korkusuzluktur.

<sup>39</sup> Almancada *um-* eki Grekçedeki *peri* edatına benzer şekilde (*Gen.*) hakkında, yanında, civarında, etrafında ve yakınında, çevresinde kullanımına paralel olarak, etrafında, hakkında, hususunda, -den dolayı, - e doğru anlamlarına gelen ek terim olarak bir şeyi çevreleme, bir şeye yönelme manasına gelen bir ön ektir. Bu doğrultuda Almancada *Um'gang* etrafında dolaşma, çekip çevirme, döndürme anlamında fiziksel bir yer değiştirme hareketine bağlı olarak eylem manasına geldiği gibi (Bkz. Steuerwald, a.g.e., s. 556) Heidegger literatüründe, bir şeye gidip gelme, etrafında dolanarak o şey ile hemhaleşmeye yönelik ilişki kurma, münasebette bulunma anlamlarına gelmektedir. Bkz. Steuerwald, a.g.e., s. 557.

<sup>40</sup> Almancada kalıp olarak kullanılan *Um...zu* terimi hemen peşinden gelecek bir mastar dahilinde kullanılarak bir eylemin bir amaç doğrultusunda yapıldığına dair bizzat eylemin kendisine gönderme yapar. Bu doğrultuda söz konusu terimi, -mek, -mak için olarak çevirmeyi uygun gördük.

<sup>41</sup> Martin Heidegger, *Sein Und Zeit*, Elfte, Unveranderte Auflage, 1967, s. 69.

Bu bağlamda teorik bakış dünyayı daima mevcut olanı (varolanı) tek düzeliliğe atar. Teorinin mevcut olanı odak noktası kılmasının ardında onun kökenindeki analiz dikkat çekicidir. Grekçe terim olarak *theorein*, *thea* ve *horao*'nun birleşmesinden meydana gelmiş bir terimdir. *Thea* 'nın bir şeyin kendine sunduğu dış görünüş anlamına geldiği, *horao*'nun bir şeye dikkatlice bakmak ona yakından bakmak anlamına karşılık geldiği dikkate alındığında, onun mevcut olan şeyin görülebilir hale geldiği şeye içkin olduğu sonucu çıkar. Bu anlamda *theorein*'de bir şeyin varlığından öte ona ilişkin bilinebilirlik önemlidir. Çünkü bilmek o şeyi bilineni görmektir.<sup>42</sup>

Görülen şey ancak bilinebilir ve bilinen şey görülmeyi olanaklı kılacaktır. Varolana dikkat eden *theori* varolanın bilinebilirliği ile ilgilenerek onun ontolojik mahiyetinin sorgulanmasını teknik anlatımıyla bertaraf etmiştir. Bu teknik anlatım teknik dönüş tarzının ürünüdür. Varolanın teorisi onun teknik olarak düşünülmesinin ürünüdür. Düşüncenin *tekhne*'ye hapsedilmesi epistemolojik öncelikli düşüncenin göstergesidir.<sup>43</sup> Varolanı açığa çıkarmaya *poiesis* 'e ait olan *tekhne*'nin Grekçe *episteme* kavramıyla varlığın ilişkisi bulunur. Gerek *episteme* gerekse *tekhne* bilmenin kavramları olup, varolanı açıklığa kavuşturur. Ancak *tekhne* üstünü açma olarak varolanın üstüne açılmasıyla ilgilenirken *episteme tekhne* üzerine yapılan bilimdir.<sup>44</sup>

Epistemolojik öncelikli düşünüşün karakteristik niteliği olarak varolanda serimlenen teknik düşünüş Kartezyen düşüncenin yandaşıdır. Bu yandaşlık usavurmaya tezahür eder. Usavurmaya akıl yürütmenin hakikate vardıracağı düşüncesi modern felsefenin akıl akidesi temeli üstünde filizlenmesine neden olmuştur.

Batı felsefesinin 'logosantrik' görüşü böylelikle öznenin de nesneleştiği öznel bilgidен nesnel bilgiye geçişin bilimsel, bir o kadar da soyut-tümevarımsal düşüncenin

---

<sup>42</sup> Heidegger, *Bilim Üzerine İki Ders*, s. 23.

<sup>43</sup> Bu anlamda belirtmek gerekir ki, modern dünyanın *tekhne*'sine dayalı düşünüş biçimi *praxis* 'in sınırları dahilindedir ki bu, bir tür çevrelemedir (*ge-stell*). Bu çevrelemede nesne artık öznenin hakimiyetinde olup, çevrelemeyle varolanların hazır olarak çerçevelenmesi nesnelere kategorileştirilmesine sebebiyet verir.. bunun sonucunda varlık insan arasında kurulan bağ yok olmaya yüz tutarak hakikatin görülmesine engel teşkil edecektir. Burada insan varlıkla bağıni tesis edebilme uğruna *tekhne*'nin özüne ulaşmalı *poiesis* olarak varlığın 'varolagelme'sine vakıf olabilmelidir. Ancak bu şekilde varlığın evine dönüş mümkün hale gelecektir. Bkz. Heidegger, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, s. 50. *Poiesis* ve *praxis* hakkında ayrıntılı bilgi için Bkz., Taminiux, a.g.e., s. 137-169.

<sup>44</sup> Aristoteles, *Nikomakos'a Etik*, (çev. Zeki Özcan), Bursa, Sentez Yayınları, 2014, s. 37.. Karş. Çüçen, *Heidegger'de Varlık Ve Zaman*, s.148, 149.

hayata geçirilmesi şeklinde olacaktır.<sup>45</sup> Bu logosantrik görüş, Aydınlanmayla Kant'ın ve Hegel'in bilimsel dizge programı olarak mantık ve felsefenin kaynaştırımı doğrultusunda evrensel olduğu düşünülen varlık ve hakikat nosyonunun oluşumuna yol açar. Bu anlayış insanı sadece rasyonel yanına olan vurguyla diğer bir ifadeyle *cogito*'nun hakimiyetiyle felsefede tanımlanan insanın hümanizmle sıkboğaz edilmesine neden olmuştur. İnsanın tarihselliğinden, zamansallığından mahrum etmeye yönelik bu ihlal, onun varlıkla kuracağı bağın ihlaline yol açarak varlığın zamandan da ayrı düşmesine insanın yurdunu terk etmesine yol açmıştır.<sup>46</sup>

Antikiteden bu yana felsefe sahasında adından söz ettiren *logos* kavramı, Platon'dan ve Aristoteles'ten beri farklı anlamlarda kullanılmıştır. Ancak Heidegger *logos* kavramının yanlış yorumlanmasından dem vurmaktadır. *Logos* genel anlamda söz, akıl, yargı, kavram, sebep olarak çevrilmiş gerek söz, akıl, yargının gerekse kavram ve sebep anlamlarının fundamental anlamı yakalanamamıştır. Hâlbuki *logos* Grekçe *deloun*'un<sup>47</sup> anlamına yakın olarak sözü edilenin açığa çıkarılması anlamına gelir. Bu anlamıyla *logos*, Grekçe *apophainesthai*<sup>48</sup> terimini de karşılayacak şekilde bir şeyi görünür kılma anlamına gelmektedir. Bu, sözü edilenin başkasına da açık olmasına karşılık gelmektedir. Sözü edilen görünürde *logosla* kavranacaktır.<sup>49</sup> O halde *logos*'un sesine kulak kesiliş varlığın üstünü örterken anlamını açığa çıkartacaktır.

*Logos* kavramının diğer tezahürleri, *apophansis* ve *aletheia* ile olan ilişkisinde belirir. *Logos*'un *apophansis* işlevi dikkate alındığında *sunthesis* olarak bir şeyin ayan hale getirilmesi, aşikâr kılınması anlamına gelir. *Sunthesis*'e sunulan başka bir şeyle görünür hale gelmektedir. *Logos*'un *aletheia* ile ilişkisi ise 'dil'in varlığın evi 'olduğu'<sup>50</sup>

<sup>45</sup> Kasım Küçükcalp, *Batı Düşüncesi; Felsefi Temeller*, İsam Yayınları, 2014, s. 133.

<sup>46</sup> Ayrıntılı bilgi için Bkz.. Küçükcalp, "Varlık Problemi Bağlamında Düşünmenin İmkânı: İki Varlık, İki Düşünme Biçimi: Epistemoloji Öncelikli Düşünme İle Ontoloji Öncelikli Düşünme Arasındaki Farka Dair Bir İnceleme", s. 4.

<sup>47</sup> *Deloo*'dan gelen bu Grekçe terim açığa bir şeyi açığa vurma, bir şeyin açığa çıkarılması yada bir konunun aydınlığa kavuşturulması anlamında kullanılmıştır. Bkz. Liddell and Scott, a.g.e., s. 385.

<sup>48</sup> Grekçe bir terim olan *apophainesthai*, *apophaino* fiilinin mastar hali olup, göstermek, sergilemek, açığa çıkarma anlamına gelmekle birlikte, bildirmek, sunma bir şeyin temeline nüfuz edilerek açığa çıkarılması manasına da gelmektedir. Bkz. Liddell and Scott, a.g.e., s. 225.

<sup>49</sup> Heidegger, *Being And Time*, s. 28.

<sup>50</sup> Dil varlık ve varolan meselesinde bizi hermeneutik döngüselliğe götürecektir. Bu noktada Heidegger'in eserinden alıntı yapan Steiner'in ifadesi önem taşır "Şimdi ve. Sonra Yunan dilinin sözcüklerini dinlersek, o zaman, bir ayrı ve ayrıcalıklı aleme doğru deviniriz. Yunan dilinin bizce bilinen Avrupa dilleri gibi sadece dil olmadığı düşünmemize ağacaktır. Yavaş yavaş. Yunan dili, yalnız o, *logos*'tur... Yunan dilinde söylenen aynı anda ve çarpıcı bir yolla çağrılan (böylece adlandırılan) olur. ... Onun sunduğu şey önümüzde hemencecik uzanandır, işitilebilir Yunan sözcüğün

tümcesinde aranmalıdır. *Logos*, hakikatin birincil mevzili olmamakla birlikte sözü edilen şeyin *legein* sırasında *apophainestai* olarak onu gizlenmişliğinden kurtarmak ve gizlenmeyen (*alethes*) olarak onu keşfetmektir.<sup>51</sup> Bu anlamıyla *logos*, hakkında söz edilen varlıkların görünmesini salık vererek onları keşfeder. Ancak *logos*, hakkında konuşulanı görme konusu yapacağı için söz edilenin olmadığı şey olarak kendini göstermesi de söz konusu olabilir. Dolayısıyla *logos*, doğrulukla bu noktada uzlaşmayabilir.<sup>52</sup>

*Logos*'un son işlevi ise varolanı görünür kılması anlamında akıl anlamına gelmesidir. Yine *logos*'un hem *legein* hem de *legomenon* olan anlam karşılığı ile *hypokeimenon*'a karşılık gelmesinden ötürü konuşulanın zemininin 'ratio' olduğunu kanıtlar niteliktedir. Burada *logos* söylenilene ilişkin söylenmeyenin rabıtasıyla bağlantı kurması, ilişki kurması demek olacaktır.<sup>53</sup> Bu bağlamda *logos*'a yönelik irdeleme dikkate alınarak aklın geleneksel ontolojideki yerini anlamak adına yararlı olacaktır. Geleneksel felsefenin yukarıda belirtilen çok anlamlılığıyla *logos*'a ilişkin vurgusu rasyonalitenin rasyonel düşüncenin modern düşünce olarak belirmesini sağlamıştır. Bu belirginlik sağlayış, kültürel-sosyal-dinsel yapının akıl temelinde yeniden yapılandırılmasına imkân vermiştir. Modernizmin akla olan vurgusu Kartezyen düşünceyle ilişkili olarak tarihselliğin, zamansallığın hakikat düşüncesinden yalıtılmasına neden olmuş; bunun sonucunda zamandan varlıktan, tarihsellikten, olumsuzluktan yola çıkan özne anlayışının nesnel dünya karşısında egemen olmasına yol açmıştır.<sup>54</sup>

Aklın en tepe noktasına eriştiği aydınlanmacılıkla insan, akli önderliğinde hakikate ulaşılabilen bir varlık olarak anlaşılmıştır. Çünkü aydınlanmaya göre aklın kılavuzluğunda insan eylemlerini sergileyebilecek, bunların sorumluluğunu alabilecektir. Bu sorumluluğa uygun olarak yaşama tarzı kazanma ise ahlaklı bir yaşamın habercisi olacaktır. Buradan anlaşılıyor ki, aydınlanmacı zihniyette akıl, ahlakın ve ahlaki eylemlerin temel düsturu olmaktadır. Dolayısıyla aydınlanma kişinin

---

içinde öncelikle salt bir sözcük-işaretinin değil, o şeyin kendi şimdi-varlığıyla vardır..." Steiner, a.g.e., s. 62.

<sup>51</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.28,29.

<sup>52</sup> Çüçen, a.g.e., s. 34.

<sup>53</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.30.

<sup>54</sup> Küçükalp, "Varlık Problemi Bağlamında Düşünmenin İmkânı: İki Varlık, İki Düşünme Biçimi: Epistemoloji Öncelikli Düşünme İle Ontoloji Öncelikli Düşünme Arasındaki Farka Dair Bir İnceleme", s. 5.

her koşulda karanlığa ışık tutmasıdır.<sup>55</sup> Aydınlanma, insanı ergin olmama durumuna düşeceği tüm yapıp etmelerin insanı akli varlık olarak tebarüz eden bir anlayışın ürünüdür. Aydınlanma düşüncesi kişinin karşı karşıya kaldığı her sorunun yanıtını, insan kavramında içerilen anlama yetisi, imgelem, arzulama yetisi, yargı gücü ve benzeri tüm temel yeteneklerin-yetilerin- toplamı olan akılda bulabilir, bulamıyorsa da, bunun reddini cevabın aklın yanlış bir yetisinde aranmasıdır. Aklın değerine ilişkin varılan bu uluviyet Kant'ın aydınlanma tanımında ifadesini bulur. Ona göre,

Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini göstermeyen insanda aranmalıdır. Sapare *aude!* Aklını kendin kullanma cesaretini göster!Sözü şimdi Aydınlanma'nın parolası olmaktadır.(...)Aydınlanma için özgürlükten başka bir şey gerekmez ve bunun için gerekli olan özgürlük de özgürlüklerin en zararsız olanıdır: Akli her yönüyle ve her bakımdan çekinmeden kitlenin önünde apaçık olarak kullanmak özgürlüğü.<sup>56</sup>

Kartezyen düşüncenin mirasında akıl sadece insan oluşun ayırt edici özelliği olarak anlaşılmamış aynı zamanda toplumsal yasaların, devletin birliğinin, ebedi barışın mihenk taşı olarak da anlaşılmıştır. Öyle ki Kant'a göre tüm devletleri etkisi altına alacak olan bir aydınlanma hareketiyle ebedi barışın anahtarı sağlanacaktır. Buradaki asıl amaç, savaş ve barış durumunu düzenleyebilecek uluslararası hukuk normlarının varlığıdır. Bu anlamda devletin uluslararası egemenliği devletin yerel meşrutiyetine dayanmakta, uluslararası adalet ilkeleri de aklın ilkeleri ile uyum göstermelidir.<sup>57</sup>

Bu doğrultuda Kartezyen düşüncenin mirası olarak aydınlanmacılıkla Tanrının, nesnenin, insanın beşeri düşüncenin epistemik nesnesi ilan edilmesi bilim ve akla verilen değer, varlıkla kurulacak ontolojik bağın kurulamamasına neden olmuştur. Öte yandan rasyonalizmin uzantısı olarak dogmatizmle felsefe, insanın ontolojik

<sup>55</sup> Ş. Teoman Duralı, *Aklın Anatomisi; Salt Aklın Eleştirisinin Teşrihi*, 1.B., İstanbul, Dergah Yayınları, 2010, s. 37.

<sup>56</sup> Immanuel Kant, *Aydınlanma Nedir?*, (çev. Nejat Bozkurt), *Felsefe Yazıları*, 1983, <http://www.anarsist.org/felsefe/1582-immanuel-kant-aydinlanma-nedir/>

<sup>57</sup> Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, (çev. Yavuz Abadan, Seha. L. Meray), Ajans Türk Matbaası, 1960, s. 46.

karacterinin ufkunun dışına çıkışına neden olmuştur.<sup>58</sup> Bu şekilde ontolojik meselelerin üzerinden atlanıp geçilmiştir. Kişinin teorik davranışının onun varlık minvalini belirlediği varsayılmıştır. Felsefenin teoriler arasına hapsedilerek spekulatifleştirilmesi insanın varlıkla kurulacak bağın üzülmesine zaman ve varlık arasındaki ilişkinin sorgulanmasına dair olan tefekkürün görmezden gelinmesine yol açmıştır.<sup>59</sup> İnsanın egzistansiyel-ontolojik meselelerden bu şekilde soyutlanışı onun anlam ve değer bulma arayışına girmesine ve varlığın üstünü örterek yurtsuzlaşmasını sağlamıştır. Varlığın üstünün örtülmesi varlığın anlamının üstünün örtülmesi ise insan olma ‘varolagelme’ nin örtülmesine sebep olmuştur.

İnsanın varlıkla bağını kaybetmesi modern çağın bir özelliğidir. Burada Heidegger insanın çağımızda içine düştüğü sorunu yurtsuzluk kavramıyla açıklamaktadır. Yurtsuzluk varlığın anlamından yoksun oluşu olduğu gibi, sahih zamanın anlamından da yoksun oluşu anlamına gelir. Yurtsuzluk varlığın ve zamanın bırakılmışlığından ileri gelen varlığın unutulmasıdır. Bu unutma, kaybediş insanın yurdunu da kaybedişi anlamına gelen düşüncenin huzursuzluğudur.<sup>60</sup> Varlığın anlamının üstünün örtülmesine sebep olan varlığa yönelik kavrayıştaki düşünme biçimidir. Bu anlamda hangi düşünme tarzının bu örtünün kaldırılmasına önayak olacağı belirlenmeli, dille kurulacak bağ sayesinde varlık ve insan arasında ilişki tesis edilmelidir. düşüncenin huzursuzluğu dilin kökensel içeriğine yönelik belirlenimi şart koşacaktır. Ancak burada kastedilen dil, analitik düşüncenin üzerinde durduğu im- imlenene dayalı temsili ya da işaret dili değil, varlığın anlamını kavrayacak düşünsel oluşu dışa vuran *logos*’un söylemi olarak fundamental ontolojik bir dil tasavvurudur. Dil, bu noktada varlığın ontolojik zeminidir.<sup>61</sup>

---

<sup>58</sup> Küçükalp, “*Varlık Problemi Bağlamında Düşünmenin İmkanı: İki Varlık, İki Düşünme Biçimi:Epistemoloji ncelikli Düşünme İle Ontoloji ncelikli Düşünme Arasındaki Farka Dair Bir İnceleme*”, s. 6.

<sup>59</sup> Heidegger, *Being And Time*, s. 21.

<sup>60</sup> Düşünmeye çağrılan bu noktada düşünmenin kendisidir. Bkz. Martin Heidegger, *Düşüncenin ağrısı*, (ev. Ahmet Aydoğan), İstanbul, Say Yayınları, 2008, s.72-73.

<sup>61</sup> Heidegger, insan ve dil arasında ilişki kurabilme adına Aristoteles mantığını aşan düşünüşle Herakleitos’un *logos*’a yönelik söylemlerine yönelir. Bu doğrultuda dilin doğasını araştırmaya yönelik *Ereignis* kavramından yola çıkarak dil üzerine düşüncelerine temel sağlayacaktır. Almanca *ereignen*- olmak anlamında kullanılan fiil *Ereignis* olarak tercüme dilmekte dilin geleneksel anlayıştaki tek bir töz yada hakikat olduğunu ileri süren metafizik diline yönelik tahrip için dilin olagelme durumuna çağrılması üzerinde durur. Bkz. Johnson, a.g.e., 2013, s. 109-110.

Yurtsuzluğun aşılması düşünceyi, düşünmeye çağırın bir yurt müdafaasıdır. Burada Batı metafiziğinin bilimsel gelişmeler eşliğinde bilginin *theoria*'ya hapsedilişine ve matematiği felsefe sahasına sunan Kartezyen düşünce ve onun mirası olan insan olmanın (olanağının) vasfı olarak akli öne sürerek tüm kavramların yapısına öznenin nesneleşmesinde akıl akidesini sunan aydınlanmacılık, dualist anlayışların ardında olduğu hümanizm anlayışları neticesinde metafizik kendi sonunu da hazırlamıştır. Onun sonu bir bitiş değil, yeniden bir varlık ve zaman ifşasının sebebi olmaktadır.

Geleneksel metafiziğin çöküşü böylelikle metafiziğin tamamlanmasına karşılık gelmiştir. Batı metafiziğinin çöküşü, tarihsel teknik gelişmelerin getirdiği 'olagelmeler' bütününde olmuştur. Çöküş, insanın *animal rationale* varlık olmasının sonudur. Başlangıç ise *animal metafhicus* ile insanla başlayacaktır. İnsanı *animal rationale* olarak görme Heidegger'in ifadesiyle şöyle belirtilebilir:

Varlık kendini başlangıcına ait hakikatte gerçekleşebilmeden önce istenç olarak varlığın sona erdirilmesi, dünyanın yıkılması, yeryüzünün tahrip edilmesi ve insanın sırf çalışmaya zorunlu olması gereklidir. Çöküş, başlangıcın beklenmedik ve uzun süreli bulunuşunu ancak bu şekilde gerçekleştirebilir. Çöküşte her şey, metafizik hakikatin bütününde yer etmiş olan varolanlar kendi sonuna yaklaşır. Çöküş çoktandır başlamış bulunuyor. Onun bu yüzyıldaki sonuçları, dünya tarihinde meydana gelen gelişmelerdir.<sup>62</sup>

Çöküş gerisingeri Platon'a değin sürmektedir. Onun varlığı ezeli-ebedi olduğunu hakiki zamanın da değişmez olduğunu öne sürerek, varlığı olanın yansıması olan *Khronos*'tan ayrı tutması, geleneksel varlık zaman anlayışında ezeli-ebedi/değişmez olduğu fikrinin yüzyıllar boyunca felsefe sahasında yer edinmesine yol açmıştır. Değişen sahil olmayan *khronos*'a karşılık değişmeyen ezeli-ebedi, sonsuz olan hakiki zaman anlayışında sonsuz zamanı kuran Platon, *khronos*'tan sonsuzluğa geçişi başlatır. Çünkü asıl olan İdeaların zamanıdır ve *khronos*'la belirlenen dünya anının hakim olduğu varlık alanının kopyasıdır. Onun zaman anlayışı varlık anlayışına da intikal eder. Onun varlık zaman anlayışı Parmenides'in *to eon*'u gibi ezeli-ebededir. *Eon* İdeaların bir özelliğidir.<sup>63</sup>

<sup>62</sup> Heidegger, "Metafiziğin Üstesinden Gelmek", s. 188.

<sup>63</sup> Plato, *Timaios*, Bkz.: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0180%3Atext%3DTim.%3Asection%3D39d>, (30.10.2016).



Ezeli-ebedi bir varlık anlayışı insanı tarihsellikten zamansallıktan soyutlayarak yalın bir varlık olma seviyesine getirmiştir. Varolan zaman ‘ebedi şimdi’dir. Varlık ise bu ebedi şimdide hep varolandır ve değişmezdir. *To be* zaman içinde devam etmektedir. Formlar tanrı, dünyevi şimdileri kapsayan ‘ebedi şimdi’dedir (*aei nün*). Bu demek oluyor ki bir şeyin hakiki varlığı ancak zaman anında ebedi şimdide vuku bulacaktır. Bu anlayış eşliğinde zaman içinde olmak gündelik olaylar içerisinde hareketin hesaplayıcı görevini üstlenerek ontik bir ölçüt haline gelmiştir. Bu bağlamda, Platon’da başlayan geleneksel zaman anlayışı zamansallığın homojenliğiyle zamanın düzleştirilmesini oluşturmuştur. Varlık-yokluk/mevcudiyet-ademiyet düalizmiyle tarihdışı ezeli-ebedi bir varlık zaman-varlık-hakikat anlayışını oluşturmuştur.<sup>64</sup> Ebedi şimdi ile tanımlanan zaman, ontolojik değil, ontik ölçüt olarak ileri sürülerek varlıkla bağını koparmıştır.

Ebedi şimdi anlayışında kendini belli eden Antikitenin görüşüne göre eğer şimdiiyi T1 ile belirtecek olursak zaman içinde ilerledikçe şimdinin T1,T2,T3,T4 vs. Oluşunda farklılık olmadığını ileri sürmüş oluruz. Leibnez’in ayırt edilemeyenlerin özelliği ilkesi itibariyle bu anlar birbirlerine özdeş olacaklardır. Sorun aslında tüm T’ler özdeşse aslında tek bir T olduğunu ve olacak olacağını nasıl bileceğimizdir. Zamanın tüm minvalleri Antikitenin zaman-varlık anlayışında eşitlenir ve *aei*’ e dönüşür. Her zaman var idi. Dolayısıyla buradan çıkan sonuç *to on*’un T1’inde T2 anında ve T3’te hep vardır. Çünkü hiçbir şey vardan yok olamadığı gibi, yoktan da var olamaz. Bu durumda *to on* ezeli-ebedir (*eidōs*); ancak Parmenides’te *aionios* zaman dışıdır. Parmenides için şunu da belirtmemiz gerekir ki, onun düşünülen şey ile varolanın aynı şey olduğu dikkate alındığında düşüncenin de zamana ölçüt olduğunu ileri sürmüş oluruz. Dolayısıyla burada modern dönemin temel karakteri olarak zamanın, ruhun hareketinin bir vasfı olarak rasyonel bir ilişkisi olduğunu anlıyoruz.<sup>65</sup> Ezeli-ebedi anlayışı Aristoteles’te ise varlığın hareketinin ölçüsü olarak belirir. Burada zamanın değişmezliği, zamanın parçalanamaz olduğu dikkate alındığında düşüncenin de zamana ölçüt olduğu anlayışının kabulünü gerektirecektir. Aksi olsaydı zaman geçici olurdu.

---

<sup>64</sup> Küçükcalp, “Varlık Problemi Bağlamında Düşünmenin İmkânı: İki Varlık, İki Düşünme Biçimi:Epistemoloji Öncelikli Düşünme İle Ontoloji Öncelikli Düşünme Arasındaki Farka Dair Bir İnceleme”, s. 13.

<sup>65</sup> Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers*, Routledge & Kegan Paul LTD., 1982, s. 205-206.

Sonuç itibariyle geleneksel Batı metafiziğine ilişkin yapılacak tahribin sebebinin kökeni tüm çıplaklığıyla açığa çıkmaktadır. Çözüm varlığın unutulmasındaki ısrarı aşmak, varlık sorununu yeniden göz önüne sermek ve varlığın gün ışığına çıkmasında ise zamanı varlık minvalinde ele almak gerekecektir. Bunun nedeni varlığın zamansal olmasından kaynaklanmaktadır. Zaman varlığın hakikatinin ilk anlamı olacaktır.<sup>66</sup> Geleneksel metafiziğin yıkımı ve yeniden inşası şu durumda varlığın-zamanla olan birlikteliğinin başlı başına sorun edilmesine neden olacaktır. Varlığın zamanla olan birlikteliğinin ele alınmasının çabası hakikati keşfetme amacı taşımaktadır.

Metafiziğin kendini aşmasının gereği varlığın hakikatini sorgulama çabasıdır. Hakikatin araştırılması, varlığın anlamının sorgulanmasıdır. Bu, varlığın bizatihi kendisi (*to on autos*) üzerine düşündürmektir. Geleneksel felsefe bu türden düşünmeyi ihmal etmiş felsefenin temelini göz ardı etmiştir. Heidegger'in '**Varlık ve Zaman**'ın yazılışı geleneksel metafiziğin aşılmasına yönelik sunulan projedir.<sup>67</sup> Bu bağlamda Heidegger'in '**Varlık ve Zaman**'a Platon'un '**Sofist**' diyalogundan yapmış olduğu alıntıyla başlaması şaşırtıcı değildir.

Bundan sonra bizim bizzat uğraş içine girdiğimiz şeyde yeterli olmamızdan ötürü üzerinde konuştuğunuz (*pheteggomai*)<sup>68</sup> varolanı (*on*) ne şekilde kullandığınızı gösterme (*semaino*) size kalıyor. Zira eskiden beri uğraş içinde olduğunuz bu şeyleri biliyorsunuz (*gignomai*). Şimdi ise öğrendiğimizi düşündüğümüz bu şeylere yönelik şüphe içinde kaldık (*aporeo, İsm.aporos*).<sup>69</sup>

Yukarıdaki alıntı '**Varlık ve Zaman**'ın asli meselesinin ne olduğuna açıklık getirmektedir. Çüçen'e göre Heidegger'in bu alıntıyı yaparak göstermek istediği şey, Yunanlıların anladığı varlık anlayışından başka bir varlık anlayışının olduğudur. '**Sofist**'te varlık kavramı için kullanılan *to on*'un Almanca karşılığı olarak *Seined* daha da ileri gidilerek *Sein* olarak kullanılması sorgulanan varlığın farklı olduğunun habercisidir. Onun Platon'la başlamasının bir diğer amacı Batı felsefesi kapsamında probleme yöneleneceğini anlatmak istemesidir. Bu bağlamda Heidegger yapılacak bir

<sup>66</sup> Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s. 18.

<sup>67</sup> A.e., s. 10.

<sup>68</sup> Terim topluluk önünde konuşma, gizli saklı bir şey kalmayacak şekilde bir hususta konuşma anlamlarında kullanılmaktadır. Bkz.

<sup>69</sup> Platon, *Sofisthes*, 244 a, Bkz. Grekçe metni için, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171%3Atext%3DSoph.%3Asection%3D244a>, (24.11.2016).

metafizik tahribinden evvel varlık tarihini anlamaya çalışmıştır.<sup>70</sup> Çünkü daha önce de belirttiğimiz üzere geleneksel metafiziğin üstesinden gelmek tarihsel bir tavır olarak metafiziğin geçmişine bakmayı gerektirir. Amaç metafiziğin geçmişinde zaman minvalinde geçmişten, gelecekte yoksun bırakılarak şimdinin egemenliğine giden hakikati özgür bırakmaktır.<sup>71</sup>

Anlaşılacağı üzere meselemiz ‘felsefenin nedirliği’nden bizi Grek köklerine (*Herkunft*) varlığın ve neliğin ne olduğuna geri götüren, varlık sorunu-zaman sorunu-hakikat sorunudur. Araştırmamızda geleneksel Batı metafiziğinin araştırılmasından sonra girilecek şey, varlığın ne olduğunu sormak ve onu zamanda aramaktır. Varlığı zamanda aramak, varlığı değişmezlik kisvesinden kurtarmak olduğu gibi, zamanı da ebedi bir şimdinin dogmasından salıvermektir.

Böylece zaman sonlu olacak, varlık zamandan ayrı tutulmayacaktır. Varlık ve zamanın özgür kılınışı felsefe sahasında tarihselliğin, yaşama felsefelerinin olduğu gibi fenomenolojinin de gün ışığına çıkmasına neden olmuştur. Çünkü artık söz konusu olan zamansallıktır, zamansallıkta varlığın kendisini ifşa etmesidir. Eldeki çalışma Heidegger’in amacının bu yönde olduğunu varsayma iddiasıyla ‘zamanın Dasein’in varlığının yazgısını oluşturacağı’ savına sadık kalarak meseleleri açığa çıkarmayı sağlamaya çalışacaktır. Bu açığa çıkarma eylemi doğrultusunda öncelikle tarihsel tavırdan hareketle zamanın Heidegger’den önce Aristoteles, Augustinus, Kant, Hegel, Dilthey bağlamında nasıl ortaya çıktığı ve varlıkla nasıl ilişkisinin sağlandığı üzerinde ehemmiyetle durmak, geleneksel Batı metafiziğinin zaman ve varlık anlayışını kavrayabilmemize olanak sağlayacak ve Heidegger’in söz konusu düşünürlerin zaman-varlık arasında kurulan ilişkiyle öne sürülen anlayışlara yönelik eleştirilerini serimlemek Heidegger’in neden geleneksel felsefeye yönelik tepkili olduğunu kavrayabilmemiz için çalışmamızın ufku uğruna yararlı olacaktır.

## 1.2. HAREKETİN ÖLÇÜSÜ OLARAK ‘ZAMAN’

Varlığın zamansal ufkunu kavrama uğruna yol aldığımız çalışmamızda Aristoteles’in zaman anlayışına yer vermemizin nedeni, onun zaman anlayışının Heidegger’in eleştiri süzgecine takılan Batı metafizik geleneğindeki zaman ve varlık

---

<sup>70</sup> Çüçen, a.g.e., s. 20.

<sup>71</sup> Heidegger, “Metafiziğin Üstesinden Gelmek”, s.187.

nosyonunun kendisinden neşet ettiği Antikite'nin Aristoteles'in zaman anlayışının ağırlığıyla temsili bir zaman görüşünü oluşturması dolayısıyladır. Bu anlayış ışığında 'zaman hareketin ölçüsü' olarak belirerek Antik dünyanın 'döngüsel zaman anlayışı'nın oluşuna, buna bağlı olarak her daim ebedi bir şimdide (*aei nün*) varolan mevcudiyet (*parousia*) üzerinden oluşturulan varlık tanımının kabul görmesine ve dairesel evren tasavvurunun oluşumuna sebebiyet vermiştir. Bu anlamda Heidegger tarihsel-filozof ve klasik filolog tavrıyla Aristoteles'in zaman ve varlık anlayışı kisvesinde zaman anlayışını doğa (*physis*) bağlamında değişim-devinim kavramlarını dikkate alarak açıklamaya çalışmıştır. Bundan yola çıkarak zamanın bir bütün olup olmadığına, bütün değilse parçalanıp parçalanamayacağına, zaman içinde olmanın ne anlama geldiğine, zamanın ruhla olan ilişkisinin ne olduğuna dair meseleleri ele alarak tartışma yoluna gitmiştir. Bu tartışmalar eşliğinde ise çalışmamızın sonuna doğru Heidegger'in Aristoteles'in sunduğu zaman anlayışının zaman-varlık ilişkisi dikkate alınarak fundamental ontolojik bakıştan yoksun olduğu gerekçesiyle zamanın Antik dünyada ontik olarak öne sürüldüğüne yönelik savın dikkate alınışı kapsamında *temporalite* sorunu çözümlenmeye çalışılmıştır.

Zaman kavramının felsefe tarihindeki yerine bakıldığında en eski felsefi tartışma, Presokratik döneme ait Parmenides'in zaman ve değişimi varlık sorunu bağlamında ele aldığı '**Peri Physeos**' (**On Natura**) adlı eseridir. Konuyla ilgili diğer önemli görüş ise Herakleitos'un gerçekliğin kökensel temelini değişim olduğunu ileri sürerek Parmenides'e karşı olan anlayışı oluşturmasıyla başlamıştır. Antik dünyanın bu iki dev düşünürü zaman (*khronos*) üzerine öne sürdükleri birbirlerine karşıt görüşlerle zamanın doğasına dair tartışmayı da başlatmış olurlar.<sup>72</sup> Ancak şunu da belirtmemiz gerekir ki, her iki düşünür de zamanın doğası hakkında bir teoriyi açık bir şekilde ortaya koymamışlardır. Bunun yerine onların zaman meselesine dair araştırmalarında karşımızda duran, alelade anlayışta mihlanan sağduyumuzdaki algımıza ait kanıların gerçekliği kavrayıp kavramadığımızı dair basit bir felsefi problemin çözümüne yönelik çabadır. Bundan hareketle her iki düşünür de sağduyuya dair algımızın gerçekliği bildirdiği anlayışına karşı çıkarak bunun yerine alternatif metafiziksel bir görüş öne sürerler. Bu anlayışa göre önemli olan dünyasal bakış açımızdaki zamansallık üzerine

---

<sup>72</sup> Heather Dyke, Adrian Bardon, *Companion To The Philosophy Of Time*, Wiley-Blackwell Publication, 2013, s. 9.

algılayışımızın problematiğidir. Böylelikle yaklaşık 2500 yıl sonra da gerek filozoflar gerekse bilim adamlarınca süren sağduyuya dair algımız hakkındaki tartışma Herakleitos ve Parmenides tarafından insan kavrayışının deneyiminin zamana yönelik farklılık göstereceği anlayışıyla ifadesini bulur.

Antik dünyada ‘sonluluk’ ve ‘sonsuzluk’ üzerine değişim bağlamında başlayan tartışma Zenon’un Parmenides’in izini sürerek değişimin gerçekliğini yadsıyan paradokslarıyla devam eder.<sup>73</sup> Kendisinden önceki düşünürlerinden yararlanarak tarihsel tavrını sürdüren Aristoteles’in ‘**Fizik**’ adlı eserinin IV. Kitabı<sup>74</sup> ise yüzyıllardır Batı felsefesinin ve bilimin merkezi kitaplarından biri haline gelerek zaman meselesinin Antik kaynaklarından biri haline gelmiştir. Antik dünyanın Stoacılarına bakıldığında ise zamanın fatalizm ve determinizm tarafından temellendiği anlaşılır. Bu anlayışa göre ise fatalizmle insana sunulan zaman algısı, geleceğin bilinmezliği ve kaçınılmazlığıyla hakikatin zamansallık anlayışında kurulmuş olmasına karşılık gelir.<sup>75</sup>

Bu bağlamda asıl meselemiz olan Aristoteles’in zaman anlayışını ele almak Antikitede genel olarak sunulan zaman anlayışı ve bu anlayışla görünür olan sorunlarla birlikte düşünmeyi ve ele alımı gerektirir. Aristoteles zaman meselesini yukarıda da değindiğimiz üzere ‘**Fizik**’ adlı eserinin IV. kitabında mesele konusu yapmaktadır.<sup>76</sup> Esere genel olarak bakıldığında onun bir doğa felsefesi projesi olduğunu ileri sürebiliriz. Aristoteles’in doğa (*physike*, Lat. *natura*) ve doğal değişim (*challenge*, *metabole*) hakkında bilgi verdiği bu eserde zamanın, doğanın nezdinde açıklanmaya girişildiği fark edilir. Kitap III’te belirtildiği üzere, doğanın ilkesinin devinim ve değişim olduğu göz önünde bulundurulduğunda değişim ve zaman arasındaki ilişki de dikkat çekici hale gelmeye başlar. Öyle ki ona göre değişim denen şeyin ne olduğunu bilemezsek doğanın kendisinin de ne olduğunu bilemeyiz. Değişim sonluluğun (*infinity*) parçası olarak mekan ve zamanın da tekelindedir.<sup>77</sup> Bu bakımdan III. Kitabın başlangıcında Aristoteles, zaman meselesini geniş kapsamda ele almamış olsa da zamana bağlı sorunlar eşliğinde sorunu irdelemeye çalışır. IV. Kitap ise III.’ye nazaran

---

<sup>73</sup> A.e., s. 30.

<sup>74</sup> Bkz. Aristoteles, *Fizik*, (çev. Saffet Babür), YKY, 2014.

<sup>75</sup> Dyke, Bardon, a.g.e., s. 2.

<sup>76</sup> Bu noktada şunu da hemen belirtelim ki, Aristoteles diğer eserlerinde de kısa kısa ya da asıl meselesi olmasa da bu meseleye yer vermiştir. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınlar, 1996, 1020 a 32-35., 1032 b 30, 1033 b 19.

<sup>77</sup> Aristoteles, a.g.e., 200 b 11-15.

zaman tartışmasına daha geniş kapsamda yer vererek meselenin yapısı, büyük bir özenle tasarlanır. Bu anlamda III. ve IV. Kitabın, zaman meselesini ve ona dair sorunları kavramsal olarak ele alması önem taşımaktadır. Bu iki kitap fiziksel dünyanın temel tasavvuru olarak sonluluk, zaman ve mekan, değişim, boşluk konularını içine alarak değişimle başlayan ve zamanla sonlanan nesnelere araştırma konusu yapılmasına neden olur.<sup>78</sup>

Aristoteles zaman tartışmasını zamanı bir sorun olarak ele alarak başlarken açık bir şekilde soruşturmanın iki aşamalı olduğunu da ilan eder. Onun ifadesiyle belirtmemiz gerekirse;

Dediklerimizi sonuçlandırdığımız göre ‘zaman’ konusuna geçmemiz gerekiyor. Kamuya açık konuşmalarımızda onunla ilgili dediklerimizden de yararlanıp ilkin o varolanlardan mı, varolmayanlardan mı, ikincileyin doğasına ne, buna bakmak yerinde olur.<sup>79</sup>

Zamanın varlığının konu edildiği bu söz konusu pasajda onun varlığının varolmuş olduğu, artık olmadığı, varolmakta olduğu ve henüz olmadığı ileri sürülmesiyle, geçmiş, şimdi, gelecek vurgulanır. Ancak artık varolmayan geçmişin nasıl olur da halen zaman mefhumunun bileşkesinde olduğu mesele konusu yapılır. Çünkü zaman parçalardan oluşmuş olup henüz var ve olacak olan ancak henüz olmayan olarak bulunur. Bu anlamda zamanın bu parçaları zamandaş olamayacaklardır. An bu noktada bir sınır olarak bulunmaktadır. Zamanın varlığının kesinliğine dair başlayan tartışma, onun belirsiz oluşunu dile getirmesiyle devam eder: “Zamanın ne olduğu onun doğasının ne, bu az önce üzerinde durduklarımızdan çıktığı gibi bize aktarılanlara göre de belirsiz.”<sup>80</sup> Bu noktada Platon’a referans eden Aristoteles, zamanın hem evrenin bütünü devinimi olarak öne sürdüğünü hem de Pythagorasçılarının özellikle Arkhystas’ın görüşü olan zamanın gökçemberselin kendisi olduğunu dile getirir. Bu bağlamda Aristoteles zamanla ilgili Antikitenin görüşünde bulunan bu iki varsayımdan feyz alarak zaman anlayışını oluşturmaya girişir. Öte yandan ikincisinin onayı zamandaş birçok zaman olduğunun kabulünü gerektirir.<sup>81</sup>

<sup>78</sup> Dyke, Bardon, a.g.e., s. 47- 48.

<sup>79</sup> Heidegger, *Zaman Kavramı*, s. 11. Karş. Aristoteles, *Fizik*, 217 b 29-32.

<sup>80</sup> A.e., s. 13. Karş. Aristoteles, *Fizik*, 218 a, 30-32.

<sup>81</sup> Aristoteles, a.g.e., 218 b 5.

Bu andan itibaren Aristoteles zamanın gökçemberselin kendisi olmadığını, zamanın mükemmel hareket çeşidi olarak onun dairesel olduğunu ileri sürmektedir. Zaman içindeki her şey devinim içindedir ve bu devinimin şekli çemberseldir.<sup>82</sup> Devinimin şekli olarak zamanın şekli olan bu döngüsellikte başlangıç noktası aynı zamanda bitiş noktasıdır. Her an, yerini başka bir ana bırakacaktır. Bunun anlamı ise zamanın sonsuz olmasıdır.<sup>83</sup>

Zaman bitmez olandır. Bunun sebebi zamanın hep başlangıç içinde olmasının ifadesi olarak döngüsel zaman anlayışının ileri sürümüdür. Bu, zamanın sonsuzluğunda, 'az önce', 'eskiden', 'bir zamanlar' olmuşluğudur.<sup>84</sup> Bu andan itibaren Aristoteles'in zaman anlayışı üzerinden de sorular yükselmeye başlar: Sonsuzluk nedir? Zaman bağlamında nasıl tasavvur edilmesi gerekir? Hareketin zamanla ilgisi nedir?... bu sorular Aristoteles'in zaman anlayışını kavrayabilmemize ön ayak olacaktır.

Daha önde de belirttiğimiz üzere, Aristoteles'in zamana dair araştırmasında ele aldığı ilk mesele onun var olanlardan mı yoksa var olmayanlardan mı olacağıdır. Bu ilk sorun zamanın gerçekliği üzerine şüphelerin yükselmesiyle ortaya konulur. Bu mesele kapsamında ele alınması gereken zamanın parçalanabilip parçalanmayacağıdır.<sup>85</sup> Aristoteles bu konuda şöyle demektedir:

Zamanın bir parçası var olmuştur (artık) yoktur, öteki parçası ise olacaktır, henüz yoktur. Hem sınırsız zaman hem de ele alınan her zaman bu parçalardan bileşiktir.<sup>86</sup>

Yukarıdaki pasaj tümüyle zamanın gerçekliğinin değişimle düpedüz olacağını dile getirmez. O aynı zamanda her anı hesaba katan zamanın büyüklüğünün gerçekliğine ilişkin varolan değişimi de dile getirir. Zamanın büyüklüğü onun olmuş olanı ve henüz olmayanı içermektedir. Bu örtük varsayım şimdiki anın, şimdinin varlığı üzerine temellenir. Bunun nedeni geçmiş ve geleceğin artık ya da henüz olmamasına

---

<sup>82</sup> A.e., 212 b 5-15.

<sup>83</sup> Arslan Topakkaya, "Zaman Kavramı Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması", *Felsefe Ve Sosyal Bilimler Dergisi*, y.y., S. 13, Bahar 2012, ss. 219-231, s.224.

<sup>84</sup> Aristoteles, a.g.e., 222 b 20-25. Karş. Heidegger, *Zaman Kavramı*, s.10.

<sup>85</sup> Fizikteki önemli bir tartışma bir doğaya sahip şeylerin bölünüp bölünemeyeceğidir. Bkz. Upsula Coope, *Time For Aristotle*, Oxford University Press, 2005, s. 2.

<sup>86</sup> Aristoteles, a.g.e., 218 a 30, Karş. Heidegger, *Zaman Kavramı*, s.11.

karşılık, şimdiki zamanın varolmakta olduğudur.<sup>87</sup> Varlığın şimdide açığa çıktığını belirten Aristoteles söz konusu meseleye yönelik üstü kapalı yanıtıyla devam eder:

Öte yandan parçalanabilen her nesne, varsa, varolduğu sürece onun ya bütün parçaları ya da kimi parçaları vardır. Oysa zaman parçalanabilir olmasına karşın parçalarının biri olup bitmiş, biri olacak, hiçbiri yok; şimdiki an ise zamanın bir parçası değil, çünkü parçanın bir ölçüsü vardır, bütünün parçalardan kurulması gerekir, oysa zaman ‘şimdiki an’lardan bir araya gelmiş gibi görünmüyor.<sup>88</sup>

Zamanın parçalanabilir olduğunun kabulü, onun parçalarından birinin bitmiş, diğerinin olacak olduğunu gösterir. Dolayısıyla aslında hiçbirisi var değildir. Bu durumda zamanın var olmayanların parçalarından meydana geldiği ileri sürülür.<sup>89</sup> Bu parçalardan, geçmiş ve geleceğin ayırıcı noktası olarak şimdiki zamanının özel bir yeri vardır. Şimdi zamanın bir parçası olmayıp, bir zaman kesitindeki andır. Zamanın anı olarak şimdi bir kesit noktasıdır.

An’ın önemi ise onun tek gerçeklik olarak önümüzde duruyor olmasından kaynaklanır. An, hem geçmiş ve geleceği ayırır hem de zamanın sürekliliğini sağlar. Buna ek olarak geçmiş ve gelecek arasında sınır olan şimdi zamanın büyüklüğüne tam manasıyla karşılık gelmeyip, zamanın ölçülmesinde de kullanılamazdır. Ancak her an aynı mıdır? Aristoteles’in ele aldığı bu mesele ‘olay’ minvalinde çözülür.<sup>90</sup> Duyulur dünyanın açığa çıkardığı her olay farklı olacağından bu farklılık farklı değişim ve devinim türlerinin olduğu sonucunu çıkarsamamıza, bunun sonucu olarak da onların zamandaş olmadığı sonucuna bizi ulaştırır.

An bir sınırdır ve o, başka anlar içinde kaybolmayacaktır. Ancak an yerini başka anlara bırakabilir. An, şimdinin şimdisiidir. Aksi halde olsaydı zaman içinde zamandaş olunurdu ve on bir yıl önce olanlarla, bugün olanların aynı şeyler olduklarını söylememiz gerekirdi.<sup>91</sup> Şu durumda an, geçmiş ve gelecek arasında sınır noktası olup, tek gerçek olanın an olduğu göz önünde bulundurulduğunda, varlığın kendisini

---

<sup>87</sup> Dyke, a.g.e., s. 49.

<sup>88</sup> Aristoteles, a.g.e., 218 a 3-8.

<sup>89</sup> Topakkaya, a.g.e., s.224-225. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Heidegger, *Zaman Kavramı*, s. 19.

<sup>90</sup> Coope, a.g.e., s. 3.

<sup>91</sup> Aristoteles, a.g.e., 218 a 30.



açıkladığı yerdir.<sup>92</sup> Varlığın ve hiçliğin birbirine geçişliğinin anı olan bu an *praesens*'tir.<sup>93</sup>

Bu anlatılanlar ışığında Aristoteles'in zaman kavramını araştırırken 'hareket' kavramı eşliğinde 'değişim' kavramını da sorguladığı anlaşılır. Ona göre zamanın değişimle algılanması fenomenal bir deneyimdir. Çünkü bir nesneyi değişimle algıladığımız ve değişimi algılamamızla zamanı da algılamış oluruz.<sup>94</sup>

Bu anlamda zamanın varlığını anlamamanın yolu değişimin farkına varmaktan geçmektedir. Değişim doğadaki doğal şeylerin genel bir özelliğidir. Bir doğaya sahip olan şeyler, kendi içlerinde bir değişime sahip olan ve doğasında hep aynı kalan şeylerdir. Örneğin bir meşe ağacının bir doğası vardır; ancak o hali hazırda potansiyel bir yatak değildir. Meşe ağacı pek çok karakteristik belirgin değişimlere uğramaktadır. O, sonbaharda yapraklarını döker, sonrasında palamutları büyür ve köklerini dışarı vererek keskin bir biçim alır. Aristoteles'e göre onlar belirli çevresel koşulların arka planını gerektirse bile (su, güneş ışığı, vb.) bu karakteristik değişimler ağacın içinde bulunduğu ortamı ya da ağacın hammaddesini bütünüyle değiştirmez. Sonuç itibarıyla, meşe ağacı değişime uğrayacaktır. Meşe ağacının geçirdiği değişimler onun doğasına ilişkin, meşe ağacından yapılan bir yatak onun dönüşüme uğramasıdır.<sup>95</sup> Bu noktada Aristoteles ontolojisindeki varlık hiyerarşisinde mümkün ve zorunlu varlık ayırımı yaparak devinimin hangisine ait olduğunu açıklamaktadır. Doğal dünyanın seyrindeki varlıklar mümkün varlıklar olarak devinimini kendi içlerinde yaşarlarken, zorunlu varlıklar devinim olmaksızın bütün zamanlar için geçerlidir. Zorunlu varlıklar zamanın her anında edimsel şeylere gönderme yaparlar. Fakat bu dönüşümün değişim gibi bir doğası bulunmamaktadır.<sup>96</sup>

Böylelikle Aristoteles '**Fizik**' adlı eserinde zaman üzerine sürdürdüğü araştırmasında değişimin doğadaki yerini açıklamaya koyulur. Bu anlayışa göre yaşayan şeyler doğal şeylerdir. Bu sebeple bir beden dört öğesi bulunmaktadır. Bunlar: hava,

---

<sup>92</sup> Topakkaya, a.g.e., s. 226.

<sup>93</sup> Cihan Camcı, *Heidegger'de Zaman Ve Varoluş*, Biblioetech Yayınları, 2015, s. 48.

<sup>94</sup> Dyke, a.g.e., s. 51. Karş. Aristoteles, *Fizik*, 218 b, 21-219 a 10.

<sup>95</sup> Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 9.10, 1051 b 9-17.

<sup>96</sup> Coope, a.g.e., s.1.

su, toprak, ateş. Bunların hepsi değişimin öğeleri olup, evrende bir şeyin meydana gelmesinde eğilim içindedirler.<sup>97</sup>

Değişim, içinden geçtiği nesnenin ya da yer değiştiren nesnenin hafif veya ağır olmasına göre farklılık yaratmasıyla ortaya çıkar. Bu farklılık ve farklılıkla gelen değişim zamanın daha fazla ya da daha az olmasına imkân verecektir. Bu sorun, boşluk-doluluk meselesinde araştırmaya koyulur. Giriştiğimiz araştırmamızda mesele kapsamında ulaşılan sonuç ise her devinimin başka bir devinimi beraberinde getirmesidir.<sup>98</sup> Devinimin olması sıklığın ve seyrekliğin olmasına bağlıdır.

Bu bağlamda zamanın varlığını anlamanın yolu değişim ya da devimin olan hareketin gerçekleşmesine bağlıdır. Ancak Aristoteles'e göre zaman bir devinim ya da değişim değildir.<sup>99</sup> Camcı'ya göre Heidegger'in Aristoteles'i orijinal ilan ettiği şey, onun zamanı *kinesis* yerine *kineseos* olarak ileri sürmesidir. Bu bakıştan hareketle zaman, devinimin ötesinde devinimin ölçülebilir, sayılabilir boyutuna karşılık gelen saf-devinimi kapsayan boyut olarak zamanı ontolojik olarak kavrayabilmemize olanak verir.<sup>100</sup> Değişim ve zaman arasında ters bir orantı bulunur. Zamanın ve devinimin büyüklüğü arasında kurulan bu ilişkide, hızlı değişimde zaman azken, yavaş değişimde zaman çoktur. Hızlı değişime uğrayan çok deviniyor demektir. Bu bağlamda zaman devinimin ya da değişimin kendisi değil, ancak onlara ait bir şeydir.<sup>101</sup>

Dolayısıyla Aristoteles'e göre, değişimin kendisi ve tüm değişen şeyler zaman içindedirler. Değişim ve devinimden bağımsız bir zaman olamaz. Diğer yandan devinim ise büyüklüğü izlemektedir. Bunun nedeni her devinimin sürekli oluşudur. Devinim sürekli olduğu için zaman da sürekli dir. Çoklu devinim bağlamında gelecek zamanda öncelik-sonralık söz konusudur.<sup>102</sup> Bu, sürekliliği belirtmektedir. Bu noktada öncelik ve sonralıkta iki an karşımıza çıkacaktır: 'önce ve sonra'. Önce ve sonra zamanın ne kadar geçtiğini belirleyen kıstaslardır.<sup>103</sup> Zaman, önce ve sonraya göre devinimin sayısı

---

<sup>97</sup> Aristoteles, *Fizik*, 200 b 15-25. Ayrıntılı bilgi için karşılaştırmalı olarak Bkz. Coope, a.g.e., s. 2.

<sup>98</sup> Aristoteles, *Fizik*, 216 a 5.

<sup>99</sup> Aristoteles değişim ve devinim arasında bir ayırım yapmaktadır. Bkz. Aristoteles, *Fizik*, 218 b 15. Ayrıca Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, s. 327.

<sup>100</sup> Camcı, a.g.e., s. 25.

<sup>101</sup> Aristoteles, a.g.e., 219 a 5.

<sup>102</sup> Coope, a.g.e., s. 3. Ayrıca Bkz. Aristoteles, *Fizik*, 219 a 10.

<sup>103</sup> Aristoteles, a.g.e., 219 a 30.

olacaktır.<sup>104</sup> Bu bağlamda zamanın an ile belirlenip belirlenmediği, zaman meselesine ilişkin Aristoteles'in tartıştığı başka bir mesele haline gelir. An, zamanı öncelik ve sonralık bağlamında belirler. Zaman nasıl ki devinimi izlerse an da yer değiştirmeyi izleyecektir.<sup>105</sup> '**Fizik**'te belirtildiği üzere; "zaman yer değiştirenin (ölçüm) sayısı, 'an' ise yer değiştiren nesne gibi, bir biçimde bir sayı biçimi."<sup>106</sup> Bu bağlamda zaman ancak an ile anlaşılır kılınır. Zaman devinimin yanında yer değiştiren nesneyi de izlemektedir. Bu bakımdan an, zamanın bir parçası değil; ilineğidir.<sup>107</sup>

Zaman, devinimle; devinim de zamanla ölçülür. Buna paralel olarak devinimi büyüklük, büyüklüğü de devinimle ölçeriz. Zaman devinimin kendisi değildir, devinimin sayısıdır. Çünkü ancak devinim bir nicelik olduğu sürece ölçülebilir.<sup>108</sup>

Aristoteles, **Fizik**'te ele aldığı değişim-devinim ve zaman ilişkisi dışında, zamana ilişkin bir diğer mesele olarak 'zaman içinde olma'nın ne anlama geldiğini gündeme getirir. Ona göre, "zaman içinde olmak ile onların varlığının ölçülmesi aynı şey"dir.<sup>109</sup> Zaman olduğu sırada olmak, zamanın parçası ya da öz niteliği olmak, zaman yoluyla ölçülebilir olmaktır.<sup>110</sup> Zaman içinde olan bir nesne için nesne var olduğu müddetçe bir zaman bulunur. Buna paralel olarak devinim içinde olan bir nesne için de o nesne devinim içinde olduğu sürece bir devinim vardır.<sup>111</sup>

Böylece Aristoteles'e göre zaman yeryüzündeki nesnelere mekân gibi sarmalar. Yeryüzündeki nesnelere olaylara, olaylar da yer değiştiren nesnelere neden olur. Olaylar ancak zamanla ölçülebilir. Bu ölçülme onlara zamansal olma özelliği kazandırır. Ancak Aristoteles daimi olan şeyleri zamandan ayırmaktadır. Bu bağlamda daimi olan ve olmayan nesne ayırımını zaman bağlamında yapmak önemlidir. Daimi olan şeylerin zaman dışında olması, onların ne zamanın kisvesi altında saklanabilmesi ne de ölçülebilmesinden kaynaklanır. "Zamanın hiçbir yerde sarmadığı nesnelere ne vardı, ne

---

<sup>104</sup> Camcı, a.g.e., s. 26.

<sup>105</sup> Aristoteles, a.g.e., 219 b 10.

<sup>106</sup> A.e., 220 a 5.

<sup>107</sup> A.e., s. 219 b 20.

<sup>108</sup> David Ross, *Aristoteles*, (çev. Ahmet Arslan), Kabalcı Yayınevi, 2011, s. 148. Karş. Aristoteles, a.g.e., 221 b 10.

<sup>109</sup> Aristoteles, a.g.e., 221 a 10.

<sup>110</sup> Ross, a.g.e., s 112.

<sup>111</sup> Aristoteles, a.g.e., 221 a 20.

var, ne de olacak.”<sup>112</sup> Zamanla sarılan nesnelere zaman tarafından yitmeye neden olur. Zaman yok olma ve bozulma nedenidir.

‘Fizik’te zaman meselesi kisvesi altında ele alınan bir başka mesele zamanın ruhla olan ilişkisidir. Aristoteles, zamanın ruhla olan ilişkisinin incelemeye değer olduğunu düşünür. Ruh olmasa da zaman var olabilir mi? sorusu bu meselenin tartışılmasını gündeme getirir.<sup>113</sup> Sorun, bilincin olmadığı durumlarda zamanın olup olmayacağı meselesi ve buna bağlı olarak zamanın nasıl bir varlık yapısına sahip olduğudur. Bu sorun, zamanın doğasının ne olduğu sorununu açığa çıkarmıştır.<sup>114</sup> Toprakkaya bu konuda Marquat’ın yanıtından yararlanmaktadır. Bu yanıtı göre, Aristoteles, Augustinus gibi zamanı öznel olarak açıklamaktan ziyade, fenomenolojik bir yaklaşımla konuyu irdelemiştir.<sup>115</sup> Çünkü zamanın minvalleri geçmiş ve gelecektir. Ancak onlar var değildir. Asıl olan şimdi ile zaman bölümlerine ayrılır ve o insan zihninde devinimin sayılabilir özelliği olarak gerçekleşir,<sup>116</sup> ruh dışında zaman yoktur.<sup>117</sup> Ancak zaman her türlü şeyin nesnel temelini oluşturur. Her varlıkta zaman aramak her varlıkta sayının olması anlamına gelecektir. Ancak bu sayının sayılması ruha mahsus bir özellik olarak hem zamanın hem varlığın hem de ruhun varlığının kanıtıdır. Aristoteles bu noktada zaman ve devinim (*change*) arasında da bir ilişki kurar. Artık yeni bir tartışma olarak zamanın hangi devinimin sayısı olduğu soruşturması konusu yapılır. Devinim ve sayı arasındaki ilişkide devinim ne kadar olursa sayısı da o kadar olacaktır. Bu anlamda devinim de zaman gibi ölçülebilecektir. Değişimin doğası da zaman olmaksızın kavranılamaz olup (bu ise) varlığı şart koşacaktır.<sup>118</sup>

Zamanın ölçülebilirlik özelliği onun hareketin sayılabilmesinden kaynaklanır. Aristoteles’in deyişiyle: “zaman yer değiştirmenin/ölçümü/sayısı, ‘an’ ise yer değiştiren

---

<sup>112</sup> Ross, a.g.e., s. 112.

<sup>113</sup> Aristoteles, a.g.e., 223 a 20-21.

<sup>114</sup> Ross, a.g.e., s. 150.

<sup>115</sup> Toprakkaya, a.g.e., s. 228.

<sup>116</sup> Aristoteles ‘Ruh Üzerine’ (*De Anima*) adlı eserinde kendinden öncekilerden ve çağdaşlarından hareketle geleneksel ruh anlayışları üzerinde durmuş, bu anlayışlar eşliğinde ruhu bir kısmının, hareket ettirici bir şey olarak sunduklarını diğerlerinin (Ksenokrates taraftarları) bütün cisimlerin en incisi en cisimsizi olarak gösterdiğini ileri sürerek meseleyi tartışır. Ona göre ise son kertede ruh pek çok şeyi ve daha çok, sonsuz sayıda başka şeyi bilerek bilinen her şeyin öğelerden oluştuğunu iddia eder. Bkz. Aristoteles, *Ruh Üzerine*, (çev. Zeki Özcan), Bursa, Sentez Yayınları, 2014, 409 b 25-30.

<sup>117</sup> Aristoteles, a.g.e., 223 a, 22-29.

<sup>118</sup> Coope, a.g.e., s. 162. Karş. Aristoteles, *Fizik*, 223 b 15-16.

nesne gibi, bir biçimde sayı birliği”dir.<sup>119</sup> Sayının olması için öncelikle sayanın olması gerek. Sayının saymasına neden olan ruh ve ruhtaki akıldan başka bir şey değildir. Akıl, ruhun bir özelliğidir.<sup>120</sup>

Yukarıda anlatılanlar ışığında Aristoteles, zamanın doğasına ilişkin yürüttüğü araştırmasında meseleyi değişim-devinim tartışmasına bağlı olarak serimleyip, zamanın varlığına yönelik şüpheyi de beraberinde getirmiştir. Bu sorunun çözümlenişi başka sorunlara kapı aralayarak sorunu askıya alsa da zaman meselesine yönelik soruşturma istikrarlı bir şekilde devam eder. Gelinek noktada da artık ‘zamanın varlığını, ne olduğunu, kaç anlamda an’dan söz edildiğini; yine bir zamanlar az önce, henüz eskiden, birdenbire neliğinin açıklandığını iddia eder. ‘**Fizik**’te yürüttüğü araştırmasında Aristoteles zaman meselesini ele alırken Grek dilinin orijinal yapısı içinde zaman tartışmasının belli zamansal ifadelerin nasıllığına yönelik bir tartışmayı da içerdiğini belirtir. Bu anlamda o bilimsel zaman anlayışı meselesini mekan dahilinde yürütmeye çalışır. Düşünürümüz başlı başına zaman teorisini tartışmamış olsa da başka sorunlar eşliğinde meselenin kalbine inmeye çalışmıştır. Onun bizatihi zaman meselesini zaman’da kalarak konu etmemesinin nedeni, sorunun kendisinden başka sorunlara gereksinim duymasıdır.<sup>121</sup> Bu bağlamda Aristoteles zaman meselesini değişim ve hareket, mekan, sonluluk-sonsuzluk kavramıyla birlikte ele almış, zamanın hareketin ve durağanlığın ölçüsü olduğu sonucuna ulaşmıştır. Başvurulan kavramsal araçlar eşliğinde zamanın *nous*’un bir işlevi olduğu ve *nous*’un ruhun bir özelliği olmasından ötürü de ruhun zamanla olan ilişkisine dikkat çekilmiştir. Antikitenin döngüsel zaman anlayışına sadık kalan Aristoteles zamanın bu döngüsellikte sonsuz olduğunu ileri sürer. Zaman sonsuz şimdiki anlardan oluşmuştur. Şimdi varlığın açıklığa kavuştuğu andır. Varlık şimdiyle görünür olacaktır.

Heidegger’in, Aristoteles’in zaman anlayışına yönelik yorumu ‘**Varlık ve Zaman**’ın yazılış amacına yönelik planının ikinci kısmının açıklamasında bulunur.<sup>122</sup> Bu planda Eskiçağ ontolojisinin fenomenal temeli ve sınırlarının çizilişi Aristoteles’in

---

<sup>119</sup> Heidegger, a.g.e., s. 21.

<sup>120</sup> Aristoteles, a.g.e., 222 a 25.

<sup>121</sup> Dyke, a.g.e., s. 49.

<sup>122</sup> Heidegger, Aristoteles’in bu eserinin zaman fenomeni üzerine bize ulaşan ilk ayrıntılı risale olduğunu belirtir. Öyle ki Heidegger Aristoteles’in zaman anlayışında Kant’ın zaman anlayışını görmektedir. Bu anlamda bu metin, Eskiçağ biliminin varlığa ilişkin zemin ve sınırlarının belirtildiği risale olarak görülmüştür. Bkz. Aristoteles, *Fizik*, IV. Bölüm, 10.217 b, 29 ile bölüm 14.224 a 17.

zaman hakkındaki risalesinin çözümlenmesiyle olacaktır. Onun zamana ilişkin tarihsel perspektifi ele alış nedeni, varolanın kendisinin tarihsel oluşu ve bu sebeple ontolojiye dair varlık sorununun tarihselliğinin tarih bilimsel yoruma dayanmasından ileri gelir.<sup>123</sup>

Heidegger'in Eski Yunanlıların varlık ve zaman ilişkisine yönelik eleştirisi zamanın fundamental ontolojik işlevine yönelik temellendirimin olmamasından ötürüdür. Zamanın fundamental ontolojik işlevine yönelik ihmalde, zaman varolanlar gibi varolan olarak ele alınmış, zamanın varlık yapısı ontik (*Ontisch*) olana mahsus kılınarak –ontolojik (*Ontologischen*) değil- varlığın ufku karşısında kavranılmaya çalışılmıştır.<sup>124</sup> Bu sebeple zamana ilişkin soru, varlığa ilişkin sorunun ihtivasıyla yeniden canlandırılmıştır.<sup>125</sup> *Temporalite* (*Temporalitat*) sorunsalı, Eskiçağ ontolojinin zemininin ne olduğunun yorumlanmasıyla açığa çıkarılmaya çalışılmıştır.

Bu bakımdan Heidegger'in Aristoteles'in zaman anlayışı üzerine eleştirisi ondan neşet eden ve Batı felsefe geleneğinde şekillenen alelade zaman anlayışı olarak görülen 'geleneksel zaman' (*Leiterfahrung*) anlayışıdır. Zaman burada doğanın ontolojisi bağlamında irdelenerek, mekân ve hareketle irtibatlandırılmıştır.<sup>126</sup> Bu sebeple Aristoteles'in zaman anlayışından yola çıkan bu geleneğe yönelik en büyük eleştiri zamanın ontolojik değil, ontik bir ölçüt olarak ele alınmasıdır. Geleneksel anlayışta yer alan zamansal olanlar ve olmayanlar (ezeli-ebedi) ayırımının Aristoteles'in üzerinde durduğu 'zaman içinde olma' ifadesi varlık yapılarının birbirinden ayrılmasına sebebi olmuştur. Ancak burada bir sorun vardır ki, o da zamanın bu şekliyle ontolojik

<sup>123</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.35

<sup>124</sup> A.e., s.23.

<sup>125</sup> Varlığın açığa çıkması; huzura gelmesinde varlığın zamansal karakterizasyonu üzerinde durulmuştur. Bkz. Heidegger, *Being And Time*, s. 22. Heidegger huzur kavramını karşılayacak şekilde Almanca *Gegen'wart* terimini kullanır. *Gegen'wart* halihazırda olan, şimdiki zaman nezdinde kullanılır. Halihazırda olan dolayısıyla huzurda olan, mevcut olandır (*anwesend*), varlığın kendini ifşası ancak bu huzurda şimdide tezahür edecektir. Bkz. Heidegger, *Being And Time*, s.284, 285. *Gegen'wart*'ın Almanca anlamı için Bkz. Steuerwald, a.g.e., s. 242. İnwood'un belirttiği üzere İngilizce *presence* ve *the present*'in Almanca karşılığı olarak kullanılan *Gegenward*, bekleme, bekleme müddeti, geciktirme, erteleme, bekletmek anlamına gelen Almanca *Wart'en* (Bkz. Steuerwald, a.g.e., s. 622) ve –e doğru, - karşı, aleyhinde, -nispetinde anlamına gelen *Gegen* (Bkz. Steuerwald, a.g.e., s. 241) teriminin bileşiminden meydana gelir. Genellikle *presence*'ye gönderme yapan terim bir mekanda bulunmaya karşılık gelir (*in his presence*). Sıfat olarak kullanılan *Gegenwartig* ise halihazırdaki, şimdiki, bugünkü anlamında kullanılır. Fiil hali ise (*Sich*) *vergegenwartigen* 'le ise önceden düşünmek, tahmin etmek, planlamak, öngörmek, tahayyül etmek anlamlarında kullanılır. Husserl'in felsefesinde de kullanılan bu terimler (*gegenwartigung*, *gegenwartigen*) bilginin kaynağının sezgisel görüşünde beklenti olduğunu anlatmak için kullanılır. İçsel bilincin zamansal fenomeni kaçınılmaz olarak bu görüşü desteklemektedir. Ancak Heidegger Husserl'in savını reddederek *Gegenwartigen* 'le şimdide sunulan mevcut olan şeye refere eder. İnwood, *A Heidegger Dictionary*, s. 173.

<sup>126</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.391.

kullanımının onun ontolojik önemini gerçekten yansıtmayı yansıtmayacağıdır. Eleştiri tam da bu noktada başlamaktadır. Bunun nedeni, bütün ontolojilerin merkezi sorunsalının zaman fenomenine nasıl dayandığı ve bunun nasıl bu şekilde olduğunun gösteriminin ihmal edilmiş olmasıdır. Varlığın zaman bağlamında kavranılması ise bizi yine varlık sorunuyla karşı karşıya getirecek ve varlığın kendisiyle hesaplaşmamızı gerekli kılacaktır. Heidegger, Aristoteles'in varlık yapısına ilişkin zamansal ve zamansal olmayanlar ayırımına da karşı çıkar. Ona göre zamansal olmayanlar da zamansal bir yapıya sahiplerdir. Burada zamansal –varlığın zamansal (*temporale*) yapısı- açığa kavuşturulmaya çalışılır.<sup>127</sup>

Aristoteles'in **Fizik**'inin IV. Kitabında belirtildiği gibi, zamanın varolanlardan mı, yoksa varolmayanlardan mı olduğu sorunu onun kendisinin bir varlık değil, ancak varlık olan şeylerde bulunan, kendisi *non-existent*<sup>128</sup> olan bir şey olduğu varsayımında temellenir.<sup>129</sup> *Aporia* olarak zamanın bu şekilde ontik ölçüt olarak sunulması Heidegger'e göre Aristoteles'in septik tavrından kaynaklanır. Zamanın bu şekilde nitelendirilmesi kendi başına bir öz olmasının yanı sıra, öze bağlı bir ilinek olmasından ileri gelir. Zamanın ilineksel anlamı varolanların devinimleri kapsamında ölçülebilirken, özel anlamı ise ölçülebilir zamanın düşünülmesidir.<sup>130</sup>

O halde katmanlı boyutsallık içinde zaman hareketin ölçüsü olarak<sup>131</sup> devinimle ilgiliyen bunun yanında devinimin de ölçüsü olma durumundadır. Zamanın katmanlı boyutu daha önce de belirttiğimiz üzere geçmiş-gelecek arasında şimdiki anın kıstasında iki katmanı bulundurmasıdır. Zamansallığı oluşturan bu iki temelle zaman, bir şeyin devinimiyle ilintisi bağlamında ontolojik zeminde, bize görünen bağlamında ontik bir varoluşa sahip olarak şimdiki anda açığa çıkacaktır.<sup>132</sup>

---

<sup>127</sup> A.e., s.16.

<sup>128</sup> Aristoteles'in '**Metafizik**' adlı eserini çeviren Arslan'ın düştüğü dipnota göre, Aristoteles'e göre hareket (*Kinesis*) ve zaman asıl anlamda nicelik olmamakla birlikte ilineksel niceliklerdir. Nicelik olan şeyin kendisi hareket eden varlığın kendi hareketinde kat ettiği uzaysal büyüklüktür (*Megethos*). Zaman hareketle meydana gelip, hareketle ölçüldüğü için ilinekseldir. Bu bağlamda zaman hareketin ölçüsü olacaktır (*Ho khronos arithmos esti kineseas*). Aristoteles, *Metafizik*, s. 267.

<sup>129</sup> Aristoteles bu meseleyi nesnenin varlığı meselesi bağlamında epistemik-ontolojik bir sorun olarak açıklama yoluna gider. Dyke, a.g.e., s. 50-51. Karş Aristoteles, *Fizik*, 93 a.

<sup>130</sup> Camcı, a.g.e., s. 23.

<sup>131</sup> "...hareketin bir nicelik olması, uzayın bir nicelik olmasından ötürüdür. Ve zamanın bir nicelik olması da hareketin bir nicelik olmasından ötürüdür." Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1020 a 32-35.

<sup>132</sup> Camcı, a.g.e., s. 24-25.

Öte yandan her şimdinin yerini bir şimdiye bırakması zamanın ‘*he sphare aute*’ olarak algılanmasına neden olur. Her şimdi yalnızca bir şimdide ve diğer şimdiler henüz değil ya da artık değildir.<sup>133</sup> Bu yönüyle zamansallık olarak hareket etme varolan şeylerde var olur. Zamanın bu şekilde anlaşılması zamansallığın olanaklılık koşulu olması anlamına gelir. Zaman hem döngüsel hem de var değildir. Aristoteles’in zamanı varlık olarak öne sürmesine bağlı olarak Heidegger’in eleştirisi zamanın *arithmos* değil de *arithmoumenon* olduğu üzerinedir.<sup>134</sup> Bu eleştiri Heidegger’in zamanın kendisinin varlık olduğu iddiasını içermektedir.<sup>135</sup> Öyle ki bazen bir hareketin genelinde lokasyonların toplanması zamanı değil, mekânı verebilir. Bu bağlamda zaman ontik bir ölçüt değil, ontolojiktir. Zaman kendisi bir varlık olarak varlığın sürekliliğinin olanaklılık koşuludur.<sup>136</sup>

Heidegger tarafından Aristoteles’e yönelik bir diğer eleştiri onun, varlığın şimdide açığa çıktığını iddia etmesi ve zamanın diğer minvalleri olan geçmiş ve geleceğin ihmal edilerek zamanın dolayısıyla da varlığın bütün bir şekilde kavranılmasına imkân verilmeyişine yöneliktir. Bu alelade zaman anlayışında şimdiler dizisi bulunur. Şimdiler peş peşe gelen şimdilerle kopuk şeylere dönüşerek zamansallığın ekstatik-ufuksal konstitüsyonu görmezden gelmiştir. Bu türden bir zaman anlayışı hem tarihlendirilebilirlikten hem de imlenimsellikten yoksundur.<sup>137</sup> Şimdiye hapsolmuş bir zaman anlayışı varlığın üzerini örtecektir.

Söz konusu eleştirilere rağmen şunu belirtmemiz gerekir ki, Heidegger Aristoteles’in ‘zaman hareketin ölçüsüdür’ savına sadık kalarak zaman anlayışını irdelemeye çalışmıştır. Bu görüş Heideggerce de dünya zamanı bağlamında hak ettiği değerdedir. Ancak Aristoteles önce ile sonranın ufku içinde karşılaşılan hareketin sayımı olarak zamanı ele alarak zamanın menşei meselesini göz ardı etmiştir.<sup>138</sup> Heidegger bu konuda şöyle demektedir:

---

<sup>133</sup> Martin Heidegger, *Basic Problems Of Phenomenology*, (trans. Albert Hofstadter), Bloomington, Indianapolis, Indian University Press., 1989. s. 233.

<sup>134</sup> Heidegger zamanın Grekçe terim olarak buradaki anlamıyla sayı anlamına gelen *arithmos* değil de sayılan şeye, varlığa, var olana karşılık geldiğini anlatmak ister. *Arithmos*’un diğer anlamları için Bkz. Liddell, H.G., Scott, R., *Greek-English Lexicon*, Oxford Clarendon Press., 1968, s. 240.

<sup>135</sup> Heidegger, *Basic Problems Of Phenomenology*, s.239.

<sup>136</sup> A.e., s. 241.

<sup>137</sup> Heidegger, *Being And Time*, s. 386.

<sup>138</sup> A.e., s. 386



Dünya-zamanının (*Weltzeit*) şimdi-Zamanı (*Jetzt-Zeit*) olarak alelade yorumu dünya, tarihlendirilebilirlik (*Datierbarkeit*), imlenimsellik (*Bedeutsamkeit*) kendisini erişebilir kılabileceği bir ufku yoktur. Bu yapılar zorunlu olarak örtülü (*verdeckt*) kalırlar, özellikle de alelade zamanın bu şekilde serimlenişi (*auslegung*) zamansal karakterizasyonu kavramsal açıdan oluşturduğu tarzla daha da katılaştırır.<sup>139</sup>

Yukarıdaki pasajdan anlaşılıyor ki, her şimdi bir şimdi içerisinde kaybolup gitmektedir. Her şimdinin yerini başka bir şimdiye bırakması zamanın döngüsel, dolayısıyla da ebediyete uzanan bir yapısını oluşturur ki, buradan çıkarılacak sonuç zamanın sonsuz olduğudur.<sup>140</sup> Zamanın ne sonu, ne başlangıcı olacaktır. Zaman kesintisiz şimdiler dizisi haline gelecektir. Şimdi mevcut olan olarak parçalara ayrılma da yeniden karşımıza çıkacak olan şimdi'dir.

Böylece alelade zaman yorumunda iddia edilen zamanın sonsuz olduğu savı, dünya zamanının bu şekilde nasıl tesviye edilip örtüldüğünü ortaya koyarken, zamansallığın üzerini de örtmektedir. Hâlbuki zamanı sonsuz olarak düşünmek dahi zaman içinde düşünmeyi gerektirir ki, bu da zamanın sonsuz olduğu fikrinin bertaraf edilmesini sağlayacak düşünme biçiminin oluşmasına tekabül edecektir.<sup>141</sup> Çünkü varlığın hakikatinin anlamının zamansal serimlenişindeki meseleyi anlamada asıl sorun düşünme üzerine yoğunlaşmaktan geçmektedir. Düşünmeyi açıklamak ancak varlığın anlamının nasıl kavranılacağını bize gösterebilecektir.

Şu durumda Antik dünyanın döngüsel-devinimsel (*horizontal*) zaman anlayışı bir aşkın varlık anlayışının oluşumuna da sebebiyet vermiştir. Antikitenin bu görüşü Ortaçağ'da Hristiyanlığın gelişiyile teolojik kökenli 'çizgisel-linear zaman anlayışı'nın oluşmasına neden olmuştur. Bu kapsamda bir sonraki çalışmamızda Ortaçağ felsefesinde ilk defa 'İtiraf' adlı eserinde zaman anlayışını felsefi bir mesele olarak yer veren Augustinus'un zaman anlayışını tartışacağız.

### 1.3. AUGUSTİNUS'UN TEOLOJİK-PSİKOLOJİK ZAMAN ANLAYIŞI

Heidegger'in Batı metafiziğine yönelttiği eleştiri, varlık ve insan arasındaki bağın kopuşuna neden olan sadece Aristoteles'in zaman anlayışında tartıştığımız üzere Antikitenin varlığı zamandan kopararak mevcudiyet içine sokuşu değil, daha sonra

<sup>139</sup> Heidegger, *Sein Und Zeit*, s. 423.

<sup>140</sup> Bkz. Platon, *Timaios*, (çev. Erol Güneş), İstanbul, Sosyal Yayınları, 2001, 37 d 5-7.

<sup>141</sup> Heidegger, *Being And Time*, s. 388

Antikiteden beslenen Ortaçağ düşüncesinin Hristiyan teolojiyle varlığın temelini yine sonsuz bir nitelemeye yakıştırılmasıdır. Bu anlamda Ortaçağ düşüncesinde varlığın *transendent* kabul edilişiyle dünya-içinde-varolmaya (*In-der-Welt-sein*)<sup>142</sup> dayalı olan insan varlığıyla kurulacak olan bağı bertaraf ediş, zamanı varlıktan ayırarak *genesis* fikriyle açıklama yoluna gidilmesiyle varlığın hakikatini anlama sorununun görmezden gelinmiştir. Çalışmamızın bu bölümünde Augustinus bağlamında varlığın anlamının nasıl görmezden gelindiği, zamanın Ortaçağ anlayışında nasıl açıklandığı ve hangi meselelerin gündeme geldiği soruşturularak, buna müteakiben Heidegger'in Augustinus'un zaman anlayışına yönelik eleştirisi sunulacaktır. Şunu da belirtelim ki, Heidegger Batı metafiziğine yönelik eleştiriye girişirken bunu topyekun bir yıkımla değil, geçmiş felsefenin eksikliklerini tamamlama yönünde de patikasında yol almıştır. Öyle ki, Heidegger'in Augustinus'un zamanın yapıları olarak geçmiş-gelecek ve şimdinin algısına dayalı olarak bellek, beklenti bağlamında açıklayışı, Husserl'den etkilendiği ve ikinci bölümde değineceğimiz, içsel zaman bilincinin fenomenolojisinin de izlerini taşımaktadır.

Bu bağlamda Ortaçağ'da, Antikite'deki 'devinimsel-döngüsel zaman' anlayışının hüküm sürmesine karşılık, 'çizgisel zaman' anlayışının odak noktası kılınması söz konusu olmuştur. Daha önceki bölümde edindiğimiz bilgiler ışığında Greklerin zaman telakkisine göre zaman, her daim kendini yinelemektedir. Zamanın başlangıcı aynı zamanda bitişidir. Bu zaman anlayışına göre, mitolojik bir kurgunun önderliğinde döngüsel bir evren tasavvuru ve varlık anlayışı da vuku bulur.<sup>143</sup> Greklerdeki bu sonsuz devingen ve döngüsel zaman anlayışına karşılık Ortaçağ'da zamanın sonlu olduğu fikri öne sürülmüştür. Bu görüş bağlamında zamanın bir başlangıcı bir de sonu bulunmaktadır. Bu anlayış doğrultusunda Augustinus, zamanın çizgisel olmasıyla ancak onun anlaşılabilirliğini vurgulamakla birlikte, zamanın çizgisel

---

<sup>142</sup> İng. *Being-in-the- World*. Heidegger dünya-içinde-varolmayı *dasein*'in fırlatılmışlığından ileri gelen zamanlı-sonlu yapısına vurgu yapması için kullanılır. Şu durumda dünya-içinde-olma *Dasein*'in imkanlarını gerçekleştirme olanağı sunması ve geleneksel felsefenin varlık ve insan arasındaki unutulmuş ve kopan bağı yeniden kurulması için önemlidir. Dünya-içinde-varolma varlığın *aletheia*'sının zamansallıkta kendini tezahür edeceği mahal olacaktır. Heidegger'in '**Varlık Ve Zaman**'ı bu anlamda dünya-içinde-varolmaya dayalı *Dasein*'in ontolojik-eksistensiyel analitiğini sunarak varlığın anlamının keşfine çıkar. Eserde dünya, dünyasallık, dünya-içinde-varolma'nın kavranılması için bilhassa Bkz. Heidegger, *Being And Time*, s. 49-169.

<sup>143</sup> Man Li, Bart Dessein, "Aurelius Augustinus And Zhao On 'Time' An Introduction Of The Confessions And The Zhao Lun", *Philosophy East and West*, Vol. 65, No. 1, University Of Hawai Press., January 2015, pp. 157-177, 157.

kabul edilmesinin, zamanın insanın niteleyiciliğine dair bir vesile olarak kendilik bilincinin gerçekleştiriminde rol oynayacağını belirtmiştir.<sup>144</sup> Onun zaman anlayışını ağırlıklı olarak ‘**İtiraflar**’ adlı eserinin XI. kitabında bulmaktayız.<sup>145</sup> Burada sunulan zaman anlayışı, felsefi bir fikir oluşumundan öte teolojik-psikolojik<sup>146</sup> bir zaman yorumudur. Bu psikolojik yorumda zamanın ne olduğu meselesinden evvel, insanın zamanı nasıl algıladığı ve bu algılayışın getirdiği psikolojik bakış açısı olarak zamanın varoluşunun nasıl olduğu sorunu üzerine odaklanılmıştır.

Psikolojik zaman anlayışı Hıristiyan düsturlarının teslis öğretisinde sunulan varlık-varoluş fikri münasebetinin getirisi olarak teolojik evren anlayışıyla uyum içindedir.<sup>147</sup> Bu anlamda Augustinus’un zaman anlayışı hakkındaki görüşlerini anlamak istiyorsak Hıristiyanlıktaki evren tasavvurunun köken sorunu olan, *genesis* kavramı üzerinde durmamız gerekir. *Genesis*<sup>148</sup> kavramı varlığın varoluşunu açıkladığı gibi, zamanın bir başlangıcı olup olmadığı meselesiyle de yakından ilgilidir. Bu anlamda Antikitenin zamanın varlığının gerçekliğine dair olan ve bu zaman anlayışına yönelik kavrayışın nasıl olduğuyula ilgili meselelerden haberdar olan Augustinus, zaman meselesine dair tartışmasına ‘**İtiraflar**’da mizahi bir soruyla başlamaktadır:

Yeri göğü yaratmadan önce ne yapıyordu Tanrı?” Bu soruya verilen yanıt:  
Yukarıda olup bitenleri araştıranlar için cehennemi hazırlıyordu<sup>149</sup> şeklindedir.

Yine ‘**İtiraflar**’ın XI. Kitabında zamanın başlangıcına ilişkin çarpıcı bir varsayımda bulunarak, sorunun dönemin dalgacı eleştirilerine karşı yanıtı verir. İfadesinin devamında, “eğer bir şey yapıyor olsaydı, bu yaptığı yaratmadan başka ne

<sup>144</sup> Burada zaman insanın kendini gerçekleştirmesi için fırsat olarak görülmüştür. Bkz. A.Kadir Çüçen, “Ortaçağ Felsefesinden Zaman Kavramı” *Felsefe Dünyası Dergisi*, S. 20, Bahar 1996, ss. 73-79, s.77.

<sup>145</sup> Augustinus’un söz konusu eseri için iki çeviriden yararlanılmıştır. Bkz. Aurelius Augustinus, *İtiraflar*, (çev. Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınevi, 2010, Aurelius Augustinus, *İtiraflar*, (çev. Dominik Pamir), Kaknüs Yayınları, 1999. Ayrıca yer yer Aurelius Augustinus, *The City of God*, (trans. by Marcus Dods), New York The Modern Library, 1993, Kitap 8, Bölüm 1.

<sup>146</sup> İleride değineceğimiz üzere zamanın Hıristiyanlığa dayandırılması bağlamında onun hem teolojik, insanın algısal yapısı bağlamında psikik etkenlerle açıklanması doğrultusunda da psikolojik oluşu niteliğini fark ederiz.

<sup>147</sup> Bir anlayışın zaman kavramının içeriğinin değişmesi o anlayışın doğmuş olduğu medeniyetin evren ve varlık tasavvurunun da değişimine neden olur. Antikitede Helenlerin sonsuz zaman anlayışına göre ezeli ebedi bir evren ve buna bağlı olarak değişmeyen bir varlık anlayışı öne sürülürken, Ortaçağ’da sonlu zaman anlayışıyla ölümlü bir evren tasavvuru kabul edilmiştir. Bu bağlamda bir medeniyete dair evren ve insan-varlık anlayışını anlamak istiyorsak o medeniyetin zaman telakkisi araştırılmalıdır.

<sup>148</sup> *Genesis*’in kutsal kitaptaki yeri için Bkz. Kutsal Kitap, Eski Antlaşma, *Yaratılış 1-3*, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, Yeni Yaşam Yayınları, 2009.

<sup>149</sup> Heidegger, *Zaman Kavramı*, s. 45.

olabilirdi?”<sup>150</sup> sorusunu sorar. Bu son soru Augustinus’un asıl problemi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun nedeni eğer yaratılandan önce hiçbir yaratılan yoksa yaratma, özel bir andaki kararda ortaya çıkmıştır. Bu andan itibaren Tanrının mükemmelliği ve sonsuzluğu bağlamında ‘değişim’ üzerine sorular yükselmeye başlar. Bu noktada Augustinus değişim ve zamanla ilgili öne sürülen argümanları kavramaya çalışır. Bu bakıştan hareketle Augustinus Parmenides gibi zaman ve değişimin insan zihninin öznel bir fenomeni olduğunu iddia eder. Onun amacı zaman meselesinin ön eleştirisini kavrayabilmektir.<sup>151</sup> Böylelikle ünlü sorusu yankılanır: “Nitekim zaman nedir? Kim bunu kolayca tanımlayabilir?”<sup>152</sup>

Augustinus’un bu soruya yanıtı zamandan bahsedildiğinde onun anlaşıldığı, bir başkasının sorma durumunda ise bunu bilemeyeceğinin yanı sıra, sorana da açıklamasını bilmediği şeklindedir.<sup>153</sup> Bu noktada Ludwig Wittgenstein’i (1889-1951) anmak gerekir. ‘**Felsefi Soruşturmalar**’ adlı eserinde Augustinus’un kişisel düşüncesi hakkında bilgi vermekle kalmayıp aynı zamanda zamanın ne olduğu sorusuyla insanlık tarihinin zaman bağlamında felsefi ve dini temellendirmeye nüfuz ettiğini düşündüğü Augustinus hakkında Wittgenstein, dilbilgisel araştırma olarak kalkıştığı sözcüklerin yanlış kullanımlarını bertaraf etmek üzere, Augustinus’un yukarıdaki tümcesine başvurur.<sup>154</sup> Onun ifadesiyle belirtmemiz gerekirse Augustinus’un sorusu;

Bu, doğabiliminin bir sorusu hakkında söylenemez. Kimse bize sormadığında bildiğimiz ama ona bir açıklama vermemiz istendiğinde artık bilmediğimiz bir şey, onu kendimize hatırlatmamız gereken bir şeydir... biz sanki fenomenlere nüfuz etmemiz gerekliymiş gibi hissederiz, yine de araştırmamız fenomenlere doğru değil, denebileceği gibi, fenomenlerin ‘olanaklarına’ doğru yöneltilir. Demek ki biz kendimize, fenomenler hakkında kullandığımız ifade türünü hatırlatırız. Böylece Augustinus, olayların süresi, geçmişi, şimdisi veya geleceği hakkındaki felsefi ifadeleri zihne geri çağırır.<sup>155</sup>

---

<sup>150</sup> A.e., s.45.

<sup>151</sup> Adrian Bardon, *A Brief History Of The Philosophy Of Time*, Oxford University Press, 2013, s. 24.

<sup>152</sup> Heidegger, a.g.e., s. 47.

<sup>153</sup> “Peki o halde zaman ne? Kim bunu öyle kolayca ve kısaca açıklayabilir? Kim bunu düşüncesinde kavrayabilir ki kelimelere döküp açıklayabilsin? Oysa konuşmalarımız esnasında sıkça geçen şu zaman kelimesinden daha aşına olduğumuz, hemencecik tanıdığımız başka bir kelime var mı?... Hiç kimse bana sormasa biliyorum da, biri sorup da ona açıklama yapmam gerektiğinde bilmiyorum.” Augustinus, *İtirafılar*, (çev. Çiğdem Dürüşken), s. 733.

<sup>154</sup> Li, a.g.e., s. 157.

<sup>155</sup> Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, (çev. Deniz Kanıt), Totem Yayınları, Nisan 2006, I.90, s. 61.

Yukarıdaki pasajda anlaşılacağı üzere, zamanın ne olduğu meselesi fundamental felsefi bir sorun ve insan yaşamının anlamında mihlanan teolojik bir meseledir. Bu fundamental mesele üzerine formüle edilecek yanıt, zamanın dünyadan ve insandan bağımsız olup olmadığı ve aksi olacak tarzda da insan yaşamında zamanın sonlu varlığını oluşturup oluşturmadığı ya da zamanın yaşamda devredilemez bir zorunlulukta olup olmadığına dair problemleri gündeme getirir.<sup>156</sup>

Wittgenstein'a göre Augustinus gerek Hristiyan geleneğin gerekse Batı felsefesinin dünya görüşünü ve insan yaşamının anlamını soruşturmaktadır. Zaman nedir? sorusu *dünya-içinde-varolma*'ya dayalı olarak farklı gelenek ve kültürlerle ait olursa da tüm insanların durumunu betimleyecek niteliktedir.<sup>157</sup> Bu bağlamda Augustinus'un '**İtiraf**lar' adlı eserinin XIII. Kitabı onun zaman anlayışını Hristiyan teolojisi nezdinde, insanın zaman algısının psikolojik yorumunda izaha varması için önemli bir kaynak niteliğindedir.

Augustinus'un zaman sorunu dünyanın nasıl yaratıldığına dair bir anlatıyı da oluşturmaktadır. Hristiyan bir teologçu olarak Augustinus Tanrının her şeyi yoktan var ederek onun sonsuz bir varlık olduğunu ileri sürmüştür. Tanrı dünyayı ve zamanı eşzamanlı olarak yaratmıştır. Bu anlayış, dünyanın zamanla eşzamanlı olarak yaratıldığı ve dünyanın yaratılışına kadar zamanın olmadığı görüşü üzerinedir.<sup>158</sup> Bu bağlamda eğer yaratılış olmasaydı zamanın da olduğunu söyleyemezdik. Zaman, *genesis*'in bir sonucudur.

Yaratma olarak *genesis*'le zaman varlığa gelmiştir. Tanrı zamanı evrendeki devinim içinde varlığa getirmiştir.<sup>159</sup> Bu görüş Antikitenin tanrı-evren tasavvurunun aksine bir beyandır. Çünkü Antikiteye göre 'hiçbir şeyin yoktan var olmayacağı varolan şeyin ise yok olmayacağı' görüşü hakimdir. Bu anlayışa göre evren ezeli olduğu gibi zaman da ezelidir. Halbuki Augustinus *genesis*'le '*ex nihilo nihil fit*' görüşünü alacağı eder. Tek ezeli ebedi varlık vardır o da, hakikatin kendisi olan Tanrıdır. Tanrının insanın bileceği tek hakikat olduğunun ileri sürülmesi Ortaçağ felsefesinin bilgi anlayışının zeminini oluşturan başlangıç noktasıdır. Tanrıda hiçbir şey değişmez ve

---

<sup>156</sup> Li, a.g.e., s. 157-158.

<sup>157</sup> A.e., s. 158.

<sup>158</sup> "Çünkü o zamanı da sen yaratmıştın demektir; sen zamanları yapmadan önce zamanlar geçmemiştir". Heidegger, *Zaman Kavramı*, s.45.

<sup>159</sup> *Genesis*'in anlamı için Bkz., Augustinus, *İtiraf*lar, (çev. Çiğdem Dürüşken), s. 925, ve s. 783-799.

bozulmaya uğramazken, zamanda varoluşa gelen varlıklar ve zamanın kendisi değişir. Augustinus bunu şu şekilde ifade eder:

Çünkü zamanın kendisini sen yarattın, zamanı yaratmadan önce zaman akıp geçemezdi. Öte yandan gök ve yer yaratılmadan önce zaman yok idiyse, niçin hala o sırada ne yaptığın sorulup duruyor? Zaman yok idiyse demek ki ‘o sırada’ diye bir şey de yoktu... hep şimdide olan ebediyetin yüceliğinde sen tüm geçmişte kalanlardan öncesin ve gelecekte olacak olan her şeyden sonrasın, çünkü gelecekte olacak olanlar olunca geçmiş olacaklar. Oysa sen hep aynısın ve senin yılların tükenmez.<sup>160</sup>

Böylece anlaşılıyor ki, Augustinus zamanın doğasının ne olduğuna dair inceden inceye itirafta bulunduğu eserinde meseleyi Tanrı'nın varlığının sonsuzluğunda açıklamaya girişir.<sup>161</sup> Öyle ki Tanrı'nın ebediyeti zamanın dışındadır ve tüm değişim ve bozulma zamana ait olan *genesis* kavramında ifadesini bulur.<sup>162</sup> O halde bozulmaya ve değişime neden olan *genesis* tir; yaratılmış olmaktır. Yaratılanlar kendi kendilerini ve formlarını kendi bünyelerinde bulundurmadıklarından ötürü Tanrı'nın altında yer alırlar. İnsan ruhu ise Tanrı'ya ulaşmaya doğası gereği meyil etmesinden dolayı zaman içinde değişir ancak mekânda sabit kalacaktır. Varlık hiyerarşisinde insan ruhundan daha altta bulunan varlıklar ise hem zamanda hem de mekânda değişecektir. Tanrı *genesis* 'in dışında değişmezliği kendinde barındırır. Bu anlamda Tanrı Parmenides'in ileri sürdüğü görüşe müteakiben zamansız-sonsuz olan olarak tanımlanır. Zaman ise değişmeye tabidir. Zaman ancak değişimle bilinebilir. Dünyada tüm cisimsel şeyler şu durumda zamansaldır.<sup>163</sup>

<sup>160</sup> Augustinus, *İtiraflar*, (çev. Çiğdem Dürüşken), s. 731.

<sup>161</sup> Ricœur'a göre Augustinus'un zaman anlayışında sonsuzluğa başvurmasının nedeni, insan zamanının belirgin ontolojik yetersizliğini vurgulamak içindir. Bu şekilde o, zaman anlayışını sarsan *a priori* açıklamayla karşı karşıya gelir. Bkz. Paul Ricoeur, *Zaman Ve Analatı: Bir; Zaman Olay Örgüsü Üçlü Mimesis*, (çev. Mehmet Rıfat, Sema Rıfat), İstanbul, YKY, 2007, s. 28.

<sup>162</sup> “Ey Tanrı'nın bilgeliği, akılların ışığı olan seni hala tanımıyorlar, yaratılmış olan şeylerin senin sayende ve sende nasıl yaratıldıklarını hala anlamıyorlar. Ebedi şeyleri öğrenmek istiyorlar, ama yürekleri geçmişle geleceğin boş hayallerinde yüzüyor. Bu yüreği kim dizginleyecek ve onu biraz değişmez kılacak, hep değişmeyen olarak kalan ebediyetin görkemini kendinden geçerken şöyle bir görse, o zaman, zaman uzunluğunun aynı anda akmayan sayısız anların ard arda gelmesinden oluştuğunu görecektir; ebediyette ise , tersine hiçbir şey ard arda gelmez, her şey şimdiki zamandır, oysa zamanda hiçbir şey bütünüyle şimdiki zaman olamaz.” Bkz. Augustinus, *İtiraflar*, (çev. Dominik Pamir), s. 273.

<sup>163</sup> Augustinus, *İtiraflar*, (çev. Çiğdem Dürüşken), s.797. Şunu da belirtmek gerekir ki Augustinus, göksel cisimlerin değişime uğramadığını eleştirirken onları varlık hiyerarşisinde üste koyar. O bu görüşüyle Platon'la uzlaşa sağlar. Bkz., A.e., s.755-761. Gökyüzü ve yeryüzü aynı anda yaratıldıklarından ve ilk yaratmaya dahil olmalarından ötürü Tanrısal olma niteliğine de sahiptirler. Bunu aşağıdaki tabloda görmek mümkündür:

Bu bağlamda Augustinus zamanın yaratıcısının Tanrı olduğunu söyleyerek manişt bir inançla Hıristiyanlık dinine uyum sağlar ve teoloji eşliğinde zaman meselesini çözümlemesiyle bize Parmenides'in idealizmini hatırlatır.<sup>164</sup> Tanrı bütün yüzyılların yapıcısı ve sürdürücüsüdür. Zamanın olmadığı yerde zaman yoktur. Tanrı ise zamansız olan öncesiz ve sonrasız tek varlıktır. Yıllar Tanrıda bir arada durur ve giden yıllar gelenlerce ortadan kaldırılmış olmayacaktır. Bu anlamda zaman var olmadan önce bir zamandan söz edilemez.<sup>165</sup>

Augustinus'un zaman meselesi kisvesi altında ele aldığı bir diğer mesele de zamanın nerede olduğu üzerinedir. Augustinus zamanın varlığının insan bedeninin deviniminde olduğunu ileri sürerek zamanın varlığını da mümkün kılar. Ancak zaman Aristoteles'in ifade ettiği gibi hareketin ölçüsü demek değildir. Onun ifadesiyle:

Görüldüğü gibi, bir cismin hareketi başka bir şey, onun hareketinin süresini ölçmemize yarayan araç başka bir şey... bir zamanı araç olarak kullanıp cismin hızını hesapladığımız gibi, duruşunu da hesaplarız ve, "hareket etme süresi kadar durdu" ya da "hareket etme süresinin iki ya da üç katı bir süre durdu" deriz ... şu halde bir cismin hareketi zaman değil.<sup>166</sup>

O halde zamanın varlığına kanıt devinim olmakla birlikte zaman devinime karşılık gelmemektedir. Peki zaman nerededir? Onun psikolojik zaman anlayışına göre geçmiş, şimdi ve gelecek zihindedir. O halde insan zihni dışında zamandan söz edilemez. Augustinus zamanın zihnimizde olduğunu söylerken zaman kavramının psikolojik temelini de oluşturur ve öznel zaman anlayışı öne sürer.<sup>167</sup> Bu anlayış Eski Yunan anlayışından kopuşu ifade eder. Burada her ne kadar geçmiş artık yok ise ve

---

Aşağıdaki tablo bu anlayışı özetler niteliktedir. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Li, a.g.e., s. 162. Ayrıca gökyüzünün ve yeryüzünün nasıl yaratıldığına dair daha geniş bilgi için Bkz



Augustinus, *İtiraflar*, (çev. Çiğdem Dürüşken), s.783-799.

<sup>164</sup> Bardon, a.g.e., s. 26.

<sup>165</sup> "Senin bugünün bengiliktir şöyle dediğin kişiyi aynı bengilikte doğurdun... bütün zamanları sen yaptın ve bütün zamanlardan önce sen varsın." Heidegger, *Zaman Kavramı*, s.47.

<sup>166</sup> Augustinus, *İtiraflar*, (çev. Çiğdem Dürüşken), s. 761.

<sup>167</sup> Li, a.g.e., s. 163.

gelecek henüz yok idiyse de bu zamanın yapıları, bir zamanlar vardı ve var olacaktır. Zaman Aristoteles'in söylediği gibi sadece şimdilerden oluşsaydı o vakit de sonsuz olurdu ve sadece şimdi var derdik. Hâlbuki geçmişin olduğunu biliriz. Geçmiş zamanı aklımızdaki (belleğimizdeki) 'anı'larla ölçmemize karşılık, gelecek zamanı 'beklenti'yle ölçeriz. Bu doğrultuda zamanın varolmasını sağlayan şey insanın varlığını var olmaya sunması ve var olmamaya gitmesidir.<sup>168</sup> Dolayısıyla zaman geçmişten geleceğe gidecektir.

Böylece Augustinus geçmiş-gelecek ve şimdinin nerede olduğuna yanıt olarak onların insan zihninde olduğunu belirtir. Aksi olsaydı kavranılamaz olurdu. Dolayısıyla zaman algılamamıza bağlı olarak ancak vardırırlar ve fark edilebilirler. Zaman aklın; ruhun kisvesi altındadır. Ölçülen şeyler bellekte iz bırakan şeylerdir. Bu noktada zamanın psikolojik yapısına vurgu yapılır. Dolayısıyla süreyi algılama olanağı sadece insana verilmiştir.<sup>169</sup> Zamanı ölçme işi insan zihnine verilmiştir. Zihin zamanı içten kavramaktadır. Augustinus bu anlayışı şu sözleriyle açıklamaktadır:

Sende, ey zihnim, zamanı sende ölçüyorum. Dikkatimi dağıtma benim, bu böyle; sen de dikkatini dağıtayım deme sendeki izlenimlerin curcunasına kapılıp. Bak diyorum ki, ben sende zamanı ölçüyorum. Geçip giden olaylar geçip gittiklerinde sende bir iz bırakıyorlar. İşte ben o andaki izi ölçüyorum, bu izi bırakarak geçip giden olayları değil. İşte ben zamanı ölçerken bu izi ölçüyorum. O halde bu iz ya zamanın kendisi ya da ben zamanı ölçemiyorum.<sup>170</sup>

Görülen şey bizim dışımızda yer kaplayan nesnedir. O halde zamanın uzamsal yanı yoktur ve o nesne değildir. Burada zaman-akıl arasında kurulan ilişki dikkat çekicidir. Zamanı, onun ardıllığını kavrayacak olan sadece akıldır. Değişimle ancak fark edilebilen zaman, akıl sayesinde bağlantı kurulmasıyla kendisini ele verir. Değişenle değişmeyen arasında ilişki kuracak olan sadece akıldır. Akıl bunu ardıllığı kavraması sayesinde gerçekleştirecektir.<sup>171</sup> İnsan zihni geleceği tahmin ederek<sup>172</sup> geleceği tasarımıyarak ve algılayarak şimdiki fark edip zamanı kurar. Bu nedenle ruha ait olan

---

<sup>168</sup> A.e., s.47-48..

<sup>169</sup> A.e., s.49.

<sup>170</sup> Augustinus, *İtiraflar*, (çev. Çiğdem Dürüşken), s. 771.

<sup>171</sup> Çüçen, a.g.e., s.76.

<sup>172</sup> Beklentinin gelecek zamanı oluşturması bağlamında aşağıdaki tümce önemlidir:

“Uzun olan henüz var olmayan gelecek zaman değildir. Uzun bir gelecek zaman, gelecek zamanın uzun bir beklentisidir. Uzun olarak artık varolmayan geçmiş zaman da değildir. Uzun bir geçmiş zaman, geçmişin uzun bir anısıdır.” Augustinus, *İtiraflar*, (çev. Dominik Pamir), s. 289



bellekle geçmişin ve geleceğin varlığına sahibiz. Bu, ruhun dünya ruhunun mekânsal ve zamansal yayılımı olduğu dikkate alındığında, ruhta saklı kalan anımsama sayesinde olur. Bu zihinsel etkiyle mevcut olmuş ve olacak olan şeylerin imgesine sahip olunur.

Zaman bu anlamda dünya ruhunun yayılmasıdır. Zamanın minvallerinden geçmişe yönelik geçmişte olup biten şeylerin zihinden duyular aracılığıyla işlenmesinden arda kalan imgelerden oluşan sözcüklerdir. Onlar halen bellektedir.<sup>173</sup> Çünkü anımsandığında geleceğe yönelik tasarımlarda bulunulurken şimdiki zaman içinde görüyoruzdur. Geleceğe yönelik tasarımların anlaşılmasını olanaklı kılacak şey ise varolmayanların var olduğunda olacak olmasıdır. Ancak onları tasarımlarken kendileri değil, imleri şimdide varolur.<sup>174</sup> Bunlar algılar olarak vardılar. Augustinus bunu şu örnekle açıklamaktadır:

Gördüğüm şey şimdiki, öndeyide bulunduğum şey gelecek zamandadır. Güneş gelecek zamanda değildir, çünkü o zaten vardır; ama henüz varolmayan onun doğuşu gelecek zamandadır... demek ki gelecek şeyler henüz yoktur; henüz yoksalar, yokturlar demektir; yoksalar, kesinlikle görünemezler; ama varolan ve görünen şimdiki zamandakilerden yola çıkılarak onlar üzerine öndeyide bulunulabilir.<sup>175</sup>

Bu anlamda geçmiş ve gelecek zamana ilişkin olarak uzun zamandan ve kısa zamandan söz edilir. Bu sorun zamanın kendisini nasıl ölçebileceğimize dair sorunu meydana getirir. Augustinus'a göre kısa zaman dilimiyle uzun zaman dilimini ölçüyor olamayız, kısa olan yavaş geçtiğinde uzun, uzun olan hızlı geçtiğinde kısa olacaktır.

<sup>173</sup> Augustinus zamanı zihinde hazır bulduğu biçim aracılığıyla ölçtüğünü belirtmektedir. Bu biçim ise deneyimle kazanılmamıştır. Zaman ilk algıda bile hazırdır. Aksi halde devinim algılanamaz, tasarımlanamaz, kavranılamazdı. Bu sebeple zaman devime zorunludur. Zaman deneyime koşuldur. Şunu da belirtmek gerekir ki zaman devinimi kısılacında tutarken özneyi de tutmaktadır. Bu noktada, zamanın deneyimden bağımsızlığını, dolayısıyla *a priori* olduğunu imlemesi bakımından Kant'ı etkilediğini söylemek gerekir. Burada Kant'ın şu sözlerini anmak gerekir: “Geometri uzamın saf görüşünü temel alır. Aritmetik kendi sayı kavramlarını, zaman içinde birbirini izleyen birimlerin eklenmesiyle meydana getirir; ve özellikle Saf Mekanik hareket kavramlarını sadece zaman tasarımı sayesinde oluşturabilir. Ama her iki tasarım da sırf görüldürler; çünkü eğer cisimlerin ve onların değişimlerinin (hareketlerinin) deneysel görülerinden tüm deneysel olan, yani duyumlamaya ait olan her şey çıkarılırsa, geriye yine de bunların temelinde *a priori* olarak bulunan ve saf görüler olan, bu nedenle de kendileri hiçbir zaman çıkarılamayacak olan uzam ve zaman kalır. İşte bunlar saf *a priori* görüler olmakla kanıtlarlar ki, sırf duyusalığımızın tüm deneysel görüden, yani gerçek nesnelere algılanmasından önce gelmek zorunda olan biçimleridirler ve nesnelere *a priori* olarak bunlara göre — kuşkusuz ancak bize göründükleri gibi— bilinebilirler.” Kant, *Prolegomena*, s.32-33.

<sup>174</sup> Li, a.g.e., s.53. Ayrıca Bkz. Augustinus, *İtirafılar*, (çev. Çiğdem Dürüşken), s. 739, 749, 733.

<sup>175</sup> Li, a.g.e., s.55.

Dolayısıyla zamanın uzunluğu ya da büyüklüğü yoktur.<sup>176</sup> Ancak yeni bir sorun da açığa çıkacaktır: olmayan bir şey nasıl uzun veya kısa olarak nitelendirilebilir? Kısa zaman ve uzun zaman geçmiş ve gelecek zamana yönelik kullanılan terimlerdir. Geçmiş ve gelecek zaman sırasıyla artık ve henüz varolmadığı için geçmiş ve gelecek zamanı fark edebileceğimiz şimdiki zamanın uzun mu yoksa kısa mı olduğu başka bir meseleyi oluşturur. Öyle ki, şimdiki zamanda geçmiş ve gelecek olacaktır. Augustinus zamanın uzunluğunu ve kısalığının nesnel olduğunu belirtir. Bu anlamda Augustinus şöyle bir ifadeye bulunur:

Ölmeye yazgılı bu bedende var olmaya başladığımız andan itibaren her zaman sonu ölüm olan bir süreçle kuşatılıyoruz ... Her şey aynı hızda ve benzer bir devinimle sürmektedir. Yaşamı daha kısa olan biri kendi günlerini, uzun yaşamış birinden daha hızlı geçirmiş değildir. Eşit uzunluğun anları her ikisi için eşit hızda geçmiştir ... Eğer biri bu ölüm yolunda daha çok uzatılmış bir zaman periyodundan geçiyorsa, o daha yavaş ilerlemez; o yalnızca daha uzun bir seyahat yapar.<sup>177</sup>

Anlaşılacağı üzere zamanın psikolojik yapısı, zamanın insan algısını, onun bakış açısını belirleyecektir. Hâlbuki zamansız Tanrıda geçmiş-gelecek-şimdi yoktur. Bizim onları ayırmamız düşünme biçimimizden kaynaklanır. Geçmiş, bellekle, gelecek beklentiyle, şimdiki zaman ise anlık bir sezikle belirlenecektir. Tanrı insan zihninde zamanın bu yönlerini aklın işlevleri doğrultusunda yaratmıştır. Tanrı zamanı insan için yaratmıştır.<sup>178</sup> Buradaki zaman anlayışı öznenin belirlediği bir zaman anlayışıdır. Çünkü zaman *a priori* olarak kendini zamanda bulacaktır. Öte yandan zaman *a posteriorik* oluşumlar için bir koşuldur. İnsan bu anlamda dünyaya düşerken zamanın boyunduruğu altına girmiştir. Ancak Augustinus öte yandan bundan hoşnut değildir. Bunun nedeni zamanın yaradanla araya mesafe koymuş olmasıdır. Tanrı ise zaman dışıdır, zamanın içte zihinde belirişi tüm insanlık için geçerli olup insanı sınırlayarak onu biçimlendirendir. Bu anlamda düşünmenin de zamana uyması gereklidir. Deleuze bu konuda düşünsel sürecin zamansal süreç olduğunu, Augustinus'u miras alan Kant'a ithafen şu sözleriyle belirtmektedir:

<sup>176</sup> Augustinus, *İtirafılar*, (çev. Çiğdem Dürüşken), s. 735.

<sup>177</sup> A.e., s. 735. Karş. A.e., s. 891-893.

<sup>178</sup> Talip, Kabadayı, "Eskiçağda Ve Ortaçağda Başka Zaman Öğretileri", *Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, S. 3, 2007 Bahar, ss. 155-66. s. 165.

Kant'ın getirdiği dönüşümle her şeyin görünümü değişir. Neden? Doğu çizgi haline gelen zamanı hatırlıyorsunuz, ve artık bu noktada önemli olanın düşünce karşısında bir engel veya direnç olarak ya da düşünceye getirilen bir sınırlandırma olarak önemli olduğunu artık söyleyemem. Burada artık zaman mekana boyun eğmeyi bırakır, gördüğümüz bu biçime kavuştuğunda, bu saf biçme kavuştuğunda aynı zamanda bir bağımsızlık da kazanır. Mekanın yerini alan o değildir, düşünceye engel değildir. Düşünceyi içeriden işleyen sınırdır. Dış sınırlandırma mefhumunun yerini iç sınır mefhumu alır. Zaman düşünceyi işleyen sınırdır, düşünceyi tümüyle kateder, hep içeriddeki bir sınırdır.<sup>179</sup>

Bu bağlamda düşünmenin zamansal olduğunu ileri süren Augustinus, zaman mefhumunun zihinsel bir fenomen olduğunu da ifade etmiş olur. Augustinus'un öne sürdüğü bu psikolojik açıklama felsefe sahasında yeni olamamakla birlikte onun bellek, tahmin kavramlarına zaman anlayışında yaptığı vurgu dikkat çekicidir. Zamanın minvallerinden geçmiş-gelecek ve şimdi ile ilişkilendirilen zamansal belirlenimde ilk izlenim, geri ve ileri uzamla temellendirilen Husserl'in fenomenolojik anlayışına yakındır. Çünkü insan, belleğini kullanarak süreyi imgeler ve gelecekteki süreçlere dair zamanı değerlendirebilir:

Bir kişinin uzun bir zaman sürececek bir ses çıkarmak istediğini ve önceden bunun ne kadar uzun olacağına karar verdiğini varsayalım. O, sessizlik içinde bu zaman aralığını planlamış olacaktır ve sonra belirlenmiş sona ulaşana kadar devam eden sesi çıkarmaya başlayacaktır.<sup>180</sup>

Heidegger'in ise Augustinus'un psikolojik-teolojik zaman anlayışına yönelik iki önemli çıkarımı bulunmaktadır. Birincisi, Augustinus'un anlayışının dünya-zamanı temelinde Dasein'in zamansallığında bir yeri olduğuna ilişkindir. Dasein zamansallığını alelade zaman içerisinde oluşturur. Dasein'in sahih zamana ulaşabilmesi için alelade zamandan geçmesi gereklidir. Bunun sebebi Dasein'in fırlatılmış olduğu andan itibaren dünyanın dünyasallığı olgusunun bizatihi içinde varolmasıdır.<sup>181</sup> Bu, Dasein'in zamansallık yorumunun alelade zaman anlayışının dışında kalmadığının göstergesidir.<sup>182</sup>

<sup>179</sup> Gilles Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, (çev. Ulus Baker), Öteki Yayınları, 2000, s. 56.

<sup>180</sup> Augustinus, *İtiraflar*, (çev. Çiğdem Dürüşken), s. 771.

<sup>181</sup> Bu konuya ikinci bölümümüzde değineceğiz. Bkz. s.

<sup>182</sup> Heidegger, *Being And Time*, s. 391.

Augustinus'un zaman anlayışında bir diğer önemli nokta ise Antikitenin zaman anlayışına karşı linear çizgisel zaman anlayışını oluşturmasıdır. Başlangıcı ve sonu olan bu zaman anlayışına göre önemi, onun gerek varlık gerekse evren tasavvurunun oluşumuna önyak olmasıdır. Bu zaman anlayışında zamanın nerede olduğuna ilişkin getirilen yanıtla onun zihinde olduğunun ileri sürülmesi, zihinde deneyimden bağımsız *a priori* öğelerin bulunduğu ileri sürümü bağlamında Kant'ın metafizikte yapacağı devrime de önyak olduğu ileri sürülebilir. Zamanın insana yönelik öznel olduğunun çıkarımını yapabileceğimiz bu zamansal algıda, zamanın evrensel olmadığı<sup>183</sup> sonuca da çıkar ki bu çıkarım bizi, Heidegger'in zaman *ekstazlarını* hatırlatmaktadır. Bu anlamda Augustinus'un zaman anlayışı Hristiyan ilkelerinden çıkarılan teolojik anlayış olup, zamanın algıya bağlanması açısından psikolojik öğeler içermesi dolayısıyla, kendisinden sonra gelecek düşünürlerin ileri sürdükleri görüşler itibariyle, onların zaman ve varlık anlayışını etkilemiş olduğu ileri sürülebilir.

#### 1.4. TRANSENDENTAL ESTETİK BAĞLAMDA 'ZAMAN' VE 'MEKÂN'

Heidegger geleneksel zaman anlayışında sıraladığı Augustinus'un zaman anlayışından sonra üzerine eser yazdığı<sup>184</sup> Kant'ın zaman anlayışını ele alır. Kant'ın zaman anlayışında ona yönelik bir araştırma açık bir şekilde Heidegger'in, zamansallıkta açığa çıkacak olan varlık patikasında, varlık ve zamanla karşı karşıya gelmemize neden olacaktır. Heidegger Kant'ın *transendental* kavramını ön planda tutarak bilgi teorisinde açıklanan zaman kavramının anlaktaki mahiyeti üzerinde durarak zamanın öznel bir *a priori* form olup olmadığını soruşturarak zamanın doğasının hangi mahalde doğduğunu, nasıl açığa çıktığını araştırmaya koyulur. Bu noktada çalışmamızda Kant'ın şematizm teorisi kapsamında Heidegger'in 'salt (arı) akıl' ya da 'arı duyusal akıl'la<sup>185</sup> *transendental* imgelemin senteziyle zamanın nasıl ortaya çıktığını ele alacağız. Şunu da belirtelim ki Kant'ın Heidegger için önemi kendi

<sup>183</sup> Bardon, a.g.e., s. 26.

<sup>184</sup> Martin Heidegger, *Kant Und Das Problem der Metaphysik*, Fünfte, Vermehrte Auflage, 1991.

<sup>185</sup> Salt duyusal akılla kastedilen iç duyum ya da salt sezgidir ki bu, salt duyarlığın mahali zamandır. Salt duyusal akıl ise bu anlamda özellikle zamansal bir karaktere sahip olarak vuku bulur. Kant'ın amacı bu doğrultuda salt aklımızla (*a priori* meydana gelmiş ancak deneyimin de olanağı olan) zaman kavramının anlayışımızda nasıl oluştuğu meselesidir. Charles M. Sheover, *Heidegger, Kant And Time; With An Introduction By William Baret*, Indiana Press., London 1971, s. 182.

zaman anlayışını temelinde oturtmasından ileri gelir.<sup>186</sup> Ancak Heidegger'in zaman anlayışı Kant üzerinden 'tarihsel bir *prolegomena*'dır. Varlık ve zaman arasında kurulacak ilişki bu meselenin yükümlülüğünün alınmasıyla zamanın varoluşsal zemine oturtturulması anlamına gelecektir.

Bu amaç kapsamında yürüteceğimiz zaman ve mekâna yönelik tartışma '**Arı Usun Eleştisi**'nin 'Transendental Estetik' kısmında geniş kapsamda soruşturulur. Burada zaman ve mekân sırasıyla iç duyum ve dış duyum olarak sezginin saf *a priori* formları olarak belirir.<sup>187</sup> Zaman ve mekân düşünemeyi sağlayan, bilgiyi olanaklı kılan koşullardır. Fenomenal alanda ortaya çıkan nesnelere ancak zaman ve mekân belirlenimi altında deneyime konu edinilebilir. Zamanın mekân karşısında bir üstünlüğü bulunur ki, bunun nedeni mekânın zaman içinde oluşmuş olmasıdır. Zaman ve mekân birbirinden ayrılmaz olup görüye birliğini veren formlardır. Tüm fenomenler bir birlik altında ancak görülebilir. Zaman ve mekân deneyimden türetilmiş kavramlar olmayıp, deneyimi mümkün kılan *a priori* formlardır. Bu sebeple zamansal ardışıklıktan ve eşzamansallıktan söz edebilme imkânı doğmaktadır. Kant'ın ifadesiyle, "ancak zaman varsayımı üzerinedir ki, şeylerin bir ve aynı zamanda (eş zamanlı) ya da değişik zamanlarda (ardışık) olduklarını düşünebiliriz."<sup>188</sup>

Zamanın ardışıklığına karşın, mekânın eş zamanlılığı söz konusudur. Mekândaki yan yana oluştan zaman dolayısıyla söz edilebilmektedir. Bu bağlamda mekânın zamana tabi olduğunu anlıyoruz. Kant'ın zaman anlayışına yönelik yaptığımız bu açıklamalardan sonra Kant'ın zaman anlayışına ilişkin görüşlerini tezimiz doğrultusunda daha iyi anlayabilmek adına şu soruları sormakta yarar bulunmaktadır: Kant'ın zaman anlayışının yeniliği nedir? Zaman neyi sağlamaktadır? Zamanın varlığın açılanmasındaki rolü nedir? Bu sorular Kant'ın zaman anlayışını araştırmamıza yardımcı olacaktır. Ancak yanıtlanmayı bekleyen bu sorulara geçmeden evvel, Kant'ın epistemolojideki yerini anlamak gerekmektedir. Bunun nedeni onun zaman ve mekâna yönelik getirdiği yorumların epistemolojisinin özünü oluşturmuş olmasından kaynaklanır. Kant'ın zaman anlayışı bu anlamda epistemoloji öncelikli bir düşüncenin ürünüdür.

<sup>186</sup> Sheover, *Heidegger, Kant And Time; With An Introduction By William Baret*, s. 183.

<sup>187</sup> Howard Caygill, *A Kant Dictionary*, Blackwell Publishing, 2009, s.374.

<sup>188</sup> Kant, *Arı usun Eleştirisi*, s.56.

Heidegger'e göre, Kant'ın epistemolojideki yeniliği Descartes'ın özneyi merkeze alan felsefesini bir adım daha ileriye taşımaktan ve bu görüşten oluşan metafizik problemlere yönelik çözüm sunmasından kaynaklanır. Şöyle ki, 18. yüzyılda, ortaya çıkan ampirizm ve tepe noktasına erişen Aydınlanmacılıkla<sup>189</sup> felsefedeki eleştirici tavır, mevcut düşünce düzenlerini sarsmıştır. Bir yandan bilginin kaynağının akıl<sup>190</sup> olduğunu savunan rasyonalizm ve onun uzantısı olan dogmatizm, diğer yandan da bilginin ancak duyular aracılığıyla olabileceğini savunan ampirizm ve onun uzantısı olan septisizm 18. yüzyıl düşünce sisteminde birbirine karşıt bir şekilde ikamet etmişlerdir. Gerek dogmatik rasyonalist felsefenin gerekse septik ampirist felsefenin sorunu, bilgi elde etmede, öznenin edindiği bilginin nesnesine uygun olup olmadığıdır.

Rasyonalist ve empirist gelenek zamanın epistemolojideki yerini de belirgin kılmıştır. Bu anlamda rasyonalist gelenekte nesnenin, öznenin zihnindeki idelere uygunluğu aranırken, empirist gelenekte bunun aksine edinilen bilginin nesnesine uygun olup olmadığı aranmaktadır. Diğer bir deyişle, önümüzde duran iki yol vardır, ya kavramı nesneyle uyum içinde düşünme ya da deneyim yoluyla verilmiş olan nesneyi kavramla uygun hale getirebilmektir. Ancak nesnelerin verilmişliği zihinde hazır olarak bulunmazken, anlama gücünün kuralları *a priori* olarak bulunur. Bu

<sup>189</sup> Kant, Aydınlanmanın içerdiği anlamı eleştirmiştir. Ona göre, Aydınlanma çağı aydınlanmış bir devir olmayıp aydınlanma kıstasında, bilimin her şeye çözüm olabileceği eleştirilmelidir. Aydınlanma, kişinin her koşulda karanlığa ışık tutmasıdır. Aklın kılavuzluğunda eylemlerini sergileyen ve bunların sorumluluğunu alan kişi aydınlanmıştır. Bu sorumluluğa uygun olarak yaşama tarzı kazanma ise ahlaklı bir yaşamın habercisidir. Bkz. Duralı, *Aklın Anatomisi; Salt Aklın Eleştirisinin Teşrihi*, s. 37.

<sup>190</sup> Şunu da belirtelim ki, Kant akıl ve zihin arasında ayırım yapmaktadır. Akıl (*Vernunft, reason*), insanın düşünme melekesinin temel malzemesi olarak kavramların kavranılmasını sağlarken, anlama gücü ya da yetisi olarak zihin (*Verstand, intellect*) mantıksal düşünmeyle objeleri tam bilinçli olarak idrak etmeğe yarayan bağlantıları, ilişkileri kuran yeti olmaktadır. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Kant, *Arı usun Eleştirisi*, 200, 341. Yine onun anlayışında sıkça geçen anlık ise, bir duyu yetisi olmayıp, yalnızca verili duyuları bir deneyde ilişkilendirme yetisidir. Anlaşın işlevleri: kavramları birleştirme, yargılama, sonuç çıkarma, sonuçlama, çözümlenme, birleştirme ve genelleştirmedir. Anlaşıyor ki anlık, gerek zihnin gerekse aklın işlevlerinin yapıldığı saha olmaktadır. Bazı metinlerde ise anlık, karşımıza dimağ kavramının karşılığı olarak çıkabilir. Duralı, bu hususta dimağdan anlaşılması gerekenin, edinilmiş tasavvurların birleştirilmiş bütünlüğünü ve deneyim kaynaklı idrak birliğini sağlayan meleke olarak tasvir etme olduğunu belirtmektedir. Teoman Duralı, "Vefatının İkiyüzyılında Tarihte En Önemli Fikir Binalarından Birinin Mimarı İmmanuel Kant'ı Anarken- IV", *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, A Ajans Reklamcılık Filimcilk Matb. San. Ve Tic. Ltd Şti., S.10, Ekim 9-58, 2006, s. 28. Kant, akıl ve anlık arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklamaktadır: "Her us tasımında ilkin anlık yoluyla kural düşünürüm (*major*). İkinci olarak, yargı yetisi aracılığıyla bir bilgiyi kuralın koşulu altına alırım (*minor*). Son olarak, bilgimi kuralın yükleme yoluyla ve dolayısıyla us yoluyla *a priori* belirlerim (*conclusio*). Öyleyse, kural olarak büyük öncülün bir bilgi ve koşulu arasında temsil ettiği ilişki us tasımının değişik türlerini oluşturur." Bkz., Kant, *Arı usun Eleştirisi*, s. 343.

kavramlar, *a priori* kullanılması dolayısıyla bilinirler. Sonuçta, deneyimin sunduğu nesnenin, anlama gücüyle (zihin) uyumu söz konusudur.

Kant, özne-nesne ilişkisinde bahsedilen iki seçenektен sonuncusunu tercih etmektedir. Zihin nesneyi biçimlendirmektedir. Şu durumda o, nesnelere bilgimize uydurmaya çalışmıştır. Kant bu tavırla, kendinden önceki nesneyi merkeze alan felsefe sistemlerine karşı çıkmıştır. Bu, Kopernik'in bilimde gerçekleştirdiği devrimin, Kant'ın metafizik alanında kendisine yer edinmesi anlamına gelir. Artık felsefede, ampiristlerin öne sürdüğü üzere nesneden hareket etme değil, öncelik sırası özneye, Descartes'ın deyişiyile *res cogitans*'a tekrar verilmiştir.<sup>191</sup> Bu veriliş zaman fenomeninin de zihne verililişinin ifadesidir.

Kant'a göre, zihnin nesnelere uyması gereğini dikkate alırsak, bu durum insanın bilgide pasif alıcı konumunu doğurur. Bu ise bilgi problemini çözmeyip, varoluşlarından emin olunan 'sentetik *a priori*' önermelerin de var oluşunu açıklayamaz. Bu anlamda *a priori* bilgileri kanıtlamak ve sentetik *a priori* yargıları temellendirebilmek amacıyla Kopernik'in astronomi alanında yaptığı gibi hipotez değişikliğine gidilmelidir. Bu hipotez değişikliği bilgide öznenin idelerinin nesneye uyduğu hipotezin yerine, dış dünyanın ve nesnelere insan zihninin yapısına uyduğu hipotezidir. Şunu da belirtmekte yarar vardır ki Kant, insan zihninin düşünmekle şeyleri –nesnelere- yarattığını söylemek istememektedir, o şeylerin insan zihninin *a priori* koşullarına bağlı oldukları sürece bilinebildiklerini söylemek istemektedir<sup>192</sup>

Bu anlamda Yeniçağ felsefesinde Descartes'la birlikte vurgulanan düşünen ben (*res cogitans*) Kant'la birlikte yeniden gün ışığına çıkmıştır. Descartes'ın mekansız varlık olarak düşünen 'ben'i (*res cogitans*) ve uzamlı varlık olarak (*res extensa*) yer kaplayan ben'in birbirlerinden ayrı cevherler olarak kabulünün sonucu olarak beliren sorun, kendisinden apayrı bir töze sahip olan *res extensa* hakkında *res cogitans*'ın nasıl hüküm vereceğidir. Kant'ın yüzleştiği bu soruna vereceği yanıt, düşünen benin ancak kendinden sorumlu olabileceği gerekçesiyle, kendinden hareketle ben'in sadece kendini bilebileceğidir. Düşünen ben'in kendi kendini bilmesi ise özbilincin etkinliğidir ki, burada başlı başına araştırılması gereken bilinçtir. Bundan hareketle Kant, uzamlı olanı

<sup>191</sup> Teoman Durah, "Vefatının İkiyüzyılında Tarihte En Önemli Fikir Binalarından Birinin Mimarı İmmanuel Kant'ı Anarken- VI", *Kutadgubilig; Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, A Ajans Reklamcılık Filimcilk Matb. San. Ve Tic. Ltd Şti., S.12, Kasım 17-60, 2007, s.31.

<sup>192</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a*, İstanbul, Say Yayınları, 2007, s. 716.

bir kenara koyup, düşünen benin özünü oluşturan akli büyüteç altına alarak araştırmasını sürdürmüştür.<sup>193</sup>

Akla yönelik soruşturma, onun felsefi sisteminin odak noktasıdır. Dikkat edilmesi gereken, Kant'ın eserlerine<sup>194</sup> bakıldığında, aklın tüm görünüşlerini (teorik, pratik ve yargı kısmı) ele alarak bir araştırma içerisine girmesidir. Burada akla gelen soru, Kant'ın akla yönelik bir araştırmayı kendisine amaç edinerek, neden buna yıllarca kendini vermiş olduğudur. Duralı'nın belirttiği üzere, elbette Kant'ın buna bir yanıtı bulunmaktadır. Öncelikle, insanı hayvandan ayıran şey haddizatında akıldır. İnsan, doğasında gizlenmiş tüm melekeleri gün ışığına çıkararak ancak öz bilincini oluşturabilecektir. Kişinin insanlığı duyumsaması, haddini; sınırını bilmekle mümkündür. Burada insan aklının sınırlarının ne olduğu sorunu önem kazanır. Bu sınırı bilerek yaşayan, insanlığın genel geçer yasalarına da kendini bağımlı kılmış olur.<sup>195</sup>

Onun metafizikteki yeniliği salt kavramını ileri sürmesinden kaynaklanır. Kant '**Arı Usun Eleştisi**'nde bu kavramı açıklamaktadır:

Saltık sözcüğü sık sık bireyin yalnızca bir 'kendinde şey' açısından irdelendiğini ve dolayısıyla içsel olarak geçerli olduğunu göstermek için kullanılır. Bu anlamda 'saltık olarak olanaklı' deyimini kendinde (*interne*) olanaklı olanı anlatır ki, gerçekte bir nesne için söylenebilecek olanın en azıdır. Buna karşı zaman zaman bir şeyin tüm bağıntılarda (sınırsız olarak) geçerli olduğunu göstermek için de kullanılır.<sup>196</sup>

Kant'a göre anlakta deneyimden bağımsız iki *a priori* vardır ki, bunlar; zaman ve mekândır. *A priorilik* bilime bilim olma vasfı kazandıran ilkedir. Bu sebeple zaman ve mekan bilimin varlığının oluşumunu sağlamıştır. Çünkü *a priori* bilgidен de her şeyiyle doğru olduğu kabul edilen genel önermeler çıkartılır ve *a priori* prensiplere dayalı olarak yapılan araştırmalar da rasyonalist bir yöntem olarak bilinmekteydi. Ancak Kant'a göre bu noktada rasyonalistler yanılmaktaydı. Çünkü onlar deneyim ya da sezginin bilginin edinilmesindeki önemini göz ardı etmişlerdir. Ampiristlerin ise gözden kaçırdıkları nokta, deneyimleri düzenleyen formel yapının ya da kavramların

---

<sup>193</sup> Duralı, "Vefatının İkiyüzyılında Tarihte En Önemli Fikir Binalarından Birinin Mimarı İmmanuel Kant'ı Anarken- IV", s. 26.

<sup>194</sup> '**Arı usun Eleştisi**', '**Pratik Aklın Kritisliği**' ve '**Yargı Gücünün Kritisliği**'.

<sup>195</sup> Duralı, "Vefatının İkiyüzyılında Tarihte En Önemli Fikir Binalarından Birinin Mimarı İmmanuel Kant'ı Anarken- IV", s. 44.

<sup>196</sup> Kant, *Arı usun Eleştisi*, s. 357.



önemini küçümsemeleridir. Kant, bilginin edinilmesinde rasyonalistlerle bizim *a priori* bilgimiz olduğu hususunda, ampiristlerle de bilginin bir bölümünün deneyime dayanması bağlamında fikir birliği içindedir. Dolayısıyla metafiziğin sunduğu bilgi sadece duyumsadığımız, deneyimlediğimiz şeylerin ötesinde bulunmaktadır. Bunun nedeni, insan zihninin yalnızca, kavram ve kategorilerle nesneye yönelik bir yapı kazandırılmasının mümkün olacağı ve nesnenin ancak bu durumda bilinebileceğidir.<sup>197</sup>

Zaman ve mekân sujenin gözlükleri olarak deneyden gelen kavramlar olmayıp, tüm dış algıların dayanağı olan zorunlu *a priori* olan bir sunumdur. Zaman ve mekân salt birer sezgidir (*Anschauung*). Kant bu konuda şöyle demektedir:

Saf görü eksik olduğu sürece, matematiğin bir adım bile atması olanaksızdır. Geometri uzamın saf görüşünü temel alır. Aritmetik kendi sayı kavramlarını, zaman içinde birbirini izleyen birimlerin eklenmesiyle meydana getirir; ve özellikle saf mekanik hareket kavramlarını sadece zaman tasarımı sayesinde oluşturabilir. Ama her iki tasarım da sırf görüdürler; çünkü eğer cisimlerin ve onların değişimlerinin (hareketlerinin) deneysel görüşlerinden tüm deneysel olan, yani duyulamaya ait olan her şey çıkarılırsa, geriye yine de bunların temelinde apriori olarak bulunan ve saf görüşler olan, bu nedenle de kendileri de hiçbir zaman çıkarılamayacak olan uzam ve zaman kalır. İşte bunlar saf apriori görüşler olmakla kanıtlanırlar ki, sırf duyusallığımızın tüm deneysel görüşten, yani gerçek nesnelerin algılanmasından önce gelmek zorunda olan biçimleridirler ve nesnel apriori olarak bunlara göre -kuşkusuz ancak bize göründükleri gibi-bilinebilirler.<sup>198</sup>

Kant bu duyarlılığın formları olarak zaman ve mekânı anlağın sahasında olan düşünmenin modu olarak ele alır. Her iki form bilginin imkânını da bize sunacaktır. Heidegger de bu konuda Kant'ın zamanının ilk zaman algılayışının nasıl *transcendental* zeminde sunulacağını göstermeye çalışır.<sup>199</sup> Zaman ve mekân dahilinde olan şeyler duyulur dünyanın nesnelere olan; görüşe konu olan fenomenlerdir. Çünkü fenomenler ancak deneye konu olabilirler. Bu noktada *numenon* ve *phainomenon* ayrımı yapılır. Bu ayrımın diğer bir uzantısı *transcendental* ve *transcendent* ayrımında temellenir. Onun nezdinde metafizik mahal *transcendental* mahaldir ve bu mahal, salt aklın *transcendental* işleyiş özelliğini ele almaktadır. Peki, nedir bu *transcendental* işleyiş? Kant varlık teorisinde *transcendental* ve *transcendent* ayrımı yapmaktadır. *Transcendental*, fizik

---

<sup>197</sup> Cevizci, a.g.e., s.717.

<sup>198</sup> Kant, *Prolegomena*, s.33

<sup>199</sup> Sheover, a.g.e., s. 184.

dünyada ilişkimizin olması anlamına gelirken, bu fiziki olanı aşmada bulunan saha *transendent* alan anlamına gelir. *Transendent* felsefe, salt aklın ilkelerinin sistemidir ki burada *a priori* **önartlarının** sistemi vardır.<sup>200</sup> *Transendent* metafizik ise aklımızın doğal diyalektiğinin yanılmasıdır. **Bilim olarak anlaşılması gereken, deneyimin şartlarıyla *a priori* ilkelerden doğmuş olan *transendent* metafiziğin eleştiriciliği olup, sıkıca temellendirilmiş aklın bilimi olduğudur.** O, bu şekilde tüm bilimlerin temelini sağlamaktadır. *Transendent* alan, meydana getirdiği sentetik *a priori* yargılarla bilimler arasında yürüyerek bütünlük sağlayacaktır.<sup>201</sup>

Aklın salt alanının araştırılması, kendisinde bulunan ve duyularla, deneyimle edinilmiş olandır. Bu alanın araştırılması ise tam da metafiziğin alanı olup, *transendent* felsefenin konusudur. *Transendent* metafizik, felsefe-bilimin en genel ve temel araştırma konusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu alan, insanın *transendent* hakikatine eğilmekte olup, onu kendisine araştırma konusu yapan ise metafiziktir. *Transendent*'in aksine *transendent* olansa deneye tümüyle kendini kapatan alan olarak, aşkın olanı araştıran felsefenin alanıdır.<sup>202</sup> Bu, felsefe-bilimin üst sınırınıdır.<sup>203</sup>

Bu anlamda *Transendent* alanda deneyin ve aklın işlerliğinde ancak felsefe yapılabilmektedir. Bilgi, bu alanın ürünüdür. Ona göre, bilgi duyumla başlar ancak; zihin ve deneyden gelmeyen, hazır olarak bulunan *a priori* formlarla zihinde anlama şablonları olarak ikamet eden kategorilerin, her birinin birbiriyle iş birliği neticesinde oluşmaktadır. Zihin dış dünyaya bağımlı olmayıp, deneyden gelen bilgiler zihne göre şekillenmektedir.<sup>204</sup> Zaman ve mekâna konu olan şu durumda *transendent* alandır. Kant bu konuda şunları söylemektedir:

---

<sup>200</sup> Duralı, "Vefatının İkiyüzyılında Tarihte En Önemli Fikir Binalarından Birinin Mimarı İmmanuel Kant'ı Anarken- IV" s. 27.

<sup>201</sup> A.e., s.26.

<sup>202</sup> Gerek *transendent* gerekse *transsent* Latince *-trans* sözcüğünden türetilmişlerdir. Latince aşmak manasına gelen *transcendere* mastar olan *transcendes*'ten türemiştir. Bu anlamda, *transcendens* varlığı aşan anlamına gelmektedir. Duralı, "Vefatının İkiyüzyılında Tarihte En Önemli Fikir Binalarından Birinin Mimarı İmmanuel Kant'ı Anarken- IV" s.32.

<sup>203</sup> Duralı, "Vefatının İkiyüzyılında Tarihte En Önemli Fikir Binalarından Birinin Mimarı İmmanuel Kant'ı Anarken- IV", s. 14.

<sup>204</sup> Osman Elmalı, Ömer Özden, *Yeniçağ Felsefesi Tarihi*, Arı Sanat Yayınevi, 2012, s. 319. Öte yandan Kant, deneyimle temellendirilemeyen ancak esasında akılla kanıtlanamaz olan hususları felsefenin konusundan bertaraf etmektedir. O, deneye ve akla dayanmayan *transsent* olan bazı hususları da kabul etmektedir ki, bunlar olmadan felsefe; metafizik yapılamayacaktır. Bu anlamda Kant, felsefeyi kendine sorun edinen metafiziğe ilişkin bir araştırmaya başlamıştır. Duralı, "Vefatının İkiyüzyılında Tarihte En Önemli Fikir Binalarından Birinin Mimarı İmmanuel Kant'ı Anarken- IV", s. 51.

Zamanda ve uzamda bulunan nesnelere söz ettiğim zaman, kendi başına şeylerden söz etmiş olmuyorum, çünkü onlar konusunda hiçbir şey bilmiyorum; görünüşteki şeylerin, yani yalnızca insana bağışlanmış nesnelere bir bilme yolu olarak deneydeki şeylerin sözünü ediyorum. Uzamda ve zamanda düşündüğüm şeyin, kendi başına, benim bu düşüncelerim olmaksızın da, uzamda ve zamanda olduğunu söyleyemem; söylersem çelişkiye düşerim; çünkü uzam ve zaman onlardaki görünüşlerle birlikte, kendi başlarına ve benim tasarımlarımın dışında varolan şeyler değil, yalnızca tasarımlama yollarıdır; sırf bir tasarımlama yolu olan bir şeyin tasarımlarımızın dışında da var olduğunu söylemek de açıkça çelişkilidir. Böylece duyular dünya-sının nesnelere, ancak deneyde vardırırlar, deney olmaksızın, ya da deneyden önce, nesnelere kendilerine özgü kendi başına bir varoluş yüklemek, deneyin deneyden önce gerçeğe olduğunu tasarımlamak demek olur.<sup>205</sup>

Şunu da belirtmek gerekir ki Kant, zaman ve mekânı kategorilerden ayrı tutmaktadır.<sup>206</sup> Kategoriler olarak zaman-mekân *a priori*'nin iki türü karşımıza çıkar. Öyle ki “duyuların işi görmek anlama yetisinin işi düşündürmektir. Düşünmek ise tasarımları bir bilinçle birleştirmektir.”<sup>207</sup> Gerek kategoriler gerekse zaman-mekân işbirliği anlıkta bilgiyi oluşturacaktır. Çünkü zaman ve mekân ile kategoriler “kendinde şeylere ait değildirler, ama hem fenomenin biçimleri olarak, hem belirgin biçimleri olarak bir taraftan zaman ve mekân, öte taraftan kategoriler, *transcendental* öznenin boyutlarıdır. Zaman daha şimdiden tümüyle oradadır.”<sup>208</sup> Anlaşın ürettiği kavramları oluşturan kategoriler düşünmenin kendiliğindenliği üzerinde temellenir. Doğaya ilişkin öznenin bilgisi duyular yoluyla alınan formların bu kavramlar altına sokulmasıyla tasarım haline gelir ve bilgi edimi sağlanır. Bu bilgi edimi sürecinde duyarlık yoluyla arı sezginin çokluğu verilir ve sonrasında imgelem yoluyla bu çokluğun sentezi yapılır.<sup>209</sup> Bu bağlamda bilgi elde etme sürecinde duyular ve anlayış-yetenimin önemli bir rolü bulunur.

Bu noktada duyuların işlevi görme olurken, anlama yetisinininki tasarımları düşündürmektir. Duyular yoluyla tasarımları alma yetisi olarak açığa çıkan duyarlık

---

<sup>205</sup> Kant, *Prolegomena*, s.95.

<sup>206</sup> Deleuze bu noktada Kant'ı sorgulamaktadır. Sorun, zamanın ve mekânın neden kategoriler içinde olmadığı üzerine odaklanır. Deleuze'ün aktardığı üzere Kant'ın zaman ve mekânı kategorilerden çıkarıp varoluş koşullarını oluşturan modern felsefenin ve fenomenolojinin başlamasına karşılık geldiğini belirtir. Deneyimin koşullarının ne olduğu bu anlamda zaman ve mekânla koşullandırılır. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Gilles Deleuze, *Kant Üzerine Dört Ders*, Çev. Ulus Baker, Kabcacı Yayınevi, 2006, s. 8.

<sup>207</sup> Kant, *Prolegomena*, S.55.

<sup>208</sup> Deleuze, a.g.e., s.27.

<sup>209</sup> Kant, *Arı usun Eleştirisi*, s. 126.

aracılığıyla, nesnelere bize verilir ve anlık yoluyla kavramlar üretilerek düşünce edimi gerçekleşir. Görüngünün oluşumu *a posteriori* olarak verilse de, tüm duyular için anlıkta *a priori* ilkeler bulunmaktadır. Görüngülerin tüm çokluğu belli ilişkiler dâhilinde anlık altında sezilir. Bunu, saf –arı- sezgi olarak ifade edebiliriz. Bunlar *a priori* olarak anlıkta yer almaktadırlar<sup>210</sup> Kant'a göre;

Deneyisel görümlerden tüm deneyisel olan, yani duyulmamaya ait olan her şey çıkarılırsa geriye yine de bunların temelinde *a priori* olarak bulunan ve saf görümler olan, bu nedenle de kendileri hiçbir zaman çıkarılmayacak olan uzam ve zaman kalır.<sup>211</sup>

Zaman ve mekân insanın bilişsel sürecinde duyumsanan şeylerin koşulları olup anlamının biçimsel unsurlarıdır. Kant, onların duyumdaki şeylerin ön hazırlayıcısı olmaları ve böylelikle duyumlardan soyutlanamaz olmaları sebebiyle, saf sezgi olup olmamalarını tartışmaktadır. Onlar anlama yetisinin düzenli ve etkin bir şekilde çalışmasını sağlamalarına karşın, zihnin edilgen ve duyularla verileni alma gücünü oluşturur. Buna rağmen yine de onlar, algının oluşumunu (işlemesini) organize ederler.<sup>212</sup>

Bu doğrultuda mekân kavramı, dış deneyimlerden ve sezilerden edinilen bir kavram değildir. Aksine o, dış deneyimin kendisinde mevcut olan tasarım yoluyla olanaklıdır. Mekân, tüm duyuların temeli olarak *a priori* bir tasarımdır. Dolayısıyla o, zorunlu olarak dış duyuların temelinde yatar. Bu anlamda mekân evrensel bir kavram değil, ancak arı-saf bir sezgidir. Çünkü sadece birçok mekândan bahsedildiğinde bunlardan sadece bir ve aynı olan mekânın bölümlerini anlarız. Tüm geometrik ilkelerin apodiktik kesinliği, bu *a priori* zorunluluk üzerine dayanır.<sup>213</sup>

Herhangi bir deneyimden türetilmeyen bir kavram olarak zaman kavramı ise şeylerin bir ve aynı zamanda (eş zamanlı) ya da değişik zamanlarda (ardışık) olmalarını sağlayan *a priori* bir kavramdır. Zaman tüm sezgilerin temelinde yatan zorunlu bir tasarım olmaktadır. Bu kavram evrensel bir kavram değil, ancak saf (arı-pure) bir duyusal sezgi biçimidir. Kant, bu kavramın kökensel tasarım olarak, sınırsız verili olduğunu düşünmektedir. Eğer bu kavram, insan zihninde *a priori* sezgi olarak

---

<sup>210</sup> A.e., s. 77-78.

<sup>211</sup> Kant, *Prolegomena*, s. 32.

<sup>212</sup> Caygill, a.g.e., s. 373.

<sup>213</sup> Kant, *Arı usun Eleştirisi*, s.81-82.

bulunmasaydı, hiçbir kavram bir değişim olanağını çelişkili olarak karşıt yüklemelerin bir ve aynı nesnede birleşmelerinin kaynağını kavrayamazdı.<sup>214</sup>

Böylelikle zihnin tabiatında, deneyimden gelmeyen; ancak deneyimi mümkün kılan şeylerin mahiyetinde ontolojik olarak değil de, epistemolojik olarak temellenen *a priori* kavramlar bulunur. Bu kavramlar bütün insani tecrübelerin oluşturucuları, bilme eylemi için zorunlu referans çerçeveleridir.<sup>215</sup> Bu noktada, Kant'ın nesnenin özneye zorunlu tabiatı çerçevesinde, nesneden hareket eden geleneksel epistemolojik anlayışın aksine olan tavrını görüyoruz.

Mutlak anlamda gerçek varlıklar olmayan mekan ve zaman, duyulur dünyamızın genel ve zamanlı formlarıdır. Onlar deyim yerindeyse, algıdır; salt algı ile ve insanın asıl melekesinin formları olup, dış dünyayı anlama şablonlarımızdır. Kant'ın başarısı bu bağlamda, duylara dayanmayan ve duysal koşullara bağlı kalmayan zaman ve mekânın –algıların- var olduğunu söylemesidir. Bu, dönemi içinde oldukça yenidir. Dolayısıyla, onun salt kavramını genişletmesiyle başlayan yeniliği, duyu bilgisinin de salt öğelerinin olduğunu ileri sürmesiyle doruk noktasına ulaşacaktır.<sup>216</sup>

Duyarlığın söz konusu iki formu yargılarımızın da oluşmasının ön hazırlayıcısıdır. Kant, sorunu doğrultusunda giriştiği araştırmasında duyarlığın bu iki formu üzerine incelemesini yürüttükten sonra, yargılara<sup>217</sup> ilişkin sentetik, analitik ayrımı yaparak *a priori* ve *a posteriori* ayrımını genişletir. O '**Prolegomena**'da, yargıların analitik ve sentetik olarak genel bölümlenmesine ilişkin yazdığı notta belirttiği üzere, söz konusu iki yargı arasındaki ayrımın diğer düşünürlerce nasıl anlaşıldığını ve yargıların önemini fark edilmeyişini eleştirmektedir.<sup>218</sup>

Sonuç olarak Kant'ın zihnin nesneyi belirlediği görüşüyle açığa çıkan yeniliği zamanı nesneye yönelik bilgi ediminde zamanı duyarlığın salt sezgisel formu olarak sunmasıdır. Zaman buna göre deneyimden türetilen bir kavram olmayıp tüm sezgilerin payandası olan zorunlu bir tasarımdır. Kant'ın ifadesiyle “yalnızca onda görüngülerin tüm edimselliği olanaklıdır. Bunlar hep birlikte yitebilirler; ama zamanın kendisi

<sup>214</sup> A.e., s. 88-89.

<sup>215</sup> Richard Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi II*, (çev. Yusuf Kaplan), Külliyat Yayınları, 2013, s.178.

<sup>216</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 2005, s.351.

<sup>217</sup> Deleuze, Kant'ta 'yargı' kavramını sihirli bir sözcük olarak bulmaktadır. Çünkü yargı, yeterliği içeren öz bilincin farkındalığı olup öz bilinçli özne, kendi deneyimi yargılarla ifade edebilen bir bilgi türü oluşturacaktır. Bkz. Deleuze, a.g.e., s.10.

<sup>218</sup> Kant, *Prolegomena*, s.21.

(olanakların evrensel koşulu olarak) ortadan kaldırılamaz.” *Transendental* alanda tüm değişim ve hareket zaman sayesinde. Zaman kavramı genel devim öğretisi kapsamında *a priori* sentetik bilginin olanağının açıklanmasını sağlayacaktır. İç duyumun sezgisi olarak zaman fenomenleri algılamamızı sağlayan sujenin gözlükleri olan *a priori* koşuldur. Bunun nedeni sujenin zaman ve mekânı görememesine karşılık zaman ve mekan içinde görebilme olanağının olmasından ileri gelmektedir.

Kant’ın epistemoloji öncelikli düşüncüsü göz önünde bulundurulduğunda yukarıda anlatılanlar ışığında Heidegger’in Kant’a yönelik yorumu onun ontoloji temelinde eleştirisini oluşturur.<sup>219</sup> Kant, ona göre metafizik bağlamda okunmalı ve soruşturulmalıdır. Bu noktada Langan, Kant’ın ‘**Arı Usun Eleştisi**’ ve Heidegger’in ‘**Varlık ve Zaman**’ adlı eserleri arasında bir bağlantı olduğunu ileri sürer. Bu bağlantı Heidegger’in Kant’ın salt aklın araştırmasını ontolojik mahiyette açıklanmasından kaynaklanır. Bu noktada Heidegger’in Kant’ın metafizik problemine ilişkin yazdığı eserde çevirmenin verdiği önsözde bu konuda şunlar söylenir:

Varlıkbilim tarihine karşı çıkışı ve varlık zamanın temel buluşları ile Heidegger, ‘**Arı Usun Eleştisi**’nde anlamın zamansal ufku olarak açıklanan imgelemin birleştirici yapısının aşkınsal çözümlemesini olanak olduğunca faydalı bir biçimde dönüştürmeye çalışır. Dolayısıyla Kant ve metafizik sorununda varlık bilim tarihi varlık ve zaman ve salt aklın eleştirisi temel varlıkbilim için bir araya getirilir.<sup>220</sup>

Heidegger Kant’ın başarısını da görmezden gelmemektedir. Ona göre *temporalite* sorununda inceleyici bir tarzda yol kat etmiş ilk ve tek kişi Kant olmuştur. Ancak Kant’ın şematizim öğretisi bağlamında açığa kavuşturulması gereken hususlar bulunmaktadır. Kant’ın *temporalite* sorunsalını tamamıyla ele alamamasının çeşitli nedenleri bulunmaktadır. İlk o, varlık sorununu irdelememiş öznenin öznelliğini ontolojik kapsamda başlatmıştır. Kant zaman görüşünü varlıkla ilişki kurmak yerine Descartes’in görüşünü dogmatik bağlamda devralmakla yetinmiştir. Kant’ın devraldığı

---

<sup>219</sup> Heidegger’in Kant yorumuna ve eleştirisine geçmeden önce şunu da belirtelim ki, Heidegger’in zaman görüşünü oluşturmasında en önemli düşünür Husserl’dir. Bu bağlamda onun Kant yorumu da Husserl üzerinden bilhassa ikinci bölümde ele alacağımız eser olan ‘**İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi**’ adlı çalışma bağlamında okunmuş olabileceğine yönelik temkinli bir düşüncüsü de belirtmekte yarar bulunur. Bkz. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Ronald P. Morrison, Kant, “Husserl, And Heidegger On Time And The Unity Of Consciousness”, *Philosophy And Phenomenological Research*, Vol. 39, No. 2, Dec. 1978, pp. 182-198.

<sup>220</sup> Martin Heidegger, *Kant And The Problem Of Metaphysics*, (trans. J. S. Churchill), USA Indiana University Press., 1965, XIII.

bu geleneksel alelade zaman anlayışında,<sup>221</sup> “*transcendental* zaman belirlenimi fenomenini kendi öz yapısı ve işlevi içinde çalışabilme imkanından yoksun kalmıştır.”<sup>222</sup> Bu bağlamda zaman ve *cogito sum* arasındaki bağlantı tam olarak kurulamamıştır. Dolayısıyla onun zaman anlayışı Dasein’in ontolojisini yansıtmakta yetersiz kalmıştır. Böylece *cogito sum*’un ontolojik temellerini gün ışığına kavuşturma sorunu ihmal edilmiştir.<sup>223</sup>

Heidegger’e göre Kant, *cogito sum*’la verilen fenomenal envanterlere sadık kalmış ve benin<sup>224</sup> duyular üstü önermelerin yanlış şekilde açıklamasını reddetmiş olsa da kendiliğin ontolojik yorumunu elde edememiş onu güvence altına alamamıştır. Kant ‘ben’den ontolojik mahiyeti soyutlamıştır.<sup>225</sup> Bu konuda Kant’ın ileri sürdüğü üzere;

Kant, söz konusu beni, bir özne olarak sabitlemekte ve bu yüzden onun ontolojik bakımdan münasip olmayan bir anlamda ele almaktadır. Zira ontolojik özne kavramı, kendiliği benin kendisi olarak karakterize etmez, emim zaten hep mevcut-olanın aynılığı ve kalımlılığı olarak karakterize eder. Beni ontolojik bakımdan özne olarak belirlemek, onu zaten hep mevcut-olan bir şey olarak sabitlemek demektir. Bu durumda, benin varlığı, *res cogitans*’ın gerçekliği olarak anlaşılacaktır.<sup>226</sup>

Bu noktada özneyi rabitalandıran Kant, özne ve düşünce bağlamında düşünme eylemi ve düşünülen şey arasındaki bağlantıyı koparmamış olsa da, düşünülen şey olarak ‘ben bir şey düşünüyorum’ün benliğin temel belirlenimi olarak ontolojik koşulunu gösterememiştir.<sup>227</sup> Bu anlamda özneye hapsoluş bağlamında zamanında öznel olması Heidegger’in Kant’ı eleştirdiği diğer bir meseledir. Kant’ın zamansal olarak varolanlardan hareketle oluşturduğu ontolojik kanıtı, Kartezyen düşünceyi aşma çabası olsa da, onun öznenin dışındaki gerçekliğe dair kanıt beklentisi aslında meselenin hangisini içte bulmak<sup>228</sup> istediğinin kanıtıdır. İçte olan zaman sadece dışa yönelik

<sup>221</sup> Öyle ki Heidegger Kant’ın Aristoteles’in zaman tasavvurundan hareket ettiğini iddia etmektedir. Onun ontolojik yönelimi Antikitenin temel yönelimi ile paralellik göstermektedir. Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s.27.

<sup>222</sup> Kant, *Arı usun Eleştirisi*, s. 25.

<sup>223</sup> A.e., s.26.

<sup>224</sup> Heidegger’in ben’den anladığı düşüncelerin *transcendental* öznesidir. Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s.338.

<sup>225</sup> Kant, *Arı usun Eleştirisi*, s.337.

<sup>226</sup> A.e., s.339.

<sup>227</sup> Kant, *Arı usun Eleştirisi*, s.340.

<sup>228</sup> Kant “içimdeki” ile “dışındaki”nin farkım ve *beraberliğini* önceden varsaymaktadır bunu yapmakta fiilen haklı olsa da, sunduğu kanıt, yönelimi bakımından haksızdır. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s.216.

kanıtlayıcı sıçrayışın temeli olacaktır. Kant bu görüşünü desteklemek için şunları söyler:

Doğrudan tecrübe edilerek kendi varlığımızın dışında bir varlığı kanıtlayamayacağımızı ifade eden sorunlu [idealizm], makuldür ve sağlam felsefi düşünce minvaline de uygundur; çünkü, yeterli bir kanıt yoksa nihai bir yargıya izin verilemez.<sup>229</sup>

Heidegger zamanın ne öznel ne de nesnel olduğunu ileri sürer. Öyle ki Heidegger zamanın sezgiyle ya da algılayışla zamansallığa yönelik bir farkındalığı fark edemeyeceğimizi belirtir. Hâlbuki Kant'ın yorumu Platon vari bir anlayışla zamansallığın *numenal* bir kıstasa dayandırılmasıdır.<sup>230</sup> Ancak zaman ve bilgi de ontik olana bağlıdır. Zaman, dünya içinde karşılaşılan var olanların bizatihi mevcut oluşu bağlamında nesnel değildir ve yine zaman öznedede mevcut olma bağlamında anlaşılıyorsa da öznel değildir. Bunun nedeni dünya zamanının her türlü olası nesneden çok daha nesnel olması ve var olanların varoluşlarını açıklamada hep olası bir durum söz konusu olacağı için sürekli bir nesneleştirme içinde bulunacağıdır. Bu anlamda Kant'ın ifadesi bunu desteklemektedir:

Bu sebeple dünya-zamanı, Kant'ın görüşünün aksine, ne fiziksel ne de psişik olanda doğrudan mevcut bulunmaktadır (ya da birisinin dolayısıyla öbüründe bulunmaktadır). Çünkü “zaman” öncelikle kendini tam da gökyüzünde belli etmektedir, yani kendimizi ona göre yönlendirdiğimizde onu doğal olarak bulduğumuz yerde tezahür etmektedir. Öyle ki, “zaman” çoğu kere bizatihi gökle dahi özdeşleştirilmektedir.<sup>231</sup>

Zaman o halde ne öznedede ne nesnede ne de öznelliğin ve nesnelliğin içinde bulunur. Onun, varlığın tüm minvallerini önceleyen bir imkan koşulu bulunmaktadır.

Heidegger'in Kant'a yönelik eleştirisinden bir diğeri onun epistemolojideki ‘şematizm kuramı’na yöneliktir. Kant'ta bilme<sup>232</sup> bir şeyin kavramsallaştırılmasıyla mümkündür. Çünkü “kavrama yetisinin saf kavramlarının kullanılabilmesini mümkün kılan yegane duyusal koşul, yani saf kavrama yetisinin şematizmidir.”<sup>233</sup>

<sup>229</sup> Kant, *Arı usun Eleştirisi*, s.216.

<sup>230</sup> Sheover, a.g.e., s. 193.

<sup>231</sup> Kant, *Arı usun Eleştirisi*, s.444.

<sup>232</sup> Kant'ın bilgi öğretisini onun zaman anlayışını açıklarken ele almış bulunmaktayız. Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 183.

<sup>233</sup> Bkz. Kant, *Arı usun Eleştirisi*, s. 206.



Kavramsallaştırılan şey ancak zamansallaşabilir. Bunu gerçekleştirecek olan ise imgelemdir. Şemalar kategorilerin kavramsallaşmış halleri olup, *transcendental* imgelemin (hayal gücünün) ürünüdür. İmgelem ürünü olan şematizm nesnenin bilgisinin oluşumu sürecinde zamansız kavramların zamandaki sürekliliğini sağlama işlevi görmektedir. İmgelemin sentez yapma işlevi bulunmaktadır.<sup>234</sup> Sorun, Kant'ta anlama ve sezgi ya da duyarlığın nasıl bir araya geleceği ve bu şekilde nasıl bilgi oluşturabileceği sorunudur. Burada anlama ve duyarlığın birleştirme yetisi için imgeleme gereksinim bulunur. Heidegger böylece ontoloji tasarısı kapsamında Kant'ın imgelem ve sentez arasındaki ilişkiyi imgelemin sentez niteliğinin sorgulanması ve imgelemin bilgi için neden kökensel olduğunu mesele haline getirir. İmgelemin anlama ve sezgiyi olanaklı kılan ortak bir kökü bulunmaktadır.<sup>235</sup> Ancak imgelemin ortak kök olduğunu belirtmek bilginin doğasını açıklamak için yeterli değildir. Burada yeni bir sorun oluşur ki bu da bu birliği neyin olanaklı kıldığı sorunudur.<sup>236</sup>

Kant'ın belirttiği imgelem, biçimlendirme yetisi olurken; aşkınsal imgelem sezgi ve anlamayı ya da düşünceyi birleştirir. Saf sezgi saf kılışsal akıl imgelem olurken, aşkınsal imgelem zamanın kökensel olarak açığa çıkması ya da yitimselliktir.<sup>237</sup> Aşkınsal imgelemde zamanın kendini açıklamasının tanıtılması bulunur. Macann'a göre bunlar Kant'a göre insan varlığının en temel belirlenimidir.

Kant, bizi, zaman ve uzamın bizde yani yitimli insan varlıklarında bulunduğunu düşünmeye çağırır. Ancak zaman ve uzamın bizde olması iki yorumu içinde barındırır: aşkınsal ve varlıkbilimsel. Zaman ve uzam bizde bilincin formları olarak bulunabileceği gibi, bizler kendimizi uzamsal-zamansal (*spatio-temporal*) varlıklar olarak da düşünebiliriz. Bu bağlamda, zaman ve uzamın arı formları, Kant için, bilincin formlarıken, varlıkbilimsel yorumunda beden uzam olarak bizdedir ve eylem benim varlığımın bir beden olarak zamanlaşmasıdır<sup>238</sup>

Heidegger'in Kant'ın zaman anlayışına ilişkin bir diğer yorumu ise onun zaman ve mekanı sezginin formları olarak ele alıp onların sezginin kendisi oldukları üzerinedir. Kant'ın bu konudaki açıklaması şu şekildedir:

---

<sup>234</sup> A.e., s. 164.

<sup>235</sup> Martin Heidegger, *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*, (trans. P. Emad & K. Maly), Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1997, s. 64.

<sup>236</sup> Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 137.

<sup>237</sup> Heidegger, *Kant And The Problem Of Metaphysics*, s. 171.

<sup>238</sup> Christopher Macann, "Hermeneutics In Theory and In Practice", *Critical Assessments*, Vol. I, Philosophy, pp. 222-245, (Ed.) C. Macann, London, Routledge, 1992, s. 239-240.

Zaman ve uzamın tasarımlarında biz, dış ve iç duyulur sezginin *a priori* formlarına sahibizdir ve bu formlar görünüş çokluğuna ilişkin kavrayışın sentezine uygundur. Çünkü sentez, sadece bu formlara göre olur. Ancak zaman ve uzam *a priori* olarak yalnızca duyulur sezginin formları değildir. Onlar, çokluğu taşıyan, içeren sezgilerdir. Ve bu nedenle de bu çokluğun birliğine ait belirlenimle tasarımsallaşırlar...<sup>239</sup>

Bu şu demektir ki, kendisi de birer sezgi olan zaman ve mekanın duyulur sezgi çoklusuna bir birlik verme olanağının kategorilere ya da anlamanın saf kavramlarına temellenmiş formlarıdır. Burada sezginin formları ve formel sezgi arasında ayırım yapılmaktadır:

Mekan, geometride yapıldığı gibi nesne olarak tasarımılandığında sadece sezginin formu olmaktan çok daha fazlasını, çokluğun birliğini içerir. Bu çokluk, sezgisel tasarımda duyarlılığın formu açısından verili olandır. Bu nedenle de sezginin formu yalnızca çokluğu verir. Oysa formel sezgi tasarımların birliğini verir. Estetikte bu birliği, onun arı bir biçimde tüm bu kavramları öncelediğini vurgulamak için, sadece duyarlılığa ait bir birlik olarak açımıladım. Buna rağmen bu birlik bir sentezi ancak duyulara ait olmayan bir sentezi gerektirir. Duyulara ait olmayan bu sentez aracılığı ile tüm zaman ve uzam kavramları da olanaklı olur. Bu nedenle, zaman ve mekan öncelikle sezgi olarak verilir. *A priori* sentezin birliği zaman ve uzama aittir; anlamanın arı kavramlarına değil.<sup>240</sup>

Heidegger'in yukarıdaki paragraftan çıkardığı sonuç, zaman ve mekânın duyulur sezginin iç ve dış duyuları olmakla birlikte saf sezginin de kendisi olduklarıdır. Buradaki duyulur sezgi çokluğu duyuları önceleyen bir senteze sahiptir. Zaman ve mekan saf sezgi olarak *synoptiktir*<sup>241</sup>. Heidegger zaman ve mekânın hem sezgi olduklarını hem de sezginin formları olduklarını açıklar. Kant'a göre zaman ve mekan ikili bir oluşum içindedir:

Eğer her tasarım, bir diğerinden tamamen ayrı ise... Bilgi gibi bir şey asla ortaya çıkamaz. Bilgi, temel olarak tasarımların karşılaştırıldığı ve ilişkilendirildiği bir bütündür. Sezgisinde çokluk içeren duyuya ben diyorum. Ancak böyle bir *synopsis*'e bir sentezin uygun gelmesi gerekir. Alıcılığın bilgiyi olanaklı kılması, kendiliğindenlik ile birleşmesinde gerçekleşir. Bu kendiliğindenlik, bilgi için gerekli olan üç sentezin temelidir: Tasarımların kavranması, sezgide bilincin yaptığı değişiklikler, tasarımların imgelemde tamamlanması ve bir kavramda

<sup>239</sup> Kant, *Prolegomena*, s.170.

<sup>240</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s.170-171.

<sup>241</sup> Robert C. Solomon, Jeff Malpas, *Ölüm Ve Felsefe*, (çev. Nur Küçük), İthaki Yayınları, 2006, a.g.e., s. 183. Karş Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 49.

tanımlanması. Bu üç öznel kaynak anlamının kendisini olanaklı kılar – ve sonuç olarak tüm deneyimin deneysel olarak üretilmesi ya da oluşturulmasını da.<sup>242</sup>

Heidegger Kant'ı 'synopsis' kavramını açıklamada yetersiz bulur. Çünkü *synopsis* eğer çokluğun bir arada, zaman-mekânın birliği olarak<sup>243</sup> verilmesi ise, bu durumda hala sentez anlamı taşımaktadır. Heidegger *synopsis* yerine *syndosis* kavramını kullanır. Onun Kant'la uzlaşma noktası ise zaman ve mekânın sentez işleminde önce geldiğini ileri sürmesidir.<sup>244</sup> Bu demek oluyor ki sezginin bilgiyi önceleyen bir niteliği bulunmaktadır. Dolayısıyla zaman ve mekânın bilgiyi önceleyen ve onu gerçekleştiren vasfı bulunur. Böylece Kant'la devam eden zaman soruşturması onun zamanı, öznenin salt aklının *a priori* bir kategori sunmasıyla, Hegel'le bilinç temelinde tinin zamandaki yolculuğuna dönüşecektir. Heidegger bu noktada Hegel'in zaman anlayışını irdeleyerek onun nasıl Batı metafiziğinin düşünsel ilkelerini yansıttığını tartışmaya başlayacaktır. Biz de çalışmamızda Heidegger'e sadık kalarak Hegel'deki zaman anlayışını analiz etme yoluna koyulacağız.

### 1.5. TİNİN ZAMANSALLIĞI

Heidegger için Hegel felsefesi sadece geleneksel düşüncenin tahripkar buluşu için gerekli mahal değil, aynı zamanda Batı metafizik geleneğinde varlığın ne olduğuna dair sorunun yanıtının da epistemolojik ayağıdır.<sup>245</sup> Bu noktada Heidegger'e göre Hegel'in zaman kavramına yönelik soruşturması alelade zaman anlayışı için kavramsal bir zaman ideası sunmaktadır. Dolayısıyla Heidegger'in zamansallık kavramını oluşturmasında Hegel'in zaman anlayışı önem taşır. Onun Hegel'in zaman anlayışındaki hareket noktası zamanın insan algısında, zihninde soyut bir kavram olarak beliren ve tinin (varlığın) kendini oluşturmasında dayatılan bir zorunluluk olarak görülmesidir. Bu anlamda Hegel'in, zamanı bilincimize bağlı kılışı Kant'ın *transcendental* idealizminin de bir nevi radikalleşmiş halidir.<sup>246</sup> Ancak ontolojik temelden yoksun olan bu anlayışla Hegel zamanı, insan kavrayışında şimdiler dizisi biçiminde bir süreç olarak şimdinin ekseninde, akış olarak anlamaktadır.

<sup>242</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s.130.

<sup>243</sup> A.e., s. 144.

<sup>244</sup> Morrison, a.g.e., s. 183.

<sup>245</sup> Jere Paul Surber, "Heidegger's Critique Of Hegel's Notion Of Time", *Philosophy And Phenomenological Research*, Published By International Phenomenological Society, Vol. 39, No:3, 1979, ss.358-377, s. 358.

<sup>246</sup> David West, *Kıta Avrupa Felsefesine Giriş*, (çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınları, 1998, s. 60.

Deneyimin formu olarak bu alelade anlayış dünya-içinde kuracağımız ilişkide el-önünde-mevcut-olanlarla (*Vorhandensein, ready-at-hand*) ilgi dahilinde ortaya çıkar.<sup>247</sup> Halbuki Heidegger ikinci bölümde değineceğimiz üzere ekstatik zamanın ancak el-altında-bulunan-nesnelere (*Zuhandensein, present-at-hand*) kurulacak ilgi dahilinde ortaya çıkacağını belirterek zamanın varlığın olagelmesindeki *ekstaz* haline dikkat çekecektir. Dasein'in kendini açıklamasına bağlı olarak dünya-içinde kuracağı ilgide bu nesnelere onun zaman *ekstaz*'ında varlığın anlamının ifşa oluşunu sağlayacaktır. Dasein'in el-altında-olanlarla kurduğu ilişkide zamansallığını varlığın açıklamasındaki rolüne karşılık, *Geist*'in zaman içindeki kendini açığa çıkarışını göz önünde bulundurur.<sup>248</sup> Ancak burada sunulan zaman bir olanak halinden daha çok sunulan-dayatılan bir anlayış haline gelir. Halbuki Heidegger'de Dasein varlığını serimlemesine dayalı olarak zamanının kendine has münhasırlığını bulundurur.

Bu bağlamda bu kısımdaki çalışmamızda Hegel'in tarih felsefesi ve tinin fenomenolojisi kapsamında zamanın diyalektik formuna dayalı olarak onun nasıl şimdiler dizisi olarak görüldüğüne, tinin kendini buna bağlı olarak zamanda nasıl açığa çıkardığına, soyut bir gerçeklik olarak nasıl belirlediğine değinilerek, Heidegger'in Hegel'in zaman anlayışına ilişkin eleştirisi ele alınacaktır. Ancak bununla da yetinmeyerek Derrida ve Jean-Luc Morion yönlendiriminde '**L' Avenir de Hegel**' başlıklı doktora tezini sunan Catherine Malabou'nun görüşlerine yer verilecektir.

Hegel'in zaman anlayışı tarih felsefesi bağlamında ortaya çıkararak zaman, zamansal olan insanın düşüncesindeki tarih içindeki yolculuğuyla oluşa gelir. Bu anlamda zaman, kavramın Dasein'da meydana gelmesi olup, tinin tarihi olarak zamanın da tarihini ele verecektir. Bu noktada tarih, varlığın ve mantığın gelişim süreçlerini belirlediği için tarih felsefesi Hegel'in ontolojisi ve mantık bilimi kapsamında ele alınmalıdır. Öyle ki, Hegel'e göre kurulacak her bilim, 'saf varlık'<sup>249</sup> kavramından hareketle başlamalıdır. Bunun nedeni başlangıcın mutlak olması, dolayısıyla da soyut olması gereğindedir.<sup>250</sup>

---

<sup>247</sup> Surber, a.g.e., s. 358-359.

<sup>248</sup> Surber, a.g.e., s.360.

<sup>249</sup> Hegel her şeyin kendisinden çıktığı saf varlık olarak ide'yi kabul eder. Bu doğrultuda düşüncenin varlıkla özdeş olduğu anlaşılır. Düşüncenin gelişimi, varlığın gelişimidir. Bkz. Wilhelm Friedrich Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, 1986, s. 83.

<sup>250</sup> Wilhelm Friedrich Hegel, *Science Of Logic*, (trans. A.V. Miller), Atlantic Highlands, N.J. Humanities, 1969, s. 70.

Geleneksel Batı düşüncesine bakıldığında, daima bir temele ihtiyaç duyan felsefe kendine başlangıç için *nous, bir, idea substance, monad, a peiron* gibi soyut mutlak kavramlar aramıştır. Bu soyut aksiyomlar ışığında bilginin doğası araştırıldığında bilmenin arka planında düşünce, sezgi, ben veya özneliğin çıkış noktası olduğu görülmüştür. Bunlar bilmenin ölçütleri haline gelmiştir.<sup>251</sup> Bu bağlamda Hegel'in de felsefi sistemini mantık temeline oturttuğu anlaşılır. Ona göre ide saf bilgidir ve mantık saf bilimdir. Mantığın bir bilim sistemi olarak dolaysız ilk ögesi varlık kavramıdır.<sup>252</sup> O halde mantık, varlıkla başlayacaktır. Varlığın varoluşu ise zaman içinde gerçekleşecektir. Zaman, varlığın (tinin) varlık olmasını açıklayacaktır. Mantık akılla, varlık ise tarihte kendisini görünür kılacaktır.

Anlaşılacağı üzere Hegel'in mantık ve varlık anlayışı Alman idealizminin uzantısıdır. O halde onun zaman anlayışına yönelik yapılacak bir araştırma, Alman idealizminin sahası içinde kalmayı gerektirir. Bu bağlamda Alman idealizminin kısa bir şekilde ele alınması, Hegel'in zaman anlayışında ortaya çıkan ilerleme ve akıl ilişkisinin araştırılması tinin zaman nezdinde tarihsel incelenmesinde olabilecek kopukluğu önlemek için yararlı olacaktır.

19. yüzyıl Batı felsefesinin doruğa ulaştığı nokta Alman idealizminin akla ilişkin vurgusudur. Bu anlayışa göre akıl kavramı hem yasalılık hem de ereklilik olarak anlaşılmıştır. Alman idealizmi olarak bilinen spekülative felsefe tarafından aklın ereklilik, kavramın birliği, mutlak olanın tek tek öznel akıllarla birliği anlamının da oluşmasına neden olmuştur. Bu anlayıştan yola çıkarak Alman idealizminin son noktası olarak Hegel'in tarih görüşünde ortaya çıkan ilerleme kavramı ve bu ilerleme kavramının dayandığı akıl tasavvuru varlık anlayışını oluşturmuştur.<sup>253</sup>

Alman idealizminde akıl, mutlak olarak bir sistem halinde ele alınmış ve bu sistemden bir kavram ve bir önerme türetilmiştir. Bu mantıksal üretim insan aklının her türlü kavrayışında bulunduğu gibi gerçeklikte de bulunur. Burada akıl-hakikat arasında kurulan bağlantı dikkat çekicidir. Hakikat bir bütün olarak akla indirgenir. Kavramların birbirinden türetilmesi ilerleyen bir diyalektik süreç olacaktır. Bu anlamda Alman idealizmi kavramdaki diyalektik ilerlemeyi ya da aklın mantıksal türetilirliğinin

---

<sup>251</sup> A.e., s. 67.

<sup>252</sup> A.e., s. 69.

<sup>253</sup> Bkz. Martin Heidegger, *Being And Time*, (trans. John Macquarrie And Edward Robinson), Blackwell Publishers Ltd, 1962, s.485.

hakikat anlayışının akla indirgenen anlayışlar temelinde, hakikate taşındıkları anlaşılır. Hegel'e göre hakikati ortaya koyma, felsefenin temel amacıdır. Onun hakikatten anladığı gerçekleşen, oluşan bir süreçtir. Bu anlayışla hakikat kendi kendini kuran bir özne olacaktır. Onun ifadesiyle belirtecek olursak;

Bireyin Tözü, Dünya-Tininin kendisi, bu biçimlerden uzun bir zaman erimi içinde geçme, ve içinde her bir biçimde o biçimin yetenekli olduğu denli bütün içeriğini yoğurduğu dünya tarihinin muazzam emeğini üzerine alma dayancını taşımış olduğu için, ve kendisinin bilincine daha az çaba ile ulaşamayacak olduğu için birey hiç kuşkusuz olgunun doğası yüzünden bundan daha azı ile kendi Tözünü kavrayamayacaktır...daha şimdiden *düşüncel* bir şey olarak içerik tözün *iyeliğidir*; bundan böyle *kendinde-varlık* biçimindeki dışvarlık değil... ama daha şimdiden *anımsanan 'kendinde'*dir ki, *kendi-için-varlık* biçimine çevrilecektir.<sup>254</sup>

Bu ifadeden anlaşılacağı üzere hakikat öznenin kendisini gerçekleştirme düşüncesine koşul olmuştur. Tözün özne oluşu gerçeğin (mutlağın) de o denli töz olarak ifade edilmesidir.<sup>255</sup>

Hegel'e göre bir şeyin ide olduğu ölçüde hakiki olmasından söz edilebilir. Çünkü hakikat nesnel olanın kavrama uygunluğudur. Düşüncenin formlarıyla varlığın formları bir ve aynıdır. Düşünülen şey kavramlar varlığa yabancı şeyler değil, varlığa uygun düşen şeylerdir.<sup>256</sup> Dolayısıyla düşüncenin belirlenimleri hem nesnel bir değere hem de varoluşa sahiptir.<sup>257</sup> Nesnelere şu durumda aklın gerçekleşme yollarıdır ve akıl yoluyla kendi kendilerini bilinçte açığa çıkaracaklardır.

Bu doğrultuda Hegel'e göre, "her tarih düşünce tarihi olarak aklın kendisini geliştirmesini sergilediğinden, tarihsel süreç aslında mantıksal bir süreçtir. Başka bir deyişle tarihsel süreçler zaman cetveline yayılmış mantıksal geçmişlerdir."<sup>258</sup> Tarih, idenin diğer bir ifadeyle mantıksal olanın zamandaki yayılımıdır. Tarih burada mantığa indirgenir. Dolayısıyla tarihte olup bitenler, yaşantılar zorunludur ve akla uygundur. Hegel tüm tarihsel sürecin diyalektik bir süreç olduğunu ifade eder. Zamansallık diyalektik ilerleyişi gerçekleştirir. Zamansallığın diyalektiği oluşturması kendini varlığa

<sup>254</sup> Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 36.

<sup>255</sup> A.e., s. 29. Burada Hegel kendini gerçekleştiren özneyi mutlak, tin ya da ide olarak ifade eder. Bkz. A.e., s.124.

<sup>256</sup> Hegel, *Science Of Logic*, s. 50.

<sup>257</sup> A.e., s. 51.

<sup>258</sup> Robin George Collingwood, *Tarih Tasarımı*, (çev. Kurtuluş Dinçer), Gündoğan Yayınları, 1996, s. 154.

(tine) sunmasından ileri gelir. Çünkü tarihsel oluşum, kendi karşıtını türetilip kendi içindeki bu karşıttan yine bir senteze varacaktır. Tüm tarihsel oluşumlar akla uygun oluşumlardır. Tarihin felsefeye sunduğu biricik şey akıldır. Tarihte akıl kendi bilincine varma gelişimini oluşturmaya çalışır. Aklın tarihte geçirdiği bu serüven onun varoluşsal yolculuğudur.<sup>259</sup> Bu doğrultuda aklın tarihte ilerleyişinin ereği, tinin kendi kendisinin bilincine varması olacaktır. Bu kendilik bilinci, kendini gerçekleştirmedir. Bu tarihsel serüvende tin hem kendisinin dışına çıkan, yabancılaşan (*externalization/alienation*) hem de kendine geri döner. Kavramın gerçekleşmesi, idenin mutlak olarak kendilik bilincine varan bir tin olarak görmesine bağlıdır.

Tinin kendini gerçekleştirdiği diğer bir ifadeyle kavramın kendisini gerçekleştirdiği mahalde bir yitim de söz konusudur. Bu yitim zamanın da sonu olacaktır.<sup>260</sup> Zamanda gerçekleşen tin; mutlak olarak kendini gerçekleştirdiğinde zamanı da silecektir. Tin kendini zamanda ve mekanda dışsallaştıracaktır. Bu anlamda tinin dışsallaşması kendini açıklaması tarihtir. Bu dışsallaşmayla tin çeşitli tinler yoluyla kendine döner. Mutlak tin kendini gerçekleştirdiği sürece zamanda görünmez. Aslında hem görünür hem görünmez. Görünmez çünkü tam anlamıyla varlık minvali tamamlanmamıştır, görünür olmasının nedeni ise varoluşunu oluşturması varlaşmasıdır. Tinin varlaşması, bunun için gereken aşamalar sonunda ancak tamlaşır. Tin zorunluluk dahilinde zamanda tamamlanmamış olarak belirir, ta ki kendi saf kavramını bulacağı, zamanı sileceği ana kadar. Tinin kendisini zorunlu olarak zamanda ve mekanda göstermesi doğa ve tarih olarak kendini gerçekleştirdiğinin ifadesidir.<sup>261</sup>

Ancak tinin zamandaki yolculuğunda şurası da vardır ki, hakikat bulunduğu kendisinde yitime de sebep olacaktır. Kavramın zaman içinde kendini gerçekleştirmesi umutsuzluk olarak bu alanda görülebilir. Burada özne aynı zamanda nesne olup, hakikat bilincin tüm içerimlerine içkindir ve zamanda bulunur.<sup>262</sup>

Tinin; mutlağın tarihteki gelişimi zaman içinde olmaktadır, zaman içinde her şey değişir. Doğadaki her şey ve tinle ilgili her şey değişir. Ama doğada bireyler değişerek ortadan kalksa da tür değişmeden kalır. Doğada kendini yineleyen döngüsellik olması bu anlama gelir, yani bireyler değişse de doğada tür değişmeden kaldığı için, kendini

<sup>259</sup> Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 239-240.

<sup>260</sup> A.e., s. 93.

<sup>261</sup> A.e., s. 484-485.

<sup>262</sup> A.e., s. 120.

yineleyen türdür. Oysa tinle ilgili oluşumlar alanında, zaman içinde değişen tindir, yani kavramın kendisindedir. Zaman tine bizzat kendini değiştirme olanağı sunacaktır. Tin de oluşacak her değişim ise ilerlemedir.<sup>263</sup> Tinsel oluşumlar zaman içinde görünür. Bu da demek oluyor ki dünya tarihi tin'in zaman içinde yayılımıdır, “tıpkı idenin uzamda doğa olarak yayılması gibi.”<sup>264</sup>

Hegel dünya tarihinin tinin geçmişiyle ele alındığını ancak aynı zamanda içinde bulunulan zamana, şimdiyle varıldığını belirtir. Bunun nedeni, hakikatin öncesiz sonrasız olarak kendinde ve kendisi için olan şey olmasından kaynaklanır. Bu, “zamanda mutlak olarak bulunma anlamında şimdidir.”<sup>265</sup> Şimdide ancak mutlak olarak bulunulur. Geçmiş yitip gitmemiştir, geçmiş olarak görülen şey ideede öncesiz-sonrasız bulunmaktadır. Bu anlayış Hegel'in diyalektik akıl anlayışının gereğidir. Tinin geçirdiği önceki aşama ve sonraki aşama kapsamındadır. İde hep vardır, ölümsüzdür. Tinin bulunmadığı zaman da yoktur. Tin, geçip gitmiş değildir; her daim şimdidedir. Zamanın şimdiler içerisinde bu sonsuzluğu mevcut olan şimdiler dizisinin varlığının kabul beyanıdır.<sup>266</sup> Zaman “şimdide olan orada olan” kavramın ta kendisidir. Tin tamamlanma sürecinde zamandadır.”

Collingwood bu konuda tarihinin geleceğe ilişkin hiçbir bilgisinin olmadığını ve bu yüzden de tarihin şimdiyle bitmesi gerektiğini, geleceğin ise bilinmez bir şey olarak kaldığını belirtir.<sup>267</sup> Şunu da ifade etmek gerekir ki, Hegel Aristoteles'in yorumu vari gelişmeyi (tinin) bir olanak halinden (*potentia*) etkin, edimsel hale (*energeia*) geçiş olarak ifade etmiş ve edimsel alanında kendinde bir *telos* taşıyan bir edim olsa da olanak halinde olanın ne zamansal ne de mantıksal önceliği olarak görmek gerekip gerekmediğini söyler.<sup>268</sup> Gelişim sürecindeki diyalektik ifşa Welschen'in yorumuyla, bir evrim anlayışının çıkarımıdır. Welschen'e göre,

Mantıksal devim başlangıçta varolan ve geleceğinin programı içinde taşıyan bir tohumun açılımı değildir. Tersine, mantıksal devim özgür olarak kendi gidişatında ortaya çıkan ve sadece bu süreç içinde oluşabilecek her şeyi kendisi

<sup>263</sup> Wilhelm Friedrich Hegel, *Tarihte Akıl*, (çev. Önay Sözer), Kabalcı Yayınları, 2003, s. 154.

<sup>264</sup> A.e., s. 155.

<sup>265</sup> A.e., s. 183.

<sup>266</sup> Heidegger, *Being and Time*, s. 476.

<sup>267</sup> Collingwood, a.g.e., s. 157.

<sup>268</sup> Çetin Türkyılmaz, “Hegel'de Gerçekleşme Kavramı”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, S. 28 (1), ss.197-205, s. 202.



yaratır. Mantıksal süreç önceden varolan bir programı yürürlüğe geçirmez, aksine kesinlikle kendi kendini doğurur.<sup>269</sup>

Heidegger Welschen'in bu anlayışını, mutlağın henüz olmadığı durumdan olduğu duruma geçiş hareketi olarak yorumlar. Bu henüz değil, mutlağın henüz değildir. Mutlak, kavramın gerçekleşmesidir kendi üretme gelişimidir.<sup>270</sup>

Yukarıda anlatılanlar ışığında Heidegger'in Hegel yorumuna baktığımızda, onun Hegel'in zaman anlayışına ilişkin yorumun '**Varlık ve Zaman**'da iki soru eşliğinde şekillendiğini fark ederiz. Bunlar; "Hegel zamanın varlığının özünü nasıl tarif etmektedir? Tinin zaman içinde meydana gelmesi için özünde neyi barındırmaktadır?"<sup>271</sup> onun bu iki soruyu araştırmasına tabi kılmasının nedeni, Hegel'i eleştirmekten çok<sup>272</sup> Dasein'in zamansallığına ilişkin ortaya konulacak yorumun daha belirgin olmasını sağlama isteminden kaynaklanır.<sup>273</sup>

Ona göre Hegel'in zaman anlayışı Aristoteles'ten beri gelen alelde zaman anlayışını yansıtmaktadır. Heidegger'i bu kanıya vardırıran Hegel'in zamanı, 'temaşa edilen oluş' olarak belirtilmiş olmasından kaynaklanır. Hegel'de oluş kavramı düşüncenin varlığı ve yokluğu bir arada düşünmesiyle ortaya çıkmaktadır. Hegel gerçeklik tasarımına oluş içindeki şeyler için söz konusu olan ereklilik kavramının sonsuz kavramı ile ilişki içinde ortaya koyar. Diyalektik anlayış gereği gerçeklik oluşturulurken, doğa gerçekliğinde söz konusu olan tek tek sonlu, devinen değişen şeyler yok olurlar; dolayısıyla tek tek sonlu şeyler kendi içkin varlıklarında yok olmanın tohumunu taşırlar. Hegel onların doğum saatinin aynı zamanda ölüm saati olduğunu belirtmektedir.<sup>274</sup> Zaman ve mekan, oluşla tını dile getiren şeylerin bilgisini vermektedir.

---

<sup>269</sup> A.e., s. 202-203..

<sup>270</sup> A.e., s. 203. Karş. Martin Heidegger, *Hegel's Phenomenology Of Spirit*, (trans. P. Emad and K. Maly), Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press. 1994, s. 33.

<sup>271</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.480.

<sup>272</sup> Heidegger Hegel'i eleştirme niyetinde olmadığını açıkça belirtmektedir. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Heidegger, *Being And Time*, s.480.

<sup>273</sup> A.e., s. 480-481.

<sup>274</sup> Hegel, *Science Of Logic*, s. 129.

Bu bağlamda oluş soyut bir anlamda belirir. Heidegger bu noktada Hegel'in zaman anlayışını 'negasyonun negasyonu'<sup>275</sup> olarak ele alır. Bu noktasallıkta şimdiler dizisi formelize edilmiş olup, formel diyalektik zaman kavramı açığa çıkmıştır. Bu, Hegel'in zaman ve tin arasında kurduğu ilişkinin ifadesidir.<sup>276</sup> Zaman şimdilerden hareketle anlaşılabilir. Heidegger'e göre onun zamanı şimdiler dizisi olarak kurmasının nedeni, onların ideal bir mevcut olan olarak temaşa etmenin ancak bu yolla mümkün olacağındandır. Noktasallık zamanın ta kendisi olacaktır. Heidegger bu görüşüyle, noktasallığın kendisinin kendisi için belirleyeceğini böylelikle varolmanın kayıtsızlığından çıkıp, kurutulanabileceğini ifade eder.<sup>277</sup>

Bu doğrultuda, 'negasyonun negasyonu' olarak 'noktasallık' tinin kendini açmamasıdır. Tin burada diyalektik yolda ilerleme ile kendini ifşa edecektir. Bu ifşa ediş, kendini buluştur. Tin kendini bulduğu anda da yitip gidecektir. İlerleme tinin gelişimidir, kendisinin kavramına erişimidir. Heidegger'in bu Hegel yorumu Batı felsefesinin Alman idealizmindeki ilerleme anlayışına paralellik arz eder. Tin kendini gerçekleştirirken dolaysız olarak zamana dahil olmalıdır. Heidegger bunu şu şekilde ifade eder:

Kendini kavramına doğru geri çeken tinin gelişiminin (ilerlemesinin) tedirginliği olarak 'negasyonun negasyonu' olarak gören Hegel tinin tarihsellikte kendini gerçekleştirmesini sunar. Tin ve zamanın formel ontolojik ve formel apofantik soyutlama aracılığıyla birbiri arasında yakınlık kurmak mümkün hale gelir.<sup>278</sup>

Tinin zamana dahil olması zamansallığın bütünsellikli yapısına topkekün dahil olması değil, geçmiş ve şimdi üzerinden tinin varlığını tanıması, görünür kılması olurken geleceğin ise görmezden gelinmesidir. Bu kaniya Heidegger'i vardırıran şey Hegel'deki özbilincin varlığıdır. Heidegger Hegel'de özbilincin (*self-consciousness*) varlığının bilginin huzursuzluğuna giden yola kapı araladığını iddia eder. Bu anlamda düşünürümüz Hegel'de tinin mutlak bilgiye ulaşma ereğini göz önünde bulundurarak özbilincin oluşumunda algıdaki (*perception*) anlamaya dayalı olarak geleceğe yönelik

---

<sup>275</sup> Bu ifadeyi 'olumsuzlamanın olumsuzlanması' (*the negation of negation*) olarak da ifade edebiliriz. Bu bir yasa olarak, doğada, bilinçte ve toplumda hüküm süren ilke olmaktadır. Heidegger, *Being And Time*, s. 484.

<sup>276</sup> Heidegger, *Being And Time*, s. 483-484.

<sup>277</sup> A.e., s. 481.

<sup>278</sup> A.e., s. 485.

'beklenti' karakteri üzerinde durarak Hegel'de zamanın varlığını araştırır.<sup>279</sup> Ona göre özbilincin oluşumunda mutlak varlığın belirlenimine yönelik beklenti karakteri olsa da Hegel geleceği ihmal ederek geçmiş karakteri üzerinde yoğunlaşmıştır. Ona göre mutlak varlığın ışığında ancak spekülâtif varlık olarak tabir ettiği artık son aşama olan özbilincin yapısı kavranılabilir ki bu, bilinci huzursuzluğunun da başlangıcıdır. Hakiki varlık olarak ifade edilen tin kavramı kendi hakikatini, özbilincin gerçekleşmesiyle açığa çıkabilecektir. Bu doğrultuda amaç Heidegger'e göre varlığın yeni kavramının izahını ele almak, tartışmaktır. Hegel'in bu anlamdaki önemi fenomenolojide kurulan varlığın anlamını geleneksel felsefedeki temsil edilen Hegel'in mutlak varlığın anlamı üzerinden ele almaktır. Hegel'de varlığın anlamı batı felsefesinde daha eskilere uzanan Parmenides-Herakleitos, Platon-Aristoteles le birlikte tasarlanmıştır.<sup>280</sup>

Hegel'in Heidegger'e göre elzem olan noktası, Antikitenin mantıksal, ekolojik, teolojik motiflerinden yola çıkarak gerekli fundamental formları açığa çıkarmasıdır. Bu yeni varlık anlayışı Antikitenin ileri sürdüğü varlık görüşünün tam ve kesintisiz öne sürümüdür. Bu anlamda Heidegger'in Hegel'e yönelik çalışmasında açığa çıkan şey, mutlak ontolojinin fundamental yapısından ziyade, tinin fenomenolojisinin geleneksel ontolojinin meşrulaştırılmış son çabası olduğudur. Şu durumda ona göre tinin fenomenolojisi idealizmin mutlak yazgısının son temsilidir. Onun fenomenolojisinde mutlak kavramı üzerinden sabit, değişmez mevcudiyetin sesi yükselir.<sup>281</sup> Evrenselliğin sunduğu bu varlık anlayışı bir birlikli yapı olarak sonsuz içerisinden süregidecektir. Varlık ancak bu sonsuzluğun sunduğu bağımsızlık içinde kavranabilecektir.

Bu anlamda Heidegger'e göre Hegel'de varlık artık ne soyut bir varlık alanı ne de gerçekte soyut bir evrenselliğin anlamını taşır. Buna karşın varlık kendine içkin bir saf devimin akışkan tözünü taşır. **Bu devimin sonsuzluğundan ancak söz edilebilir.** Hegel bu sonsuz varlık anlayışından yola çıkarak Heidegger'e göre, zaman ve varlık arasında kurulacak ilişkide zamanın yalın varlığının mekanın yalınlığından pay aldığını belirtir. Hegel'e göre zaman ve mekan özellikle doğa felsefesinin bir mesele alanı olmaktadır. Ancak Hegel zamanı tinin tarihiyle bağlantılı olarak bu meselenin doğa felsefesini aşan bir mesele olarak tarih ve tinin alanı içinde görmektedir. Heidegger

---

<sup>279</sup> Heidegger, *Hegel's Of Phenomenology Of Spirit*, s. 141.

<sup>280</sup> A.e., s. 141.

<sup>281</sup> A.e., s. 142.

Hegel'in bu noktada yanıldığını zaman kavramı meselesinin tarih ve tinin gelişimiyle açıklanamayacağını belirtir.<sup>282</sup> Bu noktada 'Varlık ve Zaman'daki argümanlarından yola çıkan Heidegger, 'Hegel's Phenomonology Of Spirit'ta;

Hegelci sav varlığın zamanın hakikati (*essence*) yani sonsuzluk olarak varlığın olduğunu askıya alır. Bu, tam anlamıyla fenomenolojideki pasaj aralığında açıkça belirtilir. Metinde 'içkin farklılık' (*inner difference*) anlamındaki varlık sıfatıyla yaşam arasında ilişki kurulur. İfade edilebilir ki, varlığın hakikati tüm farklılıkları alaşağı eden sonsuzluktur (*infinity*). Zamanın yalın hakikati varlığın hakikati olarak zamanın hakikatidir.<sup>283</sup>

Bu anlamda zaman hakkındaki konuşmasında Heidegger Hegel'deki varlık anlayışını sonsuz varlığın hakikati anlayışı olarak yorumlamaktadır. Zaman varlığın hakikatine sahip olduğu gibi, mekanın da salt formunu sunacaktır. Varlığın hakikati üzerinden akla uygun olarak onto-lojikal belirlenmiş varlığın aynılığı, özdeşliği üzerinden kurgulanır. Heidegger'e göre Hegel'de varlığın hakikatinin ekolojik bağlamı ise içkin farklılık kavramıyla oluşurken, teolojik bağlam tinin mutlaklığı üzerinden sürülür. Bunlar ışığında yeni varlık kavramının onto-teolojik kavramında hüküm sonsuzluk üzerinden kurulur. Zaman bu ego-onto-teo-lojik içinde varlığı ifşa edecektir ki, bu esas itibariyle mutlak olana ait olarak doğaya aitliği de sürdürür.<sup>284</sup>

Netice itibariyle, Hegel'i Heidegger üzerinden okumak onun sunduğu zaman ve varlık anlayışının Aristoteles'ten beri gelen anlayıştan esinlenerek zamanın varlığın ve mekanın hakikatiyle birlikte ele aldığı ileri sürülebilir. Sonsuz varlığın hakikati mekânın mahali olarak zamanın da hakikatidir. Hegel'in bu andan itibaren zamanın varlığını şimdilerin ve artık şimdi olmayan geçmiş üzerinden anlaşıldığını ileri sürer. O halde zaman ve mekan varlığın hakikatinin serimlenmesiyle oluşa gelir ve varlığın hakikati deneyimi bilincin kendini dışsallaştırması gelince de, öncelikle kendini görünür kılacaktır. Bu, tinin kendi bilincine varma yolculuğunun başlangıcıdır. Böylece onun iddia ettiği üzere Hegel'de açığa çıkacak olan ya aynılığın sonsuzluğu ya da farklılığın sonsuzluğa geçiş önem taşır. Her iki an Heidegger'in belirttiği üzere; şimdinin sürekliliği her bir anın ayrı süre gitmesiyle olunan şimdinin sürekliliğindeki evrensel

---

<sup>282</sup> A.e., s. 144.

<sup>283</sup> A.e., s. 145.

<sup>284</sup> A.e., s. 145-146.

süreçtir.<sup>285</sup> Şimdiye odaklanan bu zaman anlayışı, zamanın bütünsellikli yapı içerisinde sunulmasına engel olarak fundamental temelden yoksun, hergünkü zaman anlayışını oluşturmuştur. Öte yandan Hegel'in sunduğu bu zaman anlayışı Heidegger'e göre fırlatılmış Dasein'in dünyadaki kamusalının zamansal anlayışını oluşturması dolayısıyla, dünya zamanını da bize sunmaktadır. Bu, ontolojik temelden yoksun bir zaman anlayışı olsa da sahil zaman anlayışına giden yola bizi götürecektir.

Bu noktada Heidegger'in Hegel'i eleştirmekten çok onun zaman anlayışını Dasein'in dünya zamanında nasıl açıldığını anlatmak için temel olarak kullandığını anlıyoruz. Tinin dünya zamanında varlığını oluşturması, Dasein'in varoluşunu oluşturmasıdır aynı zamanda. Bu, Dasein'in zamansallığının dünya zamanında eksistansiyal-ontolojik temelde ifadesini bulur.<sup>286</sup> Ancak onun Hegel'i eleştirdiği bir husus vardır ki o da, Hegel'in zamanın doğasının açıklamada yetersiz kaldığı negasyonun negasyonu olarak tinin öz yapısının esas itibariyle mümkün olup olmadığı meselesini asli zamansallık zemini üzerinde göz ardı ettiğini düşünmesidir.

Öte yandan Heidegger'in Hegel'in zaman anlayışını eleştirmesinde onun geçmiş göz önünde bulunduran bir zaman anlayışı öne sürerek zamanın dolayısıyla da varlığın bütünsellikli yapısının kavranılamayacağını öne sürmesine karşılık, Catherine Malabou'nun Hegel'i Derrida'nın yapı sökümünden yararlanarak *plastisite*<sup>287</sup> kavramı üzerinden Hegel'in zaman anlayışını yeniden yorumlaması dikkat çekicidir. Bu noktada Malabou idealizmin 20. yüzyılda doruk noktasına ulaşmasına neden olan Hegel'in gelecek anlayışına olumlu bir tavırla okuyucuyu davet ederek<sup>288</sup> Hegel'de Heidegger'in öne sürdüğü üzere tek bir zamansallık olduğu anlayışını yıkıma uğratar. Bu tahrip Hegelyan diyalektiği ele almayı gerektirecek, diyalektiğin farkı ortadan kaldıracığına yönelik öne sürülen anlayışların eleştirisine neden olacaktır. Bu anlamda Hegel'i Malabou üzerinden okumak, Hegel felsefesini Deleuze'un ifade ettiği üzere aynılık

---

<sup>285</sup> A.e., s. 146.

<sup>286</sup> Heidegger, *Being And Time*, s. 484.

<sup>287</sup> İng. *Plasticity*, Grekçe. *Plassein*. Grekçe mastar hali *plassein* ve fiil hali olarak *plasso* (Attika lehçesinde *-tto*), şekillendirmek, oluşturmak, biçimlendirmek, şekil yapmak, kalıba dökmek anlamlarına geldiği gibi Hesiodos'ta ve Herodotos'ta bir sanatçının maddeye form kazandırması anlamlarına da gelmektedir. Yine eğitimde talebeyi yetiştirme manasında ona bir biçim verme şeklinde kullanıldığı gibi, zihinsel bir sürece refere ederek tasarımı, imgeleme anlamında da kullanılır. Yine metafor olarak *plassein* icat etme, uydurma, sahtesini yapma, yaratma, taklidini yapma bağlamlarında da kullanılmaktadır. Bkz. Liddell And Scott, a.g.e., s. 1412.

<sup>288</sup> Catherine Malabou, *The Future Of Hegel; Plasticity, Temporality And Dialectic*, (trans. Lisabeth During), New York-London, Routledge, 2005, s.1.

felsefesi olmadığını odak noktası kılmak ve Heidegger'in 'Varlık ve Zaman'da belirttiği üzere Platon'dan başlayan mevcudiyet olarak sunulan varlığın ve homojen zaman anlayışının Hegel'de doruk noktasına ulaştığı türünden görüşleri bertaraf etme iddiasını taşır.<sup>289</sup>

Böylece Malabou *plastisite* kavramından yola çıkarak materyalist ontolojik bir anlayışla felsefe sahasına Hegel bağlamında yerini alır. Bu andan itibaren Malabou 'gelecek' terime odaklanarak kavram deşmesi yapar. Gelecek terimi Fransızcada iki anlama sahip olarak *le futur* ve *l'avenir* olarak kullanılır. *Le futur* alelade anlayış bağlamında şimdinin ardından gelerek geleceğe uzanan bir zaman anlayışı olup, geleceğe yönelik gerçekleşecek olanlar için kullanılır.<sup>290</sup> Buna karşılık *l'avenir* geleceğe yönelik beklenti, umut anlamı taşıyıp, *le futur* gibi gelecekte gerçekleşeceğine dair emin olduklarımızın aksine geleceğin bilinmeyen yapısını teşkil eder.<sup>291</sup> Bu doğrultuda *le futur* ve *l'avenir* arasında 'şimdi'nin kazandığı anlam doğrultusunda farklılığın başladığını anlıyoruz. *Le futur* Batı metafiziğinin şimdi üzerinden kurulan mevcudiyet metafiziğini ifade eden el-önünde-mevcut-varlık (*Vorhanden*) olan gercin mevcudluğunun zamanıdır.<sup>292</sup> *L'avenir* ise ölçülemeyen bir zaman anlayışı olarak sunulmaktadır. Heidegger Hegel'in anlayışını *le futur* içine koyarak Hegel üzerine yazdığı eserde onun zamanın gelecek *ekstaz*'ını görmezden geldiğini ifade eder. Bu anlamda Hegel zamanı tinin yazgısını oluşturduğunu belirterek *le futur* ile şimdiye odaklanılan sonsuz bir varlık anlayışı bize sunar. Onun 'Tin'in Görüngübilimi'nde aktardığı üzere;

*Zaman 'orada' olan ve bilince kendisini boş bir sezgi olarak sunan Kavramın kendisidir; bu nedenle Tin zorunlu olarak Zaman içinde görünür, ve arı Kavramını ele geçirmemiş olduğu, e.d. Zamanı yok etmemiş olduğu sürece Zaman içinde görünmektedir. Zaman dış, sezilen, 'kendi' tarafından ele geçirilmemiş arı 'kendi'dir, salt sezilen Kavramdır; bu sonucu kendi kendisini ele geçirdiği zaman kendi Zaman biçimini ortadan kaldırır, sezmeyi kavrar ve kavranan ve kavrayan sezmedir.-Zaman öyleyse henüz kendi Zaman biçimini*

<sup>289</sup> Martin Heidegger, *Being And Time*, (trans. Joan Stambaugh), s. 387.

<sup>290</sup> Gelecek, yarın, ilerideki anlamında kullanılan bu kamusal gelecek kavramı için Bkz. Tahsin Saraç, *Büyük Fransızca-Türkçe Sözlük*, Adam Yayınları, 2009, s. 643.

<sup>291</sup> *Le futur*'dan farklı olarak *l'avenir*, istikbal, geleceği parlak olma (*Un ingénieur d'avenir*), çocukların geleceğini temin etme (*assurer le sort de ses enfants*), vaat eden bir zaman anlamında kullanılır (*plein de promesses*). Bkz. Yalçın Kocabay, *Türkçe-Fransızca Büyük Sözlük*, Okutman Yayıncılık, 2008, s. 386-385.

<sup>292</sup> Malabou, a.g.e., s. 1.

ortadan kaldırır, sezmeyi kavrar ve kavranan ve kavrayan sezmedir.-zaman öyleyse henüz kendi içinde tamamlanmış olmayan Tinin yazgısı ve zorunluğu olarak görünür,-özbilincin bilinçteki payını varsıllaştırma, ‘kendinde’nin *dolaysızlığım*, ki tözün bilinçteki biçimidir...<sup>293</sup>

Birçok yorumcu Malabou’ya göre Hegel’in yukarıdaki zaman analizinin tinin diyalektik sürecinin bir işleyişi olarak soyut bir kavram olduğunu ve mutlak bilgiye ulaşmada ortaya çıktığını belirtir. Heidegger’e göre ise zamanın genel bir zaman anlayışı ya da alelade zaman anlayışı sunduğunu mutlak bilgiye ulaşıldığında zamanın da yok olacağını ifade eder.<sup>294</sup>

Bu bağlamda Heidegger’e göre Hegel’in zaman anlayışı metafizik tarihine giriş niteliği taşıırken, aynı zamanda bu metafiziğin onunla sonlanışına da işaret eder. Bu metafizik geleneği varlığı belirlemede onun *presence* olarak (*Anwesenheit*) olarak şimdide ortaya çıkan huzurda bulunan mevcudiyet metafiziğidir.<sup>295</sup> Şimdiki zaman (*Gegenwart*)<sup>296</sup> zamanın diğer yapılarını yansıtacaktır. Heidegger’e göre zaman kavramı bu anlamda Presokratiklerden Husserl’e kadar homojen bir zaman anlayışının hüküm sürmesine neden olmuştur. Spekülatif zaman kavramında gelecek henüz olmayan şimdinin ve geçmiş şimdinin artık olmayan hali olarak artık değildir.<sup>297</sup> Heidegger bu noktada ‘**Hegel’s Phenomenology Of Spirit**’da Hegel’de gelecek fikrinin olmadığına dair şunları belirtmektedir:

Anlaşılabacağı üzere Hegel zaman zaman olagelmekten (*having been*) söz etmiş olsa da, hiçbir zaman gelecekte bahsetmemiştir. Bu durum onun geçmiş zamanın nihai karakteri olarak anlamasına karşılık gelir; zaman kalıcı olmayandır, yavaş yavaş yok olmaya yüz tutandır (*fode away*). Zaman her daim geçmişte kalandır (*bygone*). Netice itibarıyla biz burada zamanın güzergahındaki yönelimde baştan sona radikal ve farklı bir yolla dönüm noktasının geçmiş olduğunu buluruz.<sup>298</sup>

Bu bağlamda Heidegger’in Hegel’in zaman anlayışına yönelik yorumu, zamanın tinin geçmiş zamanı olarak var olduğudur. Tin kendini keşfetme uğruna,

<sup>293</sup> Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 484.

<sup>294</sup> Malabou, a.g.e., s.2

<sup>295</sup> Steuerwald, a.g.e., s. 42.

<sup>296</sup> Daha önce açıkladığımız *Gegenwart* terimi halihazırdaki bugünkü mevcut olan, hazır anlamına gelir ki, *Anwesen*’le bu noktada uzlaşılır. Steuerwald, a.g.e., s. 242.

<sup>297</sup> Malabou, a.g.e., s. 2.

<sup>298</sup> Heidegger, *Hegel’s Phenomenology Of Spirit*, s.82.

sonsuzluğa ve mutlağa ulaşmak için zamana dahil olacaktır (*Übergehen*)<sup>299</sup>. Tinin kendini tanıması Heidegger'e göre ancak geçmişle mümkündür. Bu geçmiş henüz zamansal olarak geçip giden bir geçmiş olmayıp, huzurda (*presence*) olandır. Zamansal *presence* mutlağın *parousia*'sıdır.<sup>300</sup> Hegel'in bu anlamda henüz olmayan gelecek anlayışı Batı düşünce geleneğindeki yerini de almıştır. Buna karşın Malabou eserinde Heidegger'e karşı olarak Hegel'de gelecek düşüncesini yadsıyanlara karşı olarak onda gelecek fikrinin bulunduğunu *plastisite* kavramına başvurarak sorunun üstesinden gelmeye çalışır. Grekçe *plassein*'den gelen *plastisite* (*plasticity*) birincisi heykeltıraşlık gibi plastik sanatlarda olan elle tutulabilir, biçim verilen maddeleri belirtirken aynı zamanda plastik cerrahideki şekillendirme anlamına da gelmektedir.<sup>301</sup> Bu anlamda *plastisite* form oluşturabilme gücü olarak ifade edilebilir. Gelecek fikrinin *plastisite* ile uzlaştırılması diyalektiğin bu şekil verme yetisini oluşturması ve anın geleceğe form verebilme yetisi anlamına gelir. Bu noktada Hegel '**Mantık Bilimi**'nde düşüncenin kendisinin de *plasticity* olduğunu ifade etmek üzere mantığı tanımlamak üzere kullanır:

Kendinde ve kendisi için hiçbir nesnenin açıklaması böylesine sağın olarak içkin bir 'plastikliğe' kendi zorunluğu içindeki düşünmenin gelişimi denli yetenekli değildir; hiç biri bu istemi kendisi ile birlikte bu düzeyde getirmez; düşünmenin bilimi bu bakımdan matematiği bile aşmalıdır, çünkü hiçbir nesne kendisinde bu özgürlüğü ve bağımsızlığı taşımaz. Böyle bir açıklama, kendi türünde matematiksel çıkarsamanın gidiş yolunda görüldüğü gibi, gelişiminin hiçbir basamağında o basamakta dolaysızca ortaya çıkmayan ve ona önceki basamaktan alınmış olmayan bir düşünce-belirleniminin ve derin-düşünce ögesinin bulunmamasını ister.<sup>302</sup>

Böylece Malabou Hegel üzerine yaptığı soruşturmasında Hegelci diyalektik işleyişin plastik olduğunu ifade eder. Bunun nedeni diyalektikteki yeninin giriş ve çıkışıyla yeni formların oluşmasıdır ki bu arazın özsel, özsel olanın da arazlama sürecidir.<sup>303</sup> Bu, tinin görüngübiliminde şu şekilde ifade edilir:

---

<sup>299</sup> Almanca *Übergehen* kavramı, bir şeye intikal etme, üzerinden geçip gitme, dahil olma anlamına geldiği gibi, atlamak ihmal etmek, sükutla geçiştirme (*j-n bei der Beförderung*) anlamlarına da gelmektedir. Metin dahilinde kullanılan anlamı tinin zaman üzerinden geçip gitmesi kastedilir. Bkz. Steuerwald, a.g.e., s. 550.

<sup>300</sup> Malabou, a.g.e., s. 3.

<sup>301</sup> Malabou, a.g.e., s. 5.

<sup>302</sup> Wilhelm Friedrich Hegel, *Mantık Bilimi*, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, 2008, s. 26.

<sup>303</sup> Malabou, a.g.e., s.12.



Kaçınılması gereken bir güçlüğün nedeni kurgul ve (o soyut) uslamlayıcı yolların karıştırılmasıdır. Şöyle ki, kimi zaman Özneye ilişkin olarak söylenen şey onun Kavramını imlerken, bir başka zaman da yalnızca Yüklemini ya da İlineğini imlemektedir. Yollardan biri ötekine karışır, ve ancak bir önermenin parçalarının olağan ilişki türünü kesin bir biçimde dışlayan bir felsefi açıklama yoğrumsal ya da plastik olmayı başarabilecektir.<sup>304</sup>

*Plastisite* kavramının Hegel’de gelecek anlamıyla ilintisi şu durumda diyalektiğin bir oluş içerisinde olmasından kaynaklanan beklentisel bir form sunmasıdır. Tarih içindeki tinin yolculuğundaki öznel, nesnel mutlak aramalar tinin daima kendisinin de dahil farklılaşması ve dönüşüm içinde olarak form alabilen ve verebilen bir *plastisite* ile açıklanır. *Plastisite* kavramına ‘bekleme ve görme’nin (*to see -what is-coming*) dahil olduğunu belirten Hegel oluşun, farklılaşmanın olduğu bir devinimi ifade eder. Şu durumda gelecek şimdilerin dizilişi değil, gelecek *ekstaz*’ının zaten şimdiye sızdığının işaretidir. Anın içine geleceğin bu sızıışı tinin özneye dönüştüğü, öznenin bizatihi kendisinin de (mutlaklığı içinde) töz olarak kavramasından teşekkül eder.<sup>305</sup> Diyalektikteki bu düalist devimi (*movement*) Malabou şu şekilde ifade eder:

Bu devim iki bağlama ayrılmıştır: mantıksal olarak: zamanın Hegelyan anlayışlarını farklı manalarını bir araya toplar: bir bütün olarak momentlerin ilişkisi (geçmiş-şimdi-gelecek), sentetik yapı ve kavramın duyusal anlamda deneyimi. Kronolojik olarak: zamanın kendisi indirgenemeyen tarihe sahiptir. Özne-töz kendi bütünsel yapısının, Grek ve Modern iki momenti yoluyla kendini gelmekte olan olarak olarak görür.<sup>306</sup>

Böylece anlıyoruz ki, Hegel Grek ve Hıristiyan formlardan esinlenerek zamanı homojen bir kavram olarak değil, zamansallığın üçlü formu olarak İnsan, Tanrı, Özne olarak anlamaktadır. Her birinin kendine özgü zamansal hareketi olan bu üçlü form birbirinden farklı zamansal anlayışın da dile getirimini sunar.<sup>307</sup> Erek olan mutlak tinin bu üçlü zamansallık anlayışı tarihin her bir önceki formuyla sentezlenerek tinin tüm geçmiş yaşamı yeniden sürdürme imkanını elde ederken kavramın birlikli yapısı içinde de yer alarak zamansal bütünlüğü ihtiva eder.<sup>308</sup> Ulaşılan mutlak bilgi ise Heidegger’in Hegel okumasında olduğu gibi tinin

<sup>304</sup> Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 57.

<sup>305</sup> Malabou, a.g.e., s.13.

<sup>306</sup> *Sees itself coming (voit venir)*. Malabou, a.g.e., s. 18.

<sup>307</sup> Ayrıntılı bilgi için Bkz. Malabou, a.g.e., s. 82-84.

<sup>308</sup> A.e., s. 154

zamansal yazgısını tamamlama halindeki bir sonsuzluk olmayıp, yeni oluşacak bir zamansallığa karşılık gelecektir. *Voir venir*<sup>309</sup> bu zamansallığı tine sunacaktır.<sup>310</sup> Bu, geçmiş benliklerin yeni bir benliğin oluşumu için feda edilmesidir. *Plastisite*'nin anlamı tam da burada bir başkasının benliğinin yerini almasına olanak verecektir. Bu anlamda kendinde beklenti anlamını bulunduran *plastisite* kavramı Heideggerce sunulan bakıştaki Hegel'de gelecek fikri olmadığına da reddidir. *Plastisite Aufhebung*<sup>311</sup> karakterine sahip olarak hem oluşta görüşe çıkan hem emilerek yitip giden, eriyen, çözülen kendisi de değişken bir oluş formuna karşılık gelir. Böylece Hegel'in tarihselliği nezdinde beliren epistemolojideki zaman anlayışı, Dilthey'da tarihsellik kavramına olan vurguyla tin bilimleri meselesi adı altında irdelenmeye hazır hale gelmiştir.

## 1.6. DİLTHEY'DA TİN BİLİMLERİ DOĞRULTUSUNDA 'ZAMAN'

Aristoteles'le başlayan Augustinus ve Kant ve Hegel'le devam eden meselemizin bir diğer konuğu Dilthey'dir. Heidegger'in '**Varlık ve Zaman**' adlı eserinde Dilthey'in neden zaman anlayışına yer verdiğinin izahını şu şekilde yapmak mümkündür; Heidegger varolanı varolan olarak ve varolanın varlığı arasında yaptığı ayırımla tüm ontolojilere temel olacak fundamental ontolojisiyle varlık ve zaman arasındaki ilişkinin beyanını, varlığın anlamının ancak zamanda görünür olacağı savıyla desteklemiştir. Bu zaman anlayışı alelade hesapçı bir zaman anlayışı değil, varlığın; varolanın varlaşmaya gelmesini sağlayan varlığın kendi *aletheia*'sının ortaya çıkmasına eşlik eden ontik değil, ontolojik-ekzistansiyal bir zaman anlayışıdır. Bu zaman görüşü tarihselliği beraberinde getirirken, kendisinin psikolojik-psişik etmenlerle açıklanışına karşı olarak kendi *ekstaz*'ını kurmuştur. Bu anlayış doğrultusunda çalışmamızın bu bölümünde modern dönemde psikolojinin, yaşama felsefelerinin, romantiklerin de ortaya çıkışıyla beliren tarihselcilikteki zaman kavrayışlarını Dilthey'in tin bilimleri epistemolojisinde yaptığı girişimle açıklama yoluna giderek 'tarih', 'yaşantı'

<sup>309</sup> *Voir* Fransızca görme, seyretme, görmek, geçmek, önceden görme, bulmak düşünmek anlamlarına; *venir* ise gelmek (*venez avec moi*) yetişmek, olmak, aklına gelmek, -e gelmek, -den gelmek, *venir au mande*, doğmak, dünyaya gelmek manalarını taşımaktadır. Bkz. Saraç, a.g.e., s. 1454.

<sup>310</sup> Malabou, a.g.e., s. 192.

<sup>311</sup> Terfîyen kaldırma, kaldırılma anlamına gelen terimin kökü olarak *auheb'en* yerden kaldırma, ayağa kaldırmak (*belagerung*), nakzetmek manalarına gelmektedir. Bkz. Steuerwald, a.g.e., s. 53. Bu anlamda *Aufhebung*, *plastisite*'yle ilişkisi anlamında oluşta yukarı yükselme anlamında devingenliği ifade eder.

kavramlarını odak noktası kılıp, bu kavramların zamanla nasıl ilişkilendirildiği ve buna bağlı olarak zamanın *a priori* bir kavram olup olmadığı araştırılacaktır. Çalışmamızın sonuna doğru ise Heidegger'in Count Paul Yorck üzerinden Dilthey'a yönelik eleştirisi, zamanı ve tarihi açıklamada psikolojiyi payanda olarak görmesiyle, onun epistemolojik öncelikli zaman anlayışını nasıl ileri sürdüğüne yönelik tartışmayı içermektedir. Ancak şunu da hemen belirtelim ki, Heidegger Yorck ve Dilthey'dan sezgi ve zamansallığın doğası tartışmasından yola çıkarak, insan varoluşunun zamanla belirlenişi ısrarlı anlayışından oldukça yararlanmışır.<sup>312</sup> Bu anlamda onun Dilthey ve Yorck'tan yararlanması anlayışlarının kendisindeki araçsal bağlamıdır. Sorun, zamanın halen psikolojiye hapsolan epistemik bir sorun olarak görülerek ontolojik temelini görmezden gelinmesine yöneliktir. Bu bağlamda çalışmamıza belirttiğimiz meseleleri inceleme adına 19. yüzyılın epistemolojiyi ontoloji karşısında öncelediği dikkate alındığında, insan-varlık-zaman ilgisinin nasıl anlaşıldığına göz atmakla, yol aldığımız varlığın zamansal patikasında çalışmamıza başlayalım.

19. yüzyıl'a gelindiğinde özellikle Anglosakson dünyada felsefe, epistemoloji ve mantık olarak anlaşılmıştır. İnsanın duyulanabilir nesnelere hangi bağlamlarda algıladığı ve bilgisine ulaştığıyla ilgilenen epistemoloji ve düşünmenin genel yasalarını araştıran mantık ile felsefe 'insan *kosmosu*'nu ihmal ederek, formel ve teknik sorunlarla uğraşmış, felsefe hem hermeneutiğin hem de epistemolojinin sorunlarını çözmekte yetersiz kalarak köhneleşmiştir.<sup>313</sup> İnsanın teknik olana hapsedilerek anlam ve değerden yoksun kılınışı, yaşama felsefelerinin romantiklerin görünür olmasıyla insana yönelik bakışın da değişmesine sebebiyet vermiştir. Bu noktada Dilthey '**Moral Bilincine İlişkin Bir Analiz Denemesi**' adlı eserinin son bölümünde Popper'ın şu sözünü aktarır: "insanoğlunun özgün araştırması insandır."<sup>314</sup> Bu anlayışa göre, insan yaşamı sadece bir gerçeklik değil, aynı zamanda bizim için doğrudan ulaşabileceğimiz tek gerçekliktir. İnsan yaşamına yönelik yapılacak araştırma pratik bilincin insan yaşamı üzerinde daha fazla kontrol sağlaması bağlamında da fayda sağlayacaktır. Bu doğrultuda önemli bir husus, insanı anlamada tarihin anahtar olduğudur. Bu anlayışa göre insan doğasının totalitesi tarihte verilmiştir. Dilthey bunu şu şekilde açıklar:

---

<sup>312</sup> Steiner, a.g.e., s. 110.

<sup>313</sup> Doğan Özlem, *Bilim, Tarih ve Yorum*, İnkılap Kitabevi, 1998, s. 75.

<sup>314</sup> A.e., s. 92.

İnsan kendisini, kendi üzerine bir araştırmayla veya sadece psikolojik deneyimleriyle değil, tarihi aracılığıyla ve tarihsel süreç içerisinde ortaya koyduklarıyla tanıyabilir.<sup>315</sup>

Bu anlamda insanı anlarken yeni bir mesele olarak tarihin ne olduğu ve insana neler katacağı onu nasıl tanımlayacağı ayrı bir mesele haline gelecektir. Tarihin önemi bilgi üretiminde önemli bir rol oynamasından kaynaklanır. Çünkü insan olmak, bilgi üretmekle başlar. Bilgi üretiminde ise geçmiş, şimdi ve geleceğe yönelik algılayışımızın dikkate alınması gerekir. Bilhassa üretilenler için geçmiş odak noktasıdır. Bunun nedeni, yaşamımızın her anının geçmişin birikimini taşıması ve bu birikimin içinde bulunduğumuz tarihsellik ve tinsellik zemininde yorumlanmasından kaynaklanır. İnsanın bilme yetisi zaman (tarih) içinde oluşur. Bu bağlamda otobiyografiler önemlidir. Otobiyografiler bu yorumların ortaya konduğu yazılı yapıtlardır. Dilthey'a göre,

İnsan kendi yaşam akışını kendini, kendi ördüğü tarihsel ilişkiler içinde bilincine taşıyarak kavrar. Öyle ki, otobiyografi sonunda bir tarihsel betimleme olmaya doğru genişleme gösterebilir... Otobiyografinin önemi kişinin kendi yaşamından çıkmış ve bir derinleşmeyle kendini ve dünyayla ilişkilerini kendisi için anlamlı/anlaşılır kılmasından ileri gelir. İnsanın kendisi üzerine düşünmesi böyle bir anlama için hareket edilecek nokta ve temeldir.<sup>316</sup>

Dolayısıyla otobiyografiler tarihsel olanın da yansıması olarak insanın hem kendisini hem de dış dünyayı anlamasına olanak verir. Bu andan itibaren 'anlama' ileride açıklayacağımız üzere 'yaşama' kavramında temellenir. Dilthey'in yaşama ilgisi içinde bir araya getirdiğimiz tekillikler, "yaşamın zaman bağlamında ve parçaların bütün ile ilişkisi içinde oluşan bir yaşantılar bağlamı olduğu"<sup>317</sup> sonucunu doğurur. Ancak bu söz konusu olan parça-bütün ilişkisi, parça ile bütün arasında içsel bir ilişkidir ve zamana bağlı olarak değişecektir. Bütünlük, her yeni yaşantıda yeniden kurulur. Her yaşantı yeni bir zaman demektir. Bu yaşantıda her yeni anlama yaşantıya ait bütünsel kavrayışa katılır ve onu dönüştürür. Yeni anlamalar zamanın sunduğu zamansallık ve tarihsellik içinde dönüşüme uğrar.<sup>318</sup> Doğa bilimlerine karşı tin bilimlerini temellendirmeyi esas alan Dilthey, bireyin kendine ilişkin anlamasını böylesine bir

---

<sup>315</sup> A.e., s. 88.

<sup>316</sup> Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, (çev. Doğan Özlem), İnkılap Kitabevi, 2003, s. 137.

<sup>317</sup> A.e., s. 132.

<sup>318</sup> A.e., s. 290.

tümevarımsal metodoloji içinde gerçekleştirir. Dolayısıyla yaşama Dilthey’da hermeneutik bir süreç olarak tanımlanır.

Anlaşılabacağı üzere Dilthey’in zaman kavramı tarih kavramının irdelenmesine bağlı olarak onun insan yaşamındaki etkinliğinin anlaşılmasına bağlıdır. Dolayısıyla onun zaman kavramı tin bilimlerini temellendirme sürecinde epistemolojide yaptığı devrimle ilişkilidir. Bu devrim onun hermeneutiği tarih zeminine indirilmesiyle çözümlenir. Bu anlamda Dilthey’in zaman kavramına yönelik araştırması onun hermeneutik platformunda, tin bilimlerine yönelik yaptığı epistemolojide kendisini imler. Bu imleme, tarihsel bilginin epistemolojik ve mantıksal **temellenimini** görmeye yöneliktir.<sup>319</sup> Dilthey’in sorunu epistemolojiktir. Amaç bilgi üretmek değil *episteme*’nin epistemolojik olarak temelini döşemektir. Amaç felsefi hermeneutik ile tin bilimlerinin temellendirimini sağlamaktır. Bu temellendirmeye ise insani ve tarihsel dünyanın tekilleşmiş olguları üzerinden gidecektir. Bu anlamda araştırmasının zeminine tekil yaşantıyı koyan ve onun temel dinamiklerini çözümlenmeye koyulur. Onun insana yönelik verdiği önemle tarihsellik, epistemolojik bir temelle hermeneutik metodolojiyi bağımlı kılar. Çünkü Dilthey’in anlayışını Kant’ın zamanı bilince bağımlı kılmasının aksine, bilinçten bağımsız bir zaman anlayışının; tarih anlayışımızın nasıl biçimlendiğini anlamak kapsamında zaman-tarih-insan meselesi bağlamında değerlendirmek yararlı olacaktır.

Bu anlayıştan hareketle onun zaman-tarih meselesini yetiştirdiği Alman tarih okulu bağlamında yorumlamak gerekir. Dilthey’in görüşlerinin belirlediği Alman tarih okulu hakkında Özlem şunları belirtmektedir:

Alman tarih okulu kökeni ve gelişimi bakımından büyük ölçüde Herder’e bağlı ve çoğunluğu aynı zamanda filozof da olan tarihçinin oluşturduğu bir okul olarak alman idealizmi ile aynı dönemde ortaya çıkmış ve hatta bazı bakımlardan ondan daha eski bir geçmişe sahip olmuştur.<sup>320</sup>

Şu durumda, Alman tarihinin başarısı, Dilthey’a göre bilimlerini hem metafiziğin hem doğa bilimlerinin güdümünden kurtarmış olmasından kaynaklanır. Genel olarak felsefe ile bilimi, özel olarak ise tinsel ve tarihsel yaşamayı konu edinen bilimlerini birbirine bağlamayı isteyen Dilthey bu çabasına Alman tarih okulunun açtığı güzergah

<sup>319</sup> Özlem, *Bilim, Tarih ve Yorum*, s. 71.

<sup>320</sup> Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, İnkılap Kitabevi, 2001, s. 74.

üzerinden devam etmektedir.<sup>321</sup> Bu okulun anlayışına göre her tarihsel süreç kendi özgüllüğü içinde ve tekil tarihsel olayların taşıdığı değeri veyahut anlamı, o olayın kendi gelişimi bağlamında ele almayı amaçlamanın yanı sıra, bugün geçmişte kalanların nasıl açıklanabileceğini sorgulayan ve tinsel yaşamın her anında tarihsel bir niteliğe sahip olduğunu benimseyen bir toplum öğretisi ortaya koyulmuştur. Ancak Dilthey, Tarih okulunun görüşlerini kabul etmekle birlikte onları felsefi temellendirmeden yoksun oldukları görüşüyle eleştirir. Çünkü ona göre,

Tüm tarihsel/toplumsal olgu olayların öz niteliği bilince bağlıdır. Bu olgu ve olaylar insanın, bilme isteme, amaç koyma arzulanma yetileri doğrultusunda ortaya çıkması nedeniyle de diğer olgu ve olaylardan ayrılmaktadır.<sup>322</sup>

Bu doğrultuda Alman tarih okulunun felsefi temellendirmenin eksikliğini fark eden Dilthey bu eksikliğı gidermeye çalışmaktadır. Tin bilimlerinin epistemolojik bir temellendirmeye ihtiyacı vardır. Onun doğa ve tin bilimleri arasında yaptığı devrim hem metodolojik hem de epistemolojik bir devrimdir. Bunun nedeni metodolojik farklılıklar üzerinde çalışmanın bizi epistemolojiye götürecektir olmasıdır. Dilthey bu bağlamda tinimizin bilgisiyle fiziksel şeyler üzerine olan bilgimiz arasındaki farkın doğasını araştırmak zorundadır.<sup>323</sup> O, Alman ekolünün eksikliğini gidermeye çalışırken onun eleştirisi empirist epistemolojinin çözemediğı meselelere de çözüm bulmayı amaçlamaktadır. Empirist epistemolojinin kendi ilgi alanında toplum-tarih-kültür bağlamında tarihsel bilgi epistemolojik ve mantıksal temellendirmenin yapılmasına koşul olmuştur.<sup>324</sup> Bu anlamda tin bilimlerinin ve doğa bilimlerinin ayırımını yapmakla işe başlanmalıdır. Dilthey'a bu noktada yöneltilecek sorular, tezimizin bu bölümünde zaman kavramının araştırılmasındaki niyetimiz kapsamında, bizi yolumuzdan saptırmayacaktır: Tin bilimleri nasıl felsefi bir zemin hazırlamıştır? Tarihe yüklenen anlam nedir? Tarihteki insan nedir? Tin bilimleri epistemolojisinde nasıl bir zaman anlayışı sunulmuştur? Bu sunuş felsefi bağlamda nasıl temellendirilir? Yanıtlanmayı bekleyen bu sorular araştırmamız bağlamında tartışılacaktır.

Yukarıda sözü edilen her iki alan arasındaki ayırımın nedeni gerek konuları bakımından (araştırma nesnesi) gerekse yöntemleri bakımından olan farkın esas

<sup>321</sup> Dilthey, *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, s. 362.

<sup>322</sup> Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik Ve Tin Bilimleri*, (çev. Doğan Özlem), Notos Yayınları, 1999, s. 132.

<sup>323</sup> Özlem, *Bilim, Tarih ve Yorum*, s. 74.

<sup>324</sup> A.e., s. 71.

alınmasıyla gerçekleşir. Dilthey'a göre tümüyle insanın yapıp etmeleriyle belirlenen tarihsel ve toplumsal alana ait bilginin, doğa bilimlerindeki gibi genel ve evrensel yasalar altında incelenmesi söz konusu olmamalıdır. Diğer yandan, tarihsel ve toplumsal gerçekliğin evrensel ideler sisteminden hareketle anlam bulma yalınlığı 18. yüzyıl Almanyasında doğmuş ve yeni bir tarih felsefesi anlayışı gelişmiştir. Bu noktada Dilthey tarihsel olguların kendi tekillikleri içinde daimi olduğunu kabul eden Alman tarih okuluyla uzlaşa içindedir. Bu, zamanın evrensel olduğunun da reddidir. Çünkü her toplumun bir tarihi, bir zamanı bulunmaktadır.<sup>325</sup> Dolayısıyla tinsel yaşamın bütün yönleriyle tarihsel bir niteliğe sahip olduğunu benimseyen bu tarih görüşü Dilthey'la bir düşünce akımını oluşturmuştur.

Toplumların tarihlerine ve zamanlarına yönelik doğa bilimlerine karşı yapılan ilk farklılık tin bilimlerinin gerçek ilkesinin deneyim olmasına karşılık, doğa bilimlerinin deney ve gözlem olduğu yönündeki savdır. Bu anlayış doğrultusunda tin bilimleri anlama yoluna giderken, doğabilimleri açıklama yolunu seçecektir. Anlama Dilthey'a göre, "ben'in sen'de yeniden keşfidir."<sup>326</sup> Bu görüşe göre bilen özne nesneleşir; çünkü nesnesiyle birlikte bilen bir öznedir. Zaman bu kapsamda tarihsel olanın anlama olanağıdır. Anlama başka bir deyişle, "duyusal olarak verili işaretlerden hareketle, ifadesi bizzat bu işaretlerden ibaret bir şey olarak, içsel olanın tanıdığı sürecektir."<sup>327</sup> Anlam (**Beutung**) Dilthey'da tinsel yaşam sürecindeki bütün ve parça arasındaki ilişkiyi tanımlar. Anlama, tinsel yaşam bütünlüğünün tekil anlamalardan hareketle kavranmasıdır. Ancak tekil anlamalarda tinsel bütünlük dolayısıyla anlaşılabilir. Bu noktada dil, kavramlar yoluyla nesnel tinin ifadesi olan kültür taşıyıcılarıdır. Dilin özelliği dünya görüşlerinin yaşama bakış tarzlarının sözcükler ve tümceler yoluyla nesneleşme yoludur. Dolayısıyla yaşamın yorumlanması dilde, dilde kurulan ifadelerde yorumlanabilir ve anlaşılabilir.<sup>328</sup>

Dil ve anlam ilişkisi bağlamında, her türlü anlam ifadelerin varlığıyla mümkün hale gelir. Burada anlamın anlaşılmasından önce, ifadelerin anlaşılmasının, algılanmasının mahiyeti belirir. Ancak algılanan ile zihin arasındaki ilginin de ne

<sup>325</sup> Dilthey, *Hermeutik Ve Tin Bilimleri*, s. 13.

<sup>326</sup> Özlem, *Bilim, Tarih ve Yorum*, s. 71.

<sup>327</sup> Wilhelm Dilthey, *The Formation Of Historical World In The Human Science*, (Ed.) Rudolf A. Makkreel, Frithjof Rods, Vol.III, Princeton University Press., 2002, s. 87.

<sup>328</sup> Özlem, *Bilim, Tarih ve Yorum*, s. 80.

olduğu kavranmalıdır. Sözcüklerin neyi ifade ettiği bu ifade edişin ardındaki algılamaların ve zihinsel süreçlerin neler olduğunun tespiti önemlidir. Burada yaratılan ortak kültürün algılanışı nasıl belirdiği üzerinde de durmamız gerekir. Hermeneutiğin tin bilimlerinin epistemolojisini yapmada devreye girdiği yer de burasıdır. Her anlama ve anlamı yeniden yaratma hermenutik bir etkinliktir.<sup>329</sup> Bu, zamanın da hermeneutik açıklanmasıdır. Açıklama ve yorumlamanın arka planında insanın tüm psişik ve zihinsel donanımı yatmaktadır. Ancak anlama olayının yaşanması bizim yaşantılarımızda ölçülecektir. Yaşama kavramı, anlama kavramı üzerinde tesis edilecektir. Tin bilimlerinin bu zemini, doğa bilimlerinden olan ayırımın da sınırını koymaktadır. Yaşantı kendini ifade etmenin yada nesneleştirmenin bir yolunu bulacaktır.<sup>330</sup> Bu şekilde tinsel olgulara ait bilginin kavramsal bilgi haline dönüşümü, duyuşsal veriliş işaretlerin yeni yaşantıya dair dışlaştırmaların nesnellik niteliğini ortaya çıkarmasına bağlıdır.<sup>331</sup> Yaşantılar yoluyla anlama empati ve iç deney yoluyla olur. Dilthey hem tekil yaşantıyı hem de bu tekil yaşantıdan hareketle tarihsel bağlamı, iç deney ve yerine koyma yoluyla yeniden kurarak yorumlayarak anlar. Bu yaklaşım tarzı Dilthey'in biyografik ve Heidegger'in ona yönelik eleştirisi olan psikolojik modelini oluşturur.

Bu görüş kapsamında Heidegger'in bakışından hareketle Dilthey'a yönelebiliriz. Dilthey'in yorumları psikolojik temelli olup o, bütün yaşamı psikolojik akış olarak temellendirir. Bu akış, deneyimlerden oluşmaktadır. Bu deneyimler ise insanın kendi dışındaki dünyada yapıp etmelerinden oluşur. Yaşam bu şekilde oluşmuş deneyimler ya da anılar yığındır.<sup>332</sup> Yaşama ilgisi ve yaşantının insanın davranışlarında nasıl etkisi bulunduğu dair açıklama şu şekilde verilir:

İnsan ve nesleler, ister belli yönleri ile sınırlanmış, ister sürekli olsun, benim varoluş sevincimi, beklenti ufkumu, gücümü arttıracak şeyler kılar. Veya tersine, bu insanlar ve nesnelere, yaşam bağı içinde, varoluş mekanımı sınırlar, beni etkilerler, gücümü azaltırlar.<sup>333</sup>

<sup>329</sup> Dilthey, *Hermeneutik Ve Tin Bilimleri*, s. 36.

<sup>330</sup> A.e., s. 76.

<sup>331</sup> Dilthey, *The Formation Of Historical World In The Human Science*, s. 208.

<sup>332</sup> A.e., s. 87. Ancak şunu da belirtelim ki Dilthey dönemi psikolojiyi de eleştirmektedir. Bunun nedeni psikolojinin yöntem olarak fiziğin yöntemini model almasıdır. Ona göre fizik biliminin yönteminin psikolojiye uygulanması başarısızlığa yol açacaktır. Çünkü fiziğin ve psikolojinin dünyası farklıdır.

<sup>333</sup> Dilthey, *The Formation Of Historical World In The Human Science*, s. 131.



Bu bağlamda yaşantı kavramını temele alan psikolojiyi tin bilimlerinin mahaline yerleştirmeye çalışan Dilthey, yaşantıya dair bilgi formlarını doğa biliminin bilgi formlarından ayırmaya çalışır. Yapılacak psikolojik araştırmanın amacı da belli olmaktadır. Bu, bireysel psikolojik yaşamlardaki genel olanı ortaya çıkarmaktadır. Burada düzen de vardır ki, bunu psişik yapı düzenleyecektir. Bu psişik yapı ‘psişik olguların içsel, deneyimlenebilir bir bağ ile birbirine bağlı olduğu bir örgüdür.’<sup>334</sup> Bu düzen parça-bütün ilişkisini temin eder. Dış dünyanın etkinliğine karşı oluşacak tavırlarımızı belirleyen ve psikolojik deneyimimizi oluşturan bu bağıntılar, bilme, isteme ve hissetme edimleriyle ortaya çıkar. O halde bilme, isteme ve hissetme bağlamında gerçekleşen bir etkidir.<sup>335</sup> Psişik haldeki yaşantıyı anlama, bireyin kendi yaşantısını anlamadır. Varılacak şey ise ben’in başka benlerin yaşantısına tarihsel bağlamda geçeceği. Bu noktada tarih ve tin arasında kurulan ilişki dikkat çekicidir.

Dilthey’a göre tarihin amacı insan tininin doğasını tanıyabilmektir. Bu tanıma ise zaman son bulmadığı sürece devam edecektir ta ki, tinin tarih içinde nesneleşmesine kadar. İnsan tininin doğasını tarihte tanımlaması, kendisini tarihte gerçekleştirmesidir. O halde imkan dahilindeki insan, tarihte zamansallığın ona sunduğu tarihsel varoluşla aktüel hale gelebilecektir. Dilthey bu konuda şunları söylemektedir:

İnsan doğasının totalitesi sadece tarihte verilidir... tanıyabildiğimiz insan sadece gerçekleştirilmiş imkanların koşulları altında tanıdığımız insandır.<sup>336</sup>

Tarihsellik insana tarihli tavır sunarak onun varoluşu karşısında tavır alabilmesine imkan verir. Tarihli tavır, tarihi süreç içinde insanın yapıp etmeleriyle belirir. Her toplum tarih (zaman) kendine özgü özsel değerleri taşımaktadır. Bu değerlerle kombine olan insan algılamının işleyişindeki bakış açısını da yönlendirmektedir.<sup>337</sup>

Bu bağlamda 18. yüzyılda yeni bir hümanizm anlayışı ile başlayan bağımsızlaşma ve ulusal farklılaşmaların ortaya çıkmasına ek olarak ulusların kendi tarihlerini bir ulusal bilinçle araştırmaya başlaması tarihe ve zamana verilen önemi arttırmıştır. Tarihe verilen önemin artması geçmiş-şimdi ve geleceğin yeniden

<sup>334</sup> Dilthey, *Hermeutik Ve Tin Bilimleri*, s. 15.

<sup>335</sup> A.e., s. 16.

<sup>336</sup> Özlem, *Bilim, Tarih ve Yorum*, s. 83.

<sup>337</sup> A.e., s. 83.

soruşturulmasını gündeme getirmiştir. Zamanın söz konusu üçlü minvallerini kapsayan tarihsellik her türlü deneyimin gerçekleşme olanağını sunmuştur. Burada tarihi anlamak tek tek olgulara gitmek yerine olguların da kendisinden çıktığı tarihselliğe, yani geçmişe dair anımsamalarla geleceğe dair beklentilerin iç içe geçtiği bütünselliğe yönelmeyi gerektirir. Anlama ve bilme olayı ancak bu şekilde gerçekleşecektir. Ona göre yaşama gerçekliği hakkındaki bilgimizin yapıtaşları dışımızdaki dünya, diğer insanlar, onların zaman içindeki yaşamlarının karşılıklı etkisiyle oluşur.

Dilthey'in üzerinde durduğu bir diğer konu, tarihin *a priori*liği meselesine yöneliktir. Bu, aynı zamanda evrensel zaman meselesine ilişkin bir sorunu da oluşturur.<sup>338</sup> Bu hususta Kant'ın doğa bilimleri deneyiminin imkan ve koşullarını soruşturmuş olan Dilthey, tin bilimlerinin temelini sağlayacak tarihsel deneyimin imkan ve koşullarını araştırmıştır. Onun eleştirisi tarihsel aklın eleştirisidir. Ona göre akıl, sonlu zamana ve koşullarına bağlı insan aklıdır. Aklın *a priori* olarak nitelenen ilke ve kuralları tarihsel süreç içinde değişir ve dönüşür.<sup>339</sup> Bu bağlamda Dilthey 'göreceli *a priori*' kavramını kullanır. Bu kavramla anlatılmak istenen *a priori*'nin deneyimin ve deney bilgisinin imkan ve koşulunu oluşturmasıdır. Bu oluşturma işlemi, insanın imkan dahilindeki oluşu göz önünde bulundurulduğunda mutlak bir *a priori* olamayacağını çıkarsamamızı sağlayacaktır. Dolayısıyla *a priori*'nin zorunlu ve tümel geçerliği söz konusu olamaz.<sup>340</sup> Bu anlayışa uygun olarak zaman ve mekan, bizim içimizde hazır bulunan bir şey değildir. Burada Dilthey Kant'ın zaman hakkındaki görüşlerinin aksine ona dünyadaki algımızla, deneyimimizle ulaşabileceğimizi vurgulamaktadır.<sup>341</sup>

Dolayısıyla Dilthey deneyim ve deneyimin bilgisi arasında karşılıklı bir etki olduğunu gösterir. Bu etkide bilincin sayılıtları '*de facto bir a priori*'dir. Bu *a prioriler* bilinç sayılıtları bağımsız bir saydam koşullanmış olan deneyimleri taşır. Çünkü özne dış dünyayla ve başka kişilerle olan etkileşimi sayesinde özne olacaktır. Bu etkileşim ise tarihsel olduğundan öznenin kendisi de tarihseldir.

Heidegger'in Dilthey'in tarihsellik bağlamında zaman kavramına yönelik yorumu, Count Paul Yorck'un Dilthey'a yönelik eleştirisi üzerinden açığa çıkar. Dilthey'a yönelik sunulan ilk eleştiri onun genel tarih felsefesine yöneliktir. Buradaki

<sup>338</sup> Özlem, *Tarih Felsefesi*, s. 18.

<sup>339</sup> Dilthey, *The Formation Of Historical World In The Human Science*, s. 27.

<sup>340</sup> Özlem, *Bilim, Tarih ve Yorum*, s. 107.

<sup>341</sup> A.e., s. 108.

mesele Dilthey'in tin bilimlerinin tarihini hazırlamaya çalışırken, psikolojiyi tarihin payandası olarak seçmiş olması ve onu yaşama felsefesi içinde eritmiş olmasından kaynaklanır. Bu anlamda tarih tözünün asıl anlam ve değeri psikolojiye kurban edilmiştir.<sup>342</sup>

Sorun tarihsel olanın psikolojiye oturturulmasından kaynaklanmaktadır. Bu sorun itibariyle görünür olan bir başka mesele tarihsel olan nedir ki, onu psikolojiden ayrı düşürsün. Tarihsel olanın ne olduğunu anlamak istiyorsak tarihsel kavramının araştırması üzerine odaklamak gerekir. Bu kavram Dilthey'da 'doğal' alanın karşısına konulmuş ve 'yaşantı' kavramına hizmet etmiştir. O halde tarihsel, zamansal olanın merkezinde insan odak noktası kılınacaktır. Buna bağlı olarak tarihsel varlık alanı insanın tüm yapıp etmelerinin alanıdır. Heidegger tarihsel varlık alanı terimine karşılık olarak Almanca *Geist* kavramını kullanmaktadır ki, bu terim manevi varlık alanına işaret etmektedir. Mengüşoğlu'nun belirttiği üzere;

Tarihsel varlık alanı, doğal varlık alanı gibi bağımsız bir varlık alanıdır ve doğal varlık alanının bir ürünü değildir. Çünkü doğanın kendisinde böyle bir varlık alanı yoktur. Bu varlık alanı insanda insan etmeleriyle birlikte ortaya çıkar.<sup>343</sup>

Burada Dilthey'in ihmali tarihselliğin insanın psikolojik durumuna hapsederek insanın zamansallığını görememesidir. Halbuki tarihselliğin yorumu zamansallığın sadece somut bir açığa çıkışıdır.<sup>344</sup> Zamansallık Dasein'in doğumundan ölümüne değin zamanda uzanması olup, kişisel varoluşu oluşturan bütünsellikli yapıdır. Zamansallık zaman içinde var olmaya karşılık gelir ki bu, Dasein'in bir bütün olarak geçmiş, şimdi ve geleceğiyle birlikte ele alımını gerektirir. İnsan Dasein olarak varoluşunu bu bütünsellikli yapı içinde ancak gerçekleştirebilir. Zamansallığın insana bahşettiği tarihsellik insanı bu bütünlüklü yapıya kavuşturmasında hizmet edecektir. Bu, insanın gerçekteki tarihi doğasına ışık tutacaktır.<sup>345</sup> Dilthey bu noktada tarihselliğin abidesi olan zamansallığın insanın varoluşu üzerindeki etkisini göz ardı etmiş, tin bilimlerini psikolojinin efendiliğine sokmuştur. Halbuki sorun, zamansallık sorunudur, zamansallığın varlığın yazgısını belirlediği varsayımı dikkate alındığında zaman sorunu esaslı bir varlık sorunu olarak belirir.

<sup>342</sup> Heidegger, *Being And Time*, s. 363.

<sup>343</sup> Takiyeddin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, 1983, s. 160.

<sup>344</sup> Heidegger, *Being And Time*, s. 457.

<sup>345</sup> A.e., s. 291.

Bu bağlamda Heidegger'e göre nasıl ki Batı metafiziğinde varlık unutulmuş kalmışsa zamansallık da göz ardı edilmiştir. Burada filozofa düşen görev, zamansallığı gün ışığına çıkarmak olmalıdır. Bu noktada insanın varlıkla girdiği ilişkiyi anlamak için zaman kavramını soruşturmak gerekir. Zaman bize varlığın mahiyetini verecektir.<sup>346</sup>

Heidegger'in Yorck üzerinden Dilthey'a yönelttiği bir diğer eleştiri, onun doğa bilimleri ve tin bilimleri arasında yaptığı ayırımın yeterince vurgulamamış olmasıdır. Diğer bir deyişle ontik olan ve tarihsel olan arasındaki ayırım yeterince yapılamamıştır. Dilthey tin bilimlerini ve doğa bilimlerine ilişkin yaptığı ayırım da karşılaştırmadan yararlanmıştır. Halbuki karşılaştırma estetik bağlamda sınırlı kalmış, varlığın mevcudiyetinin mahiyetinin anlaşılmasını görmezden gelmiştir. Bu bağlamda bakıldığında tarihçi okul eskiden beri devam eden bir karşıtlığın yeni bir halkasını temsil ederek yanıltıcılığa düşmüş, estetik bakımdan kurgulayıcı metodoloji izlemiştir.<sup>347</sup>

---

<sup>346</sup> Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger Ve Derrida*, s. 197-198.

<sup>347</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.450.

## İKİNCİ BÖLÜM

### DASEİN'İN VARLIĞININ ZAMANDAKİ YERİ VE ÖNEMİ

Çalışmamızın önceki bölümünde Heidegger'in geleneksel anlayışta kabul gören zaman anlayışını, Aristoteles, Augustinus, Kant, Hegel ve Dilthey bağlamlarında nasıl ele aldığını göstermiş ve onlara yönelik eleştirileri oluşan meseleler dahilinde tartışmış olduk. Bu araştırma, meselemiz olan Dasein'in varlığının zamansal serimlenişinin felsefeye yeni bir güzergah sunan fundamental ontolojideki sahih zaman olarak ancak 'ekstatik zamansallık'la temellendirileceğini gösterme uğruna, Heidegger'e göre sahih olmayan zaman kuramlarının açıklanışydı. Fakat fundamental ontolojinin gelişi gerek 'Giriş' kısmında gerekse 'Birinci Bölüm'de ilk olarak ele alınan 'Batı Metafiziği Eleştirisi'nde haber verilmişse de, felsefenin bu yeni güzergahının nasıl bir varlık ve zaman bağı sunduğu ele alınmamış, zaman ve varlık arasındaki ilişkinin tesisi kurulamamıştır. Patikamızdaki çalışmamızın bu bölümünde öncelikle '**Varlık ve Zaman**' adlı eser dikkate alınarak; ancak diğer eserlerden de yararlanmak suretiyle, varlık ve zaman arasında kurulacak bağıın tesisi hem zaman hem de Dasein'in varlığının ontolojik-egzistansiyal analiziyle gerçekleştirilmeye çalışılacaktır.

Bu amaç uğruna öncelikle patikamızda nasıl bir yöntemi ele alacağımız önem kazanır. Bu doğrultuda fundamental analizin işleyişinin ancak fenomenolojik bir yöntemle gerçekleştirileceğinden hareketle, fenomenolojiyi yöntem haline getiren Husserl fenomenolojisine ve bu anlayışı miras alarak hocasının eksikliklerini kapatan Heidegger'in fenomenolojisine değinilecektir. Ancak bu değiniş, zaman ve fenomenoloji arasındaki ilişkinin kurulmasını da gerektirecektir. Çünkü meselemiz varlığın zamanda serimlenerek zamanla birlikte varlığın olagelmesi; yazgısını oluşturması meselesiydi.

Yöntem meselenin kalbine her dem dokunacağı için bu doğrultuda Husserl'in içsel zaman fenomenolojisi önem kazanır. Araştırmamıza patikamızda izleyeceğimiz

yolu belirleyerek meselemizle olan bağlamı sağladıktan sonra, daha önce belirttiğimiz üzere Dasein'in varlığının zamandaki açılımı, varlık-zaman-*aletheia*-yazgı-*das Ereignis*-ölüm kavramları eşliğinde eş zamanlı olarak meselemiz üzerine düşünerek tarihsel tavrıdan hareketle önceki felsefelerin ne söylediği ve bu bağlamda hangi meseleleri gündeme getirdikleri ele alınıp, zamanda serimlenen yeni bir hakikat yani *aletheia* anlayışı açıklanarak tartışılacaktır.

Bu araştırmadan sonra kendini ancak zaman nezdinde gün ışığına çıkartacak olan varlığın sesine kulak kesilerek, varlıkla bağını olagelmeye kurabilme olanağına sahip olan Dasein'in kavramsal analizi ve tahlili, ardından onun en önemli karakteristik yapısı olan dünya-içinde-varolmasına dayalı olarak hergünlüğün ontik-ontolojik yapıları; fırlatılmışlık, lakırtı, müphemiyet, merak, kaygı kavramı ele alınarak sahih/asli/otantik olmayan zaman anlayışı ve varlığın *aletheia*'sının ancak kendisinden tezahür ettiği sahih zaman olarak ekstatik zaman anlayışı araştırılacak meselemiz olacaktır. Böylelikle bu bölümde ele alacağımız meselelere değindikten sonra fenomenolojinin varlığın anlamını hermenütik bir döngüsellikle zamanla kurduğu ilişki neticesinde nasıl ele alındığını araştırmamızda kavramaya çalışalım.

## 2.1.FENOMENOLOJİ VE ZAMAN

### 2.1.1. FENOMENOLOJİNİN ORTAYA ÇIKIŞI VE TANIMI

19. yüzyıla gelindiğinde felsefe sahasında kendisini gösteren Hegel felsefesi idealizmin son döngüsü olarak karşımıza çıkmaktadır. Hegel'in kurduğu felsefi sistem, metafizik sistemlerin sonuncusu olmaktadır. Hegel'den sonra felsefe bir boşluğa düşmüş ve Kant'a tekrar geri dönülerek 'bilginin sınırı problemi' yeniden ele alınmıştır. Epistemolojinin ontolojiyi öncelediği bu dönemde felsefe artık bir ilim disiplini haline gelmiştir.<sup>1</sup> Diğer yandan bilimlerin gelişmesi ve bilimsel bilginin ön plana geçmesi epistemolojinin güzergâhını da belirlemiştir. Bu dönemde bilim, kesin bilginin ancak kendileri aracılığıyla elde edileceğini iddia etmiş ve şüphe götürmez başarılarının sonucu olarak doğa bilimlerinin yöntemini tüm alanlara uygulamaya çalışmıştır. Bilim kendine duyduğu öz güvenle insan bilgisinin sınırlarından çok, onun aktüel başarıları üzerine yoğunlaşmıştır.<sup>2</sup>

Bu doğrultuda felsefe teorik olandan pratik olana indirgenmiş, ardından tarihselcilik ve varoluşçuluk yaşamın içinde belirlemiştir. Felsefe, ya psikoloji ya da mantık gibi birer disiplin olarak ele alınıp, doğa bilimlerinin yöntemlerini inceleyen veya felsefe sistemlerini eleştiren bir felsefe tarihi olmuştur. Böylelikle, felsefe bağımsızlığını yitirerek bir araştırma alanı haline gelmiştir.<sup>3</sup>

Felsefenin teoriler üreten bir spekülasyon alanı olarak görülmesi, onun manasını yitirmesine yol açmıştır. Bunun sonucu olarak spekülatif bir metoda dayanmayan dünyaya ait bilgiyi yeniden elde etmek için bir felsefe sistemin doğmasına ihtiyaç duyulmuştur ki bu durum, tam da fenomenolojinin ortaya çıkışını hazırlayacaktır. Dolayısıyla, felsefe için özel bir araştırma alanının olmamasından kaynaklanan ve sadece ortaya konulmuş olan sistemlerden edinilen bilgilerin yeterli olmaması sonucu felsefenin çıkmaz sokağa girmesi, fenomenolojinin felsefe sahnesinde belirmesine neden olmuştur. Fenomenolojinin vurgusu felsefenin bilimlere hizmet eden genel bir alan değil, özel bir araştırma alanı olduğu üzerinedir.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Takiyeddin Mengüşoğlu, *Fenomenoloji Ve Nicolai Hartmann*, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1976, s.2.

<sup>2</sup> West, a.g.e., s.24.

<sup>3</sup> Mengüşoğlu, a.g.e., s.2.

<sup>4</sup> A.e., s. 2-3.

Bu bağlamda, fenomenoloji Avrupa'nın geçirmiş olduğu tarihsel, toplumsal, kültürel, ekonomik ve politik alanların oluşturdukları kaygılarla açığa çıkmıştır. Fenomenoloji Avrupalı bir düşüncenin aşaması olmaktadır.<sup>5</sup> Bu bağlamda fenomenoloji, felsefenin bilimselleştirilmeye çalışıldığı bir dönemin tepkisidir. Bu tepki öncelikle naturalizme (doğalcılığa) karşı doğan tepkidir.<sup>6</sup> Öyle ki, 18. yüzyıl doğalcılığı ideallikten ve nesnellikten vazgeçen şüpheci tavırlarıyla gün ışığına çıkan dünya görüşünü ve felsefesini önemli ölçüde etkilemiştir. Husserl'in ifade ettiği üzere doğalcılık istikrarlı adımlarla felsefede kesin olarak bilimsel bir reform peşinde olmuştur. Hâlbuki bu, gerek felsefenin gerekse doğalcılığın ilkeleri bağlamında bakıldığında hem teorik hem de pratik anlamda başarısızlıktır.<sup>7</sup>

Yeni bir felsefi alan olarak fenomenolojinin üzerinde durduğu husus, bilimin yönteminin sosyal, tarihsel, felsefi alana uygulanamayacağı ve bilimin dogmalarını üreten aklın tek yanlılığına yönelik bir karşı çıkıştır. Sorun, hem ontoloji-epistemolojide hem de insanın yaşama kaygısında ortaya çıkmaktadır. Fenomenoloji bu bağlamda, bilimi temel alarak metafiziğin sunduğu bilgileri insanlığın gelişimine engel olarak gören, metafizikle bilimin arasına kesin sınırlar koyan, bilimsel bilgiyi öne çıkaran, felsefeye düşen görev olarak onun bilimin değerinin üstüne çıkmasını yadsıyan ve onu bilimin elde ettiği sonuçların sentezini yapmakla yükümlü tutan, bilime ilişkin bilgileri sistemleştirerek bilimin kapsamını ve yöntemini açıklayan bir alan olarak gören hem pozitivizme hem de naturalizme karşı çıkmaktadır. Anlaşıyor ki, fenomenolojinin Avrupa'nın tarihsel, bilimsel, sosyal koşullarının oluşturduğu kaygı ile ortaya çıkmıştır. Bu kaygı, Avrupa'nın Avrupa kaynaklı görüşlerin oluşturduğu oluşumlardan, Avrupa'nın tarihsel arka planındaki hiçbir olayından ayrı değildir.<sup>8</sup> Fenomenoloji nesnelciliğin odak noktasının olduğu yerde açığa çıkmıştır. West, Husserl'in yapmak istediği şeyin ne olduğu hususunda şu yorumu yapmaktadır:

Bir yandan, bilimlerin 'nesnelci' gücünü, öznenin kurucu rolüne ilişkin bilinçliliğin kültürel bakımdan felaket getirici ihmeline yol açmaktan

<sup>5</sup> Jean-François Lyotard, *Fenomenoloji*, Dost Kitabevi, Ankara, 2007, s.11.

<sup>6</sup> Natürallizme karşı çıkış Heidegger felsefesinde ontik olan ve ontolojik olan ayırımıyla kendisini belli etmektedir.

<sup>7</sup> Edmund Husserl, *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, (çev: Abdullah Kaygı), Ankara, TFK, 2007, s.11-12.

<sup>8</sup> Kasım Küçükalp, *Husserl*, İstanbul, Say Yayınları, 2006, s.146-147.



alı koyarken, ... bir yandan da deneysel bilimlerin kendilerini apodeitik temeller üzerine oturtacak yeni, kesin bir felsefe oluşturmak.<sup>9</sup>

Fenomenolojinin ne olduğu sorusuna gelindiğinde bu soru, Husserl'den sonra güncelliğini sürdüren bir soru olup, felsefenin mihenk taşı olma özelliğini korumaktadır. Bununla birlikte bu sorunun kesin bir yanıtı da bulunmamaktadır. Marshall'a göre fenomenoloji, öz<sup>10</sup> (*eidos*) araştırmasıdır ve bu tanıma göre fenomenolojideki tüm problemler özü tanımlama; algının ya da bilincin özünü açıklama anlamına gelmektedir. Bu anlamda fenomenoloji varlığın özünü soruşturan bir felsefe olmaktadır. Bu özler varlığın gerçekliğini ortaya koyacaktır. Özlerin, varlığın doğasını ortaya koymaya dayalı olan bu etkinlik, doğal durumdan kaynaklanan savları, yargıları askıya almayı içeren 'transendental felsefe' içinde yer almaktadır. Fenomenoloji ben'in dışında verilmiş olanın bilinçte özüne ulaşmaya çalışmaktır. Burada psikolojik deneyim bertaraf edilerek yaşantının berisinde kalan araştırılmaktadır.<sup>11</sup> Buna bağlı olarak fenomenolojiyi *res*'lerin –nesnelerin- *res cogitans*'taki bilinç içeriklerinin (özünün) araştırılması olarak anlayabiliriz. Bu durumda fenomenoloji, insanın nasıl düşündüğüne, algıladığına, hissettiğine, bir olayı nasıl deneyimlediğine yönelik insan zihninin kapsamlı bir araştırması olmaktadır. Bu araştırma yaşayan öznenin yaşantısının dikkatli bir şekilde analiz edilmesine, yorumlanmasına ve tanımlanmasına odaklanmıştır. Fenomenolojinin bize ne bildirdiğini öğrenebilmek ve deneysel bilincin anlaşılması için, fenomenolojik bakış açısının ve tavrının yol gösterimine ihtiyaç duyarız. O vakit, bilimsel duruma dâhil edilen bu tavrı ve bakış açısını görebiliriz.<sup>12</sup>

### 2.1.2. HUSSERL'İN FENOMENOLOJİSİNE GİRİŞ

Descartes'tan itibaren felsefede gün ışığına çıkan yöntem arayışı kesin, apaçık bilgiye ulaşma amacı taşımıştır. Yöntem olarak beliren fenomenolojideki amaç ise özne

<sup>9</sup> West, a.g.e., s.24.

<sup>10</sup> *Eidos*; το εἶδος, cinsiz Grekçe bir kavram olup, şekil görünüş; cins, biçim, suret, düşünce, kavram anlamlarına gelip, Latince; *species*'dir. *Eidos*, Eski Yunanca görmek, dikkat etmek, tetkik etmek, gözetmek anlamlarına gelen fiil olan *orao*'nun; *orao* kaynaşmış hali, *orao*, 2. Aoristum fiil gövdesi olan *eidon*'dan; *εἶδος* türemiştir (Liddel And Scott, a.g.e., s. 414). Bu noktada 'görme' ile *eidos* arasındaki münasebet dikkat çekicidir. Bu anlamda en basit anlamıyla görme konu olan şey, bilişsel işlemler sonucunda kendisine ulaşılan *eidos*'un kendisidir. *Eidos*, *a priori* ve apaçık olarak bilincin kavradığı 'saltık verilmişlik'tir. *Eidos*, indirgemeye uğratılmış *cogitatio*'nun aşkınlığıdır. *Eidos*'un bilgisi, genel bilgisidir. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Edmund Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, (çev. Harun Tepe), Bilim Sanat Yayınları, 2003, s. 80, 81, 50.

<sup>11</sup> George J. Marshall, *A Guide To Merleau-Ponty's Phenomenology Of Perception*, Marquette University Press., Milwaukee, 2008, s. VII.

<sup>12</sup> Dan Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, California, Stanford University Press., 2003, s.19.

ve nesnenin neliğine (öz'üne) ulaşmaktır.<sup>13</sup> Bu doğrultuda fenomenolojik yöntem olmuş bitmiş bir araç olmayıp, fenomenolojik çalışmanın her aşamasında yeniden gözden geçirilmesi gereken bir alettir. Öyle ki bu yöntem her aşamada yeniden hesabının verilmesi ve canlı tutulması gereken bir yöntemdir.<sup>14</sup>

Felsefede özne-nesne arasındaki algılama sorununun temelindeki bilgi sorunu, öznenin edindiği bilginin nesnesiyle uygun olup olmadığıdır. Bu soruna ilişkin girilen yanıt denemesi, felsefede yöntemin ne olacağına ilişkin sorununun da ele alımını gerekli kılmıştır. Bu noktada fenomenoloji bir yöntem olarak belirlemektedir. Kant da 'transendental yöntem' öne sürmüştü ve bununla, fenomenlerin –dış dünyadaki şeylerin- bize göründükleri kadarıyla bilebileceğimizi; ancak onun gerçekte nasıl olacağını – *numenon*'u- bilemeyeceğimizi belirterek sınırlı bir aklın varlığını kabul etmiştir. Onun *transendental yöntemi*, aklın gördüğü işi inceleyip, eleştirecek olan yöntemin adıdır. Husserl, Kant'ın *numenon*'unu kendi felsefesinde öz'e atıf yaparak bilinçte fenomenolojik indirgemeye<sup>15</sup> (*reduction*) açılmasını yapmaktadır. Bu yöntem bilincin açılmasıdır. Husserl'in fenomenolojisi fenomenlerin *numenon*'unu tanımlamaya yöneliktir.

Husserl öncelikle felsefenin yerini tespit etmekle işe girişmektedir. Onun **Fenomenoloji Üzerine Beş Ders** adlı eserinin ilk dersinde doğa ve felsefi bilimleri birbirinden ayırmasına yönelik yaptığı bölümlenme felsefenin konumunu belirlemektedir.

18. yüzyılın başlangıcından itibaren bilimlerin sosyal alanları bilimleştirme; onlara bilimsel bir temel kazandırma çabası, metafizik ve psikolojide kafa karışıklığına neden olmuştur. Bu, fizikteki ve kimyadaki doğa bilimi kuruntusundan kaynaklanmıştır. Öyle ki metafizik, psikoloji, geometrinin ve fiziğin metodunu kullanmış ve beraberinde

---

<sup>13</sup> Husserl bu noktada şu ifadede bulunur; "bilginin anlamına veya neliğine ilişkin belirsizlik, bir bilgi birimini, bilgiye temel bir açıklık kazandırmayı amaç edinen bir bilimi gerektirmektedir" Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s. 58. Şunu da belirtmek gerekir ki, Husserl Descartes'i aşmaktadır. O, *cogito*'nun da 'fenomenolojik indirgeme'ye gereksinmesi olduğunu bildirmektedir (Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s. 35).

<sup>14</sup> Önay Sözer, *Edmund Husserl'in Fenomenoloji'si Ve Nesnelere Varlığı*, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1976, s.19.

<sup>15</sup> Latince *reductio-onis*, onarma düzeltme işlemidir. Ancak bu işlem bilince geri gitmeyi ön gören bir işlemdir. *Reduco/reducere-uxi-uctum* fiili bu anlamda geri çekmek, geri götürmek, geri getirmek, ortaya çıkarmak anlamlarına gelir (Sina Kabaağaç, Erdal Alova, *Latince-Türkçe Sözlük*, İstanbul, 1996, s. 511). Husserl bu anlamda *reduction* işlemiyle *eidōs*'lara ulaşabilme adına bilince geri gitmeyi istemektedir yönteminde.

oluşacak pek çok sorunun açığa çıkmasına ön ayak olmuştur.<sup>16</sup> Husserl sosyal alanlardaki bilginin bilimselleştirilmesine karşı çıkararak verilmiş olan (*immanent* özler) ve psişik olan arasında ayırım yapıp, her iki varlık alanının kendilerine özgü nitelikleri olduğu gerekçesiyle her iki alanda aynı yöntemlerin uygulanmasını eleştirmektedir.<sup>17</sup> Verilmiş olanda doğa olgusu önemliken, psişik olanda yaşantı vurgusu yer almaktadır.<sup>18</sup> Psişik olan yaşanmış olandır ve bu, kendi kendine içkin bir algılama ile verilir. İnsanın yaşanmışlığına ilişkin yapılacak bir tanım, onun her an bir akış ve değişim içinde olması dolayısıyla, onun üzerinde bir tanım yapma olanağının yitimine neden olacaktır. Lyotard'ın belirttiği üzere;

Yaşanmışlığımın toplam akışı, kendimizi tamamen onunla birlikte akmaya bırakarak algıyla kavranması imkânsız olan bir yaşanmışlık birimidir.<sup>19</sup>

Bu anlamda her yaşanmışlık, varoluşun imkânını da içinde taşır. Fiziksel olan ise var olandır. Söz konusu iki var olan, fenomenolojik ve doğal tavrın da oluşmasına neden olacaktır. Doğal tavır alma, reel dünyada öznenin nesneye yönelimiyle açığa çıkacaktır. Ancak bu Husserl'e göre, fenomenoloji için istenen bir tavır değildir. Bunun nedeni, doğal tavrın öznenin nesneye yönelik doğrudan kavrayışı olacağından, onun dogmatik olmasıdır. Hâlbuki fenomenolojik tavır, kritik mahiyette bir ilim olmalıdır. Bu tavır, doğal değil refleksiyonlu bir tavidir. Burada öznenin nesneyle doğrudan ilişkiye girdiği kavrayışından, duyumsayışından öte ikinci derecede aktlar işin içine girecektir.<sup>20</sup>

Anlaşıyor ki, fenomenolojik tavrın yöneldiği alan doğal tavrın yöneldiği alan gibi hazır olmayıp, özel bir metot olan '*fenomenolojik redaksiyon*'la elde edilmesi gereken bir alandır.

Husserl'de fenomenoloji şu durumda, görüleni doğru yorumlamak,<sup>21</sup> onun neliğine bilinçteki içkinliği temelinde ulaşmaktır. Fenomenoloji, fenomenin doğruluğunu ve gerçekliğini keşfetmekle yükümlüdür.<sup>22</sup> Husserl, felsefeye uygulanacak

---

<sup>16</sup> Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s.32.

<sup>17</sup> A.e., s.47.

<sup>18</sup> Husserl bu noktada, saf fenomen ve psikolojik fenomenin karıştırılmasının sakıncasını ögütlemektedir. Bkz. Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s. 47.

<sup>19</sup> Lyotard, ag.e., s.31.

<sup>20</sup> Mengüşoğlu, a.g.e., s.9.

<sup>21</sup> Görülmeyeni yanlış yorumlamaya yönelik eleştiri için Bkz. Edmund Husserl, *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, (çev. Tomris Mengüşoğlu), TFK Yayınları, 2007, s.13.

<sup>22</sup> Robert Solowski, *Introduction To Phenomenology*, Cambridge, Cambridge University Press., 1999, s.14.

yöntemin fizik bilimlerinde olduğu gibi ölçülebilirliğin değil de, *res*'lerin bilinçteki özlerine ulaşmak için özel anlamda, bilimsel yöntemle bir temele oturtma çabasıdır. Bu nedenle,

Fenomenolojinin bir temel bilim, bir ilk felsefe (*philosophia prima*) olması, yapılması mümkün olan her felsefi kritik için temel hazırlaması, araştırmalarına hiçbir teori veya hipoteze dayanmadan başlamasını gerektirir. Bu nedenle o, kendi meşruluğunu kendi malzemesi ile sağlamak zorundadır.<sup>23</sup>

Fenomenoloji bilince görünen şeyin incelenmesidir.<sup>24</sup> O, ne bütünün parçasından yola çıkmak ne de duyarlığın *a priori* formu olan şeyin felsefesini yapmaktır. Fenomenoloji, önyargısız ve ön varsayimsızca 'şeyin kendinde' kalmasıdır.<sup>25</sup>

Fenomenoloji dış dünyadaki şeylerin özüne inerek ancak apaçıklığa kavuşabilir. Peki, bunlara niçin gereksinim vardır? Amaç, bilginin özünü gören açıklığı yakalamaktır. Bilgi, bilinçte olacağı için önceden de vurguladığımız üzere fenomenoloji aynı zamanda bilincin araştırılması olmaktadır. Bilincin varlığı saf apaçıklılıkla mümkündür. Bu apaçıklık, onun kendi kendine verilmişliğidir. Bilinç, özlere ilişkin ifadelerin, saltık bilgilerin alanıdır.<sup>26</sup>

Fenomenolojik bakışın yöneldiği alan bilince hazır verilmiş olan alan değildir. Bu sebeple gerçekleştirilmesi gereken iki işlem bulunmaktadır. Bunlar, 'fenomenolojik redaksiyon' ve 'fenomenolojik refleksiyondur' (eidetik redaksiyon). Bu işlemde öncelikle '*fenomenolojik redaksiyon*'un gerçekleştirilmesi gerekir. Bunun nedeni refleksif düşüncenin redaksiyon'un bilinci hazırladığı yerde söz konusu olmasıdır. Bu

<sup>23</sup> Mengüşoğlu, a.g.e., s.56.

<sup>24</sup> Şunu belirtmek gerekir ki fenomenoloji, bilgi eleştirisini oluşturmaktadır. Bu sorun bilginin nesnellğine, anlamına, özne-nesne arasındaki sorunların araştırılması gerekliliğine ilişkin araştırmayı konu alır. Bu araştırmada öncelikle araştırılması gereken bilinçtir. Çünkü bilen özne, nesneye ilişkin bilgi ediminde bulunurken algılamasıyla bu işlevi başlatır. Ancak algı da öznenin yaşantısı bulunur. Algıya ek olarak bilgi elde ediminde öznenin beklentileri, diğer düşünme edimleri de eklenir. Bunlardan yola çıkarak bilginin bilen öznenin bilgisi olduğunu söyleyebiliriz. Lakin, burada da pek çok sorun belirlemektedir: Bilgi bilinen nesneye nasıl uygun düşmektedir?, Bundan nasıl emin olunabilir? Bilginin nasıl kendi dışına çıkabilir? Güvenli bir şekilde nesnesine ulaşılabilir? Tüm bu sorunları ele alacak ise fenomenolojidir. Husserl, '**Fenomenoloji Üzerine Beş Ders**' te şunları der: "Bilgi eleştirisinin metafizik amaçlarını bir yana bırakıp, kendimizi sırf bilginin ve bilgi nesnesinin nelliğini aydınlatma ödeviyle sınırlarsak, işte o zaman bu bilgi eleştirisi, bilgi ve bilgi nesnesinin fenomenolojisidir ve fenomenolojinin ilk ve temel ögesini oluşturur" (Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s. 51).

<sup>25</sup> Lyotard, a.g.e., s.9.

<sup>26</sup> Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s.38.

hazırlanan bilinç, saf ben ya da saf bilinç olacaktır. Özleri kavramada başlangıç noktası, saf bilincin apaçıklığıdır.<sup>27</sup>

‘Saf ben’e ulaşmak için, bir başka gereken işlem ‘fenomenolojik tasvir’dir. Bu yöntem sayesinde diğer yöntemlerle elde edilmiş olan fenomenler alanının incelenme imkânı söz konusu olabilir. Refleksiyonla ancak güçlükler aşılabacaktır.<sup>28</sup> Husserl bu görüşü şu şekilde ifade etmektedir:

O halde fenomenolojik indirgeme yolunda her psikolojik yaşantıya, kendi içkin özünü (tek tek alındığında) bilmece olduğuna yol açıcı saltık verilmişlik olarak ortaya koyan, saf bir fenomen karşılık gelir.<sup>29</sup>

Fenomenolojik indirgeme<sup>30</sup> sayesinde şüphe edilen şey bertaraf edilerek felsefeye yeni bir temel kazandırılmış olur. İndirgeme aşkınsal bir radikalliğe, geçişe yol açmaktadır. Bu radikallik, şeylerin kökenselliğinin sunuluşudur. Dolayısıyla, indirgemeyle doğal olmayan ve doğal olan özlerin birbirinden ayrılması söz konusu olur.<sup>31</sup> İndirgemedeki kullanılan özel yöntem *epokhe*’dir.<sup>32</sup> *Epokhe*<sup>33</sup> bir tür paranteze alma işlemidir. *Epokhe*’ye duyulan ihtiyaç ben’in kendisini ve kendi bilinç yaşantılarını yalın olarak algılamaya ulaşmak içindir. Çünkü insan sadece teorik değil, değerlere, yargılara, pratik deneyimlere de sahip bir canlıdır.<sup>34</sup>

Fenomenolojik *epokhe*’nin öncelikli işlemi ‘doğal tavır almayı’ engellemek, onun ‘genel savını’ bertaraf etmektir. Bu işlem o ana kadar yürürlükte olan tüm bilim

---

<sup>27</sup> Lyotard, a.g.e., s.93.

<sup>28</sup> Mengüşoğlu, a.g.e., s.59 vd. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Husserl, *Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe*, s. 59.

<sup>29</sup> Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s.69.

<sup>30</sup> *Epokhe*, *transcendental epokhe*, *transcendental-fenomenolojik reduktion* (redaksiyon), aynı anlamlara gelmektedir. Çalışmada geçen indirgeme terimi ise azaltma anlamında değil, ‘*transcendental bilince*’ götürülme anlamına gelmektedir. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Sözer, *Edmund Husserl’in Fenomenoloji’si Ve Nesnelere Varlığı*, s.25

<sup>31</sup> Lyotard, a.g.e., s.34.

<sup>32</sup> *Epokhe* (ἐποχή), kelime anlamıyla Grekçe bir terim olup durma, kesilme, yargıdan söz söylemekten kaçınma anlamına gelen bir kavramdır. *Epokhe*’nin etken çatıda kullanılan fiili ‘*epekho* (ἐπεχώ), üstünde tutmak, alıkoymak, kendini karar vermekten alıkoymak, şüphe etmek anlamına gelip; orta çatıdaki fiili olan *epekhomai* (ἐπεχωμαί) ise uzak tutmak, uzak durmak sakınmak, çekinmek, uzaklaşma anlamlarına gelmektedir. Stoacılar bu anlamda genel yargı olarak, Lat: *Sustine et Abstine!* : tehammül et, sakın anlamına gelen yargıyı kullanırlar. *Epokhe* bilhassa septiklerden Pyrrhon’un ve onu izleyenlerin sözü olmaktadır’. Suat Sinanoğlu, *Kelimelerin Etymonu Esas Tutularak Tertiplenen Yunanca-Türkçe Sözlük*, TTK Basımevi, 1953, s. 103.

<sup>33</sup> *Epokhe*’de doğal tavır almanın genel savıyla bağlantılı olarak düşünülebilecek her türlü varlık, canlı-cansız doğa nesnelere, bitki, hayvan, ben, başka benler, kültür nesnelere bulunmaktadır (Sözer, *Edmund Husserl’in Fenomenoloji’si Ve Nesnelere Varlığı*, s. 23).

<sup>34</sup> Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s.57.

dalları için de geçerlidir.<sup>35</sup> Bu, nesnenin varlığını olumsuzlayarak nesneye yönelik kabullerimizi, ön bilgilerimizi paranteze alma işlemidir. Fenomenolojik *epokhe* Septiklerde olduğu gibi yargıdan çekinme tavrıdır. Fenomen *epokhe* 'ye bağlıdır. Burada her 'aşkınlık' parantez içine alınarak yok sayılmalıdır. Bunun nedeni yargıya varılacak yerin indirgemenin olduğu yer olamamasından kaynaklanır.<sup>36</sup> *Epokhe* 'nin sonunda ulaşılan şey, 'fenomenolojik kalıntı' olarak da ifade edebileceğimiz 'mutlak varlık'tır. Böylelikle, *transcendental*, mutlak bilincin bağımsız varlığı ortaya çıkmış olur. Dolayısıyla mutlaklık, kendi kaynağından çıktığı gibi ele alınan içkin (*immanens*) yaşantının özüne yönelik belirlenimdir.<sup>37</sup> Artık gözümüz önünde duran şey, algılanmıştır. Bu şey aşkınlık olup, fenomenolojik indirgemeyle varoluşunun geçerliliğini yitiren ve bilinç dışında ortaya çıkarak apaçık verilmiş olan şeydir. Apaçık olan, Husserl'in deyiimiyle *cogitatio* 'dur.<sup>38</sup> Bu anlamda Sözer'in de belirttiği üzere,

Artık anlaşılmalıdır ki *transcendental*-fenomenolojik *epokhe*, doğal tavır-almanın varlık savının ayrıca alınmasıyla başlayan, mutlak bilinç varlığının kazanılmasıyla biten yöntemsel işlem olarak, son derece temel bir ilke değiştirmesi, günlük yaşayışımızın ve doğal tavır-alma bilimlerinin logosuyla ilgili bir devrim anlamını taşımaktadır.<sup>39</sup>

Husserl *epokhe* 'den sonra *cogitatio* 'ya bağlılıktan doğabilecek mutlak bilincin yapısının zorunlu bir ögesi olarak gördüğü sorunların ne olacağını tartışır ve *transcendental* özellik bağlamında soruşturmasına devam eder.<sup>40</sup>

Bu bağlamda, Husserl'in *epokhe* 'siyle 'transcendental bilince' geri dönülür. *Epokhe* 'den sonra fenomenolojik kalıntı olarak kalan bilincin *transcendental* varlığı mutlak, kendisinden şüphe edilemeyen varlıktır. Tüm işlemler için *epokhe* gerçekleştirilmesi gereken birinci derecede öneme sahip bir işlem olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun önemi, fenomenlerde özün hazır olarak verilmemesinden kaynaklanır. Bu anlamda *epokhe* 'nin görevi, nesnelere bilincimde görüldüğü gibi olan şeylere dönüştürmek ve orada temellendirmektir. Husserl'in ifade ettiği gibi, 'olguların kendisine dönelim! sözünün anlamı burada açığa çıkmaktadır. Burada olgu artık

<sup>35</sup> Sözer, a.g.e., s.21.

<sup>36</sup> Husserl, *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, s.66.

<sup>37</sup> Sözer, a.g.e., s.26.

<sup>38</sup> Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s.95.

<sup>39</sup> Sözer, a.g.e., s.28.

<sup>40</sup> Ayrıntılı bilgi için Bkz. Sözer, *Edmund Husserl'in Fenomenoloji'si Ve Nesnelere Varlığı*, s.25-28.

alılışmış anlamının dışında, olgu olmayandır. Karşımızda duran, bilinç aktlarında kendi özüne uygun olarak *immanent* bir biçimde görüldüğü gibi olan şey olup, indirgemeye uğratılmış yaşantının ta kendisidir.<sup>41</sup>

*Epokhe*'ye ilişkin önemli bir diğer sorun ise, maddesel varlığın<sup>42</sup> *epokhe*'den sonra ne olduğudur. Husserl'e göre, maddesel nesne *epokhe*'den sonra da vardır. Çünkü yine de her şey eskisi gibi kalmaktadır. *Fenomenolojik reduction*'a uğratılmış belli bir nesnenin algısı yine o nesnenin algısıdır. Sözer'in yorumuyla ifade edersek;

Yine o nesne şu ya da bu belirlenimiyle algılanmaktadır, hem de eskisinden azıcık nüansla bile ayrılmaksızın.<sup>43</sup>

Husserl'in burada kastetmeye çalıştığı şey, algının uğradığı ayrıca almanın algılanan gerçeklik üzerine olan yargıyı engellemesidir. Maddesel nesne, bu anlamda *epokhe* işleminden sonrada *transcendens* varlık olarak bilinçte bulunur. *Epokhe*'den önce maddesel nesne duyularıyla algılanabilmekteydi. Böylece duyu verileri hazır olarak bulunan maddeye ilişkin duyumsadığım şeyleri, nitelikleri bana vermektedir. *Epokhe*'den sonra duyu verileri *immanent* yaşantının bir parçası olarak fenomenolojik kalıntı içerisinde var olmuştur.

Peki, algının savının *epokhe*'ye alınmasından sonra da gerçekliğin bilincinin ele alınması ne demektir? Bu sorunun yanıtı *intentionalite* (yönelimsellik) kavramında yatmaktadır.

*Intentionalite*,<sup>44</sup> fenomenolojik *epokhe*'den sonra fenomenolojik kalıntı olarak kalan *immanent* bilincin yaşantısının özsel yapısını gösteren kavramdır. Maddesel

<sup>41</sup> Sözer, a.g.e., s.28.

<sup>42</sup> Mekânda yer kaplayan canlı, cansız doğal nesnelere (*Das Ding, Das Materielle Ding*). Husserl bu kavramı Kant'tan farklı bir şekilde anlamaktadır. Kant'ta fenomenin karşıtı olarak *numenon*'u anlatmak için kullanılırken, Husserl'de bu kavram, kendi asıl gerçekliğine bağlı olarak kavranan, bilimlerin konusu olan fiziksel nesne anlamında kullanılır. 'Kendinde nesne maddesel nesnenin çeşitli görünüm tarzlarının düzenleyici bir ilkesi' olmaktadır. Buna duyusal görünüm göz önünde bulundurularak varılır. Öyle ki, "duyusalıktan olmadan, duyusal görünümle kendini göstermeden, maddesel nesnenin kendinde varlığından söz edilemez, ama bu kendinde varlık da yüksek düzeyden en soyut bir düşünme ile bilinmeseydi, duyusal görünümde ortaya çıkan şeyin ne olduğunu anlayamayacaktık" (Sözer, *Edmund Husserl'in Fenomenoloji'si Ve Nesnelere Varlığı*, s.10-11).

<sup>43</sup> Sözer, *Edmund Husserl'in Fenomenoloji'si Ve Nesnelere Varlığı*, s. 29.

<sup>44</sup> Latince *intentio/onis*, dikkat verme, akıl yorma anlamına gelen bir terim olmakta ve fiili ise *intentio/are* olup, uzanmak, yöneltmek, amaçlamak anlamlarına gelir. Şu durumda *intentionalite*'nin Latince yakın olduğu kavramlar dikkate alınarak, onun öznenin amaçladığı, yöneldiği, dikkatini verdiği şeyle arasında kurduğu ilişki biçiminde bir bağlantısı görülmektedir (Kabağağaç, Alova, a.g.e., s. 315).

nesne, *epokhe*'den sonra *intentional* bir yaşantı olarak ele alınır. *Intentionalite* fenomenolojinin ana kavramıdır. Bu kavramı Husserl, hocası Franz Brentano'dan alıp, onu geliştirerek kendi teorisini oluşturmuştur.

Husserl'in *intentionalite*'ye gereksinimi, *transcendental* bilinç aktlarının ana yapısını ortaya çıkarmak ve tüm varlığı *transcendental*-fenomenolojik bilinçte verildiği anlamda belirlemek içindir. Husserl'in *intentionalite*'sinin hocasınınkinden en önemli farkı, onun *epokhe* ile *intentionalite*'ye başvurmuş olmasıdır.

*Intention*, bilincin her yaşantısında bir temel olarak ortaya çıkan özü göstermektedir. Husserl, gerçekleşmiş *intentionalite* kadar örtük ya da potansiyel *intentionalite*'lerden de söz eder. Örneğin henüz dikkat ederek algılamamış olsam da bulunduğum yerden pencereden dışarıya baktığımda bahçede gördüğüm ağacın bir gövdesi ve kökü olduğunu, gövdesinin son bulduğu alanda da oturağın –bankların- varlığını bilmekteyimdir. Bu nesnelere, henüz örtük gerçekleşmemiş bir biçimde de olsa yönelmekteyimdir. Bu anlamda *intentionalite*'nin her bilinç yaşantısında ortaya çıkan bir kavram olduğu anlaşılır. Burada ağaç, banklar, *intentional* (yönelimsel) *objekt*'lerdir. Bilinç yaşantısının kendi özünde temellenen ağaç ve banklar ise nesnel anlamından; *noematik* anlamından başka bir şey değildir. *Noetik* anlam ve *noematik* anlam, *noesis*<sup>45</sup> ve *noema*<sup>46</sup> kavramlarıyla yapılanmaktadır. *Noesis* ya da yaşantının *noetik* anlamı, *transcendental* anlam vermedir. *Transcendental* anlam verme ise bilinç aktında ya da *cogito*'daki nesneye belli tarzda yönelim gösterilmesidir. *Noesis*, yaşantıda *cogitativ* olan şeyi yaratan yandır. *Noema* ise *cogitatum* yani *cogito*'nun nesnesidir. Ağaç örneğinde burada algılama salt bir anlam verme olduğu için ağaç da salt bir anlam; *noematik* anlamdır. Yani bilinçte kendisine yönelinen, bilinç nesnesidir. *Noetik* ve *noematik* kutuplar, *intentionalite*'de zorunlu olarak bulunurlar.<sup>47</sup>

Husserl'e göre *noema*'nın en iç ögesi fenomenin bütün yüklemelerinden soyutlanmış olsa da bütün kendisiyle ilgili yüklemelerde özdeş olarak kalmaktadır. *Noetik* açıdan ise bu türlü belirlenen fenomene sonsuz bir şekilde yaklaşma olanağı bulunmaktadır. Böylece bir fenomenin *transcendens*'i, *noema*'yla ilgili *intentional*

<sup>45</sup> *Noesis*; η νοησις/ εως, kavrayış, düşünüş biçimi anlamlarına gelen Eski Yunanca bir kavramdır.

<sup>46</sup> *Noema*; το νοημα/ατος, akıl; us, düşünülen şey; düşünce, amaç anlamlarına gelir. Gerek *noema* gerekse *noesis* *noeo*; νοεω fiilinden gelmektedir. *Noeo*, fark etme, anlama, algılama, düşünmek, görmek anlamlarına gelir (Liddell And Scott, a.g.e., s. 1007).

<sup>47</sup> Sözer, *Edmund Husserl'in Fenomenoloji'si Ve Nesnelere Varlığı*, s.33.



yaşantıların sonsuzluğu içinde fenomenin hep kendisiyle özdeş olması sonucunu doğurur.<sup>48</sup>

Anlaşıyor ki, mutlak bilinç (saf ben), maddesel nesnenin redaksiyon işleminden sonra kendi gerçekliğinden ya da bir şeyinden mahrum olmamaktadır. Öyle ki, duyu verileri *immanent* öğelere, fenomenin *transcendens*'i ise *noematik* anlamın bir parçası olarak çeşitli bilinç aktlarında özdeş olarak oluşmuştur.

### 2.1.2.1. İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi

Fenomenoloji zamansal deneyim ve zaman anlayışı üzerinden yükselir. Fenomenolojinin zamansallık alanında öne sürdüğü bilgi anlayışı şeylerin ilk ilkelerinin ortaya koyumudur. Çünkü nesnel zamansallıkta yayılım gösterir. Fenomenolojinin nesnelere konu edinmesinin nedeni şu durumda onların zamansal oluşunun ilkelerini geri götürmeyi (*reduction*) amaçlamış olmasıdır.

Nesnenin zamansal kuruluşunun ilkeleri bilinçte yatmaktadır. Bu anlamda bilinç, tüm zamansal kuruluşlarıyla analiz edilmeyi beklemektedir. Zaman bilinci tüm deneyimlerin en temeli olup, sadece duysal verilerle elde edilen deneyimleri değil, yaratıcı edimleri de kendinde barındırır. Bu bakışla, deneyimin oluşturucu unsurları üzerine bir araştırma zaman bilinci üzerine yapılacak bir araştırmayı da beraberinde getirecektir.<sup>49</sup>

İçsel zaman bilincinin fenomenolojisi, zaman fenomenolojisidir. Bu, fenomenolojiden hareketle zamanın özüne yahut köküne ilişkin; zamanın *a priori*liğine yönelik soruşturma olup, fenomenolojide tartışılan *noetik* ve *noematik* unsurlarla birlikte felsefi sahada zamanın kökeni üzerine araştırmayı görev edinmedir.

Zaman fenomenolojisinde bilinç yapılarının öncülüğünde bir şeyi algılama<sup>50</sup> ve algılanan şeyi mevcut-şimdiki (*Answeend, Gegenwörting*) olarak yerleştirme söz konusudur. Almanca *Gegenwörting* sadece zamansallığı değil, zamansallık ve

---

<sup>48</sup> A.e., s.35.

<sup>49</sup> Pierre Keller, *Husserl And Heidegger On Human Experience*, Cambridge University Press., 1999, s. 59.

<sup>50</sup> Terim anlamı itibariyle, huzurda; hali hazırda bulunma, mevcut; hazır anlamlarını karşılayacak şekilde kullanılır. Bkz. Steuerwald, a.g.e., s.74. Derrida bu kavramın Heidegger'in '*Vorhandenheit*' kavramıyla ilişki kurduğuna değinmektedir. *Vorhandenheit*, hazırda mevcut bulunmadır ki bu şimdiki. Şimdi 'şu an da' olarak kendini zaman minvalinde koruyarak devamlılığını sürdürür. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Jacques Derrida, '*Ousia And Gramme*' *Margins Of Philosophy*, (trans. Alan Bass), The Harvester Press., 1982, s. 32.

mekansallık içinde (*Answesenheit*) olarak mevcudiyet kavramını da barındırmaktadır. Bu bağlamda zaman fenomenolojisine yönelik soruşturma, zaman ve algı bilincinin yaşanan dünyayı içine alması dolayısıyla, şimdiki bilinç kapsamında ilk izlenim (*impression*) içinde yeniden yönelim, yeniden tutuş, yakalayış (*retention*) çerçevesinde geçmişe yönelim ve önceden yönelim, önceden tutuş, yakalayış kavramları eşliğinde geleceğe yönelim (*protention*) kavramlarını araştırmayı gerekli kılar.<sup>51</sup>

Tezimizde böylesine bir çalışmaya yer verme gereksinimi Husserl'in zaman ve fenomenoloji araştırmasının Heidegger üzerinde önemli bir rolü olmasından kaynaklanır. Fenomenolojik zaman kavramının kökenine ilişkin araştırmada Husserl öncelikle bilinçte zaman objelerinin kurulmasına yönelik objektif zaman ile görünen zaman arasındaki ayırımı serimler.

Bu bağlamda Husserl, zamanın içselliği ile şimdinin hiçliğini savunan Augustinus'un zaman anlayışı ve zamanın öncelik sonralık bağlamında varlığın hareketinin sayısı olduğunu dillendiren Aristotelesçi zaman görüşü arasında bir arabulucudur. Onun bu noktada hareket noktası yönelimsellik<sup>52</sup> kavramında yatar. Yönelimsellik olmadan bilincin zaman algısı olamayacaktır. Burada objektif ve görünen zamanın açıklanması gerekir.<sup>53</sup> Böylece zamanın sunduğu zamansallığın yapısındaki aşamalardan bahsetmek icap edecektir. Solowski'nin Husserl'in zaman fenomenolojisi üzerine araştırmasındaki tespitler dikkate alındığında zamansallığın yapısında üç aşama dikkat çekicidir. Bunların ilki dünya zamanıdır (*wold time*). Dünya zamanı, objektif ya da *transcendent* zaman olarak da anılan bu zaman, saatleri, takvimleri içine almakta olup, olayların süreçlerini öne sürmektedir. Bu zaman yapısı, şeylerin (*reslerin*) birbirleriyle olan konumlarındaki geometrik ilişkilerini de kapsayarak dünyayı mekânsal olarak algılamamıza yardımcı olacaktır. Objektif zaman ölçülebilir olması

---

<sup>51</sup> Edmund Husserl, *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi*, (çev. Mesut Keskin), İstanbul, Avesta Yayınları, 2015, s.192.

<sup>52</sup> Buradaki anlamıyla yönelimsellik bilinç ve nesne arasındaki korelasyonun sağlanması temelinde oluşan yönelimdir. Yönelimsellik nesnenin sunulmuşluk tarzlarını ele alarak duyuşal zamanı araştırma konusu yapacaktır. Duyuşal olanın keşfi ve onun bilince konu edinerek kavranılmasıyla ulaşılan fenomenler duyulanın özünü verecektir. Bu, zaman fenomeninin de özünün verililişidir. Bu öze erişme saf bilincin başarısıdır. (Husserl, *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi*, s. 46) burada bir sorun belirir ki o da saf bilincin öz yapılarına dair bilgiyi nasıl elde edeceğidir. Dolayısıyla zamanın tüm fenomenolojik yapılarına başvurulur. Bilincin araştırılması içinde objektif zaman dışlanır, çünkü bilinç kendine yönelik saflığına ulaşmak için zamansal hiçbir şey istemeyecektir. Bilinç zamana aşkıdır. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Husserl, *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi*, s. 193.

<sup>53</sup> Husserl, *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi*, s.193.

dolayısıyla umumidir ve doğrulanabilir. Bu ölçülebilir zaman, bir mekan dahilinde tüm yaşama alanımıza dahildir ve geneldir.<sup>54</sup>

Zamansallığın yapısının ikinci aşaması, *internal*; içkin ya da *subjektive* zaman olarak da ifade edilebilir. Bu zaman tarzı bilinç olayları temelinde zihinsel edimlerin devamlılığını (sürekliliğini) ve ardardalığını, deneyimlerini ele alır. İçkin edimler ve deneyimler birbirlerini takip etmekle birlikte bu takip etmede bilinç, hafıza içerisinde belli öncel deneyimlere de geri gidebilir.<sup>55</sup> Örneğin geçen akşam duyduğum bir melodiyi yeniden şu anda canlandırabilirim. Diğer bir deyişle içkin deneyimimde *immanent* yaşantımda izlenimlerim ve zamansallık minvalinde yönelimselliğimle mevcut deneyimime yönelim sağlayabilirim. Bu içkin zamansallık içten (*from the inside*) deneyimlediğimiz fiziki bir mekansallaştırmayı da içerir. İçkin zamanda deneyimler ya da edimler birbirlerini takip eder ya da kesişir. Ancak bu takip etmelerde dünya zamanındaki ölçülebilir süreçler dışarıda bırakılır. Artık bilgi edimleri farklı bir ilerleme ve takip etme edimi içinde olurlar. İçkin zaman umumi olmayan özel bir içkinlik içinde yer alır.<sup>56</sup>

Zamansallığın yapısındaki son aşama ise önceki iki zamandan ayrı olarak içkin zamanın bilinçte ilerleyiş edimiyle gerçekleşen, içsel zamanın bilinçliliği, farkındalığıdır. Bu, içsel zaman bilincidir. Bu zaman, ikinci zamandan ötedir. İçkin zaman bilinci içkin zamandan ve *transcendent* zamandan farklı olarak özel bir bilinç akışı içindedir ve başka bir bilinç seviyesi gerektirmeyerek bir tür tamamlanmışlık halidir. Artık onun ötesinde zamana ilişkin bir bilinç seviyesi yoktur. Fenomenolojide yer alan zamanın bu son seviyesi özel ve özsel bir bilinç akışı olmanın yanında, mutlaktır. Bir fenomene ilişkin geri götürülebilecek ilk ilkelere ulaşmak burada mümkündür. Dolayısıyla zamanın *a priori*liğinin yeri tam da burasıdır. İçsel zaman bilinci olarak bu yer, deneyimlerimizde başlayıp fenomenolojide meydana gelen tüm şeylerin karakterleri üzerine apaçıklığın sağlandığı son kökendir. Bunun nedeni en başta gelen ve ilk yönelinen dünyevi nesnelere yönelik kelimelerin dönüşümü gerektirmesidir. Ancak buna rağmen yine de mevcudiyet (*presence*) ve yokluğun tüm

---

<sup>54</sup> Solowski, a.g.e., s.130.

<sup>55</sup> Keller, a.g.e., s.53.

<sup>56</sup> Solowski, a.g.e., 131.

çeşitli formlarıyla birlikte, apaçıklığı sağlanabilir.<sup>57</sup> Bu durumda, yukarıda anlatılanlar bir tablo halinde izah etmeye çalışılırsa;



Yukarıdaki tablodan anlaşılacağı gibi, içkin zamanın objektif zamanın tecelli etmesi için bir koşul olduğu, son zaman seviyesi olarak içkin zaman bilincinin zamanının içkin zamanın farkındalığı olarak içkin zamanın tezahür edeceği koşul olduğu ileri sürülebilir.<sup>58</sup> O halde içkin zaman bilincinin objektif zamanı da kapsayacak şekilde içkin zamandan daha içkin esaslı zaman olduğu, objektif nesnelere ve objektif zamanı içine aldığı çıkarımını yapabiliriz. Bu zaman bilinci sadece bilinç dünyamızdaki içkin zamanı değil, dünyevi olayların objektif zamanın da bilinçliliğini içerir. İçsel zaman bilinci sahip olduğumuz algıları, imgelememizi, duyuşsal tecrübelerimizi, zamansallığa yayılmış bilince içkin tüm koşulları kapsamaktadır.

Bu bağlamda objektif zamanın zamansallığın en temel yapısı olduğunu, subjektif zamanı dışladığını söyleyebiliriz. Objektif zaman bununla birlikte içkin zamana bağlıdır. Çünkü biz, objektif zamanın sunduğu saatler ve takvimlerle kişisel zamanımızdaki zihinsel aktivitelerin deneyimsel sürecini elde edebiliriz. Bu ise, hatırlamayı ve beklemeyi (gelecek zaman minvalinin parçası olarak) sağlar. Eğer hatırlama ve bekleme olmasaydı, dünya yaşamındaki zamansal yapıların süreçlerini organize edemezdik. Dünya zamanının fenomenolojik analizi bu zaman tarzının

<sup>57</sup> A.e., s. 132.

<sup>58</sup> A.e., s. 133.

analizini gerekli kılar. Objektif zamanın içkin zaman karşısındaki rolü, sübjektifliğe sahip ikinci kademe olan içkin zamanı oluşturmasıdır.<sup>59</sup> *Transcendent* zaman fenomende içkin zaman temelinde kurulur. Biz objektif ve sübjektif zaman dahilinde yaşarız. İçkin zamanda kendini tezahür edenin yönelimi dolaylı olarak nesneyi gösteren *transcendental* değişmez bir durum noktası yoktur. Çünkü o, saat takvim gibi objektif zamanı içermeyen, kendinde içkin zamanı barındıran, zamanda süregiden bir süreç barındırır.<sup>60</sup>

Böylece dünya zamanının *noematik* unsurlarının içkin zamanın *noetik* yapılarına sadık kaldığı sonucu çıkartılabilir. Burada yönelimsellik önem kazanır. Yönelimsellik zamansallıkla meydana gelir. Dünya zamanı içkin zamanla objeye ilişkin gerçekleştirilen yönelimle anlaşılır kılınır. Yani bir objenin dünya zamanından içsel zamana geçiş, objeye yönelik *intentionalite*'nin gerçekleştirilmesiyle anlaşılır kılınır ve mümkün olur.<sup>61</sup> İçsel zaman bilinci *intentionalite*'nin zamansallık bilincin tüm yapıları için mihenk taşıdır.

Zamansallığın yapılarını açıkladıktan sonra, söz konusu yapıların zaman algımızı nasıl oluşturdukları meselesini ele alalım. Zamanı konu alan fenomenolojinin 'eşyanın kendisine' düsturuyla nesnelere ulaşma çabası olduğu dikkate alındığında, zamanın fenomenolojik analizinde bilinç yapılarının zaman algısındaki oynadığı role geçmeden evvel fenomenler alanı üzerinde durulmalıdır. Bu fenomenler alanı, sunulmuşluklar ya da verilmişlikler alanıdır.

Fenomenal verilmişlik, sunulmuşluk<sup>62</sup> dahilinde olan empirik oluşumların konusu olması dolayısıyla alelade zaman anlayışını da mümkün kılar. Bu dünya zamanında zaman süre olarak kendini belli eder. Burada henüz zamanın sezgisel görünümü hariç bırakılır. Görünen zaman ve onun neşet ettiği zamansallık ve objektif zaman olarak algılanmış zamansallık birbirinden ayrı değildir. Duyulmuş zamansallıktan algılanmış zamansallığa geçiş empirik birlik içinde gerçekleşir. Empirik

---

<sup>59</sup> Keller, a.g.e., s.80-81.

<sup>60</sup> Solowski, a.g.e., s.133.

<sup>61</sup> A.e., s.132.

<sup>62</sup> Sunulan şey benin dışındaki dünyada hali hazırda verilen şeye karşılık gelir. Burada sunulan şeyin farkındalığı algı sayesinde kazanılır. O halde farkına varma, algılama mahiyetinin işlevini gerçekleştirdiği yerde açığa çıkmaktadır. Algılama duyularla başlayarak rasyonel etkinliğe varan bir süreci kapsamaktadır. Algı o halde nesnenin temsilleri haline gelir. Yani, sunulmuş olan şey, nesnenin algılanageldiği temsildir. Keller, a.g.e., s 59-60.

birlik bilince zamansal (*temporal*) veriler sunacaktır. Bu empirik veriler bizi zamanın kökenine ilişkin saf bilinçte zamanın *a priori*'sine götürecektir. Husserl bu konuda şunları belirtmektedir:

Duyulan temporal veriler, sırf duyulanmamışlardır, kavrayış karakterlerine tutukludur ve duyulan veriler bazında görünen zamanlar ve zaman ilişkilerini birbirleriyle ölçmeye dair, öyle veya böyle objektif düzenlere ayırmaya dair belirli talepler ve yetkiler yine bu karakterlere aittir. Burada objektif, geçerli varlık olarak kurulan şey, sonsuz, bir ve objektif zamandır ki bu objektif zamanda, tüm şeyler ve olaylar, cisimler ve fiziksel nitelikleri, ruhlar ve ruhsal durumları, kronometre ile belirlenebilir olan, belirli zaman mevkilerine sahiptir.<sup>63</sup>

Zamanın içeriğinin apaçık kavranışı empirik anlamda objektif edilemez. Objektif şekilde birlikte varoluşun tespit edilmesi durumunda zamansal ardardalık tespit edilir ki, ancak bu şekilde yaşama dünyasında dahil olduğumuz empirik içeriklerin bilincin kavrayışına konu olarak objenin oluşması söz konusu olur. Karşımızda duran obje artık bilincin objesi haline gelebilir. Bu obje, bilincin birincil içeriklerini geçerek kavrayış karakterinin özüne tabi tutulduğundaki yasalılıkta kendini bulur. Böylece obje bilinç tarafından kurulur ve sezgisel kavrayış devreye girer. Bu sebeple fenomenoloji iş başındadır.<sup>64</sup>

Sezgisel kavrayış, duysal seziden öte içsel bir kavrayıştır. Sezgisel kavrayışla ancak zamanın *a priori*'liğinin farkındalığı yaşanabilir. Zamanın *a priori*'liği ancak zamansallık açığa kavuşturabilir. Bu, zamanın asli varlığını gözler önüne serecektir. Gözler önüne seriş, bilinç sayesinde. Husserl'in bu zaman anlayışı bu sebeple zamanın psikolojik kökenine ilişkin soruyla empirizmde nativizm tartışmalarını açık tutmaktadır. Bu tartışma duyusun kökensel maddesine yönelik bir mesele olarak vuku bulacaktır.<sup>65</sup>

Zamanın Husserlce bu genel tasvirinden sonra asıl meselemiz olan zamanın kökenine yönelik sorunla karşı karşıya kalmaktayız. Husserl bu sorunu, hocası Brentano'nun zamanın kökenine ilişkin öğretisiyle aşma yoluna gider. Brentano sorunun kökenini kökensel çağrışımlarda bulur. Kökensel çağrışım, belleğin aracısız tasavvurlarını konu edinir. Brentano'ya göre zamanın anı, fantezi (*phantasia*) yetisinde

---

<sup>63</sup> Husserl, *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi*, s.17-18.

<sup>64</sup> A.e., s.19.

<sup>65</sup> A.e., s.20.

bulunur. Kökensel çağrışım, şimdiyle ilgili belleğin tasavvurlarının mevcut algılara bağlanmasıdır. Bununla dile getirilen psişik yaşantıların yeni oluşumunun psikolojik yarasıdır. Bu yaşantıların bizzat kendi zamanları bulunmaktadır. İş, düşüncelere geldiğinde düşüncelerde gizli bulunan süre, ardılık, değişiklik bulunur. Görünende ise şimdi ve geçmiştir. Bunlar bilincin fenomenolojik birliğinde gizlidir. Bu noktada Husserl için sorun, geçmişin bilinçte fantezi olarak bulunup bulunmadığıdır.<sup>66</sup>

Zamana ilişkin tasavvurlar ancak burada keşfedilebilir. Örneğin bir melodiyi duyduğumuzda sesin duyuluşundan itibaren bir zaman belirlenmişliği başlayacaktır. Tasavvurda beliren sesler zaman öğelerine sahip olarak fantezide yerini alacaktır. Burada duyusun süresi ve sürenin duyuluşu bağlamında duyuların ardılığı ve ardılığın duyuluşu başlayacaktır. Duyular birbirini takip etmektedir. Ancak eğer zamansal bir alana dair bilgiden yoksun kalırsa duyuların ardılıklarına sahip olunur, bizzat duyuların kendisine değil. Bu noktada Husserl Brentano'ya karşı çıkararak yeni duyula önceki duyusun olmuşluğuna yönelik bir hatırlamaya sahip olamayacağımızı, duyuların sürekli ilerleyişinin ardılığın tasavvur edilmesine yardımcı olamayacağı belirtilir. Duyuyla birlikte fantezide beliren tasavvur zamansal karakteri oluşturur.<sup>67</sup>

Şunu da belirtmek icap eder ki, kökensel çağrışım ile beliren zamanın sezgisel görülüşü, sonsuz zamanın sezgisel görülüşü demek değildir. Zamanın asli sezgisel görülmesi kökensel çağrışımında yatar. Bu, fantezi kaynaklıdır. Çünkü fantezi her bir zamansal tecrübe bir sonrakini biçimlendirecek geçmişten kaynaklanan verilerle geleceğe ilişkin tasavvuru, beklentiyi oluşturacaktır. Bu zaman karakterleri tasavvurların değişmesine neden olmaktadır. Geçmiş ve geleceğin birbirine bağlandıkları tasavvurlar duyusal tasavvurların öğelerini ve de diğer tarzları başkalaştıracaktır. Tıpkı var olmuş bir kırmızının bir kırmızı olmaması gibi.<sup>68</sup>

Husserl Brentano'nun zaman anlayışını zamanın kökenine ilişkin araştırmasında tatmin edici bulmaz. Brentano'nun zamanın içsel edimlerini bilinçte araması, zaman sorunsalını tam olarak icra edememesine karşılık Husserl, zamanın (*temporalite*) a

---

<sup>66</sup> Keller, a.g.e., s.66. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Husserl, *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi*, s. 29.

<sup>67</sup> A.e., s.25.

<sup>68</sup> A.e., s.27.

*piroriliğine* yönelerek onu fenomenoloji temelinde bilinçte araştırır. Amaç, zaman bilincinin içkinliğinin, farkındalığını araştırmaktır.<sup>69</sup>

Onun Brentano'nun zaman anlayışındaki eksiklikleri görmemesinin bazı gerekçeleri bulunmaktadır. Bunlar, fantezinin zaman kuruculuğundaki işlevlerinin varsayımında aranmalıdır. Öyle ki kökensel çağrışımla zamanın sezgisel görünüşünün sunulmasına dair açıklamada o zaman karakterinin ardıllığı ve süreyi sadece birincil içeriklerde değil, kavranan objelerde ve kavrayan edimlerde bulabileceğini ileri sürer.<sup>70</sup>

Hâlbuki zaman tarzı bizzat zaman içeriği değildir ya da yeni içeriklerin karışımı da değildir. Brentano'nun düştüğü hata, tüm zaman yaşantılarını birincil içeriklere indirgemiş olmasıdır. Husserl için Brentano birincil içerikleri ve edim karakterlerini ilk ayıran kişi olsa da edim karakterlerine dikkat etmemiş, zaman bilincinin imkânı sorununu çözümsüz bırakmıştır.<sup>71</sup>

Zaman bilincinin imkânı, hatırlama ve algılama temelindedir. Bunlar, bilincin şu anda ki şimdiki ve geçmişini mümkün kılan zaman objesinin özleri olarak var olup, objenin bir zaman mesafesinde yayılmasıyla açığa çıkarlar. Husserl bu doğrultuda araştırmasını yürütürken, süregitme ve değişme de bilinç içeriklerini araştırmak için alıkoyma (*retention*) ve beklenti (*protention*) kavramlarını sorgulamaya koyulur. Alıkoyma, şimdiki zamanı kaydeden geçmişken, *protention* yaşanan şimdiki zamanı gelecek olarak kaydedecektir. Böylece şimdiki zamanın geleceğe taşınması söz konusu olur.<sup>72</sup> Alıkoyma sayesinde şimdiki zamanda sunulan varlığa sahibiz, bu yaşayan şimdinin varlığıdır. Şimdi geçmişe ve geleceğe yönelimi imkânlı kılar. Burada geçmişe yönelimde hatırlama temelinde alıkoyma varken, geleceğe yönelimde beklenti söz konusu olur. Geçmişe yönelimde ilk izlenim yer alıp, demin-geçmişin tutulması var olur. Demin geçmiş geçmişlikte erir. Buna karşın, bilinçte şimdide asılıdır.<sup>73</sup> Her bir izlenim geçmişe yönelimlere dönüşür. Bu, boylamsal yönelimseliktir. Yeniden üretimle geçmişe yönelim zincirinde Husserl, bu edimin serbest bir edim olduğundan bahsederken geçmişe yönelimin edilgen olduğunu belirtir. Burada şimdilik değil,

---

<sup>69</sup> Keller, a.g.e., s.64.

<sup>70</sup> Husserl, *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi*, s. 31. Karş. Keller, a.g.e., s. 68.

<sup>71</sup> A.e., s.33.

<sup>72</sup> Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger Ve Derrida*, s.132.

<sup>73</sup> Geçmişe yönelim, gölgeleme dizisi biçiminde olduğu belirtilir. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Husserl, *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi*, s.45.



şimdileştirilen şimdilik yer alır. Algı ilk izlenimi tutup koruyarak bilinçte etkin ilerleyişini sağlar ve yeniden kurar.<sup>74</sup>

Meselenin daha iyi anlaşılmasına paralel olarak Husserl'in sunduğu melodi örneğini ele almakta yarar vardır. Geçmişe yönelim bağlamında duyduğumuz ses, bilinçte sıkı tutularak, bir bakışla sabitlenmiştir. Bu ses canlı şekilde kendini üretmeyerek ölüdür. Ses, içkin-zamansal objenin daimi bir akışta nasıl görüldüğüne dair yapılan tasvirdir. Şunu da belirtmek gerekir ki, bu tasvir zaman süresinin kendini betimlemesi değildir. Süre şimdiki zamanda yeniden hatırlamada kurulan süredir. Bu noktada şimdi hem geçmişin şimdisini hem de şimdinin geleceğinin imkânını verir. Şimdi geçmişin şimdiliğinde sesin tutulmasını ve korunmasını sağlarken onun zamanını da tutar ve korur.<sup>75</sup>

Husserl bu noktada seyir tarzından bahseder. Seyir karakterleri geçmiş, şimdidir. Zamanın bu tarzı zamansal varlığın görünüşünü sağlayan zaman olmakla birlikte ilerleyiş halinde bulunan daimi yayılan sürekliliktir. Burada şimdi geçmiş olur, geçmişe dönüşür. Seyir sürekliliği aşağıya kayar.<sup>76</sup> Bu bağlamda şimdinin, geleneksel Batı felsefesinin zaman anlayışında olduğu gibi, Husserl'de de önem arz ettiğini anlarız. Bilincin bir formunun akışı olarak asli izlenimlerden doğan şimdi, alıkoyma ve beklenti ile bilincin zamansal yapısının formunu oluşturur. Bu birliğin yapısı ise ancak fenomenolojik bir çözümleme ile çözüme kavuşabilir.<sup>77</sup> Bu hususta Husserl'in zaman anlayışına yönelik eleştiriler yükselir.

Bu bağlamda Heidegger'in eleştirisi, onun şimdiki zamana verdiği öncelikle fenomenlerin dolaysız tecrübeyle bilinçte verildikleri savına yöneliktir. Hâlbuki amaç, fenomenlerin varlığına yönelik meseleye odaklanarak kendisinin görünmesine salık veren varlığın fenomenlerini incelemek olmalıdır. Heidegger bu bağlamda Husserl'in anlayışını mevcudiyet metafiziği görerek onun fenomenolojisindeki metafizik

---

<sup>74</sup> Keller, a.g.e., s.60.

<sup>75</sup> Husserl, *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi*, s. 40.

<sup>76</sup> A.e., s. 43. Husserl konunun anlaşılması için yine ses örneğine başvurur: "Ses başlayıp biter ve bütün ses birliği, sonlanmadan sonra, hep daha uzak geçmişe kayar. Bu geriye düşmede sesi hala sıkı tutarım; bu sese bir geçmişe yönelim'de sahibim ve bu geçmişe yönelim durduğu sürece ses kendini hususi zamansallığa sahiptir. Eğer bu ses aynı ses ise, sesin süresi de aynı süredir. Bu sesin sunulmuş olmasının tarzına dikkatimi yöneltebilirim. Ses ve bu sesin gerçekleştiği süre, tarzların sürekliliğinde, bir daimi akışta bilinmiştir; bir nokta, bu akışın bir evresi, yükselen sese ilişkin bilinç demektir ve bu bilinçte sesin süresinin zaman noktası, şimdinin tarzında bilinmiştir." Husserl, *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi*, s. 39.

<sup>77</sup> Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, s.134.

varsayımları araştırma yoluna girer. Derrida'ya göre ise Husserl'in anlayışı 'kendisiyle özdeş' (*self identical*) hakikatler olduğunu savunan bilimden uzak metafizik tarihin mahsulleridir. Şimdi ve alıkoyma (şimdi olmayan) mevcudiyet imkânının tahribidir. Çünkü alıkoyma saf bir mevcudiyet olarak şimdiyi (şimdinin gerçek minvalini) tahrip etmiştir. O, alıkoymanın sürekliliği bağlamında oluşturulan asli olmayan öz-mevcudiyet varsayımından hareket eden metafizik bir varsayımdır.<sup>78</sup>

Sonuç itibariyle Husserl, zamanın kökenine ilişkin fenomenolojik analizini zamansal objeler üzerine yapılacak analizle başlamaktadır. Aksi halde, "zamanın fenomenolojik analizi, zamansal objelerin oluşumuna referansta bulunmaksızın, zamanın oluşumuna açıklık sağlayamaz."<sup>79</sup> Araştırması sonrasında, bilinci açımlayarak bilinç edimlerinin zamanı nasıl kurduğu üzerine odaklanır.

Sorun zamanın kökeninin ne olduğu ve zamanı kuran şeyin bizzat zamansal olup olmadığı sorudur. Ancak düşünür bu sorununun çözümünü araştırırken, kurduğu içsel zaman bilinci doktrininde, zaman fenomenolojisini 'teoriye saplanarak' eğreti yapılar içerisinde eritmiştir. Bununla birlikte onun zaman fenomenolojisiyle fenomenolojik sahada yeni bir anlayış getirdiğine yönelik başarısı da göz ardı edilemezdir. Ancak o, zamanın bilinç edimlerini açıklarken kullandığı içkinlik (*internal*) terimini aşırı bir şekilde kullanarak '*transendent reduction*' içinde yükselen *subjektividen* daha özel bir şekilde varolmamızı sadece bu içkinlik dahilinde sınırlayarak varlığın bütünsellikli yapısını göz ardı etmiştir.<sup>80</sup>

Bilincin zaman karşısındaki tutumunda onun zaman dışı olduğunu ve zamansalın kurulmasını sağlayarak 'ilk kendiliğindenlik' olarak ileri sürüşü, Heidegger'in görüşüyle uzlaşmamaktadır. Çünkü Heidegger, bilinci esas sorun<sup>81</sup> yapmamakla birlikte bilincin de zamansal olduğunu zamandan ayrı olmadığını savunmaktadır. Husserl'de bilincin varlığı zaman dışıdır; ancak o zamanda var olmamasına rağmen zamansal şeylerin varlığını imkânlı kılar. Bu anlamda o varlığın da zaman dışı olduğunu ancak zamansal kılınışı üzerinde durur.<sup>82</sup>

---

<sup>78</sup> A.e., s. 138.

<sup>79</sup> A.e., s. 132.

<sup>80</sup> Solowski, a.g.e., 134.

<sup>81</sup> Onun İçin yegane sorun 'varlık'tır.

<sup>82</sup> Keller bu konuda mutlak bilincin zamanda olmamasına rağmen kendini varlık olarak zamanda sunabileceğini ve böylece zamansallığın onun kendisinde ortaya çıkacağını belirtir. Bkz. Keller, a.g.e., s.80.

Husserl'in zaman anlayışı bağlamında bizi sonuca götüren bir diğer çıkarım, onun zaman anlayışının hakikat nosyonunu da içermesidir. Bunun nedeni onun şimdiki zamanı önceleyen zaman anlayışı telakkisinde formların değişmez, kalıcı olduğuna yönelik savla evrensel hakikat anlayışının da ileri sürümünü oluşturur. Onun fenomenolojisi kesin bir bilimin kurulmasındaki temel oluşu bu şekilde anlaşılır kılınır. Heidegger ve Derrida'nın geleneksel Batı metafiziğine yönelttiği eleştirileri bu mahalde anlamak böylece mümkün hale gelir. Eleştiri tam da mevcudiyet metafiziğine yöneliktir.<sup>83</sup>

Varlığın zamansallığının unutulmuşu, varlıkla zamanın bağının koparılışı, varlık ve var olan arasında ayırım yapılmayarak varlığın değişmez, ezeli, ebedi, tarih dışı kılınması bu noktada eleştiri meselesidir. Bu görüş, Platon ve Aristoteles'ten beri gelen varlığın ebedi bir şimdide mevcut olmadıkça var olamayacağı, *to be*'nin zaman içinde devam edip gitmeye işaret eden zamanın düzleştiği anlayışının mirasyedisidir.<sup>84</sup> Derrida bu bağlamda Antikitenin '*aiei on*' olarak '*ontos on*'unun anlaşıldığını vurgular. Bu görüşe göre olmak, daimi bir zaman minvalinde; şimdide olmaktadır. Şimdinin antikitece özel kılınışının nedeni, şimdinin süreklilik (*permanence*) ve kalıcılık (*persistent*) vasıflarına içkin olmasıdır. Varlığa ve zamana dair mesele de burada başlamaktadır. Sorun, varlığın anlamının bu temelde nasıl kavranılacağı, hangi plan dahilinde açıklanacağıdır. Burada *presence (das Anwesen) ousia-parousia* kavramlarının analizi gerekir. Yapılacak araştırma, mevcudiyetin varlığın anlamdaşlığında açığa çıkacaktır. Böylece varlığın dolaysız kavranışı ve zamansal değişimler bir araya getirilerek irdelenir.<sup>85</sup> Heidegger bu doğrultuda Husserl'den devraldığı fenomenolojiyi bir adım öteye taşıyarak onu ontolojinin hizmetine serimler.

### 2.1.2.2. Heidegger'de Ontolojik Fenomenoloji

Çalışmamızın önceki kısmında Husserl'de bir yöntem dâhilinde kendini gösteren fenomenoloji, Heidegger'de tam da ontolojinin karşılığı olmaktadır.<sup>86</sup> Bu, epistemoloji

---

<sup>83</sup> Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, s. 136.

<sup>84</sup> Keller, a.g.e., s. 63.

<sup>85</sup> Derrida, *Ousia And Gramme' Margins Of Philosophy*, s.31-32.

<sup>86</sup> Heidegger Husserl'e olan borcunu ve minnettarlığını da '**Varlık ve Zaman**'da belirtmektedir. Heidegger fenomenolojik çalışmalarını Husserl'in '**Mantık Araştırmaları**' (**Logische Untersuchungen**) adlı eserinden yararlanarak saf bilinç edimleri ve algı-bilme'ye odaklanır ancak burada odak noktası teorik soyutlamalar değil, ontik alan içindeki 'insan'dır. Bkz. Steiner, a.g.e., s. 117.

öncelikli bir düşünüşten ontoloji öncelikli bir düşünüşe yönelik dönüşümdür. Felsefenin ne olduğu meselesinin ontoloji ve epistemoloji öncelikli düşünüşü birbirinden ayırmakla işe başlama gereği dikkate alındığında, Heidegger'in tüm meselesinin varlığın mahiyetine yönelik kavrayış olduğunu anlarız.<sup>87</sup> Bu anlamda fenomenolojiye önem veren Heidegger, varlığın hakikatinin anlamının fenomenolojiyle mümkün olacağını savunmaktadır.

Fenomenoloji, Heidegger'de geleneksel anlayışı içinde kalmakla birlikte fenomenolojiyi bir adım öteye taşınmıştır. Husserl bilincin anlamından başlarken Heidegger varlığın anlamıyla fenomenolojideki yoluna devam etmiştir. Heidegger saf bilinçte kalmak yerine 'yaşanan varoluşun olgu varlığına' odaklanmıştır. Bu sebeple fenomenlerin kendiliklerini araştırma 'fundamental ontolojiye' konu edinilmiştir. Husserl'in tecrübeyi dünyanın bir bilinci olarak yerleştirmesine karşılık, Heidegger asli tecrübeyi dünya-içinde bir varlık olarak belirgin kılmıştır. Bu anlamda bilmenin ne anlama geldiği soruna dönüşerek epistemolojiden ontolojiye kayılmıştır. Böylelikle Heidegger, varlığın anlamını kavrayabilmek adına fenomenolojiye başvurmuştur.<sup>88</sup> Ontolojiyi anlamının imkânı fenomenolojiden geçmektedir. Amaç var olanın varlığının *aletheia*'sının anlamına ulaşabilmektir. Ancak var olanın varlığı farklı tarzlarla kendini ifşa edebilir. Burada fenomenoloji, ontolojinin yardımına koşarak varlığın üzerindeki tozlu örtünün kaldırılmasını sağlayacaktır. Örtüyü kaldırmak varlığın anlamına yönelik keşif olacaktır.<sup>89</sup>

Bu doğrultuda fenomenoloji, var olanların varlığının bilimi olarak bir tür ontolojidir. Ontolojinin ödevi ve fenomenolojinin görevi arasında ilişki bulunduğunu savunan Heidegger, bunun nedenini ontolojinin ödevinin var olanların varlığının açıklanmasını bize sunmasına bağlar. Bu anlayış kapsamında Heidegger varlık sorununa geçmeden evvel varlık sorununun açığa çıkartılarak sorunun nasıl tasvir ve analiz edileceğini fenomenolojik bir yöntem dahilinde soruşturma yoluna gider. Bu anlamıyla fenomenoloji yöntemsel bir kavram olup, varlığa yönelik bakış açısının imkânını sunacaktır. Fenomenoloji kurulacak bir 'fundamental ontoloji'de varlığın

---

<sup>87</sup> Küçükalp, "Varlık Problemi Bağlamında Düşünmenin İmkânı", s. 6.

<sup>88</sup> Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger Ve Derrida*, s.154.

<sup>89</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.32.

neliği değil, nasıllığı ile ilgilenecektir.<sup>90</sup> Fenomenoloji ve ontoloji arasında gözetilen bu içsel bağdan ötürü felsefe, Dasein'in hermeneutiğini başlangıç noktası olarak 'evrensel fenomenolojik ontoloji' olur. Şu durumda fenomenoloji varlığın açıklanmışlığıdır.<sup>91</sup>

Fenomenolojiyle unutulmuş varlık gün ışığına çıkartılır. Varlığın gözler önüne çıkartılması onun üzerindeki örtünün kaldırılmasına bağlıdır. Burada var olanların varlığının ve insani deneyimlerin ilişkisinin varlığı nasıl mümkün kıldığı sorununun dikkate alınması icap eder. Böylesine bir araştırma ise 'geleneksel felsefenin ontolojik transformasyonu' nu araştırmak olacaktır.

Heidegger ontolojisine mal ettiği fenomenolojiyi sağlam bir temele oturtmak için evvela onun analizine girişmektedir. Bu doğrultuda fenomenolojinin mihenk taşı olan bu metoda geçmeden evvel, redaksiyona uğrıtılacak fenomenin ne anlama geldiğini araştırır.

Fenomenoloji, Grekçe *phainomenon* (*το φαινόμενον*) ve *logos* (*ὁ λόγος*) terimlerinin bileşiminden oluşmaktadır. *Phainomenon*'a bakıldığında ise köken itibariyle ise *phainestai*'dan (*φαίνεσθαι*) gelmektedir. *Phainestai*, *phaino* (*φαινω*) fiilinin mastar halidir.<sup>92</sup> *Phaino* kökeninde *pa-phos* (*-φά, -φώς*) terimlerinden türer. *Pha*, *Dor* lehçesinde göz alıcı parlaklık, pırıl pırıl, ışıl ışıl anlamlarına gelmekte olup, *-phos* ise kendisinden türediği *-pha* kökeninin anlamına bağlı olarak aydınlık, parlamak manalarına gelmektedir. Şu durumda fenomenin Grek literatürü kapsamında aydınlığa kavuşması için *phaino* teriminin Greklerce hangi bağlamlarda kullanıldığına göz atalım. *Phaino*, en genel anlamıyla bir şeyin ortaya çıkışını sağlama, onu gün ışığına çıkarma, aydınlık kılma, görünür olmasını sağlama manalarına gelmektedir. Daha özel olarak ise meselenin netlik kazanması, onun keşfedilmesi, gözler önüne serilmesi anlamlarında da kullanılmıştır. Felsefi anlamda ise *phaino* pek çok düşünürün eserlerine konu olmuştur. Bu yönüyle *phaino*, var olanların varlığının yalın şekilde açığa vurması, söylenmesi gereken şeyin dışı vurumu olarak kullanılmıştır. Yine *phaino*, fiziksel bir şeye yönelik<sup>93</sup>

---

<sup>90</sup> A.e., s. 24.

<sup>91</sup> A.e., s. 33.

<sup>92</sup> Ayrıntılı bilgi için Bkz. Martin Heidegger, *History Of The Concept Of Time*, (trans.Theodore Kisiel), Bloomington And Indianapolis, Indiana University Press., 1992, s.81.

<sup>93</sup> Örneğin Platon'un diyaloglarında söz konusu sıkça geçen *phaino*, bir insanın ruhi durumuna yönelik izah etme anlamında da kullanılmıştır. 'Protagoras'ta 332 e'de, *ean soi phainestai* olarak, iyi görünme anlamında ele alınmıştır. Bkz Platon, *Protagoras*, (çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, 2014.

izah etme durumuna karşılık da gelmektedir. Bu noktada duyu verilerinin açığa çıkartılması bağlamında *phainestai* kullanılır. Burada *phainestai* ve *aistanestai* (*αἰσθενέσται*) terimi arasında bir bağ söz konusu olur. Duyu verilerinden hareketle zihinsel olanın ifşa edilmesi bağlamında *phainestai* hayal etme gücü; tasavvur gücü olan *phantasia* terimiyle de ilintilidir. Bu, zihinde görülen şeyle (*kai mu ousin oramata*) ilintilidir.<sup>94</sup>

*Phainestai*'ın duyulara yönelik kullanılmasıyla Grekler *phainemenon*'u *ta onta*'yla (*τά οντά*) bağlantılı olduklarını düşünmüşlerdir.<sup>95</sup> Fenomenin bu bağlamdaki anlamını eleştiren Heidegger, fenomenin 'kendini kendinde gösteren olduğu' izahında, şeyin kendini farklı tarzlarda gösterebileceğini, hatta şeylerin kendilerini kendilerinde olmadıkları gibi gösterme imkanları da olduğu dikkate alındığında, başka bir şey gibi görünme anlamında zahir, zevahir manalarına da gelebildiğini ifade eder.<sup>96</sup>

Heidegger fundamental ontolojisinde bu türden bir anlayışa karşı çıkararak fenomeni asli anlamında kullanmanın önemini belirtip, onun zevahir olduğu anlamından ayırmıştır. Dolayısıyla fenomen genel anlamıyla ileri sürüldüğü gibi, salt görünüm ya da görünüş demek de değildir.<sup>97</sup> Heidegger bunu açıklamak üzere, hastalıkların görünümü olarak semptomlar örneğine başvurur. Burada kendini göstermeyen şey kendini gösteren başka bir şeyle kendini gösterebilir. Bu da onun asli görünüşünü tahrir edecektir.

Dolayısıyla kendini gösteren, bizatihi kendisi olmayabilir. O halde fenomenler görünümler değildir. Fenomeni görünüş olarak anlamak onun gerçek anlamını göz ardı etme anlamına da gelecektir.<sup>98</sup> Görünümden kastedilen kendini gösterme olarak kendini beyan etme anlamında görünüş olduğu gibi, kendini gösterme demek olan gerçek anlamdaki fenomenlere dair bir terim anlamına da gelmektedir. Bu anlamlardan yola çıkıldığında fenomenin geleneksel anlamdaki 'bir şeyin kendine özgü görünüşe gelen tarzı' olduğu tanımına erişiriz.<sup>99</sup>

---

<sup>94</sup> Liddell And Scott, a.g.e., s.1912-1913.

<sup>95</sup> Heidegger, *History Of The Concept Of Time*, s. 81.

<sup>96</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.25-26.

<sup>97</sup> Heidegger, *History Of The Concept Of Time*, s. 81.

<sup>98</sup> Karş, Heidegger, *History Of The Concept Of Time*, s.81.

<sup>99</sup> Heidegger, *Being And Time*, s. 27.

Bu bağlamda, *Painemenon*, olay, olgu hadise anlamlarına gelip kendisinden türediği kökeni ‘görünür olma, kendini belli etme, açık, belirgin olma’ anlamlarına gelen *phaino* fiiline sadık kalarak ‘olan’ şeylere gönderme yapmaktadır. ‘Olan’, ‘meydana gelen’, öznenin dışındaki dünyada gerçekleşen ve onun beş duyu organıyla duyumsadığı şeyle olan bağlantısında açığa çıkmaktadır.<sup>100</sup> Şu durumda fenomen, duyumsanan şeyin görüngüsüdür. Klasik filolog tavrıyla Heidegger’in ‘**Varlık ve Zaman**’da açıkladığı üzere fenomen, ‘kendi kendini kendinde gösteren’ şeye karşılık gelmektedir. Ancak, var olanların değişim içinde olmalarından dolayı fenomenlerin kendilerini kendilerinde göstermeme imkânları da söz konusu olabilir. Bu anlamıyla fenomen, başka bir şey gibi görünen anlamında ‘zevahir’dir. Fenomen, görüme konu olan, görünümüne gelen şeydir. Şu durumda görünüm bir yandan kendini gösterme, beyan etme anlamında görünüş kavramına karşılık gelirken, diğer yandan ise reel şeylere karşılık gelen şey manasında da kullanılmaktadır. O halde görünüm, fenomen dahilinde meydana gelmektedir.<sup>101</sup>

Fenomen (kendini kendi varlığında gösteren; *the self-showing in itself*) bir şeyin kendine özgülüğünü karşılama anlamına gelir. Diğer yandan görünüş (*appearance*) bir varolanda şayet fenomen olarak tam anlamıyla imkanını gerçekleştirip kendini gösteriyorsa kendinde bulunan ilgiye refere ediyor demektir.<sup>102</sup>

Bu anlamda *phainemenon* varlığı saklanmamış kılarak onu ışıklandırma görevi görmektedir. Bu, açığa çıkarma işlemidir. Bu noktada ışığın kendisi varlık olmayıp, *phainemenon*’un kendisinde gizlenmektedir.<sup>103</sup> Böylece dualizme saplanmadan varolanın kendinde olan ve verilmişlik ayırımı gözetilerek soruşturma devam eder:

Görünenin verilmişliği ve nesnenin verilmişliği, bu içindeki içkinliğin içindeki nesne ise reel anlamda içkin değildir; nesne, görünüşün bir parçası değildir.<sup>104</sup>

<sup>100</sup> Husserl’ e kadar gelen süreçte fenomen, zaman ve mekan içinde olup bitenler için kullanılmış olmakla birlikte Husserl’de fenomen deyince ‘*hic et nunc*’ (burada ve şimdi) olan anlaşılmalıdır. Onda fenomenler, mahiyet fenomenleridir. Mahiyet fenomenleri fenomenolojik tavra dolayısıyla refleksiyonlu bir tavra dayanmaktadır. Bu anlamda fenomenoloji mahiyet bilgisi elde etme amacı taşımaktadır: “*Fomenologi, a priori-deskriptiv*’ bir ‘mahiyet’ ilmidir. *Fenomenologi* böyle bir ilim olarak kendisini her türlü teoriden uzak tutar.” (Mengüşoğlu, a.g.e., s.3).

<sup>101</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.27.

<sup>102</sup> A.e., s. 27.

<sup>103</sup> Bu noktada Steiner, Heidegger’in ışığın kaynağındaki gizlenmişliğin ne olduğunu sormuş olsa da onun Kant gibi tökezleyeceğini belirtir. Steiner, a.g.e., s. 102.

<sup>104</sup> Husserl, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, s.40.

Görmeyle ulaşılan şeyler (*res*'ler; nesnelere) yalın olarak ve bilinçte karşılığı olan şeylerdir. Görü ise *res*'in bilincimdeki kavranılışıdır. Yani, görü, karşımda duran şeyin doğrudan alınması ve bilinçteki karşılığının olmasıdır.<sup>105</sup>

Fenomenolojiye yönelik analizimizde *logos*'un *philosophia*'daki yerine de bakmakta yarar vardır. Heidegger, *logos*'un anlamının, nutkun anlamının ne olduğuna bakmaktan geçtiğini ifade eder. Genel anlamda *logos*, söz, akıl kavram, yargı, sebep, tanım anlamlarına geldiği gibi, özel anlamda sözü edilenin açığa çıkmasıdır. Aristoteles bu terimi, *apophanestai*<sup>106</sup> terimine karşılık kullanır.<sup>107</sup> Burada *logos* söyleneni görünür kılacaktır. *Logos* 'la dile getirilen ifşa olurken, başkasının erişimine açılacaktır. Böylece söz 'ifşa etme' işlevine erişir. Heidegger *logos* 'un *aletheia* ile ilişkisine de dikkat çeker. Onun ifadesiyle belirtecek olursak;

*Logos*'un *aletheuein* olarak 'sahih oluş'u (*being true*) söyleme konu olan varolanın *apophanesthai* olarak *legein*'in gizlenmişliğinden kurtulması ve gizlenmiş olmayan *alethes* olarak açığa çıkmasıdır yani keşfetmektir.<sup>108</sup>

Ancak bu ifadenin savı, *legein*'in<sup>109</sup> (*λεγειν*) *aletheia*'nın birincil temeli olması demek değildir. Çünkü hakiki olan *logos* 'tan daha asli olarak *aisthesis*'tir. *Aisthesis* bir şeyin salt duyuşsal izhar edilişidir. Hakiki olan ise salt *noein*'dir.<sup>110</sup> *Noein* varlığın en yalın haliyle temaşa edilmesidir.<sup>111</sup>

<sup>105</sup> A.e., s.43.

<sup>106</sup> Grekçe terim olan *apophenestai*, *apohaino* fiilinin mastar hali olup, *apo-* bağlacı ve *phaino* fiilinden oluşan bileşik bir terimdir. *Apophaino*, gösterme, açıklama, sergileme anlamlarına geldiği gibi, bir şeyin ilan edilmesi, bilindir hale gelmesi, ele alınan şeyin hesabının verilmesi anlamlarına da gelmektedir. Bkz. Liddelle And Scott, a.g.e., s. 225.

<sup>107</sup> Heidegger, *History Of The Concept Of Time*, s.84.

<sup>108</sup> Heidegger, *Being And Time*, s. 29.

<sup>109</sup> Konuşma, söz söyleme, demek seçmek anlamlarına gelen Grekçe bir terim olarak *legein*, seçmek toplamak, bir araya getirmek anlamlarına karşılık kullanılır. Bu anlamda *legein*, söze gelinen şeyin ya da söz gelen şeyin seçilerek kullanılan bir terimin bir başkasına açık olmasına intikal etmesi anlamlarına gelir. Dile gelen şey düşünüleni karşılayan terim olarak seçilmiştir ve bir başkasına ilan edilmiştir. Burada düşünme anlamına gelen *noein* ve *logos* arasındaki kurulan ilişki dikkat çekicidir. Liddelle And Scott, a.g.e., s. 1034. Heidegger, dil ve düşünme arasındaki ilişkiye odaklanarak tefekküre dayalı bir düşünceyle varlığın dile geleceğinden bahseder. Varlık tarihi yoluyla metafiziğin üstesinden gelmek alınacak tedbirli ilerleyişte varlığın başlangıçtaki sunumuna değin geri gidilmelidir. Geleneksel metafiziğin düşünme bağlamında sahi düşünmeye yönelik ilerleyişinde üstesinden gelinecek şey, metafiziğin kendi hakikati üzerinden teşekkül eden bir düşünme sayesinde ancak söz konusu olabilir. Bu düşünme teknik düşünmeden ayrı olmaktadır. Bkz. Heidegger, "Metafiziğin Üstesinden Gelmek", s.192.

<sup>110</sup> Antikitede Grekler varolanlara erişim olarak bunun ya *logos*'la ya da *noein*'le olduklarını düşünmüşlerdir. Varolanın ne olduğu sorusu varoluşu anlamında kim, mevcut olma sorunu kapsamında ne sorusuyla gündeme gelir. Ancak burada varolanın *legein* içinde görünür, kavranılır



Yine Heidegger, *logos* 'un işlevinin, var olanın araştırılması olarak, akıl anlamına da geldiğini sadece *legein* anlamında değil, görünür kılmanın bizzat kendisi anlamında da kullanıldığını belirttiği gibi, sözün yönetilen bir şeyle olan bağı dikkate alındığında onun, ilişki, bağıntı anlamında da kullanıldığı görülür.<sup>112</sup>

Bu bağlamda Heidegger *phanemenon*'un *logos*'undan anlaşılması gerekenin, varlığın bizatihi kendisinin (*autos ontos*) olarak dile getirişini kastetmektedir. Onun dil üzerine yoğunlaşmasının önemi de buradadır. Çünkü varlığı dile getirecek olan dildir. Dilin varlığın evi olduğu savı *logos* ve varlığın hakikati arasında kurulacak bağında oluşumunu sağlayacaktır.

Gerek *logos* gerekse *phanemenon* varolanların varlığına yönelik araştırmanın temel kavramlarıdır. Dolayısıyla Heidegger'de varoluş çözümlemesi, fenomenolojik çalışmalar dâhilinde ele alınmaktadır. O halde fenomenolojik araştırmada, söz konusu olacak olan 'bir var olan' değil, 'varolanların varlığıdır.' Burada varlık, 'varolanların varolan' olarak görünmesini, anlaşılmasını mümkün kılandır. Bu bağlamda varolanların varlığının soruşturulması olarak ontoloji yalnızca hermeneutik bir fenomenoloji ile mümkündür. Dolayısıyla, fenomenolojinin felsefedeki yeri bizatihi felsefenin inceleme konusudur. Bu anlamda felsefe,

Felsefe Dasein'in hermeneutiğini kalkış noktası olarak alan evrensel fenomenolojik ontolojidir. Dasein'in hermeneutiği ise varoluşun (*exist*) analizi olarak tüm felsefi soruşturmaların rehberinin ucunun ondan meydana geldiği ve ona geri döndüğü noktaya bağlamıştır.<sup>113</sup>

Bu doğrultuda Heidegger'e göre, fenomenoloji olguların bilimidir. Olgu, Kant'ta zuhur ettiği üzere, arkada duran (*numenon*) ya da Aristoteles'in *hypokeimenon*'u gibi altta duran anlamında değildir. Ona göre olgu, 'kendini kendinde gösteren' olmaktadır. Bu noktada, Heidegger fenomenin iki katmanlı anlamından söz etmektedir. Birinci anlamı, Kant'ın da ifade ettiği gibi, deneysel görü ile ulaşılabilir olurken, diğer anlamı ise bundan yola çıkarak ulaşılan alelade fenomen kavramıdır. Kant'ın çizgisinde alelade anlamıyla fenomen, görünümelerde hep görsel olandır; kendini zaten belli eden,

---

olması gerekir. Bu bağlamda varolanın varlığına muktedir olma, *katagoreisthai* (*κατάγορεύειν*) temelinde bulunur. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Heidegger, *Being And Time*, 42.

<sup>111</sup> Heidegger, *Being And Time*., s.29-30.

<sup>112</sup> A.e., s.30.

<sup>113</sup> A.e., s.34.

gösterendir. Burada Heidegger ‘fenomenolojik olgu’ yani fenomenolojik bağlamda sayılabilen varlıklar, kavramından bahsetmektedir.<sup>114</sup> Bu anlayışlardan hareketle fenomenoloji, kendini gösterenin kendinden hareketle görünür kılınması şeklinde yorumlanarak anlaşılır kılınması anlamına gelir.

Fenomenoloji bir tür tefsir etme olarak Dasein’in yöntemsel anlamda hermeneutiğidir. Buradaki hermeneutik ontolojik incelemelerin soruşturulması olmaktadır. Fenomenolojik hakikat varlığın açıklanmasıdır (*veritas transcendentalis*). Dolayısıyla fenomenoloji varlık soruşturması olup hermeneutiksel bir araştırmadır. Husserl’in fenomenolojinin çağrısı olan ‘eşyanın kendisine!’ (*something self-evident*) düsturunu ifade edişi Heidegger’de nesneyi araştırmaya yönelik hermeneutiğin çağrısıdır da.<sup>115</sup> Varlığın anlamının ne olduğunu serimlemek, eşyanın kendisinin ne olduğuyula hesaplaşmak demektir. Fenomeneolojiye ilişkin araştırmanın ana fikri bu düsturdan hareket edecektir. Bu ilkenin önemi Dasein’in varlığının kavrama imkanını verecek olmasıdır. Heidegger’in ‘eşyanın kendisine’ ilkesi, geleneksel felsefede gittikçe artan bir temelsizleştirmedeki anlamıyla girişilecek olan dekostrüksiyon işlemidir. Bu anlamda Heidegger, alışlagelen felsefenin temel sloganı olan bu düsturu belirgin kılmaya çalışmaktadır. Genellikle bilimsel bilginin temel ilkesi olan bu maksime sorulacak şey açıktır: şeyler gerçekten göründükleri gibi midirler? Hangi eşyanın kendisine geri gidilmelidir? Heidegger bu sorularla fenomenolojiye odaklanarak, öncelikle fenomenolojinin Husserl bağlamında felsefedeki yerini görmeye ve göstermeye bakar. Sonrasında ise fenomenolojinin kökenini analizden geçirip onun varlıkla olan ilişkisinde onun sağlam bir temele oturtma arayışına girer.<sup>116</sup>

Şunu da belirtebiliriz ki, ‘şeylerin kendisine’ ilkesi, antimetafizik bir nitelik de göstermektedir. Eşyanın özüne dönme çabası, aşırılığa varan metafizik anlayışlara gösterilecek bir tepki de olmaktadır. Bu yönüyle varoluş ve gerçeklik askıda bırakılarak kendini kendinde gösteren, dolaysız kavrayışa muktedir nesnelere yönelik araştırma başlatılarak kesin bir bilim kurma yoluna gidilir. Dolayısıyla Heidegger metafizik kurgulara ilişkin yürüttüğü mücadelesiyle Kartezyen felsefeyi temele alan

---

<sup>114</sup> A.e., s.27.

<sup>115</sup> A.e., s. 24.

<sup>116</sup> Heidegger, *History Of The Concept Of Time*, s. 76.

fenomenolojiyi anlama yoluna giderek varlığı anlama meselesinin fenomen kavramının açığa çıkarılmasında ve soruşturulmasında görür.<sup>117</sup>

Fenomenoloji, Dasein'ın fenomenolojisi olmaktadır. Bu anlamda Heidegger varoluşsal fenomenoloji olarak gördüğü anlayışını hermeneutik fenomenoloji bağlamında ileri sürer. Bunun nedeni fenomenolojinin varoluşun genel niteliklerini aşikâr kılmanın yolu olmasından kaynaklanır. Fenomenolojinin amacı Dasein'ın günübürlüğünün kuramsal bağlamda yansız açığa çıkarılmasıdır.<sup>118</sup> Bu noktada fenomenoloji, Dasein'ın betimleyici ilkelerini içten-dıştan benimserken, hermeneutik Dasein'ın anlaşılması olarak nitelediği yorumlayıcı fenomenolojinin adıdır.

Fenomenolojiye dair yapılan söz konusu tanımlamalar şu durumda, fenomenolojinin varlığa giriş mahiyetinde yöntem olduğunu çıkarsamamızı sağlamaktadır. Ontolojinin mümkün hale gelmesini sağlayan şey fenomenolojidir. Burada dikkat çekilmesi gereken husus, bu anlayışla varlığın anlamı sorusunun bir yöntem sorununa kesinlikle indirgenmediğidir. Dile getirilmek istenen, yöntemin soruşturulacak olan şeyden bağımsız bir biçimde kurgulanmasının doğru bir yaklaşım olmadığıdır. Bir başka deyişle, soruya konu olan şey, kendisine erişimi sağlayacak yöntemi belirler ve biçimlendirir. Aksi bir yaklaşım, konu edilene ilişkin erişimi olanaksız hale getirecek ya da konu edileni aslında olmadığı bir şey olarak göstermek yoluyla gizleyecektir.

Heidegger'in, fenomenolojisinde yer verdiği Husserl'den aldığı kavramlara bakıldığında, önemli bir kavram olarak 'yönelimsellik' (*intentionality*) kavramı karşımıza çıkmaktadır. O, yönelimselliğin fenomenolojik yöntemin giriş mahiyetinde olmasıyla Husserl'le ve Brentano'yla yakınlaşır. Husserl'in yönelimselliğinde bilinç, her zaman bir şeyin bilincidir –ın bilinci-. Her *cogitatio*'nun 'yönelimsel ilişkisi' bulunmaktadır. Heidegger yönelimsellik anlayışında Husserl'i izler; ancak o, kavramı daha kapsamlı hale getirir. Husserl'den farklı olarak onun için bu kavram 'insanın tüm ön bilimsel farkındalığında bulunma anlamını taşır. İnsan sadece teorik dünyanın bilişsel etkinliğinde yönelime sahip olmakla kalmaz, aynı zamanda pratik hayatta kullandığı araç ve gereçlerde, diğer benlerle karşılaşmasında da kendi dünyasına 'yönelim' göstermektedir. Yönelim, bilişsel refleksiyondan önce açığa çıkan ön-

<sup>117</sup> Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger Ve Derrida*, s. 152.

<sup>118</sup> Çüçen, *Heidegger'de Varlık Ve Zaman*, s.209

kavramsal farkındalıktır. *Dasein*'in pratik hayatla bağımlı oluşturduğu bu farkındalık, 'ruh durumu' (*Stimmung*) olarak adlandırılmaktadır. Buradaki ruh durumu yönelimsel bir belirleyici olmaktadır. Onun, varlığın ön-kavramsal anlayışına yapmış olduğu vurgu, Descartes'ın yol açtığı Kartezyen gelenekteki *res cogitans*'in oluşturduğu yanlılığın yadsınmasına yol açmıştır.<sup>119</sup>

Husserl'in felsefeye ilişkin özü görüleme yönteminden, Heidegger'de *Dasein*'in hermeneutiğine dönüşmüş olan fenomenoloji, her iki düşünürde bazı ortaklıklar taşımaktadır. Fischer bunu şu şekilde özetlemektedir:

Her ikisinde de nesnel (*das Gegenstandliche*) olanın canlı biçimde şimdileştirilmesi, bellekte var olması söz konudur. Ancak fark, şurada yatmaktadır. Heidegger'deki bellekte var olma anlaksal bir görü (özel, varlıksal sezgi) içerisinde değil, insan varlığının en temel (*elementer*) olduğu kadar kapsamlı 'anlama' işlevi içerisinde gerçekleşir. Heidegger bu işlevi, varlık anlayışı, öz-yorumlama (*Seilsbstavslegung*) ya da anlama olarak değerlendirir.<sup>120</sup>

Heidegger, Descartes'la Husserl'i karşılaştırmıştır. Ona göre, her ikisi de kesin bilginin doğruluğunun ölçütüne önem vermiş ve kesin bilginin ölçütünü, 'ölçülebilirlik' bağlamında matematikteki ve doğa bilimlerindeki ilkelerle desteklemişlerdir. Bunun yanı sıra, her ikisi de bilinçte (*consciousness*) kesinliği aramışlardır. Ancak, Descartes'ın aksine Husserl dünya yaşamını dışlamamaktadır. O, yönelimsellik kavramını tanımlayarak bilinç hususunda her zaman bilim ve fenomen kavramını göz önünde bulundurup, fenomenolojiyi geliştirmiş ve bu amacı gerçekleştirirken teolojik hiçbir yönelim göstermemiştir. Heidegger'e göre, Husserl Descartes'tan ve diğer filozoflardan kendi anlayışını oluşturmak üzere çok fazla kavram alır; *cogito*, bilinç, kesinlik ideali, bilimin alanı olan yaşam dünyası ideali ve felsefi düşünmenin bilimsel olmayan kapsayıcı-bütüncül olma niteliği. Heidegger Husserl'in anlam yüklediği kavramları farklı anlamlarda yorumlayarak yeni bir fenomenolojik anlayış ortaya koymuştur.

Bu doğrultuda Heidegger Husserl fenomenolojisinin kavramlarını sorgulamıştır. Bu temel kavramlar: ben, bilinç, nesnedir. Ancak, onda *Dasein*'in analizi –şimdi burada

<sup>119</sup> Serdar Şen, "Heidegger Felsefesinde Fenomenoloji, Varlık Bilim Ve Tarih", *ÇTTAD*, Vol.13, 2006, ss.205-215, s.208.

<sup>120</sup> Alais Fischer, "Dasein'in Hermenutiği", (çev. Rahmi Akalın), *Özne Dergisi*, Çizgi Kitabevi, S.16, Yıl 9, Bahar 2012, ss.222-227, s.223.

olan- fenomenolojik bir giriştir. Şunu belirmeliyiz ki, Heidegger'in Dasein'ı (insan gerçekliği) Husserl'in *transcendental* mutlak bilinci ile belli başlı ortak özellikler taşımaktadır. Her ikisi de öncelikle kendi başına birer öznedir (*solus ipse*) ve özseidir. Ancak Heidegger'in Dasein'ınının farkı, gerçek varlıkla, bu dünyaya ait nesnelere, birey olarak ele alınan insanın ilişkileri üzerinde durmasıdır. Husserl'de de özne dış dünyayla ilişki içindedir, ancak bu ilişki başka bir deyişle *transcendental* bilinç, dünyayla daha çok imgelem ve duygulanıma dayanan ilişki bağlamında, kendisini insan varoluşu olarak belirleyip yaratır.<sup>121</sup>

Heidegger, bilinç sorgulamasında bilinçsizliği açığa çıkarmaya çalışır. Dasein'ın en önemli özelliği farkındalığıdır. Heidegger, Husserl'in sunduğu *epokhe*'nin benzer bir formunu da bize sunmaktadır. Bu, Dasein'ın yanlış yorumlanmasından kaçınılması için yapılan işlem mahiyetinde önem kazanır.<sup>122</sup>

Sonuç olarak ifade edilebilir ki, Brentano'nun yönelimsellik ilişkisiyle başlayan ve Husserl'de yöntem dahilinde kendini gösteren fenomenoloji Heidegger'in fundamental ontolojisiyle varolanın varlığının açıklığını yakalayabilme sorununa dönüşür. Bu, saklı kalan ve kendini göstermeyen *aletheia*'nın tezahür etmesini sağlama uğrunadır. Çünkü Heidegger'e göre varolanın varlığı tebdilli kıyafet halinde geziyorsa, bu gizli olan yanın kavranması için *phainemenon* geleneksel kalıpların dışında irdelenerek araştırma konusu yapılması gerekir. Bu anlamda *phainemenon*'u Husserl'in ona yüklediği anlamın dışında kullanan Heidegger, onu 'kendini kendinde gösteren' olarak onu tayin eder. Bu, varlığın açıklığını yakalama uğrunadır. Fenomenoloji bu noktada varlıkla ilişkiye girmeye, *das Ereignis*'e katılabilmeyi şart koşarak varlığın olanaklılık durumunun da açığa çıkmasına yardım eder. Bu açığa çıkma varlık ve hakikat arasındaki ilişkinin araştırılmasını gerektirecektir. Çünkü oluşturulacak bir hakikat nosyonu ancak hakikatin açığa çıkarılması bağlamında fenomenolojiye gereksinim duyacaktır. Varlığın hakikatının ifşası, ancak kendini zamanda görünür kılabilmesi bakımından ve de zamanın varlıkla olan ilişkisiyle kendinden söz ettirebilmesinden ötürü, hakikat-varlık-zaman birbirlerine aitlik bağlamında birbirlerinin yazgısıdır. Bu aitlik her birbirinin birbirine kendini serbest bırakma bağlamında, birbirini muhafaza etmeyi ve birbirinden sorumlu olmayı da

<sup>121</sup> Sözer, a.g.e., s.4.

<sup>122</sup> Inwood, *A Heidegger Dictionary*, s. 159-160.

gerektirecektir. Peki nedir hakikat? Felsefe ve hakikat arasında meselemizi gündeme getiren sorun ne olacaktır?

## 2.2. FELSEFE VE HAKİKAT İLİŞKİSİ

Felsefe ve hakikat ilişkisi Heidegger'in fundamental ontolojisinin mihenk taşıdır. Bunun nedeni felsefenin ontolojik hakikatinin, geçmiş hakikat nosyonlarının görmezden geldiği yeni bir hakikat anlayışını getirmiş olmasıdır. O halde felsefenin düğümü hakikat anlayışında kilitlenmektedir. Onun hakikat anlayışı varlığın yazgısının belirlenimi olarak Aristoteles ve Thomasçı ya da Kartezyen doğruluk görüşünün bertaraf edildiği, kendini gizlenmişlikte açan bir anlayışın öne sürümüdür.<sup>123</sup> Bu sebeple Batı metafiziğine yönelik bir destruksiyon, çalışmamızda hakikat anlayışının ele alınmasını, tartışılmasını gerektirecektir. Dolayısıyla asıl meselemiz olan 'Dasein'in Varlığının Zamansal Serimlenişi' ikinci bölümümüz olarak varlığın zamandaki yeri ve önemi meselesiyle neden hakikat ve felsefe arasındaki ilişkiyi göstermekle işe başlanıldığının izahını sunmaktadır. Öyle ki Heidegger'de varlığın zamandaki güzergahını tetkik etmek, öncelikle *philosophia*'nın hakikat yolunda gezinmeyi, varlığı ve varolanı (*seindes*) zaman nezdinde keşfetmeyi şart koşacaktır. Heidegger'le birlikte felsefe ve hakikat arasında kurulan ilişki felsefenin yeni temeli olan fundamental ontolojinin *aletheia*'sının hudutları içinde kalma, tartışma, düşünme ve düşündürerek patikanın zorlu yolunda yol almak anlamına gelecektir.

O halde oluşacak yeni hakikat görüşü felsefenin yeni yolu olan patikamızda hangi sebeple yol alacağımızı da belirgin kılacaktır. Bu yol, geleneksel metafizik anlayışlarının hakikat nosyonlarından farklı olarak felsefenin yeni güzergâhı haline gelecektir. Bu noktada eldeki çalışma, Heidegger'in felsefesini 'varlığın zamanda, hakikat uğruna zamanla nasıl yol alacağını' görmemiz bakımından önem taşır. Bu açıdan oluşacak fundamental ontolojinin, varlık ve zaman kapsamında nasıl ortaya çıkacağı da belirecektir. Böylesine bir çalışma yapmak için, felsefedeki hakikat arayışına yönelik araştırmamıza başlarken öncelikle hangi problemler üzerinde durulacağı ve nasıl bir yöntem izleneceğinin belirtilmesinde yarar vardır.

---

<sup>123</sup> Heidegger'in geleneksel hakikat anlayışlarından ayıran husus hakikat olarak öne sürülen *aletheia*'nın hiçliğe yapışık olması ve Dasein'in bir çarpılmayla Pascalgil bir hiçliğin varlığın tam da önünde durmasıdır. *Aletheia* ise bu *khaos* karşısında varlığını açıklama imkanı taşıyacaktır. Steiner, a.g.e., s. 150.

Sorun, hakikatin nasıl tanımlanacağı ve ona ilişkin edinilecek bilginin hangi varlık meselesini açımlayacağı; hakikatin ontolojik ve epistemolojik yapısının kendisini nasıl görünür kılacağıdır. Bu meselelerin araştırılması ve tartışılmasında izlenilecek yol *philosophia*'nın hakikatle nasıl bir ilişki içinde olduğu dikkate alınarak geleneksel felsefe anlayışından hareketle, hakikat sorununun hangi ontolojik zemin üstünde oluşacağı soruşturularak asli hakikat fenomeni, varlık-hakikat, hakikat-varolan, hakikat-Dasein kavramları bağlamlarında açığa çıkarılmaya çalışılacaktır. Söz konusu meseleler ele alınırken, hakikate ilişkin sadık kalınacak sav, hakikatin özüne yönelik sorunun zorunlu olarak varlık yapısına yönelik meselenin ele alımıyla bizi karşı karşıya getireceğinin göz önünde bulundurulmasıdır.

Bu bağlamda felsefenin hakikatle nasıl bir ilişki içinde olduğunu belirlemekle çalışmamıza başlayalım. *Philosophia*'nın (*ἡ φιλοσοφία*) başlangıcının hakikati aramanın başlangıcı olduğu fark edilir. Felsefe her daim bir hakikat-doğruluk arayışı içinde olmuştur. Filozof hakikati aramada felsefi temelde düşünsel eğilimini göstermektedir. Felsefe sahasında hakikat arayışına girişilmesinin nedeni felsefenin bizzat kendisinde aranmalıdır. Bu bakımdan *philosophia*, *philon*'luğuyla (*τὸ φίλον*) sevgiyi, *sophon*'luğuyla (*τὸ σοφόν*) hikmetin, hakikatin bilgisini arama yolunda peyderkader yol alır. Bu yol varlığın yolunu, hiç (*Nichts*) olmanın yolunu ve görünüşe gelenin (*Schein*)<sup>124</sup> yolunu sunar.<sup>125</sup> *Philosophia*'nın *perennis*'liğinde (*φιλοσοφία περέννης*) hakikat arayışının durmaksızın yol alışı<sup>126</sup> insanın görme duyusundan bile güçlü bir şekilde arzulan bilgelik olmasından kaynaklanır. Bilgeliği seviş, yaşamayı seviştir. Bu sebeple bilgelik kendisine ulaşma arzusundan doğan *philein*'le (*το φιλείν*) süregelecektir.<sup>127</sup>

Felsefenin kendisinde barındırdığı hakikat<sup>128</sup> kavramının özel bir yeri bulunmasının nedeni, felsefenin *telos*'unun (*ὁ τέλος*)<sup>129</sup> hakikatin ne olduğunu bulma

<sup>124</sup> *Schein* isim olarak ışık, aydınlık, görünüş, dış manzara anlamlarına geldiği gibi, görünüşe göre (Adv), görünen, zahiri, görünürde anlamlarında, fiil olarak ise ışık saçmak, parıldamak, görünmek anlamlarını karşılayacak şekilde kullanılır. Bkz. Steuerwald, a.g.e., s. 465-466.

<sup>125</sup> Martin Heidegger, *Metafizğe Giriş*, (çev. Mesut Keskin), Avesta Yayınları, 2015, s. 131.

<sup>126</sup> *Philosophia* ve hakikat ilişkisi felsefenin varlığı daima yeniden sağlama zorunda olmasından (açığa çıkarma isteminden) kaynaklanır. Varlığın yeniden sağlanması (açığa çıkarılması) felsefi hakikatin kendini açmasıdır. Bkz. Heidegger, *Metafizğe Giriş*, a.g.e., s.100.

<sup>127</sup> Ayhan Bıçak, "Aristoteles'in Pratik Bilim Anlayışı", *Felsefe Arkivi Dergisi*, İstanbul, Kültür Sanat Basımevi, ss.179-211, 1997, s.179.

<sup>128</sup> Felsefenin geçmişine bakıldığında filozofların hakikat meselesini doğruluk, gerçeklik olarak da birbirlerinin yerine kullandıkları ve bu mesele bağlamında özne-nesne, bilinç-dünya, bilgi-gerçeklik,

arayışı içinde olması sebebiyledir. Bu bakımdan felsefe hakikati arama gayreti içindedir. Hakikati bulmanın felsefenin ereği olduğunu söylemek, hakikatin ne olduğuyula ilgili yürütülecek araştırmamızda, hakikati bizzat kendisinde aramak yerine, felsefenin asli yapısından yola çıkarak felsefenin nasıl ve hangi biçimde olduğunu soruşturma anlamına da gelecektir.<sup>130</sup> Bu anlamda çalışmamızda *philosophia*'nın kendisinin, bizzat kendisinden hareketle soruşturulması söz konusu olur. Hakikate ulaşmayı kendine *telos* edinen felsefe, hakikatin bilgisini kendi özünde bulundurmaktadır. Çünkü ulaşılmaya çalışılan erek, kendisine ulaşacak olana özce uygun olandır. Ona özce uygun olan ise onu terk etmiş olsa bile bir kere dahi olsa ona içkin olmuş demektir. Bu bağlamda felsefenin bizzat kendisine bakılması gerekir. Önümüzde duran soru Grekçe konuşarak hakikati irdelememizde o halde halihazırdadır: *ti estin he philosophia*; nedir bu felsefe?<sup>131</sup>

Bu bakımdan çalışmamızın akıbeti açısından '*ti estin he philosophia*' sorusundaki, -dir-dır'ın üzerinde durulması gerekir. Varolanı içeriksel ilgilendiren ifadelerin çeşitli 'şey' (*res*) içeriklerini oluşturan -dır ile ifade edilen, şeyin gerçekten mevcut olduğunu gösterir niteliktedir. Örneğin 'yeryüzü var-dır' ifadesinde yeryüzünün varlığıyla yeryüzünü daimi el-önünde-mevcut-olan olarak tecrübe edilmesi kastedilir. -Dır çeşitli tarzlarda bize kendini gösterir. -Dır'la kastedilen var olmak (*sein*) gerçekten mevcut, daima 'el-önünde-mevcut'<sup>132</sup> olma durumu (*Vorhandenheit*) olarak göstermek; bulunmak, beslenmiş olmak, hükmetmek anlamlarına gelir.<sup>133</sup> Bu bağlamda -dır anlamları itibariyle, bir şeyin neliğini bulmaya yönelik sorunu açıklar niteliktedir. O halde sorun, felsefenin neliğine (*substantia, substanz*) ilişkin; felsefeyi felsefe yapan şeyin öz vafına yöneliktir ki bu, *philosophia*'yı *sophon* yapan sorundan başkacadır.

---

dil-dünya, yargı-varlık gibi düalist anlayışlarla açıklama çabasında oldukları anlaşılır. Filozofların bu doğrultuda bitmek bilmeyen hakikati arşınlama gayretleri bulunur.

<sup>129</sup> Grekçe bir terim olarak *telos* erek, amaç, son anlamında kullanılmıştır.

<sup>130</sup> Martin Heidegger, *Nedir Bu Felsefe?*, (çev. Ali Irgat), Afa Yayınları, 1995, s.54.

<sup>131</sup> A.e., s. 25.

<sup>132</sup> El-önünde-mevcut-olan bağlamda çalışmamız boyunca anılacak *Vorhandenheit*'in analizine giriştiğimizde terimin kökeninde *Vorhand* teriminin olduğu fark edilir. Almanca *Vorhand*, gövdenin ön kısmı, önyaklar anlamında kullanılmaktadır. *Vorhanden* ise mevcut, hazır, elde anlamında -*sein* köküyle birleşiminde el-önünde-mevcut olma, bulunma varlık, mevcudiyet, oluş bağlamlarında kullanılır. Bkz. Stuerwald, a.g.e., s. 614. Bu anlamda El-önünde-mevcut olarak ifade edilen terim Almanca *Vorhandenheit*'tir. *Vorhandenheit* ise 'el- önünde-mevcut olan', önümüzde hazır varlık', elde mevcut varlık' olarak da çevrilebilir. Heidegger *Vorhandenheit*'le Dasein'in *existentia*'sına refere ederek onun mevcut oluşu bağlamında terimin anlamını kullanır. Bkz. Heidegger, *Being And Time*, s. 39.

<sup>133</sup> Heidegger, *Metafiziğe Giriş*, s.107.



Felsefenin neliğine yönelik soru, Heidegger'e göre tarihsel değil, Avrupalı varoluşumuzun tarihsel meselesidir.<sup>134</sup> Nedir? Sorusu Batı metafizik geleneğinin hakikate varmada içine düşmüş olduğu bir çukurdur. Nedir'likte -dır'ın, felsefenin değerine ilişkin olumsuz etkisi –dır'ın varlığın anlamını da sınırlayıcı bir etkiye sahip olmasından kaynaklanır. Çünkü –dır'la öne sürülen varlığın öne çıkarılarak belirlenmesi ve –dır'ın çemberinde tutulmasıdır.<sup>135</sup>

Öte yandan nedir sorusunun düşünceyle (*der Gedenke*) olan ilişkisi dikkat çekicidir. Felsefenin nüvesi olarak düşünme, felsefi düşüncenin kendisini teşkil edeceği şeyin 'nedir' sorusuna odaklanır. Nedir? Sorusu Sokrates ve Platon'dan beri metafiziğin başlatıcısı olarak geleneksel Batı metafiziğinde yerini almıştır. Bu noktada Yunanlıların felsefi düşünüşü *ti estin*'e odaklanmıştır. Öyle ki, felsefi düşünme *noein* (*τό νοεῖν*) olarak felsefenin yönünü tayin edecektir. *Noien*, varolanın varlığına duyulan kaygıyla *to sophon*'la uyum içindedir. Böylelikle Antik felsefeden neşet eden Batı metafizik geleneği ve felsefi düşünüş 'varolanı var olan olarak belirlemeye' yönelmiştir. Mesele, varolan olarak varlığın anlamının ne olduğu ya da mevcut olarak mevcudiyetin ne anlama geldiğidir. Varlık-varolan arasında mevcudiyetin zamandan yoksun bırakılarak çıkmaza sokulması geleneksel metafizik anlayışın varlığın gerek gizli olan yanını gerekse sonlu olan yanı olarak zamanla bağıni kuramamış olmasındadır. Bu ise Antikiteden başlayıp sonraları Antikiteden miras kalan Batı metafizik geleneğinde varlığın zamansal değerini meydana getirmiştir.

Bu noktada Heidegger hakikat anlayışında Greklerin *tekhne* ve *philosophia* yakınlığına dikkat çekerek tarihsel tavidan hareketle hakikati arama yoluna koyulur. Antikite hakikatin doğaya (*physis*, *natura*) yayılım gösterdiğinin ve onun keşfinin *philosophia* vasıtasıyla olacağını farkındadır. Heidegger, burada *physis* ve *tekhne*'nin gizemli bir şekilde olan birlikteliğine vurgu yapmaktadır. Hâlbuki Antikitede *philosophia*, *tekhne* yakınlığı daha sonraları Batı metafizik anlayışından defedilip metafizik sahada felsefe, sanat-varlıktan ve düşünmeden yollarını ayırarak hakikate yüz çevirmiştir.<sup>136</sup> Böylece Batı metafiziğinin hakikat anlayışını anlamak adına Yunanlılardan miras aldığı ve hakikat anlayışını oluşturduğu *physis* üzerinde

<sup>134</sup> Heidegger, *Nedir Bu Felsefe?*, s.32-33.

<sup>135</sup> Heidegger, *Metafiziğe Giriş*, s.107.

<sup>136</sup> Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, s.45.

durmamızda yarar vardır. Yunanlıların hakikat anlayışı *physis* görüşü ile uyumludur. Grekçede *physis* Romalılardaki karşılığı olarak Latince *natura* ve şimdilerde Batı Avrupa medeniyetinde düşünceyi yöneten doğa kavramı olarak belirmektedir. *Physis*, “o anki sınırlar içinde süredurandır.” *Physis* o halde şimdide hep varolandır.<sup>137</sup>

Diğer yandan gerek *physis*'te gerekse *physis*'in içkin olduğu sanatta açıklık ve gizlilik olması sebebiyle aralarında bir gerilim de bulunmaktadır. *Physis* ve sanat, dünya ve yeryüzünde bu gerilimi yaşamaktadır. Dünya açıkta olanın açıklığındayken<sup>138</sup>, yeryüzü açığa çıkmakta olanın gizli kalanını devralır. Yeryüzü ve dünyanın bu karşıtlığında uyum bulunur. Bu uyum hakikatin ortaya çıkmasına imkân vermektedir.<sup>139</sup> Bu noktada, *logos* devreye girerek varolanın varlığını açmasına olanak verir.<sup>140</sup> Burada felsefe *logos*ça konuşmanın ilkesinde, *physis*'te beliren var olanın eşliğinde kendini aşikâr kılacaktır. Dolayısıyla hakikate yönelik araştırmamızda bizi yine kendisini sorgulamaya götürecek olan bir mesele belirir ki bu, felsefenin ne olduğudur. Çünkü hakikati aramak, felsefeyi *noein* 'le tefekkür etme anlamına gelecektir.

Heidegger hakikat kavramını açıklamadan önce onun köklerinin<sup>141</sup> Eski Yunanca kökenli olduğu gerekçesiyle ve onu anlamak için Eski Yunan medeniyetini; kültürünü, varlık-bilgi anlayışını iyi anlamamız gerektiğine dikkat çeker. Bunun nedeni önceden belirttiğimiz üzere, *philosophia*'nın Eski Yunanca konuşmasına bağlanır. *Philosophia* terimine ilişkin kökensel analize giriştiğimizde onun *philosophos* (*ο φιλοσοφός*) teriminden geldiği anlaşılır. Bu sözcüğün ilk Herakleitos tarafından oluşturulduğu düşünülür. Laertios'un belirttiği üzere *philosophos*ların her şeyi bildikleri sanılmıştır. Buna karşılık Pythagoras her şeyi bilmenin gerek olmadığını söyleyerek kendine *philosophos* demiştir.<sup>142</sup> Önemli olan bu bakımdan çok bilmek<sup>143</sup> değil,

<sup>137</sup> Heidegger, “Sanatın Doğuşu Ve Düşünmenin Yolu”, *Patikalar*, s.15-16.

<sup>138</sup> Dasein'in dünyayla dolaysız karşılaşması onun dünyayla kurduğu ilişkinin açıklığıdır

<sup>139</sup> Heidegger, *Sanat Eserinin Kökeni*, s.44-45.

<sup>140</sup> Heidegger, “Sanatın Doğuşu Ve Düşünmenin Yolu”, s.19.

<sup>141</sup> Heidegger, hakikatin özüne ilişkin refleksiyonları kendisinden önceki felsefelerden ve filozoflardan türediğini iddia eder. Bu anlayış erken metafiziğin ürünüdür. Bkz. Johnson, a.g.e., s. 75.

<sup>142</sup> Nihat Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1996, s.7.

<sup>143</sup> Grekçe terim olarak *he epistateo*, bir şeyde ustalaşma, yetki sahibi olma, o şeyde hükmetme, bilirkişi olma anlamındadır. *Epistateo* eylemi içinde olan kişi aynı zamanda yönetme ve denetleme eylemi içindedir ki, bu gücü sağlayan onun bilgisidir, bilinen şeyin bilgisine ehil olmasıdır. Bkz. Liddell And Scott, a.g.e., s. 659.

*kosmos*'a müdahil olan hakikati bilmektir.<sup>144</sup> Burada *philosophos*luktan kastedilen hikmet sahibi olmaktan öte, *sophon*'u seven, onun peşinden koşan, onu bulma arayışı gayretinde olan anlamındadır.

*Philosophia*'ya yönelik incelememizde Grekçe konuşan *philosophia* ve *logos* arasındaki ilişkiye de dikkat çekmemiz gerekir. Eski Yunanlılara göre *philosophos* ve *logos* arasında kopmaz bir ilişki bulunur. *Philosophos logos*la konuşarak varlığın anlam ve mahiyetine yönelik arayışında *logos*'un sesine kulak kesilmektedir. Burada *logos* ve *sophon*, *harmonia* (*ἡ ἀρμόνια*) temelinde kuruludur. *To sophon* ve *logos homologein* olarak aynı dili konuşmaktadır. Heidegger'in belirttiği Herakleitos'un fragmanı bu bağlamda önemlidir.<sup>145</sup> Bu konuşmada varolanın açıklığı yatar. *Logos*, varolan hakkında dolaysız konuştuğu sürece *sophon*'a sadık kalacak ve ereğine ulaşacak nihayetinde de *logos*, *to on*'un aracısız *harmonia*'sında kendisini bulacaktır.<sup>146</sup> *Philein* ise *logos*'un *to on*'a (varolan) yönelimini sağlayarak *sophon*laşacaktır.<sup>147</sup>

Şu durumda, *aner philosophos, hos philei to sophon*dur.<sup>148</sup> Bu, *philein homologein*<sup>149</sup> olarak *logos*'a karşılık gelir. *To sophos*'un söylediği şey ise açıktır. *Hene punta*; 'bir olan her şey.'<sup>150</sup> Hakikatin bilgisini içeren bu tümce, tümce olmaktan öte ontolojik kökene vurgu yapmaktadır. *Sophon* varolanların hepsinin birlik içinde olduğuna işaret eder. Hatta daha keskin bir dille söylenirse varlık varolandır. Varolanların bir araya toplandığı sahadır varlık.<sup>151</sup>

Ancak Sokrates öncesi felsefede varolanların bir araya toplanması olarak ifade edilen varlık tam manasıyla anlamına kavuşamazken, Yunanlıları hayrete düşüren şey, nasıl olur da var olanın varlıkta<sup>152</sup> belirmediği üzerinedir. Bunu hakikat kavramıyla

<sup>144</sup> "Bilgelik tektir; her şeyi her şeyle yöneten düşünceyi bilmektir" (*ἐντόσοφόν, ἐπίστασθαι Ἰνόμεν, ὀτένηέκυβέρνησε πάντα διά πάντων*). Bkz. Herakleitos, *Fragmanlar*, s.111.

<sup>145</sup> Steiner, a.g.e., s. 63.

<sup>146</sup> Heidegger, *Nedir Bu Felsefe?*, s. 37.

<sup>147</sup> A.e., s.38.

<sup>148</sup> *Ἀνὴρ φιλοσοφός οςφιλείντό σοφός*; filozof kişi bilgeliğin kendisini sevendir.

<sup>149</sup> *σοφός ομολογεῖν-ω*, aynı fikirde olmak, anlaşmaya, varmak anlamında kullanılan Grekçe terimdir. Bkz. Liddell And Scott, a.g.e., s. 1226.

<sup>150</sup> Monist anlayış olarak her şeyin tek bir şeyden çıktığı ve Bir'in bu bakımdan her şey olması antik düşüncenin ayırt edici noktalarındandır. Bu konuda Herakleitos bir fragmanında, "yasa bir'in kararına uymaktır" (*νόμος καὶ βουλή πείθεσθα ἐνός*) deyişiyle, *nomos*'un herkesin payına düşeni dağıtması olarak paya düşme ölçütü onun özü olacağından bu dağıtımın zorunlu olacağından ve *nomos*'a uyulmasının da zorunluluğu olacağını anlatmakta olabilir. Bu bağlamda *nomos*, bir sınırdır, Bir'in yasasıdır. Bkz. Herakleitos, *Fragmanlar*, a.g.e., s.95.

<sup>151</sup> Heidegger, *Nedir Bu Felsefe?*, s. 36.

<sup>152</sup> Mevcut olanın mevcudiyette vuku bulması.

ilişkilendiren Heidegger, Yunanlıların ‘açığa çıkarma’ olarak öne sürdüklerinin hakikat olarak anlaşıldığını ifade eder. Hâlbuki varolanın açığa çıkmasını sağlayan bir şey vardır ki bu, gizli kalan varlığın ta kendisidir. Bu doğrultuda varlık kendini örterken varolanı da açığa çıkaracaktır.<sup>153</sup> Hâlbuki Yunanlılar varolanın kendisinde açığa çıktığı varlığı ve onun anlamını ihmal etmiştir.

Sorunumuz o halde hakikatin bilgisine ilişkin, *sophos* ve hakikat arasında kurulan ilişkiyle bilginin yetkinliği ya da yetkin olma çabası içinde olmaktır. Önemli olan, hangi tür bilginin yetkinliğine ulaşma olduğu hususunda sergilenecek yaklaşımdır. Bu mevzu hususunda felsefenin geçmişine bakıldığında, Antikitede *philosophia*’nın hakikat arayışı içinde olduğu savını destekleyen bir tavır alınarak, *philosophia*’nın başladığı yer olarak Sokrates öncesi doğa düşünürleri dikkate alındığında *arkhe*’nin<sup>154</sup> (*ἡ ἀρχή*), hakikat kavrayışının temeli olduğu anlaşılır.

Hakikat kendisini, her şeyin kendisinden çıktığı, ilk neden, köken anlamlarına gelen<sup>155</sup> *arkhe*’de serimler. *Arkhe*’nin temeli felsefe yapmanın başlangıcı olarak bir köken sorunudur. *Arkhe* varlığın bulunuş olarak değerlendirilmesi olup, varlığa bir konum tayin etmektedir. Buna giden yol ise hayret etmekten geçmektedir. Hayret, meraktan doğar. Merak sorun bilincini meydana getirir. Bu doğrultuda felsefede sorulan *ti estin*; önem kazanır.<sup>156</sup> Bir şeyin ne olduğu o şeyi o şey yapanın ne olduğu sorusuna giden yolu açımlayan söz konusu sorun olarak *ti estin* sorusu, *arkhe*’nin ne olduğuna giden kapıyı aralayacaktır.

Bu bağlamda *ti estin*; sorusu şeyin hakikatine giden yol olduğu gibi felsefenin özüne giden yol da olmaktadır. Yine Yunanlıların *ousia* ve *arkhe* arasında kurdukları ilişkiyi göz önünde bulundurmamız da hakikat araştırmamızda bize yardımcı olacaktır. Öyle ki, *Philosophia* öz<sup>157</sup>ü (*eidōs*) karşılayacak Grekçe terim olan *ousia* üzerinden

---

<sup>153</sup> Heidegger, “*Sanatın Doğuşu Ve Düşünmenin Yolu*”, s.25.

<sup>154</sup> Temel olarak hakikat olan *arkhe* Thales’te *okaenos*, Anaksimenes’te *aer*, Anaksimandros’ta *apeiron* Herakleitos’ta *pür*, Parmenides’te varlıktır (düşünme). *Arkhe*’nin ne olduğuna ilişkin getirilen felsefi yanıt denemeleri farklı olsa da *arkhe*’nin varlığın kökeninde hakikatin gizlendiği savunulur.

<sup>155</sup> Liddelle And Scott, a.g.e., s.252.

<sup>156</sup> Heidegger, *Nedir Bu Felsefe?*, s.49

<sup>157</sup> *Ousia* (*οὐσία*), öz-töz terimini karşılayacak şekilde kullanılır. Aristoteles, ruh üzerine adlı eserinde bu kavramı formel töz olarak kullandığı gibi (II, 1, 412 a 7-9) form (*eidōs*), öz (*to ti estin*) ve mahiyet (*to ti en einai*) ile eşanlamlı olarak da kullanmıştır. Bu bağlamda *ousia* madde ve tözden meydana gelen birleşik varlık anlamında kullanılmıştır. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, V.Kitap, 1017 10-25.

yükselir. *Ousia* bir şeyin her nasılsa onun o şekilde olacağı üzerinden kendini tanımlar. Hakikatin özü varlığın temel *arkhe*'si, *aitia*'sı (*η αίτία*) olarak *ousia*'ya karşılık gelir.<sup>158</sup>

Sokrates öncesi felsefede öz olarak *ousia*, *arkhe*'ye gönderimde bulunurken, Sokrates sonrası felsefede varlığın temel ilkesi haline gelmiştir. Varlığın temel ilkesi olarak hakikati açımlayan *ousia* Aristoteles'te *hypokeimenon*'a karşılık gelip, kendisini *energeia*'da gerçekleştiren bir varlık anlayışı sunarken<sup>159</sup>; Platon'da ise İdeanın varlığını karşılamıştır. Varlık şu durumda İdeanın değişmez matrislerine yerleştirilir. Hakikat hakiki varlıklar olarak İdeanın bizatihi kendisidir (*αὐτηίδεά*). Platon'un bu anlamda hakikat anlayışı, ontolojik epistemolojik bir platformda irdelenir. Burada hakikatin ontolojik yönü varlığın kendi hakikati olurken, epistemolojik yönü varlığın hakikatine ilişkin hakiki bilgisi olarak *epistemedir* (*η επιστέμη*). Öyle anlaşılıyor ki, Grek düşüncesinin görüşü olarak varlık-bilgiye dair ilişki aynı temel üzerinde kurulur.

Bu bakımdan hakikate yönelik Antikitedeki araştırmamızda anlaşılıyor ki, bilgi felsefesinin temel sorunlarından olan bilginin doğasının, kaynağının, standartlarının ne olduğu ve bilgiye ilişkin doğruluk sorunu Grek düşüncesinde varlığa ilişkin girilecek araştırmadan bağımsız olarak ele alınmamaktadır. Bu anlamda, bir şeyi bilmenin ne anlama geldiği sorusu, neleri bilip neleri bilemeyeceğimize ilişkin soruya kapı aralayacak, epistemik sorun ontolojik soruna dönüşecektir.<sup>160</sup> Birinci soruya verilecek bir yanıt denemesi ikinci soruya getirilecek yanıtla söz konusu olabilecektir. Antikite için bahsi geçen iki soru göz önünde bulundurulduğunda, hakikate ilişkin karşıımızda duran ve yanıtlanmayı bekleyen modern dönem düşüncesinin aksine, tek bir sorudur.

Hakikate yönelik buraya kadar ki araştırmamızda böylece hakikatin felsefeyle olan ilişkisine dikkat çekilerek onun Antik Yunandan neşet ettiğine, hakikat sorununun *ti estin* sorusuyla özcü felsefe geleneğinde Batı felsefesini de biçimlendirdiğini ve meselenin *arkhe*'nin kalbinde kökense bir mesele olduğunu belirtmiş olduk. Bundan sonra çalışmamıza varlık-varolan bağlamında hakikat anlayışının nasıl tezahür ettiğini açıklamakla devam edeceğiz.

<sup>158</sup> Söz konusu terim '**Varlık ve Zaman**'da mevcut bulunma olarak ifade edilmiştir. Bkz. Heidegger, *Being And Time*, s. 22.

<sup>159</sup> Steiner, a.g.e., s. 65.

<sup>160</sup> Arslan Topakkaya, *Sistemik Felsefe Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması*, Nobel Yayınları, Ocak 2014, s.65.

Heidegger'in hakikat anlayışını anlamak hakikati nerede arayacağımız sorunu bağlamında, varlık-varolan arasında ayırım yapmayı gerektirir. Burada varolanı etimolojik soruşturmaya tabi tuttuğumuzda onun Greklerin *to on*'una karşılık geldiği anlaşılır. *To on*, olma, olmaklık anlamına gelen sıfat-fiildir (partisip). Terim hem sıfat hem de fiil olup, var olanın karşılığı olarak gerçek olan (*pozitivus*) olarak kullanılmıştır. Bu anlamda varolanın ne olduğuna yönelik soruşturma gerçek olanın ne olduğu üzerine tartışmaya dönüşür.<sup>161</sup>

Sokrates öncesi felsefedeki hakikat anlayışına bakıldığında varolanın varlığı öznedenden bağımsız olmasına karşılık, sonrasında özneye bağımlı kılınmıştır. Presokratik felsefede ise varolanın varlığını araştırmaya yönelik varolanın neliği, *arkhe* meselesinde aydınlığa kavuşur. Bu bilgiler ekseninde çalışmamızda *arkhe* sorununa burada varlık-varolan bağlamında tartışmayı deneyerek geçmişteki felsefenin hakikat anlayışını kavramaya çalışacağız.

*Arkhe* bir varlık sorunu olarak tümel olana dayanırken, tümele vardırان tikeller var olanlara gönderme yapmaktadır. Sokrates öncesi doğa düşünürlerinden başlayarak klasik Batı metafiziğinin anlayışında mesken edinen bu görüşte varolan, mevcut bulunan gerçek; hakiki olandır. Sofistler öncesinde varolanın neliğine dayalı soruşturmaya yönelik bu felsefi düşünüş Sofistlerle birlikte ise yerini, insan ve insanla ilgili sorunlara bırakmıştır. Bu doğrultuda Sokrates öncesi felsefede varolanın neliği aranırken, Sofistler eşliğinde artık insan için en iyi varolan nedir? sorusu merkeze alınmış, bilgi ve varlık anlayışı doğadan değil, öznedenden hareketle elde edilen bilme sürecine dönüşmüştür.<sup>162</sup>

Platon'la birlikte ise felsefe geleneğinde hakikat kendini varlık üzerinden tanımlamaktadır. Onun varlık-bilgi anlayışı hakikat görüşü bağlamında evren tasavvuruyla ilintilidir. Bu bakımdan hakikat anlayışı ile evren tasavvuru arasında kurulan ilişki dikkat çekicidir. Bu ilişkide varlık-özne, varolan olarak belirgin kılınır. Evren tasavvuru varlığın *kosmos*'taki yerini insanın ve onun başka benlerle olan ilişkisindeki eylemleri, sorumlulukları da tayin etmektedir. Bu, şeyler (*ta onta*)

---

<sup>161</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.207.

<sup>162</sup> Ayrıntılı bilgi için Bkz., W.T. Jones, *Klasik Düşünme: Batı Felsefesi Tarihi I*, (çev.Hakkı Hünler), Paradigma Yayıncılık, 2006, s. 100.

dünyasında başka benlerin gerçekleşmesi varolanın saklı kalan yanı olarak varlığın da aydınlanmasına yol açacaktır.<sup>163</sup>

Hakikat sorununu tüm eserlerinde İdea temelinde en çok kendisine sorun eden Platon, meseleyi evren tasavvuru temelinde ele alır. Onun İdealar kuramı evren tasavvuruna yönelik kuramı oluşturduğu gibi, bir hakikat kuramını da meydana getirir. Hakikatin bilgisi de şu durumda İdeanın bilgisi olarak *episteme*'de aydınlanacaktır. Onun hakikat nosyonunu ileri sürmesi dönemi itibariyle hakikatsiz bilgilerin bertaraf edilmesine yönelik İdealar kuramının oluşturulmasıdır. Bu, aynı zamanda bir varlık kuramıdır.<sup>164</sup>

Varlık kendini İdeada, varolan ise duyulur evren üzerinden kendini tanıtlamaktadır. Onun evren tasavvuru Tanrı-dünya, akıl-madde, ruh-beden, İdeafenomen, gerçek-görünüş arasında kesin bir şekilde ayırımı yapılmış dualizme dayanan idealist bir sistemdir. Öyle ki bir yandan kendi başına var olan değişmez, ezeli-ebedi evreni meydana getiren ve ancak ruhun akledilir yanını kullanmasıyla kavranabilen İdealar evreni, diğer yandan İdeaların göz kamaştırıcı dünyasının gölgesinde olmakla birlikte bu gölgelerin de yansımalarından ibaret olan her an değişerek, oluş ve bozuluşa içkin duyulur evrenin meydana getirdiği dualizm, onun varlık anlayışını oluşturur.<sup>165</sup>

Platon sahil olmayan duyulur evrenin gözle görülür, elle tutulur, duyulur olduğu için, bir teni olduğunu kabul etmektedir. Bu ten duyumla algılanan, doğuma ve ölüme mahkûm olan bir tendir. İşçi Tanrı olarak *Demiourgos* İdealar ile maddi ve duyulur evreni birbirine bağlayarak kendi hareketiyle duyulur evreni harekete geçirir. Bu mevcudiyetin mevcut olanı teşekkül ettirmesidir.<sup>166</sup>

Duyulur evrenin mahiyetini oluşturan İdealar ise dış dünyada bulunmayan değişmez, hakiki varlıklardır. Platon'a göre İdea var olan bir şey ya da kavram değil, varlığın ta kendisi olarak bulunan, duyulur nesnenin özünü oluşturan gerçekliktir. İdea

---

<sup>163</sup> İnsan, Heidegger'in deyişiyle, varolanın henüz belirlenmemiş varlığıyla aracısız dolayimsız olarak yüzleşir.

<sup>164</sup> Bu bakımdan Heidegger'in Batı Avrupa merkeziliğindeki hakikat nosyonunu neden yıkıma uğrattığı meselesi, felsefe sahasında hakikat kavramına ilişkin tarihsel bir tavrın alınmasını gerektirebilir. Bu amaç doğrultusunda *aletheia*'nın, memleketi Antikitede nasıl açıklandığı mesele konusu yapılır. Bkz. Bkz. Heidegger, *Being And Time*, s.25.

<sup>165</sup> Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, (çev. Ahmet Hamdi Gündoğan), İstanbul, Say Yayınları, 2001, 178.

<sup>166</sup> Bkz. Platon, *Timaios*, (çev.Erol Güney, Lütfi Ay), MEB Yayınları, 1989.

şu durumda bir bilinç içeriği olmamakla birlikte, akılla kendisini kavranılır kılan bilinçdışı varlıktır. Bu anlamda İdea önceden de belirtmeye çalıştığımız üzere kendi başına gerçek ve mükemmel olan varlık olarak hakikidir.<sup>167</sup>

Bu durumda, nesnelerin özünü oluşturan model, hakikat olarak İdealardır. Platon tüm İdealardan üstünde ise bir mevcudiyet sunar ki bu İyi İdeasıdır. İyi İdeası varlığın üstündedir; çünkü varlığa varlık veren odur. Bununla beraber o vardır; çünkü “başka bir şey üzerine tesir etme kudretine sahip olan her şey gerçekten vardır.”<sup>168</sup> Bu nedenle, onu temaşa edecek kişi mutlu bir kişi olacaktır. Bu kişi hakikatin sırrına da vakıf kişidir. Görünen dünya, *Demiurgos*'un İyi İdeasına bakarak var olan malzemeyi yer ve zaman içinde meydana getirmesiyle oluşmuştur. Bu dünya İdealara benzese de onun oluş ve bozuluşa tabi olmasının nedeni zaman ve mekân içinde var olmasından ileri gelmektedir.<sup>169</sup> Hâlbuki hakiki varlık, zaman-mekân ve tarih dışı kılınmıştır. Bu, Batılı Avrupalı düşünceye kaynaklık edecek aşkın varlık anlayışıdır. Bu aşkın varlık anlayışı hakikatin ontolojik ardılına oluşturur.

Hakikatin epistemolojik ardılına yönelik mesele hakiki olmayan evrende hakikatin bilgisinin nasıl elde edileceğidir. Platon bir kimsenin bilmesinin, bilgiye ulaşmasının diğer bir deyişle, zihninin aydınlanmasının; eğitimle olabileceğini vurgulamaktadır. Ancak burada insanın doğuştan getirdiği kavrama gücü yetisi de önem taşımaktadır.<sup>170</sup>

Eğitimin yanında Platon, *anamnesis*'ten ve eğitim süreciyle edinilen matematiğin ve diyalektiğin öneminden bahsetmektedir. Platon çeşitli diyaloglarında<sup>171</sup>,

<sup>167</sup> Bu kendinde şey aynı zamanda kendinde güzel (*au to kalon*), kendinde doğru (*auto to dikaion*) ve kendinde iyi (*auto to agathon*) olandır.

<sup>168</sup> Platon, *Sofist*, (çev. Cenap Karakaya), İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2000, 247 e.

<sup>169</sup> Platon, *Timaios*, (çev. Erol Güneş, Lütfi Ay), 3. Bs., İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1997, 30 a, b.

<sup>170</sup> Öyle ki, bir öğretmen mağarada öğrencisinin başını mağaranın ağzına doğru çevirebilir, ancak gerçek eğitim bu türden bir eğitim olmaktan ziyade işaret etmek, dikkat çekmek, öğrencide merak uyandırabilmektir. Eğitim öğrencinin kafasını çeşitli olgularla boğmaya dayalı bir öğretim değildir. (Bkz. Jones, a.g.e., s. 206). Platon bu görüşe şu şekilde değinmiştir:

“...böylece bilinen şeylere hakikati, zihne de bilme gücünü veren İyi İdeasıdır; o bilinen ilim ve hakikatin illetidir; fakat bu bilimle bu hakikat, ne kadar güzel olursa olsunlar, İyi İdeasının onlardan ayrı olduğuna ve güzellikte onları geçtiğine inanırsan aldanmazsın. Nasıl göz dünyasında, ışıkla gözün, güneşle münasebetine bakarak, onları güneş yerine almak yanlışsa, aynı suretle akıl dünyasında da ilimle hakikatin iyiye benzediği sanılabirirse de biri veya ötekini iyi olduğuna inanmak hatadır; zira iyinin özünü daha yükseğe götürmek lazımdır.” Platon, *Devlet*, (çev. Hüseyin Demirhan), İstanbul, Sosyal Yayınlar, Ekim 2002, 508 e 509 a.

<sup>171</sup> **Menon, Phaidon, Devlet.**



ruhun bedenle birleşmeden önce bilginin ruhta mevcut olduğunu ve bedenle birleştikten sonra anımsama (*anemnesis*) ile fark edileceğini açıklamaktadır.<sup>172</sup>

Böylece ruh bedenden ayrı bir cevher olup, bedene düşmezden veya bürünmezden evvel İdeaları görmüş, onları temaşa etmiştir. Bu anlamda, ruh İdeaların bilgisine vakıftır.<sup>173</sup> Buna göre bilgi, ruhun bedenle birleşmeden ayrı bir varlık durumunda gördüğü ve doğuşla birlikte zihninde dünyaya getirdiği bu İdeaları, zamanla duyu tecrübelerine dayanarak anımsaması yoluyla oluşur. Yani kesin, değişmez ve gerçek bilgi, insan ruhunda örtük olarak bulunur. O, sonradan duyu deneyimi veya diyalektik tartışma yoluyla belirli hale getirilir, yani anımsanır. Platon, hatırlama teorisi sayesinde zaman ve mekân dışı ezeli ebedi varlıklarla zaman ve mekân içindeki sonlu varlık olan insan arasındaki ilişkiyi de sağlamış olur. Bu, mevcut olan ve hakiki olan olarak mevcudiyet arasında kurulmuş olan bağıdır.

Anlaşıyor ki, Platon'da hakiki bilgi ezeli-ebedi varlığın bilgisinde aranmalıdır. Hakikat mevcudiyette kendisini bulur ve ona ilişkin elde edilecek bilgi hakiki bilgi olarak *episteme*dir. *Episteme* bir bütündür. Mevcut olan ve mevcudiyet ayrımı, sahil olmayan ve sahil evrene ilişkin bilgi ayrımını ifade ettiği gibi İdealara yönelik hakiki bilgi olan *episteme* ile duyulur evrene yönelik hakiki olmayan bilgi olarak *doksa* arasındaki ayırma yol açmıştır.<sup>174</sup> Burada *episteme*'nin hakiki bilgi bağlamında önemi bulunur. Çünkü *Episteme*, hakikatin epistemolojik ardıdır. O halde *episteme* hakikati kavrayışımıza yönelik bilgidir.

---

<sup>172</sup> Örneğin, 'Phaidon'da ruhta doğuştan bilginin olduğu anlayışını desteklemek üzere anımsama'ya değinilmiştir:

"biz dünyaya gelmeden önce bu bilgiyi kazandıksa, bu bilgi ile dünyaya geldikse, o dünyaya gelmeden önce de dünyaya gelirken de yalnız eşitliği, büyüğü, küçüğü değil, aynı tabiatta olan bütün şeyleri de biliyorduk... öyle ki dünyaya gelmeden önce, bütün bu şeyler hakkında bilgi sahibi bulunmuş olmamız gerekiyor... Ya kendinden gerçeklerin bilgisi ile doğmuş bulunuyor ve onları yaşadıkça muhafaza ediyoruz yahut da öğreniyor dediklerimiz, hatırlamaktan başka bir şey yapmıyorlar: bilgi de anımsamadır" Platon, *Phaidon*, (çev. Hamdi Ragıp Atademir, Kemal Yetkin), İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2001, 75 d, 76 a.

<sup>173</sup> Platon, 'Phaidros'ta ünlü at arabası ve atlar pasajında ruh ve beden ayrımını buna bağlı olarak ruhun bedene nasıl düştüğünü açıklamaya girişmektedir. Burada ussal parça arabanın sürücüsüne, yürekli ya da öfkeli parça ile iştah ya da arzulan parçalar ise biri iyi ve soylu olan öteki ise kötü ve soysuz olan iki ata benzetilir. Bkz. Platon, *Phaidros*, (çev. Hamdi Akverdi), Maarif Matbaası, 1943, 246 b 1- c 1. İyi at yürekli olan parçayı temsil eder ve usa boyun eğmeye doğal olarak yatkındır; kötü olan at ise iştah ya da arzu olan parçayı temsil eder ve tüm başkaldırır ve arsızlıkların kaynağıdır. İyi at sürücünün buyruklarına göre kolayca sürülürken kötü at ise azılıdır ve tensel tutkunun peşinden gitme eğilimindedir, bu yüzden de sürekli olarak kontrol edilmelidir.

<sup>174</sup> Platon, *Devlet*, 511 d.

Platon'un öğrencisi Aristoteles'e göre ise hakikat varolanın *theoria*'sında açığa çıkmaktadır. Hakikatin bu teorik minvali, düşüncenin gerçekliğine uymasına dayalı olarak düşünme pratiğine ait olan doğruluktur.<sup>175</sup> Hakikate götüren yol olarak bilgeliğe ulaşmanın yolu bilginin açığa çıktığı aşamaları göz önünde almayı şart koşar. Aristoteles Platon gibi ontoloji anlayışında varlık-varolan ayırımına yönelik dualist bir anlayış gözetmek yerine hakikati ve hakiki bilgiyi evrenin tekliğinde soruşturur.

Aristoteles asıl bilginin tümelin bilgisi olarak değişmeyen, öncesiz, sonrasız, tümel veri olmaksızın bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığını ileri sürmesiyle Platon'la uzlaşır. İkisi arasındaki asıl ayırım noktası bilgi anlayışının ontolojik temeline yöneliktir. Öyle ki Platon, her biri tümel olan İdeaları tek tek olan varolanlardan –tikellerden- bağımsız olduğunu belirterek, onları duyulur şeylerden bağımsız kılmıştır. Bu husus Aristoteles'in gerek hakikate gerekse onun bilgisine giden yolda farklı anlayışların oluşmasına neden olmuştur. Aristoteles, tümelin bireyden ayrılmasına karşı çıkar. Bu, hakikatin aşkın bir dünyada aranmaması fikrini içerir.<sup>176</sup>

Bu bağlamda Aristoteles, reel olanın varolanı (mevcut olanı) varlıktan evvel soruşturmaya koyulur. Çünkü varlık, varolanda kendisini açımlayacaktır. Metafizik varlığın *aletheia*'sı üzerinde düşünmeyi sağlayarak varolandaki varlığı-mevcudiyeti araştırır. Burada söz konusu olan varolan iki anlamda ele alınır. Birincisi şeyin (*res*-mevcut olan-varolan) özünü veren, her neyse onu o yapanın bilgisi olarak düşünsel ve duyusal olarak ikiye ayıran varolanın, ikincisi ilineksel anlamda varolandır. Bunlardan *aistheton* (duyusal) devinen, sürekli oluş, bozulmuş içinde olanın, *noeton* (düşünsel) ancak soyutlama yoluyla kendilerine ulaşılanlardır.<sup>177</sup>

Varolanlar varlık tarzları bakımından ise üçe ayrılır. Olanak halinde (*dynamai*) varolanlar, amacını kendi içinde taşıyarak (*entelekheia*) varolanlar ve tekinlik halinde (*energeia*) olarak varolanlardır. Sözü ettiğimiz varolanlardan *entelekheia* ve *energeia*

---

<sup>175</sup> Albert Hofstadter, "Varlık Ve Hakikat", *Fikir Mimarları Dizisi: Heidegger*, (çev. Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, 2008, ss.183-205, s.185. Şunu da belirtmemiz icap eder ki, Aristoteles'le başlayan ve Kant'a kadar olan süreçte hakikat-doğruluk sorunları bağlamında hakikatin teorik boyutunda düşüncenin nesneye uygunluğu aranırken, Kant'la birlikte nesnenin düşünceye olan uygunluğu bağlamında hakikatin pratik boyutu aranmış Heidegger'le birlikte hem teoriyi hem de pratik hakikati içine alarak onu aşan varlığın hakikati kapsamında ontolojik hakikat anlayışı öne sürülmüştür. Ontolojik hakikat varlığın üstündeki örtünün kaldırılmasını sağlamıştır. Bu anlamda anlaşılıyor ki, hakikatin geniş bir semantik anlamı bulunur. Biz de çalışmamızda söz konusu hakikat anlayışlarını anlama ve tartışmaya çalışacağız.

<sup>176</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 1086 5.

<sup>177</sup> Muttalip Özcan, *Aristoteles; Felsefes, Temel Kavramlar Ve Görüşler*, Bilgesu Yayınları, 2011, s.20.

arasında sıkı bir ilişki bulunur. *Energeia* varlığın varolmaklığa kavuşmasını sağlar. Heidegger Aristoteles'in *energeia*'yı *aletheia*'yla birlikte düşündüğünü iddia eder. Tek tek şeylerin gerçekleşmeleri onların varolmaklığını ortaya koyma anlamına gelir. Bu, *to on*'un *ousia*'sını görünür kılmadır.<sup>178</sup> Dolayısıyla Aristoteles'in onun esas meselesi olan varolanların varlığı olarak varlığın anlamı aslında varolanların varlığının görünüre gelenin anlamının ne olduğu sorusuna dönüştüğüdür.<sup>179</sup> Bu, varolanın varolmaklığıdır. Bu anlayış, Platon'da İdea olurken, Aristoteles'te *energeia*dır. Bunlar *to on*'un *ousia*'sıdır. *Energeia* örtünün kaldırılmasıdır. Bu noktada Heidegger'de varoluşsallık varlığın *ousia*'sında serimlenen potansiyelitesini aktüelleştirmesi bağlamında ancak mevcudiyete yönelir.<sup>180</sup>

Epistemolojik mahalde *aletheia*'nın bilgisi ise bilimin varlık tarzlarına bağlıdır. Varlık tarzı bilgiyle kendisini bildirir. Bu anlamda Aristoteles, ne kadar bilim varsa o kadar bilgi olduğunu iddia eder. Bilgi anlayışı üç temada toplanır, pratik, poetik ve teoriktir. Bu üç bilgi hakikate ulaşmayı sağlayacaktır. Pratik bilgi insani eylemlerin bilgisini sunar. Kendisinin dışında üretilecek olana yönelik bilgi olarak Poetik bilgide ise önemli olan üretme gücüdür. Teorik bilgi ise hem pratiği hem de poetiği içermesi sayesinde bizi hakiki bilgiye götürür. Burada bilimsel, sezgisel ve felsefi bilgi bulunur.<sup>181</sup> Bunlar bilginin dayanağı olarak ilk ilkeyi oluşturan, en kesin koşulsuz olarak aksiyomlar olup, varlığı kavramak için zorunlu ilkeleri içerir. Ontolojik olan bu ilkeler mantığın, bilmenin de ilkeleri olmaktadır.<sup>182</sup> Hakikatin bilgisi olarak gerçekliğin bilgisi ise doğruluğun bilgisidir. Hakikat olarak varlık böylece bilinebilir olması dolayısıyla kendini açımlayacaktır.

Hakiki bilgi soyutlama yoluyla ulaşılan tümelin bilgisi olarak nesnesiyle uyum içindedir. Bu bilginin doğruluğunun da ölçütü olmaktadır. Dolayısıyla doğruluk varolanlarla ilişkilendirilmiştir. Doğruluk ve yanlışlık şeylerde değil (*ta pragmata*) düşüncededir (*dianoia*). Bunun nedeni olup biten her şeyin düşüncede olmasından kaynaklanır. Bir şeyin doğru ya da yanlış olması söz konusu olan varolanlarda değil,

<sup>178</sup> Aristoteles, a.g.e., 1009 a, 30-35.

<sup>179</sup> Heidegger, *Nedir Bu Felsefe?*, s.33.

<sup>180</sup> Aristoteles, a.g.e., 1010 a 5.

<sup>181</sup> Muttalip, a.g.e., s. 313.

<sup>182</sup> A.e., s.315. Karş Aristoteles, a.g.e., 1005 b 20.

onlar üzerine söylenenlerdedir.<sup>183</sup> Aristoteles doğruluk ve nesne arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklamaktadır:

İmdi doğruluk ve yanlışlık nesnelere açısından onların birleşme ve ayrılmalarına tabidir; öyle ki ayrı olanı ayrı olan olarak, birleşik olanı birleşik olan olarak düşünen doğru düşünmekte, düşünmesi nesnelere durumuna aykırı bir durumda olan ise yanlış düşünmektedir... doğru biçimde senin beyaz olduğunu düşündüğümüz için sen beyaz değilsin, ancak beyaz olduğun içindir ki senin beyaz olduğunu söylerken bir doğruyu söylemiş oluruz.<sup>184</sup>

Buradaki doğruluk görüşü nesnenin yapısal özelliği ile onun üzerine edinilen varolanın bilgisinin yanlışlığı ya da doğruluğu meselesini kapsar. Bu bakımdan bilginin varlıkla uyumlu olması durumunda hakiki bilgi olduğunu dile getirmek, varlığın bilgisiyyle uyumlu olması temelinde, hakiki varlık olduğunu söyleme anlamına gelecektir. Ona göre varlığın kategorileri nesneye uymaktadır. Tanım (edinilen bilgideki yargı) o şeyin (tanımlananın) özünü (*ousia*'sını) vereceği için özne-nesne arasında kapatılamaz bir bağ ve uygunluk bulunur. Aristoteles 'Yorum Üzerine' adlı eserinde ifade ettiği üzere ruhun *noemata*ları nesnelere karşılık gelmektedir.<sup>185</sup> Onun hakikate ilişkin bu tanımı sonraları '*ada equatio intellectus et rei*'<sup>186</sup> olarak anlaşılma gelmiştir.<sup>187</sup> Hakikat gerçekliğe ya da olgusal doğruluğa uygunluk olur. Bu varsayımın tüm gözlemlenebilir verilerle uyumu doğruluktur. Doğruluk düşüncenin gerçekliğe, önermenin olguya, aklın objeye uyan uygunluğudur. Bu uygunluk ilişkisi tasarlanmış olan varolandan edimsel varolana giden bir yol sunacaktır.<sup>188</sup>

Böylelikle Batı düşüncesinin kendisinden neşet ettiği Aristoteles'in ve Platon'un hakikate ilişkin anlayışları Antikitenin varlık-varolan kapsamında, hakikat anlayışını belirgin hale getirmiştir. Hakikat *philosophia*'nın başlangıcında *arkhe*'de aranmış sonrasında değişimden ayrı tutularak ezeli-ebedilik kisvesi altına sokulmuştur. Bu türden bir anlayış hakikatin değişmez zaman-mekân dışı olduğu fikrinin kabul edilmesine yol açmıştır. Hakikatin varolanın *ousia*'sından gerek Platon'da olduğu gibi pay alma gerekse içkin olması bağlamında varlıktan zuhur etmesi dikkate değerdir.

---

<sup>183</sup> Aristoteles, a.g.e., 1027 b.

<sup>184</sup> A..e., 1051 b 5.

<sup>185</sup> Aristoteles, *Yorum Üzerine*, (çev. Saffet Babür), İmge Kitabevi, 1996, 16 a.

<sup>186</sup> Aklın ve gerçekliğin uyumu.

<sup>187</sup> Bkz. Heidegger, *Being And Time*, s.198-199.

<sup>188</sup> Hofstadter, "Varlık Ve Hakikat", *Fikir Mimarıları Dizisi: Heidegger*, s.183.

Çünkü varolan, varlığın *ousia*’sının varlıklarla olan ilişkisinin nasıllığı önemlidir. Bu bağlamda Heidegger Yunanlıların başarısını görmezden gelmemektedir. Ona göre Yunanlılar varlık anlayışını bilimsel açıdan ele alan ilk kişilerdir. Onlar hakikatin asli ve ontolojik anlayışını canlı tutmuşlardır.<sup>189</sup> Heidegger’in karşı çıktığı nokta Antikiteden kaynaklanan ve sonrasında felsefede süregiden özün (*eidos*) soruşturulduğu epistemolojik öncelikli düşünüşün merkeze alınarak insanın varlıkla olan ilgisinin bertaraf edilmesi ve varlığın anlamının hakiki değerinin unutulmasına yol açmasıdır<sup>190</sup>

Ortaçağ’a gelindiğinde ise bilgisel doğruluk ve varlıksal hakikat sorunları Hıristiyanlık düsturlarına göre en çok tartışılan bir dönem olmuştur. Heidegger bu noktada hakikatin bilgisinin nesnesiyle olan uygunluğu olduğunu ileri sürerek uygunluğun ne anlama geldiğini tartışma konusu yapar.<sup>191</sup> Bu bakımdan ‘*veritas est adequatiorei et intellectus*’ olarak hakikatin şey ile zihin arasındaki uygunluk olduğu görüşünü ele alan Heidegger bu sorunun ikili bir anlam taşıdığını belirtir. Sav, bilginin nesneye ve nesnenin bilgiye uygunluğu hususunda ikili anlama sahiptir. Bu ikili anlam Hıristiyanlık anlayışında perçinlenmiştir. O halde varlık Tanrıdır ve nesnelere Tanrının zihninde olan İdealara uygunluk içindedir. Bu uygunluğun vermiş olduğu imkanla insan hakikatin bilgisine dahil olur.<sup>192</sup>

Bu bağlamda Ortaçağın iki önemli düşünürlerinden gerek Aziz Anselmus’un (MS.033-1109) gerekse Thomas Aquinas’ın (MS.1225-1274) hakikat, bilgisel hakikatle/doğrulukla kesişse de ‘hep varolan’ varlıksal (ontolojik) hakikat olduğu görüşü kendini açığa çıkarır. Bu görüşe göre hakikat/doğruluk Tanrısaldır. Hakikatin ölçütü ise nesnenin *ousia*’sında yer alır. Hakikat bu şekilde dile gelendir. Anselmus’un ifadesiyle, “düşünce ve konuşma hakikatlerini dış dünyadan almazlar. Önerme nesneye uygun düşüğü için doğru değil, olması gerekeni yerine getirdiği için doğrudur.”<sup>193</sup> Nesnesine uygun düşen yargı, Tanrısal yaratıcı planın birliği içindeki İdealarla uyum içindedir. Bu anlamda kavranılan şeyler Tanrısal şeyler içinde önceden tekabül eden

<sup>189</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.207-208.

<sup>190</sup> Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, s. 182.

<sup>191</sup> Martin Heidegger, “On The Essence Of Truth”, *Basic Writings*, (Ed. J. Glenn Gray, Joan Stambaugh), Harper & Row, Publishers, Inc. General Introduction And Introductions To Each Selection Copyright, 1977, s. 119-120.

<sup>192</sup> A.e., 118.

<sup>193</sup> Harun Tepe, *Platon’dan Habermas’a Doğruluk Ya Da Hakikat*, İmge Kitabevi, 2003, s. 58.

şeylerdir. Dolayısıyla edinilen bilgi, nesnesiyle uyum içindedir.<sup>194</sup> Ortaçağın bu uygunluk anlayışı (*convenientia*) tüm Batı metafizik geleneğinde etkisini sürdürmüş olup, kavramsallaşması yirminci yüzyılın ürünüdür. Uygunluk kuramından kastedilen söylenilenin ve söyleme konu olan arasındaki uyumdur. Böylece uygunluk teorisi temelinde varlık-nesne ilişkisinin ele alacaktır.<sup>195</sup> Bu açıklama bağlamında Ortaçağın hakikat (*veritas*) anlayışının, yaratıcıyla insanlara bahşedilen yazgı arasında bir uyum olduğu düşünülür. Bu demek oluyor ki *veritas genesis* kavramında açığa çıkar.<sup>196</sup>

Ortaçağın dinsel motiflerle kurulu bu hakikat anlayışı zihnin nesnesine uygunluğunun olmasıyla kendisini tanımlayan doğruluk görüşü Descartes'ta yerini temsil fikrine bırakmıştır. Bu epistemolojik hakikat anlayışında düşünme, temsil fikriyle uzlaştırılır. Temsil kuramı oluşturulacak fikrin temsil edici fikrine sahip olma anlamına gelir. Aristoteles'le başlayan uygunluk anlayışında başta edilen sorun olan 'varolan olarak varlığın ne olduğu' sorunu Descartes'la 'en gerçek varolanın hangisi olduğu' meselesine dönüştür.<sup>197</sup> En gerçek varolanın hangisinin olduğu ise bilginin kesinliğine giden yola götürür bizi. Bu anlamda hakikatin ölçütü de belirir: kesinlik. Hakiki olan kesin olandır. Kesinlik ise öznenin bilgilerinin açık seçik (*evident*) olmasına bağlanır. Zihnin kendisini nasıl en iyi şekilde kullanacağı arayışı, Descartes'ın apaçık ve kesin bir bilgiyi elde etme ve bu uğurda kullanılacak apaçık ve seçik bir yönteme ulaşma kaygısıdır. Bu noktada, üzerinde durulması gereken kavram 'kesinlik'<sup>198</sup> kavramıdır. Bu nedenle Descartes, kesinliğin ne anlama geldiğini soruşturmaya girişir. Buradaki çıkış noktası, insan aklının tam, sağın bir doğruya ulaşamamasının akılda gereksiz muğlaklar, yani kendisinden şüphe edilen pek çok kötü şeyin olmasından kaynaklandığı inancıdır.<sup>199</sup>

---

<sup>194</sup> Düşüncenin gerçekliğe uyması onun özünde mevcut olan düşünceye ait olan bir normdur. Bunlar teorik ve epistemolojik hakikati meydana getirir. Teorik hakikat düşünce pratiğine ait olan doğruluk olup, nesnenin zihince algılanan doğruluğudur. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Tepe, a.g.e., s. 185.

<sup>195</sup> Tepe, a.g.e., s.112.

<sup>196</sup> Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, s.180.

<sup>197</sup> A.e., s. 181.

<sup>198</sup> Descartes kesinliğin (*certainty*) iki niteliği olduğunu belirtmektedir. Bunlardan ilki 'tam (*absolute*) kesinlik' diğeri ise 'ahlaki (moral) kesinlik'tir. Ahlaki kesinlik Descartes felsefesinde metafiziğin kuruluşunda temel olup, bilimin amaç edindiği kesinlik anlayışıdır. Ahlaki kesinlik ise 'gündelik hayatta uygulanacak yeterli kesinlik' (*certainty sufficient for application to ordinary life*) olmaktadır. Bkz. John Cottingham, *A Descartes Dictionary*, Blackwell Publishers, Oxford 1993, s. 29,30.

<sup>199</sup> Alexandre Koyre, *Philosophical Writings: Descartes*, Library Of Liberal Arts, 1971, Introduction: XI.

Böylece *cogito ergo sum*’la varılan ilk kesin bilgiyle Descartes, düşünmeye vurgu yaparak aklın önemini ihya etmiştir. Bu doğrultuda o, hakiki bilgide nesneden özneye giden değil de öznenin bilinç ifadelerinde nesneye yönelmesiyle öznenen hareket eden özne merkezli bir felsefe sunmaktadır.

18. yüzyıla gelindiğinde Kant ‘**Arı Usun Eleştirisi**’nin ‘Transendental Estetik’ bölümünde hakikat kavramını tartışmaktadır. Ona göre, “hakikat veya zan nesnede değildir, eğer o temaşa ediliyorsa aksine hakikat veya zan nesneye dair yargıdır, eğer akıl ediliyorsa.”<sup>200</sup> Hakikatin pratik boyutu olan bu temel şeyin zihne uygunluğu esas alınır. Bu uygunluk şeyin ya da kişinin bir kurala, norma uygunluğu temeline dayanır. Burada modelin, düşüncenin yerini akıl, amaç, tasarım alır. Bu anlamda pratik hakikatte düşünce ya da zihnin şeye uygunluğu değil, *res*’in *intellectus*’a uygunluğu söz konusu edilir.<sup>201</sup> Bu çevirimde gerçekliğin tasarım konusu yapılarak tasarımı; zihni bu standarta uyması gereken şey olarak düşünmemiz gerekir. Pratik hakikatte hakiki olan daha ziyade ‘doğru’ terimiyle ifade edilebilir. Teorik alandaki hakikat böylece pratik alandaki doğruluğun yerini alır.<sup>202</sup> Şeyin nesneye uygunluğunu esas alan pratik hakikatte her uygunluk hakikat ilişkisidir. Ancak ilişki uygunluk demek de değildir. Burada sorun, *intellectus* ve *res*’in birbirleriyle neye göre uygun olup olmadığıdır. Yani, *intellectus* ve *res* arasındaki ilişkiyi kuran ölçüt nedir? Bu noktada Heidegger, baştan itibaren sadık kaldığı mesele olan varlığın ne olduğunun soruşturulmasının gereğini belirtir.<sup>203</sup>

Heidegger’in hakikat anlayışından etkilendiği bir diğer düşünür ise Hegel’dir. Hegel’in hakikat görüşü ‘saf-kurgusal mantıksal doğruluk’ olarak adlandırılır. O, hakikati içinde barındıran bir felsefe sistemi kurma peşindedir. Hakiki bilgiyi verecek olan bu bilgi, ‘bilimsel dizge’dir. Bilim, mantıkla iş görecektir. Bu anlamda mantık ve bilim bizi hakikate hakiki yapıya götüren yoldur. Hakikat, mantık ve bilimle düşüncenin tarih içinde çıktığı yolculuk kapsamında kapılarını açıp, doğruluk olarak kendini bilinçte, düşüncenin özünde gösterecektir.<sup>204</sup>

---

<sup>200</sup> Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, B 82. Karş Heidegger, *Being And Time*, s.198.

<sup>201</sup> Hofstadter, “Varlık Ve Hakikat”, *Fikir Mimarları Dizisi: Heidegger*, s. 184.

<sup>202</sup> A.e.,s. 185.

<sup>203</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.199.

<sup>204</sup> Tepe, a.g.e., s.72-73.

Hegel'in idealizminden kendini ayıran Nietzsche ise Heidegger'le aynı güzergâhtan giderek felsefeyi daha önce girmemiş olduğu bir patikaya sürüklemeye çalışır. Bu yeni patika yeni metafiziğe giden yol da olmaktadır. Onun felsefede hakikat arayışı değil, hakikat istemi sorunudur. **'İyinin ve Kötünün Ötesinde'** adlı eserinde hakikat isteminin sorunsalını şu şekilde dile getirir:

Nedir bu içimizde "hakikati" isteyen?... Hadi hakikati istiyoruz diyelim, peki neden hakikat olmayanı değil?... Hakikatin değeri çıkıyor önümüze-yoksa sorunun önüne biz mi çıkıyoruz? Hangimiz burada Oidipus? Hangimiz Spinks?...Ve inanıyor musunuz, sonunda bu sorun sanki daha önce hiç karşımıza çıkmamış gibi gelmeye başlıyor, -ilk gören bizmişiz gibi, gözümüzü üstüne dikip, tehlikeye mi atıyoruz onu? Demek ki tehlike var onda, belki hiç de büyüğünden değil.<sup>205</sup>

Şu durumda hakikat arayışı için öncelikle hakikat isteminin sorunsallaştırılması gerekir. Hakikat istemi sorunu, hakikate gerçekten gereksinmemiz olup olmadığına yönelik sorudur ki bu, Batı metafizik geleneğinin yıkılışıyla patikamızı selamlayacaktır. Batı metafiziğine yönelik bu tahrip sorulacak soru açık hale gelir: insanı hakikati aratan nedir? Bu soru hakikate olan ihtiyacımızı araştırıp hakikatin hakikatte ne olup olmadığını açığa çıkaracak niteliktedir. **'Şen Bilim'**de Nietzsche bu meselenin izahına girişmektedir:

...Koşulsuz hakikat isteği: nedir bu? Birinin kandırılmama isteği mi? Çünkü "kendimi kandırmak istemiyorum" özel durumu, "kandırmak istemiyorum." Genellemesi altında toplanırsa, hakikat isteği ikinci sorudaki gibi de yorumlanabilir. Ama kanmamak neden? İnsan kendisinin kandırılmasına niçin izin vermesin?<sup>206</sup>

Hakikat isteği burada insanın kendisini aldatmasına izin vermeyi istememek değil, insanın bizatihi kendisini bile aldatmayacağı sözünü kendine vermesinden geçer. Bu bakımdan Nietzsche modernitede oluşan toplum ve sürü yaşamında insanın *'bellum omnium contra omnes'*<sup>207</sup> yok olması uğruna barış kararına varabilmesi için hakikat aşkına ulaşmak ister. Ona göre hakikat nosyonu insanların eşit derecede geçerli ve bağlayıcı bir nitelemesi için icat edilmiştir. Bu icat ediminin ilk yasası olarak hakikat,

<sup>205</sup> Wilhelm Friedrich Nietzsche, *İyinin Ve Kötünün Ötesinde*, (çev. Ahmet İnam), Gündoğan Yayınları, 1997, s. 9

<sup>206</sup> Wilhelm Friedrich Nietzsche, *Şen Bilim*, (çev. Levent Özşar), Asa Kitabevi, 2003, s. 212-213.

<sup>207</sup> Herkesin, herkese karşı savaşı.



yalanın karşıtlığını simgeler.<sup>208</sup> Nietzsche hakikatin yanılgılı varsayımlara düştüğünü iddia eder. İnsanların dilde nesneyi yaratırken onların sadece bir özelliğini alarak bir tanımda bulunmanın varlığı sınırlandırmanın yanında varlık hakkında hakikat olarak öne sürülen şey yanılgıdır.

Dolayısıyla alışıldık benzetmelerin yüzyıllardır kullanılması yüzyılların yalan söylemesine ve hakiki olanın unutulması hakikatin hakiki olmayan dilde ve duyguda oluşmasına neden olur.<sup>209</sup> O halde hakikatin dildeki yanılgılarından kurtulması gerekir. Hakikatin dildeki yanılgılarından kurtulması hakiki olanın gizlenmemişliğinden öte, örtük yanının hesaba katılmasını gerektirir. Bu noktada Nietzsche hakikatin gizliliğini açılmak üzere başvurduğu ‘kadın metaforu’nu kullanarak Heidegger’in *aletheia* kavramına gönderme yapar. Derrida, tıpkı bir kadının elde edilmeye izin vermediği gibi hakikatin de kendini aşikâr kılmayan, gizleyen bir yapısı bulunduğunu belirtir. Kadına her yakın duruş tıpkı hakikat de olduğu gibi insana yeni şeyler kazandıran bir hazineyle karşılaşılması sonucunu doğurur. Ancak burada kadının (hakikatin) kendi gerçekliğinden doğacak bir durum da oluşabilir ki bu, hakikatin hakikatten uzaklaşması olarak onun ‘hiç’e düşmesi anlamına gelecektir. Hiç’e düşmek hakikatin kendi kimliğini, özelliğini kaybetmesi anlamına da gelecektir. O halde örtme işi tamamıyla bir örtme değil sadece bir gizlenme olarak kendini ele verecektir.<sup>210</sup>

Bu bağlamda Batı metafizik geleneğinin hakikat meselesi *res* ve *intellectus* arasındaki ontolojik ve epistemolojik soruşturmayı gerektirir. Bu ontolojik epistemolojik soruşturmada özne-nesne arasındaki ilişkinin ne olduğu ‘varlık’ta hakikatin, bilgide doğruluğun araştırılmasını da göz önünde bulundurmamız anlamına gelir. Bu araştırma kapsamında Heidegger’in rasyonalite ve tekniğe hapsolan Batı metafizik geleneğinin hakikat anlayışına ilişkin başlattığı şey destruksiyon sunulan hakikatin ne öznel ne de nesnel olduğuna ilişkindir. O, geleneğin getirdiği özne-nesne, bilinç-dil, madde-ruh ayırımlarına karşı çıkararak asıl meselenin varlıkta olup bittiğinin savunuculuğunu yaparak fundamental ontolojisine odak noktası kılar.

Böylece Heidegger, geleneksel hakikat anlayışının ifadede (yargıda) temellendiğini iddia etmiştir. Hakikatin özü, yargı ile onun nesnesi arasındaki

<sup>208</sup> Wilhelm Friedrich Nietzsche, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, (çev. Gürsel Aytaç), Say Yayınları, 2006, s. 106-107.

<sup>209</sup> A.e., s. 110.

<sup>210</sup> Bkz. Ayrıntılı bilgi Derrida, *Nietzscherin Şöleni*, s. 50.

ilişkidedir. Hakikat hem yargıdadır hem de yargı ile onun nesnesi arasındaki ilgidedir. Bu bağlamda Heidegger Aristoteles'in de savunduğu uygunluk teorisini üç savda toplanan görüşleri bağlamında tartışarak hakikatin özneyi aştığını belirtir. O, hakikat arayışında esasında varlığı kendiyle baş başa bırakır. Bu baş başa bırakış, varlığın keşfidir. Keşif bizi hakikate götürecektir.<sup>211</sup>

Hakikate yönelik keşifte, Heidegger'e göre öncelikle yapılması gereken hakikatin<sup>212</sup> nasıl bir mesele olduğunun tespitidir. Hakikat meselesine yönelik araştırma ontolojiye yönelik araştırmayı içermektedir. Bunun nedeni hakikat kavramının ontolojinin temelinde serpilmiş olmasıdır. Hakikat kavramının ontolojinin temelinde serpilmesi hakikatin ontolojik araştırması olarak varlığın hakikatini konu alması anlamına gelir. Hakikat şeyin kendisinin de bir parçasını oluşturur. Çünkü şeyin kendisi ontolojik yapısı içinde vuku bulur. Bu anlamda hakikatin ontolojik boyutu hakiki olan şeyin varlığına aitliği sürdürür. Bu, varlığın hakikati olarak da adlandırılabilir. Varlığın hakikati varlık hakkında temsile dayalı bir hakikat varsayımı değil, bizzat hakikatin hakikatini kendindedir. Varlığın hakikati varolanın sahilliğine, edimselliğine dayalı olarak varolanın varlığının hakikatini ölçer. Bunun nedeni bir şeyin gerçek-sahih-edimsel olduğu sürece onun hakikaten varolduğunu söyleyebileceğimizden ötürüdür.<sup>213</sup>

Heidegger'e göre ontolojinin belkemiği olan hakikat meselesi *philosophia*'nın başlangıcından beri çeşitli sorular etrafında toplanmıştır. Bunlar, varolanın esasen var olup olmadığı, aşkın dünyanın kanıtlanıp kanıtlanmayacağı eğer söz konusu olan aşkın dünya olarak varolan gerçekse onun kendi 'bizatihi kendinde varolmaklığı içinde' bilinip bilinemeyeceği, varolanın gerçekte neyi imleyip imlemediği sorularıdır.<sup>214</sup> Şu halde, hakikatin özü üzerine sorular, sanatsal kompozisyonların, bilimsel araştırmaların, siyasi, teknik varsayımların, ekonomik hesaplamaların ve pratik deneyimlerin hakikati meselesi değildir. Bu anlamda her hakikat olarak öne sürülen şeyler hakiki anlamda hakikatten uzak alelade anlayışlar silsilesidir. Sorun, felsefenin temelini aydınlatacak bir soru olarak 'varlığın hakikatinin hakikati'ni açığa çıkarmaktadır.<sup>215</sup>

<sup>211</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.208-209.

<sup>212</sup> Heidegger hakikat anlayışını 'Varlık ve Zaman'dan sonra 1930'lu yılların başlarında yazdığı yazılarda temellendirir. Söz konusu yazı David Ferrell Krell tarafından edisyon yapılarak 'Basic Writings' (Temel Yazılar) olarak basılmıştır. Johnson, a.g.e., s. 64.

<sup>213</sup> Hofstadter, "Varlık Ve Hakikat", *Fikir Mimarları Dizisi: Heidegger*, s.191.

<sup>214</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.187.

<sup>215</sup> Heidegger, *Basic Writings*, a.g.e., s. 117.

Bu bağlamda araştırmanın bu planının icrasından evvel Heidegger, yargının hakikatinin nasıl oluşturulacağı ya da oluşturulamayacağını ele alarak hakikate ilişkin kavrayışımızda yargının kökenini irdeler. Yargıyı oluşturan im (*Zeichen*) ve imlenendir (*Gezeigte*). Burada im'in işaret ettiği imlediği nesnenin öncelikle reel olup olmadığına yönelik araştırmanın sürdürülmesi gerekir. Belirecek bir diğer sorun ise ideal olanla reel olan arasındaki ilişkinin ontolojik olarak nasıl kavranılacağına yöneliktir.

Heidegger'e göre ifadenin doğruluğunda özne-nesne arasındaki ilişkide dikkat edilmesi gereken, yargı içeriği ve reel nesne arasındaki ilişki değil, ideal içerik ve reel yapı arasındaki ilişkidir. Doğruluk sorunu burada açığa çıkabilir. Önemli olan bilinen ifadenin fenomenal bağlamda uygun şekilde yorumlanıp yorumlanmayacağıdır. Çünkü doğruluk-hakikat yargının olguyla olan uygunluğudur.<sup>216</sup> Gösterilen şey psişik ya da fiziksel bir objeye dayalı bilmeye ulaşılan bir uzlaşma değildir. Bu noktada gösterilen varolanın kendiliği içinde kendini açığa çıkarması ve bu açıklıkta duranın keşfedilmiş varlığıdır. Böylece doğrulama varlığın kendini kendinde ifşa etmesi yoluyla sağlanır.<sup>217</sup>

Bu bağlamda imlenen varolanın kendi keşfedilmiş varlığı olacaktır. Diğer bir ifadeyle imlenen, varolanın kendi keşfedilmişliği içindeki ne şekilde olduğudur. Doğrulama varolanın kendini kendiliği içinde göstermesidir. Bu ifadenin doğruluğu onun varolanlığının içinde kendini bilmesi, keşfetmesi demektir. Ancak bu şekilde varolan görünür olur.<sup>218</sup>

Dasein'ın hakikatinin açılmanması yoluyla açığa çıktığını ileri süren Heidegger, doğruluğun-hakikatin uygunluğu meselesinde uygunluktan ne kastettiğine ilişkin açıklamada madeni para örneğine başvurur. Bir masada eğer iki tane on kuruş görürsek ve onların birbirleriyle uygun olduğunu söylersek burada doğru bir bilgiyle karşılaşırız. Çünkü görünen şeyler aynıdır. Yine, 'bu madeni para yuvarlak şekildedir' dersek, madeni para ve madeni paraya ilişkin yargımız arasında da 'bir aynılık' uygunluk olacaktır. Ancak sorun bundan sonra başlayacaktır. Mesele bir yargı ile madeni paranın nasıl aynı olduğu üzerinedir. Heidegger'e göre madeni para ile ona ilişkin yargıda bulunduğumuzda onlar arasında bir atıfla kurulacak ilişkiye de tabi oluruz. Yargı burada

---

<sup>216</sup> A.e., s. 120. Karş Heidegger, *Being And Time*, s.200.

<sup>217</sup> Heidegger, *Being And Time*, s. 201.

<sup>218</sup> A.e., s.201-202.

imleneni temsil edecektir.<sup>219</sup> Ancak temsil edici yargı temsil edilenle aynı karaktere sahip olmalıdır. Madeni paranın yargısı, konuşmamızda öznedeye ortaya çıkacağı için insan ilişkileri önem kazanır. Heidegger daha öncede belirttiğimiz üzere öznenin şeylerle ilişki içinde olduğunu söylemişti. Böylece uygunluk, öznenin alacağı tavrın açıklığı dahilinde doğru temsili yakalayacaktır. Bu bağlamda yargının hakikati Dasein'in alacağı tavırdan hareketle mümkün hale geliyorsa, bu açık hale getirmeyi olanaklı kılan şeyin ne olduğu bağlamı, hakikatin özüne ilişkin kavrayışı sağlayacaktır.<sup>220</sup>

Dolayısıyla Heidegger'e göre önermelerde hakikat aranılmamalıdır. Doğru olsa olsa varlığın açıklığıdır. Şunu da belirtelim ki, Heidegger geleneksel doğruluk anlayışını reddetmez, onların yer yer doğru olduklarını da belirtir. Onun için mesele bizim tanımamızı olanaklı kılacak durum ve şartları yeniden düşünmemiz gereğidir. Doğrunun özü bu şartlarda vuku bulacaktır. Peki, bu sağlamlığı sağlayan şey nedir? Bu sorunun yanıtı, doğruluğun özünün; doğruyu doğru yapan şeyin ne olduğu sorununun açığa kavuşturulmasında yatar. Amaç doğruluğun özü değil, özün doğruluğu sorunudur. Doğru varlığın temel karakteri olarak varlığı aydınlatan bir sığınaktır.<sup>221</sup>

Bu görüşten yola çıkarak varlığın hakikatle ilişki içinde olduğu söylenebilir. Bunu ileri sürmek hakikat fenomeninin fundamental ontolojik meselesinin içinde kalmak demek olup, Dasein'in analitiğine geri gitme anlamını taşır. Buradaki sorun, Dasein'in varlıkla nasıl bir ontik-ontolojik ilişki içinde olduğunun saptanmasıdır. Bu şekilde varlığın hakikatle, hakikatin varlıkla ilişkisini görmek mümkün olacaktır.<sup>222</sup> Varlığın hakikatle olan bağı kendisinde hakikati barındırmasıdır ki bu, varlığın kendi aitliğini saklamış olan yanını oluşturur. Buna göre hakikat görünürde değil, saklanmış olandır.<sup>223</sup> Bu noktada Batı metafiziğinin hakikat anlayışının kendisinden devşirdiği kaynak olarak Herakleitos'u anmak gerekir.

Heidegger '**Heracilitus Seminar**'da 16. ve 64. fragmanları varlığın hakikatine yönelik mesele bağlamında tartışmaktadır.<sup>224</sup> 16. Fragman olan "hiç batmayacak

---

<sup>219</sup> Heidegger, *Basic Writings*, s. 121.

<sup>220</sup> A.e., s. 126-125.

<sup>221</sup> Çüçen, *Heidegger'de Varlık Ve Zaman*, s. 116.

<sup>222</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.197.

<sup>223</sup> Heidegger, "*Sanatın Doğuşu Ve Düşünmenin Yolu*", s.27

<sup>224</sup> Bkz. Martin Heidegger, *Heracilitus Seminar*, (trans. Charles H. Seibert), The Universty Of Alabama, 1970, s.8-14.

olandan kim, nasıl kaçabilir?<sup>225</sup> ve 64. fragman olan “çünkü ateş her şeyi yönetir”<sup>226</sup> fragmanı *aletheia* kavramının açılmasında yarar sağlayacaktır. Herakleitos hakikat olarak kozmik ateşi (*logos*’u) kasteder ki, burada *logos* her şeyi yönetecek kudrete sahip olur. Her şey (*ta panta*) ateşle birlikte ortaya çıkar ve onunla yok olur. Her şeyle ateş arasındaki ilişki olarak hakikatin her şeyde bulunması bağlamında dikkat çekicidir. Herakleitos’un fragmanlarında dikkat çekici olan yan, tek bir ile (*ev*) her şey<sup>227</sup> (*ta panta*) arasında kurulan ilişkidir.<sup>228</sup> Ateş yasasıyla tüm doğaya yayılmış olarak kendini gizli tutmaktadır. Bu anlamda onun 123. fragmanı olan “doğa saklanmayı sever”<sup>229</sup> tümcesi hakikatin kendini doğrudan açmayacağına göstergesi olup, kendini ancak zorlu uğraşlarla<sup>230</sup> açmasını konu edinir. Bu zorluğa hakikate ancak *sophon*’a erişile ulaşılabilir. Çünkü *sophon*, her şeyi her şeyde yönetecek düşünceyi bilmeyi sağlayarak doğanın sırrına vakıf olmaya imkân verecektir.<sup>231</sup>

Hâlbuki geleneksel Batı metafiziği hakikat nosyonunda varlığın gizlenmeyerek kendini açtığını, dolayısıyla sürekliliğe eriştiğini iddia etmiştir. Böyle bir düşünüş, varlığın saklı kalan vechesi olarak hakikat kavramının üzerinin örtülmesine neden olmuştur. Varlığın hakikatinin unutulması, hakikatin varlığının özünün de unutulmasına yol açmıştır.<sup>232</sup> Varlığın ve hakikatin değerine ilişkin şimdi yapılması gereken, tarih dışı varlık ve hakikat anlayışının hakikatin hakikati olmadığını analiz etmek tartışmak gereğidir. Heidegger Batılı-Avrupalı düşüncenin aşkın hakikat ve varlık anlayışını eleştirerek hakikatin özünü sorgular.<sup>233</sup> Onun bu bakımdan Batı felsefesine tepkisi, varlığın görünümünden (*Erscheinung*) ayrılarak görünüşe gelene karşı varlığın korunamamasıdır. Varlığın görünüşe gelenden koparılması varoldandan varlığın koparılmasına işaret eder ki bu, varlığın hakikatinin de görünüşe gelenle kuşatılması anlamına gelir.<sup>234</sup>

---

<sup>225</sup> Herakleitos, *Fragmanlar*, s.61.

<sup>226</sup> A.e., s. 159.

<sup>227</sup> Heidegger, *Heraklitus Seminar*, s. 173.

<sup>228</sup> A.e.,s. 176-77.

<sup>229</sup> Herakleitos, *Fragmanlar*, s. 283.

<sup>230</sup> Hakikatin gizliliği olduğu dikkate alındığında gizli olana ulaşmanın güçlüğü de ortaya çıkar.

<sup>231</sup> Heidegger, *Heraklitus Seminar*, s. 29.

<sup>232</sup> Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, s. 183-184.

<sup>233</sup> Heidegger, *Basic Writings*, s.114.

<sup>234</sup> Heidegger, *Metafiziğe Giriş*, s. 123.

Bu bağlamda Heidegger tarih dışı bir hakikat anlayışı yerine varolanların varlıkla ilişkisini dikkate alarak kendini saklı tutan bir hakikat anlayışı öne sürer. O, bu görüşüyle Batı düşüncesinin hakikat-varlık anlayışını yıkıma uğratmaya çalışır. Heidegger'in ve Derrida'nın Batı düşünce geleneğini niteleme için kullandığı 'bulunuş metafiziği' bu anlamda önemlidir. Bu kavram bilince sunulan varlığın ontolojik bir önceliği olduğunu savunan metafizik anlayışlara gönderme yapmak için kullanılmıştır. Bu anlayışa göre hakikat bize sunulan şeyin şimdiliği içerisinde peyda olmasıyla söz konusu olur.

Dolayısıyla mevcudiyetle sunulan hakikat, şimdide kendini ifşa edecektir. Geçmiş, şimdii etkileyen olarak 'şimdinin geçmişi' gelecek ise beklenen konumdadır. Bu anlayış Platon ve Aristoteles'ten beri gelen olmak (*to be*) fiilinin zaman içinde süre gitmesi anlayışı bağlamında sürmüştür. Hakikat *to einai* olarak ebedi bir şimdide (*aei nun*) yükselecektir.<sup>235</sup> Hakikatin varlığı ya da varlığın hakikati her daim bir şimdi üzerinde mevcudiyetini kazanır. Böylece geleneksel anlayışın bize vermiş olduğu hakikat görüşü, ontolojik temel karşısında epistemolojik temelle öncelik kazanmış, gerek varolanların gerekse varlığın hakikat anlayışı zamanın sonlu yapısından yoksun bırakılarak zamanın yanında hakikat anlayışı homojenleştirilmiş, varlık, hakikatiyle olan anlam ve değerinden eksik kılınmıştır. Hâlbuki hakikat, sonlu bir yapıya sahip olarak kavranmalıdır. Bu anlamda Heidegger geleneksel anlayış içerisinde tezahür eden tarih dışı hakikat görüşünün aksine varlığın ve hakikatin zamansallığına vurgu yapar.<sup>236</sup>

Bu bakımdan hakikate ilişkin kavrayışımızı daha iyi yürütebilmek adına varlığın hakikatini kendinde bulunduran *aletheia* kavramının açıklanması gereklidir.<sup>237</sup> Bundan ötürü Heidegger bu noktada, Grekçe *aletheia*'yı seçerek saklılıktan sıyrılmaya ve apaçıklığı vurgulama yoluna gider. Böylelikle ışığı doğrunun kanıtı olarak gerçekliğin yerine koyularak hakikatin bir vechesinin de ifşası bize sunulur.<sup>238</sup>

---

<sup>235</sup> Ahmet Cevizci, "Bulunuş/Mevcudiyet Metafiziği", *Felsefe Ansiklopedisi*, Yazan. Kasım Küçükcalp, Etik Yayınları, 2004, s. 887.

<sup>236</sup> Küçükcalp, "Varlık Problemi Bağlamında Düşünmenin İmkânı: İki Varlık, İki Düşünme Biçimi: Epistemoloji Öncelikli Düşünme İle Ontoloji Öncelikli Düşünme Arasındaki Farka Dair Bir İnceleme", s. 10.

<sup>237</sup> Küçükcalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, s.184.

<sup>238</sup> Hofstadter, "Varlık Ve Hakikat", *Fikir Mimarları Dizisi: Heidegger* s.196.

*Aletheia* (ἀλήθεια) unutmama, kayıtsızlık, ihmal etme, gözden kaçırma, fark edememe anlamlarına gelen Grekçe *leth-e* (ληθ-ή) isminden gelir.<sup>239</sup> Yine birbirleriyle yakın anlamlı olan haberi olmadan, gizlice anlamında *lathra* (λαθρα) zarfı, gizli kalmak bilmeye malum olmamak anlamında kullanılan *lanthano-ein*'le (λανθάνω-εἶν) aynı kökten gelmişlerdir. *Aletheia* ise kendisinden türediği terimler bağlamında, Dor lehçesinde *alethea* (ἀλήθεια) olarak, hakikat, doğruluk, gerçeklik, doğru, gerçek asıl anlamlarında kullanılır. *Alethea* Homeros'ta ahlak temelinde yalanın eğri olanın karşıtını karşılayacak şekilde kullanılmakla birlikte gerçeklik olarak da kullanılmaktadır. Homeros sonrası ise hakikat zuhur edemeyiş olarak görünüşe gelmeyen manasına geldiği gibi, farkına varma idrak etme, teyit etme, kavrama, gerçekleştirme gerçeklik kazanma anlamlarında kullanılmıştır. Söz konusu terimin Herodotos'ta samimiyet, içtenlik safvet-i kalp manasında ifade edildiği de görülür.<sup>240</sup>

*Aletheia*'nın etimolojik analizinden anlaşılıyor ki, Grekçe konuşan bu terim olagelende (*presencin*) gizli olmakla birlikte varlığın açılmanmasıyla varlığın bizatihi varlığı hakkındaki meseleyi içermektedir. Hakikat kendini ifşa ederken aynı zamanda kendini geri çeken zamansal bir karaktere sahiptir. Bu anlamda hakikat hükmederek, kendini gösteren, gizlenmiş olanda sükûn edendir. Gizlenmemiş olanın<sup>241</sup> kendini göstermede sükûna varması olarak hakikat varlığa bir ilave değil, varlığın özünün varoluşarak sürmesine aittir. Görünüşün özünde ortaya çıkarak ayrılan hakiki olan *pheainemenon* varolur.<sup>242</sup>

Bu noktada Yunanlıların *physis*'i ve *aletheia*'sı arasında bir ilişki bulunur. *Aletheia* varlığın hakikati olarak *physis* üzerinden temellenir. Varlık *physis* üzerinden özü sürecektir. Heidegger *physis*'in yukarı çıkıp yükselmesini varlığın görünmesi olarak adlandırır. Varolanın varlığı bu tarzda tekâmül eder. Varlık bu gizlenmemişlikte

<sup>239</sup> *Latha* (λαθα) Dor lehçesindeki karşılığıdır. Klasik metinlerde Hes. Th. 227; medi se lethe (μηδίσελήθη- seni unutmama seçiyorum; tercih ediyorum). Yine II 2.33 (*Persopene*) *brotois pare kheilethen* (βροτοῖς παρεχίλεθην- ölümlülere unutmama bahşedilir) anlamlarında kullanıldığı gibi *lethe*'nin 'place of oblivion' af yeri olarak da kullanıldığı anlaşılır. Aynı zamanda lethe hayati unutturan yer altı nehri olarak *myth*lerde geçmektedir. Bkz. Liddell And Scott, a.g.e., s. 1044.

<sup>240</sup> Liddle And Scott, a.g.e., s.63.

<sup>241</sup> Heidegger, gizlenmemişlik olarak hakikatin yunan tragedyasından Sophokles'in eseri olan 'Kral Oidipus'u örnek gösterir. Burada vurgu, Oidipus'un gizlenmemişlikten adım adım gizlenmemişliğe yönelik attığı adımlarla varlığın üstündeki örtünün kaldırılmasına dikkat çekilerek gizlenmemişliğe teslimiyet ve görünüşe geleni varlık olarak kabul etme arasında varlık savaşının tutkusunu oluşturduğu dile getirilir. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Heidegger, *Metafiziğe Giriş*, s. 124.

<sup>242</sup> Heidegger, *Metafiziğe Giriş*, s. 119.

*aletheia* olarak sükûn eder. Onun dışavurumu *physis* üzerinden gizlenmemişlik olarak süredurur.<sup>243</sup> Heidegger burada Yunan felsefesinin varlığı gizleyen nedensel temele geri dönmeyerek bir şeyin varlığını özü-şimdi-buraya sürerek kendi içinde sükûn edenin kendini dışarı çıkardığını ifade eder. Burada *physis* belirttiğimiz üzere, yukarı doğru çıkan, yukarı doğru yönelen varlığın gelişimini sunar. *Physis*’in bu hareketi özü şimdi-buraya sürmedir. Şimdi-buraya-sürülen varlık varolan olarak oluşup özü sürecektir. *Physis*’in gizlenmişlikten (*Verbopgenheit*) hareketle ortaya çıkan bu işleyişi dünyanın zıtları içerisinde oluşturduğu *harmonia*’yla *aletheia*’nın (gizlenmemişlik-*Unverbopgenheit*) oluşumunu sergiler. Bu, varolanın varlaşmasıdır.<sup>244</sup>

Hakikatin gizli olan yanının bulunması geleneksel Batı metafiziğindeki hakikatin zamansal olmayan, tarih dışı olduğu anlayışının da reddidir. Bunun nedeni görünüşe gelen şeylerde varlık olmasına rağmen, varlığın kendisini bilgimize tam bulunuş değil, ondan geri çekmeyle; gizlemeyle vermiş olmasıdır. Bu görüş, Heidegger fenomenolojisini Husserl’kinden ayıran noktadır. Çünkü Husserl görünüşe gelen fenomenleri olduğu halinde bilince sunulmuş olarak ararken,<sup>245</sup> Heidegger sunulmuş olanı değil, bizatihi varlığın anlamına yönelik kapsamlı araştırmasını yürütür. Yani, Husserl’de fenomenolojinin göstermeye çalıştığı şey görünen, hazır haliyle bilince sunulması olanken, Heidegger’de fenomende gizli kalan şeydir. Çünkü Heidegger’e göre varlığın hakikati tebdilli kıyafet halinde dolaşır.<sup>246</sup>

Hakikatin mevcut olagelenin (*presencin*) temel vasfı olarak kendini aşikâr kılma ve gizleme anlamı da bulunmaktadır. Mevcut olagelme kendini gizleme olarak mevcut olanların yakınlığı doğrultusunda bunu sağlar.<sup>247</sup> Hakikatin gizli olmayan (*unconcealment*) yanı da bulunmaktadır ve varlık bu gizliliğe önceldir. Heidegger’e göre gizli olanın açıklığı karşısında bir önceliği bulunmaktadır. Çünkü bir şeyin açığa çıkması için onun öncelikle saklı-gizli olması gerekir.<sup>248</sup> Gizli olan bu yan insanı belirleyen yandır. Varlık açık olmasa da gizli olan bu yan sayesinde insan, insan olma vasfını sağlar. O halde hakikat varlığın kendini tezahür edişidir. Hakikat, varolanların

<sup>243</sup> A.e., s. 121-122.

<sup>244</sup> Heidegger, *Metafiziğe Giriş*, s. 72-3.

<sup>245</sup> Bkz. Marshall, a.g.e., s. VII.

<sup>246</sup> Cevizci, a.g.e., s. 888

<sup>247</sup> Martin Heidegger, “Heraclitus Fragment”, *Early Greek Thinking*, (trans. David Farrell Krell And Frank A. Capuzzi), Hapersan Francisco, A Ddivision Of Harper-Collins Publishers, B 16, 1976, s. 104.

<sup>248</sup> Çüçen, *Heidegger’de Varlık Ve Zaman*, s. 119.



varlığının hakikatidir. Varolanlar varolmaları bakımından hakikidir. Varlığın unutulmuşluğu kapsamında onun üstündeki örtünün kaldırılması ontolojik hakikattir. Ontik hakikat ise varlıktaki varolanlarla ilgilenir.<sup>249</sup> O halde tezimizin kapsamında bir sorun belirir ki, bu da bizi Dasein'in varlığının açılmasını ve varlığın hakikatinin nasıl kavranılacağı meselesine götürür.

Heidegger'e göre Dasein'in açılma durumu 'kaygı' (*Sorge*) fenomeniyle kendini serimler. Açılma dünya-içinde varolanlarla beraber var olmaya işaret eder. Dasein'in varlığı, varolanla kurduğu ilişki içinde tezahür eder. Dasein'in varoluşsal (eksiztansiyel) yapısında oluşması fırlatılmışlığın ele alınmasıyla daha anlaşılır kılınabilir. Dasein'in dünyaya fırlatılmışlığı varlığın ve zamanın sonlu olduğu anlamına gelmektedir. Şunu da belirtmek gerekir ki, Dasein, Daseinleşirken sadece varolandan değil, kendi varlığından da hareket ederek bu oluşu sağlayabilir.<sup>250</sup> Bu varoluşun hakikati, Dasein'in kendi kendine açılmasıdır.

Dasein'in kendini açılması özgürlüğü dahilinde mümkündür. Özgürlük açık olmaya vardıracağı için Heidegger hakikatin özünün özgürlük olduğunu belirtmektedir.<sup>251</sup> Dasein'in özgürlüğü açık tavır olarak açık hale getirilen şeylerin ve bu açıklığı sağlayan önermelerin karşılık geldiği varolanlardır.<sup>252</sup> Özgürlük şu durumda 'varolanları olmaya bırakmak' dahilindedir. Fundamental temelde, varolanları olmaya bırakmak şeyleri görmezden geldiğimiz anda başlayacaktır. Şeyleri görmezden gelmek onlarla olacak karşılaşmaya imkân vermek demektir. Bu, Batı'nın *aletheia* denilen açıklığını oluşturur.<sup>253</sup>

O halde 'şeylere bırakılmışlık'<sup>254</sup> açıklığa mahal vererek şeylerle kurulacak olan yeni bir ilişkiyi de talep eder. Heidegger şeylere bırakılmışlığın, gize açıklığın birbirine

<sup>249</sup> Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, s.187-188.

<sup>250</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.204.

<sup>251</sup> Hakikatin özgürlüğe bağlı olması onun eylemlerin sınırlanmasına bağlı olduğu anlamına gelmez. Aksi halde özgürlük göreceli hale gelirdi.

<sup>252</sup> *Ek-sistent* olan olmaya bırakılmışlıkla özgürlükle varolanlara girilen ve bizi etkisi altına alan ilişki tarzı oluşur. Özgürlük sayesinde dünyadaki varolanlarla girilen ve bizi etkisi altına alan ilişki tarzı oluşur. Özgürlük sayesinde dünyadaki varolanlarla ayırt edici bir ilişkiye girmiş oluruz.

<sup>253</sup> Johnson, a.g.e., s. 71.

<sup>254</sup> Almanca *lassen* bırakmak, terketmek, tahammül etmeme bağlamlarında kullanılmaktadır. Bkz. Steuerwald, a.g.e., s. 252-253. Bu kökten türeyen *Gelassen* bırakılmış-olma durumuna karşılık gelirken, *sein lassen* olmaya bırakmak, *Galassenheit* ise sükunet, tevekkül, sakinlik anlamlarına gelir. Bkz. Steuerwald, a.g.e., s. 245. Bu terim Heidegger literatüründe, sahil düşünmenin bir tarzı olduğu için düşünmenin özüne vasil olma bir bırakılmışlık hali olarak arz edilir. İnsanın özünü bulabilmesi düşünmesinin özünü sürdürebilmesidir ki bu kendini *Seindes*'lerden ayırarak tedbirli bir

eşit olduğunu belirtmektedir. Kurulacak yeni ilişkide dünya bambaşka bir tarzda iskân etme imkânı sunarak oluşan yeni temel ve zeminde teknik dünyanın sorgulanmasını sağlar. Şeylere bırakılmışlık vatan toprağının tahribi altında kaybolan meskuniyete dönüşü çağıracaktır. Bu çağrı gize açıklığın içimizde uyanması dâhilinde hakikileşme yolunda patikada yeni bir temel ve zeminle anlamın ufkuna erişmemizi sağlayabilecektir.<sup>255</sup> Özgürlük ‘olmaya bırakılmışlık’ (*Galessenheit*) payandasıyla insanın kendisini Dasein olarak tecrübe etmesi kapsamında Dasein’ı hakikatin özgün ve özsel mekânına taşır. Dasein bu taşımada sonlu ve açımlayan varlık haline gelecektir.<sup>256</sup>

Heidegger özgürlük ve hakikat hususunda bir paradoks da yaşamaktadır. Bunun nedeni hakikatin olmaya bırakılmak olduğu savı olarak özgürlük olduğu aynı zamanda varolanları oldukları şekliyle bırakmama olarak bir olanak olduğu dikkate alındığında hakikatte ve hakikat olmayanda da hakikatin özüne aitliğin olduğunu ileri sürmesidir. Heidegger’in hakikat olmamadan (*incorrectness*) kastı, hem gizlenme hem de yapma eğilimi içinde bulunulmasıdır. Eğer Dasein nesnelere dâhilinde kendini olmaya bırakırsa başka varolanları görmez hale gelerek varolanların üstünü örter. Varolanların üstünün örtülmesi varlığın gizli yanının da unutulması anlamına gelecektir. Dasein bu hataya düşme eğilimindedir.<sup>257</sup> Dolayısıyla Heidegger en otantik olmayan (sahih olmayan) halde bile hakikatin özünün içerildiğini iddia etmektedir.

Bu bağlamda Dasein’in eksiztansiyel-ontolojik yorumunda, hakikatin asli anlamından Dasein’in açılmışlığı olduğu ve onun dünya içinde varolanın keşfedilmişliğe ait olarak Dasein’da eşit olarak hem hakikat hem de hakikatsizlik bulunduğunu kabul etmeyi gerektirecektir.<sup>258</sup> Burada hakikatin izafiliği Dasein’in varlığı yüzündendir. Bu, varlığın hakikatini keşfetmektir. Heidegger keşfetmek terimini hakiki olana yönelik kullanır. Bu noktada Eski Yunan görüşünden yararlanan Heidegger *logos*<sup>259</sup> un oluşunu keşfetme yapısı içinde kosmosun hakikati olarak tanımlar. Keşifle

---

düşüncenin mahalinde kol gezmesi anlamına gelecektir. Bu düşünme tarzı ise sükuna varmanın kendisi olacaktır. Sükunet, meskuniyet sahil düşünmenin (ontoloji öncelikli düşünmenin) yansımasıdır. Bkz. Martin Heidegger, *Olmaya Bırakılmışlık*, (çev. Mesut Keskin), Avesta Yayınları, 2014, s. 55.

<sup>255</sup> Heidegger, *Olmaya Bırakılmışlık*, s. 19-20.

<sup>256</sup> Johnson, a.g.e., s. 70.

<sup>257</sup> Heidegger, *Basic Writings*, s. 119-120.

<sup>258</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.204.

<sup>259</sup> Hakikatin açığa çıkmasında, *logos* Dasein’in varlığını keşfetmeyi sağlarken onu ihmal edici bir tutum da sergileyebilir. Bu ikilik *logos*’un hakiki oluşunun ayırımıdır. *Noien* (düşünsel) keşfedicidir. Bu bağlamda *dianein*’in *logos* olarak keşfediciliği bulunur. Bkz. Heidegger, *Being And Time*, s.207.

varlık gizlilikten sıyrılır ve açık olan görünür kılınır.<sup>260</sup> Kendini görünür kılan hakikat fenomeni keşfedilmişlikle ancak bu kazanımı sağlar.

Böylelikle Heidegger bağlamında yürüttüğümüz hakikat-felsefe aştırmamızda anlaşılıyor ki hakikat, öznel olamamakla birlikte özneyi aşarak varlıkta gizli olandır. Varlıkla birlikte daimi olandır. Dolayısıyla Dasein hakikatin içindedir. Aksi halde Dasein dünya-içinde -olamazdı.<sup>261</sup> Hakikatin keşfi, varlığın, dünyanın da keşfidir. Dasein dünya-içinde yapıp etmeleriyle varoluşunu; varoluşsal yapısını sürdürür. Onun var olagelmeyi sürdürmesi aynı zamanda dünyanın açılmasıdır da. Dasein'in her varoluşu dünyanın bir kez daha açılmasıdır. Bu bağlamda dünyayı ontolojik olarak anlamak Dasein'in yansımasıdır. Dasein dünyadan hareketle kendi varlığına dair hakikati kavrama yoluna gider. Varlığı anlama, kendini anlama eğilimi yönündedir. Oluşturulacak bir dünya hakikati anlayışı Dasein'in yorumuna ontolojik olarak yansıması bağlamında tanımlayabileceğimiz şeydir.<sup>262</sup> Dolayısıyla Dasein var olduğu sürece varlık (varolan değil) var olur ve Dasein'in varlığı hakikatin varlığına bağlıdır. Öte yandan hakikatin zorunluluğu kanıtlayabilme mümkün görünmemektedir. Bunun nedeni Dasein'in kendisinin delillendirmeye müsait olmamasıdır.<sup>263</sup>

Dasein'in kendini delillendiremeyişi onun doğumundan ölümüne değin süren temelde olanaklar çokluğu olmasından kaynaklanır. Aksi halde her bir imkânın gerçekleştirilmesinin yeni bir hakikati ortaya çıkardığını söyledik ki bu anlayış Dasein'in varlığının bütünlüğüne yönelik hakikat anlayışına engeldir. Bu noktada çalışmamızın bir sonraki kısmında varlığın hakikatini kavrayacak olan diğer bir ifadeyle keşfedecek olan Dasein'in asli ontolojik yapısı üzerinde durularak, eksistansiyal-ontolojik yapısı 'varlığın hakikatini zamanda kavrama' uğruna soruşturulacaktır. Bunun nedeni Heidegger'in de belirttiği üzere varlığın anlamının keşfinin ancak Dasein'in (varolanın) yansızlığında, saltlığında bulunacak olmasıdır. Bu saltlık varolan olarak Dasein'in diğer varolanlardan farklı olarak yalın tarafını (*bloben Stimmung*)<sup>264</sup> oluşturmaktadır.

---

<sup>260</sup> A.e., s. 201.

<sup>261</sup> Inwood, *Heidegger: A Very Short Introduction*, s. 48.

<sup>262</sup> A.e., s. 50.

<sup>263</sup> Ayrıntılı bilgi için Bkz. Heidegger, *Being And Time*, s.210.

<sup>264</sup> *blob*, çıplak, salt tek saf anlamlarında kullanılan Almanca bir terim olarak karşımıza çıkar. Steuerwald, a.g.e., s.118. *Stimmung* ise terim anlamıyla bir isim olarak ahenk, düzen, akord anlamlarına gelmekle birlikte buradaki anlamında, Dasein'in haleti ruhayesini anlatmak için

### 2.3. DASEIN'IN ONTOLOJİK YAPISI

Dasein'in ontolojik karakteristik yapısına yönelik giriştiğimiz araştırmamızda, onun dünya-içinde-varolmaya (*in-der-Welt-sein*) dayalı olarak nasıl teşekkül ettiği hem Heidegger'in yaşadığı dönem itibariyle yaşanan siyasi, sosyal oluşumların etkisinin, hem de felsefe sahasındaki insanın anlamdan yoksun bırakılarak, varlıkla olan bağın koparılışının göz önünde tutulmasının çalışmamızın akıbeti açısından yararı bulunur. Bu doğrultuda önceki kısımda değindiğimiz felsefe-hakikat tartışması, varlığın hakikatinin anlamının Dasein'in yalın varlığında tezahür etmesi kapsamında çalışmamızın bu kısmında Dasein'in ontolojik-ekzistansiyal bağlamda analizini ele almak icap eder. Bu analize girişirken odak noktası kılınacak şey Dasein'in en önemli karakteristik yapısının dünya-içinde-varolma fenomeni olacaktır. Çünkü Dasein dünya-içinde (*innerweltlich*) ancak kendi varlığının ontolojik mahiyetini oluşturabilme imkânına sahip olacaktır. Bu doğrultuda Dasein'in karşılaştığı dünyada kültürel, siyasi, sosyal oluşumların tesirinde olduğu gibi modernitenin meydana getirdiği gündelik olanın odak noktası kılınması sonucu varlığın anlamının sorgulanırlığının bertaraf edilmesi söz konusudur. Varlığın anlamının sorgulanırlığının ihmal edilmesi sahil zaman ve varlık arasında kurulacak bağın da koparılmasına yol açmıştır. Bağın koparılması Dasein'i kendi otantikliğini gerçekleştirmekten uzak tutarak Dasein'in başka Daseinlerle ve karşılaştığı nesnelere girdiği 'kaygı' (*Sorge*) dâhilindeki ilişki neticesinde otantik olmayan halinin oluşumuna sebep olmuştur. Bu bakımdan çalışmamızda, Dasein'in ontolojik yapısının açığa çıkarılabilmesi uğruna onun hergünlüğündeki otantik olmayan varlık tarzına ve bunu oluşturan nedenlere nüfuz edip, varlıkla bağı koparılışının nasıllığını araştırmak üzere araştırmamıza yön verebiliriz. Bu noktada çalışmamıza başlarken konuyla ilgili meselelerin tespitini yaparak felsefenin yeni yolu olan patikamızda otantik Dasein'in ontolojik niteliğinin analizini ve '**Varlık ve Zaman**'da bilhassa neden Dasein'in varlığı üzerinden bir hakikat soruşturulması yapıldığını soruşturmaya koyulalım.

Yukarıda belirttiğimiz amacımız doğrultusunda, akılda yankılanan sorular ucu açık bir şekilde sorularak yanıt denemesine girişilir. Ucu açık olan bu soruların

---

kullanılmıştır. Steuerwald, a.g.e., s.517. Şu durumda *bloben stimmung* (*mere mood*) Dasein'in hakikatin anlamını keşfedişte aleladelğin mizacından apayrı olacak şekilde yalın haldeki olma durumudur. Bkz. Heidegger, *Being And Time*, s. 130.

başlıcaları şunlardır: Dasein hangi siyasi sosyal koşullar altında belirmiştir? <sup>265</sup> Felsefede neden Dasein'a gereksinim duyulmuştur? Nedir bu Dasein? Dasein kendini nasıl açıklamıştır? Dasein'ın ontolojik ve yaşamsal tarzını belirleyen bu sorunlar varlığın zamanda nasıl serimleneceği hususunda insandan<sup>266</sup> yola çıkılacağı için önem taşır.

İlk meselenin izahıyla araştırmamıza başlayalım. Dasein'ın fundamental ontolojinin sahasına sokuluşunun siyasi ve sosyal koşullarını göz önünde bulundurmanın nedeni, düşünürün çağının sorumluluğunu da almaktadır. Çağın sorumluluğu yaşayan fikirlerin de sorumluluğunun alınmasıdır. Çünkü hiçbir düşünce yoktur ki havada yakalanabiliyor olsun. Bu bakımdan bir düşünürün her çağın düşünürü olmakla birlikte yaşadığı çağın çocuğu olduğu da göz önünde tutulması gerekmektedir. Dolayısıyla bu noktada, Heidegger'in çağındaki yaşayan nazizimden söz etmek gerekir. Kimi yazarlar Heidegger felsefesinde nazizim etkisini görürken, kimileri onun felsefesini nazizimden arındırma çabası içerisine girerek düşünürün felsefesinin siyasi doktrinlerden uzak olduğunu savunup onu aklama yoluna giderler. Eldeki çalışmada, siyasi arenadaki belgelerin hukuki geçerliliği olduğu dikkate alındığında, bu konuda Heidegger adına birkaç şey söylemenin mümkün olduğu görülür. Bu anlayış doğrultusunda yaşayan Dasein olarak Heidegger'le hesaplaşılmalıdır.

Nazizimin Heidegger üzerindeki tesiri 1930'lu yıllara rastlamaktadır. Bu yıllarda Heidegger'in çağdaşlarıyla olan münasebetini de göz önünde bulundurmalıyız. Bu noktada Heidegger'in üzerinde emeği geçen Husserl'le bağını koparışı 1929 yılında 'Metafizik nedir?' adlı dersini vermeye başlamasıyla olduğunu anlıyoruz. Heidegger bu dönemde Cassirer'le halka açık tartışmalarıyla oluşturduğu '**Kant ve Metafiziğin Problemi**', '**Temelin Özü Üzerine**' adlı eserlerini yayınlamıştır. Bu yayınlar eşliğinde Heidegger'in hayatındaki önemli bir aşama Freiburg yıllarıdır. 1933'te Hitler'in başbakan olarak atanıp gerek anayasayı gerekse bireysel hakları askıya alarak Yahudi karşıtı (antisemitik) politika izlemesi sosyal, siyasi, politik, ekonomik ve eğitim

---

<sup>265</sup> Bu soru yaşayan Dasein olarak nazilere tanık olan Heidegger'in Dasein projesi üzerinden 'insanın insan olma olanağı'nı anlamamız açısından yanıtını beklemektedir.

<sup>266</sup> Dasein'a gönderimde bulunulur.

hayatında köklü değişimlerin yaşandığı bir dönem olarak karşımıza çıkmasına neden olur.<sup>267</sup>

Hitlerin savunuculuğunu yaptığı Nasyonel Sosyalizm komünizm karşıtı olarak sosyal devlet anlayışına indirilen bir darbedir. Şunu da belirtmek gerekir ki, Nasyonel Sosyalizm bir felsefe ya da dünya görüşü değildir. Bu, bir anlayış olarak Alman küçük burjuvazisinin anlayışından kökleşmiş, 19. Yüzyıl ile başlayarak 20.yüzyıl akımlarında temellenmiştir. Bu anlayışın ‘üstün ırk’ fikri Alman faşizminin yaşamla kurulacak en güçlü rabita noktasını; bir Almanın dünya-içinde-olmayla beliren ‘kaygı’ durumunu oluşturur.<sup>268</sup>

Nasyonel Sosyalizmin düşünsel kaynağında romantizm ve semitizm bulunur. Hitler’in hayranlık duyduğu Richard Wagner’in sanatının romantizm yüklü oluşu, romantizmin nazizim kaynağını oluşturması bakımından önemlidir. Yine nazizim antiseminit<sup>269</sup> anlayışı ile Alman ırkını en yüksek ve ideal bir seviyeye ulaştırma ‘**Kavgam**’dan bir alıntıyla şu şekilde açıklanabilir:

Almanya ya dünya gücü ya da hiç olacaktır. Fakat dünya gücü olmak için bugünkü zamanda ona zorunlu bir önem kazandıracak bir büyüklüğe ihtiyacı vardır... Ülkenin fethi, yabancı halkların boyunduruk altına alınması Afrikadakilerin değil, Avrupadakilerin: böyle bir yayılma politikası örneğın Kamerun’da uygulanamaz; tersine bugün sadece Avrupa’da uygulanabilir... Bir yer gerçekten yaşama alanı (*labensraum*) için önem taşıyorsa, bu yer bize verilmelidir... Etkili olan şey sadece yaşama hakkıdır ve iyilikten anlamayanlara karşı sopayı ele almak gerekir.<sup>270</sup>

Bu yönelişler ışığında Heidegger, 1931-1932 yılında NSDAP (Alman Nasyonel Sosyalist İşçi Partisi) tarafını tutarak Weimar Cumhuriyetinin komünist devrim tehlikelerine karşı safını oluşturmuştur. Bu dönemler Nasyonel sosyalist devrimin düşünürün felsefesine sızan Dasein’la bir olay halini alacaktır. Ancak Heidegger’in siyasi duruşu karşısında ortaya çıkacak olan felsefesi henüz hazır değildir. Bunun için 1933 yılı Freiburg Üniversitesi rektörlüğünü beklemesi gerekecektir. 1933 NSDAP idaresi altında tek partili rejime geçildiği devrimle Heidegger varlık tarihinin yeni bir

---

<sup>267</sup> Johnson, a.g.e., s. 18.

<sup>268</sup> Paul Hühnerfeld, *Heidegger: Bir Filozof, Bir Alman*, (çev.Doğan Özlem), Paradigma Yayınları, 2003, s. 87.

<sup>269</sup> Yahudi Karşıtlığı.

<sup>270</sup> Hühnerfeld,, a.g.e., s. 89.

yönelimi olduğunu fark eder. Varlık tarihinin yeni edimi, bir dönemin yıkılışıdır ki, bu varlık tarihi Hitlerle başlayacaktır.<sup>271</sup> Jaspers<sup>272</sup> ise 1933 Haziranında Heidegger’le olan konuşmasında onun Nasyonel Sosyalizm sarhoşluğuna kapılma durumunu şu sözlerle açıklaması dikkat çekicidir:

Heidegger’in kendisi de değişmiş gibi görünüyor. Daha vardığı anda, bizi birbirimizden ayıran bir ruh hali ortaya çıktı. Nasyonel sosyalizm halk arasında bir sarhoşluk halini almıştı. Hoş geldin demek için yukarı, Heidegger’in odasına çıktım. Tıpkı 1914 gibi... diye başladım ve yine aldatıcı kitlesel sarhoşluk diye devam etmek istiyordum ki, Heidegger’in ilk sözcükleri gözleri parlayarak onaylaması karşısında bu sözcükler boğazıma takıldı... Heidegger’in de bu sarhoşluğa kapılmışlığı karşısında vazgeçtim. Ona yanlış yolda olduğunu söyleyememiştim. Artık onun bu değişmiş haline güvenemiyordum. Artık Heidegger’in de bir parçası olduğu bu şiddet karşısında şimdi kendimi tehdit altında hissediyordum.<sup>273</sup>

Dolayısıyla Heidegger için artık hakikatin ortaya çıkışının zamanı gelmiştir. Bu hakikat zamanı varlığın vasil olduğu, varlığın gerçekliğinin emrine girildiği bir zamandır. Nihayet Heidegger felsefesi kendini siyasi gerçekliğin girdabına sokmuştur. Onun nazizim etkisi altında olan ‘rektörlük konuşması’ bu anın habercisidir. Konuşma şu şekilde başlar:

Alman üniversitesinin kendini hâkim kılışı, kendi özüne yönelen asli ve ortak bir iradedir... Öğrencilerin birinci bağlılığı (Bindung) ulusal toplulukla olan bağlılıktır. Bu, ulusun bütün zümre ve uzuvlarının çabalarına, gayelerine ve imkânlarına birlikte el atmaya ve ortak davranmaya mükellef eden bir bağlılıktır... İkinci bağlılık, diğer ulusların orta yerindeki kendi ulusunun haysiyet ve talihine olan bağlılıktır... üçüncü bağlılığı, Alman ulusunun tinsel görevine olan bağlılıktır.<sup>274</sup>

<sup>271</sup> Safranski, a.g.e., s. 328-29.

<sup>272</sup> Steiner bu noktada Heidegger’in nazi yanlısı olması konusunda onunla aynı fikri paylaşır. Onun gerekçeleri, Heidegger’in 1933’te yazmış olduğu ‘**Varlık ve Zaman**’ın son kısımlarının dili ve ufku bağlamında nazizim arasında araçsal bağlantılar olması, gerek nazizimde gerekse Heidegger’in öne sürdüğü ontolojinin dünya-içindeliğin somut işlevini öne sürmüş olması, Heidegger’in ‘yurt’ vurgusunun nazilerin ‘kan ve toprak’ manifestosuyla olan uygunluğu, Heidegger’in ‘kararlılık’ kavramının Führer be berrak bir ırk düşüncesinin çözümlerinin ‘ırka kendini adama’ düsturuyla uyum içinde olması; buna bağlı olarak her ikisinde de kişisel kaderin milli ırkın yükselişiyle bir tutulması, her iki tarafta da ölüm yüceltilmesinin olması Heidegger’in ölüme yönelik varlık düşüncesi üzerinde durması... (Steiner, a.g.e., s. 154-155).

<sup>273</sup> A.e., s. 332-33.

<sup>274</sup> Martin Heidegger, “Alman Üniversitesinin Kendini Hakim Kılması”, (çev. Kaan H. Ökten), *E-Aylık Edebiyat Ve Kültür Dergisi*, S. 31, Yıl 3, Ekim 2001, ss.42-48, s. 45.

Bu anlamda konuşmada Alman üniversitesinin kendisini ileri sürerek bilgi, iş ve askeri hizmetin öne sürülmesi dikkat çekicidir. Alman üniversitesinin temel görevi Alman milleti için tinsel yeni bir dünyayı kurmaktır. Konuşmada Alman ırkına ve devletine övgüde onların varlığın ışığı altında buldukları varsayımı da hâkimdir. Heidegger'in konuşmasında Alman halkının tinsel misyonunu gerçekleştirme yükümlülüğü Dasein'in kurucu üstünlüğüyle mümkün olacaktır. Dasein'in talebi, en zengin bilginin kesin açıklığında 'üst insan'<sup>275</sup> olarak Alman ırkının olacağı üzerine temellenir.<sup>276</sup>

Hührerfeld'in bildirdiği üzere, Heidegger felsefesinin özünde varolanlardan varlığa gitme fikri yatar ki, bu fikir Nasyonal sosyalist ideolojinin hizmetine sunulduğunun ifadesidir. "Filozof, Hitler için vardır, çünkü Hitler varlığın tarafında bulunmaktadır."<sup>277</sup>

Böylece varlık ve hakikat memleket topraklarında bulunacaktır. Her şey felsefeye tüm gücünü gösterebileceği doğru yeri doğru zamanda hatırlamaktan geçmektedir. Felsefenin bu doğru zamanı hakikat ve varlık nosyonunun da açılacağı yer olacaktır. Yeni hakikat ve varlık nosyonu hakikat ve varlık fikrinin tehlikeye girmesinden ileri gelmiştir. Eski Yunanlılara bakıldığında varlığa ve hakikate duyulan, dünyaya duyulan inanç modernitede artık yok olmaya yüz tutmuştur.<sup>278</sup>

Heidegger'in çağdaşı Freud'un 1930 'da yayınlanan '**Uygarlığın Huzursuzluğu**' adlı çalışması bu bağlamda anılmaya değerdir. Freud uygarlığın daima huzursuzluk verdiği söz eder. Bu huzursuzluk aynı zamanda kültürün huzursuzluğudur. Uygarlık insan düzeninin bozulmasına yol açmıştır. İnsanın uygarlıkla gerilim dolu bu ilişkisinde, iki neden söz konusudur. Bunlar, insanın beklentilerini karşılayamaması ve uygarlığın nimetlerinden faydalanabilmek adına vazgeçtiği

---

<sup>275</sup> Bu noktada Nietzsche'yi anmak gerekir. Nietzsche'nin '**Böyle Buyurdu Zerdüşt**'ün Önsöz'ünde belirttiği ifade bu anlamda dikkat çekicidir: " Bir var ki inşa, kendi içinde kalarak gerçekleştirilemez bunu; insan varlığının yöneldiği, erek bildiği bir örnek koymak gerek onun üstüne; üst insan. İnsan var gücünü seferber ederek bu örneğe doğru ağmasında hep kendini aşmaya çalışmalıdır... Üst insan yalnız insanın değil, bütün yeryuvarlığının anlamıdır..." Wilhelm Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, (çev. A. Turan Oflazoğlu), Cem Yayınevi, 1998, s. 7.

<sup>276</sup> Hührerfeld, a.g.e., s.96.

<sup>277</sup> A.e., s. 97.

<sup>278</sup> Safranski, a.g.e., s. 350.



içgüdülerinden tatmin olmayışıdır.<sup>279</sup> Söz konusu ihtiyaçların karşılanmaması insanın gereksinimlerinin birikmesine bu da, ani tatminden uzak kalmayı doğurmuştur. Bu tatminsizlik içinde insanda bir tür ‘can sıkıntısı’<sup>280</sup> oluşacaktır. Can sıkıntısı modern insanın mutsuzluk akıbetidir. Uygarlık, insanı mutsuz etmiştir.<sup>281</sup> Freud bu eserinde Heidegger’in varlığın anlamı hakkındaki meselesiyle uzlaşa içindedir. O da dönemi itibarıyla oluşan kriz ortamından yola çıkarak yeniden ayağa kalkmayı ve Dasein’la teselli bulmayı önerir.<sup>282</sup>

Oluşan modernitenin krizinde evrene ve varlığa yönelik inancın kaybolması anlamın kaybolmasıyla açığa çıkar. Bu, en derin ve hazin tarzıyla Tanrı’nın öldüğünün ifadesinde yankılanır. Tanrı’nın ölümünün ilanı, bütün bir ulusun (Alman ulusu) bilinçli olarak bugünkü insanın; var olanın ortasında terk edilmişliğinin bildirgesidir. Nihilizmin bu sesli yankısı, “en yüksek değerlerin kendi kendini değersizleştirilmesi, amacın kaybolması ve niçin sorusunun cevapsız kalması” şeklindedir.<sup>283</sup> Tanrının ölümüyle insan anlam ve değerlerini kaybetmiştir. Bu kaybediş felsefenin nihai amacının da gaybidir. Bu bakımdan artık varlık ve varolan arasındaki ayırım kalkmış, fenomenal alanın hem gerçek hem de hakiki olduğu anlayışı yaygınlık kazanmıştır.

Böylelikle nihilizmin ortaya çıkışında Batı metafizik geleneği ve Hıristiyan öğretilerindeki ahlak görüşleri sorumlu tutulur. Oluşan nihilizmle insan hiçlikle; kendisinin hiçliğiyle baş başa kalmış ya da bu hiçliğe bırakılmıştır.<sup>284</sup> Dasein tehlikededir. Dasein’in tehlike altındalığı insanın varlık ve onun anlamını görmezden gelmeye başlamasıdır. Bu noktada Dasein’ı kurtaracak soru tüm ihtişamıyla kendini ifşa eder: neden var olan var da hiç neden yok? Ya da niçin varlık hep var da hiç, hiç yok?<sup>285</sup> Burada Dasein’in uyanışı varlığın anlamına yönelik soruyla metafizik mahalde gerçekleşir. Hiçlik bizi varlıkla karşı karşıya bırakacaktır. Hiçliğe ilişkin soru, varlığın anlamına yönelik sorudur. Bu doğrultuda, Heidegger’in tüm kaygısı olan varlığın

---

<sup>279</sup> Sigmund Freud, *Uygarlığın Huzursuzluğu*, (çev. Haluk Barıçcan), İstanbul, Metis Yayınları, 1999, s. 51.

<sup>280</sup> Heidegger’de bu sıkıntı metafiziksel bir sıkıntı olarak kaygı ile ilgilidir.

<sup>281</sup> Freud, a.g.e., s.48.

<sup>282</sup> Safranski, a.g.e., s. 228.

<sup>283</sup> Kasım Küçükalp, *Nietzsche Ve Postmodernizm*, Paradigma Yayınları, 2003, s. 16.

<sup>284</sup> A.e., s. 18.

<sup>285</sup> Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s.24. Heidegger ‘**Metafiziğe Giriş**’ adlı eserinin başında bu soruyu esas meselesi olarak vurgular: “Varolan genelde neden var(dır) ve daha ziyade hiçlik değil. Heidegger, *Metafiziğe Giriş*, s. 9.

anlamı meselesi, onun politik kaygılarını önceleyen durumdadır. Ancak bu öncelikli bir düşünce olsa da Dasein'in Alman nasyonalistlerinin ideal insan moduyla olan ilişkisi kayda değer olmakla birlikte tartışmaya açık kalır.

Bu bilgiler ışığında Heidegger'in Nasyonel Sosyalizmden etkilenişi özellikle erken dönem eserlerinde hissedilir niteliktedir. Ancak Heidegger, Nasyonel Sosyalizm üzerinde etkisinin olmadığını görmüş olacak ki, rektörlük görevinden istifa etmesi gereğini farketmiştir. Sonrasında Heidegger *emeritus*<sup>286</sup> olmak istemişse de üniversitedeki 'Nazi Arındırma Komitesi' bunu reddetmiş ve onun sadece rektörlük dönemi süreci göz önünde bulundurularak nazi olarak yargılanacağını belirtmiştir. Öte yandan ders verme yetkileri bir süre elinden alınan Heidegger Jasper'ın desteğiyle üniversiteden uzaklaştırılmaz ve nihayetinde 1950'ye geldiğinde öğretim yetkileri kendisine geri verilerek *emeritus* unvanına kavuşur.<sup>287</sup>

Böylece Heidegger'in *Führer*<sup>288</sup> olarak Hitlerden ve Nasyonel Sosyalizmden oldukça etkilenmiş olduğunu ve komünizm karşıtı bir tavır sergilediğini söyleyebiliriz. Bu söylemlerde düşünürümüzün felsefesinde terim olarak nazi, Nasyonel Sosyalizm kavramları içerilmese de bilhassa onun rektörlük konuşmasının nazi fikirlerini taşıdığı ifade edilebilir. Ancak şurası da muhakkak ki, onun nazi yanlısı olması ya da bu fikri uzaktan da olsa desteklemesi, onu felsefede okunmaz adam yapamaz. Aksi halde bugün Heidegger üzerinde en çok konuşulan ve tartışılan biri olamazdı. Heidegger siyasette suskun olsa da felsefede bu suskunluk yerini haykırırlara bırakacaktır. Haykıran *philosophi*adır. *Philosophia* varlığın anlamını hiçlik karşısında haykırarak sormaktadır. Heidegger'in tüm meselesi varlık meselesidir; varlığın anlamının ne olduğu sorunudur. O halde bu sorun geleneksel Batı felsefesini yerinden edecek şekilde yeniden sorulmalı ve yanıt denemesine girişilmelidir.

Çalışmamıza yön veren ikinci sorumuza geldiğinde, Heidegger'in Dasein üzerinde önemle durmasının nedeni varlığın anlamına ilişkin sorunun sadece insan tarafından sorulabileceğidir. Dasein mevcut olan, olan bitmiş bir şey değildir. O daima

---

<sup>286</sup> *Emeritus*, emekli olan Profesörün halen üniversite içinde varlığını sürdürmesidir. Bkz.

<https://en.wikipedia.org/wiki/Emeritus>, (17.10.2015).

<sup>287</sup> Johnson, a.g.e., s. 20.

<sup>288</sup> Almanca *Führer*, kılavuz, yönetici, önder, reis, başkomutan, başkan anlamlarında siyasi arenada kullanılan bir terimdir. *Führer*'in anlamları için Bkz. Steuerwald, a.g.e., s. 232.

olagelendir (*Presencin*).<sup>289</sup> Ancak bu ‘daimilik’ klasik metafizik anlayışında olduğu gibi ebedilik-ezelilik temelinde değil, Dasein’ın doğumundan ölümüne değin sürecek olan bir ‘oluş’ sürecinin daimiliğidir. O halde Dasein sonludur. Bu anlamda şimdi, olanak olan Dasein’ın Heidegger için önemine ve onun fundamental ontolojik karakterizasyonunu belirleyebilmek adına Dasein’ın analizine geçmeden evvel, Dasein kavramına yönelik yapılacak etimolojik araştırma üzerinde durulması, Dasein’dan ne anladığımızı belirleyebilmek adına faydalı olacaktır.

Öncelikle Dasein teriminin oldukça problemli olduğunu belirtmeliyiz. Terimin güçlüğü onun tam olarak Türkçe çevirisinin olmaması ve çok anlamlı oluşudur.<sup>290</sup> Dasein terim anlamıyla ‘mevcudiyet, var olma, varlık, hayat, yaşama, hayatta olma durumu, canlı’ anlamlarına gelmektedir.<sup>291</sup> Heidegger Dasein kavramının daha iyi anlaşılması için *Da-sein*’ın kökensel manası hakkında gramerce ve etimolojik olarak bir soruşturmaya girişir. Onun bu anlamda dile önem vermesinin nedeni dilin özüyle varlığın özünün özlü bir aydınlatılmada ancak söz konusu olabileceği içindir. *Das* Almanca pek çok sözcüğün isim haline getirilmesine neden olmuştur; *Dashaus* (ev), *Dasgras* (çim) *Das-ding* (şey), *Dasheusen* (barınma). Burada *Das*’ın kattığı anlam oradalık bağlamındadır. Bu anlamda *Das*, bir şeyde o anda bulunmaya ifade eden tamlayıcıdır.<sup>292</sup> *Sein* ise Grekçe karşılığı *einai*’ın (*είναι*) karşılığıdır. *Sein* fiilinin çekim kökü üç çeşit kökte belirir. İlk kökeniyle, kök kelime *es*, Sanskritçede *asus*, sükûn eden canlıyı, yaşayanı, kendinle sükûnla daimi olanı gösterir. Buna Grekçe *eimi* (*είμι*) ve *einai* Latince *esum* ve *esse* karşılık gelir. Diğer kök, Germen kök olan *bhü*, *bheu*’dür. Bu kök, hükmedip işlemek, kendisinden hareketle sükûna varma anlamına gelip, Yunanca *philein* (*φίλειν*) kelimesini de karşılayacak niteliktedir. Üçüncü kök ise Almancanın *sein* fiilinin çekim alanında öne çıkan *westtir*. *Wes*’e ait olanlar, *festa*, *fastu*, *vesta*, *vestibulum*dur. Almancada *gewesen* var-dı-mış-vardı, olmuş, was, war, *eswess*, *wesen* anlamlarına gelir. Bunlardan türeyen terim olarak *Abwesen*, özü-şimdi-buraya-sürme anlamına da gelmektedir. Bu doğrultuda Latinlerin *prae-sens* kavramı önem

<sup>289</sup> Inwood, *Heidegger: A Very Short Introduction*, s.22.

<sup>290</sup> Terimin problemli oluşunun nedeni tam olarak türkçe karşılığının bulunmamasından kaynaklanır. Bu güçlükten dolayı çalışmamız boyunca inasan olma olanağı, Dasein olarak ifade edilecektir.

<sup>291</sup> Steuerwald, a.g.e., s.139.

<sup>292</sup> Heidegger, *Metafizik Giriş*, s.66-67.

taşır.<sup>293</sup> *Prae-sens* şimdi, burada olma anlamında, huzurda olmaya tekabül edecek şekilde kullanılır.

Bu bağlamda doğrudan tercümeyle Dasein ‘oradaki varlık’tır; oradaki varlık terimi insanın dünya-içinde-olma; insan olma durumudur; insan olma olanağıdır. Burada oradalık anlamı Almanca –da ekinden kaynaklanır. –*da*, orada, burada, şurada anlamlarına gelir.<sup>294</sup> Dasein, –da ve varlık anlamına gelen Almanca –*sein*’in birleşimidir. Oradaki varlık, her an olagelendir ve o her şey olma halini de üstlenir. Heidegger’de Dasein, Almancanın bu gündelik anlamı dışında mevcudiyet anlamı hariç tutularak, her bir insanın varoluşunu-varolagelmesini- adlandırmak için kullanılır. Dasein varolma değil, varolağanlık içindeki varoluştur. Varoluş sorusu ise ancak varolma meselesiyle ortaya konabilir. Bu varoluşa yönelik anlayıştır.<sup>295</sup>

Heidegger’in 1923 yılında kullanmaya başladığı bu terimde Dasein insana özgü varoluşu adlandırmak için seçilen salt varlık tabiridir.<sup>296</sup> Bu noktada Heidegger’in insan ya da insanlar yerine özneyi tanımlamak için Dasein kullanmasının nedeni geleneksel Batı düşüncesindeki özne-nesne dualizminden kaçınmak istemesidir. Dualizmden yakınan Heidegger’in bu terimini Kant sadece insana değil, tüm varolana karşılık gelecek felsefi bir terim olarak söz etmektedir. Ancak Heidegger’de biz bu terimi kişisel bir şeye karşılık gelen varlık olarak anlıyoruz.<sup>297</sup> Dasein şu durumda, ‘varolagelme’ olarak ‘insanın insan olma değerinin bütünlüklü yapısı’na gönderme yapmaktadır.

Dasein bu yönüyle kendi varlığını mesele haline getiren tek varlıktır. Bu bağlamda, varlığın anlamına ilişkin soruyu Heidegger’e göre ancak ‘insan’a sorabiliriz. Çünkü ancak insan, varlığın anlamına yönelik bir soruyu yanıtlandırabilir. Varlık kendisinin ne olduğuna yönelik öznenin sormasını talep etmektedir.<sup>298</sup>

Bu anlamda, merkezde olan insandır, bizizdir. Bu durumda varlığın anlamına yönelik bir araştırma ancak insan üzerinden sorgulanabilir olmaktadır. Varlığın anlamı

---

<sup>293</sup> A.e., s. 84.

<sup>294</sup> A.e., s.135.

<sup>295</sup> Heidegger, *Being And Time*, s. 10.

<sup>296</sup> Ayrıntılı bilgi için, Bkz., Heidegger, *Being And Time*, s. 9-10.

<sup>297</sup> Johnson, a.g.e., s.27-28.

<sup>298</sup> Sevgi İyi, *Martin Heidegger’de İnsan Sorunu*, Bursa, Asa Kitabevi, 2003, s.23.

insanda açığa çıkacaktır.<sup>299</sup> Burada sorulacak soru, varlık ile insan arasında nasıl bir ilişki bulunduğudur. Varlık ile insan arasında bir bağ bulunmaktadır. Böylesine bir bağ düşünüldüğünde Heidegger çağımız insanının sorununa eğilme imkânına sahip olmuştur. Bu bağ ‘varolma’dır.<sup>300</sup> Varolan, varolmanın ta kendisidir. Bu nedenle Heidegger her türlü ontolojik önyargıdan kaçınmak için Almancada ‘oradaki varlık’ anlamına gelen Dasein terimini kullanır.<sup>301</sup> Dasein’la vurgulanmak istenen insanın ‘oradaki varlık’ olduğudur. Onun ifadesiyle:

Dasein’in temel karakteristik formel belirlenimi olarak halihazırda verilmiş olan, Dasein’in temelde kim olduğu sorusuna yanıttır. Dasein kendi olarak bir varolandır ki, onun varlığı her bir durumda kendinkidir. Bu belirlenim sadece ontolojik bir durumu ifade eder.<sup>302</sup>

Yukarıdaki alıntı, Heidegger’in neden özellikle belli varlıklarda Dasein’la başladığını açıklar niteliktedir. Dasein varlığa dair temel bilgiye sahip olarak diğer varlıklarla ilişki içine girer. Bu bilgi Dasein’da mevcuttur. Aksi halde başka varlıklarla ilgi içine giremezdi.<sup>303</sup>

Heidegger’in insan varlığını dünyadaki diğer varlıklardan ayırarak Dasein’in varlığını başlı başına bir mesele olarak ele almasının bir diğer önemi insanın diğerlerinden ayırt edici niteliğinin belirli bir öze sahip olmamasıdır. Heidegger bu konuda şöyle der:

Dasein’in özü (*essence, Wesen*) onun varoluşunda (*Existenz*) yatar. Bu varolanda açığa çıkabilen karakteristik yapılar şöyle ya da böyle (*such and such*) kendini dışa vuran görünüş olarak (*outward appearance*) mevcut olan varlığın nesnel vasıfları (*attributes, Eigenschaften*) değil, ancak her olası durumda onun varolmasını mümkün kılan yoldur, yoksa başka bir şey değil.<sup>304</sup>

O halde Dasein önceden belirlenen kategorilere bağlı tutularak oluşacak bir yazgının (fatalizm) dışındadır. Bu sav, Aristoteles’in insan tasavvurunu çiğnemektedir. Diğer bir deyişle bu sav, akıl edimleri üzerinden insanı tanımlayan rasyonalist geleneğe yönelik de bir tepki olmaktadır. Çünkü Aristoteles’te özne kendisine hiçbir şeyin

<sup>299</sup> Kaan H. Ökten, “Giriş’e Giriş: Varlık ve Zaman’ın Giriş Kısmı Hakkında Notlar”, *Heidegger: Varlığın Çobanı*, Cogito, S.64, ss.89-105, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2010, s. 93.

<sup>300</sup> İyi, a.g.e., s.80.

<sup>301</sup> Ayrıntılı bilgi için Bkz. Heidegger, *Being And Time*, s.6.

<sup>302</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.108.

<sup>303</sup> İnwood, *Heidegger: A Very Short Introduction*, s. 21.

<sup>304</sup> Heidegger, *Being And Time*, s. 40.

yüklenemediği ancak kendinde her şeyin yükümlendiği töz olarak ifade edilir. Töz farklı potansiyel nitelikte donanma olasılığı olduğu halde her zaman aynı kalandır.<sup>305</sup>Hâlbuki Heidegger'in insan tasavvurunda Dasein belirli tözlerle önceden belirlenmemiştir ve Dasein'in imkânı onun gerçekliğinden önce gelecektir.<sup>306</sup>Dasein imkânlar çokluğudur. Bu çokluk ise bütünsellikli bir yapı gösterir. İnsan ne bir töz, ne bir objedir.<sup>307</sup> Aksi halde Dasein'ı kategorileştirseydik onu nesne durumuna sokardık. Dasein mevcut bir nesne değil, varoluştur. Onun temel belirlenimleri ise kategorilerden ziyade, varoluşunu oluşturan yapılardır (eksistensiyaller).<sup>308</sup>

Yukarıda bahsedilen Dasein'a giriş niteliğindeki belirlenimlerden sonra onun ontolojik karakteristik yapısını daha iyi serimleyebilmek adına konuyla ilgili analizlere geçebiliriz. Dasein'ın yapısını bir bütün olarak ele alan Heidegger onun fundamental yapısına ilişkin kalkıştığı analizinde öncelikle onu 'dünya-içindeki-varolma' (*in-der-Welt-sein*) olarak ele alır. Sonrasında onu oluşturan etmenlere yönelik perspektifler sunabilmek amacıyla Dasein'ı 'dünyasallığı (*Weltlichkeit*) içinde dünya', 'birlikte olma' (*Mitsein*), 'kendi olma olarak dünya-içindeki-varolma', 'bizatihi içinde-varolma' (*Însein*) ve son olarak Dasein'ın varlığını mümkün kılan, 'kaygı' (*Sorge*) kavramları bağlamlarında ayrı ayrı ele alarak tartışır.<sup>309</sup>

Dasein'ın dünya-içinde öncelikli ödevi, kendine dert ettiği varlıktır. Bu, varolanın varlığıdır. Varolan ise daima Dasein'ın kendi varlığıdır. Dasein'ın varlığı tarihsel dünya-içinde varolan olarak bu varolanın varlığında ilişkilendirilir. Onun fundamental niteliğinin analizinde iki şey açığa çıkarılmaya çalışılmaktadır. Birincisi varolanın özünün onun bir şey için olmasında yattığı ikincisi varolanın kendi varlığı içinde mesele ettiği varlığının daima kendiliğine ait olmasıdır. Burada Dasein'ın daima

---

<sup>305</sup> A. Kadir Çüçen, *Varlık Felsefesi*, Sentez Yayınları, 2009, s. 144. Karş. Heidegger, *Being And Time*, s. 46-8.

<sup>306</sup> Dasein'ın varolmasını belirleyen bazı öncelikleri bulunmaktadır. Bunlar, ontik, ontolojik ve ontik-ontolojik önceliklerdir. Ontik öncelik varolanın varlığını belirleyen unsurlardır. Ontik önceliğe yönelik yorum, Dasein'ın egzistansiyel analizini gerektirir. Dasein'ın ontik önceliği ontolojik olarak bulunur. Bu, varoluş belirlenimi temelinde Dasein'ın kendi kendine ontolojik olmasıdır. Ontik ontolojilik ise, diğer Dasein'ların varlığının olanaklılığını içerir. Bkz. Heidegger, *Being And Time*, s. 11-12. Dasein'ın dünyanın dünyasallığında hali ise, ontik anlamda kendisine en yakın ontolojik anlamda ise uzak olandır; ancak önontolojik anlamda o kendine yabancı olmayacaktır. A.e., s.16.

<sup>307</sup> Inwood, *Heidegger: A Very Short Introduction*, s.29.

<sup>308</sup> Safranski, a.g.e., s. 230-1.

<sup>309</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.37.

onun kendiliğine ait olmaklığı olarak ifadesinin anlamı, onun varlığını kendine konu edinmesi, kendi varlığına yönelik varlık belirlenimidir.<sup>310</sup>

Dasein'in özünün varoluşunda içerilmesi hümanizm öğretilerinin aksinedir. Heidegger burada Latince konuşursak *existentia*'nın (varoluş) varoluşçuların kullandığı anlamda anlaşılmasa gerektiğini belirtir. Özün varoluşta içerildiğini söylemek, *essentia*'nın (öz) *existentia*'dan hareketle kavranılacağı anlamına gelecektir. Geleneksel anlamda kullanılan *existentia* mevcut olma- anlamını Heidegger dışlayarak onu 'mevcut oluş' olarak kullanır. Çünkü mevcut olma olarak *existentia*'nın kullanılışı Dasein'in özsel yapısına uygun değildir. Bunun nedeni daha önce de belirttiğimiz üzere Dasein'in varlığının kategorilerle önceden belirlenmemiş olmasıdır.<sup>311</sup>

Heidegger'in *essentia* ve *existentia* kavramlarını ileri sürmesi Batı metafiziğinin kategorilerini aşmak içindir. Bu kavramları Heidegger Dasein olarak insanı varoluşsal bir analize tabi tutarak yeniden sorgulamaktadır. Onun bu çabası modern öznelciliği aşma ve insana yönelik yeni bir kavrayışa ulaşma amacı taşımaktadır. Ona göre, insanın özü varoluşu ile birdir ve varoluş kavramı insanı bir 'oluş', 'meydana geliş', 'vuku buluş' olarak kavramaya yönelik iş gören bir kavramdır. Başka bir deyişle özü, aynı zamanda varoluşu olan Dasein, yaşamının meydana gelişinde vuku bulmuştur. Ancak Dasein'in meydana gelişi önceden verili bir amaca doğru gelişen, bu amacı gerçekleştirmeye yönelmiş bir etkinlik veya hareket değildir. Heidegger Dasein'i yaşamsal bağlamda doğum-ölüm arasında bir hareket veya etkinlik olarak tanımlamaktadır.<sup>312</sup> Bu, Dasein'in doğum ile ölüm arasındaki süreci tamamlamış, ölüme doğru uzanan varlık olduğunun ifadesidir. Bu haliyle insan, özne değil, yaşam denilen etkinlik veya hareket durumunun bir unsuru olmaktadır.

Anlaşıyor ki, Dasein'in ekzistansiyal yapısında, *existentia* ve *essentia* varoluşçu düşünür Sartre'da olduğu üzere birbirlerini öncelemenin aksine, birbirlerini öncelemeden ilişki içerisinde bulunmaktadır.<sup>313</sup> İnsanı bir bütün olarak gören

---

<sup>310</sup> A.e., s.39.

<sup>311</sup> Safranski, a.g.e., s.231. Karş. Heidegger, *Being And Time*, s.39.

<sup>312</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.323.

<sup>313</sup> Sartre'a göre insan kendi özünü varlığının bilincinden sonra kendi seçimlerinin sorumluluğuyla oluşturabilecektir. Onun anlayışında insan bu dünyaya fırlatılmıştır, bırakılmıştır. Bu bırakılmışlık duygusunun altında ezilen insan var olduğu andan itibaren bulantı dünyasıyla karşılaşmaktadır. Burada, "ne olursa olsun, insanın yapacağı bir gelecek vardır, el değmemiş bir yarın onu bekler." Bkz. J. Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, (çev. Asım Bezirci), Say Yayınları, 1997, s. 72. Kendi özünü

Heidegger, bu türden öncelik sonralığın yaratacağı metafiziksel oluşuma girmeden Dasein'ın özünün bizzat varoluşunda yattığını belirtmektedir<sup>314</sup>

Dasein'ın analizinde ikinci düstur, onun kendi varlığı olarak daima kendiliğine ait olarak ele alışıdır ki, bu ele alış olarak varlığa yönelik en sahil imkânını, ancak kendi varlığında yaşamasından kaynaklanır. Dasein özsel olarak kendi imkânında bulunur. O, kararlarını kendi verebilir, seçimler yapabilir, kazanabilir, kaybedebilir ama hep kendiyedir. En otantik olmayan Dasein bile kendini terk etmeyecektir.<sup>315</sup> Vesatilik hali olan 'hergünkülükte' Dasein varlığını sorunlaştırır. Dasein bu durumdan kaçsa ya da kendi varlığının anlamını unutsa dahi kendini kendine konu ediniyordur.<sup>316</sup>

Dasein'ın yukarıda belirtilen iki karakterizasyonunu açıkladığı yer, 'dünya'dır. Dünya insanın edimlerinin ifşa olduğu yerdir. Edimlerin, bir eylemi gerektirdiği; eylemlerin de insan tarafından icra edildiği dikkate alındığında eylem alanı olarak 'yaşam'ın, Dasein'ın ontolojik karakteristik yapısı nasıl gerçekleştirdiği üzerinde durulmalıdır. Çünkü 'yaşam' ancak dünya- içinde tanımlanacaktır.

Dünya-içinde-varolma<sup>317</sup>, Dasein'ın dünyaya karşı ortaya çıkışı değil, onun içinde bulunmasıdır. Dasein dünya-içinde bulunurken, başka Dasein'larla beraber de var olacaktır. Dasein'ın dünyayla ilişkisi Husserl'de<sup>318</sup> olduğu gibi bir bilinç yapısı dâhilinde değil, dünya-içinde-varolmayla başlanılacağını bildirir niteliktedir.<sup>319</sup> O halde araştırmamız dünyanın ne olduğu, hangi dünya üzerinden Dasein'ın kendini tanımlayacağını kestirmek olmalıdır.

Dünya kavramının açıklanışında onu varolanlar olarak görünürlüğünden yola çıkarak tasvir etmek, dünyanın ön fenomenolojik olarak tasvirini bize sunar. Ancak bu ontik bir yapı içinde gezinmektir. Asıl meselenin varlık olduğu dikkate alındığında

---

oluşturmada özgür olan birey bunu Tanrı'nın yokluğuna dayandırmaktadır. Tanrı yokluğunda mutlak bir özgürlüğe sahip olan birey bu nedensiz dünyaya atılmış olduğunun farkına vardığı anda, bunun getirdiği sorumluluklar altında ezilerek bulantı ve hiçlikle karşı karşıya gelmektedir (A.e., s. 69). Ona göre insan, insanlığın tüm değerlerini kendisi yaratır ve bunu yaparken de tek başına yapmaktadır.

<sup>314</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.39.

<sup>315</sup> Heidegger, bu durumu 'vesatilik' olarak adlandırmaktadır.

<sup>316</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.41.

<sup>317</sup> Heidegger'in öne sürdüğü bu kavram birlikteliği Husserl'in insan gerçekliğine kapatılmasının sonucu olarak bir dünya-hayatı (*Lebens-Welt*) değildir ya da bir sürahi için *in-sein*'in yaratılmış olması da değildir. Dünya-içinde-varolma Dasein'ın ona aitliğiyle külli belirleyicisidir. Bkz., Steiner, a.g.e., s. 119.

<sup>318</sup> Daha önceki bölümümüzde fenomenoloji bağlamında Dasein'ın dünyayı nasıl açıkladığı anlatılmıştır. Bkz.

<sup>319</sup> Safranski, a.g.e., s. 229.



dünyayı ontolojik olarak serilmemek onun fenomenolojik olarak araştırılmasını ve tasvir edilmesini gerektirir. Bu anlamda ‘dünyanın dünyasallığı’ üzerine yapılacak araştırmanın nedeni ve mahiyeti de belli olmaktadır. Bu mesele dünya-içinde bulunan varolanın varlığını nasıl açıkladığı ve bunu kavramsal-kategoriyel izah etmedir.<sup>320</sup> Heidegger dünya-içinde-varolma ve dünyasallık kavramıyla varolan-varlık, ruh-beden gibi Batı metafiziğinin gömülmüş dualizm tehlikelerini bertaraf etmeye çabalar. Dünya varolmanın, olagelmeyi sağlayan açıklığın bizzat kekindisidir.<sup>321</sup>

Heidegger, dünya üzerine araştırmamızda öncelikle geçmişteki felsefenin tanımlarını ele alarak onu soruşturmaktadır. İlk tanım, dünyanın içinde mevcut varolanları bulunduran ontik bir kavram olarak dünya (*Welt*) tanımının kullanımudur. Verilen ikinci tanım, birinci tanımdan hareketle varolanların varlığı üzerine odaklanıp dünyanın ontolojik terim olarak kullanıldığı anlamdır. Üçüncü tanım ise dünya teriminin öntolojik terim olduğu üzerinedir. Bu, tüm ontolojilerin olanaklılığına ilişkin ontik-ontolojik koşuldur. Son tanım olarak da dünyanın ontolojik eksistensiye bir kavram olduğu üzerine temellenen ‘dünyasallık’ anlayışıdır.<sup>322</sup>

Heidegger geleneksel felsefedeki bu tanımlardan yola çıkarak dünyanın ontolojik analitiğini araştırır. Burada kendinden öncekilerin doğadan yola çıkarak dünyayı, dünyasallığı anlamalarına ilişkin alelade dünya anlayışına karşı çıkmaktadır. Doğadan yola çıkarak dünyayı soruşturmaya dayalı teknik ve teorik soruşturmalarda dolu bu anlayış, Batı düşüncesinin çıkmazıdır. Heidegger bu noktada bireyi anlamaya çalışırken olduğu gibi ne *theoria*’ya ne de *praxis*’e dalar. Onun felsefe yapma tarzı *theoria*’nın ve *praxis*’in birbirleri arasındaki danışıklı dönüşümlü bir eylem tarzıdır.

Dünyada Dasein’in karşılaşacağı ilk şey nesnelere /gereçlerdir<sup>323</sup> (*Zeug*). Bu nesnelere, Dasein’a iki şekilde sunulur: ‘el-önünde-mevcut-varlık’ (*Vorhandensein*) ve ‘el-altında-olan-varlık’ (*Zuhandensein*).<sup>324</sup> Bunlar, varlığın bize sunulmuş tarzlarıdır. El-önünde-mevcut-varlık teorik açıdan bilinen nesne türleri olarak ontik varlıklarken, el-

---

<sup>320</sup> Heidegger, *Being And Time*, s. 59.

<sup>321</sup> Steiner, a.g.e., s. 119-120.

<sup>322</sup> A.e., s. 61.

<sup>323</sup> Gereç olarak *Zeug*, somut şeyler, gerçek olan, varolan, alet, durum, koşul anlamına gelen Grekçedeki *Pragmata*’ya karşılık gelir. Bkz. Liddell And Scott, a.g.e, s. 1457.

<sup>324</sup> Heidegger Dasein’in dünya-içinde karşılaştığı nesnelere için aynı nesnenin Dasein’in onunla kurduğu münasebete göre *Zuhandensein* ya da *Vorhandensein* olacağını belirtir. Bu anlamda *Natura* fizikçi için *Vorhanden* iken; ya da bir kaya jeolog için *Vorhanden*’ken; aynı kaya bir heykeltıraş için onunla kurduğu asli ilişkide *Zuhanden* olur. Steiner, a.g.e., s. 124.

altında-olan-varlık Dasein'a sunulan hazır nesnelere birlikteliği ve varlığın anlamını bulan ontolojik varlıklardır.<sup>325</sup>

El-önünde-mevcut-varlığın bir şey için imlenmesi ile el altında-olan-varlık tarzı açığa çıkar. Dolayısıyla, el-önünde-mevcut-varlığın ve el-altında-olan-varlığı belirleyen onlara yönelik oluşturulan yönelimsel tarzlardır. Bu tarz Dasein'ın elde hazır verilmesini ya da onu tam da elle kendi kavrayışının bir ilgi dahilinde olabileceğinin vurgusudur. Öyle ki bu noktada çekiç örneğini veren Heidegger, çekicinin elle kullanılarak onunla kurulan asli ilişkiye el-altında-olan-varlık demektedir. El-altında-olan-varlık yönelimiyle ancak Dasein varlığın anlamını kavrayabilir. Böylece Dasein'ı çevreleyen dünya doğası keşfedilebilir ve öteki Dasein'ların erişimine açılabilir. El-altında-olan-varlık varolan varlık minvali olarak ontolojik-kategoriyel bir belirlenimdir. Bu, dünyanın kendini bildirmesidir.<sup>326</sup> Bu, dünyayı bildiriş tarzı olarak sunulan *Zuhanden*, Dasein'ın çepeçevre görmesiyle ancak kendini kendine erişebilir kılar gereç üzerinden bu çepeçevre göreme hem teorik hem de pratik edimi gerekli kılan olagelme halidir.<sup>327</sup>

Dasein'ın El-önünde-mevcut-varlık ve el-altında-olan-varlık olan ilişkisi, Dasein'ın 'kayı' ilişkisi doğrultusunda oluşmaktadır. Bu ilgi durumu, planlamak, ilgilenmek, hesaplamak anlamlarına gelmekle birlikte Heidegger'de bu anlamları aşan bir manaya bürünür. Kaygı yaşanan zamansallıkla ortaya çıkar. Burada varlıkla kurulan zaman ilişkisi dikkat çekicidir. Zamanla birlikte bu ilgi durumu eşliğinde dünya karşısında durulabilir ve dünya bize El-önünde-mevcut-varlık olarak kendisini sunabilir. Bu noktada Dasein, hep bir ilişki içinde bulunarak kendi varlığıyla ve dış dünyayla ilişki içine girer. Bu ilişkide insanın kendi varlığıyla nasıl bir ilgi içinde olduğu mesele konusudur. Dasein'ın nasıl bir ilişki içinde olduğunu anlayabilmek için de onun ruh haline<sup>328</sup> bakmak icap edecektir.<sup>329</sup>

İnsanın ruh hallerine yönelik felsefede farklı öğretiler sunulmuştur. Örneğin duyguların ve ruh hallerinin öznel olduğunu savunanlar dünyanın nesnel bilgilerinin

---

<sup>325</sup> Çüçen, *Heidegger'de Varlık Ve Zaman*, s. 41.

<sup>326</sup> Heidegger, *Being And Time*, s 67.

<sup>327</sup> Steiner, a.g.e., s. 125.

<sup>328</sup> Heidegger temel ruh hallerini Weimar kriz zamanlarındaki ruhsal durumundan yola çıkarak yapmaktadır. Burada tarihsellik ve varoluş vurgulanır. Bkz. Safranski, a.g.e., s. 236

<sup>329</sup> Safranski, a.g.e., s. 234.

taşınması için uygun olmadığını söylemişlerdir. Bunların içinde duyguların, bilmenin<sup>330</sup> dışında tutulması sadece aklın bilmenin aracı olduğunun savulmasıyla öne çıkan rasyonalizm ve ruh hallerinden yola çıkarak yapılan felsefe yapma tarzları olarak akıldışıçılık sayılabilir.

Böylece, Dasein'in ruh hallerinin onun dünyada varolmaklığının varoluş minvali olduğu anlaşılır. Dasein dünyasallığı, 'dünyanın olgusallığı' temelinde görülür ki, bu Dasein'in gündelikliği olarak 'düşüş'<sup>331</sup> (*Verfall*) ve 'açımlanış' (*EnschlieBung*) ile 'fırlatılmışlık' (*Geworfenheit*) tasarımıdır.<sup>332</sup> Bu fırlatılmışlık tasarımı Dasein'in otantik olmayan tavrı olarak, 'lakırdı'(*Gerende*) 'müphemiyet'le (*Zweideutigkeit*) karşılaşırız.

Dasein'in varlığını belirleyen karakteristik yapısında, 'dünya-içindeki-varolma' olarak adlandırılan 'hergünlüğü'nde Dasein, olağan yaşam akışı sırasında kendi varoluşunun anlamına ilişkin sorunun henüz farkında değildir. O hergünlükte herkes gibi yaşayarak, eylemekte ve düşünmektedir. Heidegger hergünlük (aleladelik/kamusallık) içinde benin kendine yabancılaşarak *das Man* olduğunu ifade eder. Şu halde onun kim olduğu sorusunun yanıtı onlar olacaktır ya da herhangi biri. Bu anlamda *das Man Eigenlichkeit*'in yani Dasein'in somut, tekil gerçekliği olarak sahil olma olanağının tam karşısındadır.<sup>333</sup> Dolayısıyla burada Dasein varoluşuna yönelik 'otantik' kavrayıştan uzaktır. Bu durumu düşkünlük olarak ifade eden Heidegger, düşkünlüğün lakırtı, ve müphemiyet fenomenleriyle kendisini belli ettiğini ifade etmektedir.<sup>334</sup> Bu anlamda olağan yaşam akışı içinde olan ve herkes gibi yaşayan Dasein, bütünüyle otantik olmayan bir varoluş sergilemektedir. Bundan dolayı Heidegger, hergünlüğün düşmüşlüğü içinde Dasein'in kendi varoluşuna ve dolayısıyla da varlığa ilişkin otantik bir yorumunu aramaktadır. Düşmüşlük Dasein'in fenomenal dünya ile karışmışlığını ifade eder. Bu anlamda *Verfall* Dasein'in olumlu

<sup>330</sup> Aristoteles'ten beri ruhun varlığını öne sürerek hakkında söz ettirmesi, bilinmesi *aisthesis* ve *noesis* kavramlarıyla açıklanmaktadır ki bu, diğer insanların varlığını öylelik ve nasillikları bakımından sorgulanmasıdır. Ancak Heidegger geleneksel felsefenin neşet ettiği bu anlayıştan vazgeçerek, fenomenolojik bir mahalde bilmenin imkânını savunmuştur.

<sup>331</sup> Heidegger'in düşüşü ileri sürmesi teolojik bir anlatımın, insan doktrininin seküler nitelikli ifadesi değildir. Burada Heidegger'in Dasein'in düşüşüyle kastettiği ilk günah anlayışıyla aynı kapıya çıkmamaktadır. Düşüş, teolojik vurguda olduğu gibi olumsuz bir anlam değil, ontolojik yapıda olagelmeyi dışı vuran olumluluktur. Steiner, a.g.e., s. 133.

<sup>332</sup> Inwood, *Heidegger: A Very Short Introduction*, s. 58.

<sup>333</sup> Steiner, a.g.e., s. 129.

<sup>334</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.163.

ontolojik bağlamda kendini yeniden bulmaya yönelik ön-ontolojik koşul niteliğini taşır.<sup>335</sup> Peki, düşmüşlük içinde Dasein, varolmanın ne anlama geldiğini ortaya koyacağı bir yaşantıyı nasıl hayata geçirilebilecektir? Burada, öncelikle ‘otantik olmama’nın ne anlama geldiğini ele almakta yarar vardır. Otantik olmama bize otantik olmaya yönelik kavrayışa götürecektir bir kapı aralamaktadır.

Otantik olmama Dasein’in dünya-içinde-varolmasına dayalı düşkünlük (*Verfallen*)<sup>336</sup> olarak onun yersiz-yurtsuzluğunun göstergesidir. Dasein gündelik hayatta uğraştığı şeyler içerisinde tüketilir ve sürekli meşguliyetin özsel yapısı dâhilinde düşkünlük fark edilir. Dasein hep bir şeylerle uğraşır ve onlar içinde sıkışır. Düşkünlük, Dasein’in sürekli otantik olmayan bir varoluşa sürüklenmesiyle dünya-içinde-olmasının ontolojik bir sonucudur.<sup>337</sup>

Düşkünlüğün tüm biçimlerinin otantik olmama ile ilişkili olduğunu belirten Heidegger, onu, dünya-içinde-olmanın basit bir sonucu olarak görmektedir. Dünya-içindeki-varolmayla Dasein ayartılır. Dasein’in ayartılması (*Verleiten*) onun evde olmanın verdiği güven duygusuyla kendini yatıştırmasına imkân verir. Dolayısıyla ayartmanın Dasein üzerinde yatıştırıcı ve onu eylemsizliğe itme gibi bir etkisi bulunmaktadır. Dasein, bu ayartıcı dünya-içinde-varolma durumunun otantik olmadığını görememektedir. Bu sayede Dasein, dünya-içinde daha meşgul olurken, otantik varoluş olanağından da giderek uzaklaşmaktadır. Hâlbuki otantik olma, düşerken düşkünlüğe karşı direnme içinde anlamlıdır.<sup>338</sup>

Heidegger, otantik olmama durumunun ayartıcı ve yatıştırıcı oluşunun ‘yabancılaşma’nın önemli unsurlarından biri olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir. Dasein’in doğası gereği dünyaya düşkün bir varlık olma niteliğine sahip olması dolayısıyla, bu yabancılaşma onun doğasının bir parçası haline gelir. Düşkünlük ve otantik olmama yabancılaşmanın kendisi olmaktadır. Düşkün dünya-içindeki-varolma ayartıcı ve yatıştırıcı olduğu için, Dasein’in en kişisel varlık imkânının üzerini örter, bu nedenle de yabancılaştırıcıdır.<sup>339</sup> Heidegger’in ‘**Hümanizm Üzerine**’de ifade ettiği üzere:

---

<sup>335</sup> Steiner, a.g.e., s. 134.

<sup>336</sup> Düşüşün oluşturduğu durumdur.

<sup>337</sup> Heidegger, *Being And Time*, s. 165-166.

<sup>338</sup> A.e., 166

<sup>339</sup> A.e., s.166-167.

Varlık Takdiri olarak yabancılaşma, Metafizik şeklinde ortaya çıkar, Metafizik tarafından hapsedilir ve aynı zamanda üstü Yurtsuzluk olarak örtülür.<sup>340</sup>

Yabancılaşmanın getirdiği mahkûmlukla yurtsuzluk içinde Dasein, varoluşunun hakiki anlamına ilişkin bir yorumu kendi elleriyle yitirmiştir. Bu yabancılaşma içinde Dasein, otantik olmayan bir yaşam sürmektedir. Bunun nedeni herkesle ortak bir dünyaya fırlatılmış olmasından dolayı hakkında gevezelik ettiği şeylerin herkesin hakkında gevezelik<sup>341</sup> ettiği şeyler olmasıdır. Dasein hergünkü seçimlerinde ve inançlarında belirsizdir. Dasein belirsizliğin yarattığı tekinsizlikle olmak-olmamak arasında ya her şeye karşı kayıtsız kalır ya da kendisi için neyin önemli olduğu hususunda ayırım yapamadığı için her şey kendine önemli hale gelmeye başlar.<sup>342</sup> Öte yandan belirsizlik Dasein için, varlığın esrarengiz yönlerini kavramanın giderek ne kadar zorlaştığının kanıtıdır. Bu anlamda müphemiyet dünya-içine fırlatılmış olarak karşımızda hazır duran diğer Daseinlerle varolma içinde olmamızdır.<sup>343</sup>

Dasein'in davranışlarının belirsiz oluşu, onun fırlatılmış olmasının getirdiği zorunluluktan kaynaklanmaktadır. Burada Dasein'in ontolojik yapısına ilişkin belirleyişte 'fırlatılmışlık' kavramı önem arz etmektedir. Heidegger'e göre insan fırlatılmışlık içinde bulunmaktadır. Fırlatılmışlık, varlığın varolmasının gerekçesi olduğu gibi varlığın hakikatine yönelik bir yol da Dasein'a sunmaktadır. Bu şekilde ancak varlığın ışığı içinde varolan, varolan olarak görünecektir.<sup>344</sup> Bu noktada Heidegger fırlatılmışlığın anlamını şu şekilde dile getirmektedir:

Bunun anlamı şudur: insani Varlığın ek-sistent karşı Atımı olarak animal rationale'den fazladır; kendini öznelikten çıkararak kavrayan insanla olan ilişkisinde ise daha azdır. İnsan, Varolanın efendisi değildir. İnsan varlığın çobanıdır. Bu "daha az"da insan hiçbir şey yitirmez, tam tersi Varlığın Hakikatine ulaştığı için kazanlıdır. O, çobanın özlü yoksulluğunu kazanır; bu yoksulluğun değeri, Varlığın kendisi tarafından onun Hakikatini korumaya çağrılmış olmasında yatar. Bu çağrı, Var-olmanın Fırlatılmışlığının çıktığı Atım olarak gelir.<sup>345</sup>

<sup>340</sup> Martin Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektup*, (çev. Yusuf Örnek), Ankara, TFK, 2013, s. 13.

<sup>341</sup> Heidegger bu noktada sahih varlığın anlamının dilde ortaya çıkacağı boş konuşma anlamında Almanca *Gerede* kavramını kullanır. *Gerede*, üstü örtülü gereksiz konuşma olan *Rede* sözcüğünden gelmektedir. Steiner, a.g.e., s. 130.

<sup>342</sup> Steiner, a.g.e., s. 135.

<sup>343</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.162.

<sup>344</sup> Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektup*, s.22.

<sup>345</sup> A.e., s.34.

Dasein'in yersiz yurtsuz olma hali olarak yurtsuzlaşma, onun fırlatılmışlığından kaynaklanmaktadır. Dasein fırlatılmasıyla şimdi varlığını üstlenerek kendi varoluşunun sorumluluğunu alabilmelidir. Bu sorumluluk fırlatılmışlığın (*Faktizitat*) bağlayıcı oradalığıdır.<sup>346</sup> Yurtsuzluğun Dasein üzerinde dünyada varolmayla ortaya çıkan bazı durumları söz konusudur. Bunlar lakırdı ve meraktır (*Neugier*). Gerek daha önce belirttiğimiz belirsizlik gerekse lakırdı ve merak Dasein'in varlık tarzı olarak onun varlığın anlamını fark etmesine engel olması dolayısıyla yurtsuz oluşa da zemin hazırlamaktadır.

Lakırdı doğası gereği hakkında konuşulmanın zeminine inmeyi ihmal ettiği için varlığın anlamının üzerinin örtülmesine de yol açar. Bu örtme varlığın unutulmasına neden olur. Dasein'in yurtsuzluğundan kaynaklanan lakırdının Dasein dışından gelip ona yapışan bir özellik olduğunu düşünmek doğru değildir. Lakırdı Dasein'in hep-beraber-olma özelliğinin bir getirisi olarak, ona dışarıdan eklenen belirli durumlar sayesinde meydana gelmemektedir.<sup>347</sup> Birlikte-varlık olmak, Dasein'in en temel ontolojik özelliği olmaktadır. Bu nedenle Dasein öncelikli olarak kendini lakırdı içinde keşfedecektir. Lakırdı dille ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla onun önemli niteliği dilin asıl olanağını gözden kaçırmamak olmalıdır. Heidegger'e göre varlığın anlamının ne olduğu sorusu dilde ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle lakırdı Dasein'in kendisine yönelik farkındalığının oluşmasına giden yolu göstermektedir.

Heidegger, '**Hümanizm Üzerine Mektup**'ta yurtsuzluğun, dünyanın kaderi olduğunu belirtirken gerçek felsefenin de eve dönüşün ve kendimizi bulmanın yolu olduğunu ifade eder. Bundan dolayı, dil varlığın evidir.<sup>348</sup> Dilin lakırdı biçimini alması Dasein'in varlığın ne olduğuna yönelik soruya ilişkin vereceği yanıtta engel teşkil etmektedir. Bu ise lakırdı biçimini alan dilin artık varlığın evi olmadığını göstergesidir.

Heidegger Dasein'in otantik olmayan varoluşu içerisinde dili lakırdı haline getirmesinin yanında, aslında başka türlü bir konuşma biçiminin de olacağına işaret etmektedir. Öyle ki, gündelik hayatın meşguliyetinde birbirimizin hakiki şekilde konuşamadığımızın farkına varmak gerçekten konuşmaya başlamak için ilk adım

---

<sup>346</sup> Steiner, a.g.e, s. 213.

<sup>347</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.165.

<sup>348</sup> Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektup*, s.5.

olacaktır. Bu anlayış, Dasein'in otantik yaşamasına ilişkin kavrayışın otantik olmayan yaşama yönelik kavrayışı öncelikle yaşaması gerektiği görüşüne paraleldir. Ancak dünya-içinde yersiz yurtsuz olan Dasein, yurtsuzluğunu da bertaraf etme imkânına sahiptir.<sup>349</sup>

Otantik olmayan varolma tarzı olarak merak ise lakırdı gibi, Dasein'in fırlatılmışlığından kaynaklanan ontolojik özelliğidir. Merak psikolojik bir tepki olmasından çok, Dasein'in dünyayla kurduğu özsel bir ilişkisidir. '**Varlık ve Zaman**'da Heidegger 'merak'ı şu şekilde açıklamaktadır:

Merak kendini özgür kıldığı vakit gördüğü şeyi anlama uğruna yani onunla varlığa gelmesi bakımından onu kavramayı ihmal eder. Çünkü amaç yalnızca görmektir. O yeni olanı, başka bir yeni olandan yeniden başka yerlere sıçramak için arar... böylece merak kendine en yakın olanda kendine özgü olan *Unverweilen* olarak karakterize edilir.. *Unverweilen* olarak merak daimi bir olanak olarak oyalanmayla (*Neugier*) kendini temin eder. Merakın varolana yönelik hayranlık uyandırma anlamına gelen *thaumazein*le ilgisi yoktur. Hayran olmayla anlama noktasına gelmeyle ilgilenmez.<sup>350</sup>

Sahte bir bilgelik taslama amacıyla içi boş ansiklopedik bilgi edinmeyi sağlayan merakın varlığın anlamına giden yolda, otantik olmayan Dasein'in dünya-içinde-varolmasına dayalı hergünlükte, otantikliğin imkânını verecektir Dasein'a.

Bu durumda, Dasein'in otantik olmayan yaşamın getirdiği belirtilen yukarıda açıklanmasına girişilen durumlarla (fırlatılmışlık içinde lakırdı, merak, belirsizlik) hergünkü yaşam, Dasein'in üzerinde örtük ama çok temel bir kontrole sahip olurken, olan bitene yönelik farkındalığı da yok etmektedir. Peki, Dasein bu hergünlükte varlığın kendisine yönelik kavrayışa nasıl sahip olabilecektir? Diğer bir deyişle, otantik olmayan yaşamada otantik yaşamın kavranılışı nasıl sağlanacaktır? Her şeyden önce şunu belirtmek gerekir ki, herhangi bir şeye ilişkin farkındalık o şeye yönelik farkındalığa sahip olacak insanın onu kendisine sorun etmesini gerektirecektir.

İnsanın bir şeyi kendisine sorun etmesi ise belirecek sorundan evvel bir sıkıntı durumunu oluşturacaktır. Sıkıntı ile şeye ilişkin bir sorun belirecek ve o soruna yönelik yanıt denemesinde bulunulacaktır. Bu anlamda Dasein'in otantik olmayan yaşamından hareketle otantik yaşama ilişkin kavrayışı ancak bir bu ruh hali dâhilinde mümkündür.

<sup>349</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.160-161.

<sup>350</sup> A.e., s. 161.

Heidegger pek çok sıkıntıdan bahsetmektedir. Ancak bizi çalışmamız bağlamında ilgilendiren ‘metafiziksel sıkıntı’dır. Bu sıkıntı kamusal olmayan en derin, fakat göze çarpmayan bir haldir. Burada zamanın akışı ile ilgili bir sıkıntı yoktur. Bu sıkıntı türünün diğer sıkıntı türlerinden ayırt edici özelliği de bu olmaktadır. Kişi, kendi kendinden sıkılmaktadır. Onun kendinden sıkılmasıyla, tüm bir geçmişi, mesleği, hayattaki rolü, yaşı, inançları kaybolma noktasına varmıştır. Geriye kalan sadece diğerlerinden farksız bir ‘ben’dir.<sup>351</sup>

Ona göre bu tür bir sıkıntı bize keyfi olmayan bir şey söylemek ister. Söz konusu sıkıntı, modern dünyanın kendisine ait olan ruh durumudur. Dasein, dünyanın kendisinin sıkıcı olduğu, herkesin sıkıldığı olgusu tarafından ele geçirilir. Bu mahalde tikel bir şeyin ve bizi çevreleyen belirli durumların ötesine yükseliriz ve her şeye karşı kayıtsız oluruz.<sup>352</sup> Bu ruh hali basit şeylerden sıkılma hissi değil, hergünlüğün ötesinde otantik yaşamı kavrayışın gücüdür.

Bu, Heidegger’de metafiziksel bir sıkıntı olup yurtsuzluğun sonucudur. Dolayısıyla bu ruh hali ontolojiye gönderme yapmaktadır. Bu sıkıntı yaşamımızın her yerindedir. Yaşamımızın her yerine sinmiştir. Böylece modern dönemde sıkıntının getirisiyle bir şeyi seçemez hale gelip, bu ayırt etme gücümüzün de kaybolması halini yaşarız. Ayırt etme gücünün bertaraf olması da her şeye karşı kayıtsızlık durumunun oluşmasına neden olacaktır.<sup>353</sup>

Heidegger’e göre ‘sıkıntı’<sup>354</sup> teriminin önemli bir özelliği Almanca ‘yurt özlemi’ manasında kullanılmasının uygun olacağıdır. Dolayısıyla bu sıkıntı aslında ev özlemi: yurt özlemidir. Sıkıntı ya da ev özlemi o halde Dasein’in hem yurtsuz olduğunun hem de kendisi için otantik bir yurt bulabileceğinin göstergesidir. Bu derin sıkıntı Dasein’in duyacağı kaygıyla otantik bir yaşama ulaşmasına olanak verecektir.<sup>355</sup> Kaygının sesine kulak kesilen Dasein sadece otantik varolma olanağını gerçekleştirebilecektir. Bu noktada Heidegger ‘sıkıntı’ terimini kaygıyla birlikte ele almaktadır. Varlığın anlamının olanağını açığa vurma örtük biçimde sıkıntı sonrasında kaygı<sup>356</sup> ile açığa çıkacaktır.

---

<sup>351</sup> Martin Heidegger, *Fundamental Concepts of Metaphysics, World, Finitude, Solitude*, (trans. William Mceill And Nicolas Walker), USA, IndianaUniversity Press., 1998, s.93, 128,109.

<sup>352</sup> A.e., s. 136-7.

<sup>353</sup> A.e., s. 127.

<sup>354</sup> Heidegger’in sıkıntı terimi Freud’un kullandığı manaya yakındır. Bkz. Steiner, a.g.e., s.135.

<sup>355</sup> Heidegger, *Fundamental Concepts of Metaphysics, World, Finitude, Solitude*, s.80.

<sup>356</sup> Kaygı kavramı ayrıntılı bir şekilde üçüncü bölümde ele alınmıştır.



Kaygı, kaygı duyulana yönelik ihtimamlıkla ile beliren bir ruh halinin dışavurumudur.<sup>357</sup>

Heidegger kaygıyı iki anlamda anlamaktadır; kaygılanmak-endişelenmek ve yoluna koymak kaygı bağlamında. Heidegger'e göre bir kişi umursamaz olsa da yine de bir kaygı halindedir.<sup>358</sup> Bunun nedeni Dasein'in dünya-içinde varoluşunda kaygının kesintisizliği bulunmasıdır. Ancak burada kaygı karşısında Dasein'in önceleyen yapısı bulunur. Bu da Dasein'in kendini önelemesidir. Kaygı Dasein'in zamansal varlık tarzıdır; ruh halidir. Kaygı sayesinde dünya anlamlılığa kavuşabilir.

Kaygı Dasein'in hergünkü yaşam içinde üstü örtülen otantik olma olanağını açığa çıkarmaktadır. Heidegger'e göre kaygı, Dasein'in yapısal öğelerinin birliğine ışık tutan bir fenomen olarak karşımıza çıkmaktadır. Kaygı ile ancak Dasein kendi varlığının hiçliğini deneyimler ve bu şekilde varoluşun tehlikeli boyutunu kavrayabilir.<sup>359</sup> Kaygı Dasein'in bir varlık imkânı olup, tekinsizlik sağlamakla insanın kendisiyle yüzleşmesini sağlayarak, kendisine ilişkin varoluşsal bir tavır almasına yol açmaktadır.

Kaygının (*angst*) sahip olduğu şey dünya-içinde-varolma gibisinden (*Solch*) bir şey değildir. O halde kaygı duyulan şeyin korku duyulan şeyden fenomenal olarak nasıl ayırt edilir? Kaygı duyulan şey dünya-içinde varolan bir şey (*Seindes*) değildir. Kaygı duyulan şey tümüyle belirsizdir. El-altında-olanların ve önümüzde-mevcut-olanların dünya-içinde keşfedilmiş ilgililiği bütünde mühim değildir.<sup>360</sup>

Kaygı, Dasein'in kendi kendini seçmenin ve yakalamanın serbestliği için özgür olmayı açıklamaktadır. O, Dasein'i *solus ipse*<sup>361</sup> olarak kendi başına kılmaktadır. Bu noktada Dasein, kendi dünyasıyla bir dünya olarak ve bu şekilde kendisiyle dünya-içinde-varolmakla karşılaşır.<sup>362</sup> Dolayısıyla kaygı, Dasein'in varoluşuyla onu karşı karşıya getirmektedir. Artık, Dasein'in karşısında duran bizzat kendi varlığımızdır. Bu anlamda Heidegger'in, kaygıyı yurtsuzluğun aşılmasını sağlayan önemli bir ruh hali olarak gördüğü anlaşılır. Kaygı insanın insanlığına; özüne yönelimi kavuşturmakta

<sup>357</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.205. ayrıca *cura*'nın mitolojik öyküsü için Bkz. Ae. s. 209-210.

<sup>358</sup> Inwood, a.g.e., s. 59.

<sup>359</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.255.

<sup>360</sup> A.e., s.174.

<sup>361</sup> Bizatihi kendisi.

<sup>362</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.176.

olup, insanın varlık karşısında duyduğu, varlığa yönelik yakınlığa giden haldir. “Varlık, insanın özünü sürdürmesini atım olarak ‘kaygı’nın içine fırlatmıştır. Bu şekilde fırlatılan insan, Varlığın açıklığı ‘içinde’ durur.”<sup>363</sup>Dasein dünyanın nezdinde fırlatılmış olarak öncelikle sahih olma imkânından düşmüş bir şekilde dünyaya düşkünlüğünü gösterir. Bu düşkünlük önceden açıkladığımız, lakırdı, müphemiyet, merakla varlığını oluşturur. Dasein’in dünya-içinde-varolma hali onun ekzistansiyal hali olarak düşkünlük fenomeniyle açığa çıkmaktadır.<sup>364</sup>Dasein’in bu düşkünlükte sahih olma yazgısı onun elindedir; onun kararlılığındadır. Sahih varoluş, Dasein’in hergünlüğünde onun askıya alınması değil onu Daseinca tasfiye etmektir.<sup>365</sup>

Sonuç olarak ifade edilebilir ki, Dasein’in ontolojik karakterizasyonuna yönelik giriştiğimiz çalışmamızda, onun dünya-içinde-varlık olarak ontolojik ve ontik yapısını ‘dünyanın dünyasallığı’nda teşekkül edeceği ifade edilebilir. Dünyanın dünyasallığında Dasein fırlatılmış varlık olarak hergünlüğe dahil olarak kaygısıyla sahih oluşunu ya da olmayışı gerçekleştirilecektir. Sahih oluş ve olmayışı belirleyen ise Dasein’in varoluşu karşısında tavrı alabilmesinde beliren ‘kararlılığında’ aranılmalıdır. Bu, otantik oluşu ya da otantik olmayışı gerçekleştirilecektir. Dasein’in otantik olmayan minvali olarak hergünlüğünde, lakırdı, müphemiyet, merak ve nihayetinde kaygı baş gösterecektir. Dasein kaygı halinde ya dünyanın yükünden kaçarak sahih olmayan yazgısı olarak otantik olmayan varlık tarzını oluşturacaktır ya da yükün alınmasıyla varoluşsal tavrı karşısında hükmetmesiyle sahihliğinin yazgısı olarak otantik oluşunu gerçekleştirilecektir. Tüm bunlar Dasein’in ‘Daseinlaşma’sını sağlayan varlık tarzlarıdır.

Dasein dünyanın dünyasallığında zamansallıktaki varlığın anlamını anlayan tek varlıktır. Anlam dünya dışında değil, onun ‘içinde’ olmakla kendini teşkil eder. İmkânlar çokluğu olarak dünya, varlığın ezeli-ebedi olduğu anlayışını da bertaraf edecektir. Varlık kendini dünyada zamanla açımlayacaktır. Zaman ezellik ya da ebedilik olmaktan öte daima insansal tarihsel olarak Dasein’in zamansal varlığını oluşturmasına imkân verir. Böylece Dasein zamansallaşır. İnsanın olanağı kendinde mevcuttur ve o her zamanda vardı, vardır, varolacaktır. Bunun nedeni zamanın sadece

---

<sup>363</sup> Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, s.42

<sup>364</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.164.

<sup>365</sup> A.e., s.166.

insanın vardırılığıyla zamansallaşması, zamanın insana, insanın zamana bağımlı kılınmasıdır. Heidegger'in deyişiyile;

Eğer insan o aradalıkta sükûn ediyorsa bu, insanın o arada olabildiğinin, varlığı anladığının zorunlu koşuludur. Böylesi zorunluysa insan tarihsel olarak da gerçektir. Bundan dolayı varlığı anlarız.<sup>366</sup>

Varlığın zamanla kendisini *solup ipse* olarak ifşası<sup>367</sup> ancak dünya zemininde oluşacaktır. Varlık dünyaya çok şey borçludur. Onun borcunu ödemesi kendiliğindenliğinin anlamını dünya zemininde keşfetmesiyle mümkündür. Bu keşfediş hakikatin ifşasına tam olarak karşılık gelmese de hakikat kapısını aşındıracaktır. Bu noktada Dasein, fundamental ontolojinin baş konuğu olarak her daim söz hakkına erişecektir. Dasein'in bu söz hakkı hakikatin varlıkta nasıl kendini serimleyeceğinin de ifadesidir. Bu anlamda Daseinsız fundamental bir ontoloji kurulamayacaktır. Daseinla birlikte kurulan fundamental ontolojinin iki önemli ayağının bir zaman, diğeri de varlık olduğunu belirtmiştik. Çalışmamızın bundan sonraki kısmında varlık ve zaman arasındaki ilişkiyi dikkate alarak zamanda varlığın anlamının nasıl görünür kılınacağını tartışma yoluna gideceğiz.

#### 2.4. VARLIK VE ZAMAN İLİŞKİSİ ÜZERİNE BİR DENEME

Zaman (*Zeit*) meselesi hayati öneme sahip olarak ontolojide neyin dikkate değer olma hususunda önem kazanır. Zaman, Dasein'in varlığının anlamını ancak zamansallıkta (*Zeitlichkeit*) açığa çıkarması bakımından kendini değerli kılar. Zamanın ve varlığın<sup>368</sup> anlamına verilen önem onların her birinin insanın özüne dair bir

<sup>366</sup> Heidegger, *Metafiziğe Giriş*, s. 99

<sup>367</sup> Varlığın kendini kendisinden hareketle açığa çıkarması.

<sup>368</sup> Batı metafizik geleneğinde varlığın tarih dışı-sonsuz olarak öne sürülmesine karşı çıkan Heidegger'in varlığı, zamanın sonlu yapısında temellendirdiğini daha önce ifade etmiştik. Bu anlamda fundamental ontolojisini oluşturmaya çalışan Heidegger '**Varlık ve Zaman**' adlı eserini oluşturma yoluna gitmiştir. Çalışmamız boyunca söz konusu eser odak noktası kılınarak varlığın zamansal serimlenişinin açıklanmasında önemli bir yer tutacaktır. Bu doğrultuda Heidegger'in '**Varlık ve Zaman**' adlı eseri hakkında çalışmamızın başlangıcında birkaç şey söylememiz de mümkün hale gelmektedir. Heidegger'in '**Sein Und Zeit**' adlı çalışması İngilizceye '**Being and Time**' ve Türkçeye '**Varlık ve Zaman**' olarak ifade edilen eserinde *Sein* ya da *being* üzerinde durmak gerekir. Eserde Heidegger tikel varolanlar olarak *Seiendes*'tan bahsederken aynı zamanda onları dünya-içinde bulunuş durumlarını içeren *Sein*'dan da bahseder. *Sein*, tikel varlıklardan ayrı bir varlık alanına işaret eder ki bu, Heidegger'in fundamental ontolojisinin de bel kemiğini oluşturur. Heidegger *Sein*'i büyük harfle başlatarak onu tikel varlık anlamından ayırmaktadır. Onun bu vurgusu Varlığın varolanlardan ayrı tutulması uğrunadır. Dreyfus bu konuda *Sein*'in yani *being*'in büyük harfle yazarak diğer varlıklara üstün bir varlığı ima ettiğini belirterek İngilizce çevirisiyle küçük harfle *being* yazmayı tercih ederek yanlış anlamaların önüne geçmeyi ister. Bkz. Heidegger, *Being And Time*, (trans. Macquarrie,

belirlenimi vermesinden kaynaklanır. Fundamental ontolojinin zemini olarak varlık ve zamanın anlamının açılmanması insana dair bir mesele olarak varlık bilimsel bir zemine de kaynaklık etmektedir.<sup>369</sup> Bu noktada zamanın ve varlığın kavramsallığını öndeleyen tarzda anlama (*Verstehen*) imkânı, insanın özünü bize sunabilecektir.

Heidegger varlığın anlamının varlığın kendisini zamanda görünür kılması bakımından, zamanın anlamının felsefenin özüne ait bir soru olarak felsefeye imkân veren bir koşul olduğunu söyler. Bunun nedeni baştanbaşa insan ve onunla ilgili olanları kendisine mesele edinen felsefenin, insanın özünü bildiren varlık anlayışını ve zaman anlayışını kendine konu ediniyor olmasıdır. Zaman ve varlık fenomenleri her tür metafiziksel varlık anlayışına zemin hazırlayıcı kaynaklardır. İnsan, varlık ve zaman temelinde, kendine özgü varlık tarzı olarak varoluşunu (*Existenz*) gerçekleştirebilme imkânına ulaşacak ve varlığı zaman nezdinde anlayabilecektir.<sup>370</sup> Bu bakımdan varlık ve zaman birbirinden ayrılmaz şekilde insan varlığının anlamının anlaşılmasında önemli bir yer tutarken, varlık ve zamana dair ele alınacak bir mesele insanın özüne yönelik bir mesele olarak da karşımıza çıkacaktır.

Varlık ve zamana yönelik soruşturma kendini genel bir kapsamda yürütülen sorgulamada göstermez. Söz konusu fenomenler insanın tekillik temelinde kendini soruda bulabilmesi ve içsel bir meseleye konu edinilmesiyle kendini belli eder.<sup>371</sup> Dasein tekil bir varlık olarak tekil bir varoluş sonluluğunda bulunur.<sup>372</sup> Her bir tekil varoluşta Dasein'in kendi zamanının varlığı söz konusudur. İnsan kendine özgü varlığının anlamını kendi zamansallığında keşfedecektir. Bu, zamanın bireyselleşmesi olarak Dasein'in varoluşunun serimlenmesinde yatmaktadır.<sup>373</sup> O halde, varlığın anlaşılması zamansallığın anlamının tekelindedir.

---

Robinson), s. 1-6. Bizse Almanca ve İngilizce varlık ve zamanın kaynaklarını irdeleyerek konsept bağlamında *Sein*'ı varolan ya da varlık olarak küçük harfle yazmayı uygun gördük. Şunu da belirtmek icap eder ki Türkçe çeviride varlık hakkında tam bir uzlaşma sağlanmış değildir. Türkçede varlık, oluş olarak da kullanılmaktadır ki, bu anlayış Nietzsche'den itibaren varlık hakkında Batı felsefesi geleneğindeki zaman dışı varlık-mevcudiyet görüşünün aksine, zamanla örülen tarihsel bir varlık anlayışına vurgu yapmak içindir. Bu anlamda Türkçede varlık olmakta olan, olagelen oluşa karşılık gelecek anlamda da kullanılmıştır.

<sup>369</sup> Heidegger, *Kant And The Problem Of Metaphysics*, s.158.

<sup>370</sup> A.e., s. 160.

<sup>371</sup> Martin Heidegger, *The Essence Of Human Freedom: An Introduction To Philosophy*, (trans. Ted Sadler), Londra, Continuum, 2002, s. 88.

<sup>372</sup> Heidegger, *Kant And The Problem Of Metaphysics*, s. 160.

<sup>373</sup> Heidegger, *The Essence Of Human Freedom: An Introduction To Philosophy*, s. 90.

Zamanın varlıkla olan ilişkisinde Yunanlıların varlığı zamanla açıklamaya çalışmaları bu noktada dikkat çekicidir.<sup>374</sup> Yunanlılar zamansal mevcudiyetle varlığı algılamışlardır. Varlık *noein* ve *legein* tezgâhında kendisini *ousia*<sup>375</sup> ve *parousia*<sup>376</sup> olarak her daim mevcut bulunma durumu (*Anwesenheit*) ve el-önünde-mevcut-varlık (*Vorhandensein*) mevcut olmaklığı olarak açmış, şimdiye bırakılmıştır.<sup>377</sup> Örneğin Platon, varlığı değişen oluşa ve bozuluşa tabi varlıklar arasında değil, ebedi mevcudiyete sahip formlara atfetmiştir. Platon'un varlığı aşkın kılması Batı metafizik geleneğinde zaman dışı varlık anlayışının da oluşumuna neden olmuştur. Bu anlamda Heidegger felsefe tarihinde varlığın açıklanmasına sinmiş olan önyargıyı aşma amacıyla zamanın varlık teriminden türeyip türemediğini soruşturmak üzere, *ousia* ve *parousia* sözcüklerinin araştırılmasını üstlenmiştir. Bu terimler varolanların varlıkları bakımından mevcut bulunması anlamına gelip, 'huzura gelme'<sup>378</sup> olarak da anlaşılmışlardır. Bazı düşünürler bu terimler bağlamında varlık kavramının zaman kavramına kaynaklık ettiğini ileri sürmüşlerdir. Inwood sözcükler irdelendiğinde *ousia*'dan türemiş olan pek çok sözcük olduğunu söylenmektedir. *Parousia* ise bunlardan sadece birisidir. Örneğin *apousia* (yokluk) terimi de *ousia*'dan gelmiştir ancak bu türeyiş onun etimolojik olarak varlığın zaman olduğu anlamına gelemeyecektir. O halde zamanın *ousia*'dan geldiğini ileri sürmek yokluğun mevcudiyet olduğunu söylemek de olacaktır. Dolayısıyla *ousia* mevcut bulunuş değildir. Bu bakımdan *parousia*'yı zamansal mevcut bulunuş olduğunu kesin dille söylemek yersizdir.<sup>379</sup>

Bu bağlamda Heidegger bazı düşünürlerin varlıkları zamansal sınıflandırmaya tabi tuttuklarını ifade eder. Nitekim Husserl ve çağdaş bazı düşünürler anlam ve

<sup>374</sup> Heidegger, *Being And Time*, s. 15.

<sup>375</sup> Grekçe bir terim olan *Ousia*, *essia*, *osia* olarak bir şeyin özü, sahiplik olarak bir şeyin bulunma durumundaki hal anlamında kullanılmakla birlikte *physis*'e gönderme de yaparak doğanın sahipliğine işaret eder. Doğanın sahipliği ise onun bulunma tarzı olarak varlık halidir. Bu anlamda *ousia* varolanın varlığı, değişmez gerçekliği olarak da ifade edilir. Bkz. Liddlle And Scott, a.g.e., s. 1274.

<sup>376</sup> Grekçe, *he paraousia*, *paraimi*, varlığa gelme, olagelme, varış, insanın, maddenin ya da tanrının varlığı anlamlarına gelmiştir. Bu anlamda Grekler *parousia*'nın *ousia*'yla ilişkisi olduğunu düşünmüşlerdir. Bkz. Liddlle And Scott, a.g.e., s. 1343.

<sup>377</sup> Allemann Pöggeler, *Heidegger Üzerine İki Yazı*, (çev. Doğan Özlem), Gündoğan Yayınları, 1994, s. 59.

<sup>378</sup> Almanca *Gegen 'wart*'a karşılık gelen terim İngilizceye *present*, *presence* olarak huzura getirme ise Almanca *Gegenwartiden*; *present existing*, *at the moment* olarak şu andaki mevcut verilmiş anlamında kullanılmıştır. *Gegen 'wart* hem şimdiyi karşılayacak şekilde hem de şimdide bulunma durumunu ifade edecek şekilde huzurda olma, hali hazırda bulunma bağlamlarında bulunuş, mevcut bulunma anlamında kullanılmıştır. Bkz. Heidegger, *Being And Time*, s. 22. *Gegen 'wart*'ın anlamları için bkz. Steuerwald, a.g.e., s. 242.

<sup>379</sup> Inwood, *A Very Short Introduction*, s.64. Karş. Pöggeler, a.g.e., s. 25-26.

manın üçüncü bir âleme mensup olduğunu varsaymışlardır. Ancak bu konu Heidegger'e göre Ortaçağdaki melekler konusu kadar tartışmalıdır.<sup>380</sup> Bu görüş zamana aşkın varlıkların olduğunun kabulüdür. Heidegger bu bakımdan Yunanlıların varlık ve zaman yorumunda zamanın fundamental ontolojik işlevine yönelik kavrayışının bulunmadığını belirtir. Yunanlılar zamanı varolan olarak ele alıp, zamanın varlık yapısı ne, kapalı bir varlık anlayışı ufku içinde anlamaya çalışılmışlardır.<sup>381</sup>

Hâlbuki Heidegger varlığın ve varlıkların zamana aitliğini işaret eder ve varlığın zamansal olduğunu iddia eder. Öyle ki, Tanrı bile zaman ötesi bir varlık değildir. Aksi halde Dasein'da bağımsız ebedi hakikatler olurdu. Varlığın hakikati o halde sonlu zamansal olarak Dasein'la mümkündür. Heidegger'in zamanı ve varlığı sonlu kılışıyla kuramlar, önermeler zamansal ve tarihsel bir karaktere bürünür.

Bu anlamda Heidegger Kant'tan miras aldığı zaman anlayışını değişikliğe uğratmıştır. Kant daha önceki bölümde açıkladığımız üzere<sup>382</sup> zamanı, içsel bir duyum olarak belirleyip, fenomenal alana odaklanmış, fenomenin zamansal oluşuna karşılık *numenon*'un zaman dışı olduğunu belirtmişti. Oysaki Heidegger zamansallığı varlığın tüm alanına yayarak felsefeye 'sonluluk' getirmiştir. Onun zaman anlayışı Kant'ın zamanı içsel bir duyum olarak belirlemesine ve zamanın deneyimi mümkün kılması üzerinedir. Heidegger'e göre zaman tamamıyla özneye hapsedilen bir şey değildir. Heidegger bu noktada Batı metafiziğinin özne-nesne ayırımı ve birbirlerine önceliği tanınması meselesinin üstünden gelmeye çalışır. Kartezyen düşüncenin mirası olan bu dualist anlayışa karşı tavır geliştiren Heidegger Dasein'ın varlığının zamansal bir analizle mümkün olduğunu, varlığın zaman olduğunu hatta varlık ve zamanın (*Sein und Zeit*) varolma ve zaman olduğunu çıkarsamamıza yol açacaktır. Dasein'ın varlığına yönelik getirilen yorumlarda zaman esasında ontolojik bir buluştur. Böylece zaman felsefe tarihine fenomen eşliğinde sunulmuş olur.<sup>383</sup>

Zamana yönelik ele alınan bir diğer meseleyi de varlık ve zaman ilişkisine başladığımız bu çalışmada izah etmemiz gerekir. Sorun, zamanı mekân karşısında öndeleyici şekilde ele alınan '**Varlık ve Zaman**'da 'zaman ve varlık' yerine neden

---

<sup>380</sup> A.e., s.65-66.

<sup>381</sup> Heidegger, *Being And Time*, s. 23.

<sup>382</sup> Bkz. Birinci bölüm.

<sup>383</sup> Michael Gelven, *A commentary On Heidegger's Being And Time*, Nothern Illinois University Press., Dekalb, Illinois, 1989, s. 178.

‘varlık ve mekân’ ya da ‘mekân ve varlık’ olarak ele alınmadığına yönelik sorunudur. Bunu şu şekilde izaha girişmek mümkündür. Heidegger Dasein’in zamansallığını onun bizatihi varlıksal karakteristik yapısı olarak kabul ederken uzamsal olduğunun da onayını verir. Diğer bir deyişle Heidegger, dünya-içinde-varolanın ontolojisinin açılmasıyla Dasein’in zamansallığını açıklamayı talep ederken, onun varlığının imkânlarının mekânsal olduğunu da ima eder. Bunlar, Dasein’in temel belirlenimleridir.

‘**Varlık ve Zaman**’ın 4.Bölümünde Heidegger, ‘*Dasein’in Mekânsallığın Zamansallığı*’nı tartışırken, Dasein’in mekânsallığını öne sürerek onun dünya-içinde-varolmaya ait bir sona mı eriştiği meselesini felsefe sahasına tartışma olarak serimler. Çünkü eğer Dasein’in varlık yapıları ve bu yapıların oluşumu zamansallık üzerine temelleniyorsa mekânsallıkta temellendirilebilir. Ancak mekan içindeki ampirik tasavvurlar psişik olarak el-altında-olanların zaman içinde cereyan eden akışlarının ontik tespiti.<sup>384</sup>

Dasein’in mekânsallığı kaygı<sup>385</sup> fenomeninin yarattığı kaygısı (*Sorge*)<sup>386</sup> üzerinden onun düşkün bir varoluş içinde varolmasına bağlıdır. Şurası da vardır ki, Dasein bir obje ya da nesne gibi mekânı dolduruyor değildir. Onun dünya-içinde-varolması zaten kendi imkânlarını gerçekleştiribilmesi uğruna bir hareket sahası içinde varolduğunu kanıtlar niteliktedir.<sup>387</sup> Dünya-içindelik Dasein’in tarihselliğinin yeri olarak onun hakikati algıladığı değil, onun deneyimlediği mahaldir. Bunun nedeni Parmenides’ten beri gelen bilhassa varoluşsal felsefi teolojilerde bile düşünmenin gözleme dayanması anlamına gelmesidir.<sup>388</sup> Uzamlı bir nesne ve uzamlı Dasein arasındaki fark Dasein’in ruhsal olduğu için mekânsal olmasında yatar.

Heidegger’e göre Dasein’in kendine mekân yaratması el-altında-olan (*Zuhandensein*) ve el-önünde-mevcut-varlık (*Vorhandensein*) arasındaki mesafenin kaldırılmasıdır ki bu durum, zamansallığın birliğine ait bir mevcut olan bulunuşun ortaya çıkmasını sağlar. Bu ortaya çıkış varlığın huzura gelmesi olarak da ifade edilir. Huzura getirişte dünya bir mekân dâhilinde mevcut olmamasına karşılık mekân dünya-

---

<sup>384</sup> Gelven, a.g.e., s.391.

<sup>385</sup> Kaygı kavramı, Pascalcı, Kierkegardcı ve Lutherci bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bkz. Steiner, a.g.e., s. 114.

<sup>386</sup> Kaygı, kaygı duyulana yönelik oluşacak bir ihtimamlığı, özeni de tayin eder.

<sup>387</sup> A.e., s. 392.

<sup>388</sup> Steiner, a.g.e., s. 115.

içinde mekânsalladır. Daseinsal mekânsallığın ekstatik zamansallığı<sup>389</sup>, mekânı zamandan ayrı kılmaktadır.<sup>390</sup>

Dasein'in zamansallığının mevcut olma durumuna getirilişiyle; şimdide hali hazırda bulunmasıyla (*Anwesen*) Dasein karşılaştığı el-altında-olanlarla bir şeye yönelik bakışta hem kendini anlar, hem de huzura getirişinin mekânsal ilişkilerini anlamaya çalışır.<sup>391</sup> Dasein'in karşılaştığı el-altında-olanlar ya da el-önünde-mevcut-varlıklar onun gündelik hayatında eyleme tarzlarının oluşumunu gerçekleştiren var olanlar olarak zamansallığın da oluşumunu sağlar. Bu zamansallıkta Dasein anlama ediminde bulunarak dünya-içinde-varolmayı (*In-der-Welt-sein*) meydana getirir.<sup>392</sup> Dünya gereçlerle kendini açıklarken Dasein da kendini açıklamaktadır. Varlık-Dasein ve dünyanın karşılıklı olarak gerçekleşmedeki bütünsel bir ilişkiye tekabül eder.<sup>393</sup>

Bu bakımdan Heidegger Dasein'in mekânsallığını varlığın anlamına yönelik giriştiği araştırmasında önemsemekle birlikte zamanın mekânın karşısındaki üstünlüğünü de ifade eder. Bunun nedeni Dasein'in hayatı boyunca mekânda olmasından daha çok zaman içinde derin yaşıyor olmasıdır. Öyle ki, Dasein'in doğduğu yer, memleketi, anadili bellidir. Ancak onun varoluşu karşısında tavır almasında bunların yani, o anda doğduğu yerin değil, zamanda yapıp ettiklerinin önemi vardır.<sup>394</sup> Doğum tarihi Dasein'in zamandaki konumunu belirler, fakat varlığının anlamını değil.

Mekân Dasein'in yaşaması için şarttır. Ancak yaşamda yer alabilmesi ve Daseinleşebilmesi için zamana ihtiyaç vardır. Yaşam eylem alanı olarak Dasein'a kararlarını alabilme ve seçim yapabilme olanağını sunar. Bu bakımdan yine zamana mekâna göre öncelik verilir. Çünkü yinelemek gerekirse Dasein'in nerede olduğundan öte şimdi ve sonra ne yapacağını önemi bulunur.<sup>395</sup>

---

<sup>389</sup> Ekstatik zamansallık zamanın yapılarından her birinin gerek geçmiş, gerek şimdi, gerekse geleceğin her birinin birbirleriyle olan zamansal bütünlüğünü oluşturur. Bu bütünlüklü yapı zamanın ekstatik birliğidir. Zamanın ekstatik birliği, gelecek şimdi ve geçmiş bağlamında 'olmuşluk' (*Gewesenheit*) ve 'mevcut bulunuş'ta (*Anwesenheit*) kendini ele verir. Şurada var olmak varolan açıklıktadır. Şuradalığın (*Da*) tam manasıyla açıklanışı kaygı fenomeninin tekelindedir. Bu mahal, Dasein'in bir bütün olarak varlık konstitüsyonudur ki bu, ekstatik zamansallıkta kendine yer edinir. Bkz. Pöggeler, a.g.e., s. 82.

<sup>390</sup> Gelven, a.g.e., s.392.

<sup>391</sup> A.e., s.393.

<sup>392</sup> Gelven, a.g.e., s. 191.

<sup>393</sup> Steiner, a.g.e., s. 126.

<sup>394</sup> İnwood, a.g.e., s. 65.

<sup>395</sup> A.e., s.66.



Dasein'in zamansallığı onun doğumundan başlayıp ölümüne değin süren yaşama alanında olanaklarını gerçekleştirebilmesi olarak sahih (*Eigentlich, authentic*) ve gayrisahihliğini<sup>396</sup> (*Nichteigentlich, inauthentic*) belirler. Dasein'in varlığını husule getirilişinde gelenekleri, kültür önemlidir ve bunlar ancak zamanla kavranabilir. Dolayısıyla zamanın uzam karşısında üstünlüğü yine karşımıza çıkmaktadır. Bunun nedeni gelenek ve kültürün mekân içinde değil, zaman içinde aktarılmasıdır.<sup>397</sup>

Bu bağlamda Heidegger'in neden varlık ve mekân/uzam yerine varlık ve zaman ilişkisi üzerinde önemle durduğu anlaşılıyor. Heidegger varlık ve zamanın önemini aydınlık kılmaya çalışırken geleneksel Batı anlayışındaki varlığın zamandan terk edilmesine de dem vurur. Bu bakımdan varlık ve zaman, zaman ve varlığın koşulsuz ayrılmazlığı yankısını sürdürür.

Onun varlık ve zamanı bir arada adlandırmasının nedeni bu doğrultuda, Batılı-Avrupalı düşüncede varlığın mevcudiyete hapsederek onun ebedi bir şimdide ancak anlaşılabilirliğinin öne sürülmesinin, hem varlığın hem de zamanın birliğine gölge düşürülmesinden ileri gelir. Bu görüşe göre, varlığın mevcudiyet olarak belirmesi zaman aracılığıyla olur. Bu noktadan itibaren ise hem zaman hem de varlık bakımından düşüncenin huzursuzluğu baş gösterir.<sup>398</sup>

Varlığın ve zamanın klasik Batı metafiziğin yarattığı bu huzursuzluktan kurtuluşu ve huzura çıkmasını varlığın ve zamanın ne olduğunun yeniden sorgulanmasını gerektirecektir. Bu doğrultuda oluşacak tartışma öncelikle zamanın ve varlığın varlığını nereden bildiğimiz üzerinedir. Örneğin her şeyin zamanı olduğuna dair söylemimiz, hem şeyin hem de zamanın varlığının olduğu savının onayına götürür bizi. Ancak burada tüm şeffaflığıyla bir sorun belirir: 'vardır'daki, 'var'ı nereden biliyoruz. Bu sorunun yanıtı tezimizin meselesi olan varlık ve zaman kavramlarıyla yeniden yüzleşmeye götürür bizi. O halde varlığı ve zamanı nereden arayacağız? Varlığı ve zamanı var olanlarda aramak Batılı-Avrupalı felsefenin tuzağına düşmek olur ki bu, varlığın zamansal olan aracılığıyla mevcudiyet (*presence*) olarak belirlediğini söylemek anlamına gelir.<sup>399</sup>

<sup>396</sup> Sahih ve gayrisahihlik çalışmamızda yer yer otantik olma ve otantik olmama olarak da ifade edilecektir.

<sup>397</sup> Inwood, a.g.e., s.67.

<sup>398</sup> Heidegger, *Zaman Ve Varlık Üzerine*, s.14-15.

<sup>399</sup> A.e., s.15.

Varlık ve zamana yönelik araştırmamızda öncelikle varlığın hangi mahiyette açığa çıktığını soruşturma konusu yapmalıyız. Öyle ki pek çok tümcemizde, düşüncemizde ‘vardır’ deriz. Bir şeyin varlıklarının onu varlık mahaline getirip getirmeyeceği burada tartışma konusu yapılabilir. Bu bakımdan Heidegger’e göre mesele, vardır’da ‘*there is being*’de düğümlenmektedir. Bu ifadede ‘vardır’<sup>400</sup> derken, o verir (*Est*) anlamı kastedilir. Veren varlığın kendisidir. Verilen ise varlığın hakikatidir. Bu bakımdan ‘o vardır’la bir şeyin varlığının hakikatinin bahşedilemesine gönderimde bulunulur. Varlığın hakikatini bahşedeceği yapı ise zaman olacaktır. Bu anlamda ‘*there is being*’ zamanı da verecektir. Heidegger varlığın, açıkta olmanın armağanı olarak verme içinde tutulduğunu öne sürer: “varlık var değil vardır, o mevcut olmanın (*presencing*) açıkta olması olarak varlığı verir.”<sup>401</sup>

Öte yandan varlığın bahşettiği minval olarak zaman bir ölçü değildir. Zaman bir dizi andan ibaret olan bir şey olmaktan öte, şeylerle bir şey yapmak eylemek için vardır. Şeylerin zamandaki yeri bellidir. Ama şeyler öylece zamanda durmazlar. Onların zamanda öylece durmamalarının nedeni zamansal oluşlarıdır.<sup>402</sup> Zamansallığın kendini göstereceği şey ise insandaki ruh hali olarak kaygıdır. Kaygı Dasein’in dünya-içinde-varolmasının ontolojik niteliğidir. Böylece Heidegger zamansallığı kaygı fenomeni bağlamında Dasein’in birliğini olanaklı kılma adına ele alır. Kaygı fenomeninin bu anlayıştan hareketle ele alınmasının nedeni, Dasein’in varlığını en iyi şekilde bu fenomende kendini göstermesidir.<sup>403</sup> Dasein kaygıyla varoluşsal yapısını serimler ve varoluşuna dönüşür.

Kaygı fenomenini serimleyen Dasein kendi varoluşunun hermeneutik yapısını da açığa çıkarır. Hermeneutik yapı, Dasein’in varlığını anlamayla kavramasıdır. Dasein’in olanaklar tamlığı, sona gelişle ölümle ancak gerçekleşir. Ölüm, Dasein’in imkânlarını belirler ve onu sınırlar. Dasein’in olanaklar bütünlüğünün tamlığı ancak zamansallıkla söz konusu olur. Zamansallık kaygı olarak Dasein’in varlığının yapısının tamlığını

---

<sup>400</sup> Burada neden var değil de vardır denilmesi –dır ekinin anlamı üzerine odaklanılmayı gerektirir. Batı metafizik geleneğinde Grek düşüncesinden kaynaklanan –dır, tanımlanan şeyin özüne ilişkin soyut bir tutumun ifadesidir. Heidegger bu tavrı düşünmenin hakiki mevcudiyetine ters düştüğü için onu yıkıma uğratmaya çalışır. Onun bu tavrı Batılı-Avrupalı düşüncenin özcülüğüne karşı oluşunu kanıtlar niteliktedir. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Pöggeler, a.g.e., s. 35.

<sup>401</sup> Heidegger, *Zaman Ve Varlık Üzerine*, s.18.

<sup>402</sup> İnwood, a.g.e., s. 57.

<sup>403</sup> Johnson, a.g.e., s.47.

ortaya koyar.<sup>404</sup> Ancak şurası da vardır ki, Dasein hiçbir zaman tamlığa ulaşamaz. Tamlık anı zamanın olmadığı Dasein'in dünya-içinde varlık olma vasfı yitirdiği ölüme gerçekleşir. Tamlığa ulaşıldığında Dasein'in deneyim dünyasını eyleyebilme olanağı yok olur. Onun tamlığı kendi ölümüyle söz konusudur. Başkasının ölümünü Dasein deneyimleyebilir ancak bu onu tamlığa vardırılmaz, sadece dünya-içinde olanaklarını açıklamasına imkân verir.<sup>405</sup>

Bu bakımdan zamansallık zamanların bütünlüğünü olanaklı kılar ve kaygının yapısının önsel bütünlüğünü oluşturur. Bunun nedeni kaygının ontolojik yorumunun anlamının zamansallık sayesinde açığa çıkmasıdır. Zamansallık şimdi (*Gegenwart*), gelecek (*Zukunft*) ve geçmişle (*Gewesen*) bir nesne ya da olgu olmanın ötesinde sonludur. Bu kavramlar geleceği şimdiyi ve geçmişi sunarak birbirleriyle ilişkisel bir bağlam üzerine temellenir. Kararlılık (*Entschlossenheit*)<sup>406</sup> ve kaygı Dasein'in özünün üçlü zamansallığı olarak gösterir kendini. Dasein'in imkânı, olanakları gerçekleştirirken geleceğe doğru oluşan şey haline gelme alanında yönelim gösterir. Ancak geleceğe ilerlerken geçmiş bizden geçmemiştir. Bu, kişisel geçmiş olduğu gibi ön anlamayı mümkün kılan tarihsel gelişimdir. Şeylerle birlikte olmada ise mevcut ve konumsal ilişkileri kavrarız. Tüm bunlar zamansaldır. Dasein'in mevcudiyeti serimlediği tüm bu *ekstazlar*<sup>407</sup> sonludur. Sonlu oluş, tamamlanmamışlık hep oluşa gelen, olagelendir.<sup>408</sup>

Bu noktada Heidegger bilhassa gelecek zaman yapısına önem verir. Çünkü gelecek 'beklenti' (*Erwarten*) fenomeniyle önsel ve otantik zamansallık içinde kendini gelecekte; sonluluğa gidişte açılımlar, burada geçmişin geleceğinde ve şimdinin farkına varılmasında otantik zamansallık kendini sonlu yapar. Dasein'in varoluşuna yönelik ilk anlam gelecekte bulunur. Onun olgusalca varlığının imkânı geçmiş değil, şimdiki durumu anlamasıdır. Burada Dasein fırlatılmışlıktan itibaren geleceğe, sonlu ölümüne;

---

<sup>404</sup> Çüçen, a.g.e., s. 58.

<sup>405</sup> A.e., s. 59.

<sup>406</sup> Almanca *Schlossenheit* kapanmışlık durumuyken başına gelen önek olarak *Ent*'le, kapanmışlık durumunu açılarak oluşan belirginliği ihtiva eder. Bu anlamda *Entschlossenheit* kararlılık, azimlilik, emek harcayarak bir şeyin üstlenilmesi durumuna karşılık gelir. Bkz. Steuerwald, a.g.e., s. 190. Bu doğrultuda söz konusu terim Heidegger'in anlayışı doğrultusunda kararlılık olarak çalışmamız boyunca ifade edilecektir.

<sup>407</sup> *Ekstaz* kavramı Eski Yunanca esrime, kendinden geçme anlamına gelen *ekstasis*'ten gelmiş olup, Heidegger'in bu kavramla kastetmeye çalıştığı zamanın ekstatik birliğindeki her bir yapının varoluşsal anlardır. Buna göre geçmişin, şimdinin ve geleceğin üç esrime anı bulunur ki, bunlar sahil zamanın üç *ekstaz* halidir. *Ekstasis* kavramı için ayrıntılı bilgi, Bkz. Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, (çev. Hakkı Hünler), Paradigma Yayınları, 2004, s. 94-95.

<sup>408</sup> Johnson, a.g.e., s. 53.

olanaklarının tamlığına ulaşmaya çalışmaktadır. Dasein'in bu çabası kendi olanaklarının projesini gerçekleştirme uğrunadır. Dasein dünya-içinde atılmışlıkla hep bir adım daha ileri gitmek ister. Bu olmanın-varolmanın ancak dünya-içinde olabilmesini şart koşar. Bu anlamda olmak daima dünyada olmaktır. İlgilenme ise burada dünyayla ilgilenmesinde kendini belirgin kılar. İlgilene ve merak (*Neugier*) Dasein'in sonluluğunda temellenir.<sup>409</sup>

Dolayısıyla ilgi ve merak gibi dünyasallığın fenomenleri Dasein'in otantik ya da otantik olmayışını belirleyenler olarak zamansallıktaki yerlerini alırlar. Bu bakımdan da zamansallık ve varoluş arasındaki ilişki belirginleşir. Zaman Dasein'in varlığını hakiki ve sonlu yaparken, zamansallık onun varoluşunun olgusallığını ve bütünü bilgisini olanaklı yapar. Zaman bir dizi zamansal nokta değildir, ekstatik olarak kavranılan zaman ise fundamental ontolojik kurguyu oluşturur. Zaman Dasein'in olanaklarına doğru varoluşunun payandasını gerçekleştirir.<sup>410</sup> Zaman payandası, zamansallığın yapıları olarak sahil ve gayrisahil Dasein'in olanaklılığı içinde varlığın anlamsal bütünlüğünü oluşturmasıdır.

Böylelikle anlaşılıyor ki, Dasein'in anlamı ancak zamansallıkta kendini gösterecektir ki bu zamansallık, zamanda beliren ve zamanda olandır. Bu sav, varlığın zamansal karakteri olduğunun kanıtıdır.<sup>411</sup> Heidegger varlığın zamansal karakteri olduğunu '**Varlık ve Zaman**'ın başlarında söylerken, bu söylemin daha ilerisine giderek nihayetinde, varlığın zaman olduğunu iddia etmiştir. Zaman tikel bir zaman olarak Dasein'a aittir. Zaman Dasein'dır.<sup>412</sup> O, tüm şeylerin merkezindedir. Zaman kendi başına anlamsız olup ancak Dasein'la anlaşılır. Zaman sadece insanın 'vardır'lığıyla zamansallaşmasıdır. Zaman insana, insan zamana bağımlı kılınır.<sup>413</sup> Bu bakımdan Heidegger evrensel zaman anlayışı jargonunu yıkmaya çalışan bir tutum içine girer.

Şu durumda zamansallığın asli yapısı tümellik içinde değil, tekil bir bireysellik nezdindedir. Bu anlamda zamansallığın Dasein'ı bireyselleştiren kökeni bulunur.

---

<sup>409</sup> Çüçen, a.g.e., s. 68.

<sup>410</sup> Johnson, a.g.e., s. 53.

<sup>411</sup> Heidegger, *Being And Time*, s. 307-308. Karş. Heidegger, *Zaman Ve Varlık Üzerine*, s. 15.

<sup>412</sup> İnwood, a.g.e., s. 87.

<sup>413</sup> Heidegger, *Metafiziğe Giriş*, s. 99.

Zamanın bireyselliği insanı bireyselleştirmektedir. Bu doğrultuda bireyin bireyselleştirilmesinin koşulu, tekil zamansallıktır.<sup>414</sup>

O halde zaman, varlığın anlaşılmasını sağlayacak temel noktasıdır. Varlığın anlamını açıklamada zaman sonludur. Ancak bu sonluluk geleneksel zaman anlayışındaki gibi değil, önsel zaman ya da varoluşsal zamandır. Önsel ya da varoluşsal zaman varlıkları zaman içinde ya da ötesinde algılamak, kavramak olmayıp, bizzat varoluşları içinde onları anlamaktır, onların varoluşları içinde görünür kılmayı amaçlayandır zaman.<sup>415</sup>

Varlık ve zaman varlığın anlamının serimleniş ufku olur. Dünyada olmak Dasein'in kendi varlığını ve varlıkların varlığını zamansal ardılıkla anlama nezdinde açık bırakılmıştır. Bu doğrultuda ancak varlığın anlamının birliğine ulaşılabilecektir. Varlık ve zaman arasındaki münasebeti ise ancak olanak dahilinde sonlu varlık tarzıyla Dasein salıverecektir.<sup>416</sup>

#### 2.4.1. DASEIN'IN ZAMANSAL YORUMUMUN İZAHİ

Dasein'in zamansal yorumunun anlamı, dünya-içinde-varolmanın salt düşünceden uzak el-altında-olanları kavrayacak ihtiyatlı düşünce içinde (*Umsichtig*)<sup>417</sup>, Dasein'in hergünlüğünün zamansal anlamını içeren konu olarak, anlama (*Verstehen*), bulunuş (*Befindlichkeit*), düşkünlük (*Verfallen*) ve nihayetinde söz (*Rede*) fenomenlerinin serimlenmesinde yatar.<sup>418</sup> Anlama, bulunuşluk, düşkünlük ve söz fenomenleri zamansallığın halleri olarak açığa çıkmaktadır. Ancak zamansallığın halleri olarak bu fenomenler dünya-içinde-varolmanın zamansal meselesi olması bakımından Dasein'in zamansal meselesi bizi yeniden dünya fenomenine 'bir şeyle gerçekleştirilecek yönelimsel ilişkide ihtiyatlı düşünme'ye (*Umsicht*) 'kaygı' (*Sorge*) ve 'olmuşluk haline' (*Gewesenheit*)<sup>419</sup> fenomenlerinin aydınlık kılınmasına geri

<sup>414</sup> Heidegger, *The Essence Of Human Freedom: An Introduction To Philosophy*, s. 90-91.

<sup>415</sup> Çüçen, a.g.e., s.81.

<sup>416</sup> Heidegger, *Kant And The Problem Of Metaphysics*, s. 154.

<sup>417</sup> Tedbirli, dikkatli düşünce, muhakemeli bir bakış anlamında kullanılmıştır. *Umsicht*'in anlamları için Bkz. Steverwald, a.g.e., s. 560.

<sup>418</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.308.

<sup>419</sup> *Gewesen*, daha önce açıkladığımız üzere *Wesen* teriminin geçmiş zaman ortacıdır. Şu durumda *Gewesenheit*, İngilizcesi *having-been* olarak her nasılsa öyle olacak olan Dasein'in sahih durumunu vurgulamak için kullanılır. Olmuşluk bitmişlik hali değil, Dasein'in olanak varlığı olarak her an imkanlarını gerçekleştirirken kendi olma olanağını, olmaklığını; olmuş olma durumunu da ortaya koyması anlamına gelir. *Gewesen* geleceğe seslenen bir olmuşluk durumudur. Gelecekte seslenen

götürecektir. Zamansallık tartışmamıza dair izlenecek yöntemde Heidegger böylece, bir konuyu bitirip başka bir konuya sıfırdan başlama yerine, meselenin kalbini açığa çıkarma uğruna geçmişin felsefesindeki kavramları da işin içine sunmaktadır. Biz de Heidegger'in izleyeceği bu yönteme sadık kalarak önceki bölümde izaha girişilen söz konusu kavramları Dasein'in zamansal ufku bağlamında ele alarak tartışma yoluna gideceğiz.<sup>420</sup>

Şunu da belirtmek icap eder ki, Dasein'in zamansal yorumuna ilişkin girişeceğimiz çalışmada, dünya-içinde Dasein'in açılanmışlığının (*Erschlossenheit*) zamansallığı olarak onun 'kararlılığı' göz önünde bulunduracağız. Açılanmışlık Dasein'in sahil açılanmışlığının temsili olarak, varolanın varolmak suretiyle şuradalıdır (*Da*). Dasein'in şuradalığı ise dünya-içinde varolarak anlamının, bulunmanın, düşkünlüğün ve sözün açılanmasını açıklar niteliktedir. Birbirleriyle sıkı ilişki içinde bulunan zamansallığın bu yapı momentleri dünya-içinde her bulunuşun anlamsal olduğunu çıkarmamız anlamsal olan her bulunuşun düşkün bir haletiruhiye içinde anlaşılabilirliğin sözle olması anlamında bizi hep zamansallığın çekim alanına götürecektir.<sup>421</sup>

#### 2.4.1.1. Anlamanın Zamansallığı

Anlama (*Verstehen*) Heidegger'e göre bir bilme minvali ya da tematik bir kavrayış değildir. Anlamanın bilişsel bakış açısı, varoluşsal açıdan neşet eder.

---

'neysen o ol'dur. Bkz. Steiner, a.g.e., s. 146-147. Heidegger'in *Gewesen*'a olan vurgusu geçmiş ekstazının şimdide varlığını sürdürüleceğini vurgulamak içindir. Şimdide yaşan tarih bu bağlamda önelidir. Bu anlamda o, *Sein*'in perfect partisibi olarak *Gewesen*'ı kullanılır. *Gewesen*'da yaşayan bir geçmiş (*having beenness*) söz konusudur. Heidegger bu noktada Dasein'in fırlatılmışlığı ile ilişki kurar (Heidegger, *Being And Time*, s.301). Burada geçmişin şimdide halen halihazırda devam ettirilmesi kurulan ilişkinin bağ noktasıdır. Bu anlamda kastedilen varlığın mevcut durumunun olması halinde ki bu, onun şimdide, içinde bulunulan anla (*Augenblick*) kendini ele vermesidir, onun olmuşluk durumunun (*Gewesenheit*) da vasıl olacağıdır. Örneğin fırlatılmışlık durumu Dasein'in daha önce maruz kaldığı ancak halen devam ettiği bir olmuşluk durumudur. Bu doğrultuda Heidegger anlamanın zamansallığında, anlamanın Dasein'in öncelikle kendi varlığının anlaması üzerine geçmişin şimdide yaşaması ve geleceğe tutunmasıdır. Öyleyse sahil anlama bizi geçmişin içine taşır ve geleceğe sürükler. Bu olmanın her an olma eylemidir. Şimdiye geleceğe geçmişe uzanan bu ekstatik zamansallık anlayışında kendine yer dinen *Gewesenheit*'ı çalışmamız boyunca, sahil olduğu konseptle bağlı olarak, 'oluşluk durumu', 'olma', 'varolma', 'olagelme' olarak çevireceğiz. Bkz. Heidegger, *Being And Time*, s. 311. *Gewesenheit*'ın anlamı için Bkz. İnwood, *A Heidegger Dictionary*, s. 154.

<sup>420</sup> Heidegger, *Being And Time*, s. 307.

<sup>421</sup> A.e., s. 308.

Egzistansiyal<sup>422</sup> anlamın zaman temelinin tezahür etmesi Dasein'in dünya-içinde-varolmaya dayalı planı zamanın bir yapısı olarak gelecek (*Zukunft*) nezdinde açığa çıkarabilmesine bağlıdır.<sup>423</sup>

Anlama 'şuradalığın' varlığının tesis edilişi bağlamında Dasein'in bakışını "kolaçan etmenin ve sadece seyretmenin çeşitli imkânlarını bizzat kendisi varolmak suretiyle geliştirilebilir duruma" gelmesidir. Şuradalık Dasein'in 'oradalığın' tesis eden minvaldir.<sup>424</sup> Varoluşsal anlamda anlama ise Dasein'in daima kendi varlık olanağını tasarlamasına yönelik onun uğruna (*wolumwillen*) varolmasıdır.<sup>425</sup> Dolayısıyla her türlü anlama Dasein'in varlığına geri gider. Anlama fırlatılmış Dasein'in geleceğe yönelmesi bağlamında kendi olanaklarını gerçekleştirebilme kararlılığında aranmalıdır. Çünkü kararsızlıkla o, olanaklı varoluşunun gerçekleştirilmesindeki engeline düşecek ve kendi varlığından uzaklaşacaktır. Bu durumda Dasein, kendi otantikliği uğruna zamansallaşacaktır. Dasein bu durumda da zamansaldır ancak bu zamansallık, onun kendi anlama yapısından yoksun olma halini gösterir niteliktedir.<sup>426</sup>

Anlama sayesinde Dasein kendinin ne durumda olduğunu ve ne durumda olacağını kavrayabilecek, varlığın anlaşılabilirliğine vasıl olacaktır. Bunun için ise Dasein'in varoluşuna dair bir imkân dâhilinde kendini buldurması gerekir. Onun imkân dâhilindeki olanakları onun varlığa açılması için yeterlidir. Dasein'in geçmiş-gelecek ve şimdi olarak zamanın yapısında varlığının anlamını tesis edişi sahih (*Eigentlichkeit*) ve gayri sahih (*Uneigentlichkeit*) anlamını da belirlemesi anlamına gelir. Dasein doğumundan ölümüne değin süren zamansal yayılımında zamansal yapıların sunduğu temelde olanaklarını gerçekleştirebilecektir.<sup>427</sup> Bu şekilde Dasein el-önünde-mevcut-varlık olmayıp kendi varlığını el-altında-olan bir varlık olma imkânına ulaştırır. Heidegger bu konuda şöyle demektedir:

Dasein'in her seferinde varoluşsal bakımdan 'olanaklı olması' (*das Möglichsein*) boş mantıksal (*logischen*) olmaktan ayrıldığı gibi el-önünde-mevcut-varlıktan farklılaşır. Bir mevcut olan şeyle ilgili bir hadiseden söz edilebildiği ölçüde. El-

<sup>422</sup> Felsefeye mal olan egzistansiyal terimi çalışmamızda yer yer varoluşsal ifadeyle de kullanılacaktır. Her iki kavramın kullanılmasının nedeni bütünlüğü bozmayacak şekilde çalışmamızda çok sesliliği sağlama dolayısıyladır.

<sup>423</sup> Gelven, a.g.e., s. 185.

<sup>424</sup> Heidegger, *Kant And The Problem Of Metaphysics*, s. 160.

<sup>425</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.309.

<sup>426</sup> Çüçen, a.g.e., s. 65.

<sup>427</sup> Gelven, a.g.e., s. 186.

önünde-mevcut-varlığın model kategorisi olarak olanak (*Möglichkeit*) henüz edimsel<sup>428</sup> olmayı (*das noch nicht Wirkliche*) ve hiç bir zaman zorunlu olmayı (*das nicht jemals Notwendige*) ifade eder. Bu olanaklılık sadece salt olanaklı olanı karakterize eder.<sup>429</sup> Bu olanaklılık ontolojik olarak edimsellikten ve zorunluluktan daha aşağı düzeydedir. Varoluşsal olanak buna karşın Dasein'in en kökensel ve en son pozitif (verili bir şey ki bu olanaklılığın kendisidir) ontolojik belirliliğidir. İlk bu olanak genel bakımdan varoluşsallık gibi sadece problem<sup>430</sup> olarak hazırlanabilir. Bu olanağı genel bakımdan görme şeklindeki fenomenal temeli anlama eylemi açığa çıkarıcı 'olabilme' olarak sunar.<sup>431</sup>

Bu doğrultuda anlama *erscheinen*<sup>432</sup> olarak bir şeyin yolunu açma, işlenecek hale getirme anlamı taşır. Bu, varlığın olma imkanı (*Seinkönnen*) olarak varlığın bilme, muktedir olmasının olma olanağının ancak anlama ile mümkün olacağına ifadesidir. Anlama olagelmeyi (*Ereignis*) sağlayıcı yeri açma işleminde varlığın varlık olma imkanını da ortaya koyuyor demektir.

Dasein'in imkân dâhilinde kendini bulundurması onun varlığının hep bir şekilde kendi kendine gelebilmesi anlamında onun kendini karşılama tarzı olarak geleceğinde yatmaktadır. Dasein anlama koşuluyla varoluşuyla varlaşır. Onun kararlılığı olarak sahil oluşunun anlamı olarak sahil alanın da; gelecek yatmaktadır.<sup>433</sup> Sahil gelecek Dasein, sahil imkânı olarak kendi kendine getirebilir duruma gelecektir. Ancak bu, dünya-içinde bulunma olarak doğrudan sahil olan geleceğe nüfuz etmek demek değil, sahil olan gelecekte neşet edecek şekilde kendini ele vermektir. Çünkü Dasein evvela dünya-içinde-varolma olarak varoluşsal oluşumunu

<sup>428</sup> Yapmak, etkimek, etkide bulunmak, icra etmek, dokunmak anlamlarına gelen *wirken*'den türeyen *wirklich* edimsel anlamda kullanılan sıfat olup, gerçek, hakiki, sahil, müspet bağlamlarda kullanılır. *Das wirkliche* edimsel olan, *Wirklichkeit* edimseliktir. Bu doğrultuda *wirklich*, Grekçedeki *to ergon*'u karşılayacak şekilde eylem alanındaki yerini alır. Bkz. Steuerwald, a.g.e., s. 639.

Bu noktada Kant'ı eleştiren Heidegger onun "genel olarak görgül düşüncenin konutlanmaları"ndaki savlarından yararlanır. Kant'a göre kavramın algıyı öncelemesi olanaklılığı imlerken kavram için gereği algı edimselliğinin niteliğidir ve şeye yönelik bilgimiz bu uğurda ancak görgül yasaların uzanabildiği yere kadar olacaktır. Bu anlamda özennin bilinç içeriklerindeki *a priori*'liğe bağlanan olanak deneyimin biçimsel koşullarına bağlı olup, deneyimin özdeksel koşulları edimselliği verirken deneyimin edimsellikten olan rabita noktasıevrensel koşullara gre zorunludur. Halbuki Dasein'in olanaklı varlık yapısı Kant'ın açıkladığı tüden theprik ilkere hapsolan anlayıştan ötede-ir. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Kant, *Arı Usun Eleştisi*, s. 269, 276.

<sup>430</sup> Burada kastedilen problem Grekçe *problema*'yı karşılar ki, bunun kökeninde fırlatmak, atmak anlamında *proballo* fiili yatar. Bu durumda *problema* engel olma, mani olma, bir durumda bir sorunun olup olmadığına dair mesele anlamına gelmektedir. Heidegger böylelikle problem ile varoluşsal bağlamda fırlatılmışlıkla verili olma durumudur. Bu anlamda tıpkı *proballo* gibi varoluş baştan sona *problemadır*. Varolmanın; varolagelmenin kendisi *problemadır*. *Problema*'nın Grekçe anlamı için Bkz. Liddelle And Scott, a.g.e., s. 1471.

<sup>431</sup> Heidegger, *Sein Und Zeit*, s. 143.

<sup>432</sup> Bkz. Steuerwald, a.g.e., s. 200.

<sup>433</sup> Heidegger, *Being And Time*, s. 310.



hergünlükte ve onun sunduğu alelade zaman anlayışında kendini anlayarak var olur. Burada Dasein kaygının oluşturduğu ihtimamlığın yapı momenti bağlamında kendini önceleyicidir. Bu önceleyiş varoluşa dair imkân bakımından öncelikle söz konusu olur.

Anlamayla Dasein otantik geleceğe yönelik beklenti (*Vorlaufen, anticipation*) ve buna bağlı olarak önanlama, tahminlerle öndeyilerde, olanaklılığını gerçekleştirir. Otantik olmayan gelecekte ise Dasein şimdiye hapsolmaktadır.<sup>434</sup> Dasein sahil ve sahil olmayan oluşumunu üç zaman yapısı eşliğinde anlamının altı farklı tarzını bize sunar. Bunlar, sahil oluş bağlamında gelecekte tahmin (*Vorlaufen, anticipation*), şimdide an (*Augenblick, moment of vision*), geçmişte alıkoyma-tutma (*Wiederholen, repetition*), sahil olmayan minvalde ise gelecekte beklenti, 'beklemede olma' (*Gewartigen*),<sup>435</sup> şimdide olmuşluk durumu (*Gegenwortigen, making-present*), geçmişte unutmadır (*Vergessenheit forgetting*). Bunlar arasında Heidegger geleceğin sahil ve gayrisahil oluşu belirleyeceği üzerinde durur. Bunun nedeni geleceğin geçmişi ve şimdisiyle Dasein'in elleriyle oluşturacak yazgının imkânı olmasından ileri gelir. Bu anlamda sahil gelecekle Dasein sahil bir şekilde kendiliği; imkânı dâhilinde gerçekleştirir. Bu bir gerçekleştirmedir; ifşa etmedir. Çünkü Dasein kendini kendinle gerçekleştirecek, kendini kendinde ifşa edecektir. Kamu hayatında sahil olmayan gelecek ise Dasein'in olanaklarını gerçekleştirebilmesine engeldir. Çünkü bekleme, tahmine göre atıldır ve eylememeyi gerektirir.<sup>436</sup> Bekleme şimdi *ekstaz*'ında beklenti durumunun kararlılık eşliğinde olagelme durumunun açıklanmasını sağlar.<sup>437</sup>

Sahil zamanda Dasein, kararlılığında geleceğin, şimdinin farkındalığını yaşayacaktır. Sahil zamandaki gelecek anlamın Dasein'dan gelen yanını oluştururken sahil olmayanda anlamaya dayalı beklemeden kaynaklanan 'geleceğin tutulması' söz konusu olur. Sahil şimdi ise Dasein'in özgürlüğünün özel bir süreçte eylemesini sağlarken sahil olmayan eylemlerin doğal tarzlarının eylem hallerine karşılık gelir.

---

<sup>434</sup> Çüçen, a.g.e., s. 66.

<sup>435</sup> Beklemede olma, sahil olmayan geleceğin karakteri olarak karşımıza çıkar. Bu, zamanın bir *ekstaz*'ı olarak Dasein'in birlikteliğindeki geleceğe yönelik bir beklenti oluşturması olarak ifade edilir. Bu noktada şimdide mevcut durumu oluşturma adına beklemede olma, sahil gelecek *ekstaz*'ı olan 'bekleme'yi oluşturacaktır. Oluşan bu mahal, Dasein'in olmuşluk durumunu gerektirir ki bu, daha öncede ifade ettiğimiz üzere onun 'varolma' karakterinde mihlanarak onun kendini, kendi varlığının anlamını öndelemesine (*being-ahead-of-itself*) olanak verecektir. Bkz. Heidegger, *Being And Time*, s. 310.

<sup>436</sup> Gelven, a.g.e., s. 186.

<sup>437</sup> Steiner, a.g.e., s. 145.

Sahih olmayan geçmişte geçmişin yapıları tarihte tanımlanırken sahii geçmişte ise unutmaya hali söz konusu olur.<sup>438</sup>

Anlamanın sahihliğiyle varlığın hakikatini anlamaya yönelik keşif de gerçekleşir. Öyle ki, metafizikten yola çıkan ve Varlığın hakikatinin insan varlığıyla bağı üzerinde duran bu ilişkiye anlama denir. “Anlama, ekstatik yani açık olanın alanı içinde duran fırlatılmış tasarıdır [...] varlığın anlamı ve varlığın hakikati aynı şeyi ifade ederler.”<sup>439</sup> Bu haliyle Dasein varlığın anlamından soyutlanan var olan (*to on*) değildir, o bizzat varlığın evine konukluk etmektedir. Gayri sahih anlama ise varlığın evinin terkedilişidir. Bu terkedilişte hakikat görmezden gelinerek Dasein’in anlamından uzak düşünür.

Anlamanın gayri sahihliğini sahihlikle ayırt etmenin yolu, Dasein’in kararlılığında aranmalıdır. Burada Dasein ontolojik olarak geriye giderek varoluşsal zamansal anlamını açığa çıkaracaktır. Bu noktada sorgulanan hergünkü anlamada Dasein kararlılığının imkânını hergünkü meşgalenin ilişkisinde ortaya koyacaktır. Dasein ilgilenici varlık yapısında ilgilenilen şeylerin ona sundukları veya sunmadıklarıyla kendinde bir beklenti yaratır. Dasein bu ilgiyi ne kadar kurarsa o kadar kendine bir gelecek tayin eder. Gayri sahih anlamada gelecek, beklemede olma karakterine sahip olarak açığa çıkar. Bekleme, geleceğin beklemede olma karakteri üzerine temellenmiştir.<sup>440</sup>

Dasein’in kararlılığını öndelemesinde (*Vorlaufen*) ‘mevcut olma durumu’na (*Anwesenheit*) aitlik vardır. Varoluşsal anlamanın gerçekleştiği bu minval, zamansal olması bakımından yani Dasein’in her nasılsa öyle olduğu ancak süregelen olmuşluk durumu (*Gewesenheit*) ve mevcut olma durumu eşit derecede belirlenmiştir. Aksi halde Dasein kendini mevcut olmadan, halihazırda bulunmadan ileri gelen huzura getiremez, açımlayamazdı. Huzurda bulunuş bu kararlılıkta oluşur. Mevcut bulunma durumundaki açımlanmışlıkta Dasein ilgilenmeleri noktasında hem geri getirilir hem de gelecek ve olmuşluk durumu arasında tutulur. Bu sebeple Heidegger, sahih zamansallıkta tutulan mevcut bulunma durumuna ‘içinde bulunan an’ (*Augenblick*)<sup>441</sup>

<sup>438</sup> Gelven, a.g.e., s. 187.

<sup>439</sup> Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s.18

<sup>440</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.310.

<sup>441</sup> Almandada söz konusu olan terim, an, dakika bağlamlarında anlaşılır. Öyle ki, *-anbean*; pek yakında, hemen, *für den-* şimdilik, *im lrtzen-* yumurta kapiya dayandıktan sonra anlamını karşılayacak şekilde

demektedir. Bu anlamda huzura sunulan kararlılığında tutulan ve mevcut durumdaki ilgilenilir imkânlar ve koşullardır.<sup>442</sup>

İçinde bulunulan an şimdidir. Şimdi kararlılıkta Dasein'a verilmiştir. Dasein'ın huzurunda olan şimdidir. Şimdi zaman içindelik olarak zamansal olup, mevcuttur. Şimdi bir zaman noktasında el altında-olanlar ve el-önünde-mevcut-varlıklar olarak Dasein'a sunulur.

Huzura getiriş kavramını Heidegger, 'içinde bulunulan an' bağlamında sahih mevcut olma durumu (huzur) ve gayrisahih olandan ayırt etmek için kullanır. Huzura getirme ilgilenilen fırlatılmışlıktan ileri gelen ve onun sonucu olarak düşkün olunan dünyadan hareketle açığa çıkacak varoluşsal tavrın sergilenmesiyle olur. Olmuşluk durumunun gerçekleştiği yapı olan gayri sahih anlama da ise huzura getirici 'beklemede olma' husule gelir. Unutulmuşluk gayri sahih mevcut bulunma içinde cereyan etmektedir. Bu, Dasein'ın fırlatılmışlığına (*Geworfenheit*) atıfta bulunur. Bu noktada önemli olan varlık tarzının zamansal anlamıdır.<sup>443</sup>

Böylelikle unutma ve hatırlama zamanda vasil olur. Unutucu mevcut olma durumunun oluşmasında beklemede olmayla gayri sahih anlama kendi zamansallığını oluşturur. Bu ise sahih varlık imkânının üstünü örttüğü gibi kararsızlığı da oluşturmaktadır. Sahih varlığın imkânın üstünü örtmesi gayri sahih anlamanın oluşmasına neden olur. O halde gayrisahih anlama ilgilenici mevzi nezdinde mevcut olma durumuna ulaşmada belirlendiği halde, sahih anlama öncelikle gelecek içinde Dasein'ın kendini öncelmesi bağlamında cereyan etmektedir.<sup>444</sup> Çalışmamızın sonraki kısmı ise zamanın ontolojik anlamını soruşturmadan evvel sahih anlamanın ve sahih olmayan anlamın gerçekleşme koşulu olarak zamansallığın bulunuş ve düşkünlük terimlerinin Heideggerce ne ifade ettiğini araştırmakla devam edeceğiz.

---

kullanılır. Yine *Augenblick, im gegenwartigen*'in halihazırda, şimdilik, şimdi anlamıyla da yakından ilintilidir. Bkz. Steuerwald, a.g.e., s. 62. Heidegger'in bu anlamda içinde bulunan anlamını veren *Augenblick*'i kullanmasının nedeni, sahih olmayan kapsamda 'şimdiki an' değildir. Buradaki an, sahih bağlamda incelenen bir kavram olup zamanın da bir *ekstaz* 'ını bize sunar. Dasein'ın olanaklarının bu anla verilmesi Batı metafiziğinin mevcudiyetin ebedi bir şimdide ortaya çıkacağı görüşüne karşı olarak, diğer bir ifadeyle olan bitenin zamandaki gelip geçiciliği değil de, el-altında-olanlarla kurulacak an ilişkinin gerçekleştiği anı vurgulamak için kullanılır. Bkz. Heidegger, *Being And Time*, s. 311.

<sup>442</sup> Heidegger, *Being And Time*, s. 311.

<sup>443</sup> A.e., s. 311-312.

<sup>444</sup> A.e., s. 342.

#### 2.4.1.2. Bulunuşun Zamansallığı

Anlamanın kendini gerçekleştirceği mahal bulunuşluktur (*Befindlichkeit, attunement*). Bulunuşluk geçmişin, şimdinin geçmişine odaklanır. Bulunuş şurada ya da buradalık momentinde olarak Dasein'in varoluşunu mümkün kılan dünya-içinde varoluş durumudur.<sup>445</sup> Bulunuş, varlığın varoluşsal uzamsallığının (*existential spatiality*) kavranılmasına olanak vermektedir. Varoluşsal uzamsallık varlığın konumunu tayin ederken kişisel etkisini de el-altında tutar. Bu, varoluşsal konumun uzamsal konumu içermesi anlamına gelmektedir. Örneğin askerlikte bulunmak askerde olmayı içeren uzamsal bir durumu içerirken askerlik içinde bulunma, mahiyetinde olma anlamına da gelmektedir.<sup>446</sup>

Bulunuşun dünyada 'orada varlık' olmamız açısından zamansallığı vardır. Çünkü şuradalığa ya da buradalığa zaman tayin edilir. Bulunuştaki anlamasıyla Dasein açılır ya da kapanır. Bulunuşluk Dasein'in fırlatılmışlığının dünya-içinde-varolmaya yönelik varolmaya getirilişinin ifadesidir. O halde fırlatılmış olmak 'bulunma'yı gerektirir.<sup>447</sup>

Dasein'in zamansallığındaki ekstatik birliği kapsamında bulunuş ve anlamanın ilişkisi fırlatılmışlığın sonucu olarak onun varoluşsal açıdan imkânı olarak kendi varlığının anlamı bakımından daima 'olmuş olma durumu' (*Gewesenheit*) içinde bulunmasında yatar. Olmuşluk durumu Dasein'in *ekstaz*'ı olarak kendinin bizatihi bulunuşunun anlamasına olanak verir.<sup>448</sup> Mevcut olma durumu Dasein'in haletiruhiyesi içinde olmaklığının ontolojik yapısına karşılık gelir ki bu, zamansal varoluşsal yapı içinde kendini ele verir. Bu ele veriş, Dasein'in haletiruhiyesinin zamansallığını görünür hale getirecektir. Şu durumda anlama beklenti üzerinden gelecekte temellenirken, bulunuş 'mevcut olma durumu' savında temellenir. Bulunuşun zamansal yorumu haletiruhiyenin zamansallığından çıkarılır.<sup>449</sup> Bu noktada haletiruhiye ve zamansallık arasında sıkı bir ilişki bulunur ki bunun nedeni, Dasein'in ruh halinin varoluşa dair anlamaya sahip olması bağlamında zamansallık temeli üzerinde mümkün olmasıdır.

<sup>445</sup> Gelven, a.g.e., s. 188-189.

<sup>446</sup> Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the-World, A Commentary On Heidegger's Being and Time*, Division I, Massachusetts Institute Of Technology, USA, 1997, s. 43.

<sup>447</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.312.

<sup>448</sup> Gelven, a.g.e., s. 188.

<sup>449</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.313.

Heidegger bulunuşun varlıksal analizinde sahih olmayan ruh hali olarak korku ve sahih olan ruh halinin karakteri olarak kaygının analizine girişir. Heidegger'in burada göstermek istediği şey, korku ve kaygının zamansallık nezdinde açığa çıktığına dair bir mesele olduğudur.<sup>450</sup>

O halde sahih bulunuşa dair giden yolda yapılacak soruşturmadaki ilk iş gayrisahih bulunuşun karakteri olan hergünlüğün haletiruhiyesi olarak korkunun zamansallığını araştırmaktan geçer.<sup>451</sup>

Olmuşluk durumunun haletiruhiyesi içinde korku, hergünlükte tehditkâr olanı açılmaktadır. Tehditkarlık zaman içinde başa gelecek olana ilişkindir. Bu anlamda korkunun eksiztansiyel-zamansal yapısında 'beklemede olma' bulunur. Ancak bu zamansallık gayrisahihtir. Dasein'in egzistansiyel ve de zamansal anlamı 'kendini unutmamasıyla' açığa çıkar. Bu sebeple Aristoteles korkuya '*lūpetis he tarakhe*' demektedir.<sup>452</sup> Korkunun kafa karışıklığı yapmasının nedeni Dasein'in tehdit edilen dünya-içinde varoluşu olarak el-altında-olanlarla ilgilenmesinde yitip gitmesiyle karşı karşıya gelmesidir. Bu yitip gitmede kafa karışıklığı ve korku hâkimdir ki bunlar unutma üzerinde temellenir.<sup>453</sup>

Korkunun zamansallığı beklemede olarak mevcut olma durumuna getiren bir unutmadan ibarettir. Korkunun zamansallığı ve temel bulunuş olarak kaygının zamansallığı arasında ilişki olduğunu ifade eden Heidegger, her ikisinin de hergünlük dünya-içinde olmayla yüz yüze geleceğini belirtir. Dolayısıyla korkunun nedeni, ne hakkında korku duyduğumuzdur. Bu noktada korkunun beklenti karakteri bulunmamaktadır. Kaygının ne hakkındalığı Dasein'in şuradalığındadır. Dasein burada kendileşir. Bu bakımdan kaygının belirli bir zamanın gelecek yapısı tayin ediliyor değildir. Hâlbuki kaygı imkânlar çokluğu içerisinde Dasein'in dünyayla bağımlı irtibatlandırır. Onda Dasein'in fırlatılmışlığına geri götüren kararlılığı bulunur. Kaygı varlık imkânını kararlılıkla açığa çıkarır.<sup>454</sup>

---

<sup>450</sup> Gelven, a.g.e., s. 188.

<sup>451</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.313.

<sup>452</sup> "Çok uzak şeylerden korkmayız. Örneğin hepimiz öleceğimizi biliriz, ama ölüm hemen bugünden yarına olacak bir şey olmadığı için ondan tedirgin olmayız." Aristoteles, *Retorik*, (çev. Ahmet Aydoğan), Ankara, Yapı Kredi Yayınları, 2008, s. 108.

<sup>453</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.314.

<sup>454</sup> A.e., s. 314.

Kaygının mevcut olma durumu fırlatılmışlığımıza bizi geri taşıyarak içinde bulunulan ana 'atlamaya hazır tutar. Kaygının şu durumda olmuşluk durumunun haletiruhiyesi olarak temellenmiş gelecek ve huzura çıkmanın kendisinden hareketle gerçekleşen özel bir zamansallığı vardır.<sup>455</sup> Kaygının zamansallığında insan, insanlığının olmaklığına yaşama şevkine ulaşır. İnsanın insanca olması, gayri insani olmaması olarak özünü sürdürmesine olanak vermektedir.<sup>456</sup>

Kaygının zamansallığında Dasein belirli bir el-altında-olanlar eşliğinde gerçekleşecek tedirginlikten muaf olarak muamma içindedir. Bu muammalı bekleyiş imkânlar çokluğu olarak Dasein'in olanaklarını gerçekleştirebilmesini de mümkün kılacaktır.<sup>457</sup> Korku ve kaygı an akışı içinde karşılaşırken bir fenomen olmayıp anlamaya dair haletiruhiyenin zamansallığında ifşa olur. Korkunun zamansallığı çevreleyen dünyada bulunurken kaygının zamansallığı bizzat Dasein'in varoluşunda ve mevcut olma durumunda yatmaktadır. Dasein'in gelecek ve mevcut olma durumunu asli bir olmuşluk halinden; varolma durumundan hareketle zuhur eder. Sahih kaygı ise ancak kararlılığında aranmalıdır. Çünkü kaygı Dasein'i özgür kılarak onun olanaklarını gerçekleştirmesine imkan verir.<sup>458</sup>

Korku, geleceği planları ertelemesiyle Dasein'i hapsederken, kaygı geleceğe yönelerek onu varoluşu uğruna salıverir. Bunun nedeni korkuda korkulan şeye odaklanılması ve geleceğin ihmal edilmesidir. Korkulan şey, ya geçmişte ya da şimdidedir. Hâlbuki kaygı varoluşsal bir sancıyla her daim geleceğe yöneliktir. Korkuda geçmişin hafızada tutulması ya da unutulması da söz konusu olabilir. Bu hal, Dasein'in bütünsellikli bir şekilde sahih varlığını anlamadan uzaklaşmasıdır. Korku (*fear*) sahih olmayan ruh halinde unutma, bekleme, şimdide beklemede olanı (*Gegenwartigen*) olarak kendini gösterirken, kaygı sahih ruhi varoluşta alıkoyma, tahmin ve olmuşluk durumu olarak kendini ele verir.<sup>459</sup>

Bu bağlamda sonuç itibariyle bulunuşun iki hali olarak korku ve kaygı, olmuşluk durumu; varolma durumu üzerine temellendiği halde onların husule gelmesi kaygı fenomeninde nasıl ortaya çıkması bağlamında farklılık gösterirler. Kaygı, kararlılık

---

<sup>455</sup> A.e., s. 314-315.

<sup>456</sup> Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, s. 11.

<sup>457</sup> A.e., s. 19.

<sup>458</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.315.

<sup>459</sup> Gelven, a.g.e., s. 189.

halindeki gelecekte neşet ederken; korku, mevcut duruma gelmenin kaybedilmesiyle teşekkül eder. Bu noktada korku ve umut arasında da ayırım yapan Heidegger birinin iyi gelecek (*bonum futurum*) diğerininse kötü bir gelecek içerdiğini (*malum futurum*) belirtir.<sup>460</sup> Şimdi, zaman ve varlık ilişkisi arasındaki ilgiyi serimleme noktasında Dasein'in fırlatılmışlığından ileri gelen dünyaya düşmüşlüğü'nün sonucu olan düşkünlük üzerinde durulacaktır. Bu düşmüşlük aleladelige ve onun yaratacağı minvallere mihlanma anlamına da gelecektir.

#### 2.4.1.3. Düşkünlüğün Zamansal Anlamı

Anlama ve bulunuşun aksine düşkünlük sahih olmayan bir zaman *ekstaz*'ında söz konusudur. Sahih olmayan en doğal hal olarak düşkünlük ontolojik anlamdan da yoksundur.<sup>461</sup> Heidegger hergünlüğün yapılarından bilhassa düşkünlük (*Verfallen*) üzerinde durmaktadır. Düşkünlük daha önce de belirttiğimiz üzere herkesle bir arada olarak lakırtı, belirsizlikle açığa çıkmıştır. Burada konumuz bağlamında merakın özel bir yeri vardır ki, bu da Dasein'i şimdinin içine çekmesidir ve bu zamansallığın bütünlüğünü ifşa edecektir. Böylece merak bizi şimdiye odaklandırır. Örneğin, yoldan geçerken bir kavga olayına tanık olduğumuzda burada kavgaya bakmamıza neden olan meraktır.

Merak olup biteni izlememize neden olur ve ben'in şimdisine odaklandırır bizi. Sonrasında ise yolumuza devam ederek nelerle karşılaşacağımız konusunda yoldaki ilerleyişimizi sağlar. Şimdiliğe odaklanan bu tavır, otantik sahih Dasein'a yönelik olmamış olsa da geleceğe yöneliktir. Fakat anlar hergünlükte can atıcı bir ruh halinin yaşanmasına neden olur. Bu zamansallığın üç *ekstaz*'ının hergünlükte bile zamansal olduğumuzun anlamıdır.<sup>462</sup> Hergünlük olaylar nezdinde, Dasein'ı hergünlük içinde tutan var olma tarzı olarak kendini gösterir. Dasein, yaşamın hükmünde olan hergünlükte en otantik anda bile Daseinlaşır. Öyle ki bir öngörü içinde yalnızca bir an bile olsa varoluşsal bir tavır alan Dasein hergünlüğün üstesinden gelse de onu tam anlamıyla ortadan kaldıramayacaktır.<sup>463</sup>

<sup>460</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.317.

<sup>461</sup> Gelven, a.g.e., 189.

<sup>462</sup> Johnson, a.g.e., s. 55.

<sup>463</sup> A.e., s. 56.

Düşkünlüğün zamansallığına yönelik yapılacak en kolay analiz merak üzerine yürütülecek araştırmayla vuku bulur. Şu da var ki, düşkünlüğün belirtisi olarak önceki bölümde lakırtı, müphemiyet ele alınmıştı; ancak bunları ele alış söz ve yorumda zamansal yapının analizi olarak çalışmamızın bu bölümünde araştırılacaktır. Bu sebeple düşkünlüğün zamansallığı olarak merak ele alınacaktır.<sup>464</sup>

Heidegger merakın yaptığı şeyin görmek ve görünür olmak olduğunu belirtir. Merakta olmuşluk durumu ve gelecek birlik içinde bulunur. Bu, henüz görülmemiş olana yönelme olarak gayrisahih bir biçimde ortaya çıkar. Merak gayrisahihlik içinde (otantik olmayan) Dasein'in olanaklarını gerçekleştirilmeye dayalı olan varolagelme (*having-been*) olmayıp iştahı gerçek sayar. Mevcut olma durumunun merak'a dahilliyi ona ait beklemede olmadan kaçıp kurtulma bağlamındaki bir dahilliktir. Bu, oyalanmanın zamansal eksiztansiyal imkân koşulu olarak, mevcut bulunma durumunun "içinde bulunulan anın varoluşu durumuna taşınmasıdır."<sup>465</sup>

Meraktaki mevcut bulunma durumunun gayrisahihliği varlık imkânından kaçma olarak kendini gösterir. Burada varlığın imkanlarını açığa çıkarış, Dasein'in kendini vermesi olarak kendi benliğinden sıyrılması demek değil, Dasein'in varlığını bütünüyle anlamasına olanak verilmesidir. Bunlar zamansallıkta oluşur. Dasein'in bizzat zamansallığında. Dolayısıyla huzura getiriş Dasein'in zamansallığında yatan beklemede değildir; unutuludur. Olanaklarını gerçekleştirirken Dasein sahilliğini merakın gayri sahilliğinden kurtararak varlığın sahil anlamını kavrar ve anlamayı sürdürür. Tüm bunlar yeniden belirtmek gerekilirse her nasılsa sahilliğinde öyle olacağı, 'olmuşluk durumu' minvalinde açıklanır.<sup>466</sup>

Anlama ile Dasein'in fırlatılmışlığı arasındaki ilişki dikkat çekicidir. Bu dikkat çekicilik Dasein'in fırlatıldığı andan itibaren geleceğe yönelimini sürdürür. Atılmışlıkla Dasein'in ruh halleri ortaya çıkar ki burada, anlamayla da Dasein geleceğe yönelirken, oluşan ruh durumuyla 'bulunma' mahali bağlamında geçmişe yönelir. Bu onun bulunuş halidir. Anlama zamansallıkta gelecek, düşüş veya düşkünlük olarak şu andaki ruh halleriyle ilgilenir. Burada kaygı ve korku baş gösterir.<sup>467</sup>Kaygıda da korkuda da ruh durumunun tedirginlik hali baş gösterir. Ancak ikisi arasındaki fark, korku şimdiye

<sup>464</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.317.

<sup>465</sup> A.e., s. 319.

<sup>466</sup> A.e., s. 319.

<sup>467</sup> Çüçen, a.g.e., s. 65



odaklanırken, kaygı geleceğe Dasein'in ilerlemesine olanak verir. Korku varlığın olanaklılığının olanaksızlığından neşet eder.

Düşkünlüğün zamansallıkta anlaşılması için en önemli belirti merak olarak Dasein'in imkân ve koşullarını görmesi ve anlaması bağlamında önemlidir. Merak böylece düşkünlükle olaylar arasında öncelik ve sonralıkla sıçrama yaratır. Burada unutma yaşanır. Merakla hergünlükte eylemler şu an yapılır ve Dasein'in kendini anlaması yaşanır.<sup>468</sup> Şu anı yaşama yeniyi vererek öncekini unutturur. Bu bakımdan unutma ve hatırlama zaman nezdinde kendini gösterir.

#### 2.4.1.4. Sözün Zamansallığı

Heidegger sözün (*Rede*) bizatihi kendisinin zamansal olduğunu ifade eder. Bunun nedeni, bir şeylerden söz etmenin söz söyleyenin her daim zamansallık içinde söylemin ekstatik zamansal birliği içinde söylemesinden kaynaklanır.<sup>469</sup> Dolayısıyla dilin zamanları ya da zamansal fenomenleri sözün zamansal olması ya da zaman içinde karşılaşılan süreçlere dair söylenen sözün zamansal olduğu savında değil, sözün edim türlerinin ilgilenmesinin asli zamansallığına kök salmış olmasından kaynaklanır.<sup>470</sup> Bu noktada Heidegger dilbilimin edim türlerini zamansal-eksiztansiyal yapısına el atmadığını belirtir.

Sözün zamansallığına yönelik soruşturmada sözün temsili olan şeye varoluşa odaklanılır. Çünkü söz bir varolana ilişkindir. Bu bakımdan sözün zamansallığı meselesi varolanın zamansallığı meselesine bizi götüreceği gibi, varlık-hakikat arasında nasıl bir zamansallık meselesi olduğu sorununa yönelik ontolojik bir izahı da gerektirecektir. Öte yandan sözde söylenen şey varolan kadar söyleyen olarak Dasein'in zamansallığı da işin içine karışarak imlenenin zamansal karakteristik yapısı sorunu açığa çıkacaktır.

Sonuç itibariyle, anlama varolmanın (mevcut bulunma durumunun) 'gelecek'i üzerine (unutma-hatırlama), bulunuş olmuşluk durumunda, düşkünlük ise mevcut bulunma durumunun ya da içinde bulunulan an olarak şimdide vuku bulur. Ancak mevcut bulunma durumu Dasein'in sahilliğini gerçekleştirecek şekilde olmuşluk

---

<sup>468</sup> A.e., s. 66

<sup>469</sup> Gelven, a.g.e., s. 190.

<sup>470</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.320

durumundaki bir gelecekte doğacaktır. Bu anlamda olmuşluk durumu, mevcut olma durumundan önce değildir, gelecek ise ondan sonra.<sup>471</sup>

#### 2.4.2. GAYRİ SAHİH ZAMAN ANLAYIŞI OLARAK KAMU ZAMANI

Dasein'in öncelikle ve çoğunlukla kendini bulduğu mahal hergünlüktür (*Alltaglichkeit*). Hergünlük Dasein'in her gün içinde bulunduğu alelade yaşama sahasıdır. Burada hergünlükten kastedilen Dasein'in ömür süresi olup, ona atfedilen Dasein'in hayatı boyunca ona egemen olan nasıllığıdır. Gayri sahih zaman Dasein'in nasıl yaşadığını gösteren ve yaşamadaki zamanıdır. Bu alelade zaman anlayışı kamusal zaman anlayışı olarak fiziki evrenin hareketini hesaplayan dünya zamanından neşet etmekte olup Dasein'in kamudaki hep beraberliğidir.<sup>472</sup>

Tekdüzeliliğin hâkim olduğu bu hergünlükte Dasein belli belirsiz ızdırap çekebilir, meşguliyetlerle oyalanabilir ve belirsizlikler yaşayabilir. Dasein hergünlükte bir an bile otantik olsa da yine de hergünlüğün üstesinden gelemeyebilir. Zaman onun için dün nasılsa bugün de, yarın da aynı olacağı üzerine kuruludur.<sup>473</sup> Bunun nedeni kamusal yaşam olarak hergünlük yaşamın gününbirlik bir tarzda zamanın ölçülebilirliğini kendine konu ediniyor olmasıdır.

Böylece hergünlük yaşam saatler, takvimlerle organize edilirken, insanların yaşamlarını da varoluşsal bir tavır aldirmaktan öte hesapçı bir zaman anlayışına bürünür. Bu anlayış zamanın ontolojik temelinden yoksun olarak varlığın da hakikatinin bertaraf edilmesine yol açmıştır. Hesapçı bir zaman olan kamusal zaman Dasein'in ilgilendiği işler için harcadığı zaman olup onun dünyada var olabilmesinin gerekli koşulunu tayin eder. Kamusal zaman Dasein'i doğrudan otantik kılmaz. Ancak otantikliğe giden yol kamusal zamanda bulunur.<sup>474</sup> Bu anlamda halk zamanı olarak ifade edebileceğimiz bu gayri sahih zaman kararlı varoluşun içindeki ben'in gerçekleşmesine giden yola bizi yönlendirmektedir.

Ancak gündelik zaman ya da kamu zamanı Dasein'in ontolojik yapısından ayrı olmayıp, onun nezdinde gerçekleşir. Kamu zamanının Dasein'in ontolojik yapısındaki ilgi fenomenini göz ardı etmesi geleneksel zaman anlayışının hakiki zaman anlayışından

<sup>471</sup> Çüçen, a.g.e., s. 64

<sup>472</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.338.

<sup>473</sup> A.e., s.339.

<sup>474</sup> H.J. Blackham, *Altı Varoluşçu Düşünür*, (çev. Ekin Uşaklı), Dost kitabevi, 2012, s. 105.

uzaklaşmasına neden olmuştur.<sup>475</sup> Burada bir ayrıntı, kamu zamanının Dasein'in ontolojik varlığına giden sahih zamanı kavrayışımıza yol açtığıdır. Gündelik zaman anlayışının bu ayrıntısı, Dasein'a zamanda eylemeyi sunmasıyla mümkün olmaktadır. Dasein'ın eylemesi için zamana ihtiyaç vardır. Zaman Dasein tarafından unutulabilir ya da harcanabilir. Zamanın harcanabilmesi ya da unutulması Dasein'ın kaygı duyusuna ya da bunun farkındalığına bağılı olarak sonlu ya da zamansal oluşuna bağılı olarak değişkenlik gösterebilir.<sup>476</sup>

Şu durumda eylem alanı sunan kamu zamanı dünyeviliğiyle geçmiş-şimdi ve geleceği sırasıyla, artık değil, olmayan (*Denals*), o sırada olan (*Jetzt*) ve henüz olamayan (*Denn*) olarak anlaşılmasını sağlar. Bu bakımdan gündelik dilde, 'akşam yemekten önce..., eve geldikten sonra..., yemek yerken...' gibi günlük hayattaki tüm yapıp etmeler zamanda zaman olarak planların, tarihlendirilebilirliğini sağlar.<sup>477</sup> Bu anlamda dünya zamanında ele alınan bir diğer şey saatlerdir. Güneş burada kadim bir saat olarak belirir. Güneşin konumu zamanı belirlemeye olanak verir. Dasein'ın günleri dünya zamanında sayılıdır. Dünya zamanında zaman dünyasallaşır. Bu durumda el-altında-olan veya el-önünde-mevcut-varlıkların kendilerine özgü zamanda bir yeri olur.<sup>478</sup>

Geleneksel zaman anlayışının neşet ettiği gündelik zaman, zamanın ölçülebilirliğini esas alarak hassas ölçümlerin yapılmasına olanak verir. Hassas ölçümlerin yapılması sıradan zamana konu edinilir ve zaman *ekstazları* olarak geçmiş ve gelecek önemini yitirerek şimdi vurgulanır. Örneğin bir atlet yarışmasında vurgulanan zaman hergünkü zaman (halk zamanı) olarak ifade edilir: 'Atlet şimdi girdi,,. Çıkış çizgisini şimdi geçer...' Bu örneklerden de anlaşıldığı üzere zaman burada homojenleşir.<sup>479</sup>

Aristoteles'ten beri süregiden bu alelade zaman anlayışının şimdilerin anı olarak görülmesi, varlığın anlamından yoksun bir zaman anlayışını karşımıza çıkarır. Zaman böylece anlamdan yoksun bırakılarak düzleştirilmiştir. Bu zamanda şimdi el-önünde-mevcut-varlıklara hizmet eder. Şimdi hem herkese aittir hem de zamanda hiç kimseye

<sup>475</sup> Çüçen, *Heidegger'de Varlık Ve Zaman*, s. 81.

<sup>476</sup> İnwood, a.g.e., s. 110. Karş, Heidegger, *Being And Time*, s. 410.

<sup>477</sup> A.e., s. 111.

<sup>478</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.355.

<sup>479</sup> İnwood, a.g.e., s. 111-112..

ait değildir. Zamansallık da buna bağlı olarak şimdinin izindedir. Bu noktada geleneksel zaman anlayışı zamanı, mevcudiyet anlamındaki mevcut'a göre tanımlamıştır. Bu anlayışa göre şimdiki-mevcudiyet, biricik hakiki mevcudiyettir.<sup>480</sup>

Aristoteles'in var'ı mevcut şimdi olduğunu geçmiş ve geleceğin ise artık ve henüz şimdi değil olduğunu belirtir. Kant'a göre şimdiye hapsolarak zamanı bu şekilde tanımlama şimdilerin ardardalığı olarak belirtilir. Zaman bu şekilde ölçme ve hesaplamaya bürünür ki, bu yönüyle zamanı tanımlamak onun fundamental ontolojik mahiyetinin anlaşılmasının önüne set çeker.<sup>481</sup> Kamu zamanı umumi bir zaman olarak zamanın diğer minvallerini ihmal edip zamanın kaçak yönünü sergiler. Bu kaçış, ölümden kaçıştır.<sup>482</sup>

Kaçış, kamusal alanda yaşayan ve onun neliğine bürünen insanın 'düşünme'den kaçışıdır aynı zamanda. Dasein bu gündeliklik minvalinde düşünme yeteneğini düşüncesizlikte nadasa bırakmıştır. Düşünmeden kaçış, düşüncesizliğin temel nedenidir. Bu mahalde beliren düşünce, plan ve araştırmaların düzeneğini ve programlanmasını sağlamak amacıyla amaçlara yönelen hesapçı muhayyilenin ürünüdür. Heidegger bu düşünmenin sükûnetten yoksun olduğunu belirtmektedir.<sup>483</sup> Bundan dolayı sükûnet derin bir tefekkürle yapılan düşünmeyi şart koşarken, kamu zamanında beliren düşünce hesaplayan bir düşünme olarak sükûnetle keşfedilecek hakikatin mahiyetinden yoksun kalır.

Bu bilgiler kapsamında geleneksel zaman anlayışının köklerini bulduğu kamu zamanı kendi içinde doğal bir meşrutiyeti barındırdığı ifade edilebilir. Kamu zamanı doğal zaman üzerine temellenir. Dünya zamanı Dasein'in fırlatılmışlığında hergünlüğünde ilk karşılaştığı zaman olarak kaygı fenomeniyle sahil ve sahil olmayanı imkân dâhilinde barındırır.<sup>484</sup> Dasein'in zamansallığı sayesinde dünya zamanı olanaklı hale gelir. Dolayısıyla dünya zamanının ruhla ilişkisi vardır. Bu bakımdan dünya zamanının şimdisi temelinde onun kökeni itibariyle ekstatik zamansallık bulunur ve bu zamansallık türevseldir. Dünya zamanı Dasein'a hergünkü zamanı açımlyarak

<sup>480</sup> Heidegger, *Olmaya Bırakılmışlık*, s. 8.

<sup>481</sup> Heidegger, *Zaman Ve Varlık*, s.23.

<sup>482</sup> Heidegger, *Being And Time*, s. 365.

<sup>483</sup> Heidegger, *Olmaya Bırakılmışlık*, s. 10-11.

<sup>484</sup> Doğal zaman doğadaki nesnelerin zaman sırasına konulmasıyla oluşturulur. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Çüçen, a.g.e., s. 69.

çizgisel bir zaman anlayışının zeminini hazırlamaktadır. Burada tarihler, saatler günlük yaşamı organize etme, hesaplama, plan ve programlama yapma amacıyla bir düzene sokulmaya çalışılır.

### 2.4.3. SAHİH ZAMAN ANLAYIŞI

Geleneksel zaman anlayışını eleştiren Heidegger zamanın uzamsal ya da bölgesel olmadığını savunarak zamanın sayılamayacağını belirtir. Zamanı uzamlaştırmak önümüzde hazır bulunan şimdilerin sayılması demek olacak ki bu dizi, gerçek zaman anlayışından ve varlığın bütünlüğünü anlamamıza dayalı ontolojik araştırmadan bizi alıkoyacaktır. Zaman nesnel, öznel ya da içsel değildir. Zaman nesnellik ya da özneliği öncel şekilde her türlü önceliğin olanaklılığını hazırlar. Zamansallık sonlu olup, ansal oluş ufkudur. Zaman ancak varoluşsal ontolojik olarak kavranırsa varlığın kararlılığındaki hakikati bize verebilir.<sup>485</sup>

Hakiki zaman Dasein'in olanaklarını açığa çıkaracaktır. Dasein ölümlülüğüyle zamanı ve zamansallığı nezdinde tarihsel durumunu yaşar. Dasein tarihsel varoluşuyla zamansallığın ufkunda kendisi olabilir. Kararlı varoluşun anlamı ancak zamansallığın doğasından neşet edecektir.<sup>486</sup> Bu noktada Dasein'in zamanı ve onun zaman içinde bulunaklığından bahsederiz. Onun zamanı insani/tarihsel durumu bizatihi içinde yaşaması olurken; zaman içinde bulunuşu, uzayıp giden zaman içindeki olmaklığıdır. Bu bakımdan Dasein'in zamansallığı evrensel değil görecelidir.<sup>487</sup> Örneğin bir genç için ölüme yaklaşmış olma olarak zamanın tamamlanmışlığı korku ve kaygı verirken bir yaşlı için ölüm bir korku değil, zaman içinde başından geçenlerle biçilen değer olur.

Dasein zamansallığı ile zamanın değişik boyutlarına dalarak kendi zamanını oluşturur. Dolayısıyla her Dasein'in zamanı vardır. Zaman bir şey için zaman olarak hep bizim için zamandır. Zamanın yalnızca bir şey için olarak kendini göstermesi, kendisini Dasein'in zamanı olarak göstermesi anlamına gelir. Bu da Dasein'in ölümlü olduğunun göstergesi olarak, kendini ölüme seslenen şey olarak zamanı yaşaması

---

<sup>485</sup> Çüçen, a.g.e., s. 69.

<sup>486</sup> Blackham, a.g.e., s.103.

<sup>487</sup> Pöggeler, a.g.e., s. 54.

demektir.<sup>488</sup> Bu noktada gelecek, geçmiş ve şimdiyi içine alarak ölümün öngörülmesini gerçekleştirme imkânı sunar.

Zamanı oluşturan tarzlar olarak zamanın içine giren şimdi-geçmiş-gelecek *ekstaz*larında Dasein zamanı eylemeyle yaşarken şimdisiyle, geçmişiyle, geleceğiyle her biri birbirleriyle sıkı ilişki içinde olacak şekilde perçinlenmiştir. Zamanın *ekstaz*larına yönelik içkinlikte Dasein, belirgin bir imkân olarak ölüme yönelik geleceğin olanaklarına; şu andaki olmaklığa (*Augenblicksein*), geçmişin olmuşluk durumunu (*Gewesenheit*) hatırlamaya, şimdinin içinde gidip gelir.<sup>489</sup> Zamansallığın ufkunda gidip gelme, kaygının zamansal ufku sayesinde. Kaygı ile Dasein, geçmişi yorumlamaya ve gelecek olasılığıyla hiçlikten hiçliğe yönelik adımları hiçe saymak doğrultusunda şu anı belirlemeye yönelik bir kararlılıkta bulunmaktadır. Zamansallığın ufkunda Dasein, zamana ait bir varlık olarak zamanda olmadığını iddia ederek, saf bir mevcudiyetten çıkıp, kendisinden bir adım ötede tasarlanmış bir varlık olduğunun kanıtını yaşar. Bu yaşamada Dasein zamana içselleşerek zamansal süreçte kendini gerçekleştirmeye ulaşır. Bu bakımdan sahil zamanda Dasein, kişisel bir varoluş içinde ‘*lumen naturale*’ olarak kendi ışığını yaşar. Zamanın *ekstaz*ları olarak geçmiş, şimdi ve gelecek ben’i oluşturan *ekstaz*lardır aynı zamanda.<sup>490</sup>

Bu bağlamda hakiki zaman geçmiş, gelecek ve şimdinin karşılıklı olarak birbirlerine ulaşmasını sağlayan zaman olarak üç boyutluluğu sağlar. Gelecek, kişiyi şimdiki zaman temelinde geçmişe gönderir.<sup>491</sup> Hakiki zaman mevcut olagelmenin karşılıklı etkileşen üç farklı tarzını bize sunar. Her üç boyutta mevcut olagelme rol oynar. Üç boyutun birbirleriyle etkileşimi dördüncü bir boyutu ortaya koyar. Bu anlamda zaman dört boyutlu hale gelir. Yakına gelen yakınlık olarak “olmuş olanın olacak olanın ve şimdinin birbirlerine doğru ulaştıkları yolları peşinen birleştirir”<sup>492</sup>

Heidegger geçmiş-gelecek ve şimdiyi mevcut olmamaya bağlı olarak açıklar. Henüz mevcut olmama geçmiştir. Olmuş olan ise geleceği kendisine sunar. Böylece geçmiş ve geleceğin karşılıklı ilişkisi mevcut’u bize verir. Bu üç *ekstaz*’ın birbirlerine karşılıklı verişleri kendiliklerinde zamanın olduğunun göstergesidir. Geçmiş, gelecek ve

---

<sup>488</sup> A.e., s.53.

<sup>489</sup> A.e., s. 54.

<sup>490</sup> Blackham, a.g.e., s. 104.

<sup>491</sup> A.e., s. 105.

<sup>492</sup> Heidegger, *Zaman Ve Varlık*, s. 28.

şimdi kendilerini birbirlerine sunma şeklinde birbirlerine aittir. Onların birbirlerine sundukları şey, mevcut olagelmedir. Olmuşluk durumu olarak mevcut olagelme (*Gewesenheit*) sayesinde zaman ve mekân görünür olur. Burada zaman şimdilerin ardardalalığında olan ‘ebedi bir şimdi’ olmaktan uzaktır.<sup>493</sup>

O halde zaman Dasein’ın şimdisi, geçmişi ve geleceğiyle kendi olanaklarını gerçekleştirmesi kapsamında kendi varlığının hakikatının keşfini sunar. Sahih zaman bu keşfin tecelli etmesinde tezahür eder. Sahih zaman varlığın hakikatini sunarken onun anlamını da bize gösterecektir. Bu anlamlılıkta Dasein geleceğine yönelik sahihliği içinde zamansallık dayanağında ölüme doğru gidecektir. Bu ise, günübürlük yaşam olarak, gayri sahih zaman anlayışından uzak bir anlama karşılık gelir. Bu bakımdan Heidegger zamanı gündelik zaman anlayışından ayırt etme uğruna zamanın boyutlarını daha iyi gösterebilmek için zamanı Latince kökenli adlandırmak ister. Nitekim şimdiki hali, *Prezenz*, *Presens* olarak adlandırma yoluna gider. Diğer bir ifadeyle;

Varolanı el-altında-olan (*Zuhandensein*) veya el-altında-olmayan (*Unzuhandensein*) mevcut olan (*Vorhanden*) veya mevcut olmayan (*Unvorhanden*) olarak alındığında onları şimdiki halde-olmayan almış olurum ki, bu demektir ki, ben ilk planda şimdiki hal (*Prezenz*) boyutu içinde gark olmuştur.<sup>494</sup>

Anlaşıyor ki, Heidegger zamanın kendini ortaya çıkarış tarzlarının her bir boyutunun Dasein için, hareketliliğin ölçüsü olarak değil, varoluşsal açıklamaya hizmet etme üzere özel bir yer verir. Zamanın farklı tarzları Dasein’da gerçekleşirken her bir zamanın Dasein’ın farklı hakikatlerini de açığa çıkarması böylece söz konusu olur. Fundamental bir ontoloji temelinde peyda olacak sahih zaman ancak zamanın her bir *ekstaz*’ı için Dasein’ın zamanıyla ontik bir önceliğe ve Dasein’ın varlığının zamanıyla da ontolojik bir ufka kavuştuğu müddetçe oluşacaktır. Bu ise bizi Dasein’ın ontik öncelik olarak egzistansiyel çözümleme ve ontolojik ardılık için egzistansiyel analizine geri götürecektir. Dasein üzerine zamanın eksiztansiyel çözümlemesi kendi varlığı üzerine düşünümü sağlayarak varoluşsal bir analizken zamanın egzistansiyel çözümlemesi ise varlığı varoluşundan hareketle analizini sunmaktadır. Egzistansiyel analizin meydana gelmesi eksiztansiyel analizin varlığını gerektirir. Bu da Dasein’ın

<sup>493</sup> A.e., s. 26.

<sup>494</sup> Pöggeler, a.g.e., s. 58.

fırlatılmışlığıyla günübirlik yaşam alanı üzerinden gerçekleşen bir zaman yapımı sunacaktır bize.

O halde varlığın anlamının zamandaki keşfi zamanı anlamaktan geçer. Bu bakımdan Dasein yaşanılan zamanın ya da zamana özgü olan anlam pencerelerinin bir geçmişi ve geleceği olduğunu anlamaya çalışmakla yükümlü tutulur. Ancak bu yükümlülük bir zorunluluk değil, olanaktır; seçenektir. Başka bir deyişle, “hakikat diye bellediklerimizin rastlantısal olarak kendi tarihsellikleri içinde nasıl kurulduklarını reddetmek ya da kabul etmenin ötesinde anlamaya çalışmaktır.”<sup>495</sup> Çalışmamızda Dasein’ın varlığının hakikatini sahih zaman temelinde düşünmeye çağıran ‘ihtiyatlı düşünmedir.’ Düşünme ve zaman arasındaki irtibat noktası da burada perçinlenir. Bu noktada, “Düşünmek ne demektir? sorusu öncelikli anlamda düşünülmeği isteyen sorar: o bize ne üzerine düşünülecek bir şeyi ne de yalnız kendini sunar; fakat öncelikle bize düşünmeyi verir ve böylelikle bizi düşünceye bağlar.”<sup>496</sup>

İhtiyatlı düşünmenin çağrısı şeylerde düşünme üzerine odaklanır ve ürünü düşünceci.

Böyle bir düşünce varlığın zamanla ilişkisini, zamanın ontolojik yapısını açığa çıkararak varlığın hakikatini anlamını sunacaktır bize.<sup>497</sup> O halde düşünme meselesi varlık ve zaman meselesidir. Çünkü varlığın mevcudiyet olarak geleneksel felsefedeki tahririyle sunulduğu düşünülmesi gereken bir düşünme sorunudur. Bu bakımdan düşünmenin sahih zamanı yakalayabilmek için kendisine sorun edeceği, varlığın bir sorun ancak bir var olan olmadığı, zamanın bir sorun ancak zamansal bir varolan olmadığı üzerine odaklanmadır.<sup>498</sup>

Sahihs zamanı yakalayabilmek uğruna beliren ‘düşünme’ hesapçı düşünmeden ayrı olarak gün ışığına çıkan sükûnetle gerçekleşecek olan düşünme tarzıdır. Tefekküre dayalı bu düşünme tarzı olarak ihtiyatlı düşünme Dasein’ın nasıl yaşıyorum ve nasıl yaşamalıyım sorularını kendisine sormasına imkân vererek onun geçmişi, şimdisi ve geleceğiyle bir bütün olarak zamanın ekstatik birliğine katılmasını sağlayıp varoluşu

<sup>495</sup> Heidegger, *Tekniğe Yönelik Soruşturma*, s. 62.

<sup>496</sup> Heidegger, *Düşüncenin Çağırıldığı*, s. 53.

<sup>497</sup> A.e., s. 69.

<sup>498</sup> Heidegger, *Zaman Ve Varlık*, s. 17.



karşısında otantik bir tavır alabilmesine imkân verecektir. Tefekkürlü düşünme Dasein'a şunu talep edecektir:

Durum böyleyse, insan eseri gelecekte büyüüp gelişmiş bir vatan toprağından yetişerek insan etere, yani göğün ve ruhun genişliğine yükselebilir mi? Ya da her şey, planlamanın ve hesaplamının, organizasyonun ve otomatik işletmenin kısacasına girecek mi?<sup>499</sup>

Bu bakımdan Heidegger, insanın çağın teknik oluşumlara boğularak yurdunun mahiyetini kaybederek varlığın anlamını unutan insanı kurtarma talebinde bulunur. Varlığın anlamını hatırlamak unutulmuş tefekkürü hatırlamaktan geçmektedir. Bunun için tefekkür uyanık ve canlı tutulmalıdır. Öznenin nesneleştirildiği dünyada insan, değerlerini, zamanın gerçek mahalini hatırlamalı ve varlığın sesine ihtiyatlı düşünce ile kulak kesilebilmelidir. Patıkaya götüren bu ses, Dasein'ın; insan varlığının kurtuluş yolu olmaktadır.<sup>500</sup>

Bu doğrultuda Heidegger, tefekkürlü düşünme eşliğinde varlığın hakikatinin zamanda kendini bahşedeceğinden hareketle çözüme kavuşturmayı amaçlayarak varlığın ve zamanın anlamını tartışır.

Varlığın anlamı onun varolmasında değil, vardırılığında yatmaktadır. Böylece Heidegger varlığın var değil, vardır olduğunu belirtir. 'Vardır' önceki bölümde de tartıştığımız bir mesele olarak yinelemek gerekirse varlığı kendi içinde bize sunmaktadır. 'O vardır'daki verirlik, zamansallık mahalindedir. Var ifadesi muktedirlik anlamına gelir ancak bu geleneksel anlayışta ifade edilen bir mevcudiyet içindeki muktedirlik değil, olanaklar dâhilindeki bütünlüğü açıklama gücü olarak muktedirliktir. Muktedir olma varlığı ortaya çıkarır ve onu zamanda verir.<sup>501</sup> Varlık muktedirlik dahilinde ihtiyatlı düşünme eşliğinde hakiki zamanın üçlü boyutunun birliğini vermesinin mevcut olagelmesinden ötürüdür. Bu üçlü boyutta zamanın vereceği tek şey ise zamanın bizzat kendisidir. Zaman, ancak zamanı verir. Varlığın zamansal yayılımında zamana ait olan bir ithaf, teslim ediş kendini gösterir. Bu noktada çalışmamızda bir soru yankılanır: hakiki zamanı ve varlığı belirleyen nedir?

<sup>499</sup> Heidegger, *Olmaya Bırakılmışlık*, s. 13.

<sup>500</sup> A.e., s.18-19.

<sup>501</sup> Heidegger, *Zaman Ve Varlık*, s. 21.

Heidegger ‘**Varlık ve Zaman**’dan sonra yazdığı ‘**Zaman ve Varlık**’adlı eserinde bu soruna ilişkin yanıt denemesine girişerek zaman ve varlığı belirleyen yeni bir kavram ileri sürer: ‘sahiplenme’. *das Ereignis* olarak sahiplenme olayın ortaya çıkışını olanaklı kılan şey olarak Dasein’in yazgısı olmasıyla varlığa ve zamana dair bakışta kendini gösterecek olana kavuşmaya vardırır bizi. Sahiplenme, varlık ve zaman arasındaki ilişkiyi bir arada tutan minvaldir.<sup>502</sup> O, varlığı verir. Zamanı verirdeki o, sahiplenmedir. Sahiplenme sorusunda düşülebilecek tehlikeden kurtuluş, mevcudiyeti mevcudiyet olarak anlamaktır. Öze, neliğe yönelik şeye bizi vardıracak sahiplenme, hakiki zaman aracılığıyla varlığı düşünmeye; ihtiyatlı düşünmenin muhkem ellerine bırakacaktır bizi.<sup>503</sup>

Bu bağlamda Heidegger varlık ve zaman arasındaki bağın sahiplenme olarak düşünülmesini talep eder. Sahiplenme olayı olarak varlık artık sahiplenme olarak düşünülecektir. Varlık, fırlatılmışlığın yazgısında, mevcut olagelme ve mevcudiyete bırakma anlamında düşünülürse ancak kendini sahiplenmeye bağlı tutar. Varlık sahiplenme türü olarak ‘o verir’deki belirlenimlerini sahiplenmeye bağlı olarak gerçekleştirir. Mevcudiyetin bahşedilmesi sahiplenmenin payandasındadır ve o, sahipleniş içinde zamana yayılır. Sahiplenişte sahip olunan şey varlık ve sahih zamandır.<sup>504</sup> Sahipleniş hakiki zaman içinde insanın varlığın anlamını kavramasına ve onu kendisinin içine taşıma özgürlüğüne ulaştırır. O halde varlığın anlamını keşfetme, varolanlara kapılmaksızın hakiki zaman içine doğru bakmakla sahiplenme huzurunda ancak gerçekleşir. Varolanlara dayanmaksızın varlığı düşünmek metafiziğe bakmaksızın düşündürmek ki bu, düşüncenin kendisi olarak ihtiyatlı düşünme sayesinde.

#### 2.4.4. DÜNYA-İÇİNDE-VAROLMANIN ZAMANSALLIĞI

Dasein’in varolana dair imkânları olarak sahihlik ve gayrisahihtik zamansallık üzerine temellenir. Dasein’in varolanlara yönelik olanakları gerçekleştirilebilme sorunu açıklama meselesi olarak dünyanın, varolanın öntolojik soruşturması nezdinde

---

<sup>502</sup> A.e., s. 31-32.

<sup>503</sup> Sahiplenme Erich Fromm’un ‘**Sahip Olmak Ya Da Olmak**’ eserinde olduğu gibi bir şeye ya da nesneye sahip olma değil, zaman ve varlık arasındaki irtibat noktasında suskunluğu yatıştır. Bu noktada sahiplenme sessizliğe bırakır kendini. Bkz. Erich Fromm, *Sahip Olmak Ya Da Olmak*, (çev. Aydın Arıtan), Arıtan Yayınevi, 2000.

<sup>504</sup> Heidegger, *Zaman Ve Varlık*, s. 33-34.

yapılacak olan dünya-içinde-varolma'ya dair bir araştırmayı gerektirir. Açıklanmışlığın zamansal yapısını kendini böylelikle tezahür edebilecektir.<sup>505</sup>

Dasein'in temel olarak varlığının oluşumu dünya-içinde-varolmayı esas kılar. Dünya-içinde-varolmanın koşulu önceki bölümde, dünya fenomeni bakımından karakterize edilmiş, buradan yola çıkarak da 'el-altında-olanlar'ın veya 'el-önünde-mevcut-varlık'ların ontik ve ontolojik ifadelerinden hareketle 'dünya-içindelik'e varılmıştı. 'Dünyasallık' fenomeni de tam da bu dünya-içindelik üzerinden görünür kılınmaya çalışılmıştı. Bu görünürlük esasında, Dasein'in varlık imkânını ortaya koyan açıklama kapsamında onun dünya-içinde bir şey uğruna varolduğunu göstermeyi amaçlamaktadır.<sup>506</sup>

Peki, dünya-içinde-varolmanın ontolojik yapısı nasıl tezahür edebilir? Dasein'in varlığını aşkınsal anlamda dünya-içinde-varolmanın zamansal anlam ve değeri nedir? Zamansallık dünya-içinde-varolmanın bir sonucu mudur, yoksa varlığını, var ederliğini Dasein'a mı borçludur? Dünyadaki gereçlerle ekstatik zamansallık nasıl mümkün olur? Dasein'in dünya-içinde varoluşunun sahil varlığı nasıl gerçekleşir? Yanıtlanmayı bekleyen bu sorular eşliğinde zamanın ekstatik hususunda çalışmamıza yön verebiliriz.

Dasein'in dünya-içinde-varolma sorunu zamansallık'ı 'şuradalığının' araştırılmasıyla ereğine ulaşabilir. Dasein'in şuradalığının varlık imkânı zamansallığın ekstatik birliğidir.<sup>507</sup> Dünya-içinde-varolma fenomeninin egzistansiyel olanağı şurada varolmanın zamansallıkta kök salmış olmasıdır. Bu bakımdan kaygının ontolojik izahı kendisinde olup bitecek zamansallıktan hareketle ancak kavranılabilirliği yakalar. İlgilenmenin zamansallığına yönelik araştırma ise bizi gerisingeri el-altında-olanlarla 'bir şey uğruna'lığa kurulacak yönelimsel eyleme; bir şey içinliğe (*worumwillen*) götürür. Şu durumda dünya-içinde-varolmanın imkân koşulu zamansallıkta kendini ele verir. Bu doğrultuda, 'dünya-içinde-varolmanın zamansallığı' bizi şeylerle kurulacak yönelimsel ilişkide beliren ihtiyatlı düşünce ve ilginin (*Umsichtung*) zamansallığına, buradan yola çıkarak da dünya-içindeki el-altında-olanları teorik olarak bilmeye,

<sup>505</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.321.

<sup>506</sup> A.e., s. 308.

<sup>507</sup> Pöggeler, a.g.e., s. 82.

düşünüşümüzün zamansal anlamına ve dünyanın aşkınsallığı (*Tranzsendenz*) meselesine götürür.<sup>508</sup>

Yönelimsel ilişkide beliren ihtiyatlı düşünce ve ilgi, Dasein'ın kendisini çevreleyen dünya-içinde dünyayla münasebet içinde olma anlamına gelir. Bu düşünce ve ilgi, salt görmenin ya da bir niyeti taşımanın ötesinde dünya-içinde-varolanlarla kurulan varoluşsal bir tarza karşılık kullanılan bir ifadedir.<sup>509</sup> Bu anlamda ilgi, Dasein'ın dünya-içinde-varolmaya dayalı kurduğu bir rabıta noktasıdır. Dasein sahih oluşuna ya da olmayışına yönelik kavrayışı burada gerçekleştirir.<sup>510</sup> Burada açığa çıkan sorun, dünya-içinde-varolmanın Dasein'ın temel konstitüsyonu olan dünya-içinde-varolmayı nasıl ve ne şekilde önkoşul olarak tuttuğunu anlamaktır.<sup>511</sup>

Dasein'ın varlığını varlaştırdığı ilk yer olarak karşılaştığı dünya onun varoluşunun varolanların zamansal esasını oluşturur. Dünya-içinde-varolma varlığın zamansal keşfinin öndayanağına hazırlık niteliğindedir. Anlama, bulunuşluk, düşkünlük ve söylem-söz gibi tüm varoluşsal haller dünya-içinde-varolmanın zamansallığından çıkarılır. Heidegger'in işaret ettiği ontolojik temelde kendini beyan eden ekstatik zamansallık, Dasein'ın zamansal karakteri olarak onun imkânları gerçekleştirmesidir. Dasein'ın varoluşsal imkânı ise ancak dünya-içinde-varolmaya dayalı zamansallıkta açığa çıkacaktır. Bu zamansallık, dünya-içinde-varolmanın ontolojik olarak imkânını bize sunar.<sup>512</sup>

Dünya-içinde-varolma Dasein'ın fırlatılmışlık yapısında tezahür eder. Fırlatılmışlıkla dünyayla karşılaşan Dasein el-altında-olan ya da el-önünde-mevcut-varlıklarla karşılaşır. Dasein bu bağlamda, gereçleri planlarını gerçekleştirmede etkin kullanır. Anlamaya dayalı dünya böylelikle kurulur. Pratik uğraşlarla anlama katılan dünyayla uzam ve zaman içindeki nesnelere dünyanın rasyonelitesinin anlamı içindeki çelişki, diğer bir deyişle *praxis* ve *theoria*; bilim ve uğraşı arasındaki çelişki değil, dünyayı tanımlamaya yönelik bilim ve felsefenin soyutlamalarındandır.<sup>513</sup> Bu doğrultuda dünyaya yönelik gerçekleştirdiğimiz bilimsel ve pratik yorumlama

---

<sup>508</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.322.

<sup>509</sup> Pöggeler, a.g.e., s. 52.

<sup>510</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.323.

<sup>511</sup> A.e., s. 332-333.

<sup>512</sup> Gelven, a.g.e., s. 190.

<sup>513</sup> Pöggeler, a.g.e., s. 95.

arasındaki fark yok olur. Öyle ki çekicinin ağır olduğuna yönelik bilimsel bir açıklama onun taşınmasının zorunlu olduğunu söylemek demek olacaktır.

Dasein'in el-altında-olanlarla kurduğu ilişki hem kendini hem şeyleri (*res*) dolayısıyla da dünyayı açılmasını sağlayacaktır. Dasein'in açılması (*Erschlossenheit*) onun varolma durumuna aittir. Peki, Dasein nereye doğru ve nerede açılmaktadır? Dasein'in açıldığı yer sahil ya da gayrisahil olanlar içinde dünyadır. Dünyada kendini açılmasını Dasein dünyayı da açılacaktır ki, bu açılma karşılıklıdır. Heidegger bu bakımdan dünyanın açılmasını öncelikle fenomenolojik akabinde ontolojik temeldeki imkânı sergilemesi bağlamında tartışmaktadır.<sup>514</sup>

Bu imkânların açılması zamansallık fenomeni temelinde gerçekleşmektedir. Dünyayı özünde zamansal kılan Dasein'in zamansallığıdır. Bunun nedeni Dasein'in bazı şeylerin önemli bazılarını önemsiz olmasını söylemesidir. Dünyaya anlam atfeden Daseindir ve onun zamanıdır. Dasein'in dünyaya fırlatılmışlığıyla ve tarih, dünyasallık, zamanın başlamasıyla dünya-içinde sonlu Dasein, dünyaya kendini açarak dünyayı da bir nevi açılmıştır.<sup>515</sup>

Dasein'in kendini dünyaya açılmasında bir sorun belirir ki bu da Dasein'in dünyayla karşılaşmasının nasıllığına ve bu nasıllıkta nasıl bir yol izleyeceği hususudur. İnwood, Dasein'in yolunun realizm ve idealizm arasında olduğunu belirtir. Dasein karşılaştıklarını bir dünyaya taşır ve dünyadan geri getirip bunları tikel varlıklara-varolanlara götürür. Dolayısıyla Dasein tam da 'oradadır'.<sup>516</sup> Bu durum bizi dünyanın aşkınlığı meselesiyle yüzleştirir. Ancak bu meseleden evvel tartışmayı gerekli kılan Dasein'in dünya-içinde bir şey içkinliği bakışından hareketle dünyayla nasıl bir ilişki kurduğunun araştırılmasıdır. Bunun nedeni, '-mek için'liğin (*Um-zu*) ontolojik bakımdan anlamının zamansallık üzerine temellenmesidir. Heidegger'in deyişiyle,

Şimdinin (*Gegenwart*) gelecekte (*Zukunft*) ve olmuşlukta (*Gewesenheit*) kök salması (*Verwurzelung*) ihtiyatlı bir anlayışın (*Umsichtig*) anlamasında tasarlanmış<sup>517</sup> olanın şimdide olana yaklaştırılabilmesi için imkanın

<sup>514</sup> Johnson, a.g.e., s. 45

<sup>515</sup> İnwood, a.g.e., s. 92-93.

<sup>516</sup> A.e., s. 139.

<sup>517</sup> *Ent/werfen* olarak tasarlama, olan çizme anlamına gelen terim, Heidegger felsefesinde Dasein'in fırlatılmış olmasının bir sonucudur. *Entwerfen* atmak, atılmak, doğurmak (bir zarı) fırlatma, savurma

(*Möglichkeit*) varoluşsal-zamansal koşuldur. Şöyle ki, beklenti (*Gewartigen*)<sup>518</sup> içinde olan hafızada tutunma eyleminin ufkunda karşılaşılanı şimdi kendine uydurmak zorundadır yani bir-şey-olanaklılık (*Als-Struktur*)<sup>519</sup> yapısı şeması içinde yorumlamalıdır.<sup>520</sup>

Dasein dünya-içinde karşılaştığı gereçlerle tutulma alıkoyma (*Vorenhalt*) ve bekleme (*Enwarten*) eylemi içine gerecektir. El-altında-olanlar o halde insan varoluşunun gündelik hayatta tutmasıyla, alıkoymasıyla şimdi ve geçmişin alıkonulmasını bekleme halinin gerçekleştirilmesine ve geleceğin bakış açısının oluşumunu sağlayacaktır. Dasein'ın el-altında-olanlara yönelik hareketle bu durumları onun el-altında-olanlarla kurduğu ilgi sayesinde kazanımına ulaşır. Sahih olmayan bu minvalde Dasein unutmama edimini gerçekleştirerek kendilik bilincinden kendini alıkoyacaktır. Bunlar mevcut bulunma durumunda şimdinin faaliyette tutulması nezdinde gerçekleşir. Şimdinin (huzurda verilenin) varoluşsal anlamı gereçlerle kurulacak ilginin imkân koşulu sayesinde. Dasein'ın zamansallığı bu bakımdan fenomenin varoluşsal temeli olan eyleme imkânıdır.<sup>521</sup> Böylece ilgi dünya-içinde dünyada ilgi noktasında yönelinen gereçler olarak el-altındalıkla kurulan bağla ortaya çıkan tutma, bekleme, süreçler amaçlar kapsamında mevcut bulunmanın anlamını varoluşsal olarak Dasein'ın hem kendiliğinin (*selfhood*) hem de aşkınsallığının (*transendence*) ereğinin gerçekleştirimini sağlar.

O halde Heidegger Dasein'ın dünyayla kurulacak ilgilenme noktasına odaklanırlar bizi. Heidegger'in ilgilenme ile kastı, el-altında-olan ya da el-önünde-varlığa yönelik ilgilenilen şeyle olan ilgisinde ilintililiğin ortaya konulmasıdır. Bu ilintilik, el-altında-olan gerecin ayırt edici varlık karakteri olarak el-altında-olanın varlık

---

anlamına gelen *werfen*'den geldiği dikkate alındığında, heidegger'de fırlatılmış olma ve tasarım yapma arasında ilişki olduğu anlaşılır. Fırlatılmış olmayla Dasein geleceğe yönelik anlama kisvesi altında tasarımlarda bulunacaktır. *Ent/werfen*'in anlamı için Bkz. Denkel, Davran, a.g.e., s. 56, 509.

<sup>518</sup> *Gewartigen*, bir şeyin gerçekleşmesini umma, beklenti içinde olma anlamını taşır.

<sup>519</sup> *Als-Struktur*, şimdiye dahil olan bir olay ufkundaki olanağın kendisinin daima bir şey olarak gerçekleşimine yönelik bir şeyin daima bir şey olarak meydana geleceğini anlatmak için kullanılır. Bu bir şey olaraklıkta, bir şey olunacak şeyin gerçekleşmesindeki tüm imkan ve koşullar belirgin hale gelir. Bu imkan ve koşulların birlikteliğini birarada tutan yapı *Als-Struktur*'dur. Bu yapının en önemli özelliği ise tıpkı anlama da olduğu gibi kendisinin de zamansallığın ekstatik birliği içinde olmasıdır. Bu anlamda *Als-Struktur* gerçekleşecek olanağın nasıllığını ve nedirliğini içeren olay ufkuna (bu ufuk yataydır) birlikli bir yapı kazandıran ve ancak ekstatik zaman birliğinde ortaya çıkacak mahaldir. Bkz. Heidegger, *Sein Und Zeit*, s. 360

<sup>520</sup> Heidegger, *Sein Und Zeit*, s. 360.

<sup>521</sup> Gelven, a.g.e., s. 191.

minvalinde açığa çıkmasına neden olur. İlintiselliğin anlamsal tasarımı ihtiyatlı bakış ve ilginin (*Umsichting*) keşfedici varlığa yöneliktir.<sup>522</sup> Bu noktada bir şey uğruna olan değer ihtiyatlı bakış ya da ilginin yöneleceği varolana ilişkindir.

Heidegger'in Almanca *Um-zu* olarak ifade ettiği terim olan ve daha öncede ifade ettiğimiz Türkçeye –mek için şeklinde çevrilecek terim, ihtiyatlı ilginin hangi mahalde gerçekleşeceğini bilme bağlamında zamansal yapıya sahiptir. –Mek içinlik bir amacı ve buna mukabil beklemede olmayı içerir ki bu, ne içinliğin hafızada tutulması anlamına gelir ve geleceğe gönderme yapar. Bu bakımdan ilgililik zamansallık minvalinde bir şey *dasein*'in gerçekleştireceği *intentionalite*'yle eylem alanında yerini alır. Yönelimle gereçlerle kurulacak ilgi ve ilişkiyi tesis eden de bu zamansallıktır.<sup>523</sup> Dünya-içinde-varolmaya dayalı olarak unutmaya ve hatırlama halleri zamansal bağlamda bunun kanıtını sunar.

İlintilendirmenin hafızada tutucu olarak mevdut bulunma durumunu oluşturucu işlevi, *Dasein*'in hergünlüğünde ona ne yapacağını, nasıl eyleyeceğini tayin eder. İlintilendirmenin eksiztansiyal bağlamı, bir şeyi varlık haline bırakmaktır. Yani, bir şey ne se odur. Bu, *Dasein*'in olmuşluk durumu (*Gewesenheit*) olup bir şey için uğruna gerçekleştirilecek ihtiyatlı bakışı (*Umsichtig*) celbeder. Ne ise o olan gereç (*Zeug*) sayesinde ‘–mek için’likle beklemede olan varlığı meydana getirme bir şey içinliği karşılar. Heidegger bu durumu şu şekilde izah etmektedir:

Belli bir mahiyette olmaya bırakma (*Bewendenlassen*)<sup>524</sup> bu şekliyle gereçlerin kendi aralarındaki bağlantılarda meşgul olunarak erişime açılan ne olursa olsun

<sup>522</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.323.

<sup>523</sup> A.e., s. 324.

<sup>524</sup> *Bewendenlassen es bei*, bir şeyin kendisini göstermeye izin vermesi anlamına geldiği gibi *sein Bewenden haben* olarak işini görme bağlamında da kullanılır. Bkz. Pfeifer Wolfgang-Wilhelm Braun, *Etymologisches Wörterbuch Des Deutschen*, DTV, 1995, s.130. Heidegger'in bu terimi gereçlerin kullanımına bağlı kullanmasının nedeni *dasein*'in fırlatıldığı dünyada karşılaşılan gerecin kullanımına yönelik bir ilgi, ilişki içine girilmesinin onun ilgi de kendini belli bir mahiyette ele vermesi, kendinin –‘ne için’liğinin anlaşılmasına izin verme bağlamındadır. Bu noktada Heidegger'in dikkat çektiği *Dasein*'in dünyayla bir ilişki içine girdiği ve bu ilişki de gerek *Dasein*'in gerekse meşgul olduğu şeyin bir bağlamda ortaya çıkıp her birinin karşılıklı olarak kendi varlıklarının anlamlarının kavranılmasında birbirlerine izin vermeleridir. Bu ilişkiyi *Ereignis* bağlamında düşünmek ve bu ilişkinin kurulmasının ancak zamansallık nezdinde olacağını kavramamız gerekir.

beklenti içinde olan-akılda tutan şimdileştirmenin ekstatik birliğinde temellendirilmelidir.<sup>525</sup>

Bu bağlamda ‘-mek için’lik (*Um-zu*) fenomeni Dasein’n varlık imkânı olarak kaygı fenomeninden kaynaklanmaktadır. Çünkü gereçler ve kullanımı bir ilgiyle, ihtimamlıkla kaygıda, kaygı ise zamansallıkta yatar. İlgilenilenin ‘-mek için’liğin ihtiyatlı bakışı tefsir ediciliği bulunur. Bu tefsir ediciliğin yorumu ise karşılıklı bir ilişkidir. Bu karşılıklı ilişki Dasein’ı çevreleyen dünyanın egzistansiyel anlamının varlığa getirilişidir. Varlığa getiriliş zamansallığın bütünlüğüne ait olmaktadır. Beklemede olmanın hafızada tutulmasıyla açılanması mütalaa edici varlığa getiriliştir.<sup>526</sup>

Mevcut bulunma durumu olarak varlığa getirişle Dasein dünya-içinde-varolmanın ekstatik zamansallık olarak varlık imkânını yaşar. Dünya-içindeliği *to on* olarak mümkün kılan ekstatik zamanla Dasein, geçmişini geleceğini ve şimdisini yaşar. Zamansallık ve ‘dünya-içinde-varolmaklık’ gündelik ilişki bağlamında Dasein’in geçmişi-şimdisi-geleceği arasındaki ilişkinin zaman meselesine soğrulması gerekir. Bunun için çekiç örneğine başvuran Heidegger, tek başına bir gerecin ontolojik olarak imkânsızlığına değinir. Çekicinin kullanılmasıyla beliren ontik varoluş, ontolojik olmaya mahal yaratır. Dolayısıyla çekicinin kullanılmasıyla o şimdikileşir. Şimdide odaklanan çekiçtir.<sup>527</sup> Gereç ise odaklanmada anı yaşamayla geçmişin unutulmasına yol açabilir. Ancak an, geçmişin varlığını yok saymak değil, ona dair farkındalıkta sessiz kalmaktır. Sükûnet içinde bir bekleyiş olarak geçmişle kurulan gündelik ilişkide açığa çıkan bu oluş, hal, bekleyen ve muhafaza eden şimdinin ekstatik bütünsellikli yapısına dayanır.<sup>528</sup>

Şu durumda, bir şey için ihtiyatlı bakış, zamansallığı; dünya-içinde-varolmanın zamansallığı nezdinde dünya-içindelik fenomeninin kaygı fenomeni bağlamında Dasein’in dünya-içinde varolanlara dair olan ilişkisiyle ilgi halinde ortaya çıkar. Bu ilgi hali şöyle kurulan ilintiyle hafızada unutma ve hatırlamayla Dasein’in zamansal varlık yapısına gönderme yapar. Bir şey için ihtiyatlı bakış Dasein’in var olanlarla ve benlerle kurduğu her ilişkisiyle bir amaç ve beklemede olma kapsamında gerek kendini gerekse

<sup>525</sup> Heidegger, *Sein Und Zeit*, s. 355.

<sup>526</sup> A.e., s. 329.

<sup>527</sup> Inwood, a.g.e., s. 135. Karş. Heidegger, *Being And Time*, s.305-306.

<sup>528</sup> Pöggeler, a.g.e., s. 51.



dünyayı açıklamasını sağlar ki bu açıklama, sadece zamansallığa ait olan bir sahada yaşanır. Ancak dünya-içinde-varolanın zamansallığına dair yürütülen bu çalışmada bir şey için ihtiyatlı bakışın zamansallığı yeterli değildir. Söz konusu olan ana meseleyi açıklamak için Heidegger bir başka mesele olarak dünyanın aşkınsallığı sorunu olarak çetrefilli bir tartışmaya sürükler bizi.

Aşkınsallık (*transcendence*) meselesi, Dasein'in tamlığını-olanaklarını gerçekleştirebilmesi uğruna açığa çıkarılacak bir ereğe ulaşma çabasında zamandaki varlığını açıklanması, el-altında-olmaklığın (*Zuhandenheit*) varoluşsal bir tavırla bir adım daha öteye giderek dünyaya, varolanlara aşkın bir varlık tarzının araştırılmasına bizi yönlendirir.<sup>529</sup> Bu varlık tarzının kendini serimleyeceği yer ise dünyadır; dünya 'içinde' var değildir.

Dünya-içinde-varolmayı açıklamak Heidegger'i Dasein'in ve dünyanın aşkınsallığı meselesine götürür. Onun aşkınsallığı başka bir dünyaya ait varlık oluşunun ifadesi ya da ideal anlamda bir aşkınsallık (*Transzendenz*) değildir.<sup>530</sup> Aşkınsallık dünya-içindeki olanakların gerçekleştirilebilmesidir. Dasein'in aşkınsallığı kendi kendini belirleyebilmesindedir (*selfhood*), belirlenmesinde değil. Peki, Dasein aşkınsallığını nasıl gerçekleştirir? Dasein aşkınsallıkla başka benlerin kendilerini gerçekleştirdiği şeylerle karşılaşarak sonsuzluğunu sürdürür. Bu karşılaşmada Dasein özgürdür. Karşılaşma fırlatılmışlığın yazgısıdır. Yazgı, ne bitkilere ne böceklerle mahsustur, o sadece Dasein minvalindedir.<sup>531</sup> İnsan varoluşunun anlamı Dasein'in eylemlerinin olanaklılığını ifşa etmesiyle ancak mümkün olur. Dasein, dünyayı kavrayışla kendisi hakkında olanların farkındalığına ulaşarak benliğinin imkânını yaşar.<sup>532</sup> Sadece kendi ellerinde olan bu yazgıyla Dasein Daseinliğiyle ötekileri aşar ve

---

<sup>529</sup> Gelven, a.g.e., s. 195.

<sup>530</sup> Kant'tan itibaren aşkınsallık meselesi felsefe tarihini meşgul etmiş bir problem olup, Hegel ve diğer idealistlerinde düşünce hayatında önemli bir yer edinmiştir. Ancak varlığın aşkınsallığın gerçek anlamda tartışan Nietzsche olmuştur. 'Böyle Buyurdu Zerdüşt'te değerlerin ötesinde yeni bir değerler sistemi tanrının ölümüyle haberdar eder. Artık tanrının ölümü aşkınsallığın ölümüdür ki bu, felsefenin sonlu-zamansal kılıfa girmesi anlamına gelir. Nietzsche'den etkilenen Heidegger bu anlamda insanlığa sonlu bir varlık-mevcudiyet görüşü önerir. Böylece Heidegger aşkınsallığın ontolojik temelinde insanın sonsuz olmamasına vurgu yapar. Şu halde aşkınsallık sonlu oluş olarak zamansallıkta temellenir. Gelven, a.g.e., s. 198.

<sup>531</sup> İnwood, a.g.e., s. 138.

<sup>532</sup> Blackham, a.g.e., s. 97.

ötekilerin ilişki biçimini geçerek başkalarıyla birlikte olmaklığını kendi belirleyip kendi dışındakileri hallerine bırakabilir.<sup>533</sup>

Fırlatılmışlıkla dünya-içinde kendini bulan Dasein özel bir çabayla anlama ilişkisi içinde girer. Ancak anlama temelinde Dasein fiili varoluşuyla varlaşır ve şurada, orada olarak kendini ve kendi dünyasını var eder. Dünya, birincisi doğa (*natura*) anlamında ontik bir kullanımı ikinci olarak da Dasein'in el-altında-olanların ve el-önünde-mevcut-varlıkların bulunduğu saha olarak anlaşılan dünyanın ontolojik anlamıdır. Bu anlam zamansallıkta aşkınsal imkânı, gereçlerle kurulan ilgi bağlamında açığa çıkaracaktır. Zamansallığın bu ontolojik temeli dünyanın fundamental ontolojik kuruluşunun da esasını temin eder.<sup>534</sup> Bu dünya Dasein'in kendi dünyasıdır. Dasein anlamıyla kendi dünyasındakilerin bir adım ötesine geçer. Bu anlamlandırmada Dasein, kendi olasılıklarına cevap verebilecek anlaşılabilir bir dünya zemini üstünde şeyleri yönetme gücüne dâhil olur.<sup>535</sup> Bu zemin üstünde Dasein kendini ve dünyayı oluşturan bir temelle aşkınlığını gerçekleştirir. Kendi sınırları içinde yaşayan Dasein böylelikle bir dünya kurarken ve bu doğrultuda aşkınsallığını gerçekleştirirken varoluşuna nüfuz edecektir.

Dasein'in aşkınsallığını gerçekleştirmesi bir ilgi; kaygı fenomeni dâhilindedir. Gereçlerle kurulan ilgi üç anlamda açığa çıkar ki bu, daha öncede belirttiğimiz bir şey için ilgilenmenin bakışsal değerinde, gereçlerle kurulan ilişkide ortaya çıkan Dasein'in ruh halinde ve onun topyekûn dünyasının ve kendi arlığının anlamını bilmesiyle vardığı anlam nezdinde tezahür eder. Gerek ruh halleri ve ihityatlı bakışla ortaya çıkan ilgilenme gerekse bütünsellikli anlam edimine ulaşma çabası zamanın varlığıyla gerçekleşir. Bütünsellikli anlamın oluşumu ise zamanda kendini görünür kılan kaygı koşulluyladır.<sup>536</sup> Dasein'in varlığı kaygı dâhilinde ontolojik anlamını zamansallık temelinde görünür kılar. İmlenimselliğin birliği olarak dünyanın ontolojik yapısı zamansallıkta ancak var olur. Dünya-içinde-varolmak dünyaya aşkın bir yerden bakmayı engelleyerek böylece varlığın varoluşsal uzamsallığında kavramamıza hizmet eder. Burada zamansallığın ekstatik yapısını dünya gibisinden bir şeyle mümkün olduğu savı temellenir.

---

<sup>533</sup> Inwood, a.g.e., s. 95.

<sup>534</sup> Gelven, a.g.e., s. 196.

<sup>535</sup> Blackham, a.g.e., s.107.

<sup>536</sup> Gelven, a.g.e., s. 196.

Dünyanın eksistensiyal ve zamansal olanak koşulu, ekstatik bir birlik olan anlayış olarak zamansallıkta yatmaktadır. Bu ekstazlar, sadece kendinden geçercesine bir esrime (*rapture*) demek değildir.<sup>537</sup>

Bu bakımdan Dasein'in aşkınsallığının temelinde 'ekstatik zamansallık' yatar. Zamansallığı ekstatik olarak anlarsak ancak onun fundamental kuruluşuna hâsıl oluruz. Bu kavrayış, doğa bilimlerinin öne sürdüğü zaman kavramından farklılık arz eder. Zamansallığı ontolojik olarak kurmak için onun *ekstazları* olduğunu da ileri süren Heidegger, varoluşunun dışında yer alan bir varolma tarzının olduğuna da işaret eder. Bu varolma tarzının anlamı bir töz olup sonrasında kendimizin dışına çıkmamız değildir. Yönelim, olanak olarak imkânlarla doğru geçmişimize yönelik varoluş dünyamıza uzanmaktadır. Bu bakımdan Dasein, geçmiş-şimdi-gelecek arasında olanaklarını gerçekleştirme bağlamında zaman *ekstazları* arasında mekik dokuyacaktır. Bu *ekstazlar* bütünlüklü bir yapı olarak zamansallıkta varolur.<sup>538</sup>

Ekstatik zamansallık geçmiş, şimdi ve gelecek olarak Dasein'in varlığında zaten mevcuttur. Bunlar zamansallığın ufkudur. Gelecek *ekstaz*'ının amacı geçmiş Dasein'in kontrolünün dışında ardalanan durumdur. Şimdi ise bir şey içinliğini içerir. Dasein burada olanaklarını gerçekleştirir. Bu *ekstazlar* bir gerçeklik değil olasılıktır. Çünkü şimdi-eylem ve oluş imkânı sunar.<sup>539</sup> Örneğin fırlatılmışlıktaki Dasein'da geçmişteki bir şeyi anlamlı kılan onun ne olduğundan öte gelecekte Dasein'a ne sunacağıdır.

Anlaşıyor ki Dasein, zamansallıkta dünyaya aşkınsallaşır. Ekstatik zamansallığın ufku olmasaydı aşkınsallık olmazdı. Bu anlamda Dasein kendilik bilincine ulaşma ereğine aşkın olmayıp bundan yoksun olarak sonsuz olurdu.<sup>540</sup> Zamanın bu üçlü *ekstazları* içinde dünyanın aşkınsallığı, zamanın aşkınsallığına bağlıdır. Çünkü Dasein dünyaya aşkınlaşırsa zamana da aşkınsallaşır. Dünya olmasaydı zamansallıkta olmazdı.

Dünya Dasein'a öyle ya da böyle açıklanmaktadır. Zamansallık temelinde kurulan Dasein'in varlığı dünya-içinde-varolmaya dayalı aşkınlığı olanaklı kılar. Dünyanın aşkınsallığı meselesinde sorun, imlenimselliğin birliği olarak dünyanın

<sup>537</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.333.

<sup>538</sup> Johnson, a.g.e., s. 53.

<sup>539</sup> İnwood, a.g.e., s. 96.

<sup>540</sup> Gelven, a.g.e., s. 198.

ontolojik bakımdan nasıl mümkün olduğu ya da Dasein'in dünya-içinde-varolmasını mümkün kılan payandanın ne olduğu meselesidir.<sup>541</sup>

Öyle ki, Dasein'in zuhur ettiği sürece vasıl olan dünya, özü gereği ekstatik ufuksal yapısının oluşumunu sağlayan dünya-içinde var olarak el-altında-olan ya da önümüzde-mevcut-varlık olmaktan öte zamansallık içinde husule getirir kendini. Dasein şuradalığını-oradalığını (*Da*), varolan dünyada ancak var eder. Dünya, 'ekstatik zamansallığın ufuksal birliği' üzerine temellenerek aşkınsallığını gerçekleştirir.<sup>542</sup> Bu noktada Dasein, varolanlara geri giderek kendini ve dünyayı anlayıp varolanlarla karşılaşmanın egzistansiyel anlamını yaşar. Dünya varolanlardan uzakta ve dışarıdadır. Dünyanın aşkınsallığı dünya-içinde varolanlarla karşılaşmasını ve onların karşılaşılan varolanlar olarak nesneleştirilmesini ontolojik olarak mümkün kılar. Özneyi ve varlığı ontolojik bağlamda zamansallıkta temellendirip dünyanın zamansal-aşkınsal bir dünya olarak her türlü nesneden daha çok nesnel, ama aynı zamanda öznel olduğu savını söyletmeye vardıracaktır bizi.<sup>543</sup>

Bu bağlamda Heidegger, aşkınlık meselesine yeni bir anlayış getirerek onun hakkında *logos* eşliğinde konuşmanın ancak dünya-içinde-olmak koşuluyla mümkün olduğunu belirtir. Varlığın aşkınsallığı ancak dünyaya aittir. Dasein'in aşkınsallığı ise dünya-içinde -olmaya. Bu bakımdan onun aşkınlık anlayışı Batı metafiziğinin aşkınlık anlayışının reddidir. Bu anlayışa göre Platon'dan bu yana varlığın varolanlardan öte aşkın bir kaynağının olduğu savunulmuştur. Varlığın bu sonsuzluğuyla geleneksel metafizik nesneleştirici, aşkıncı bir yol izlemiş yüce bir varlık bulma arayışı içinde olmuştur. Bu hal, metafiziğin yolundan sapmasına ve düşünmenin hakiki oluşuna hâsıl olmamaya neden olmuştur.

Bu anlamda Heidegger 'ihtiyatlı düşünme' ile geleneksel metafizik anlayışındaki aşkınlık fikrini terk edip, varlığı bu dünyaya salıverir. Varlık anlam ve değerine ancak sonlu bir dünya-içinde ulaşabilecektir. Varlığın kendini açması olarak aşkınsallık zaman içinde olup hiçliğe uzanması anlamına da gelecektir. Hiçliğe uzanma onun kendisiyle

---

<sup>541</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.333.

<sup>542</sup> A.e., s. 335.

<sup>543</sup> A.e., s.335-336.

yüzleşmesini varlıkları ve kendisini tanımasına olanak verecektir. O halde varlıkla kurulacak ilişkinin sorumlusu aşkınlık fikrinin oluşudur.<sup>544</sup>

Aşkınısallık o halde varlığın kendisini dünyada ve zaman içinde ona paralel olarak açışının olanağıdır. Hâlbuki geleneksel metafizikte aşkınlık, zaman ve dünyanın ötesinde bir zemini teşkil etmiştir. Heidegger'in aşkınlık anlayışı hakikatin aşkınsal karakterini de bizi araştırmaya sürükleyerek geleneksel metafizik anlayışındaki mevcudiyet görüşü kalıplarına mihlanan mutlak hakikat anlayışını çözmeye sürükler. Heidegger, varlığın aşkınsallığını dünya-içinde olduğunu ileri sürmesiyle, mutlak hakikat kalıplarını da yıkıma uğratarak hakikatin töz, Tanrı, koşul olarak ileri sürülmesinin önüne set çeker. Böylece sonlu varlığın anlamsallığı dünya-içinde-olmak koşuluyla yeniden öne sürülür. Varlık dünya-içinde-varolmaya dayalı olarak Dasein idesi üzerinden temellenen saf ve basit aşkınsallıktır.<sup>545</sup> Varlık kendini aracısız bir şekilde o halde dünyaya açılmaya çalışacaktır. Dasein varolanlarla saf ve basit bir aşkınsallıkta varlığını sürdürür. Bu varlık durumu Dasein'in zamansallığının sonucu olan tarihselliğe dahil olmasına da yol açacaktır. Tarihsel oluş, Dasein'in dünya-içinde-varolmasıyla gerek gereçlerle gerekse diğer Daseinlerle kurduğu ilişkideki kendi açılmışlığının yaşanılmışlığıdır. Bu doğrultuda Dasein'in varlığının zamansal serimlenişi, onun tarihselliğe de yayılım göstermesi anlamına gelecektir. Şimdi çalışmamıza, tarihselliğin Dasein bağlamında çalışmamızı aydınlık kılabilmek adına nasıl bir ufuk açacağını kavramaya çalışalım.

#### 2.4.5. DASEİN'İN TARİHSEL VAROLUŞU

Çalışmamızın önceki bölümlerinde Dasein'in varlık yapısına ait bir soru olarak varlığın anlamının ne olduğuna yönelik bir soruşturma yapılmaya çalışılmıştı. Bu varlık yapısında ise varlığa ilişkin soru ve varlığı anlamının önkoşulları hakkında varlığın ne olduğu tematize edilmiş, Dasein'in yapısına yönelik 'kaygı fenomeni'nin (*Sorge*) asli imkân koşulunun zamansallık olduğu iddia edilerek, zamansallığın Dasein'in sahih-olma-olanağının-bütünlüğü açıklanmaya çalışılmıştı. Sonrasında ise Dasein'in kaygısının dünya-içinde-varolmanın zamansallığını kanıtlama uğruna, onun dünya-

<sup>544</sup> Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s. 30.

<sup>545</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.335.

içinde-varolmasının ontolojik izahı olarak gündelik zaman (*Innerzeitigkeit*) ve bu zaman anlayışının ontolojik oluşumu olan ‘anlama’, ‘düşkünlük’, ‘fırlatılmışlık’ ve ‘söz’ yapılarıyla zamanın yapısına ilişkin analiz çalışması yapılmıştı. Ancak tüm bu çalışmalarda zamanın, varlığın ve Dasein’in varlığının asli zamansal bütünlüğüne yönelik onun doğumundan ölümüne uzanan sahil varlık olma çağrısı doğrultusunda ilerleyişinde tarihsellik, tarih-zaman, varlık ve Dasein’in tarihsel izahına girililmemişti. Çalışmamızın bu bölümünde söz konusu meseleler üzerinde durulacak ve zamanın, zamansallığın varlıkla olan ilişkisinde tarihselliğin nasıl bir yer işgal ettiği varlığın anlamına giden patikamızda tartışılarak açıklanmaya çalışılacaktır.

Tarihselliğin ontolojik yapısının zamansallığın ontolojik yapısından türediği anlayışından hareketle<sup>546</sup> çalışmamızda, tarihselliğin varlık ve zaman bağlamında nasıl tezahür edeceği meselesine ‘zaman-içindelik’ (*Innerzeitigkeit*), ‘yaşanımlılık’ (*Geschehen*) kavramlarının irdelenmesine ve Dasein’in kim-olmaklığı (*Selbständigkeit, constancy*) olarak zamansallığın kendine özgü husule getirilişi üzerine temellenen Dasein’in varlık tarzlarını tartışmakla yola koyulacağız. Ancak söz konusu meseleleri açıklama ve tartışmadan evvel meselelerin kendisinden kaynaklandığı tarih sorunsalının yerini belirlemekle çalışmamıza başlayacağız. Bunun nedeni tarih biliminin olası objesinin sadece tarihsel varlık tarzından, tarihselliğin kendisinden ve onun zamansallık içine salınmış köklerini analiz etmekle ancak bilinir kılınmasıdır.

Heidegger Dasein’in varoluşsal analitiğinin araştırılması uğruna ele aldığı tarihsellik problemini ‘**Varlık ve Zaman**’ın ikinci ayırımının, beşinci bölümde ‘*Zamansallık ve Tarihsellik*’ bağlamında tartışmış olup, tarihe ve Dasein’in yaşanımlılığına ilişkin alelade anlayışı, tarihselliğin temel yapısını, Dasein’in tarihselliği ve dünya tarihi, tarih biliminin Dasein’in tarihselliğinde bulunan ontolojik temeli bağlamında ele almıştır.<sup>547</sup> Biz de çalışmamızda ele alacağımız meseleleri onun izlediği sıraya müteakiben devam edeceğiz.<sup>548</sup>

---

<sup>546</sup> Heidegger insan varoluşunun ontolojik temeli olarak zamanın yorumlanmasına göre tarihin ve tarihselliğin sorunlarını kendisine konu edinir ve tartışır. Çünkü geçmişi sorun edinen tarihin ilgisi, insan varoluşunun zamansal yapısına aittir. Bkz., Gelven, a.g.e., s. 204, 205.

<sup>547</sup> Heidegger, *Being And Time*, s. 346.

<sup>548</sup> Çalışmamızın başlangıcında belirtmemiz gerekir ki, Heidegger’in amacı tarih, tarihsellik değil, varlığın anlamının keşfidir. Ancak gerek varlığın zamanda kendini açılmayaacağı bağlamında gerekse Heidegger’in dönemi itibarıyla, 19. yy Almanya’sında gelişen ve disiplin halini alan tarih ve tarih felsefesinin gelişimi doğrultusunda tarih, tarihsellik meselesinin de Heidegger felsefesinde önemli bir yer işgal ettiği anlaşılır. Onun tarih ve tarihsellik ile ilgili görüşlerden etkilediği ilk isim birinci

Heidegger fundamental ontolojisine metot olarak seçtiği yaklaşım tarzı olarak tarihsel tavidan hareketle alelade tarih kavramlarına bakarak varoluşsal yapılar rehberliğinde tarih kavramını açıklamıştır.<sup>549</sup> O halde sorun ekzistansiyal yapılar eşliğinde tarihin özüne ilişkin asli sorunun nereden hareketle tespit edildiğini bulmak olmalıdır. Bu soru bize tarihselliğin odak noktasını kıldığı tarihin ‘ne olduğunu, olmaklığını’ verecektir. Şunu da hemen belirtelim ki Heidegger, çağdaşlarının (Dilthey, Marks, Hegel...) tarih bağlamında yöntem ve amaca yönelik anlayışlardan farklı bir yol izleyerek tarihin metodolojik bir problem olarak ele alınamayacağını, geçmiş insanları, eserleri ve meydana gelen olayları konu edinerek tarihin temellendirilemeyeceğini belirtir. Tarihin temeli, kuruluşu ancak kadere ve yazgıya sahip Dasein’in varoluşuyla mümkün hale gelir. İnsanın tarihselliği ise ancak kader ve yazgı temelinde kifayetini bulur.<sup>550</sup> Alelade tarih anlayışlarında bu bakımdan uygulanan metot, metafiziksel bir önkoşul ya da epistemolojik bir bakıştan uzaktır. Bu doğrultuda Heidegger alelade tarih anlayışlarından ayrılığını belirtmek üzere tarihsel tavidan hareketle tarih ve tarihsellik kavramlarının alelade Dasein yorumlarındaki yerini tespit etmekle işe koyulur.<sup>551</sup>

Çalışmamızda izleyeceğimiz yolda öncelikle tarih teriminin ne anlam ifade ettiğini inceleyerek yola koyulacağız. Almancadan yola çıkarsak tarih teriminin biri, *Geschichte* diğeri *Historie* olmak üzere iki anlamı mevcuttur. Söz konusu terimler, hem olmuş bitmiş olaylara, geçmişe hem de olgulara, kültürel ve toplumsal sahada olayların incelenmesine yönelik gönderimde bulunur. Bu bakımdan *Historie* terimi, geçmişteki olayların incelenmesine yönelik, tarih yazıcılığını, tarih bilimini karşılayacak şekilde ifade edilir. *Geschichte* ise *Historie* aracılığıyla incelenen tarih için kullanılır. *Geschichte*, *Shichsal* (kader), ve *Geschick* (yazgı) terimleriyle de ilişki içindedir. Bu terimleri Heidegger, ‘tarihe gelme’ olarak *Geschichte*’den meydana geldiği için kullanmaktadır. Onun tercihinin *Geschichte*’den yana kullanması bu anlamda tesadüfi değildir. Bu terim olagelme (*Gewesenheit, having-been*)<sup>552</sup> olarak Dasein’in varlığının yapısına gönderme yapar. Dasein’in zamansallık minvalindeki hareketi

---

bölümde de felsefesini izaha giriştiğimiz W. Dilthey’dir (1833-1911), onu etkileyen bir diğeri isim ise Spengler (1880-1936) olmuştur. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Çüçen, a.g.e., s. 177.

<sup>549</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.345.

<sup>550</sup> Gelven, a.g.e., s. 202.

<sup>551</sup> A.e., s. 204.

<sup>552</sup> Bir önceki çalışmamızda ele aldığımız üzere *Gewesenheit* olarak olmuşluk durumu, Dasein’in ‘varolma’sı, olma durumu olarak ele alınabilir. Çünkü burada imkanların gerçekleşmesi bağlamında süregelen bir olma durumu kastedilir ve eylemin bizzat kendisine vurgu yapılır. Bkz.

olagelme eylemi ve hareketliliğini içerir. Bu spesifik bir harekettir. Dasein doğumundan ölümüne değin sürecek olan bir ‘olagelme’ içinde bulunur. Bu bir olanak olarak onun *Geschick*’idir (yazgı).<sup>553</sup>

Bu anlamda *Geschichte*’yi tercih eden Heidegger, ‘**Varlık ve Zaman**’da tarih terimini aydınlık kılmaya çalışır. Ona göre, tarih kavramı tarihsel gerçekliği ve onun olası bilimini ifade eden olarak ikili bir anlam taşır. Heidegger birinci anlamına bağlı olarak tarih kavramında, nesnelere, varolanların kendisini dile getiren tarih ifadeleri arasında ‘mazi’ (*Vergangenheit*) kavramını irdeler. Mazi olarak tarih mazide olup, halen etkisi devam eden şeye karşılık gelir.<sup>554</sup> Mazi iki anlama sahiptir. İlk anlamıyla geçmiş zamana ait olan ancak buna rağmen yine de şimdide mevcut olandır. Diğer anlamıyla mazi kavramı ise sadece geçmiş değil, geçmişteki menşei de ifade etmektedir. Bu anlamda tarihi olan şey, tarih de olabilmektedir. Bu bakımdan tarih geçmiş, bugün ve geleceğe uzanan bir hadise noktasına karşılık gelir.<sup>555</sup>

Tarihin birinci anlamı kapsamında diğer yorumu ise zaman içindeki varolanlar bütününe karşılık gelir. Bu yönüyle tarih insanların insan topluluklarının onların kültürlerinin dönüşümünü ve kaderini ifade eder. Tarih bu yönüyle insani varoluşun özsel belirlemeleri için kullanılan bir varolan sahası olarak ifade edilmiştir.<sup>556</sup> Bu varoluşta tarih kendini gerçekleştirecektir. Tarih kendini tevdi eden olarak kendine mahsus bir tarihi olduğunu savunmaktadır. Bu bakımdan tarih olana ulaşmak durumundadır.<sup>557</sup> Ancak Heidegger, her çağın tarihi olduğunu söyleyerek her çağın farklı değerlendirilmesinin de altını çizer. Bu değerlendirme her çağın kendi özgüllüğündeki ölçütle söz konusu olur. Heidegger bu konuda farklı tarihlere ilişkin anlamaya sahip olabileceğimizi belirtir. Bu, karşılaşma sayesinde. Bu şekilde tarih bize farklı anlama olanakları sunacaktır.<sup>558</sup> Gadamer bu konuda her anlamanın tarihsel ufku olduğunu belirtir. Anlamaya ve yorumlamaya girişme işi bize olgunun açılmasını sağlayacaktır. Anlama ve yorumlamayla varlıklar farklı zamanlarda

---

<sup>553</sup> Inwood, A Heidegger Dictionary, s. 90.

<sup>554</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.374.

<sup>555</sup> Inwood, a.g.e., s. 91.

<sup>556</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.347.

<sup>557</sup> A.e., s. 361.

<sup>558</sup> Martin Heidegger, “The Age Of Worl Picture”, *The Question Concerning Technology And Other Essays*, (trans. William Lowitt), New York, Harper And Row, 1977, s.177.



Dasein'a kendilerini açarlar. Bu doğrultuda da varlığın tarihsel olduğu iddia edilebilir.<sup>559</sup>

Heidegger'in belirttiği tarihe yönelik varılan bu alelade anlayışlardan şu sonuç çıkmaktadır ki, tarih her an olmakta olan Dasein'ın zaman içindeki ona özgü yaşanılmışlıklardır.<sup>560</sup>Bu anlamıyla tarih, olgular bütünü ya da öznenin deneyimlerden öte onun kalıtımına uygulanan kararlılıktır diyebiliriz. Kişisel yazgının topluluğun yazgısına dolanmış olması bağlamında sahil tarih sahil zamansallığı yazgıyı oluşturacaktır.<sup>561</sup> Bu yaşanılmışlıklar, vurgulu anlamda tarih olarak kabul edilmiştir. Yaşanılmışlığın bir süreçler silsilesi olup olmadığı, tarihin yaşanılmışlığının Dasein'a hangi dayanakta ait olduğu, Dasein'da mevcut olup olmadığı ya da tarihselliğin Dasein'a ne kadarı ait olduğu, Dasein'ın tarihselliğinin hangi ontolojik temel üzerine kurulacağı soruları bu anlamda önem taşır.<sup>562</sup>Bu sorular rehberliğinde amaç, tarihin ontolojik meselesini varoluşsal bir mesele haline getirip tartışmak ve varlığın zamansal ufkunda varlığın anlamını keşfetmektir. Tarihselliğin anlamı tarihte varlığın anlamına yönelik varoluşsal farkındalıktır ve bu farkındalık tarihsel araştırmaların ve tarihsel farkındalığın temelini serimlenişi olacaktır.<sup>563</sup>

Varlığın anlamını keşfetmek hakikatin de (*aletheia*) ifşasıdır. Bu noktada hakikat ve tarihsellik arasındaki ilişki dikkat çekicidir. Çünkü hakikat dünya-içinde-varolmaya dayalı karşılaşmalarla açığa çıkıp ortaya konulan şeylerdeki süreçlerle anlam ve zamansallığın görünür kılınmasına neden olacaktır. Bu anlamda Dasein'ın tarihselliğinin varoluşsal yorumu bizi yine varlık ve hakikat sorununun çözülmesinin eşiğine getirir. Ancak bunun gerçekleştirilmesiyle felsefe sahasında yapı yıkımının görevi açığa kavuşturulmuş olur.

Heidegger, tarihin kendisinin de tarihsel olduğunu iddia ederek tarihi dünya tarihinden (*Weltgeschichte*) ayırır. Dünya tarihi terimiyle Heidegger'in kastettiği ileri bir anlama sahiptir.<sup>564</sup> Birincisi özsel varoluşsal birliği bağlamında dünyanın

---

<sup>559</sup> Çüçen, a.g.e., S. 174.

<sup>560</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.347.

<sup>561</sup> Steiner, a.g.e., s. 148.

<sup>562</sup> Heidegger, *Being And Time*, s. 350.

<sup>563</sup> Gelven, a.g.e., s. 202.

<sup>564</sup> Heidegger'in dünya tarihi terimiyle tüm insanlık tarihi üzerine yapılacak bir araştırmayı kast etmez. Onun kastettiği Alman tarihi ya da Rus devrim tarihidir. Bu yönüyle tarihin yazgı ve kaderle ilişkili

yaşanılmışlığıdır. İkinci anlamı ise el-altında-olanların (*Zuhandensein*) ve el-önünde-mevcut-varlıkların (*Vorhandensein*) dünya-içindeki yaşanılmışlığıdır. Dünya tarihini mümkün kılan Dasein'in dünya-içinde-varolma filidir. Tarihsel dünyanın varlığı, dünya-içindeki-varolanın dünya minvalinde açığa çıkar. Tarihselliği mümkün kılan varlığın el altında hazır bulunması değil, dünyayla girilen ilişkidir.<sup>565</sup> Dünya-içinde-varolmak suretiyle varolanlar henüz tarih bilimsel açıdan kavranmamış olsalar da nesnel olarak 'şuradalığını'(da) sürdürür.<sup>566</sup>

Dasein'in dünya içindeki varolanların varlığı el-altında-olan ve el-önünde-mevcut-varlıklarla girdiği ilişki, ilgilendiklerinden hareketle kendi tarihinin muhasebesini yapma anlamına gelir. Dasein'in tarihselliği bağlamında bu noktada sorulması gereken soru:

Hangi varlık tarzındayken kendini öylesine yitirdiğidir (*lose*) ki, adeta devamında kendini bu yitirilmişlikten toplamak (*pull*) ve kendini tam bir birlik içinde düşünmek durumunda olsun?<sup>567</sup>

Diğer bir ifadeyle soru tarihselliğe konu ediniliyor olması için Dasein'in yapısında ne olacağıdır. Çünkü bu yapı onun dağılımınlığının bertaraf edilmesi anlamına da gelecektir. Dasein'in dağılımınlığı onun ölümünden sahih varoluşunu gerçekleştirme imkânından kaçmasıdır. Kaçış ölüme yönelim gösteren varlığın kaygıdaki temel belirlenimidir. Bundan kurtuluş 'kararlılık'ta (*Entschlossenheit*) Dasein'in varoluşunun kendiliğindenliğini taşımasıdır. Bu kararlılık yaşanılmışlığı sahih tarihselliktir (*authentic historicity*).<sup>568</sup> Bu anlamda Heidegger sahih (otantik) ve sahih olmayan (otantik olmayan) tarihsellikten söz eder. Ancak ister otantik olunsun ister olunmasın Dasein her daim kendini tarihsellik içinde bulur. Onun sahih olmayan halindeki tarihsel varoluşu günübirlik yaşamda (*Alltaglichkeit, everydayness*) kendisini kapsar. Bu, günlük anlamda tarihsel olan tarihe çakılı olandır. Bu noktada tarih, geçmişle ilgili olan ve ondan çıkarılan olaylar ve zaman içinde oluşan süreçtir. Böyle olunca tarih geçmiş

---

olduğu dikkate alındığında, tarihin ulusların ya da toplumların kaderini ve yazgısını oluşturacak bir karakter, hal taşıması beklenir. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Gelven, a.g.e., s. 208.

<sup>565</sup> Gelven, a.g.e., s. 205.

<sup>566</sup> Heidegger, *Being And Time*, s. 356.

<sup>567</sup> A.e., s. 356-357.

<sup>568</sup> İnwood, a.g.e., s. 91.

zamanı değil, zamanın bizzat kendisinin de kapsayıcılığını kendinde bulundurur. Tarih bu kapsayıcılıkta doğayı da kaplamı içine almaktadır.<sup>569</sup>

Sahih tarihsellikte ise oluşan kararlılığı onun doğum ve ölümü arasında varoluşuna kadar tuttuğu uzayıp giden oluştur. Dolayısıyla Dasein doğumuyla ölümünü de çağırmakta ve ona doğru ilerlemektedir. Onun ölümü doğumuyla başlamaktadır. Bu bakımdan ‘olmuşluk durumu’olarak ifade ettiğimiz ‘varolagelme’, ‘oluştur’ (*Werden*). Dasein doğumuyla, ölümün imkânlarını varoluşuna taşıyarak kendine onu geri getirir. Zamanın doğumdan ölümüne kadar ki süreç olduğu dikkate alındığında olgusal Dasein’in varoluşuyla birlikte sona yönelen bir varlık olduğu sonucu çıkar. Dasein sona yönelen bir varlık olmasıyla kaygıyı duyumsayan ve zamansallığa yayılım sahibi olan ‘arada bir varlık olma tarzı’na ulaşır. Dasein’in zamansallığa bu yayılımı tarihselliktir. Yayılım, Dasein’in fırlatılmışlığını kabul etmesi anlamına gelir. Kararlılık Dasein’in kendi benine olan sadakatidir. Dasein’in kararlılığının varoluşa yönelik sürekliliği ile bütün olası içinde bulunanları ele almış olur.<sup>570</sup> Burada varoluş kesintiye uğramaksızın ‘şimdi-anı’yla (*Augenblick*) süreklilik içindedir. Süreklilik olmuşluk durumunun tekrerrür (*Wiederholung*) edişiyile uzayıp giden zamansallıktan neşet eder. Dolayısıyla zamansallık Dasein’in varlığının bütünlüğünün anlamını da ancak kendisinden hareketle ifşa olunacağı savını salık verir.<sup>571</sup>

Tarihsellik<sup>572</sup> zamansallığın hermeneutiğidir. Dasein’in ölümüne değin uzanmasıyla beliren bu tarihsellik geçmiş yaşantılarla kalıtımlılığı<sup>573</sup> (*heritage*) oluşturur. Geçmişten çıkarılan projelerin meydana getirdiği imkânlar çokluğu olarak kalıtım, varlığın olanakları bağlamında Dasein’in yaşamını yönlendirici bir etkide bulunur.

---

<sup>569</sup> Çüçen, a.g.e., s. 67.

<sup>570</sup> Gelven,a.g.e.,.203.

<sup>571</sup> Çüçen, a.g.e.,s. 69.

<sup>572</sup> Heidegger tarihsellik fikrini Dilthey’in ‘*Giestes Philosophie*’sinden ve Kierkegard’ın insanlık durumuna yönelik tarihsel anlayışından hareket ederek oluşturur. Kerkegaard’ta her bireyin tarihte bir kapsam içinde değerlendirilmesi gereğinin altı çizilir. İnsan tarihsel bir bağlam içinde yaşama katılabilecektir. Bu anlamda tarihsel varoluşun anlamı üzerine odaklanma, varlığın anlamını da kavuşturmaya yarayacaktır. İnsanın kendini açığa vuracağı yer tarihtir. Bkz. Kierkegard, *The Concept Of Dread*, (trans. Walter Lewre), Princeton University Press., 1946, s. 65.

<sup>573</sup> Heidegger’in ‘kalıtım’ kavramı pek çok eleştirmen tarafından nasyonel politika düşüncesi bağlamında aşırı milliyetçi ve totaliter bulunmuştur. Bazı düşünürler ise onun bu anlayışının aşırı milliyetçiliğin yıkıma uğraması olarak görürler Ayrıntılı bilgi için Bkz. Polt, a.g.e., s. 102.

Dasein kalıtımla bireysel tarihi değil, hepbirlikte olduğu insanların kalıtımını yaşar, üzerine alır. Bu onun yazgı dahilinde bireysel sonluluğunu fiilen kabul etmesidir. Kalıtımın Dasein'in açıklanmışlığına sahih yoluna sürüklenmesi dolayısıyla diğer Daseinlerin varlığını görmezden gelerek değil, aşkınlıkla *das Man*'den sıyrılıp kendi *Geschick*'ini oluşturabilme hüneridir ki bu üçüncü bölümde değineceğimiz 'kadersel yazgı'dır.<sup>574</sup>

Buna göre otantik oluş ya da varolma tarzı kalıtımdaki imkânlar dâhilinde yinelenir.<sup>575</sup> İnsan otantik oluşunu kendisinden önceki toplumların taşımış olduğu gelenek ve göreneklerin kültürün içinde sürdürür. Kalıtım bu gelenek ve göreneklerin oluşturduğu mahaldir ve varlığın olanaklarının açığa çıkmasına ilişkin yaşamın yönlendirilmesine fırsat verendir. Dolayısıyla geçmiş, olanakların açığa çıkmasına ilişkin bir depo alanıdır. Dasein'in geçmişine bağlı kalması geçmişin tekrarının yaşanması bağlamında (*retrieve*) tarihsel varoluş için tek başına yeterli değildir.<sup>576</sup> Çünkü bu tavır onu tutucu yapacaktır. Heidegger'in Batı düşünce geleneğindeki metafizik anlayışa yönelik tahriple yapmaya çalıştığı da budur. O, farklı kültürleri özümseyen bir Dasein'in da bir tür sahih olmadığını ifade eder.

Dünya-içinde tarihsel olana ilişkin araştırmamızda netice itibariyle anlıyoruz ki, öncelikli olarak tarihsel karaktere sahip olan Dasein'dir. Bu anlamda insani Dasein temelde tarihin öncelikli öznesi olur. Çünkü Dasein tarihsel olarak var olur, varlaşır.<sup>577</sup> Dasein zamansal olduğu için tarihseldir ve bu sebeple kendini tarih içinde tekerrür eder. Bunun sonrasında tarihsel olan ise Dasein'in dünya-içinde karşılaştığı varolanlardır (*Seindes, ta onta*). Bu varolanlar el-altında ve el-önünde-mevcut-varlık olmasının yanında doğanın bizzat kendisidir de. Heidegger üçüncü bir kategori olarak dünyaya ait olan ancak tarihsel olan Dasein'a ait oluş-olgulardan da bahsetmektedir. Bu varoluşlara Heidegger 'dünya-tarihsel-olanlar' (*welt-Geschichtlichen, world-historical*) adını verir.<sup>578</sup> Batı felsefe geleneğindeki alelade tarih anlayışının dünya-tarihsel-olanlar konu aldığını belirten Heidegger onların tarihselliklerinin nedeninin, dünya-içinde karşılaşılan 'birer varolan olarak varolmalarından' kaynaklandığını ileri sürer.

---

<sup>574</sup> Steiner, a.g.e., s. 148.

<sup>575</sup> Richard Polt, *Heidegger: An Introduction*, New York, Cornell University Press., 1999, s. 101.

<sup>576</sup> Gelven, a.g.e., s. 203. Karş. Polt, *Heidegger: An Introduction*, s. 102.

<sup>577</sup> Heidegger, *Being And Time*, s. 350.

<sup>578</sup> A.e., s. 359.

Dünya-içinde varolmaya dayalı Dasein'ın tarihsel yapısı onun varoluşsal yapısının tezahür edilmesine imkân verecektir. *Eksistentialite*'nin tezahür edilmesi ise ancak fenomenolojiyle sağlanır. Çünkü tarih, tarihsellik anlayışı varlığın sesine kulak verebilmek uğruna kullanılacak olan varoluşsal temelde, fenomenolojik varlık bilime hizmet edecek ardılı oluşturmasıyla temellenir. Fenomenolojik varlık bilime ve varlığın yorumlanmasında hermeneutik yoruma tarihsel varoluş konu edinilir. Varlığın anlamı tarihsel bir yorumla söz konusu olur.<sup>579</sup>

Yapılması gereken Dasein'ın tarihselliğinin varoluşsal tasarımında zamansallığın açığa kavuşturulması bağlamında perdelenmiş olsa da kökende yatmakta olan açığa çıkarmak olmalıdır. Bu anlamda tarihselliğin anlaşılmasında varoluşu oluşturan, *existentialite*<sup>580</sup> kavramı önem taşır. Dasein'ın varoluşu varlığın yapısının bir tarzı olarak varolma, olagelmedir.<sup>581</sup> Bu varoluş tarzı onun doğumunu ve ölümünü içerir. Varolagelme tarzı olarak *existentialia* somut varolma ediminde vuku bulan varoluş yapılarını; öğelerini içerir.<sup>582</sup> Bu anlamda Heidegger'in '**Varlık ve Zaman**'da belirttiği üzere gerçekleştirilecek olan varoluşsal bir çözümleme ontik olanda temellenerek somut deneyimi mümkün kılan varlıkbilimsel varoluş yapılarına dair evrenselleri içerir.

Amaç, insan yapılarının evrenselliklerini belirlemektir. Onun Dasein'ın kendi tarihselliği ve bu tarihselliğin evrenselliğini ileri sürmesi tarihsel göreceliğin de önüne geçmeyi amaçlamasından kaynaklanır. Evrensellik, varoluşa yönelik gerçekleştirilen perspektif olup, Dasein'ın deneyimlerinin ondan neşet ettiği Dasein'a özgü evrensel yapı tesisidir.<sup>583</sup> Varoluşçu bir düşünür olan Jaspers ise Heidegger'in aksine varoluş açıklamalarının varlıkbilim olarak adlandırılmamasını söyleyerek, insanın durumları arasından geçerken uğradığı alabayla (*Shipwreck*) varoluşa ilişkin birleştirici bir bakış açısının 'varlıkbilimsel varlık' haline getirerek varoluşçu varlıkbilime odak noktası kılmak ister.<sup>584</sup> Ancak Heidegger Jaspers'ı tam olarak reddetmemektedir. Çünkü onun evrensel anlayışı özcülükten farklılık arz eder. Özcülükle Heidegger'in evrensel anlayışı

---

<sup>579</sup> Gelven, a.g.e., s. 204.

<sup>580</sup> Varoluşsallık, varlık yapısına ilişkin oluştur.

<sup>581</sup> Gelven, a.g.e., s. 203.

<sup>582</sup> Serdar Şen, "Heidegger Felsefesinde Fenomenoloji, Varlıkbilim Ve Tarih," *ÇTTAD*, V/13, 2006 (Güz), ss. 205-215, s.212.

<sup>583</sup> Polt, a.g.e., s. 104.

<sup>584</sup> Şen, a.g.e., s. 210.

arasındaki önemli fark, varlıkbilimsel yapının evrenselliğinin aktüel edimselleşme sürecinde kendisini açığa çıkarmasına karşılık özcülüğün evrenselliğinin potansiyel bir edimselleşme içinde gerçekleşmesidir. Varlıkbilimsel yapının evrenselliğinde somut bir varoluş söz konusudur. Heidegger bu hususta, aktüel edimselleşmenin geçmiş, gelecek ve şimdinin zamansal noktalarında olduğunu ifade eder. Varoluşsal edimsellik o halde olgularla dünyaya fırlatılmış olan insanın konumunun verilmesini geçmişin kararları ve etkileriyle şimdinin şekilleneceğini, varoluşsallıkla gelecek olanaklarının projesinin oluşturulmasına delalet ettiğini ifade eder. Düşmüşlükle ise insanın şimdiki edimleri, uğraşları konu edinilecektir.<sup>585</sup> Bu anlamda anlaşılıyor ki, Heidegger, tarihsel varoluşla *existentialia*'ın gerçekleştiriminin zamansallık minvalinde mümkün olacağını anlatmak ister.

Heidegger zamansallık minvalinde Dasein'in tarihselliğini vurgularken onu kategorilerle betimlemenin, nesneleştirmenin insanı el-önünde-mevcut-varlık boyutuna getirileceğini belirterek, bunun önüne geçip insanı özgür kılmanın önemine vurgu yapar. Bunun nedeni insanın kendi içinde kapalı bir kendiliği ya da tözü olan bir varlık oluşu değil, varolan ve varolma edimi içinde bulunan varlık olmasından kaynaklanmasıdır. Aksi halde Dasein'in tarihselliğinin yitimi ile karşılaşabilirdik.

Bu doğrultuda varoluş tarihsellik ve zamansallıkta temellenir. Tarihsel varlık olan Dasein geçmişten gelerek geleceği bekler ve şimdide karar verir. O şimdi, geçmiş ve geleceğine yönelik zamansal yayılım içindedir ki bu yayılımda varlığın temelini zamansallık ve tarihsellik oluşturur.<sup>586</sup> Tarihin gerçek kökeni geçmiş-gelecek, doğum ve ölüm arasındadır.

Şu durumda tarihsellik zamansallıktan ve sahil zamansallıktan hareketle ancak açığa çıkarılabilir. Bunun nedeni tarihi varlığımızın can alıcı kesiti olarak gören Heidegger'in insan varlığının dünya savaşlarının ya da diğer tarihlerden yola çıkarak değil, sahil tarihle ancak bunun mümkün olacağını ileri sürmesidir<sup>587</sup>

Böylece alelade Dasein anlayışından hareketle sahil ve gayri sahil olmayan hal tarihsellikte ortaya çıkacağı için amaç sahil olmayanı kovuşturmak olmalıdır. Sahil olmayanı kovuşturmak için ise zamanın zaman-içindeliğinin kendindeki zamansallığın

---

<sup>585</sup> A.e., s. 213.

<sup>586</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.355.

<sup>587</sup> Polt, *Heidegger: An Introduction*, s.101..

ifşa edilmesi gerekir. Çünkü zaman-içindelik olarak zaman, Dasein'in zamansallığında temellenir. Tarihsellik ise bu temelde zaman-içindeliliğin asli olduğu derecede yatmaktadır.<sup>588</sup>Tarihselliğin amacını Heidegger şu sözleriyle ifade eder:

Dasein'in tarihselliğinin tahlili, varolanın tarih içinde olması sebebiyle zamansal olduğunu değil, aksine kendi varlığı nezdinde zamansal olması nedeniyle tarihsel olduğunu ve olacağını göstermeye yönelik girişimdir.<sup>589</sup>

Tarihsellik sahih tarihsellik olarak Dasein'in kararlılığındaki yaşanılmışlığıdır. Sahih tarihin yaşanılmışlığının ağırlığı, kökleri gelecek içinden neşet eden Dasein'in 'olmuşluk durumu'nda temellenir. Tarihselliğin Dasein'in varlığına ait olması demek onun gayrisahih varoluşunun da tarihsellik içinde bulunması demektir.<sup>590</sup>

Tarihselliğin gayri sahihliğinde ise kaderin uzayıp gitmesi gizli kalarak Dasein'in sadece bugününü husule getirmesi söz konusu olur. Böylece Dasein geçmişteki anlarını unutturur. Bugünün şimdide (*Gegenwart*) getirilişi içinde Dasein, geçmişi geçmişten hareketle değil, bugünden hareketle kavramaya çalışmasına karşılık, sahih tarihsellik bugünün şimdiden; mevcut bulunma durumunda kaldırma amacıyla yani, Dasein'a yapışan alışkanlıkların ortadan kaldırılmasını talep eder. Gayrisahih tarihsellik ise bu doğrultuda modern olma uğruna hakikatin ifşasını kapalı tutarken, sahih tarihsellik buna nazaran eldeki imkânını varoluşun kadersel-şimdi-anı olarak kararlılığında tekerrür edecektir.<sup>591</sup>

Tarihsellik ve yaşanılmışlık arasındaki ilişki varlığın zamansal ufku açısından dikkat çekicidir. Dasein'in tarihselliğine yönelik mesele onun dünya-içinde-varolmanın yaşanılmışlığında temellenir. Bunun nedeni tarihsel olan Dasein'in dünya -içinde -varolmanın yaşanılmışlığını yaşamasıdır. Peki, bu yaşanılmışlık tarihselliğe nasıl hizmet edecektir? Dünya, varolanlarla gereçlerle ve gereçlerle olan ilişkide sonuçlanan hadiselerle Dasein'in kendini husule getirilmesi için var olur, varlaşır. Heidegger'in deyişiyle, "dünya-içinde-varolmanın tarihsel varoluşuyla el-altında-olan ve el-önünde-mevcut-varlıklar daima dünya tarihinde zaten mevcuttur."<sup>592</sup> Dünya-içinde gerek gereçler gerekse eserler kendi tarihlerinde de sahip olurlar. Bunlar, tarihsellik açısından

---

<sup>588</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.345.

<sup>589</sup> A.e., s. 345.

<sup>590</sup> A.e., s. 354.

<sup>591</sup> A.e., s. 357.

<sup>592</sup> A.e., s. 355.

ikincil boyuttur. Birincil tarihsel varoluş ise Dasein'in varlığına yöneliktir. Heidegger bu noktada dünya-içinde-varlık olarak başkalarıyla varılmaya dayalı bir eş tarihleşme (*co-historizing*) den bahseder ve bunu yazgı (*Geschick*) olarak adlandırır. Dasein'in tarihsel yazgısı onu, diğerleriyle birlikte tam özgün tarihleşmesine vardırır.<sup>593</sup>Dünya-içindeki-varolmanın tarihselliği 'dünya-içinde' (*Innerweltlich*) varolan olması dolayısıyladır. Var olan dünya tarihsel olandır.

Yaşanılmışlığın tarih açısından önemi de açığa çıkmaktadır. Onun tarih açısından değeri Dasein'in zaman-içinde cereyan eden tarihin varolmuşluğunda kendisini belli eder. Yaşanılmışlıklar mazide kalan, ancak aynı zamanda etkisini devam eden hadiselerdir. Yaşanılmışlık yapısının varoluşsal-ontolojik imkân koşullarının analizi tarihselliğin ontolojik bağlamda anlaşılır kılınması anlamına gelecektir. Yaşanılmışlık Dasein'in doğum ve ölüm arasında uzayıp gitmesi olarak onun yaşanılmışlığını belirlemektedir ki, Dasein bu yaşanılmışlığını oluştururken zamansal yapısının ufku dâhilinde hareket etmektedir. Yaşanılmışlığın temelinde dünya-içinde, zaman-içinde-varolmayla beliren kaygı yapısı bulunur. Bu yapı, zamansal birliğin yapısında yatan yaşama noktasıdır.

Böylelikle yaşanılmışlıkta zaman-içinde yaşanan Dasein'in zamansal yapısında geçmişin ayrıcalıklı bir yeri olduğunu anlıyoruz. Geçmişin ayrıcalığı dünyaya ait olan bir gerecin şu anda halen mevcut olan bir şey olarak onun yine de geçmişe ait olmasıdır. Çünkü dünya-içinde Dasein yapısı var olarak bulunmaktadır. Örneğin korunup saklanan tarihi eserlerin tarihsel olma niteliği, Dasein'in geçmişi üzerine temellenmesinden kaynaklanmaktadır. Bu anlamda Dasein geçmiş olamayacaktır. Geçmişliğin zamansal ve tarihsel karakteri onun mevcut olmamasından dolayı değil daha ziyade varolmasından oluşur. Bu bakımdan Heidegger'in deyişiyle Dasein'a geçmiş değil, bir zamanlar olmuş olması içinde bulunması (*Degewesen*)<sup>594</sup> demek makul olur.<sup>595</sup> Dolayısıyla tarihi eserlerin geçmiş ve tarihsel vasfı bir zamanlar olmuş olan bir Dasein'in olmuşluk durumu dünyasına gereçsel olarak ait olması ve oradan neşet etmesinden dolayıdır. Tarihsel olanın gerçekliği bu izahta açığa çıkar. Bir gerecin tarihsel olması onun dünyaya ait olmasına paraleldir. Dünyaya ait olarak dünyasallık

---

<sup>593</sup> A.e., 377-378.

<sup>594</sup> Dasein'in kendini zamanda gerçekleştirmesi. Bu gerçekleştirim imkan olarak her an olanak halindedir.

<sup>595</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.349.



tarihselliği de beraberinde getirecektir. Dünyanın dünyasallığı bağlamında tarihselliğin oluşunun nedeni ise, Dasein'in ontolojik belirlenmişliğini oluşturuyor olmasıdır. O halde geçmiş kavramı kullanılan anlamlarda cansız, olup bitmiş olmayıp, Dasein'in zamansallığının ekstatik birliğine gönderme yapmaktadır.<sup>596</sup>

Dasein'in dünya-içinde tarihselliğin izahındaki yaşanılmışlık meselesi kadere (*fate*) tezahür etmekle birlikte<sup>597</sup> yazgıyı da (*destiny*) oluşturmaktadır. Heidegger'e göre tarihi mümkün kılan yazgı, kader ve kalıttır. Bu anlamda yazgının ya da kaderin varoluşsal ufku varlığın anlamını açığa çıkararak bir güç olarak insan tarihini de mümkün kılan şeye karşılık gelir.<sup>598</sup>

Heidegger kaderi yazgıdan ayrı tutmaktadır. Yazgı, Dasein'in başkalarıyla birlikte olan yaşanılmışlıklarını ifade eder ki bu yaşanılmışlık bir topluluğun ya da milletin yaşanılmışlığıdır:

Yazgı (*Geschick, destiny*), birlikte olan varlığın (*being-with-one-another*) birkaç öznenin karşılıklı bulunması olarak kavranılamaz olmasındaki gibi, bireysel kaderlerin biraradalığı değildir. Aynı dünyada birlikte olan varlıkta ve belli olanakların kararlılığında önceden yollarının gösterilmesi kadere (*Schicksal, fate*). İlk olarak yazgının kudreti iletişim (*Mitteilung, communication*) ve savaşta (*Kampf, battle*), özgür kalır. Dasein'in kadere bağlı yazgısı<sup>599</sup> ve nesli (*Generation*) Dasein'in sahil yaşanılmışlığını<sup>600</sup> tam bir şekilde tesis eder.<sup>601</sup>

Bu anlamda tarihsel varoluşla<sup>602</sup> Dasein'in kendi yaşanılmışlığı onun kaderini tayin ederken dünya-içinde varolanlarla olan birlikteliğindeki yaşanılmışlıkta yazgısı tayin ediyor demektir. Kaderin ontolojik imkân koşulu kaygı fenomeninin varlık yapısıdır. Kader otantik oluşun istemidir. Heidegger Dasein'in özgür oluşunu da vurgulamaktadır. Dasein'in özgürlüğü olanaklarını gerçekleştirilmesiyle mümkündür ve bu olanak dâhilindeki yapı zamansallıkta temellenir.<sup>603</sup> Dasein'in kendi varoluşunun temelindeki tarihsel olabilme varolanın varlığı içindeki kaygıda varolan tesis edilen ölüm, vicdan, özgürlük, sonluluğun eşit derecede bir arada bulunabilmesidir. Sonluluk

<sup>596</sup> A.e., s. 349-350.

<sup>597</sup> Çalışmamıza girişirken *Geschichte* (tarih) kavramının *Geschick* (*destiny, yazgı*) ve *Schicksal* (*fate, kader*) kavramlarıyla olan ilişkisine dikkat çekilmiştir.

<sup>598</sup> Gelven, a.g.e., s. 202.

<sup>599</sup> *Das schicksalhafte Geschick des Daseins, fatefull destiny of Dasein.*

<sup>600</sup> *eigentliche Geschehen des Daseins, authentic occurrence.*

<sup>601</sup> Heidegger, *Being And Time*, s. 352.

<sup>602</sup> Tarihsel varoluş, tarihi tarihsellik olarak mümkün kılan şeye karşılık gelir. Bkz. Gelven, a.g.e., s. 204.

<sup>603</sup> Polt, a.g.e., s. 103.

Dasein'in tarihselliği üzerinden yükselir. Kader minvalinde Dasein, kendini serbestçe ölüme bırakabilecektir. Dasein'in tarihsellikle sonlu özgürlüğünün içinde kendini anlaması ölümü öndeleyici şekilde ölümü serbest bırakmasıyla mümkün hale gelir.<sup>604</sup> Sonluluğa varışta kazanılan varolma edimleriyle Dasein tarihleşmesini oluşturacaktır. Şu durumda Dasein'in tarihselliğinin kökleri kendi varlığının ölüme yönelik yapısında aranmalıdır. Tarihselleşme ise kendini Dasein'a sahih varolma olanağı olarak tekerrür şeklinde sunacaktır. Dasein kaygısını açılmayla kendi varlığının tarihsel olanağını kavrayabilecektir.<sup>605</sup>

Dasein'in 'kaygı'daki kararlılığı onun sahih kaderini de oluşturacaktır. Dasein'in kendi tasarladığı varoluşa dair imkânları, Dasein anlayışından çekip çıkarılan kararlılığının zamansallığıdır. Bu anlamda kararlılık varoluş imkânının tekerrürü (*Nachvollzug*) haline gelir. Tekerrür, bir zamanlar olmuşluk durumunda olan<sup>606</sup> Dasein'in imkânlarına geri dönmesidir. Burada tekerrür geçmişin geri getirilerek bugünün maziye geri taşınması değildir. Tekerrür, olagelen varoluşun imkânlarına karşılık gelir. Tekerrür kendini ne geçmişe ne de ilerlemeye sürükler, o ikisi arasında içinde bulunan andaki sahih varoluşla ilişki içindedir. Tekerrür o halde kararlılık halidir. Böylece Dasein sahih bir kadere ulaşabilecektir. Burada kader geçmişte şimdide geçmişle olan irtibattadır. Dolayısıyla kader olsa olsa varoluşun sahih yaşanılmışlığında yatmaktadır. Dasein'in varoluşunun sahih yaşanılmışlığı ise onun geleceğinden neşet edecektir. Kader gelecekle kendini belirgin kılacaktır. Şu halde ölümü öndeleyici şekilde zaman yapısında yer alan gelecek tarihin köklerini kendinde barındırır.<sup>607</sup> Bu bakımdan kaderin dünyada zamansallık temelinde Dasein'in tarihsel varoluşu noktasında hükmedici bir yanı bulunur. Bu tarihsel dünyada Dasein şuradalığıyla hem tarihsel varoluşunu hem de kaderini oluşturur

Heidegger, tarihsellik sorununa dair ele alınan yukarıdaki meselelerden sonra tarihsellikten tarih bilimi hususuna geçmektedir. Tarih biliminin varoluşsal meselesini ele alan Heidegger tarih biliminin Dasein'in tarihselliğinden nasıl kaynaklandığını

---

<sup>604</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.351.

<sup>605</sup> A.e., s. 353.

<sup>606</sup> Almanca *Gewesenheit* kavramı Dasein'in sahihçe var oluşu olarak her neyse hep o şekilde varolması anlamına gelir. Dasein'in sahih varlığı her an olagelen 'olmuşluk' minvalinde gerçekleşir. Dasein'in kendini gerçekleştirmesi ise geçmişin getirisi ve şimdinin kararlarıyla gelecekteki imkânlarını açığa çıkarmasıyla, huzurda bulunması (huzurda olmak, mevcut olmak, varolagelme) dahilinde imkânlı hale gelecektir.

<sup>607</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.353.

sormakla yola koyulur. Sorun tarih biliminin varoluşsal kökeninin Dasein'in tarihselliği ve onun zamansallık içine nasıl kök saldığıdır.

Tarih bilim tarihsel olarak varolanı koşul alarak Dasein'in tarihinden çekip çıkarıp onu kendisinin objesi haline getirir. Tarih bilimsel objeye ve bilgisine ulaşma sadece varolanı incelemeye değil, Dasein'in yaşanılmışlığının tutumuyla anlaşılır kılınır. Örneğin bir tarih bilimci, salt bir geçmişe ait Dasein'in ne yaptığı ya da yapmadığıyla değil, açık olan olasılıklara da değinmektedir. Sahih tarih bilimci sadece Caesar'ın Rubicon'un<sup>608</sup> geçmesini ve bunun sonuçlarını anlatmayı konu edinmez aynı zamanda o, Caesar'ın o evrede üç farklı olasılığına ve onun sonuçlarına değinmekle de yükümlüdür. Onun tarihe bakışı öncelikle kendinde sonrasında yöneldiği nesnedeki imkânlar çokluğunu görmesiyle mümkün hale gelir.<sup>609</sup> Çünkü tarihin tarihselliği Dasein'in tarihselliğinde kök salar. Öte yandan, her Dasein'in daha öncesinde sahii ve sahii olmayan olarak tarihsel olduğunu ifade etmiştik. Ancak burada her Dasein'in tarih bilimsel olduğunu söyleyemeyiz. Diğer bir ifadeyle söylemek gerekirse, her sahii tarihsellik tarih bilimselliği gerektirmeyecektir.<sup>610</sup> Şu durumda sahii tarihsellik içinde bulunan tarih bilimci yöneldiği tarih bilimde, objesini belirlemekle yükümlüdür.<sup>611</sup> Bu belirlenim tarih bilimsel objenin olanaklarının da keşfidir. Bu keşifte tarih bilimin ontolojik idesi ise Dasein'in tarihselliğinden hareketle tasarlanabilir

Tarih bilim idesi tarihsel bağlamda varolanların açıklanışını tayin eder. Şeylerin tarihsel malzeme olmaları onların varlık tarzlarının dünya-tarihsel karakterine bağlıdır. Burada tarihsel malzemededen kasıt, onun geçmişe dönüşlüğü demek değildir. Tarih bilimin teması fiilen var olmuş olan olmuşluk durumunun imkânlarıdır. Tarih bilim ise bulunan şu anda, geçmişten başlayıp mazide kalanlara yaklaşılarak gelecekte düğümlenir. Tarih bilimsel açıklamaların geleceğe yönelimi bunun kanıtıdır. Heidegger geçmişin tarih bilimsel açıklanışının kadersel tekerrürünün öznel olmadığını belirtmektedir. Hatta tarih bilimin nesnelliğini bunun sağladığını düşünmektedir.<sup>612</sup>

---

<sup>608</sup> Rubicon İtalya'nın kuzeyinde bulunan 29 km uzunluğundaki bir nehirdir. Rubicon 'geridönüşü olmayan noktadan ileri gitmek' olarak da anlaşılmıştır. Bkz. <https://tr.wikipedia.org/wiki/Rubicon>, (30.11.2015).

<sup>609</sup> Inwood, *A Very Short Introduction: Heidegger*, s. 106.

<sup>610</sup> A.e., s. 105.

<sup>611</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.358.

<sup>612</sup> A.e., s.361.

Tarihselliğin sahih tarihten neşet ettiğini belirten Heidegger tarih biliminin de sahih tarihsellikten doğuşunu izaha girişir. Bu doğrultuda objesini belirleyen tarih biliminin sahih tarihsellikten doğuşunun nedeni tarih biliminin objesinin olmuş olan bir varoluşun imkânını tasarlayıcı nitelikte olan yapısıdır.<sup>613</sup>

Yukarıdaki sorular üzerinde tarih bilimini soruşturmaya girişen Heidegger bu noktada Dasein'in olgusallığı sorunuyla karşılaşır. Dasein'in olgusallığı onun dünya-içinde-varolmasına dayalı 'şuradalığıdır'. Şuradalık olmazsa ne geçmiş ve şimdi ne de gelecek varlığını var edebilecektir.<sup>614</sup> Bulunuş olarak şuradalıkla Dasein'in tarihselliği varlık olanağını bize sunacaktır. Dasein bu şuradalıkta dünya tarihini de içine alarak dünya-içinde-bulunan-şuradalığını oluşturur.<sup>615</sup> Dasein'in tarihselliği onun olgusal (*existentiell*) tercihinden çıkartılır. Tarih bilimi de bu noktada Dasein'in olanaklarını gerçekleştirilebilme, tercih yapabilme imkânını sunacaktır.<sup>616</sup>

Heidegger, sahih tarihsellikten tarih bilime geçişte, tarih biliminin yarar ya da zararının imkânı üzerinde de durmaktadır. O, tarih biliminin faydasının onun kökeni itibariyle tarihsel olmasından kaynaklandığını ileri sürer. Bu konuda Nietzsche'nin '**İkinci Zamansız İncelemeler**'de belirttiği üç tür tarih ayırımını ifade eder Bunlar, anıtsal, yadigârsal, eleştirel tarih bilimidir. Heidegger Nietzsche'nin bu üçlü ayırımı neden yaptığının açığa kavuşturulmadığını söylemesiyle tarih biliminin Dasein'in tarihselliği tarafından ana hatlarıyla çizildiğinin söyler.<sup>617</sup> Ona göre, Nietzsche'nin sunduğu üç tarih olanağı otantik tarih bilimi içinde yer alır. Otantik tarih bilimi Dasein'in düşmüşlüğündeki bugünden kurtularak şimdiki zamanın bir eleştirisini sunar bize.<sup>618</sup>

Dasein'in zamansallıktan doğan bir mesele olarak tarihsel varoluşuna yönelik araştırmamızda sonuç itibariyle, tarihselliğin doğum ve ölüm arasında uzayıp gitmesi doğrultusunda yaşanılmışlığını, bu yaşanılmışlık karşısındaki sahih olma (otantik) uğruna varoluşsal tavrını ele aldığını; diğer bir deyişle Dasein'in dünya-içinde tezahür eden Dasein'in varlık yapılarını ele aldığını anlıyoruz. Söz konusu meseleler sadece

---

<sup>613</sup> A.e., s. 361.

<sup>614</sup> Çüçen, a.g.e., s. 70.

<sup>615</sup> A.e., s. 185.

<sup>616</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.341.

<sup>617</sup> İnwood, *A Very Short Introduction: Heidegger*, s. 108.

<sup>618</sup> Çüçen, a.g.e., s.184.

tarihin ilgisi olan şeyler değil aynı zamanda tarihin de temelini oluşturan yapılara karşılık gelmektedir.<sup>619</sup> Bu bakımdan, Dasein'in tarihsel vasfı onun daima kendi tarihine sahip olmasından kaynaklanır. Tarihselliğin varlığın anlamını keşfetme uğruna ontolojik buluşu tarihselliğin oluşumunun kendisinden neşet ettiği tarihin geçmiş-şimdi ve gelecek boyutlarıyla değerlendirimidir. Tarihin bu keşfi Dasein'in sadece geçmiş dâhilinde değil de zamanın kendisini içeren şimdisini ve bilhassa geleceğini dikkate almayı gerektirir. Geleceğin bilhassalığı geçmişin ve şimdinin ufkunun açılanmasıyla ilişki içindedir. Zamanın bu yapıları (*ekstanzları*) ise dünya-içinde- varolmanın koşulları olarak Dasein'in tarihsel varoluşunu oluşturan zamansallığın ürünüdür. Varolmak bu yapılara bağlıdır. Bu yapılar tarihsellikte tesis edilmiştir.<sup>620</sup> Dasein'in tarihselliği ile onun varlık yapısı olan kaygı arasında da sıkı bir ilişki bulunur. Çünkü kaygı zamansallık temelindedir ki bu, yaşanılmışlık dairesi içinde kendini belli eder.

Bu anlamda öyle bir yaşanılmışlık bulunmalıdır ki, Dasein'in varoluşunun tarihsel yorumu keşfedilsin. Bu varoluş tarzı sahih varoluş tarzı üzerinde beliren kararlılığından neşet eder. Sahihlik kararlılık ile mümkün olmaktadır. Sahih varoluşa dair anlama fırlatılmışlıkla dünya-içinde-varolma olarak Dasein'in diğer benlerle karşılaşması neticesinde onlar tarafından tayin edilen imkânlar üzerinde kararın kılınmasıyla söz konusu olur.<sup>621</sup> Bu anlamda kararlılık tarihselliğin momentlerine yönelik bir mirası da oluşturmaktadır. Kararlılık ölümü öndeleyici şekilde Dasein'in varoluşunun imkânlarını açılacaktır. Bu ölümü öndeleme sahih oluşa giden yolda her türlü tesadüfi ve geçici imkânı bir kenara atarak Dasein'a bizatihi bir hedef vererek varoluşunu kendi sonluluğuna dâhil edecektir. Varoluşun bu şekilde yakalanması Dasein'ı kaderinin basitliğine bizi geri getirecektir. Heidegger'in kaderle sahih kararlılığı içinde yatan asli olan ise onun yaşanılmışlığıdır. Bu bakımdan tarihsellik meselesi ölüm ve yazgı meselesini gündeme getirmektedir. Anlaşıyor ki, zaman ve varlığa yönelik soruşturmamız, Dasein'in varlığının zamanda tesisetmeye olan çabamız, patikamızı kuşatan pek çok meseleyle hesaplaşmamızı gerektirmektedir. Bu doğrultuda ölüm-zaman-yazgı arasında her bir kavramın tartışılarak açılanması çalışmamızın asli meselesi bakımından önem taşımaktadır. Bu doğrultuda üçüncü bölümde ölüm-yazgı-varlığın hakikati-zaman arasında bir ilgi noktası kurulmaya çalışılacaktır.

---

<sup>619</sup> Gelven, a.g.e., s. 205.

<sup>620</sup> Çüçen, a.g.e., s. 69.

<sup>621</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.351.



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### DASEIN'IN VARLIĞININ YAZGISI: ÖLÜM VE ZAMAN

Çalışmamızın bu bölümünde Dasein'in varlığının zamanda nasıl kendini *aletheia*'sıyla serimleyeceğini analiz etme uğruna, zamansallığın doğumdan ölüme değin uzanan bir yapı olduğunu dikkate alarak ölüm meselesine odaklanacağız. Heidegger ölüm<sup>1</sup> meselesini '**Varlık ve Zaman**'ın ikinci ayırımının 'Dasein ve Zamansallık' konusunun ilk bölümünde araştırma konusu yapmaktadır. Eserin birinci ayırımında Heidegger Dasein'in fundamental analizini gerçekleştirmesinin ardından Dasein'in bütünsel-ontolojik yapısını soruşturmak üzere ölüm sorunu kisvesi altında Dasein'in ölüme yönelik varlığının<sup>2</sup> karakteristik yapısını açıklama yoluna gider.<sup>3</sup> Öte yandan şunu da belirtmek gerekir ki, '**Varlık ve Zaman**'ın birinci ayırımından ikinci ayırımına geçiş bir konudan diğer konuya atlamak değil, Dasein'in hazırlık niteliğindeki ontolojik soruşturmasından daha ehemmiyetli ve ihtiyatlı bir ontolojik-eksistensiyel bir analize geçiştir. Ölüm meselesine kadar eserin birinci ayırımında yer alan konular arasında hatırlanacağı üzere, Dasein'in temel yapısı bağlamında onun dünya-içinde-varolmasına dayalı dünyanın ontolojik olarak belirlenimi *das Man* (herkes-onlar), hergünlüğün ontolojik yapıları (lakırtı-merak-müphemiyet-düşkünlük ve fırlatılmışlık) ve buna bağlı olarak Dasein'in olgusallığı (*Da*) bulunuş, anlama, Dasein'in temel varlık yapısı olarak kaygı fenomeni (*Sorge, care*), açıklanmışlık ve Dasein'in varlığının açıklanması ve varlığın ifşa oluşu doğrultusunda hakikat (*aletheia*) kavramı araştırma konusu yapılmıştır.<sup>4</sup> Ancak Heidegger'in '**Varlık ve Zaman**'ının önceki bölümlerinde yer alan sorun olarak 'Dasein'in varlığının fenomenolojik analizi' artık yeterli değildir. Bunun

---

<sup>1</sup> İng, *death*, Alm. *Tod*

<sup>2</sup> İng. *Being-toward-death*, Alm. *Sein zum Tode*.

<sup>3</sup> Heidegger, *Being And Time*, s. 213-247. Heidegger'in ölüm meselesi, bu bakımdan '**Varlık ve Zaman**'ın 45. ve 60. maddeleri arasını kapsamaktadır.

<sup>4</sup> Carol J.White, *Time And Death: Heidegger's Analysis Of Finitude*, (Ed.) Mark Ralkowski Foreword By Hubert L. Dreyfus, Ashgate Publishing Limited, 2005, s.55-56.

nedeni birinci kısımda Dasein'ın alelade hergünlüğüne odaklanmak doğrultusunda varlığın otantik (sahih) olmayan varlık tarzları üzerine odaklanmanın Dasein'ın varlık-oluşsal sahilliğinin kavranılmasına tam anlamıyla engel oluşu ve özgül his ve ruh hallerine dayalı olarak Dasein'ın birliğini oluşturacak olan hayatın öneminin azalmasına neden oluşudur.<sup>5</sup>

Böylece birinci kısmın eksikliklerini gidermek suretiyle çalışmamızın bu bölümünde, varlığın zamansallığını vurgulamak üzere Dasein'ın sona yönelen varlık olduğu; zamansal bir varlık olduğu, varlığın sesine aleladelik içinde kulak kesilmemizi sağlayacak vicdanın çağrısı ve bu çağrı karakteri üzerinde soruşturmayı, ölüm, zaman ve yazgı arasındaki ilişkinin ne olduğu, zamanın varlığın serimlenişindeki ölüm kavramıyla ilintisi ve bu ilintinin Dasein'ı nasıl bir yazgıya yol açacağı temel sorunlar olarak ele alınacaktır. Ancak bu temel sorunların daha iyi anlaşılabilmesi için Heidegger'in Batı metafiziğine ve moderniteye yönelik eleştirisini dikkate alarak tarihsel tavırdan hareketle, öncelikle ölümün tarihsel ve felsefi serüveni, ölüm kavramının mesele konusu olarak yapılmasının önemini araştırılacak ve Heidegger'in neden ölüm ve zaman üzerinde önemle durduğunu anlayabilmek uğruna düşünürümüzün kendilerinden etkilendiği Hegel ve Kierkegaard'ın ölüm anlayışlarına nüfuz edilerek patikamızda yol alma gayretinde olacağız.

### 3.1. ÖLÜM'ÜN TARİHSEL SERÜVENİ

Ölümün felsefe mahalinde tarihsel arka planına yönelik giriştiğimiz bu çalışmada ölüm meselesine dokunmak Heidegger'in, fenomenolojinin iş başında olduğu 'ölüme yönelen varlık' anlayışında kaynağımıza (ölüme) yönelerek kaynağın nasıl bir şey olduğunun da belirlenimini oluşturacaktır. Bu anlamda yakın durduğumuz ölüm meselesinin ontik bağlamda ne ifade ettiği, bizi bir akarsuyun akışkanlığının süreklemesi gibi, ontolojik bakışa alıp götürecektir. Bu alıp götürme pervasızca ve bilinçsizce gidivermek değil, Dasein oluşumuzun farkındalığıyla zamandaki kendi varlığımızın anlamına yönelik öndeliyiciliğiyle, iradeli bir sürükleniştir. İrade bu noktada ölüm hadisesinin ontik bağlamda bir soruşturmada geçerek, bir atlayışla ontolojik temelde fenomene dönüşümünü talep ederek bizi ihtiyatlı bakışa (*Augenblick*) davet edecektir. Ölüme yönelik tedbiri elden bırakmayan bu ontolojik bakış ise bizi

---

<sup>5</sup> Stephen Mulhall, *Heidegger And Being And Time*, yy., 2005, s. 160.



varlıkla karşı karşıya getirerek, patikada yol almamıza olanak verecektir. Böylece ölümün tarihsel serüveni, ölüme yönelik varlığın hazırlık niteliğindeki ontik-ontolojik giriştir. Bu anlamda artık ölüm hadisesine ve buradan bizi davet edecek olan, ancak zamansallık nezdinde varlığın anlamını kavrayabileceğimizi talep eden ölüm fenomenine kulak kesilebiliriz.

Ölüm kimileri için bir kurtuluş, kimileri için belirsizlik, kimileri için ise hiçlik ya da yokluk anlamını taşımıştır. Kimileri ölümü yaşama karşı üstün tutarak onun, yaşamın kurallarını belirlediğini ileri sürmüş, kimileri de yaşamı ölüme karşı üstün tutarak yaşamın ölümün kurallarını belirlediğini ifade etmiştir. Yaşamı evetleyenler-yaşamı olumsuzlayanlar arasında ölüm gidip gelmiş, hak ettiği değeri görememiştir. Her birinin birbirlerine üstünlükleri bağlamında, gerek ölüm gerekse yaşam hak ettiği anlama ve değere kavuşamamıştır. Bu anlam ve değeri araştırmak üzere sorumuz şudur; Ölümlü olma değeri açısından ölüm nedir? Ölüme yönelik farkındalık nasıl bir insan profili sunacaktır?

Birinci sorunun yanıtı ikinci sorunun da izahını içermektedir. Birinci soruya getirilecek yanıt, ölümün ontolojik, epistemolojik tarihsel temellendirimini gerekli kılar. Bu anlamda ölüm nedir? sorusu felsefi bir meseleyle karşımızda belirecektir. Bu türden bir sorunun sorulmasında soruna yönelik bir yanıtın verilip verilmemesi önemli değildir; önemli olan, bu sorunun soruluşuyla var olan insanın yaşamını, varoluş anlamını, var olan olarak varlık anlamını düşünüp düşünmediğidir. Bunu yapmanın gereği, insan olma bilincinin farkındalığı, insan olmanın insan olma değeri açısından gerekliliğidir. Bu anlamda ölüm nedir? sorusu tüm çıplaklığıyla insan varlığı karşısında belirecektir. Bu soru her şeyden öte, soranın bilinçli bir varoluşunu; varolma tavrını gerektirir.

Diğer yandan ölüm üzerine yönelimin çekiciliği, ölümün belirsizliğini belirli kılma uğrunadır. Ancak insan bunu hiçbir zaman başaramamıştır. Belirleme, sınırlamadır. Belirlenen ve sınırlanan bir şey ise üzerinde söz söylenebilendir. Ölüm üzerine konuşuyoruz yada konuşuyorlar, öncekiler de<sup>6</sup> konuştu. Ölüm üzerine konuşma ölümün sınırlarının çekilişi, belirlenişi anlamına gelmektedir; bu konuşma felsefede ve hergünlükte bizzat ölümün kendisine değil, onun aracılıklarından yola çıkarak onun

---

<sup>6</sup> Felsefenin başlangıcından beri insanın kendi değeri açısından hesaplaştığıdır, ölüm.

hakkında bir hüküm verilmesi şeklinde olmuştur. Ancak kendinden yola çıkmayarak bir şey hakkında söz söylemek ne kadar o şeyin tanımını bize verecektir. Burada sorunumuz yeniden belirlemektedir; ölümün kendisi nedir? diğer bir ifadeyle kendinde ölüm nedir?

Ölüm meselesinin tarihsel perspektifine baktığımızda, Antikiteden beri pek çok düşünür tarafından, ölüm nedir? Ölümün doğası nedir? Yaşam nedir? Hayat nedir? Hayatla ölüm arasındaki ilişki nedir? Evren nedir? Evrenin hayattaki konumu nedir? Bu sorulara bağlı olarak insan nedir? İnsanın hayattaki amacı nedir? Anlam nedir? İnsanın ölüme ilişkin kaygısından doğan sorun olarak varoluş nedir? Varolma nedir? Sonsuzluk nedir? Ölümün bilgisine nasıl ulaşabiliriz? Neden ölüm diye bir şey vardır? Ebedi bir hayatta varlığın ve bilginin anlamı ne olurdu? Ölüm bir görüngüdür? Ölüm bir deneyim midir? Ölüm farkındalığına nasıl ulaşabiliriz? Ölüm ve hiçlik arasındaki ilinti nedir? Ölüm korkusu nedir? Neden ölüm korkusu duyarız? Ölüm bir yaşama sorunu mudur? Ölüm bir yok oluş mudur? Ölüm ve erginlenme arasında ilişki var mıdır?... sorularına ve bunlardan çıkacak olan sorunlara yanıt denemesinde bulunmaya çalışılmıştır. Bu sorunların sorgulanması ya tümevarımsal ya da tümdengelimsel şekilde olmuştur. Bir düşünür, doğrudan ölüm nedir? sorusunu ele almamış olsa bile örneğin, insan nedir? İnsanın doğası nedir? Ya da yaşam nedir? Varoluş nedir? Hatta İnsanın hayattaki ödevi nedir? sorularını ele alırken, eninde sonunda ölüm nedir? sorusuyla hesaplaşarak ve ölüm nedir sorusuna ilişkin yanıt denemesinde bulunacaktır. Bunun nedeni düşünürün duyumsadığı ölüm kaygısı ve felsefi kaygıdır. Bunlardan ölüm kaygısı ölüm korkusu olarak, ölümün belirsizliğinden kaynaklanmaktadır. İnsanın eksik olanak varlığı oluşu, bu esaretin tebasında olmasıdır. Ölüm korkusu hayatın eninde sonunda sonlanacağına yönelik bir duygu durumu ve bu durumun düşünülmesinin yarattığı endişedir. Hayatın bitiş korkusu, henüz tamamlanamamış eylemlerden kaynaklanmaktadır. Antikitede bu ölüm korkusu, insan olmaktan kaynaklanan insanın doğası gereği yaşamak durumunda olduğu ussal bir korkudur. Fakat Platon, erdemli (*arete*) bir yaşam için bu korkunun yenilmesi gerektiğini, bu anlamda felsefenin ölüme hazırlık olduğunu anlatmaya çalışmıştır.<sup>7</sup> Epiküros ise ölüm korkusunun anlamsız ve

<sup>7</sup> Platon, *Phaidon*, 76 d, 81 e. Bir anlamda Heidegger'in 'ölüme yönelik varlık' anlayışının da, ölüm farkındalığıyla insanın otantikliğini sağlama hususunda, felsefenin ölüme yönelik varlığın sahil olma hazırlığı olduğu ileri sürülebilir. Bu ölüm daima 'benim ölümüdür.' Bkz. Frank Magill, *Egzistansiyal Felsefenin Beş Klasiği*, (çev. Vahap Mutal), Hareket Yayınları, 1971, s. 59.

boş yere bir korku olduğunu düşünmektedir. Ona göre ölüm korkusu, ölümün can yakıcı bir olay olduğu düşüncesinden ileri gelir. Hâlbuki ölümü uykuya dalmakta daha korkutucu bir şey olarak görmenin anlamı yoktur.<sup>8</sup>

Ortaçağa baktığımızda ise Augustinus'ta büyük günah meselesinden ötürü ölümün insanlara verilmiş olunan bir ceza olduğu, ölüm korkusunun üstesinden gelebilmenin ancak Tanrıya sığınmayla olabileceği düşünülmektedir. Dolayısıyla ölüm korkusunun nedeni Tanrısal düzenin belirmesidir. Ölüm korkusu yol açtığı kaygıyla bazı düşünürlerde olumlu bir manaya da bürünmüştür. Örneğin Heidegger ve Sartre'da ölüm korkusunda kendisini açığa vuran farkındalığın kişinin yaşamının anlamını yükselteceği savunulur. Ölüm korkusunun filozoflarca yakından ilgilenildiği varsayımında dikkate değer bir diğer düşünür Spinoza'dır. Spinoza, '**Ethika**' adlı eserinde "özgür insanın en az düşündüğü şey ölümdür; onun felsefesi ölüm üzerine değil, yaşam üzerine bir tefekkürdür."<sup>9</sup> ifadesiyle ölümü yaşama karşı olumsuzlamaktadır. Buna paralel olarak daha kesin bir şekilde, ölüm korkusunu reddedenler de vardır ki, bilhassa pozitivist ve analitik felsefe bu anlamda önemlidir.

Anlaşılacağı üzere felsefe tarihinde ölüm, ölüm korkusu üzerinden kendisini çoğu zaman tanımlatmıştır. Ancak ölümün ne olduğu; ölümün doğasının neye içkin olduğu; ölümün ölüm olarak ne anlama geldiği sorununun ele alınmadan geçilmesi, ölüm-insan ve yaşam<sup>10</sup> arasında kurulacak olan felsefi soruşturmaya engel teşkil edecektir.

Meselemize yönelik metodolojik bir yol izleyerek sorunu çözüme kavuşturma yolunda ilerleyecek olursak, ölüm nedir? sorusuna ilişkin girişilecek yanıt denemesine yönelik temellendirme ya dini-efsanevi ya da felsefi temelde ontolojik ve epistemolojik bağlamda araştırılmıştır. Felsefi olarak meseleyi ele alış var olana ve var olanın bilgisine ilişkin bir sorgulamayı gerekli kılar ki, bu da varoluşun ve varoluşa ilişkin düşünsel-zihinsel bir sorgulamayı şart koşar. Ölüm nedir? sorusunun yanıtlanmasındaki varoluşun ne olduğu sorusunun sorgulanması, ele alınan sorun kapsamında iki şekilde yapabiliriz. Bunlardan ilki, insan zihninin işleyişi itibarıyla, sorunun çözümlenmesinin, o sorunun aksine bir sorunun çözümlenmesini içeren araştırma olarak ters yönde

<sup>8</sup> James Warren, *Facing Death: Epicurus And His Critics*, Oxford University Press., 2006, 2004, s. 8.

<sup>9</sup> Spinoza, *Ethika*, (çev. Çiğdem Dürüşken), Alfa Yayınları, 2014, s. 395.

<sup>10</sup> Bir bütün olarak varlık ve insan arasındaki bağın anlaşılması meselesidir.

sunulan mantıksal bir işleyişle gerçekleşir. Bu, sorunun ele alınışındaki metodik yaklaşımdır. Bir de sorunun ele alınışındaki içeriksel yaklaşım bulunmaktadır. Örneğin Heidegger'e göre temel deneyim olan varoluşsal korkunun altında yatan şey 'kendi ölüme doğru varlığımız'ı kavramamızdır. Ölümle bu karşılaşma aynı zamanda hiçlikle olan karşılaşmadır. Hiçlikle kaygı sayesinde karşı karşıya gelinir ve fırlatılmışlığın kokusu Dasein'in tüm kaygısına nüfuz eder.<sup>11</sup> Bu temelin kendisi de ölüme fırlatılmışlık olarak ele alınışındaki gereklilikteki içeriksel sorgulama açısından önemlidir. Bu anlamda metodik yaklaşım, aklın işleyişinin ters mantık işlevinde araştırma mahalini kurarken; sorunun çözümüne ilişkin içeriksel yaklaşım, konuyla ilgili kavramların epistemolojik ve ontolojik bağlamda meseleyi ele almaktadır.

Böylece sorununuz tekrar belirir: ölüm nedir? sorusunun temellendirilişine yönelik bir diğer temellendiriş, yukarıda belirttiğimiz üzere dini-efsanevi ya da felsefi temelde de olabilir. Bu doğrultuda örneğin ilkel avcı kabilelerde ölümün dini bir inancın uzantısı olarak erginlenme ile bir tutulduğu anlaşılır. Erginlenme, kabile toplumlarında yeniden doğuş ve yeniden bir kimlik kazanımı olup, çocuğun yetişkin statüsüne olan uygunluğu anlamına gelmektedir. Bu anlamda erginlenme, çocuğun öldüğü ve yeniden doğduğu inancında anlamını bulur. Avcı kabile toplumlarının doğum ve ölümden ne anladığına baktığımızda ise; doğumdan kastedilen bir çocuğun atasının ruhunun taşıdığı ya da bir parçasının taşıdığı oluşumdur. Çocuğun ergenlik çağına geldiğinde ise ölümü ya bir erkek veya bir kadın olarak yeniden doğduğu inancını taşınır. Ölen bir yaşlı içinse bu, bulunduğu bir mevkiden daha yüksek bir mevkiye yükselmesi anlamına gelir.<sup>12</sup>

Buradan çıkarılacak bir sonuçla olarak da erginlenme kişinin bulunduğu konumundaki statüsünün ve bu statünün onda oluşturduğu içsel nitelik ve onun dışı vurumu olan kimliğinin de ölümü, daha yüksek bir statüye, kimliğe sahip olmasıdır. Ölüm, doğumdur, doğumsa ölüm. Bu, insan yaşamının geçtiği evrelerdir. Bir çocuğun ergin olduğunda ölümü, yeniden doğuşuyla da yeniden kimlik kazanması anlamına gelir. Öyle ki ilkel kabile toplumlarında erginlenme amacıyla annenin yanından çocuğun alınıp götürülmesiyle annenin çocuğunun öldüğüne inanarak ağlaması söz

<sup>11</sup> Heidegger, *Being and Time*, s. 255.

<sup>12</sup> George Thomson, "Dramanın Kökeni; Erginlenme", *Tragedyanın Doğuşu*, (çev. Mehmet H. Doğan), İstanbul, Payel Yayınevi, Ocak 2004, s. 113-114.

konusudur. Çocuk döndüğünde, yeni bir kimlik kazanarak, aynı zamanda bir bebek gibi yeni yürüyen, yeni konuşmaya başlayan, etrafını daha önce görmemiş gibi bakmaya ve anlamaya çalışan bir insan durumunda olur.

Bu doğrultuda kabiledışı diğer toplumların dini inançlarında örneğin Hinduizmde, ferdin özgürlüğüne dayanan inanışa göre fertlerin ruhları hiç durmadan yüksek ve aşağı derecede bir bedene geçmektedir. Budizmde de benzer şekilde – Brahmanizm’de olduğu gibi- ruhların göç etmesi dogması bulunur. Ancak bu oluşum, Budizm’den daha da önemlidir. Ruh, bir bedenden başka bir bedene ferdin iyi ve kötü davranışlarına göre geçer. Önemli olan Budizmde ‘zarar vermemektir.’<sup>13</sup> Dünyadan el etek çekilip, sıkı perhiz yapılarak ve daha birçok hareketlerden muaf olacak şekilde, en yüksek mutluluğa, yani Nirvanaya ulaşılır. Bu anlamda Budizmde bedenın ızdırıp çekmesine tabi tutularak nefsi terbiye etme bağlamında ruhun beden karşısında üstün tutulduğu anlaşılır. Bu anlayışa göre, Ruh değişmez, kalıcı olup ölümsüzdür.<sup>14</sup>

Tek Tanrılı dinlerden Hıristiyanlıkta ise ölüm, ilk insan çiftinin Adem ve Havva’nın işlemiş olduğu bir günahın bedeli; bir ceza olarak Tanrı tarafından insanlara verilmiş olan yükümlülüktür. Ölüm, insanın Tanrıdan uzaklaşması ve ona –dolayısıyla kendine- yabancılaşmasıdır. Ölüm ademin işlediği günahın kaynaklanan tüm insanlara dünya-içinde vermiş olan bir cezadır. Bu inanca göre Hz. İsa’ya inananlar ebedi barış vaat edilirken, inanmayanlar içinse Adem ve Havva’nın işlemiş olduğu cezaya bağlı olarak insanın kendi işlemiş olduğu kişisel cezalardan ve edebi kurtuluşun dışarıda tutulacağı inancı bulunur. Yahudilikte ise, hayatın kutsallığı ve korunması gerektiği kabul edilmiş, hayatın ölümden sonrada devam ettiği fikri korunmuştur. Diğer yandan İslamiyet’te ölüm, canlının ruhunu almadır. ‘Kur’an-ı Kerim’de yaşatmanın karşılığı olarak *İmate* (canlının hayatına son verme) ve *Teveffi* (ruhunu kabzetme) kavramları geçmektedir.<sup>15</sup> Bu anlamda ölüm, ruhun bedenden ayrılması anlamına gelmektedir. Ancak İslamiyet’te ölüm, hayatla ölüm sonrası hayat arasında bir köprü gibidir. Dolayısıyla buradan hayatla ölüm sonrası hayat arasında bir ilişki olduğu anlaşılır. Hayat bir bakıma ölümden sonraki hayata hazırlıktır. Dinlerdeki bu görüş antikitenin bakışında mitolojik bir anlayışa tabi olur.

<sup>13</sup> Bkz. Hermann Hesse, *Öldürmeyeceksin*, (çev. Kamuran Şipal), YKY, 2016.

<sup>14</sup> Floyd H. Ross, *The Meaning Of Life In Hinduism And Buddhism*, Vol. 16, Routledge, 2009, s. 56.

<sup>15</sup> Bekir Topaloğlu, “Ölüm Maddesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 34, 2007, s. 34-35.

Hellenlerde dini görüş olarak ölüm kavramını irdelediğimizde, mitoslarla kurulu bir düzen içerisinde temellendirme girişiminin olduğunu görürüz. Ölümün Ortaçağ ve Hristiyanlıktaki temellendirmesinden farklı bir temellendirme olduğu anlaşılır. Din polisle sıkı bir ilişki içindedir. Çünkü her bir devletin korucu olan bir baş tanrısı vardı ve ona tapınaklar yapıp inanılır, törenler düzenlenirdi. Tarihçi M. P. Nilson “Hellen dininin öteden beri devlete ve topluma bağlı olduğunu; bu üç şeyin birbirlerinden ayrılmaz bir birlik oluşturduklarını”<sup>16</sup> ifade etmektedir. Bundan yola çıkarak dinin polis ve toplum üzerinde, öte dünya fikrinde belirleyici bir unsur olduğunu kabul edebiliriz.

Diğer yandan Antik Yunan kaynaklarından, Yunan dinine ve buna bağlı olarak ölüm düşüncesine ilişkin fikirleri Homeros’un ‘**İllias**’ ve ‘**Odyssea**’ destanları ve de Hesiodos’un ‘**Theogonia**’sından edinebiliriz. Bu kaynaklardan yola çıkarak Eski Yunan dininin çok tanrılı bir pagan dini olduğu ve bu pagan dininde insan biçimli Tanrıların insanlara hükmettiğini düşünsel anlamda çıkarmak mümkündür.<sup>17</sup> Bu üç eserin ortak noktası ise ölüm sonrası hayatın şimdiki hayattan silik, bir gölge olduğunu ileri sürmeleridir.<sup>18</sup> Bu anlamda zamanın, şimdide varlığın da açığa çıktığı mevki olarak önem kazanır.

Gerek ‘**İllias**’ (**İlyada**) gerekse ‘**Odyssea**’ ve ‘**Theogonia**’da ölüm söz konusu olduğunda hadesle kurulan ilişki dikkat çekicidir. Hades hem dini hem de felsefi olarak Antikitedeki düşünürlerin felsefesinde yer almaktadır.<sup>19</sup> Örneğin Platon’un ‘**Kratylos**’

<sup>16</sup> Bülent İplikçioğlu, *Eski Batı Tarihi I*, Ankara, TTK, 1997, s.137

<sup>17</sup> Bu insan biçimli Tanrılar yeryüzünün egemenliğini bölüşmüşlerdir. İnsanların egemenliği Zeus’a, denizlerin egemenliği Poseidon’a ve yer altı dünyasının egemenliği ise Hades’e verilmiştir. Poseidon konuşur;

‘Dünya üç’e bölündü, üçümüz de aldık payımızı,

Kura çekildi, köpüklü deniz düştü bana...

Sisli karanlıkla ülkesi düştü hades’in payına’ Bkz. Homeros, *İlyada*, (çev. Azra Erhat, A. Kadir), Can Sanat Yayınları, Ekim 2005, XV,189 vd.

<sup>18</sup> Homeros Aster’in bildirdiği üzere bu bağlamda şu ifadede bulunur: “Öbür dünyada bir kral olacağıma, bu dünyada en ağır koşullarda çalışan bir işçi olmayı yeğlerim.” Bkz. Ernst Von Aster, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, (çev. Vural Okur), İm Yayınları, 1999, s. 77.

<sup>19</sup> Öyle ki Hades, ölümlerin gölge olarak yaşamlarını sürdürdüklerine inanılan düşünsel bir ülkedir. Yunanca hades, görülmeyen anlamına *haidēs*’ten (Lat. *Aidoneus: Pluto, Pluton*) gelir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, ilk adı *ais*’tir. Daha sonra *aides*, *aideneus* olarak kullanılmıştır. Hades, ölümler ülkesi olarak soğuk, ışısız, güçsüzdür. Hades, diğer Olympos Tanrılarıyla karşılaştırıldığında daha korkutucu ve olumsuz şeyler çağrıştıran hatta diğer Olympos Tanrılarının kendisinden çekindiği Tanrıdır. Hades, Ouranos ve Gaia’nın çocukları olan tek gözlü devlerin Kyklops’un verdiği uzun bir miğferle görünmez olma ayrıcalığını kendinde oluşturmuştur. Bu noktada hades’in görülmeme özelliği ile yunan dininde ruhun görünmez olması arasında bir bağlantı kurulabilir. Burada beden, görünen fenomenal alana ilişkin şey olurken ruh, görülenin aksine olandır. Ayrıntılı bilgi için Bkz.

diyaloğunda hades'in karşılığı *Plouton*'dur. *Plouton*, Eski Yunanca zenginlik, servet anlamlarına gelmektedir. Hadese ilişkin bu atfediş görülmeyen anlamına gelen hadesle karşıtmış gibi gözükebilir; ancak Sokrates, *Ploutan*'la, hades'e ilişkin güçlülüğü '**Kratylos**'ta şöyle ifade eder;

Öteki dünyadakilerden hiçbirinin sirenlerin kendileri bile orayı bırakıp buraya dönmeyi istemediklerini, hepsinin oranın çekiciliğine kapıldıklarını onaylamamız gerekir. Hades'in onlara anlattığı şeyler çok güzel olmalı. Bizim savımıza göre bu tanrı eksiksiz bir sofist olarak orada tanındıkları için büyük bir iyilikseverdir; burada oturanlara bile yararlılıkları dokunan bir iyiliksever, öyle zenginlikler vardır istifinde<sup>20</sup>

Hesiodos'un '**Theogonia**'sına baktığımızda ise hadesin en dip köşesinde Tartaros'un olduğu görülür. Tartaros, tüm varlıkların en son uçları olan kara toprağıyla sisli, Tanrıları ürperten pis, küflü köşeleri olan yerdir. Hesiodos, Tartaros'un derinliğini belirtmek için;

Bir örs gökten düşse dokuz gün dokuz gece

Ancak sonuncu gün varabilirdi yeryüzüne

Ve tunç bir örs düşse

Ancak dokuz gün dokuz gece sonra varabilir Tartaros'a<sup>21</sup>.

Dikkat çeken Antik Yunanlıların ölüm ve yaşam arasında derin bir uçurum olduğunu düşünmeleridir. Burada yaşam kendinde bir yaşam ve ölümü, ölüm ise kendi dünyasında bir yaşam ve ölümü içermektedir. Öyle ki yeryüzü ile ölümlerin ülkesinin arasında büyük nehirler, ölümcül ve korkutucu dereler vardır. Bunların en büyüğü hem yeryüzünün hem de yeraltının nehri olarak görülen ve tam dokuz koluyla hem yeryüzünü hem de denizi çevreleyen Okaenos'tur.<sup>22</sup> Okaenos, her şeyin yaşam kaynağı ve her şeyin besleyip büyüttüğüne inanılan yerdir. Okaenos'un haricinde yeraltında ölüm soluyan ünlü diğer bir nehir Styx<sup>23</sup> nehridir. Styks, Stygem'e karşılık gelen nefret etme anlamını karşılayan fiilden gelir. Styks kıyısı yeraltının mahşer yeridir. Bu kıyı

---

Çiğdem Dürüşken, "Ruhların Dünyası: Hades", *Klasik Filoloji Seminerleri*, Printa Dijital Kopyalama Merkezi, Aralık 2008, s. 128.

<sup>20</sup> Platon, *Kratylos*, (çev. Teoman Aktürel), Remzi Katabevi, Eylül 2009, 403 d.e.

Azra Erhat, *Hesiodos Eseri Ve Kaynakları*, (çev. Sabahattin Eyuboğlu, Azra Erhat), Ankara, TTK Basımevi, 1977, s.128.

<sup>22</sup> Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, s. 248.

<sup>23</sup> Ayrıntılı bilgi için Bkz. Erhat, *Hesiodos Eseri Ve Kaynakları*, 118,119.

yoksulların kimsesizlerin ve ölü gömme törenleri yerine getirilmemiş olanların bekleştikleri bir hüznün kumsalıdır.<sup>24</sup> Burada ölümler, kayıkçı Kharon'un bir *obolos*<sup>25</sup> karşılığında binecekleri kayığı bekledikleri yerdir. Hellenlerde gömülmeyen bir beden, ruhunun nehri geçemeyip başıboş dolaştığına ilişkin bir inanç vardır. Örneğin, Homeros'un 'İllias'ında Patroklos, Akhileus'un rüyasına girerek kendisine gömme töreni yapılmadıkça hadesin kapılarından geçemeyeceğini söyler.

Durma çabuk göm de gireyim hades kapılarından,

Ruhlar var burada göçmüşlerin belirtileri,

Giremem içeriye, uzağa sürerler beni,

Irmağı geçip bir türlü kavuşamam aralarına,

Boşuna dolanırım Hades'in geniş kapılı evi önünde boşuna...<sup>26</sup>

Arkaik dönemden (MÖ.8-6 yy.) itibaren ise hadese ilişkin kötümser bakış açısı yok olmaya başlamıştır. Bunun nedeni artık öte dünya fikri hususunda, Homeros'un 'illias' ve 'Odysseia' destanlarındaki bilgilerin Helenleri tatmin etmeyişidir. Hellenler kendilerini tatmin edecek öte dünya fikri ile ilgili kendilerini garanti edecek yeni bir Tanrı ve ona bağlı olarak inanç geleneği aramışlardır. Bu nedenle insanlar arasında öteden beri inanılan ölümlerin şekil değiştirerek başka bir dünyada yaşam sürdürdükleri fikri kuvvetlenmiş ve insanlarla beraber yaşadıklarına inanılan Demeter<sup>27</sup> ve Dionysos<sup>28</sup>a tapım söz konusu olmuştur. İÖ. 6.yy'da yeni bir Dionysos tapımı ortaya çıkmıştır ki bu, Orpheus inancıdır.<sup>29</sup> Dionysos tapımının yeni bir biçimi olarak

<sup>24</sup> Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, s. 302.

<sup>25</sup> *Obolos Attike drachme*'si olarak 1/6 çıkarması değerinde gümüş para olan geçer akçedir. Bkz., Çiğdem Yıldızdöken, *Platon'da Demokratia Kavramı*, Ankara, Gece Kitaplığı Yayınları, Eylül 2015, s. 41.

<sup>26</sup> Homeros, a.g.e., 23. bölüm, 71-75 vd.

<sup>27</sup> Eleusisteki Demeter kültü, çeşitli Demeter kültleri arasında en rağbet görenidir. Bu, sınıf fark etmeksizin herkese, kölelere dahi açık olan bir inançtır. Ve ölüm sonrası hayatta mutlu bir yaşam vaat etmektedir. Ancak bunun için dinin ve ahlakın gerektirdikleri yapılmalıdır. Thomson, a.g.e., s. 135.

<sup>28</sup> Dionysos, Hellas'a dışarıdan geldiğine inanılan bir Tanrıdır. Dionysos, topraktan fıskıran bitkileri ve bitkiler arasında yaşama yön verenleri en çok simgelen bir doğa Tanrısıdır. Bir doğa Tanrısı olma vasfından öte onda önemli olan diğer bir nitelik, doğayla insan arasındaki ilişkiyi kurması ve insanın doğasının sınırlarına erdiren büyümlü bir güç olmasıdır. Bu güce eren ise *enthousiosmos*'dur. Dionysos dini, insanları dünyaya nüfuz eden ve hayat veren bu Tanrıya yaklaştırmak amacı gütmektedir. Dionysos'un müritleri geceleri yüksek yerlerde ellerinde meşaleler olduğu halde flüt ve davullarla gürültülü törenler yaparlar, bol bol şarap içerler, dans ederler, kutsal hayvanları parçalarlar ve bunların kanını şaraplarına karıştırarak içerler ve etlerini çiğ olarak yerler böylece tanrısal özü vücutlarına soktuklarına inanırlardı.

<sup>29</sup> E.R. Dodds, *The Greek And Irrational*, 5. Bs., Berkeley University Of California, 1986, s. 149.



Orphecilik, Atinada kurulduğunda Eleusisle<sup>30</sup> ilişik içerisinde girmiştir. Orpheciliğin zamanla baskın olmasıyla insanın tanrısal olandan pay aldığına ilişkin inanç mevzu bahis olmuş, bu anlamda ruh tanrısal olanın parçasını kendisinde bulundurduğu için ölümsüz kılınmıştır. Ancak beden içerisinde ruh hapsedildiği, bu süreç içerisinde azap çeken ruhun bedenden ayrılmasıyla kurtuluşa erdiği düşünülmüştür. Ruh, tenden ayrıldıktan sonra yer altına gidip orada mutluluk ve pişmanlık duyguları içerisinde bir süre kalıp, tekrar yeryüzüne çıkmakta, buradaki tutumuna göre başka bir insan ya da hayvanın vücuduna girmektedir. Bu türden anlayış ruhun yer altı dünyasıyla dünya arasında yer değiştirdiğini bize göstermektedir. Öte yandan Hinduizm inancına göre de ruh göçü vardır, ancak orphecilikteki fark, ruhun çektiği ızdıraptan kurtulabilme imkânının olmasıdır. Bu imkan, dinin gereklerinin yerine getirmekle olmaktadır. Böylece orphecilikte dine giren, çile çekme fikrini de<sup>31</sup> kabullenmiş demektir. Çileyle ruh arınmış olur ve tenden ayrılarak mutlu bir hayat sürebilir.<sup>32</sup> Bu görüşler Phythagorasçılar tarafından da savunulmuş ve yaygınlaştırılmıştır.

Helenlerde orphik dinin etkisi felsefi temellendiriliş olarak kendisini Pisogorasçılıkta ruh göçü nezdinde göstermiştir. Ruh göçünü felsefe düzeyine yükselten Pisagoras'a göre ruh, eşyanın ezeli ve ebediliği temelinde, nesneye içkin olarak belli bir sayı, evrenin bir parçası olmaktadır. Ruh, ölümsüz olup bedene zincirlenmiştir.

Anlaşıyor ki, beden ve ruh arasındaki ayırım yapma ve ruh'a beden karşısında önem verme, Helenlerin karakteristik düşünsel niteliklerindedir. Beden, ruh için bir hapisanedir. Ruh, bedenden tamamen farklı bir şeydir. Beden ölümlü, ruh ise ölümsüzdür. Ruh, insanın özünü meydana getirir. Ruh, değerce ya daha aşağı ya da daha yüksek varlıkların bedenine girer. Dolayısıyla ruh, sürekli bir devinim içerisindedir.<sup>33</sup> Onun devinimiyle insanın iyi bir yaşam sürmesi dürüst olmasıyla, erdemli bir yaşam sürmesi sonucunda tanrısal kata yükselecek bir oluşuma kavuşması neticesini doğurur.

---

<sup>30</sup> Tarım yılının başlangıcında başlayan erginlenme törenidir. Törenin ayrıntıları için Bkz. Thomson, a.g.e., s. 136,137.

<sup>31</sup> Oruç tutmak, toprakta temizlenmek, hayvan eti yememe. Pythagorasçıların gelenekleri için Bkz. Aster, a.g.e., s. 80.

<sup>32</sup> Thomson, a.g.e., s. 168

<sup>33</sup> W.K.C. Guthrie, *Yunan Felsefesi Tarihi I: Sokrates Öncesi İlk Filozoflar Ve Pythagorasçılar*, (çev. Ergün Akça), Kabalcı Yayınevi, Kasım 2011, s. 312.

Ruh, tanrısal bir dünyaya aittir. Pythagoras ruhun bu seviyeye ulaşabilmesi için öğrencilerine bazı tavsiyeler vermektedir; et yememe, bitkisel gıdalarla beslenme, kanlı kurbanlardan kaçınma vb.. Pythagoras, insan ruhunun bedenden bedene geçtiğini düşünmektedir. Yine ruhun, duruma ve gördüğü cezanın şiddetine göre hayvan bedenine de geçtiğine inanıldığı için, hayvan kesim ve yenilmesi yasaklaşmıştır. Bunun nedeni hayvan bedeninin sevilen bir kimsenin ruhunu içerisinde barındırabilme olasılığı bulunmaktadır. Bu anlamda ruh'un arınması için felsefe, ilim ve sanat öğrenilmelidir. Felsefe ise ruhun Tanrısal alana dönmesini sağlama bağlamında önem taşımaktadır.<sup>34</sup> Bu bağlamda Pythagoras, dini bir görüşle ölümü temellendirmiş ve ruh'a ölüm ve yaşam içinde ağır bir pay biçmiştir.

Buraya kadar anlaşılacağı üzere Helenler, ölümün ne olduğuna ilişkin mitoslarla kurulu bir düzen içerisinde, farklı dönemlerde benimsenen dinlere göre sorunun yanıtını temellendirme girişiminde bulunmuşlardır. Ölüm, Helenlere göre yok oluş değildir. Bu yüzden ölümden sonraki hayattan söz edilebilir. Onlar için 'hiçbir şey yoktan var olamaz ve var olan bir şeyde yok olamaz.'<sup>35</sup> Varlığı bu bakışla tanımlamak, onda olmuş ya da olacak olanı dışarıda bırakarak, onun şimdiki varlığının mevcudiyeti içinde olduğunu kabul ettiği anlamını taşır. Heidegger'in karşı çıktığı bu anlayış hakikatin doğuş ve ölüm olmadığı görüşünden hareketle sadece varlık olduğu üzerine onun bütünsellikli yapısı içinde kavranır.<sup>36</sup> Bu anlamda Alman düşünürlerine göre, Hellenler için hiçlik, ölüm karşısında anlaşılamaz bir kavramdır.

Ölüme ilişkin yanıt denemesi olarak felsefi temellendirilişe gelince bu, ilk dönem filozoflarında *arkhe*'<sup>37</sup> nin dayanak noktası alınması fikriyle uygunluk göstermiştir. Ölümün felsefi anlamda temellendirilişine ilk dönem düşünürlerine bu bağlamda baktığımızda, köken sorununa bağlı olarak ölüm kavramının temellendirildiğini çıkarsayabiliriz. Köken sorunu burada *arkhe* kavramıyla aşılmaya çalışılmıştır. Bu anlamda, ilk defa Anaksimandros, '**Peri Physeos**' adlı eserinde;

---

<sup>34</sup> A.e., s. 323.

<sup>35</sup> Bu ifadenin Latince söylemi, '*Ex nihilo nihil fit.*' Bu anlayışın evren tasavvuru açıklaması için Bkz. J.K. Campbell, H. Silverstein, *Causation And Explanation*, The MT Press., 2007, s. 291.

<sup>36</sup> Cavit Sunar, "Parmenides ve Varlık Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt:19, S.1, 1971, ss. 17-27. s. 18.

<sup>37</sup> Sinanoğlu, a.g.e., s. 35

Var olanlar nelerden meydana gelirlerse gelsinler zorunlu olarak ona geri dönerler; zira onlar zamanın düzenleyişine göre haksızlıklarının cezasını ve kefareti öderler, *Apeiron* kocaman, ölmez, yok olmaz<sup>38</sup> İfadesinde bulunmuştur.

Fragmanda ölümün hem başlangıç hem de bitiş olduğu anlayışından hareketle, *arkhe*'ye eninde sonunda dönüşümü olduğunun odaklanması bağlamında, ölüm öncesi hayatta yapıp etmelerin sorgulanmasının vurgulanılması, Helenlerin öteden beri inandığı hadesin 'hak'ı sorgulayan yapısının da *arkhe*'de açığa çıktığını çıkarsamamıza neden olur. Dolayısıyla *arkhe*'nin, Anaksimandros bağlamında, ahlaki ödevleri eşit olarak sorgulama yeri olduğu görülmektedir. Her şeyin *arkhe*'ye; kökene doğru gittiği düşüncesi Aristoteles'in, "her şeyin merkezine doğru gittiği"<sup>39</sup> düşüncesiyle de uyum içindedir. *Arkhe* Antikitede ölümsüz olma vasfı var olan içkin olduğu gibi, ölümlü olma vasfı nı da taşımaktadır.

Parmenides'e gelindiğinde de en çok 'ölümsüzlük'ten söz edilebilir. Çünkü varlık, ölümsüzlüğü hak edendir. Ölümlülük sonluluk ise var olanındır. Varlık hakikattir. Bu anlamda ölüm, değişen tikel varlıkların alanına aittir. Varlık-varolan; ölümsüz/sonsuz- ölümlü/sonlu arasındaki ayırım *aleteia* (*η αληθεια*) ve *doksa* (*η δοξα*) arasındaki ayırımdır. Varlık bir olandır, var olanın mahiyetinden farklı olandır. Hem var olup hem de yok olan ise bir hiçtir. Dolayısıyla "Varlık vardır; var olmayan var değildir."<sup>40</sup> Varolan değişime oluşa ve bozuluşa tabi; zamana ve mekâna bağımlı duyular yoluyla hakkında bilgi sahibi olduklarımızdır. Varlık kesintisiz olarak hep vardır; mutlak, tamdır. 'Varlık birdir', kendi kendisidir. Parmenides böylelikle insanın konumunu da belirlemiş olmaktadır. İnsan, özü gereği meydana gelmemiş, değişmez, bölünmez, sonsuz, bir olan ölümsüz; kocaman varlığın karşısında her an değişmeye bozuluşa uğrayan duyuların aldaticılığıyla, yaşamını dolduran ölümlü bir varolandır; ancak duyular bizi her an yanılttığı için, onlar aracılığıyla algılanan dünya değil, düşünülebilir olan dünya ancak gerçektir.<sup>41</sup> Böylelikle Parmenides, varlığın hem var hem de yok olduğunu, ölenle yaşayanın aynı olduğunu söyleyen Herakleitos'un da tam karşısında yer almakla özdeşlik ilkesi gereği ölen ve yaşayanın aynı olmadığını düşünmüştür.

<sup>38</sup> Walter Kranz, *Antik Felsefe*, (çev, Suad Y. Baydur), Sosyal Yayınlar, Eylül 1994, s. 32.

<sup>39</sup> Aristoteles, *Fizik*, 192 b, 9-20.

<sup>40</sup> Kranz, a.g.e., s. 76

<sup>41</sup> Sunar, a.g.e., s. 18-19.

Herakleitos ise, insan ruhunu sıcak bir nefese benzetir. Sıcak olma *arkhe* olan ateşin (yaşam) bir göstergesidir. Ateş, insan ruhu şekline dönüşürken nemlenen bir ateş olur. Bu ateş, yaşamdaki hayatsal faaliyetleriyle kendisini sürekli yeniler. Bir nefes ne kadar kuvvetlenirse o kadar kuruyor demektir. Bu yüzden onun için, “Kuru ruh, en bilge ve en iyi olandır.”<sup>42</sup> Yine onun bir fragmanında, “aynı ırmaklara girenlerin üzerinden farklı sular akar, ruhlar nemli olandan buharlaşır”<sup>43</sup> ifadesi akıllı ruhun sıcak ve kuru olduğuna dikkat çeker. Ruhun nemlenmesi demek ise yavaş yavaş ölmek demektir.

Herakleitos’a göre iki tür ölüm vardır. Biri *arkhe* olan ateşten gelen ölümdür. Bu ateşten gelen ölüm, ölümsüzlüktür. “Ölüm, ruh ateşinin *logos*’un ateşine karışıp yok olmasıdır.”<sup>44</sup> Savaşta ölenler, bu tür bir ölümle ölür. Böyle bir ölüm *arkhe*’ye dönüştür ve insanlar bunu öoverler. Bir diğer ölüm ise sudan gelen ölümdür. Ruhun tamamen ıslanması ve sulanması ise ruhun gerçek ölümüdür. “Ruhlar için ölüm su olmaktır, Suyun ölümü toprak olmaktır. Su topraktan meydana gelir, ruh da sudan.”<sup>45</sup> Bu bakımdan ruhun sulu ve renkli olaması hadesin çamurlu yollarında son bulur.

Herakleitos’un sudan gelen bu ölüm fikri hadesin kapısındaki 50 boğazlı kocaman esneyen Hydorla uyum gösterir. Bu bakımdan Herakleitos’un ıslaklık ve ölüm arasında kurduğu ilişki su yılanı Hydor’un (*η υδρο*) niteliğiyle bağdaştırılabilir.<sup>46</sup> Bunun nedeni Hydor, yer altı dünyasının sulara gömülü olduğunun simgesi olmaktadır. Dikkate değer diğer bir nokta, Herakleitos’un uyku halini de ruhun yas olmasına bağlaması dolayısıyla ölümle uzlaştırmasıdır. Uyanıklık hali ise ona göre, ruhun kuru olmasına karşılık gelir. Burada da Hypnos’un, Thanatos’un ikiz kardeşi olması Herakleitos’un, çağının ölüm tanımlanmasına uygunluğunu bize gösterir.

Yunan düşüncesindeki etkisini sürdürecektir ve Batı düşüncesinde de uzunca bir dönem hakim olacak bir fikir olarak ölümün bedeni oluşturan atomların bedenden tamamen ayrılmasıyla söz konusu olabileceğini söyleyen ise Demokritos’tur. Mahiyetleri gereği yok olmayan atomlar, bedenden ayrıldıklarında birliklerini kaybederler. Ölüm, ruhu meydana getirmiş olan atomların – hava hareketli ve ateş

---

<sup>42</sup> Kranz, a.g.e., s 65

<sup>43</sup> Herakleitos, *Fragmanlar*, s.53.

<sup>44</sup> Kranz, a.g.e., s. 60

<sup>45</sup> Herakleitos, a.g.e., s. 101.

<sup>46</sup> Ava Chitwood, *Death By Philosophy: The Biographical Tradition In The Life And Death Of The Archaic Philosophers: Empedokles, Heraklitus, And Demokritos*, The University Of Michigan Press., 2004, s. s. 67.

atomları- havada bulunan ateş atomları arasında sürekli olan alışverişin kesilmesiyle – atomların dağılması- solunumun sona ermesi sonucunda gerçekleşir. Bu ölümdür. Ölüm, bozuluş, dağılış anlamında kullanılmıştır burada. Ancak Demokritos bize solunumun kesilmesinin nasıl olduğuna, nedenin ne olduğu, ölüm ilişkin insanın deneyimini ne olduğuna yanıt vermemektedir.<sup>47</sup>

Epiküros’a göre ölüm, hiçbir şeydir. Ölümle insanın ölümsüzlük isteği de ortadan kalkmaktadır. Onun ifadesiyle,

Öyleyse kötülerin en kötüsü olan ölüm, bizim için hiçbir şeydir: biz yaşadığımız sürece ölüm yoktur, o varsa biz artık yokuz. Dolayısıyla ölüm ne yaşayanlarla ilgilidir ne de ölenlerle ilgilidir; çünkü yaşayanların bulunduğu yerde ölüm yok ve ölenler zaten var değildir.<sup>48</sup>

Parmenides’e görüşüyle yaklaşan Epiküros, Herakleitos’un öne sürdüğü çelişkili ifadeyi de bertaraf etmektedir. Ona göre ölüm korkusu yığının ölüme karşı çekingenliğinden kaynaklanan duygulanıma karşılık gelmektedir. Bilge kişi ise yaşamı, Nietzsche’in ifadesiyle belirtecek olursak, yaşamı evetleyenlerdir. Bilge kişi yaşamdan haz almayı bilenlerdir. Çünkü ona göre, ölümü düşüneceğimize yaşamı düşünmemiz kendimize yapacağımız en iyi şey olacaktır. Güzel bir yaşam süreni güzel bir ölüm beklemektedir. Peki, nedir bu güzel denilen yaşam? Güzel bir yaşam, mutlu bir yaşamdır. Bedenin sağlığı ve ruh huzurunun sağlanması için arzuların yerine getirilmesidir. Arzulardan gerekli olanlar sağlığın korunması mutlu olunma sı için gerekli olunması gerektiğini yazılarında açık bir şekilde dile gelir.<sup>49</sup>

Bu anlamda Stoacıların izini taşıyan Epiküros felsefesi bizi hazların iyi olduğu ve buna ulaşmamızı acıdan kaçınmamız gerekliliğini öğütlemektedir. “Sevinç, bedensel acı duymamak ve ruhsal olarak huzursuzluk duymamak anlamına geliyor”<sup>50</sup>, sevinç yaşamın tümünü kapsayandır. Açık düşünme sevinçli bir yaşama yol vermektedir. Epiküros’ un ölüme karşı çıkışı ve yaşamı evetleyişi ölüme karşı bir haksızlığı da oluşturmaktadır. Bu görüşten hareketle Epikür’ün ifadesiyle; keyiflice bir yaşam sevinçli bir yaşam neden, keyifli bir ölümü bize düşündürmesin ya da yaşamı

<sup>47</sup> Chitwood, a.g.e., s. 138.

<sup>48</sup> Epiküros, “Menoikeos’a Mektup”, (çev; Sinan Özbek), *Felsefe Logos Dergisi*, S.12, Bulut Yayınları, Ekim 2000, s. 64

<sup>49</sup> Warren, a.g.e., s. 18.

<sup>50</sup> Epiküros, *Menoikeos’a Mektup*, s. 65

düşünmekten daha kötü olsun. Neden ölümü düşünmeyelim? Mutlu bir yaşam var da neden murtlu bir ölüm olmasın? Ölümü yaşamış hiçbir deneyimin konusu yapmayan ve yaşanamaz olduğunu söyleyen Epiküros, ölümü neden bir yaşama olayı olarak görmemektedir. Ölümün hiçbir şey olduğunu söylemesiyle neden ölüm kökten bir anlamsızlık olarak anlaşılmalıdır?<sup>51</sup> Kendi ölümümüze yaşıyorken tam bir deneyim elde edemesek de bir başkasının ölümüne tanık olabiliriz. Peki, Epiküros, ötekinin ölümüne tanık olmamıza ilişkin yine de tam olmasa da hiçbir şey bilemeyeceğimizi mi iddia etmektedir? Bu türden soruları Epiküros'a sormak mümkün ancak yanıt alamazsak da ölümün hak ettiği değeri görmesi gerekliliği yaşama haklılık göstermek kadar adaletli olunmalıdır.

Felsefeyi ölüme bir hazırlık olarak gören Platon'a gelince o, ölüm ve ruh ile ilgili görüşlerini '**Phaidon**', '**Phaidros**'<sup>52</sup> ve '**Devlet**' adlı diyaloglarında tartışmıştır. Platon, ölüme ilişkin tartışmasını *idea* görüşü kapsamında ruh, ruhun ölümsüzlüğü bağlamında temellendirmeye çalışır. Bu kavramlara bağlı olarak Platon'un, '**Phaidon**' diyalogunda felsefeyle ölüm arasındaki kurduğu ilişki önemlidir.

Örneğin '**Phaidon**'da Tanrıların yardımı ile hadese gideceğine inanan filozof, bir yandan insanın kendi hayatına son vermeye hakkı olmadığını, öte yandan da ölen kimsenin ardından gitmeye hazır olduğuna inanmaktadır<sup>53</sup>. Burada filozofun ölmeyi kabul ediş tavrı bulunmaktadır. Peki, bu tavrın nedeni nedir? Bunun nedeni, filozofun, ölüm sonrası hayatta bilge-iyi olan başka Tanrıları, iyi olan insanları bulacağına ilişkin inancını taşımasıdır. Antik Yunan insanı, ölümden sonra bir hayatın olduğunu kabul eder. Bu düşünüşü Sokrates kabul etmekle birlikte ölümden sonra bir şeyin kuvvetle olduğuna inanmaktadır.<sup>54</sup> Bunun farkında olan filozof, ölüme karşı cesaretini kaybetmemekte ve ölüm sonrası dünyada en büyük nimetlere kavuşacağını düşünmektedir. "Filozof, yalnız ölmek ve ölmüş olmak için çalışır."<sup>55</sup> Filozof bu

<sup>51</sup> A.e., s. 70, Karş. Warren, a.g.e., s. 93.

<sup>52</sup> '**Phaidros**' diyalogunda konumuz bağlamında tartışılan konular; felsefenin ölüme hazırlık olduğu, buna bağlı olarak ruhun ne olduğu, ruhun ölümsüzlüğü, ruhun, akıl-*nous*- üzerinden kendini bilinebilir olduğu ve felsefenin ölüme hazırlayan olması bağlamındadır. Platon, *Phaidros*, 245 c, 246 a.

<sup>53</sup> Platon, *Phaidon*, 61d.

<sup>54</sup> A.e., 63 c.

<sup>55</sup> A.e., 64 a.

düşünüşü bir alinyazısı olarak benimser.<sup>56</sup> Bu bakımdan ölüm, korkulacak bir şey olmayıp, insanı oluşturan asıl öze kavuşmadır. Platon bu noktada şunları belirtir:

Ölüm, ruhun tenden ayrılmasından başka bir şey değildir’‘Ölüm adını verdiğimiz şey bir yandan tenin ruhtan ayrılarak kendi kendine kalması, öbür yandan ruhun tenden ayrılarak kendi kendine var olmaya devam etmesidir.<sup>57</sup>

Bu bağlamda ölüme ilişkin iki yargı ortaya çıkmaktadır; Birincisi, ölüm, ruhun tenden ayrılmasıdır. Bu yargıyı öne sürmekle ruh kavramına vurgu yapılmakla birlikte insandaki ruh-beden ikilemi ve mahiyetlerinin aynı olmadığı anlamı çıkarsanabilir. Çıkarılacak olan ikinci yargı ise, ruhun varlığının kendi kendisine devam etmesidir ki, burada da ruhun ölümsüz olduğu ve bedene karşı olarak kalıcılığının anlatılmaya çalışılmasıdır. Peki, ruhun kendi başına var olmaya devam etmesi ne anlama gelmektedir? Neden ölümsüzlük beden üzerinden değil de, ruh üzerinden ifade edilmiştir? Bu sorular, ruh-beden arasındaki ayırımında düğümlenmektedir.

Antik Yunandaki ruhun ölümsüz olduğuna yönelik genel bakış doğrultusunda Platon ‘Devlet’in X. kitabında ruhun ölümsüz olduğunu ve hiçbir zaman yok olmadığını ispatlamaya çalışır. Bunun için ‘bir şeyin iyi ve kötü yanı’ yargısını dikkate alır. Kötü olan şey, nesnelere yıkan, bozandır. Örneğin bir göz için, göz ağrısı bütün bir beden için hastalıktır. İyi olan şey ise şey’i koruyan ona yararlı olandır. Kötü olan, şeyin doğasındaki kusurudur, hatasıdır. Eğer bir kötülük bir şeyi yok edemiyor, bozuntuya uğratamıyor ise o şey iyidir. Çünkü iyi olan bir şey hiçbir şeyi hiçbir zaman yok edemez.<sup>58</sup> Burada kötülüğün bozabildiği ancak yok edemediği bir varlık arayışına; ruh meselesine girilir.

Ruhu kötü kılan onun bozulmasına neden olan şeyler, eğrilik, ölçsüzlük, korkaklık ve bilgisizliktir. Şeyler kendilerinde bulunan kötülük nedeniyle yok olurlar. Eğrilik ya da başka herhangi bir kötülük ruha yerleşerek, onu ölüme götürünceye kadar bozabilir. Yiyeceklerin kötülüğü, kokmuşluk, bayatlık bedene özgü kötülüğü doğurduğu müddetçe ruhu ölüme sürükler. Beden nasıl ki kendisine özgü kötülükle yok oluyorsa,- eğrilikle yok olamaz; çünkü bu ruha özgüdür- ruh da kendi kötülüğü dışında yabancı bir

<sup>56</sup> Bu türden bir görüş tüm felsefi çalışmaların, araştırmaların örneğin bilginin ne olduğu ve ona ilişkin getirilen sorunların ahlak nedir? Varlık nedir? Sorularının soruluşunun en önemli nedeninin ölüm meselesine açıklık getirmeye dayalı yapılan çalışmalar olduğu kabulünü düşündürür.

<sup>57</sup> Platon, *Phaidon*, 64 c.

<sup>58</sup> Platon, *Devlet*, 608 c, 611 a.

kötülükle ölemez. Eğer ruhun kendi kötülüğü onu öldüremez, yok edemezse başka bir şeyi yok etmeye yarayan bir kötülük ruhu, ya da o şeyden başkasını yok edemez. Ancak bir şeyi ne kendine özgü ne de yabancı hiçbir kötülük yok edemezse o şey sonsuz, ölümsüz demektir.<sup>59</sup>

Platon'un felsefi kaygısı, bedene hapsolan ruhun bu tutsaklıktan nasıl kurtulacağı, özgürleşeceği, ruhun ölümsüzlüğünü sürdürmesi sorunudur.<sup>60</sup> Çünkü ruh özünde zaten ölümsüzdür. Fakat bir bedene hapsoluşla ölümsüzlüğü kısıntıya uğrayacaktır. Ruhun beden içerisindeyken özünü hatırlamasının imkânı ise en azından insanın maddi olana bağlanmayarak arınmasıyla gerçekleşecektir. Arınmanın ölçütü, ölçülülük olurken, zaferi ise, ruhun özünü ideaları anımsamasıdır. Böylece ruh, beden içerisindeyken en azından erginlenen<sup>61</sup> bir insan olacaktır.

Erginlenme, bir ereğe ulaşmadaki gösterilen her çabanın; araştırmanın ruhta kalan kalıntısıdır. Bu kalıntı deneyimin bilgisidir. Bu bilginin insan tarafından içselleştirilmesiyle insan yetkinleşebilir. Bu yetkinleşme *logos*'a duyulan sevgiyle, uyumla olacaktır. Bu anlamda Platon '**Symposium**'da şu ifadede bulunur:

Dinle beni şimdi: sırlara yolunca ermek isteyen daha genç yaşında güzel bedenleri araması gerek. Onu yola koyan, doğru yola koymuşsa, ilkin bir tek insanı sever ve ona söyleyecek doru sözler bulur. Sonra anlar ki şu bedende gördüğü güzellik her bedeninkinin eşi, kardeşidir; görüş güzelliğini arayan için bütün bedenlerdeki güzelliği bir tek saymamak delilik olur. Bunu iyice anladı mı, bütün güzel bedenleri sever ve bir tekine olsan düşkünlüğü gevşer, çünkü artık

<sup>59</sup> Platon, *Phaidon*, 105 d, e. Platon ruhun ölmezliğini ifade etmesi ve beden bu dünyanın ruh için tutsak yeri olduğu fikri yaşamın evetleyiciliğine ters olarak ölüme değer verişine yaşamın değeri olmamasıdır. Üstelik hadesi yücelten Platon gerek düşüncesiyle de çelişmektedir. Çünkü hades, tüm ruhların mutlu olacağı yer değildir. Platonun ruha önem verişine ve maddi dünyayı olumsuzlamasına daha sonraları Hıristiyan düşünüşüne de etki yapacaktır. Ancak böylesine bir görüş, yaşamın yaşanılmasına değer olmadığına bize göstermektedir. Peki, yaşam, yaşanmaya değer değilse neden hala yaşıyoruz? Her günkü işlerimizi yerine getiriyoruz, ya da ahlaki ödevlerimizi en azından bir kaçımız yapmaya çalışıyoruz? Neden hala ahlaklı olma kaygısı duyuyoruz? Tüm bunlar toplumda bir arada yaşamın yapılması gerekenler listesinde olmasının yanı sıra insan olmamızın da en önemli göstergesidir. Sonsuzca bir yaşamda acaba ahlak, bilgi olabilir miydi? Çünkü ezeli ebediyse bilgiye ya da ahlaka ihtiyacımız yoktur. Böyle bir durumda ancak ahlakın ve bilginin edimindeki elde edişten kaynaklanmayan mutluluktan da yoksun kalmaz mıydık? Hâlbuki tüm bunlar sonlu olan ölümlü yaşamın getirileridir. Bağımlılıklarıdır. Ve insanların eylemesiyle olan alışkanlıklarıdır. Platon acaba ideaları önemsemesiyle ruhu bedenden üstün tutmasıyla her türlü sonlu şeyi bedeni dünyayı küçümseyişine –az değer vermesi- ile insanı ve hatta savunduğu ölümlü de değersizleştirmiyor mu? Çünkü ölüm, yaşamda ölümlü gerekli kılar ve birbirini bütünler.

<sup>60</sup> Görüldüğü üzere ölüm meselesi Platon'da Antik Yunandaki görüşe sadık kalacak şekilde, ruhun ölümsüzlüğü üzerinden tartışma konusu yapılır.

<sup>61</sup> Bu erginlenmeyle hakikati görme şerefine de erişilir. Bkz. Platon, *Phaidon*, 62 c, d.



böyle bir düşkünlüğü küçümser, hiçe sayar. Bundan sonra yapacağı şey, can güzelliğini beden güzelliğinden üstün görmektir... Böylece güzelliği ister istemez yaşayış, davranış yollarını görecek, hepsindeki güzelliğin hep aynı güzellik olduğunu fark edecek ve böylece beden güzelliğine fazlaca kapılamamayı öğrenecek. Davranış ve yaşayış oollarından bilimlerde geçip, onlardaki güzelliği de görecek... Sevginin şimdi vardığımız yerine kadar götürülen adam, bütün güzel şeyleri birbiri ardı sıra ve gerekli düzen içinde gördükten sonra girdiği yolun sonuna erişerek birden bire eşsiz bir güzellikle, güzelliğin özü ile karşı karşıya gelecek. İşte buna ermek içindi tüm emekleri.<sup>62</sup>

Böylece iyiyi, güzeli anımsayarak gerçekleşecek olan yetkinleşme, yaşamı evetleme değil, ölüm sonrası hayatı evetlemedir. Hayatı evetleme, onu yüceltme, hak ettiği değeri verme olarak ölüm sonrası hayatı, yaşam öncesi baştan kabul etmedir. Bu anlamda yaşam, felsefe aracılığıyla ölüme bir hazırlık yapar. İnsan yaşanılan dünyada gizil güçlerini gerçekleştirerek ölüme hazırlanır. Burada yaşam, sadece ölüme ulaşmak için araç konumundadır. Platon'un bu anlayışına dayalı olarak sonraları karşı çıkacak ise, Spinoza olacaktır. Spinoza ölüm üzerine düşünmenin felsefenin nihai görevi olduğunu savlayan felsefi geleneği eleştirerek, felsefenin hayata dair bir tefekkür olduğunu iddia eder.<sup>63</sup>

Antikitenin ruhun ölümsüzlüğüyle varlığı mevcudiyete hapsedişi, tüm ihtişamıyla Yeniçağ'ın ölüm ve varlık anlayışını da belirgin kılmıştır. Bilhassa Alman idealizmi bu çerçevede, Alman romantizmi içinde şekillenmiş ölüm meselesini bu bakıştan hareketle temellendirilmiştir. Öyle ki, Hünnerfeld'e göre:

Düşünce tarihinde ve edebiyat tarihinde ölüm problemini almanlardan daha fazla işleyen bir başka halk yoktur. Belki akla ilk olarak Platon'un '**Phaidon**'u veya Boethius'ın '**Felsefenin Onuru**' gelebilir bu konuda. Fakat bu örnekler ölüm üzerine derin düşüncelere Almanlar kadar dalan başka bir halk olmadığı olgusunu değiştirmez. Fransız devlet adamı Clemenceau, Almanları sevmeyen ama tanıyan bu adam, hiç de haksız olmayan bir şekilde almanların ölümüne duydukları eğilimi şöyle işaret etmiştir: Almanların ruhunda... yaşamı yaşam yapan şeyi, yaşamın cazibesini ve büyüklüğünü kavrama konusunda bir eksiklik bulunur... bu

---

<sup>62</sup> Platon, *Symposion*, (çev; Azra Erhat, Sabahattin Eyüboğlu), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1972, 210, b c d e.

<sup>63</sup> Deleuze, G., Spinoza Üzerine 11 Ders, Çev. Ulus Baker, s. 36. Bkz. [https://www.academia.edu/9331147/Spinoza\\_%C3%9Czerine\\_11\\_Ders\\_Gilles\\_Deleuze\\_%C3%A7e\\_v\\_Ulus\\_Baker](https://www.academia.edu/9331147/Spinoza_%C3%9Czerine_11_Ders_Gilles_Deleuze_%C3%A7e_v_Ulus_Baker) (12.11.2016).

insanlar ölümü ne kadar çok severler! Sadece şairlerini okuyunuz: her yerde ölümü bulursunuz.<sup>64</sup>

Hünnerfeld'in yorumu, Kant'ı, Hegel'i, Heidegger'i, Nietzsche'yi, Schiller'i, Alman Romantiklerini göz önünde bulundurduğumuzda, hiç de haksız değildir. Ancak bunlardan bir isim var ki, Batı felsefesi ve metafiziğine kafa tutucu tavrı eşliğinde, kurduğu 'fundamental ontoloji'yi göze çarpan, çalışmamızın baş konuyu Heidegger'dir. Heidegger, ölüme hak ettiği değeri vererek ölüm meselesini '**Varlık ve Zaman**' adlı eserinde varlık sorununa bağlı bir mesele olarak ele almıştır.

Ona göre varlığın hakikatının ifşası ancak zamansallık nezdinde açığa çıkacaktır. Bu noktada varlık ve insan arasında kurulacak ilişki, bu açığa çıkışın da minvalini sunacaktır. Dasein'in dünya-içinde tüm yapıp etmeleri ve bu yapıp etmelere bağlı eylemler karşısında aldığı sorumluluk ve kararlılık onun kendi yazgısını da oluşturmaya imkan verecektir. Dasein için bu mahalde sonlu oluşunun farkındalığı ve bu farkındalıkla ölümüne yönelmedeki kendini öndelemesi olarak öncelikle kendi varlığının anlamını mesele konusu yapması, onun sahilliğine giden yol olarak belirecek, kendi zaman ekstazında kadersel *Geschick*'ini<sup>65</sup> oluşturmasını sağlayacaktır. Bu, esasında bir 'oluş' halidir. Çünkü Dasein dünya-içinde daima bir oluş, henüz olmamaışlık olarak olgusal halde bulunuşluğuyla varolmaya dayalı varlığını meydana getirir. Bu bakışla Heidegger, Platon'dan beri gelen Batı metafiziğinin aşkın varlık ve hakikat anlayışı yerine sonlu, ölümüne yönelen Dasein'in varlık anlayışını, varlık için mihenk taşı olan zaman temeline dayandırarak fundamental ontolojisini, yeni bir ontoloji ve felsefenin yeni güzergahı olarak tesis eder. Yeni bir felsefe yolunun oluşturulması ise felsefenin bu yola ihtiyacından kaynaklanmaktadır.

Felsefenin yeni güzergahı olarak patikası modernitenin kritiği<sup>66</sup> ile gözler önüne serilir. Bu kritikte esas, teknoloji ve bilimlerin ilerlemesi ile felsefenin de içeriğinin

---

<sup>64</sup> Hünnerfeld, a.g.e., s. 74-75.

<sup>65</sup> Çalışmamızın ileriki kısımlarında bu konu ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Bkz. s.

<sup>66</sup> Bu noktada Arendt'in beşeri hayatın fenomenolojisini sunduğu '**The Human Condition**' adlı eseri önem taşımaktadır. Bu fenomenolojik analizde Arendt, modern çağın kamusal alanı ve bu alandaki, dünyadan kaçışa neden olan sürekli değişen modern dünyanın izini sürmemiz gerektiğini belirtir. Modernite burada toplumun yükselişini teşvik eder. Ancak gözden kaçan şey bu teşvik etmede, toplumun yükselişiyile *homo faber*'in faydacılık esası temelinde insnain nesneleşmesi ve her şeyin bu bakış açısından hareketle, instrumentalizm bünyesinde, düzenlenmesiyle kamusal alan içindeki ailevi değerlerin bile yok olmaya yüz tutmuş olmasıdır. Bunun neticesinde modern bilimin doğuşuyla insanın özünün nesne olarak kabul görmüş olması tüm yaşama egemen olan teknolojik automatizm karşısında varlığın kendi hakikatının üstünü örtmüş olmasıdır. Öyle ki varlığı sadece Dasein tek başına

belirlenerek, özne merkezli anlayışlardan dualist anlayışlara giden bir metafizik anlayışın oluşması, insanın merkeze alınması amacı güdülürken 'pragmatizm'le merkezinden alıkonulması, insanın kendine yabancılaştırılması, yerinden yurdundan edilmesidir. Bu yurtsuzluk, evvela düşünmeden<sup>67</sup> (tefekküre dayalı) alıkonularak varlıkla bağının koparılması olarak kendini belli etmiştir.

Varlıkla insanın bağının koparılması, Batı metafiziğinin yazgısı olarak nihilizmle felsefenin de artık görevini tamamladığının göstergesi haline gelir. Heidegger Batı kültürünün yazgısının Nietzsche'nin ilan ettiği Tanrının ölümünde gizlenen nihilizm olduğunu belirtir.

Heidegger bu doğrultuda varlığın unutulmuşluğundan beri gelen epistemoloji öncelikli düşünüşün felsefi akademik mahalde krize neden olduğunu belirtir. Modern bilim ve teknoloji, varolanın varlık olarak anılmasıdaki ısrarıyla bu unutulmuşluktan sorumludur. Kriz, geçmiş metafiziğin Yeniçağda artık doruk noktasına ulaşmasıdır ki bu, varlığın hakikatinin üstünü örterek Dasein'in kim olmaçlığını engelleyici şekilde, onu varlık evinden alıkoymaya yol açmıştır. Aslına bakılırsa bu durumda kovulan hem varlık hem insandır. Nietzsche felsefesi bu krizden kurtulma yoluna kapı aralamış, Heidegger ise bu yolu Hölderlin'in şiirlerinde bulmuştur. Sanat ve düşünme aracılığıyla bu noktada, Dasein'in varlık olarak evini bulunmasına önayak olunmuştur. Gadamer bu bakımdan Heidegger'in yeni felsefe yolunda Hölderlin'inin yardımıyla yol aldığını belirtmektedir.<sup>68</sup> Hölderlin'in şiirleri ölüme yönelen varlığın zamansal ufkuna ışık tutacaktır.

---

açıklamaz aynı zamanda varlığın da kendini açıklaması icap eder, bu ilişki tam anlamıyla karşılıklıdır. Arendt'e göre politik suskunluk sağduyunun yitimi, körelmesi olarak dünya olgusunun da kaubına neden olmuştur. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Dana R. Villa, "Introduction: Arendt And Heidegger As Critics Of Modernity", *Arendt And Heidegger (The Fate Of The Political)*, Princeton University Press., 1996, s. 171.

<sup>67</sup> Bu düşünme biçimi, düşünmenin de düşünülmesi esasına dayanır ve varlığın hakikatinin düşünülmesine odaklanır. Bkz. Alfred Denker, Frank Schalow, *Historical Dictionary Of Heidegger's Philosophy*, The Scare Crow Press., 2010, s. 35.

<sup>68</sup> Denker, Schalow, a.g.e., s. 19-20. Diğer yandan Heidegger felsefenin yeni bir yola ihtiyacı olduğunu belirtirken, "Felsefe dünyanın mevcut durumunda dolaysız bir dönüm sağlayamayacaktır..." demektedir. Ya da 1959 yılında yayınlanan "**Bir Kır Yolunda Düşünme Hakkında Konuşma**"da; "Beklemekten başka yapacak bir şey yok" (*Wir Solen Nichts Tun Sondern Worten*) ifadelerinde bulunmaktadır. Heidegger'in bu tavır değişikliklerinde Megill'a göre Nazi Almanyasının etkileri bulunabilir. Bunun bir diğer nedeni de Nietzsche gibi Heidegger'in bir kriz sorgulaması yapmayışıdır. Bkz. Allan Megill, *Aşırılığın Peygamberleri*, (çev. Turcay Birkan), Say Yayınları, 2012, s. 215.

Modern çağ, gerek kökleriyle hem Hristiyan teolojik dünya yorumunu hem de modern çağın matematiksel teknolojik düşüncesini varlık yorumu izahında perçinlemiştir. Bu oluşan varlık anlayışı, metafizikte demir atan mevcudiyetin değişmezliği düsturuyla içkinleşmiş bir varlık tasavvuruna neden olmuştur. Öte yandan insanın kendini ortaya koyması sürekli olarak mevcudiyetinin sunulmasıyla gerçekleşmiş, modern dünyanın hüküm süren amacı sonluluğun üzerinden gelinmeyi arzulama olarak belirlemiştir. Varlık artık Hristiyanlıktaki Tanrı (varlık) anlayışından kovularak, *anthropocentric*<sup>69</sup> görüşle, bilince sahip öznenin düzeniyle nesnenin gerçekliğini öne süren bir hakikat nosyonunun oluşumuna neden olmuştur. Varlık öznenin planlanabilir ve hesaplanabilir düşünce tarzıyla kurulmuş, dünya bir 'resim çağı'<sup>70</sup> olmaya yüz tutmuştur.<sup>71</sup> Resim olarak dünya, insana hazır olarak sunulan her şeyin hükmünde insanın özne haline gelmesinin yorumudur. Heidegger'in ifadesiyle:

Kişinin özneye dönüşmesi, insanın kurduğu tüm bağları koparması değil, insanın özneye dönüşürken özünün değişmesidir.<sup>72</sup>

Bu anlayıştan hareketle Yeniçağın izahı olarak resim çağı hakikati, varolanın hakikati üzerinden açıklamış, varlık; varlık olmasına bırakılmayarak varolana hapsedilmiştir. Öyle ki, metafizik sadece başkonuğu olan varlığı evinden kovmamış aynı zamanda varlığın kendisini düşünmeyerek üstelik buna rağmen varlığı en yüceltilmiş tarzda düşünüyormuş gibi bir kılığa bürünmüştür.<sup>73</sup> Varlık üzerine düşünme yüzeyselleşmiş insan 'düşünme'de varlıkla bağını giderek koparmaya yüz tutmuş, insan mevcudiyete geliş üzerinden tanımlanmıştır. Bilim ve teknolojinin sorumlu olduğu bu yabancılaşmada yurtsuz kalan insan, değerlerin ve inançların, duyguların yok olmasına neden olmuştur. İnsan varlığın evini terkederken, varlık da onu terketmiştir. Arendt'e göre, Grekçe (*o*) *barboros*'un bir tarzı olarak yurtsuzluk karşısında artık suskunluk başgöstermiştir.<sup>74</sup> Batı metafiziğinin yazgısı varlık'ın yazgısı olarak insanın varolma tarzını belirlemiştir.

---

<sup>69</sup> Heidegger varolan olarak varolanın insanın merkeze alınmasının varolanın varlık olarak nitelenmesi de yol açmıştır. Bkz. Martin Heidegger, *Nietzsche Ve Dünya Resimleri Çağı*, (çev. Levent Özşar), Asa Kitabevi, 2001, s. 82.

<sup>70</sup> Heidegger resmin bir taklit ya da kopyadan çok 'kendini resme koyma' olarak varolanın resimde bizim onunla ilişkimiz gibi olmasıdır. Bkz. Heidegger, *Nietzsche Ve Dünya Resimleri Çağı*, s. 77.

<sup>71</sup> Villa, a.g.e., s. 175-176.

<sup>72</sup> Heidegger, *Nietzsche Ve Dünya Resimleri Çağı*, s. 76.

<sup>73</sup> A.e., s. 54.

<sup>74</sup> Villa, a.g.e., s. 172.

O halde yazgı varlığın elindedir. Oluşturulacak yeni bir varlık anlayışı ancak hem felsefenin hem de insanların yazgısını sahilik konusunda temin edebilecektir. Varlık anlayışının ileri sürümü yeni bir insan anlayışının, evren tasavvurunun da ileri sürümüdür. Çünkü esasında bu iş, bir düşünme meselesidir. Düşünme sayesinde fikirler, fikirler sayesinde eylemler, eylemler karşısında yine düşünmeyle oluşacak sorumluluk ve kararlılık edinilir. Bu kararlılık ve sorumlulukla, ancak insan hem ontik-ontolojik hem de etik varlığını tesis edebilme imkanına erişebilir. Bu anlamda varlık, dimağın efendisi olarak düşünce sayesinde insanla bağı kurarak Batı metafiziğinin insanı düşürmüş olduğu yurtsuzluktan kurtarabilir ve insan olmayı sağlayabilir.

Öte yandan varlıkla insan arasında kurulacak ilişki varlığın kendini göstermesi olarak bir açıklama edimidir. Bu noktada metafizik olmayan fundamental ontolojiye de görev yüklenmektedir. Bunun nedeni ister yazgının değişmez pençesinde iseter Tanrının buyruğunda olsun gerek varlığı, gerekse varlıkla Dasein arasında kurulacak bağ düşüncenin korunumundan, felsefenin sorumlu tutulmasıyla gerçekleşir. Bu noktadan itibaren felsefe varlığın sesine kulak kesilmemizi sağlayacaktır.

### **3.2. ÖLÜME YÖNELİK VARLIĞIN TARİHSEL ARKA PLANI**

Bir düşünürün dimağı zamanının da ruhudur. Düşünür çağının ruhuyla nefes alıp vererek gerek tasavvurunu gerekse muhayyilesini oluşturmaktadır. Zamanın ruhu olarak çağın ruhu düşünürün zihnini şekillendirecek olan kavram ve terimleri kendinde bulundurur. Bu kavramlar ve terimler amil kimsenin bilincinde varlık kazanarak felsefenin ufku görünür kılar. Bu doğrultuda bu bölümde ele alacağımız 'Ölüme Yönelik Varlık Olarak Dasein' tasavvurunun nasıl oluştuğu, düşünürümüz Heidegger'in zamanının ruhunun anlaşılmasından geçmektedir. Bu noktada Heidegger'den önce gelen en önemli iki isim olarak Kierkegard'ın ve Hegel'in ölüm üzerine yaptığı soruşturma Heidegger'in ölüm meselesi araştırmasını anlamakta bize yardımcı olacaktır.<sup>75</sup> Öncelikle belirtmelidir ki, Alman düşünür Hegel'in gerek tarih felsefesi hususunda gerekse mantık bilimi konusunda Heidegger üzerinde bıraktığı tesir dikkate alındığında, ölüm meselemiz bağlamında, Heidegger'in Hegel felsefesindeki ölüm

---

<sup>75</sup> White, a.g.e., s. 56.

anlayışını yeniden ele alarak yorumlama çabası içine girdiğini<sup>76</sup> ancak Hegelci tasavvurdaki ‘mücadele’ ve ‘çalışma’ kavramlarını ihmal ederek tarihi tam manasıyla kavrayamadığını da söylemek mümkündür.<sup>77</sup>

Heidegger Hegel’i bir düşünür olarak görmekle birlikte onun meselesini düşünme ve düşünmeden yola çıkan varlık meselesi olduğunu dile getirir. Düşünme meselesi Hegel için ideadır. Bu, “en yüce temel özgürlüğüne dek gelişmiş olan idea, mutlak idea (*idea*) olur.”<sup>78</sup> Mutlak ideanın da varlık olduğu, kendini bilen hakikat olduğu dikkate alındığında düşünce meselesinin varlık meselesi olduğu anlaşılır. Varlık belirlenemez bir dolayımızlıktır. Ölüm bu noktada insan hayatında varlık üzerinden dolayimsız imkan haline gelir. Mutlak düşünme ise varlığın ta kendisi olarak mutlak dönüşüm haline gelmektedir. Heidegger Hegel’in düşünme meselesinin, düşünmenin önceki tarihiyle söyleşi bağlamında düşünme olduğunu belirir. Bu bakımdan Hegel’e övgüde bulunan Heidegger onu, “bu tarzda düşünebilen ve düşünmek zorunda olan ilk düşünür” ilan eder.<sup>79</sup> Bunun nedeni düşünmenin felsefe tarihinde resmedilişinin felsefenin de resmedilişi olmasından ileri gelir. O halde felsefenin düğümü, düşünmenin de düğümüdür.

Hegel ve Heidegger’in bu bağlamda birliktelik noktası varlık ve düşünme meselesidir. Hegel, varlığı tin (*spirit*) üzerinden kurarken, Heidegger Dasein üzerinden temellendirmektedir. Her ikisinin dayanağı ise düşünme (*thought*) olup, Hegel düşünmeyi tinin bilinç içeriklerinin farklı aşamalarıyla gerçekleştiğini ileri sürüp, dış dünyayla tinin gireceği münasebetiyle cisimleştirilmiş bir dünya tasavvuru sunarken, Heidegger varlığı düşünme üzerinden yorumlayarak Dasein’in birinci karakteristik özelliğinin dünya-içinde-varolması olduğunu belirtip Dasein’i sonlu kılar. Bu sonlu oluş, Hegel’in tinin tarih içindeki yolcuğundaki son aşama olan mutlaklığı yakalayabilmesi ile mümkün hale gelir. Bu sebeple anlaşılacağı üzere Heidegger yakın çağdaşı olan Hegel’in gerek ontoloji gerekse epistemoloji ve mantık anlayışından oldukça etkilenmiştir. Peki asıl sorunumuz olan ölüm meselesi hususunda her iki

---

<sup>76</sup> Heidegger’in Hegel için yazdığı eser bu bağlamda dikkat çekicidir. Bkz. Martin Heidegger, *Hegel’s Concept Of Experience*, No Translator Identified, New York, Harper And Row, 1970.

<sup>77</sup> Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, (çev. Tülin Bumin) YKY, 5. Bs, Paradigma Yayınları, 2015, s. 160.

<sup>78</sup> Martin Heidegger, Metafiziğin “OntoTeolojik İnşası”, *Heidegger Ve Teoloji*, (çev. Selahattin Hilav), İnsan Yayınları, 2002, s. 49.

<sup>79</sup> A.e., s. 50.

düşünürün birbirlerine olan tesir ilişkisi nasıl ortaya çıkmaktadır? Bu sorunun yanıtını bulabilmek için izleyeceğimiz güzergah Hegel'in ölümden ne anladığı ve Heidegger'in ölüme yönelik varlık olarak Dasein'ına nasıl tesir ettiğini görebilmek adına, ölüm sorununun Hegel'in varlıkbiliminde nasıl açmlandığına bakmak olmalıdır.

Hegel ölüm meselesini '**Phenomenology Of Spirite**'<sup>80</sup> da ve '**Science Of Logic**'<sup>81</sup> adlı eserlerinde tartışmaktadır. Yine onun '**Hukuk Felsefesinin Prensipleri**'<sup>82</sup> adlı eserinde yer yer ölüm meselesinin ele alındığı anlaşılır. Hegel'e göre ölüm insan varoluşunun zorunlu sonluluk koşuludur. Bu tinin de zorunlu koşulu olacaktır.<sup>83</sup> Ona göre dünyayı yöneten tasarımlar aracılığıyla tinin dünyaya egemenliği söz konusudur. Burada 'ölüme değin süren bir mücadele' bulunur ki, bilinç bu noktada tinin sonsuz alemidir.<sup>84</sup> Sonluluk içerisinde, sonlu dünya içinde bilinç, düşüncenin ölümsüz ve değerli yanına işaret etmektedir. Akıl o halde dünyaya egemendir.<sup>85</sup> Bu bağlamda Hegel doğada yeniden yaşama sağlanacağına karşın, tinin her daim bir basamağa bir başka aşamaya yükleneceğini vurgulamaktadır.

Tinin geçirdiği her aşama tinin gençleşmesidir. Tinin gençleşmesinde önemli olan nokta tinin kendi üzerine olan düzeltme işlemidir. Kendi varoluşuna yönelik düzenleme içinde olan tin, tinsel oluşumlara da yükselmektedir.<sup>86</sup> Tinin işlevi malzemesi olan bu us (*reason*) sayesinde sonsuz güce erişilir. Akıl bu yönüyle kendi kendisinin de maddesidir. Aklın kendi maddesinin oluşu onun bu malzemeyi işlemesi anlamına da gelecektir. Bu yönüyle akıl kendi kendisinin ön koşulu olup mutlak alana varma ereğini kendisinde barındırır. Dünyanın da ereği olan bu ereğe ancak usla erişilebilir.<sup>87</sup>

Tinin ereği olan mutlak sonuna ulaşmada hayatla girdiği 'mücadele'si önem taşır. Hegel bu hayat mücadelesinin üzerinde durarak, mücadelenin ölüm ve hayat için

---

<sup>80</sup> Bkz. Wilhelm Friedrich Hegel, *Phenomenology Of Spirit*, (trans. A.V. Miller), London, Oxford University Press., 1952. Eserin yer yer Türkçe çevirisine de başvurulmuştur. Bkz. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*.

<sup>81</sup> Bkz. A.V. Miller, *Hegel's Science Of Logic*, New York, Humanities Press., 1969.

<sup>82</sup> Bkz. Wilhelm Friedrich Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, (çev. Canap Karakaya), Sümer Yayıncılık, 2016.

<sup>83</sup> Kojeve, a.g.e., s. 63.

<sup>84</sup> Wilhelm Friedrich Hegel, *Karalama Defterinden Aforizmalar*, (çev. Enver Orman), Belge Yayınları, 2010, s. 85

<sup>85</sup> White, a.g.e., s. 56.

<sup>86</sup> Hegel, *Tarihte Akıl*, s. 41.

<sup>87</sup> A.e., s. 34.

verildiğinin de altını çizmektedir. Ona göre bu mücadele hayatını tehlikeye atamayan, diğer bir ifadeyle bilinip tanınma için çaba sarf edemeyen varlık insan olamayacaktır. Hegel bu doğrultuda insanı doyuma ulaştıran; insan oluşturuşu şeyin insanı çok da mutlu kılmayan ölüm düşüncesi olduğunu vurgular ve bu düşüncenin mücadeleyle kazanıldığını ifade eder. Çünkü mücadele tanınmanın gerçekleşmektedir. Bu gerçekleşim ise özbilinç ve hayatta olmaya bağlıdır.<sup>88</sup> Özbilinç ancak kendisini ben olarak gerçekleştiren ve evrensel yaşamda tinselleştirilmiş bir ben olarak gerçekleşen bilinçtir. Yaşam tam ve eksiksiz tarzda gerçekleşen özbilinçte bulunur. Özbilince kavuşma uğruna ölümle hesaplaşılması gerekir. Kojeve'nin bu noktada ifade ettiği üzere, "kendinin bilincinin 'kökeninden' söz etmek (özce hayati olmayan bir amaç uğruna) zorunlu olarak hayatı tehlikeye atmaktan söz etmek gerekir."<sup>89</sup> Dolayısıyla insan varoluşunu gerçekleştirmesi özbilincin varlığının özelliğine kavuşması ölümle girişilecek ilişkiyle kendini ele verir.<sup>90</sup> Özbilinci kazanma varlığın varolmasının da nedenidir ki, bu ancak hayat mücadelesinin icrasıyla söz konusu olur. Bu bakımdan Hegel '**Tinin Görüngübilimi**'nde Köle-Efendi diyalektiğini öne sürerek bu mücadelenin diyalektiğini salık verir.

Efendi kendi için varolan bilinçtir, ama artık bu bilincin yalnızca Kavramı değildir. Daha doğrusu kendi için varolan bilinçtir ki bir *başka* bilinç yoluyla, e.d. özü bağımsız *varlık* ile ya da genelde şeylik ile birleştirilmiş olmayı imleyen bir bilinç yoluyla kendisi ile dolaylıdır. Efendi kendisini bu iki kıpı ile, isteğin nesnesi olarak genelde bir *şey* ile, ve onun için şeyliğin özsel olduğu bilinç ile, ilişkiye koyar...<sup>91</sup>

Yukarıdaki pasajda belirtildiği üzere Köle-Efendi arasındaki çatışma tinin de kendi bilincindeki çatışması olarak kendi ölümüne yönelmesine sebebiyet verecektir. Ölüm, tinin kendini ortaya koyabilmesiyle mümkün hale gelmektedir. Hegel, Köle-Efendi diyalektiği ile bize tinin hayat mücadelesindeki yerini göstermekle birlikte tarihsel süreç içinde zaman nezdinde doğan ve ölen insan kuşağını da göstermektedir. Tarihsel sürecin bu seyri insana ölümle biten son yazgısının oluşumunu sağlamaktadır. Bu, Kojeve'ye göre sonluluğun bilincinde olan bilgenin yazgısıdır. İnsan ölüm ya da sonlulukla kendi varoluşunun temeli olan olumsuzluğu sergilemektedir. Köle Efendinin

<sup>88</sup> Kojeve, a.g.e., s. 45.

<sup>89</sup> A.e., s. 83.

<sup>90</sup> A.e., s. 136-165.

<sup>91</sup> Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 129.



girdiği mücadelede çalışma, olumsuzluğun olumsuzlanması bağlamında ölümün de olumsuzlanması anlamını taşır. Kojeve'nin belirttiği üzere,

Tini, benliğinde ete kemiğe bürüyen ve kendinin bilincine tastamına ulaşmış olan bilgenin gücü kendisini ölümle açığa vuran olumsuzluğun, akılsal (söylemsel) açıdan seyredilişinde kendisini ortaya koyar.<sup>92</sup>

Olumsuzluğun gücü mücadele yaşatır ve varlığını ölüm olarak hiçlikte gösterir. Hiçlik gerek Hegel'de gerekse Heidegger'de varolanın açığa çıkmasında etkindir. Hegel'de bu durum, diyalektik bir oluşla mümkün hale gelirken, Heidegger'de varlığın anlamına giden yolda evvela varolanda kendisini serimlemesiyle görünür.<sup>93</sup> İnsan kendini mücadelede ve doğadaki çatışmasal varlığında bulur. Bu ise, insani ölümdür.<sup>94</sup> Ölüm insanın tarihsel ve özgür bireyselliğine ya da kişiliğine atfedilen bireyselliğin de ölçütüdür. İnsan ölümlü olduğu sürece o halde bireyseldir ve insansaldır. Hegel insanların birbirlerinden ayrılmaları bağlamında ölümü yok olmak olarak görmekle birlikte, bir kimsenin ölümünün çocuklarında ve diğer kuşaklarda yaşanması bağlamında ölümün tarihsel yanına vurgu yapmaktadır. Bu noktada insanın tarihselliğinin ya da diyalektiğinin ölüm olgusuna sıkı sıkıya bağlı olduğu anlaşılır.<sup>95</sup> O halde anlaşılıyor ki, Köle-Efendi diyalektiği sayesinde oluşan mücadele, tarihinin de devam etmesinin koşuludur. Efendi ve Kölenin eşit olması ise tarihin sonunun da geldiğinin habercisi olacaktır.

Hegel'in Köle-Efendi diyalektiğinde dikkat çektiği bir konu da 'ölüm korkusu'dur. White bu noktada Hegel'in genel bir duygu durumu olarak ölüm korkusunun hem '**Phenomenology Of Spirit**'da hem de diğer eserlerinde araştırma konusu yapmıştır.<sup>96</sup> Ancak onun daha kökten ve temel ölüm anlayışının ileri sürümü doğa ve tinin gelişiminde daha ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

Hegel Köle-Efendi diyalektiğinde istek kavramından yola çıkarak ölüm-özbilinç kavramına yaptığı vurguda ölüm korkusunun insani bir yanı yansıttığını ve özgürleştirici bir duygu olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü ancak yaşamın tehlikeye

---

<sup>92</sup> Kojeve, a.g.e., s. 128.

<sup>93</sup> Bkz. Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s. 36.

<sup>94</sup> A.e., s. 129.

<sup>95</sup> Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s.69.

<sup>96</sup> White, a.g.e., s. 56-57.

atılması ile özgürlük kazanılır. İstek kavramının bu doğrultuda ölüm ve korku kavramlarıyla düşünülmesi gerekir.<sup>97</sup>

Ölüm korkusu Köle-Efendi diyalektiğinde Köleyle Efendinin girdiği ilişki, ölüm-kalım mücadelesinde açığa çıkmaktadır. Köle ölüm korkusunu tüm benliğinde hisseder. Ancak bu korku köleyi kemale erdirecek bir korkudur. Bu noktada Heidegger'in Dasein'in diyalektiksiz olanak hali olarak kaygıda ancak kendi varlığının bilincine erişimini sağlanacağı vurgulanır. Hegel'de ölüm-kalım mücadelesiyle başlayan ölüm korkusu bağlamında, Köle, Efendi karşısında bilinç kazanmasıyla nesnelere karşısında da bilinçleşecektir. Bu bilinç kazanma özgürleşmeye de neden olacaktır. Bu bakımdan Kölenin başarısını Hegel şu şekilde dile getirir:

Hizmet ederek doğal dış varlığa bağlılığını tüm tekil kısımlarında ortadan kaldırırken çalışmasıyla da bu dış varlığı üzerinden atmaktadır.”<sup>98</sup> Ancak efendi köleye bağlı olmasından dolayı köle sayesinde efendi bilincini aşık kılmasından ileri gelerek bilincini bağımlı hale getirir. Hegel'in deyişiyle “bağımsız bilincin gerçekliği öyleyse köle bilinçtir... ama nasıl efendilik kendi özünün olmak istediğinin tersi olduğunu göstermişse, kölelik de tamamlandığı zaman hiç kuşkusuz dolaysızca ne ise onun karşısına dönüşecektir.”<sup>99</sup>

Hegel böylelikle mücadele kavramından yola çıkarak insanın insan olma değerini nasıl kazanacağını tinin tarih içindeki seyrüseferinde göstermeye çalışır. İnsan kendini mücadelenin içine attığı ölçüde insansal varlığını, varoluşunu gerçekleştirir. Mücadelede önemli olan öldürme iradesi değil, zorunluluk olmaksızın insanın kendisini tehlikeye atma iradesidir. Mücadelede tanınan, bilinen insan kendi gerçekliğini de ortaya koyacaktır. Böylelikle tarihsel insanın varoluşu ancak mücadelecilik eylemiyle gerçekleşir.

Hegel'in önemle üzerinde durduğu mücadele kavramına karşılık, Heidegger ise bu kavramı ihmal ederek Dasein'in insansal varlığını Kierkegaard'tan esinlendiği varoluş (*existence*) kavramı üzerine kurar. Bu anlamda Dasein diyalektikle kendi varoluşu karşısında tavır almak yerine tarihsel-varoluşsal-ontolojik bir düzleme insanı oturtmaktadır. Bu yönüyle tinin kendini gerçekleştirmeye yönelik tarih içinde sonuna doğru ilerlemesine karşın, Dasein'in dünya-içinde-varolmasına dayalı olan

<sup>97</sup> Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 127.

<sup>98</sup> A.e., s. 130.

<sup>99</sup> A.e., s. 131.

seyrüseferindeki ölüme yönelik varlık olması kurgulanır. Bu kurguda Hegel’de tinin mutlak bilgiye ulaşmasıyla kendi özbilincini gerçekleştirme olarak son bir başlangıçken, Heidegger’de bu son, bir vefat değil ancak Dasein’in dünya-içinde-varolmasının sonudur. Bu bakımdan Hegel tinin ölümüne yönelik döngüsel bir anlayış sunarken Heidegger, çizgisel bir ölüm anlayışıyla Dasein’in ölümünü betimlemektedir. Ancak her iki düşünürde de baktığımızda ölümün gerek tinin mutlak bilgiye ulaşmasıyla özbilincin açığa çıkması bakımından mutlak tinsel yanını gerçekleştirme, gerekse Dasein’in tamlığına ulaşması göz önünde bulundurulduğunda ölümün ya da sonun nihayetinde varlığın bütünsellikli yapısını oluşturduğunu iddia edebiliriz.

Gerek Hegel’de gerekse Heidegger’de varlığın bütünsellikli yapısını ölüm nezdinde oluşturma kaygısı sonluluk kavramı üzerinden temellenir. Her iki düşünürde de sonluluk zamansallık ve tarihsellikte kurgulanır. Hegel de Heidegger’le bu görüş doğrultusunda birleşerek ontolojik yapıyı kuşatan sonluluk içinde sonlu şeylerin zaman içinde varlıklarını değiştirebilirlik ve dayanıksız bir oluşum içine sürüklendiğini iddia etmektedir.<sup>100</sup> Werner gibi Marks’ın da iddia ettiği gibi Hegel’in görüşü sonlu şeylerin varlığının daima sonlu-ölümlü olduğunu iddia eder. Sonluluk ve zamansallık olumsuzluk ve özgürlük olarak ölüm tarihin de ilk ve son dürtüsüdür.<sup>101</sup> Sonlu şeyler bu doğrultuda halihazırda olan şeyler olmaktadır. Bu anlamda Hegel ‘**Science Of Logic**’ adlı eserinde sonlu şeylerin doğasını şu şekilde dile getirir:

Onlar *var* ama bu var olma gerçeği onların *sonudur*. Sonlu olan yalnızca değiştirmez, ama genel olan bir şey gibi, var olmaya *son verir*; onun var olmaya son vermesi, var olmayı sonlandırma haricinde de olabileceğine dair bir olasılık değildir, ama sonlu bir şey olmak kendinde eksilmeye yol açan virüs taşımak gibidir, kendi-içlerinde-var olmak gibi: doğumlarının saati ölümünün saati.<sup>102</sup>

Bu bağlamda paragraftan anlaşılacağı üzere sonlu şeyler ontolojik yapıları gereği daima değişim içinde kalarak sonlarına doğru yok olmaya yüz tutar. Halbuki Heidegger ölümlü nesnelere atfedildiği gibi değişen şeylerin varlığının negatif olması yönünde bir bakış açısını kabul etmez. Bu noktada Heidegger Hegel’in ‘**Phenomenology Of Spirit**’ından alıntı yaparak onun Alman idealizminin varlığa yönelik negatif bir düşünce tarzının oluşumu hususunda bir yeltenme gösterdiğini iddia

<sup>100</sup> White, a.g.e., s. 55.

<sup>101</sup> Kojeve, a.g.e., s. 140.

<sup>102</sup> Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft Der Logik*, Vol. I, (Ed).2, Leipzig; Meiner, 1948, s. 117.

eder. Negatif idesinin dehşet verici gücü Hegel'e göre özellikle sonlu varlıklar olarak bizim için önem taşır. Heidegger bunu, düşünmenin gücü olarak vurgular.<sup>103</sup> Düşünme kendisi için gerçekliğin formlarını yaratır ancak o zaman deneyim tarafından bu modellerin olumsuzlanması gerçekliğe yönelik yeni modellerin oluşumuna yol açacaktır.

Heidegger “**Phenomenology Of Spirit**”da başka bir paragrafta ‘ölümün olumsuzlanmasını’ (*Negation*) şu şekilde dile getirir:

Ölüm, -eğer bu gerçekdışılığı bu şekilde isimlendirmek istiyorsak- en korkutucu şeydir, ve ölünün en büyük güce gereksinimi olduğuna dayanmaktadır. ... Ancak Tinin (*spirit*) yaşamı ölümden gelenle parıldayan değildir. O, kendini yozlaşmadan zar zor koruyabilir; ölümü sürdüren daha çok yaşamdır ve kendini ölüm içinde besler. Tin kendi gerçekliğine yalnızca mutlak iç çatışma içinde ulaşır.<sup>104</sup>

Ölüm anlaşılacağı üzere bir insanın fiziksel vefat edişinin oluşumu değil, tinin çatışmasına (bozuşmasına: *strife*) yönelik bir duruma karşılık gelir. Heidegger Hegel'in bu içsel çatışma (*inner strife*) kavramını mutlak tin ve doğal bilinç (*Natural Conciousness*) arasındaki ilişkide analiz eder. Doğal bilinç olarak *Zeitgeist* zamanın; çağın ruhudur. Bu zaman ruhu tarihsel bir şekilde gerçekliğin kendini özel bir tarzda sunmuş olmasıdır. Zamanın ruhu kendi ölümüyle tam bir skeptik süreçte karşı karşıya gelir.<sup>105</sup>

Doğal bilinç Heidegger tarafından hakikati açığa çıkaran ve mutlak tinle girdiği ilişkide çatışmasını (*violance*) açığa çıkarır.<sup>106</sup> Bu çatışma doğal bilincin hayatta kalması için kaygıya (*anxiety*) yenilmiş olan şey olarak tanımlanır. Bu hayatta kalma bir insanın fiziksel olarak hayatta kalması değil düşünme yoluyla varlığını sürdürebilmesidir. Doğal bilincin bu çatışması ihlal edilmiştir. Çatışma bilincin kendi içindeki devinimi ve oluşumuyla tinden gelir ve tin bilincin içsel gerçekliğini ya da hakikatini kendinde barındırır. Bu noktada tin bütünlüğü kavramımızı yakalayabilmemiz için bizi sınırlandırıp bilginin sınırını aşmaya zorlar. Çağın ruhu olarak *Zeitgeist*, kendine sahip olmak için kendini kendine feda eder ve kendi doğasını

<sup>103</sup> White, a.g.e., s.56.

<sup>104</sup> White, a.g.e., s. 57. Karş. Hegel, *Phenomenology Of Sprite*, (trans. By A.V. Miller), Oxford University Press., 1952, s.291.

<sup>105</sup> A.e., s. 57.

<sup>106</sup> A.e., 82.

ölümüne yardımcı olabilmesi uğruna kavramaya çalışır. Diğer bir ifadeyle gerçekliğin özel bir anlamı olarak doğal bilinç mutlak tinin yaşayabilmesi için kendi sonunu hazırlar; yok olur. Bu noktada Heidegger'in Hegel'deki mutlak bilginin zaferini şu şekilde dile getirişi dikkat çekicidir.

Eksiksiz bir şüpheli söylemin kullanımında ifade edilen kelimeler : “Bu bitti!” Bu noktada, bilincin kendi ölümünü gerçekleştirme sözel olarak ifade edilmektedir; Mutlak'ın çatışmasına sürüklenen ölüm. Hegel, Tinin fenomenolojisi olan ‘Mutlak Tin’in Golgotha’<sup>107</sup> sını çağırarak çalışmasını sonlandırır.<sup>108</sup>

*Zeitgeist* tarafından konulan gerçekliğin sınırlandırılmış tüm formlarını reddeden ‘Tin Fenomenolojisi’ doğal bilincin çarmıha gerildiği yer olup, mutlak bilginin yeniden ortaya konuşunun da izahıdır.<sup>109</sup> Hegel, burada tinin gelişimi ve doğal bilinç arasındaki ilişkiyi ölüm bağlamında açıklamaya devam eder.

Hegel’e göre ölüm tinin gelişimi içerisinde olumsuzlama ve doğal bilincin sonu ve onun dönüşümü olarak sunulur. İçsel mutlak çatışma olarak diyalektik oluşum ebedi bir oluşa uzanan yeniden ortaya çıkarma edimiyle daimilik içinde yaşam ve ölümün mücadelesini ifade eder. Ölümün bizzat kendisine yönelik her vurgu tam anlamıyla yaşamak için yaşamdan ayrı bir şey değildir. Daha ziyade yaşam doğal bilincin ölümünü sarmalamasıdır ve ölüm yaşamın gelecekte başka bir aşamaya kendini taşıyarak ortaya koymasındır. Doğal bilincin gerçekliğinin formları kendi içinde diyalektik bilginin tez ve antitez devrimini kendinde barındırır. Doğal bilincin kendi içine sürüklenmesine neden olan çatışma (*violence*) ölüme doğru ilerlemenin (sona doğru) amacına sahip olarak her an devrim içinde olduğu dinamik bir yaşamı kendinde barındırır.<sup>110</sup> Doğası gereği bilinç gerçekliği bu noktada bilmeye çabalar.

Ölümün bu şekilde sınırlandırılması tinin içsel doğası olduğu için çağın ruhu olan *Zeitgeist*'in her aşamasını kendi kontrolünde tutar. Hegel'in, Kant'ın şey (*thing*) kavramını eleştirisi sahip olduğu yaşam görüşü ve doğal bilincin mücadelesi olarak diyalektik oluşumu doğrultusunda ölüm üzerine görüşü bağlamında aydınlanır. Gadamer'in de işaret ettiği üzere Hegel'in vurgusu, sınırlayan şeyin sınırladığı şeylerle

<sup>107</sup> İsa'nın çarmıha gerilmesi.

<sup>108</sup> Heidegger, *Hegel's Concept Of Experience*, 146/202.

<sup>109</sup> White, a.g.e., s. 57.

<sup>110</sup> A.e., s. 58.

hem kendi hem de sonlu kıldığı şeylerin bilgisini içerir. Bu sınıra dayalı belirlenimin diyalektiği kendini dışarı çıkarımıyla var olur.<sup>111</sup> Heidegger bu diyalektik süreci şu şekilde açıklamaya girişir:

Eğer burada mekaniğin dilini uygun bir şekilde kullanmamıza izin verilirse, şöyle diyebiliriz: bilincin oluşumunun tarihi gelişimi, bilincin gerçek biçimi tarafından durgun belirsizliğe doğru çekilmesi değildir, ama halihazırda belirli olan hedef tarafından çekilmesidir. Bu çekimde, görünümde kendini öne çıkaran hedeftir ve bilinç durumunu başlangıçtan tam statü bütünlüğüne getirir.<sup>112</sup>

Hegel'e göre varlığın gizlenmişliği üstü kapalı olarak kendi ölümünün ötesine gittiği şeyi kavramaya çalışan düşünmeden açığa çıkan zamansal bir gizlenmişliktir. Bilincin şeklini alması ise sahip olduğu doğasını anlamaya yönelik düşünmesinden ileri gelen amacını gerçekleştirilmesiyle söz konusu olacaktır. Heidegger bu noktada düşünmenin, varlığın düşünme işi olduğunu ve gizlenen varlığın hakikatinin derin bir muhayyile gücü ile açığa çıkacağını belirtmesi dikkat çekicidir.

Heidegger Hegel'in varlığın mutlak kendiliğini düşünmesiyle oluşan özbilinç anlayışına bir yorum getirir: Mutlak düşünme sadece ve sadece varlığın hakikatidir. Bilgi ise tin doğasını anladığı ya da kendi üzerine düşünmeye başladığı zaman tam bilgiye ulaşabilir. Böylece hakikat Heidegger'in ifade ettiği gibi dünya –içinde- var olmaya dayalı bir açılanmışlık bilincin bir edimi değildir, varlığın edimidir. Böylece Hegel'deki tinin düşünmesini varlığın düşünmesine çeviren Heidegger evrensel hakikat nosyonunu tahrip eder.<sup>113</sup> Çünkü her bir açılanmışlık varlığa yönelik yeni bir hakikat nosyonunun da gelişimini açılar. Halbuki Hegel'e göre hakikat daima mutlak bilgiye ulaşmayla kendini gösterendir. Hakikatin olduğu yer şu durumda özbilinçtir. Tinin sonu, mutlak bilginin de son aşamasıdır. Böylece ölüm Hegel'de beden üzerinden anlaşılır bir şey olmaktan uzak olup yokluktur.<sup>114</sup>

Bu bağlamda her iki düşünürün varlık-ölüm anlayışları dikkate alındığında Werner Marx, Hegel ve Heidegger'deki sahih alan ve sahih olmayan<sup>115</sup> arasındaki anlayışta her iki düşünürün farklılığına dikkat çeker. Marx Heidegger'in ölüm

<sup>111</sup> A.e., s. 58.

<sup>112</sup> Heidegger, *Hegel's Concept Of Experience*, 79/160.

<sup>113</sup> Martin Heidegger, *Identity And Difference*, (trans. Joan Stambaugh) New York, Harper And Row, 1969, s. 43.

<sup>114</sup> White, a.g.e., s. 58-59.

<sup>115</sup> *Unreal*: ölüm, yanılgı.

meselesinde ölümü karanlık (*darkness*), yaşamı ise aydınlık (*light*) metaforlarıyla ileri sürdüğünü iddia etmesine karşılık, Hegel'in de ölüm meselesini düşünmeyle (*thought*), usla (*reason*) aydınlığa kavuşturma çabasında olduğunu belirtir. Bu anlayış doğrultusunda ona göre Heidegger ölümün karanlık yüzüne dikkat çekerek ölümün Dasein'in eyleminin sonlanmasıyla aydınlanamadığını belirtir. Bu son, ölümün hakikatinin gizlenmiş yüzüdür. Ölümün hakikatin gizlenmiş yönünün kabul edilmesi gizlenmemiş yönünün de olduğunun kabulüdür. Bu ise ancak ölümle açığa çıkacaktır. Ölümüne yönelik Dasein'in varlığının sonsal hakikati o halde ölümle vuku bulacaktır. Marx yorumuna devam ederek, karanlığın bizim bilgimizi aşamayacaksa bu durumda aydınlığa erişemeyeceğimizi de gösterir nitelikte olduğunu belirtir. Kendini gizlemeyen olarak hakikat (*aletheia*) bu karanlık metaforunda gizlenmiş olarak varsayılır. Heidegger bu noktada sonlu varlığın anlaşılmasında *ek-sistence* kavramının açılması gerektiğini belirtir.<sup>116</sup> Bu mahalde Marx Hegel'in görüşünün aksine Heidegger'in varlığın gerçekliği olarak *aletheia* kavramının, karanlık ve aydınlık metaforları arasındaki varlığın eşit mesafedeki partnerleri olduğunu ve varlığın karakterizasyonunu oluşturması üzerine bu iki alanın oluş halinde bulunduğu dikkat çeker.

Hegel'de ise Marx yorumuyla ilerleyecek olursak Heidegger'deki gibi karanlık metaforuna bağlı kalma değil de *karanlık*'tan *aydınlık*'a geçişindeki dönüşümden bahsedilir. Öte yandan şunu da belirtmek gerekir ki, Tinin tarih içindeki yolculuğu içsel bilincin zaten bir döngüsü olarak bir köklü dönüşüm içermez. Bunun nedeni tinin gideceği yolun nerelerden geleceğinin önceden belli olmasıdır. Bu bakımdan bilincin ölümüne yönelmesi karanlıkta açığa çıkan aydınlığa çok fazla taşınma yerine bir aydınlıktan başka bir aydınlığa geçişle kendini açığa çıkartır.<sup>117</sup> Tin son aşamasında ancak tam bir aydınlık alanına kavuşur.

Bu anlamda anlaşılıyor ki Hegel'in anlayışında sonuna yönelen (mutlak bilgiye) tinin amacı ve yolculuğunun hangi aşamalardan geçeceği belliyken, Heidegger'de Dasein'in dünya-içinde-varolmasında gideceği yer, patikasında nasıl yol alacağı önceden belirlenmiş dizgede değildir. Bu sebeple varlık 'olanak' halindedir. Tinin tam –

---

<sup>116</sup> White, a.g.e., s. 59. Ayrıca Bkz. Marx Weber, Heidegger And The Tradition, Trans. T. Kiesel And M. Greene, Evanston, Il, Northwestern University Press, p. 117.

<sup>117</sup> A.e., s.59.

mutlak- kesintisiz bilgiye varabilmesine karşılık Dasein kendi varlığının bütünlüğüne yönelik bilgiye tam manasıyla ulaşamayacaktır. Bu olanağın getirisi ise Dasein'in kaygı duymasıdır. Heidegger 1943 yılında verdiği konferansta varlığın hakikatinin korunması için Dasein'in kaygısının varlığın anlamına yönelik ölüme yönelmede, varlığın kendisinde saklı tutulan varlığın karakterizasyonunun en yüksek formu olduğuna dikkat çeker.<sup>118</sup>

Yine iki düşünürün ölüm anlayışlarını karşılaştırmaya devam ettiğimizde, Hegel'in bilgiyi oluşturmadaki geçiş aşamalarını belirtirken, Heidegger Hegel'in felsefesini ortaya koyamadığını onun diğer düşünürlerden ileri gidemediğini belirtmektedir. Heidegger metafiziğe yönelik kökten temizliğin ancak Kant'ın salt aklın eleştirisine girişmesi türünden bir çaba olması gereğini belirtir ve Kant'ı Hegel'den üstün tutar. Ona göre Kant'ın başarısı, bilginin *a priori* formlarının şeye (*res*) yönelik bilgiyi aydınlık kılacağını fark etmiş olmasıdır.<sup>119</sup> Heidegger bu konuda şunları belirtir:

Heidegger, Hegel'in başarısının sonlu bir yaratım olarak insanlığa ışık tuttuğunu ancak onun iddia ettiğinin mutlak bilgiyi tam olarak açığa çıkarmadığını iddia eder. Hegel ona göre ne varlığın gölgesini aşabilmiş ne de 'ölümün çukur vadisinin gölgesi'ni aşabilmiştir. Heidegger'e göre ölümün gölgesi ancak olanaklılığını aşmasıyla mümkündür.<sup>120</sup>

Böylece Heidegger'in Hegel'in varlık ve ölüm anlayışında etkisi olmakla birlikte onu pek çok yönden eleştiri yağmuruna tuttuğunu anlıyoruz. Onun en büyük eleştiri Batı metafiziğinin varlığın anlamının; düşünmeni<sup>121</sup> varlığın anlamının üstünün örtülmesine neden olan 'evrensellik' idesi olmasıdır. Bu ide ölüm üzerinde de kendisini göstererek mutlak tinin sonunun yeni bir başlangıca yol açması bakımından bir dönüşüm idesine; böylelikle evrensellik düsturunun yinelenmesine ve onaylanmasına neden olmuştur. Bu ideye karşı çıkan Heidegger olanak (*possibility*) ve *ex-sist* kavramına vurgu yaparak evrensel hakikat anlayışını destruksiyona uğratmayı

---

<sup>118</sup> A.e., s. 59.

<sup>119</sup> A.e., s. 59.

<sup>120</sup> White, a.g.e., s. 60.

<sup>121</sup> Heidegger'e göre 'düşünme' varlığın hakikati üzerine düşünme işlevi olup kendini tüm değerlerden aynı zamanda her türlü varolandan daha özlü olana emanet etmesidir. Varlığın hakikatini düşünmek ise *homo*'un *humanitas*'ını; insanın özünü düşünme anlamına gelecektir. Bu öz ise hümanizm sahasında değil metafizik sahada yapılacak olan tefekkür ile gerçekleşecektir. Bkz. Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, s. 44.



denemiştir. Bu destrüksiyon aynı zamanda ölümün ve varlığın hakikatinin de tümel bir nosyona yol açma tehlikesini bertaraf etmeye yöneliktir. Bu sebeple Heidegger Kierkegaard'ta oluşu vurgulamak üzere, kaygı (*angst*) ve varoluş (*existence*) kavramının tesiri altında kalarak 'sonlu-ölümlü Dasein' değil de 'ölüme yönelen Dasein'ı ele alması onu bir olanak olarak imkanlar çokluğu olarak belirtmesi dikkate değerdir. Bu bağlamda Herr Professor'u ele almak gerekir.

Professor, Hegel ve Heidegger arasında Kierkegaard'ı oturturur. Ona göre Kierkegaard ontolojik ölümü göz önünde bulundurarak doğal bilincin kaygısını deneyimlemiştir. Bu noktada Hegel'e eleştiri olarak yükselen sorular dikkat çekicidir: Hegelci bir ölümle kim yaşar ve mutlak bilgiye nasıl ulaşılabilir? Bu noktada Heidegger Kierkegaard'ın anlayışını göz önünde bulundurur. O Dasein'ın gerek dünya-içinde olduğunu gerekse daima benimki (bana ait olan) olduğunu unutmaz.<sup>122</sup>

Kierkegaard'a göre dünyanın aydınlanması farklı bireylerin olduğu anlayışını gölgede bırakır. Biz daima yaşamımızı ve anlayışımızı sınırlayan deneyim alanında yaşarız. Ona göre bizim bireysel tarihimize ne Hegel'in öne sürdüğü üzere güç verecek akılla ne de Heidegger'in düşündüğü üzere kültürel tarihimizin doğruluğu ile aynıdır.<sup>123</sup>

Heidegger Kierkegaard'tan ölüm (*death*) ve fırlatılma (*leaping*), varoluş (*existence*) ve kaygı (*angst*) kavramlarını ödünç alır. Kierkegaard'ta kaygı ve varoluş kavramı psikolojik bir kavram olarak ele alınırken, Heidegger'de fundamental ontolojik bir zeminde tezahür eder. Kierkegaard'taki kaygının 'Mevrus'un Günahı'ndan<sup>124</sup> kaynaklanan insanın dünyaya günahkar düşüşünü<sup>125</sup> göz önünde bulundurduğumuzda Heidegger'in fırlatılmış olarak dünya-içinde-varolan kaygı duyan dasein'ın varlığı dikkat çekicidir. Gerek düşüş gerekse fırlatılmışlık birer başlangıç noktasıdır. Yine Kierkegaard'taki düşmüşlükten ve Mevrus Günahından kaynaklanan insanın ödev sorumluluğu ile Dasein'ın otantik varolma çabasının birbirleriyle ilişkili olduğu sezilir.

---

<sup>122</sup> White, a.g.e., s. 60.

<sup>123</sup> A.e., s. 60.

<sup>124</sup> Günahtan *amartema protopa torikon*; Babanın günahı olarak söz edilir. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Soren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, (çev. Türker Armaner), Türkiye İş Bankası Yayınları, 2006, s.19.

<sup>125</sup> Düşüş ademoğlunun işlenen günahtan sonra yeryüzünde suçluluğunun başlangıcını ifade eder. Ademin işlediği günah bağlamında yasak, düşüşü koşturmuştur. Yasak *concupis centia*'yı uyandırmıştır. Bkz. Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s. 33-34.

Tek farkla ki o da, Kierkegaard'ın Hristiyanlık düsturlarınca gerek kaygı gerekse varoluş kavramını oluşturmuş olmasıdır.<sup>126</sup>

Kierkegaard'taki psikolojik yaşamdaki kaygı kavramı insanların hem pay aldığı hem de karşısında durduğu *pathos*'tur. Kaygı bir suç ya da bir yük, ıstırap değildir. Suçlu olan kişi kaygı dolayısıyla masumiyetten suça geçiş yaşar. Bunun nedeni insanın kaygılandığı şeyi dile getirememesidir. Kaygı ekseninde dünya sahnesine çıkan insan kendini kendi dışında bulur. Mevrus'un Günahı dünyada insan nezdinde kaygı olarak açılabilir hale gelir.<sup>127</sup>

Ademden sonraki kişide... kaygı artık insan için bir eksiklik değildir, tam tersine, insan kökenine ne kadar yakın olursa, kaygısı da o denli kesinleşecektir; çünkü insan türüne dahil olduğunda, bireysel yaşamın varsayması gereken bir önkoşul olan günahkarlığı kendisine mal etmesi gerekecektir. Böylece günahkarlığın gücü artmış, Mevrus Günahı da büyümeye başlamıştır.<sup>128</sup>

Bu anlamda Kierkegaard'ta kaygı, birincisi kişinin nitel sıçramasıyla istediği günahdaki kaygı ve günah ile taşınma ikincisi, taşınmayı sürdüren bir kişinin her günah işleyişiyle yeryüzüne inen kaygısıdır. Bu doğrultuda kaygı günahkarlığın vechesidir ve zamansallık günahkarlık olarak belirerek bir ceza olarak ölüm düşüncesinin izlenmesine neden olur. Çünkü ebedilikten soyutlanan kişi ancak zamansallığın günahkarlığını imleyecektir. İnsan ruhunun kendini ele vermesi ölümün korkutucu yüzüne de tanık olması anlamına gelecektir. Kierkegaard'ta bu noktada şunları belirtir:

Böylece ölüm kaygısı da doğum kaygısına karşılık gelir. Ölümün bir dönüşüm olduğu yolundaki kısmen doğru, kısmen zekice, kısmen heyecanlı, kısmen yüzeysel düşüncüyü burada yinelemek niyetinde değilim. İnsan ölüm anında kendini sentezin evç noktasında bulunur. Tin ölmesi olanaklı olmadığı için yoktur, ama beklemek zorundadır. Çünkü beden ölümü zorludur... her şey bir çocuk oyunudur, oyun da bitmiştir; yok olmanın sessizliğini burada buluruz.<sup>129</sup>

Kierkegaard ölümcül hastalığın hali olarak umutsuzluğu fiziksel ölüm olarak anlamaz. Ruhsal perişanlık ölüme yönelmekle yaşanılır ve bu dünyadan başka bir dünyayla yeniden doğulur. Bu noktada Kierkegaard '**Korku ve Tireme**'<sup>130</sup> adlı eserinde

<sup>126</sup> Soren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, (çev. Türker Armaner), Türkiye İş Bankası Yayınları, 2006, s.23.

<sup>127</sup> A.e., s.36-37.

<sup>128</sup> A.e., s. 47.

<sup>129</sup> A.e., s. 89.

<sup>130</sup> Bkz. Soren Kierkegaard, *Korku Ve Tireme*, (çev. N. Ekrem Düzen), Ara Yayıncılık, 1990.

ölüm kavramını fiziksel olmayan ölüm nezdinde ruhun acizliği olarak tanımlayarak Hristiyan terminoloji literatüründe konuşur. St. Paul de Kierkegaard gibi günahın dünyaya içkin olduğunu Hristiyanlıktaki inanç gibi ölümün yeniden doğuşu sürükleyeceğini iddia eder. Bu doğrultuda ölümün bir dönüşüm, yeni bir başlangıç olduğu konusunda Hegel’le uzlaşan Kierkegaard varoluşsal deneyimin bireyselliğinin akıl ya da içsel bir mantıkla ya da akledilir, kavranılabilir bir perspektifle edinilecek bir şey olmadığını ileri sürerek Hegel’den ayrılır.<sup>131</sup>

Yukarıda anlatılanlar eşliğinde Kierkegaard’taki varoluşsal kaygı Heidegger’de ontolojideki tüm ihtişamıyla belirerek ölüme yönelen Dasein’in sahihliğinin oluşumuna neden olur. Bu sahihliğin ardılı kaygının; bulunuşun bir hali olarak dünyayı dünyaya salık vermedir. Kaygının nedeni dünya-içinde-varolmanın kendisinden neşet etmektedir. Dasein’in olanaklığının açıklanması ancak kaygı dahilinde mümkündür. Bunun nedeni kaygının Dasein’in asli varlık imkanına doğru varolmayı; kendi-kendine seçmenin ve kendini yakalamanın özgürlüğü için hür olmayı açıklaması yatmaktadır.<sup>132</sup>

Ölüme yönelen Dasein’in asli varoluşuna yönelik kaygının diğer bir karakterizasyonu onun hiçliği hiçlemesidir. Dasein hiçlikle karşılaşarak ancak umutla beklediği varlığın anlamını ifşa edebilir. Varlığın anlamını ifşa etme, insanın kendi özünü (*ek-sistence*) kavuşturmasıdır. Bu, insanın insanlığını sürdürebilmesi, özünü sürdürebilmesidir.<sup>133</sup> *Eksistence*’nin kaderi kaygı duyan Dasein’in ellerine verilmiştir. *Eksistence* olarak varolmaklık ancak insan nezdinde gerçekleşir. Kierkegaard’ta bu fikir korunur. Ona göre; “varoluş serüveni benim kendi olma serüvenidir.”<sup>134</sup> Ancak bu noktada Kierkegaard Tanrıyı işin içine sokarak Heidegger’den ayrılır; “bu bir ben olarak tanrının yaratıcısının karşısına çıkma cesaretidir.”<sup>135</sup>

Heidegger ise *eksistence*’nin kaderini sadece Dasein’in kontrolüne verir. Dasein dünya-içinde yaşadığı her an imkan dahilinde olanaklarını gerçekleştirerek kendi bütünlüğünü sağlamaya çalışacaktır. Bu bütünlüğün anlamı ise ancak Dasein’in ölüme yönelen varlık olduğunun idraki ile mümkündür. Sahihlik doğrultusunda ölüme yazgılı

---

<sup>131</sup> White, a.g.e., s. 61.

<sup>132</sup> Heidegger, *Being and Time*, s. 174-175.

<sup>133</sup> Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektup*, s. 11.

<sup>134</sup> Soren Kierkegaard, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, (çev. M.Mukadder Yakupoğlu, Doğu Batı Yayınları, 2004, s.9.

<sup>135</sup> A.e., s. 9.

Dasein kaygısına da yazgılıdır. Bu yazgı kaygının nesnesi olan varlık sayesinde. Kaygı, varlığın anlamını anlamak için vardır ki bu, hiçlikle karşılaşma neticesinde ‘olagelen’dir. Bu bir olagelmedir; çünkü evrensel bir hiçlik ya da kaygı nosyonu yoktur. “Varolma için içine bırakılma” olarak belirir. Bu tümce varolanın bütününde varolanın ötesinde olması anlamını taşır. Heidegger bu düşünceyi ‘**Metafizik Nedir**’ adlı eserinde şu şekilde dile getirir:

Varolma kendi özünün temelinde aşmayı gerçekleştirilmeseydi, yani kendini önceden için içine bırakmasaydı, hiçbir zaman varolanla ve tabiki kedisıyla de ilişki içine girmezdi... o halde varolanın olmasında için hiçmesi gerekir.<sup>136</sup>

Bu noktada Heidegger Kierkegaard’la ufak bir manevrayla ayrı düşmektedir. Bunun nedeni Kierkegaard’ta kaygının nesnesinin varlık değil, hiçlik olmasından ötürüdür. Bu sebeple onda insan suçludur ve ölüm negatif bir anlam taşır. Ona göre kaygı nesnesini hiçlikte, hiçlikte yazgıda bulur. Yazgı zorunluluk ve iliniksel olanın varlığıdır. İnsanın suçlu duruma düşmesinin nedeni sorgulanamayan bir şey olması dolayısıyla.<sup>137</sup> İnsan yazgısı hiçlikten dahi kaygı duyması dolayısıyla.

‘Dasein’in Ölüme Yönelik Varlık’ anlayışını anlamak üzere ele aldığımız ölümün tarihsel ardındaki bu çalışmada sonuç olarak gerek Hegel’in gerekse Kierkegaard’ın, Heidegger’in anlayışını oluşturmasında önemli bir rol üstlendiklerini ifade edebiliriz. Hegel’in Heidegger üzerindeki tesiri tinin tarih içinde çağın ruhu olarak geçirdiği her aşamada, sonuna yönelmeyle esasında mutlaklığını sağlama yönünde bütünlüğünü sağlama yönünde olurken, Kierkegaard’tan alınan kaygı, varoluş, fırlatılma, düşünüş kavramları Heidegger’in fundamental ontolojisini oluşturmada önemli etkisi olduğu anlaşılır.<sup>138</sup>

Şunu da belirtmeliyiz ki, Heidegger’in fundamental ontolojisini oluşturmada Kierkegaard’tan ödünç aldığı kavramlar bu doğrultuda varlığın ölüme yönelik sahih varoluşu bağlamında kaygı kavramı, Kierkegaard’ın eserlerinde ‘*Krankheit zum Todes*’ olarak ‘Ölüme Yönelik Hastalık’ kavramı ve içsel anlama momenti olarak *Augenblick* kavramıdır. Bu bakımdan Heidegger’in ‘*Sein zum Todes*’ (*Being toward Death*) ölüme

<sup>136</sup> Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s. 38.

<sup>137</sup> Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, s. 94-95.

<sup>138</sup> White’a göre, Heidegger kuşkusuz Kierkegaard’ın ‘**Ölümcül Bir Hastalık Olarak Umutsuzluk**’ eserini ‘**Varlık ve Zaman**’ eseri yayınlanmadan muhtemelen okumuştur. White, a.g.e., s. 60-61.

yönelik varlık kullanımını Kierkegaard'tan esinlendiği dikkat çekicidir. Yine Kierkegaard'ın eserlerinde 19. Yüzyıl Protestan anlayışında yer alan varlığın varoluşsal anlamını ele alarak kişisel tercihlerin olanaklarını sunması Heidegger felsefesinde ölüm meselesi bağlamında daha derin bir araştırmaya girişilmesine neden olmuştur.<sup>139</sup>

### 3.3. ÖLÜME YÖNELİK VARLIK OLARAK DASEİN

Hünnerfeld varoluşa, korkuya, kaygıya ve ölüme insanların tutkulu olduğunu belirtir. Yaşamın fenomeni olarak ölüm fenomeni varoluş, kaygı, korku ve dünya-içindelik fenomenlerini içermektedir. Gerçek yaşamda alelade insan, hem yaşamın hem de ölümün söz konusu fenomenlerini unutmuş olsa bile ölüm yaşama ilişkin ölüm, yaşam ise ölüme yönelik yaşamdır.<sup>140</sup> Varlığın insan varoluşunun yapılarıyla kendisini; varolanın varlığıyla oluşturduğu dikkate alındığında gerek varoluş, korku, kaygı gerekse ölüm-yaşam varlığın hakikatinin anlamını kavrayacak olan Dasein'la açığa çıktığı aşikardır. Bunun nedeni '**Varlık ve Zaman**'da belirtildiği üzere:

Böylece varlığın anlamı üzerine soruşturma şu anlama gelmektedir: Soruyu soran varolanın kendi varlığı içindeki yalınlığı. Bu sorunun sorulması varolanın (*being*) varlığının tarzı olarak asli bir şekilde, neyin sorulduğu aracılığıyla özsel olarak belirlenir. Varlığın anlamına yönelik sorunun yalın ve açık olarak formüle edilişi varolan olarak Dasein'ın kendi varlığıyla uygun bir şekilde açığa çıkartılmasını gerektirir.<sup>141</sup>

Dasein şu durumda hem varlığın anlamını soracak varolan, hem de varlığın anlamını tesis eden olmaktadır. Varlığın anlamı sorusu yaşamın ve ölümün hakikati meselesini de içermektedir. Çünkü varlık Alman idealizminin öne sürdüğü üzere, aşkın (*Transsendent*) bir dünyevi ide ya da zihinsel bir varolan değil, bizatihi dünya-içinde-varolmaya dayalı bir varlaşmaya karşılık gelmektedir. Bu esasen, sonlu olanın varlaşmasıdır. Bunun nedeni mesele konu olan varolanın varlığı ise, varlığın hakikatinin kavranıp yakalanabilmesi, ölüme yönelik varlık oluşunun farkındalığının yaşanmasıyla mümkündür. Ölüme yönelik farkındalıkla yaşam patikasında yol alan Dasein imkanlarını gerçekleştirme olanağına sahip olarak sahilliğini yakalayacaktır. Sahihlik içinde ancak sahil olan varlığın *aletheia*'sı kendini Dasein'a açacaktır. Bu anlamda sorun insan sorunu, insanlaşma; insan 'olma' sorunudur.

<sup>139</sup> White, a.g.e., s.61.

<sup>140</sup> Hünnerfeld, a.g.e., s. 72.

<sup>141</sup> Heidegger, *Being and Time*, s. 6.

Heidegger insan olma meselesini eksistensiyalin ürünü olarak anlamaktadır.<sup>142</sup> Biz de bu bakıştan hareketle çalışmamızın bu kısmında insan olma meselesinin sonlu oluş ve sona yönelme ile nasıl bir varlık hakikati izahı sunacağını kavrama yönünde patikamızda yol almakla kendimizi yükümlü tutacağız.

Heidegger'e göre, Dasein'in sonlu oluşu, sona yönelen varlık oluşu onun varlığını belirleyecektir ve eğer "eğer varoluş (*existence*) Dasein'in varlığını (*essence*) açığa çıkarıyorsa ve özlü varlık olanağı eşliğinde oluşuyorsa, o vakit Dasein, var olduğu sürece daima henüz var olmamış olarak varolmalıdır."<sup>143</sup> Dasein'in henüz varolmamış olarak eksik varlık oluşu, onun daima bütünlüğüne, sonuna yönelik varlık olduğunun da kanıtı olacaktır.

White'a göre Heidegger'in bu bakımdan temel iddiası, sonluluğun (sonlu varlığın) en uç sınır noktasına yönelik varlığın anlamını anlayabilmektir. Heidegger böylelikle varlığın anlamından metafiziğin temeline dayanan fundamental meseleyi açığa çıkarmaya çalışmaktadır.<sup>144</sup>

Varlığın anlamı sonlu varlığın yorumuyla izaha erer. Bu anlamda White Heidegger'in başarısının sonluluk (*Endlichkeit*) kavramını analiz etmesinde görmektedir. Burada ölüm fiziksel yaşamın ya da bilincin sonlanmasını değil, Dasein'in bizzat kendiliğine yönelik kendi aitliğini bildiren bir meseleyi içermektedir. Sonlu varlık bizi kaçınılmaz olarak doğayı göz önünde bulundurarak nesneye yönelik önsel bir yönelimin ne olduğuna ve buradan yola çıkarak da kendimize yönelik sorgulamada, ne olduğumuza, kendiliğindenliğimizle hesaplaşmaya sürükleyecektir. Sonlu varlığın yöneliminde ontik oluş ontolojik oluşu beraberinde getirecektir. Heidegger bu noktada sonlu varlıktan daha önce varolanın kendisini açığa çıkarışını bir aldatmaca olarak görerek, bu aldatmacanın en uçtaki sonluluğu anlayıp anlamadığımızı sorar. Bu noktada ölüm meselemizin analizi bu sorunun yanıtını bize verecektir. Çünkü ölüm sonlu varlığın en uç noktadaki ve hakiki vechesidir.<sup>145</sup> Bu doğrultuda Dasein'in eksistensiyalitesinin asli ontolojik temeli olarak zamansallık ölüm ufkuyla aydınlığa

<sup>142</sup> Hünnerfeld'e göre Heidegger'in sunduğu insan portresi orjinal bir tasarımın ürünü olmayı, Alman insanının tasarımıdır. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Hünnerfeld, a.g.e., s. 73.

<sup>143</sup> Heidegger, *Being and Time*, s. 215.

<sup>144</sup> White, a.g.e., s. 54. Detaylı bilgi için Bkz. Heidegger, *Kant And The Problem Of Metaphysics*, 1997.

<sup>145</sup> White, a.g.e., s. 55.

kavuşur. Bu ise varlığın anlamı tasarımının, zamanın ufku içinde ancak kavranabileceğinin göstergesidir.

Bu doğrultuda gerekli olan Dasein'in varlığının yapısal etmenlerin birlik ve bütünlüğünü analiz edebilmektir. Bu analizi gerçekleştirirken varoluş kavramı üzerinde durulmalı, varolanın varolmasının varlık yapısı araştırılmalıdır. Bunun nedeni varoluşun 'varolabilme olanağı' (*Sein-Können*) anlamına gelmesidir. Ancak Dasein'in daima 'olanak' halinde olduğu dikkate alındığında onun tamamlanmamış bir varlık olduğu da açığa çıkmaktadır.<sup>146</sup> İşte tam da bu noktada çalışmamıza başlarken belirttiğimiz birinci kısma ait meseleler olan, Dasein'in dünyayla olan ilgisi hakkındaki varoluşsal açıklamalardan ölümün anlamının farkındalığına geçiş, Heidegger'in değişiyi temelde varoluşsal analizden ontolojik meseleye geçiştir. Ancak Gelven şunu da ekler ki;

Bölüm Bir'den Bölüm İki'ye geçiş yalnızca uygun bir tez yapılanması olarak görülemez, bununla birlikte, bu geçiş, Heidegger'in kendi değişiyi, temelde varoluşsal analizden ontolojik bir şeye bir dönüştür. Öte yandan bölüm Bir'in tamamen "varoluşsal", Bölüm İki'nin de tamamen "ontolojik" olduğunu söylemek oldukça basitleştirilmiş bir ifade olur, bu geçişin derin zorluğu da bulunmaktadır.<sup>147</sup>

Burada varoluşsal ve ontolojik analizden ne kastedildiğinin üzerinde durmak gerekecektir. Heidegger'in değişim ile ilgili gerekli açıklamasında belirttiği üzere, 'varoluşsal' ve 'ontolojik' açıklamalar aynı şey değildir, o halde şu soru sorulmalıdır: Varoluşçu yapı ve Ontolojinin yapısı arasındaki ilişki nedir? Heidegger yorumcusu olan Otto Pöggeler, bu konuya dikkat çekerek "*Der Denkweg Martin Heideggers*" isimli eserinde şöyle yazar: "Varoluşsal analiz ve temel ontolojinin birbirilerine ne kadar bağlı oldukları hala çok açık değildir."<sup>148</sup> Bu görüşünden emin olmak üzere '**Varlık ve Zaman**'a yönelik araştırmalarına girişen Pöggeler, meselenin kendisinin '**Varlık ve Zaman**'ın kendi yapısı hakkında düşünülmesiyle açığa çıkacağına altını çizer.<sup>149</sup> Söz konusu geçişe yönelik bir uzlaşma sağlanamamasının boyutu çeşitli

<sup>146</sup> Kaan Ökten, "Heidegger'in Varlık Ve Zaman'daki Ölüm Çözümlemesi", *Cogito Düşünce Dergisi*, S. 40, 2004, ss.122-155, s.124-125.

<sup>147</sup> Gelven, a.g.e., s. 136,137. Gelven ikinci kısımdaki ölüm meselesiyle Dasein'in bütünsellikli yapısının analizine yönelik yetkin bir açıklamaya girişildiğini düşünmektedir. Bu anlamda fundamental ontoloji kendi işlevini birinci kısımda hazırlık aşamasında ikinci kısımda kendi amaç ve kapsamını gerçekleştirmektedir. Bkz. Gelven, a.g.e., s.135-136.

<sup>148</sup> Gelven, a.g.e., s.136-137.

<sup>149</sup> A.e., s.137.

Amerikalı yazarlar tarafından da yapılan varoluşsal analiz yorumlarında görmek mümkündür. Gelven'e göre de bu yorumcuların çok azı soruna uygun şekilde eğilmiş, '**Varlık ve Zaman**'ın yapısı hakkında çatışan açıklamalar da ise metinle tutarlı bir yapı gösterememiştir. Örneğin Richardson temel ontolojinin yapısını-kendisini sadece 'bir analiz' olarak görmektedir. Bu bir analiz ise Heidegger'in hazırlık teriminin kullanımı ile tutarsızlık arz etmektedir. Bölüm bir'den ikiye geçişte 'hazırlık analizi ile ne kazandık' sorusunu soran Heidegger sorunun hazırlık aşamasının bittiğini ima etmektedir. Richardson bu noktada temel ontolojinin '**Varlık ve Zaman**'da bulunduğu bağlamda, hiçbir zaman tamamlanmadığına yönelik savunmasında ise haklıdır; ancak bu tümceyi dikkate alışı eserin her iki kısmının da hazırlık olarak görülmesi gerektiği anlamına gelmemektedir.<sup>150</sup>

Böylelikle '**Varlık ve Zaman**'ın ikinci ayırımında varoluşsal analiz daha ontolojik bir temelde devam eder. Bu anlatım ise tüm ontolojilere temel olacak fundamental ontolojinin aşamalarla dolu olduğunun göstergesidir. O halde ikinci kısımdaki fundamental ontolojinin kıstası artan önemle açık ve keskin hale getirilmiştir.<sup>151</sup>

O halde araştırmamızın yönü de yukarıda anlatılanlar ışığında belli olmaktadır. Ancak meselenin mahiyetini anlamak üzere çalışmamızda daha ehemmiyetli olmak üzere şu sorunun sorulmasında da yarar bulunur: '**Varlık ve Zaman**'ın ikinci kısmının daha ontolojik görünümüne odaklanması ne anlama gelmektedir?

Bu soruna Heidegger'in ikinci kısımda ele aldığı konular eşliğinde yanıt getirilebilir. İkinci kısım, ölüm, otantik varlık ve zaman olmak üzere üç ana konuyu içermektedir. Şu andaki konumuz itibariyle odak noktamız ontolojik perspektif olarak zamana ikinci bölümde yer vermemizden ötürü bölümümüzde özellikle ölüm ve otantik varlık ilişkisi ele alınacaktır. Bu bakımdan Heidegger'e sadık kalarak çalışmamız, Dasein'in bütünlüğün ontolojik bağlamda kavrayabilme imkanı, başkasının ölümünün deneyimlenebilirliği ve buna bağlı olarak Dasein'in ölüme yönelen bir varlık olarak bütünlüğünü kavrama sorunu, noksanlık, bütünlük, son, hiçlik kavramları tartışılarak ölümün eksistensiyal analizinin diğer fenomenlerden ayırımının ne olduğu, ölüm varlık ilişkisi ve *aletheia*'nın ölümlle olan ilişkisinin ne olduğuna yönelik soruşturma yoluna

---

<sup>150</sup> A.e., s. 137.

<sup>151</sup> A.e., s.139.



gidilecektir. Ele alacağımız bu meselelerden *aletheia*'nın bu bölümde araştırma konusu yapılmasının nedenin özel bir yeri bulunur ki, bunun sebebi zamansallıkla sonlanan varlığın sahilliği olarak gizlenmemiş hakikat<sup>152</sup> açıklamasının, ölüm sorunuyla birlikte düşünerek ele alınmasını gerektirmesidir.<sup>153</sup>

Çalışmamıza başlarken şunu ifade etmemiz gerekir ki, 'Ölüme Yönelik Varlık Olarak Dasein' adlı çalışmamız Dasein'in sahil-otantik oluşu bağlamında ele alınacaktır. Bunun nedeni Heidegger'in ölümün ontolojik izahına girişirken hergünkü ölüme yönelik varlık ve otantik varlığın ölüme yönelmesi arasında yaptığı ayırımı dikkate almasıdır. Bu bağlamda çalışmamızda hergünkü yaşamın fenomenolojik analizi ve eksistensiyalist bağlamda sorumluluk (*Verantwortlich*), kararlılık (*Entscheidenheit*) ve zaman-ölüm (*Zeit-Tod*) arasındaki ilişki ele alınacaktır. Buradaki sorun Heidegger'in genel anlamda varlığın anlamını nasıl düşündüğü ve ölümümüzün ontolojik temelde sorumluluğumuzu, kararlılığımızı ve kişisel karakterimizi nasıl oluşturduğu üzerinedir.<sup>154</sup> Ölüme yönelen sahil varlığın, ölümü öndelemesine (*Vorlaufen*) yönelik tavrı ise vicdan (*Gewissen*) konusu bağlamında tartışılacaktır ki, bu konu ileriki bölümde ayrıntılı şekilde ele alınacaktır.<sup>155</sup> Şimdi, konumuzun bütünlüğü açısından Heidegger'in Dasein'ı ölümlü olduğunu değil de ölüme yönelik varlık ilanından ne kastettiğini ölüme yönelmenin varlığın hakikatini anlama düsturu doğrultusunda, Dasein'a nasıl bir kapı aralayacağını ele almaya çalışalım.

Heidegger Dasein'ın olası bütünsellikli yapısı doğrultusunda soruşturduğu ölüme yönelik varlığa şu soruya sormakla kendini mükellef tutar: Dasein bütünsel oluşa kendi ontolojik anlamı bakımından kendi varlığının sınırı içinde mi ulaşmaktadır yoksa kaygı (*Sorge*) dahilinde dışsal bir varoluşla mı bunu gerçekleştirmektedir? Bu sorunun diğer soruş tarzı ise Dasein başkalarının ölümünü deneyimleyebilir mi sorusudur. Bu soru, varlığın anlamına gidilen yol olarak Dasein'ın varlığın anlamını kavramasında

---

<sup>152</sup> Gizlenmemiş olan hakikat varlığın üstündeki örtü olan sahil olmayışla onun sayesinde ifadesini bulur. Heidegger'in ölüm kavramı bu bağlamda varlığın üstündeki örtünün kaldırılmasıyla yakından ilişkisi vardır. Hakikat henüz olmayan (örtünün olması durumunda) yerinde teşkil eder. Dasein'ın ölümü sorunu açık bir şekilde onun varlık tarzı olarak henüz olmayan (olanak halinde henüz) demektir. Dasein'ın varlığının anlamı olarak zamansallık henüz olmayan olanak halinde bulunan imkan durumunun gözler önüne serilmesidir. Ayrıntılı bilgi için bkz. White, a.g.e., s. 54-55.

<sup>153</sup> White, a.g.e., s. 55.

<sup>154</sup> White, a.g.e., s. 53.

<sup>155</sup> Heidegger, *Being and Time*, s. 219..

düğümleir. Dasein'ın varlığın anlamını kavraması ise onun ölüme yönelik varlık oluşunun eksistensiyal anlamı olarak dünya-içinde-varolmanın önceliğini oluşturur.

Dasein'ın tamlığına karışması 'da'lığını tesis etmesiyle mümkündür ki, bu az önce belirtildiği üzere dünya-içinde-olmayı gerektirmektedir. Dasein'ın varlık karakterine yönelik daha önceki bölümlerde<sup>156</sup> de belirttiğimiz yapılardan ana niteliği onun dünya-içinde-varolma niteliğidir. Bu nitelik Dasein'ın diğer yapılarının oluşumuna olanak sağlayacaktır. Öyle ki Dasein dünya-içinde-varolmasıyla dünya-içinde da'lığını 'oradaki varlık' oluşunu gerçekleştirilme olanağına sahip olacaktır. Bu bağlamda varolma öncelikle 'şuralılığı' şart koşacaktır.<sup>157</sup> Dasein şuralılığıyla başkalarının ölümünü deneyimleyebilir ve kendi ölümüne yönelik bir bakış elde edebilir. Şuralılık Dasein'ın olgusallığını oluşturur. Bu noktada biz kendimizi ölmekte-olan-varlığın yerine koyar onların ölümünü anlayabiliriz.<sup>158</sup> Bu, deneyimleyebilme, eyleyebilme imkânının da gerçekleştirilmesidir.

Başkasının ölümünü deneyimleyebilme Dasein'ın sonlanmasına nesnel biçimde erişme olanağını sunarak belli bir ölüm deneyimi kazanmasını sağlar. Ölümün bu tarzda nesnel verirliliği, Dasein'ın bütünlüğünün ontolojik yorumuna imkan verecektir.<sup>159</sup> Ancak bu sadece Heidegger için bir imkandır. Bunun nedeni Dasein'ın, ölümü, ancak kendi deneyimleyebilmesiyle onu tecrübe edebilme olanağıdır. Böylece Dasein'ın varlığının ölümle olan bağlantısı da açığa çıkmaktadır. Bu anlamda ölüm bir son değil, Dasein'ın ölüme yönelik varlık oluşunu açığa çıkartan onun imkânlarının gerçekleştirilme olanağı sunan varlık yapısıdır.<sup>160</sup>

Levinas'a göre her ne kadar Heidegger, başkasının ölümüne yönelik Dasein'ın tanıklığının, başkasının ölümünü deneyimleme bağlamında bir avantajı olduğunu söylese de Dasein'a ölüm bilgisi bir nebze de olsa sunsa da, ötekinin (başkasının) ölümü tam bir bitiş olarak Dasein'ın varlığının bütünsellikli yapısının deneyimine ulaşmayı sağlamayacağını da salık verir.<sup>161</sup>

---

<sup>156</sup> Bkz. Tezimizin İkinci bölümü s.

<sup>157</sup> Ökten, "Heidegger'in Varlık Ve Zaman'daki Ölüm Çözümlemesi", s.122.

<sup>158</sup> Heidegger'de Ölüm Kavramı, s. 137.

<sup>159</sup> Heidegger, Being And Time, s. 220.

<sup>160</sup> Ökten, "Heidegger'in Varlık Ve Zaman'daki Ölüm Çözümlemesi", s. 138.

<sup>161</sup> Dasein'ın burada edindiği bilgi başkasının ölümüne tanık olarak bir varlık tarzından başka bir varlık tarzına dönüştüğü bilgidir. Ancak bu başkasının ölümünü deneyimleme imkanına sahip olma anlamını taşımaz. Burada tanık olunan ve Dasein'ın işine yarar sağlayan şey bir varolanın Dasein'dan mevcut-

Başkasının ölümüne tanık olarak kendi ölümümüzü çıkarsamamız ölümün kendine özgülüğünün (kendi varlığını sahiplenişinin) sahih olma anlamından uzaklaşarak güme gitmesidir. Levinas bu anlamda, Heidegger'in başkasının ölümüne tanıklık bağlamında Dasein'in ölümünü deneyimleyebilmesine yönelik verdiği kaçamak yanıtları fark ederek, bir başkası için ölüme gidilebileceğini, ancak hiç kimsenin ölümünü başkasından çalmasının mümkün olmadığını altını çizer.<sup>162</sup> Bu doğrultuda herhangi bir meseleye bağlı olarak başkası uğruna ölmek, başkasının ölümünü ondan çekip alma anlamına gelmeyecektir. Bu türden düşünce ölümün varoluşsal anlamına ihanettir. O halde başkasının ölümüne tanıklık, emanet bir ölüme tanıklıktır. Emanet ise borçluluk içerir. Bu bağlamda başkasının ölümüne bir sorumluluk da tayin edilir. Dolayısıyla başkasının ölümüne tanıklık, ölüm sorumluluğunun alınması, ölümle tanışılması anlamına gelir.<sup>163</sup>

Levinas bu bağlamda Heidegger'in 'benim ölümüm benim ölümüdür' düsturunun aksine, başkasının ölümünü 'başka'yı önemseyerek başkasının ölümüne saygı duyar. Onun bu saygı duyusu başkasının sorumluluğunu alışı anlamına gelir. Bu doğrultuda başkasının ölümüne tanık olan Dasein ancak Levinas'a göre aldığı sorumlulukla kendini gerçekleştirir. Başkasının ölümü onun ilk ölümü olacaktır.<sup>164</sup>

Bununla birlikte Heidegger Dasein'in ölümünün ancak kendi ölümü olacağını vurgulayarak başkasından bizi dışlar ve bu bakımdan ölüm Dasein için ayrıcalıklı bir kisveye bürünür. Halbuki Levinas'a göre ölmek, başkasının ölmesi bağlamında ölmek Dasein'in beninin kimliğini etkiler. Levinas bunun 'ben'in beninde aynının kesintiye uğratılması' olarak görür ve bu kesinti edilgendir. O halde başkasının ölümü Heidegger'in ifade ettiğinin aksine, ölümün ayrıcalıklı deneyiminden bizi uzak tutar. Ölüm sonuç olarak Dasein'in bizzat kendisinin varlığına da yönelim göstermesiyle kifayetini bulur. Ölüm olayı böylece yönelimsellikten taşarak yoklukla sınırlı olmayan bir anlamı içerir ve etkin hale gelerek *a priori* olur. Halbuki Levinas bu andan itibaren Heidegger'i aşarak, başkasının ölümüne tanık olmanın edilgen bir duygu durumu

---

olan bir varolana dönüştüğüdür. Bilgi, kendi bütünlüğümüzü kavramak istiyorsak ölümümüzü anlamaktan kaynaklanan bir dönüş ve bu dönüşün edinilen bilgisidir. Bkz. Altenbernd, Heidegger Üzerine, s. 48.

<sup>162</sup> Levinas, Ölüm Ve Zaman, s. 48. Karş. Heidegger, Being and Time, s. 221-222.

<sup>163</sup> A.e., s. 17.

<sup>164</sup> A.e., s. 52.

olduğunu ifade ettiği gibi, bunu *a posteriorik* olarak da görür.<sup>165</sup> Bu konuda ufak bir parantez açarak Levinas'ın eleştirisini de sunabiliriz. Levinas'a göre ölüm deneyimlenemiyorsa ölümün bir yönelimsellik olarak yorumlanması sorgulanmalıdır. Bunun nedeni başkasının ölümünün deneyimiyle hiçbir anımsama ya da önceden hissetmenin bunları eş zamanlık içinde toparlanamaz olmasıdır.<sup>166</sup> Halbuki Levinas başkasının ölümünün bir uyanıklık hali sağlayacağını ve bu uyanıklılığın başkasının sonsuzluğu tarafından uyanılma hali olduğunu belirtir. Bu noktada Levinas başkasının ölümünün kendi Daseinimizin varlığı açısından olumlu ve olumsuz yanlarını göstermek suretiyle şu ifadede bulunur:

Başkasına borcumuz olmamalıdır. Sonsuzlukla uyanılmıştır, ama somut olarak somutluluğa bir çağrı kılığına bürünmüştür bu durum. Burada da edilgenlik oluşur. Hiç bir zaman sakın bir şekilde ben kendim için (*pur-moi*) olamam.<sup>167</sup>

Bu bağlamda Heidegger Levinas'ın başka'yı önemsemesine bağlı olarak başkasının ölümünün deneyiminin Dasein için ölüme yönelik bilgi verdiğini söyle de bu tanıklığın Dasein'in bütünsellik yapısının kavranılmasını sağlayamayacağını ifade etmektedir. Çünkü ölüm başkasının ölümüne vekalet ettiremez. Ölüm ancak ve daima benim ölümüdür.<sup>168</sup> Heidegger bunu şu şekilde ifade eder: “benim ölümüm (*My Own*) bana ait henüz olmayan olarak önümde duran olarak imkan (*possibility*) dahilindedir.”<sup>169</sup> Dasein'in yapısal tamamlanmamışlığı ancak burada-varlık-olmama imkanı ile aşılabilecektir.<sup>170</sup>

Heidegger Dasein'in varlık niteliği olan, ‘henüz olmamış olarak’ tanımı ile onun eksik varlık olduğunu belirterek, varlığın bütünselliğini kavrama yolunda ölümünün de olanaklılığını vurgular. Ancak Epiküros'un ifade ettiği gibi ‘ölüm varken biz yokuz biz varken ölüm yok’ yargısı doğrultusunda ölümün deneyimlenebilme sorunu<sup>171</sup> bizi başkasının ölümü sorununa yönlendirecektir.<sup>172</sup> Buna karşın Heidegger White'a göre

---

<sup>165</sup> A.e., s. 19-20.

<sup>166</sup> A.e., s. 27.

<sup>167</sup> A.e., s. 29.

<sup>168</sup> Ökten, “Heidegger'in Varlık Ve Zaman'daki Ölüm Çözümlemesi”, s. 130.

<sup>169</sup> Heidegger, *Being and Time*, s. 223.

<sup>170</sup> Mulhall, a.g.e., s. 160.

<sup>171</sup> Bu noktada belirtmeli ki Dasein hiçbir zaman kendi varoluşunu tam olarak kavrayamayacaktır. Çünkü o, daima imkan (olanak) varlığıdır.

<sup>172</sup> Mulhall, a.g.e., s. 161. Karş. White, a.g.e., s. 144.

başkasının ölümüne yönelik yaptığı tartışmada meseleyi soruşturma, aydınlık kılma yerine başka sorunları ortaya koyarak meseleden bizi uzaklaştırır.<sup>173</sup>

Bu noktada araştırmamıza şu soruyu sormakla devam edebiliriz: Peki, Dasein bu ölüme tanıklığını hangi ölüm tanımı içinde gerçekleştirir? Soru tüm çıplaklığıyla bu noktada gözler önüne serilir: Nedir bu ölüm?

Heidegger ‘**Varlık ve Zaman**’ adlı eserinde pek çok ölüm tanımlamalarında bulunur. Bun tanımları şu şekilde belirtebiliriz:

- 1) Ölüm (*Dying-Sterben*) teknik olarak kullanılan bu terim ölüme yönelik varlığımızın sahil olmayan ölüm halini anlatmak için kullanılır.
- 2) Henüz olmayan olarak ölüm (*Ende-Sein*).
- 3) Varlığın imkansızlığının imkanı olarak ölüm: Dasein’in varoluşsal ölümüdür.
- 4) Sona yönelen varlık (*Being-Toward-The End*) olarak Dasein’in varlığı arasında kurulan ilişkide açığa çıkan ölüm. Bu otantik ölüm ölme olayını bir oluş, varoluş hali olarak ele almaktadır.
- 5) Yaşamın sonlanması olarak ölüm: bu ölüm anlayışı biyolojik ve fizyolojik fenomen olarak ölüm kavramının öne sürülmesi için kullanılmıştır. Bu noktada Heidegger medikal bir kavram olarak *ex* olmayı ve yaşamın sonlanması olarak can vermeyi (*Perishing*) ayrı tutar. Heidegger’e göre hayvanlar *ex* olurken insanlar can verir ve dünyadan göçerler. Diltheyca söylemek gerekirse bu durum dünyadaki kaybolma halidir, yaşamın sonlanmasıdır.
- 6) Vefat (*Demise*) etme bağlamında kullanılan ölüm anlayışı.<sup>174</sup> Heidegger can vermeyi vefattan ayırmaktadır. Bunlar otantik olmayan ölüm tarzı olarak ölümün bir hadise-olay olarak anlaşılmasını sağlayacaktır.<sup>175</sup>

Heidegger yukarıda açıklanan ölüm tanımlarından ölüme yönelik sahil varlığın ölüm anlayışında 3. ve 4. maddelerini esas alırken, onun başkasının ölümü tanıklığında gündelik ölüm anlayışı bağlamında kullandığı tanımlamaları diğere ölüm tanımlarını kapsamaktadır.

---

<sup>173</sup> White, a.g.e., s. 63.

<sup>174</sup> A.e., s. 69-70. Karş, Heidegger, *Being and Time*, s.223-224.

<sup>175</sup> Ökten, “Heidegger’in Varlık Ve Zaman’daki Ölüm Çözümlemesi”, s.138.

Belirttiğimiz ölüm tanımları dikkate alındığında, sahih varlığın en basit ifadesiyle ölüm anlayışının mevcut olan Dasein'in artık mevcut olmama durumu olduğunu ifade edebiliriz. Diğer bir deyişle ölüm, 'Dasein olan varolanın artık Dasein olmamaya dönüşmesidir.' Burada şu soru yankılanabilir: mevcut olan da – Dasein olan da nedir? Heidegger'in *Zuhandasein* terimi burada yine devreye girmektedir. Ölümün dünyadan göç etme olarak can verecek olanla girdiği ilişki bu anlamda el altında olanla ölümün girdiği ilişki halini alır.<sup>176</sup> Dasein'in dünya-içinde gerecin kendisinden ve kendi içinden hareketle kendini açıkladığı varlık tarzı el-altında-olmaklığa dönüşür. Böylelikle Dasein dünyanın anlamının farkındalığını kavrayarak sona (sonuna) doğru ilerleyecektir.<sup>177</sup> Bu anlamda gerek dünya gerekse yaşam ve ölüm salt kavrayışın ötesinde Dasein'in alacağı içsel bir tavırla ancak kavrayışa erişebilir.

Bu bakımdan Heidegger ölüme yönelik ontolojik-egzistensiyal soruşturmasında öncelikle yapılması gereken şeyin ölüm fenomenini salt eksistansiyal bir kavrayışla kavuşturarak onu ontolojik bağlamda anlama gayretinden vazgeçilmesi gerektiğini belirtir. Ölümün hergünkü anlamından sıyrılması için burada Dasein'in sonu ve canlının sonu araştırma konusu yapılmalıdır.<sup>178</sup> Bu düstur doğrultusunda Heidegger'in, varolanın asli yorumları olarak noksanlık, sonluluk, bütünlük kavramlarını araştırma konusu yapmasının nedeni ölümün ontolojik yorumunun imkanını teminat altına almak içindir.

Heidegger Dasein'in bütünselliği meselesini ele alırken hergünlüğün (gündelikliğin) onun bütünselliğini ifade ettiğini düşünür. Bunun nedeni doğumun ve ölümün arasında ancak bütünselliğe yönelik bir anlam arayışına girişilmesinden kaynaklanır. Ancak şurası da bir gerçektir ki Dasein'in dünya-içinde ölümünün gerçekleşmesi onun bütünlüğünün elde edilmesi için yeterli değildir. Burada Heidegger başkalarının ölümünü tecrübe etmeyi salık verir.<sup>179</sup> Bu doğrultuda Dasein'in ölümüne yönelik çalışmamızda ele alınacaklar dikkate alındığında, söz konusu yukarıdaki kavramlar eşliğinde şu yorumu yapmak mümkün hale gelir: Dasein varolduğu müddetçe bir olanak varlığı olması dolayısıyla 'henüz olmamışlık'a aittir. Henüz olmamışlığa 'gelecek' tayin edilir. Bu yönüyle ölüm geleceğe yönelik bir fenomen halini alır. Bu

<sup>176</sup> Heidegger, *Being and Time*, s.223.

<sup>177</sup> Kaan Ökten, *'Varlık ve Zaman' Kullanma Kılavuzu*, Agora Kitaplığı, 2008, s. 170.

<sup>178</sup> A.e., s. 256.

<sup>179</sup> Kaan Ökten, "Heidegger'in Varlık Ve Zaman'daki Ölüm Çözümlemesi", s. 137.

henüz olmayan henüz mevcut olmayan ancak olacak olan belirsiz bir şeydir.<sup>180</sup> Dolayısıyla sona ermemiş olan Dasein'in sona ermesi onun Dasein olmama karakteridir. Dasein sona kavuşma ile ise başkalarının ölümüne vekalet etmekten ayrı bir varlık tarzını oluşturur.<sup>181</sup>

O halde şu açıktır ki, Dasein'in henüz olmamışlığa dahil olması bağlamında imkanlar çokluğu oluşunda onun daima tamamlanmamışlığı bulunur. Çünkü imkanlar çokluğu Dasein'in kendinde kendi varlık imkanı bakımından gerçekleşmemiş olan şeyleri de barındırır. O halde Dasein dünya-içinde-varolmayla 'olanaklılık' halinde bulunur. Bu bakımdan ölüm de Dasein'da olanak halinde bulunur. Dolayısıyla Dasein'in bütünlüğünün noksanlığının ve sona yönelik ölüm fenomeninin Dasein'in temel yapısından hareketle yorumlanması gerekmektedir.<sup>182</sup> Bu kavramların ele alınmasıyla ancak Dasein'in sona yönelik varlık olarak bütünlüğünü kurma imkanı açıklığa kavuşturulabilir. Bunun anlamı ise dünya-içinde-varolmaya dayalı olarak karşılaşılanların dünya-içinde zaten varolma anlamını taşımasıdır. Bu varlığa getiriş ise kaygı dahilinde olur. Kaygı ise bize ölüm fenomeni üzerinden Dasein'in varoluşu, fırlatılmışlık ve düşkünlüğün kendini nasıl açığa çıkardığını göstermekle mümkündür. O halde Dasein'in ölümünün eksistensiye ve ontolojik yorumu olarak ölümlü değil de, ölüme yönelik varlığın bütünlüğünün imkanı, noksanlık, son kavramlarını açıklamadan evvel onun ölüme yönelik varlık imkanını oluşturan düşkünlük ve fırlatılmışlığın ölüm meselemizle ilişkisini dikkate almakta yarar vardır.

Noksanlık, Dasein varolduğu müddetçe 'henüz olmamışlığın' ona ait olduğunu dile getiren fenomenal vaka tespitidir. Ontolojik bağlamda noksanlık "halen el-altında - olanlarla aynı varlık tarzına sahip olup da ileride ilave edilecek olan parçaların el-altında olmayışının söz konusu olmasıdır. O halde noksanlık bulunan varolanların varlık tarzı *Zuhandasein* olmalarıdır.<sup>183</sup> Bu bakımdan noksanlık varolanın varlığına yönelik tamlıktan mahrum olmasıdır.

Dasein'in noksanlık bağlamında yoksun olana aitliği, ona kendi henüz olmamışlığın daima ait olmasıdır. Burada olmamışlık, henüz olmamışlık Dasein'in hep bir olası -imkanlar çokluğu- olmasıdır. Sonlu varlık anlayışında temellenen bu düstur,

---

<sup>180</sup> A.e., s. 138.

<sup>181</sup> Heidegger, *Being and Time*, s. 225.

<sup>182</sup> A.e., s. 219-220.

<sup>183</sup> A.e., s. 226.

Dasein'in varoluşuna yönelik Batı metafizik geleneğindeki evrensel idenin de yıkılışını betimler niteliktedir. Daseindaki mevcudiyetin mevcut oluşuna yönelik bu oluşum Aristoteles'in varlığın oluş ilkelerinden de izler taşımaktadır.<sup>184</sup> Bu konuda meyve örneğine başvuran Heidegger, meyvenin henüz olmamışlığı nasıl ki onun kendi varlığını tesis eden olarak dahilse Dasein'ında varolduğu müddetçe hep kendi henüz olmamışlığında olduğunu belirtir.<sup>185</sup> Ve Dasein pek çok olanağını yaşayamadan *telos*'una varamadan ölecektir. Bu durum onun olanak varlığı olmasının yazgısıdır.<sup>186</sup>

Noksanlık bütün olmayış olarak Dasein'in kendini öncelemesinden (*Vorlaufen*) kaynaklanan Dasein'in varolduğu, varolan olarak varolması gerektir. Her noksanlığın giderilişi bağlamında Dasein'in varlığının açıklanması olarak hakikatin ifşası, bir meyvenin olgunlaşması suretiyle erginleşmesine benzer şekilde, ölüme yönelen varlığın da erginleşme içinde olup olmadığı sorusunun bu izahta sorulmasına yol açar. Bu mesele ölüme yönelen varlığın amacının ne olduğunu da tartışılacak bir mesele haline getirir.<sup>187</sup> Bu meselenin aydınlığa kavuşması için şu sorular sorulabilir: Eğer ölümlerle erginleşmeyle bir ilişki kurulacaksa erginleşmemiş olanlar bir sona erişemiyor mu? Erginleşmiş Dasein'in ölümünün ya da ölüme yönelen varlık olmasının, erginleşmemiş olanla arasındaki farkı nedir? Erginleşmenin ölçütü nedir? Sona eren varlığın varlık tarzı ne anlama gelir? Sondan kastedilen bitmekse, bitmek olarak, mevcut olmamanın mevcut hale gelmesiyle, son tam da mevcut olma anlamına gelmiyor mu? O halde Dasein dünya-içinde-varolmaya dayalı olarak daimi bir mevcut olmama halinde midir? Mevcut olmayanın mevcudiyete erişimi söz konusu olabilecek midir? Erginleşme mevcut olmama olarak ölüme doğru bir süreklilik midir? Henüz olmamışlık olarak Dasein hakkında nasıl söz sahibiyiz? Noksan şeyin hakkında konuşmak konuşulmanın zemininde onu tamlama anlamına gelmiyor mu? Erginleşmenin sonunda erişilen erginlik tamamlanmışlığın tamamlanmış haliyse ölüm bir erginlik hali midir?

Yanıtlanmayı bekleyen bu sorulara Heidegger yanıt vermeye çalışsa da bunun hiçbir halinin Dasein'in sonu olarak ölümünü layıkıyla karakterize edemediğini de ifade eder.<sup>188</sup> Ölümlerle ise Heidegger Dasein'in ne erginleştiğini ne de ortadan kalktığını, ne de

<sup>184</sup> Bkz. Özcan, a.g.e., s.212-265.

<sup>185</sup> Heidegger, *Being and Time*, s. 226-227.

<sup>186</sup> Mulhall, a.g.e., s.163.

<sup>187</sup> Heidegger, *Being and Time*, s. 226-227.

<sup>188</sup> A.e., s. 227.



tamamlanmadığını ya da el-altında olan olarak tümüyle el-altında olarak hazır hale geldiğinden söz eder. Ölüm bu anlamda bir ‘son’ (*Erde*) değil, varolanın ölüme yönelik varlığıdır. Bu izahta ise ölüm ile ölüme yönelme arasındaki farkı gözeten Heidegger Dasein’in ölümlü bir varlık değil, ölüme yönelen bir varlık olduğunu vurgulamaktadır. Ölüm Dasein’in sona erdiğinde değil, doğumuyla başlamaktadır. Bu, son’un eksistensiyal belirlenimidir. Heidegger bu konuda şöyle demektedir; “bir insan doğar doğmaz ölmek için yeterince yaşlıdır.”<sup>189</sup>

Dasein’in ölüme yönelen varlık izahının ontolojik yorumu ve ‘bütünselliğine yönelik bakış’<sup>190</sup> ancak bu anlayıştan hareketle kavranabilir. Çünkü bütünlük, son olan ölümle ancak tesis edilmektedir. Dasein’in ölüme yönelik varlık olduğu anlayışından hareketle, ölümün eksistensiyal analizinin fenomeninin olası diğer yorumlarından ayırıp sınırlandırmaya çalışan Heidegger, Dasein’in bütünlüğüne yönelik araştırmasında ölümün ontolojik-eksistensiyal analizine girişmektedir. Bu analizi yürütebilmek adına Heidegger, bu temellendirmenin neleri içerip içermediğini tartışır. Bu doğrultuda ölümün ne olduğu, ölümün türleri, sebepleri ve tertibin ne şekilde araştırılacağı ele alınarak ölümün ontik araştırmadan farklı olarak felsefeye ontolojik-fundamental zeminde nasıl konu edileceği soruşturma konusu yapılır.

Ölümün biyolojik-ontik bağlamda temellendirmesi ontolojik bir meseledir. Bu noktada Heidegger ölümü, yaşamın –dünya- bir fenomeni olarak anladığı dikkate alındığında yaşamın ontolojik özünden hareketle, ölümün ontolojik özünün nasıl belirlendiğinin araştırmasına girişir.

Yaşam kendini dünya-içinde-varolma (*Being-in-the-world*) yapısı olarak açmaktadır.<sup>191</sup> Böylelikle yaşamın ontolojisinin temellendirmesi Dasein’in ontolojisinden hareketle ölümün eksistensiyal analizini ele almak demektir. Şunu da belirtmek icap eder ki, yaşam ve ölüm arasındaki bağ, varoluşun ölüm korkusuyla tehdit edilmesiyle ölüme yönelmeye olanak verecek kaygının duyulamamasına neden olmuştur.

O halde ölümün eksistensiyal yorumuna yönelik girişilecek araştırma her türlü biyolojik ya da yaşam ontolojisinin evvelinde yer alır. Ölümün eksistensiyal yorumunda

---

<sup>189</sup> A.e., s. 228.

<sup>190</sup> Dasein’in bütünselliğinden kasıt, onun hayatının tümlüğü ve bütünlüğüdür. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Mulhall, a.g.e., s. 161.

<sup>191</sup> Heidegger, *Being and Time*, s.229.

ihtiyaç olan kavram ‘ölüm kavramı’dır. Heidegger ölüm kavramının ontolojik izahına çalışırken, Dasein’ı ölüme yönelen varlık nezdinde irdeleyerek ölüme dair varoluşsal mütalaaya girer. Ölüme yönelik bu soruşturmada, ölümden sonra neyin var olup olmadığına yönelik soru, ölümün ontolojik özünün eksiksiz kavranmasıyla söz konusu olabilecektir. Dolayısıyla ölümün metafiziği olarak sunulan anlayışlar Heidegger’e göre, ölümün eksistensiye analizinin alanı dışındadır. Bu doğrultuda evvela dünya-içinde-varolmaya dayalı olarak varolanlar bütünlüğünün ontolojik bütünlüğünün ve varlığın anlamının soruşturulması gerekir. Bu yoldaki ölümün eksistensiye analizinde varlığın ölüme yönelik varoluşuna dair imkanları soruşturmada amaç, Dasein’in dünya-içinde sahil oluşunu gerçekleştirerek kendi farkındalığını başlatmaktır.<sup>192</sup>

Ölüm Dasein’in en sahil varlık imkanını gerçekleştirmesine imkan vererek kendilik bilincinin kazanmasına yardım eder. Bu anlamda Dasein ölümlerle, ölüme yönelik varlık imkanıyla hesaplaşmak zorundadır. Dasein’in ölümlerine yönelme farkındalığını yaşamamasının onun sahilliği doğrultusunda bazı sonuçları bulunmaktadır. Bunlardan öncelikle ölüme yönelik varlık olma farkındalığı, Dasein’a kendi varlığını sorun eden bir varlık olduğunu kavratır, bu şekilde kazanılacak kendilik bilinci ölümün tehditkar kavranışından uzak, varoluşsal bir kaygıyla yaşamın anlamının kavranılmasına ön ayak olacak ve Dasein’in varlığının sorunluluğunu alması anlamına gelerek onun varoluşunu önemli kılacaktır.<sup>193</sup> Ölüme yönelik varlık farkındalığı ancak varlığın karanlık kalan *aletheia*’sını aydınlık kılacaktır. Bu açıklamayı yaptıktan sonra, ölüme yönelik farkındalığın nasıl gerçekleşeceğine ışık tutmaya deneyelim. Dasein’in ölümlerle ilk karşılaşması hergünkü yaşam alanıdır.

Ölüme yönelik varlık olarak Dasein’in varlığının bütünselliğini anlamaya dayalı olarak yürüttüğümüz araştırmamızda burada Dasein’in fırlatılmışlıkla dünya-içinde-varolmaya dayalı ilk karşılaştığı mevki olan kamusal alanı sunan hergünlükte ölüm anlayışının ne olduğu ve onun Dasein’in hangi varlık niteliğinden türediğini ve sahil varoluşunu kazandıracak olan ölüme yönelik farkındalığının nasıl oluşacağını soruşturmaya koyulalım.

Dasein’in en önde gelen yapısal niteliğinin dünya-içinde-varolma olduğunu söylemiştik. Dasein’in dünya-içinde-varolmayı kazanması dünya içine fırlatılmış olma

---

<sup>192</sup> A.e., s. 230-231.

<sup>193</sup> Mulhall, a.g.e., s. 166-167.

nezdindedir. Fırlatılmışlıkla Dasein'ın dünya-içinde olgusallığını gerçekleştiren hergünkü yaşama dahil olarak düşkün varlık olma tarzı oluşur. Heidegger *das Man* içerisinde kamusal alanda Dasein'ın 'birisi' olduğunu belirtir. Bu birlik içinde Dasein henüz ben değildir. Birisilik ben olmazdan önceki Dasein'ın kamusal varlığıdır. Düşmüşlükte bulunan o halde Dasein'ın varoluşunun altındadır.<sup>194</sup>

Varoluşa bırakılmışlıktaki bu imkanla Dasein kendi varlığının otantik (sahih) ya da otantik olmayanın (*Inauthentic*) olanağını da kendi elinde tutar. Burada düşmüşlük bir seçim olmayıp, düşmüşlükteki halimiz seçim yapabilme imkanını bize sunar. Bu imkan gerçekleştirimi ölüme doğru ilerlemektedir.<sup>195</sup>

Ölüme yönelik varlık olarak Dasein hergünlükte bir varlık imkânı olarak kendisiyle ilişki içinde bulunur. Onun kendisiyle ilişki içinde bulunduğu hergünlüğündeki kendiliği herkeştir. Herkes (*das Man*) içinde Dasein kamusal alanda tesis olurken lakırdılık içinde aleladelikliğini oluşturur. Sorunumuz o halde yeniden açığa çıkacaktır: herkesin lakırtısı içinde bulunan Dasein'ın ölüme yönelik varlık imkanı nasıl açıklanacaktır? Ya da Dasein herkesle nasıl bir anlamsal ilişki içinde bulunur? Herkes içinde ölüm nasıl izah edilmektedir? Dasein herkesle hangi bulunuş dahilinde ölüme yönelmektedir ve bunu hangi surette yapmaktadır? Yanıtlanmayı bekleyen bu sorular eşliğinde Dasein'ın hergünlük içinde gayrisahih ölümden ne anladığına bakmakta yarar bulunmaktadır.<sup>196</sup>

Hergünlük içinde kamusalığın sunduğu oluşumla gayrisahih Dasein bir gün öleceğinin farkında olup bu farkındalıkla lakırdıdan ibarettir. Bu lakırtı ölüme yönelmekten alıkoyacağı gibi bir gün değil, her an ölünebileceğinin de üstünün örtülmesine neden olur. Çünkü Dasein tanıdıklarının, insanların ölümüne tanıktır ve ölüm hadisesini böylelikle kanıksar. Ölüm dünya-içinde-varolmaya dayalı bilindik bir hadise olay hali olarak bilinir. Bu bilinirlik içinde Dasein, herkesin öleceğini fakat sıranın şimdilik kendisinde olmadığını bilmektedir.<sup>197</sup>

Hergünlük içinde Dasein'ın kanıksadığı ölüm hadisesine ilişkin en önemli yargısı 'herkes ölecek' ifadesidir. Söz konusu yargı belirsizlik taşımakla birlikte

<sup>194</sup> William Barret, "Heidegger: Toplu Bakış", *Fikir Mimarları Dizisi: Heidegger*, (çev. Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, 2008, ss.41-77, s. 55.

<sup>195</sup> Pöggeler, a.g.e., s. 50.

<sup>196</sup> Heidegger, *Being And Time*, s.233.

<sup>197</sup> İnwood, *A Very Short Introduction Heidegger*, s. 105. Karş. Heidegger, *Being and Time*, s.234.

Dasein'ın halihazırda kendisi için-henüz mevcut olmayan ve onun için tehdit içermeyendir aynı zamanda. Herkes ölecek yargısı içinde Dasein herkesin öleceğinin farkındadır. Ancak bu farkındalığa kendisini sokmamaktadır. Onun onayladığı Heidegger'in ifadesiyle,

Herkes ölecek (*One Dies*) yargısı bizim dışımızdaki herkesin (*They*) öleceği izlenimini düşündürür. Kamusal Dasein yorumu şunu ifade etmektedir: herkes ölecek, çünkü bu şekilde benim dışındaki herkes ve ben kendim, kendimizi şuna ikna ederiz; aslında ben değil, çünkü söz konusu herkes aslında hiçkimse (*No one*).<sup>198</sup>

Böylece ölüm gündelik hayatta sürekli karşılaşılan bir olay (*Faktum*) halini alır. Bu olay hali vefattır. Tanıdığımız ya da tanımadığımız insanların vefatlarıyla ölüm ontolojik anlamından yoksun olarak silikleşir, çünkü herkes ölecektir. Bu anlamda ölüm herkese yöneliktir. Ancak bu bakış açısı herkesin ölümüne doğru yönelimini engelleyerek sadece alelade anlayış içinde ölümün hakiki anlamını gizler.<sup>199</sup>

Bu bağlamda can verme (*Sterben*) herkesin karşılaştığı kamusal alanda yer alan bir hadise düzeyine indirgenir. Ölümün bir hadise olarak anlaşılması sahih Dasein'in ölüme yönelik bakışından başkadır. Çünkü onun için ölüm bir hadise değil, varoluşsal bir *ekstaz* halidir. Halbuki herkes içinde Dasein, en müstesna ölümüne yönelik varlığının anlamının üzerinin örtülmesine neden olur ki, bu onun *das Man* tarafından ayarılmasının sonucudur. Ayarılma ve Dasein'in hergünüklüğe düşerek kendine yabancılaştırılması düşkünlük varlık tarzının halidir. Bu anlamda ölüme yönelik hergünkü Dasein, düşkünlük içinde ölümden sürekli bir kaçış hali içindedir. Bu kaçış Dasein'in gayrisahih hali olarak varlığının sahih anlamını örtücü bir niteliğe de sahip olmaktadır. Dünya-içinde-varolma o halde Dasein'in hem sahih hem de sahih olmayan imkanlarını gerçekleştirmesine olanak verir.

Öyle ki Dasein kendisi olma doğrultusunda kendisi için olanaklarına giden bir varlık olması sebebiyle dünya-içinde varlık olma niteliğini de kendinde barındırır. Tam da bu noktada Dasein'in olanaklarının gerçekleştirimini engelleyen, bütünlüğünden onu alıkoyan ölüm korkusu fenomeniyle karşılaşılır.<sup>200</sup> Bunun nedeni dünya-içinde Dasein'in *das Man*'le birlikteliğindeki kendi varlığının hakikatinin anlamının üstünün

<sup>198</sup> Heidegger, *Being and Time*, s.234.

<sup>199</sup> Ökten, "Heidegger'in Varlık Ve Zaman'daki Ölüm Çözümlemesi", s. 143.

<sup>200</sup> Heidegger, *Being and Time*, s.235.

örtülmesidir. Bu noktada ölüm, başkalarının ölümüne yönelik tanıklıkta korku olarak belirir. Korku Dasein'in aleladelik içinde, kendilik bilincinin de kaybolmasına neden olur. Bu bakımdan önceki bölümlerde de görüldüğü üzere korku (*Furcht*) ve kaygı arasında ayırım yapan Heidegger kaygının sahih oluşa giden ruh durumu olduğunu belirtirken korku'nun Dasein'in otantik olmayan-sahih olmayan (*Inautentic*) ruh hali olduğuna dikkat çeker.

Öte yandan gündelik hayatta Dasein kendiliğine yönelik oluşumda kaçışta yok olmamıştır. Bu kaçma gündelik yaşantıdan yola çıkar ve ölümün de bir anlamda kabullenilmesidir.<sup>201</sup> Kaybetmede dahi bir kendi olma hali bulunur. Burada *das Man* olan insan (herhangi biri) 'benimkiliği' sayesinde dönüşüme uğrar. Bu bakımdan aleladelik benimkiliğin de kabulünü ya da farkındalığını oluşturur. Sadece Dasein'in tercihine bağlıdır. Kaçmakla Dasein ölümünü gizlemeyip ölüme yönelen varlığın nesnel yanının eksikliğini oluşturur. Onun gündelik hayattaki gevezeliği kendi varlığının unutulma halidir ve varoluşsal kaygı yerine korkunun baş göstermesine neden olur. Ölüm bu halde, ölüm olgusuna indirgenerek bir olay halini alır. Bu olgu halindeki temel sav, "insanlar ölür ancak ben hariç" *das Man*'in ölümü ölümün olanaklılık hali olduğudur. *das Man* içinde ölümden kaçmakla kendini avutan insan kendiyile hesaplaşma cesaretini gösteremez. Kaçış halinde olan Dasein ölümün kesinliğini *a posteriorik* (ampirik) algılayarak olgusalca ölümü kabullenir.<sup>202</sup>

Heidegger diğer yandan şunu da kabul etmektedir ki, ölümden kaçışın yaşadığı hergünlükte Dasein kayıtsızlık içinde her ne kadar olsa da, daima herkesin öleceği kanısını kendisinde taşıyarak, herkesin daima ölüme yönelik varlık olarak belirlediği şeye tanıklık etmesiyle, ölüm üzerine farkında olmasa da düşünmektedir. Bu düşünüş Dasein'in en sahih olmayan halde bile Dasein olma vasfından kaynaklanır.<sup>203</sup>

Böylece gündelik Dasein hayatta ayartılma sonucu ölümünden kaçma yönünde eğilim içine girecektir. Öyle ki Heidegger hastalık halinde bir kimseyi örnek göstererek yakınlarının onu kaygı dahilinde teselli ettiğini ve çok sayıda sakin olan hergünlüğüne geri döneceğini söylemektedir. Bu, ölümün *ekstaz* halini görmezden gelmek olanak olup, Dasein'in varlık olma imkanından da kendini alıkoyma anlamını

---

<sup>201</sup> Emmanuel Levinas, *Ölüm ve Zaman*, (çev. Nami Başer), Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 57.

<sup>202</sup> A.e., s. 58. Karş. Heidegger, *Being and Time*, s. 235.

<sup>203</sup> Heidegger, *Being and Time*, s.235.

taşımasına denk gelecektir.<sup>204</sup> Bu durumda ölüm korkusu ölüm düşüncesi karşısında dehşete dönüşen bir ruh halini alır. Heidegger hergünlükte ölüm hadisesinin toplumsal bir zahmet olduğunu ve bu doğrultuda kamunun bundan korunmaya zahmet etmekte olduğunu belirtir. Onun deyişiyle,

Öyle ki ölüm hakkında düşünmek bile kamu nezdinde yüreksizce bir korku, kendi Dasein'inin korumasızlık içinde olması ve dünyadan esrarlı bir kaçış denmesinde bulunma anlamına gelir. Herkes ölümden kaygı duyma cesaretini göstermeme niyetiyle elinden geleni ardına koymamaktadır. Herkesin kamusal yorum söyleminin ağırlığı, ölüme yönelik tavrımızı belirleyecek olan bulunuşumuz hakkında zaten kararını vermiştir bile.<sup>205</sup>

Ölümden kaçış ruh halinin korkuya dönüşmesine neden olacaktır. Bu ölüm korkusu Dasein için bir zayıflık olarak düşünülür. Dasein'dan beklenen, kaygıdan uzak herkesin bir gün öleceği kanısı içinde bulunmasıdır. Böylelikle Dasein'in müstesna varlık imkanı olan ölüm *ekstaz*'ı kendine yabancılaştırılarak ölüm hadisesine yönelik bir kayıtsızlık hali baş gösterecektir.<sup>206</sup> O halde hergünlükte ölüm, ayartma, teselli etme ve yabancılaştırmayı içermektedir. Düşkünlüğün yapıları olan bu haller, ölüme yönelme değil de, ölümden kaçışa yol açmaktadır. Ölüm artık 'başkalarının vefatı'na dönüşerek gündelik yaşamda dahi ölüm var olduğunu gizlemeyerek Dasein'in hep en zati, bağlantısız ve geride bırakılama varlık imkanına dönüşür. Kayıtsızlık halinde olsa dahi ondan kaçınması, Dasein'in kendi ölümünü nasıl anladığı Heidegger'in '**Varlık ve Zaman**'ında '*Alelade Ölüme Yönelik Varlık Ve Tam Bir Eksistensiyal Ölüm Kavramı*' adlı bölümde araştırılmaktadır.

Heidegger'in söz konusu başlıkta ele almaya çalıştığı şey 'sona yönelen varlık'ın somut analizinden sonra, hergünlük varlığa yönelik tamamlayıcı yorumlarda bulunmak ve eksiksiz bir eksistensiyal ölüm kavramı elde etmektir. Hergünlük içinde Dasein herkesin gün gelecek öleceği yargısını onamasıyla ölümün kesinliğini de itiraf etmiş olur. Hergünlük ölümün ne zaman olacağını bilmeme yönünde müphemiyet içinde olsa da bir gün öleceğini kabul etmesiyle ölümün kesinliğinin olduğunu kabul eder.<sup>207</sup> Burada asıl mesele de başlamaktadır: Ölümün kesinliği ne anlama gelmektedir?

---

<sup>204</sup> A.e., s. 234-235.

<sup>205</sup> A.e., s. 235.

<sup>206</sup> A.e., s. 235.

<sup>207</sup> A.e., s. 235-236.

Kesinlik eğer bir varolandan söz ediliyorsa onun varlığının kabulü kesinliğidir ki bu, varolanın hakikati olarak keşfedilmişliğidir. Her türlü keşfedilmişlik ise Dasein'in açılanmışlığının hakikatidir. Bu anlamda ölümün varlığının keşfi Dasein'in ölüme yönelen varlık olarak onun açılanmışlığının hakikatidir. Dasein o halde imkanlar çokluğu olarak her daim hakikat içindedir. Çünkü hakikat kesinlik üzerine temellenir. Heidegger hakikat kavramının kesinlik bağlamında ikili bir anlama sahip olduğunu dile getirir. Asli olarak hakikat fenomeni Dasein'in açılmalı-olma halinden neşet eden Dasein'in varlık tarzı olarak kesin olma anlamına gelir.<sup>208</sup> Kesinlikle Dasein anlamsal varlığında belirlenmiş olur. Heidegger bu konuda,

Bir şeyin hakikiliğini onaylama, kendini-hakikat-içinde-muhafaza etmekle yeterli hale gelir şayet o, keşfedilen varlıkta üzerine temelleniyor ve bu şekilde keşfedilen varolana yönelen varlık olarak ona uygunluğu bakımından kendi kendine şeffaf hale gelebiliyor ise. Keyfekerde yahut bir varolan (*Being*) üzerindeki salt (*Mere*) 'fikirlerde' ise böylesine bir şey bulunmamaktadır"<sup>209</sup> demektir.<sup>209</sup>

Kesinlik bu noktada varlığın hakikati üzerinden kendini belirler. Dasein'in kesinliğinin konumuz bağlamında önemi, ölümün kendi oluşunun analiziyle sınırlı kalacaktır. Ancak keşfedilmişliğe ve açılanmaya bağlı olarak hakikatin yapısı ve kesinliği de değişir. Bu da evrensel Batı metafiziğini düsturunun tahribi yönündedir. Hergünkü Dasein hakikatin üstünü, fırlatılmışlığın doğal yapısıyla düşünlük içinde çoğu kere örtterek Dasein'in hakikatsizlik içinde olmasına neden olur. Üstünü örtme kesinliğin de örtülülük içinde kalmasıdır. Ölümün kesinliği hergünlük dışında hadise anlamında kullanılmazsa ancak sona yönelen varlığın anlamı anlaşılır kılınmış olur.<sup>210</sup>

Ölümün kesin olması Dasein'in müstesna varlık halinin kesinliğini bilmesiyle öncelikle söz konusu olur. Burada Ölümün sadece empirik bir kesinlik olduğu yönünde bir iddia da getirmek mümkündür. Ancak Heidegger Dasein'in ölümünün kendi varoluşu içinde kalarak kesinliğe kavuşturmanın mümkün olmadığını da belirtmektedir. Hergünkü Dasein ölümün kesin olacağını itirafının farkındadır, ancak şimdilik değil.<sup>211</sup> Bir başka bahara ertelenen ölüm, Dasein'in aleladeliliğinin bulunmuşluğu dahilinde, genel efkar içerisinde, kendi içinde her an mümkün olabileceğinin üzerini

<sup>208</sup> A.e., s. 236.

<sup>209</sup> A.e., s. 237.

<sup>210</sup> A.e., s. 237.

<sup>211</sup> A.e., s. 238.

örter. Ölümüne yönelen hergünkü varlık bu doğrultuda belirsizlikten kaçmak için belirlilik kazanmaya çalışır. Belirleyiş vefatın tarihini önceden hesaplamak anlamına gelmeyip, onu kabul etme anlamına gelir. Ancak yine de ısrarla belirsizlik sürebilir. Çünkü ölüm her an mümkündür.<sup>212</sup> Bu sebeple ölüm bir gün gerçekleşecek bir şey olması dolayısıyla, bir olanak olmakla birlikte ancak ne zaman ölümün gerçekleşeceğini bilinmemesi ve buna bağlı olarak üstesinden gelinemez olduğu için olanaksızlıktır. O halde ölüm, Dasein'in irtibatsız zati haliyle kesin olmamakla birlikte belirsiz (*Indefinite*) ve atlatılmaz (*By Passed*) olan varlık yapısıdır.<sup>213</sup> Öte yandan *das Man*'ın ölüm üzerine yargısı da ölümün kesinlik karakterine vardır bizi.

Bu açıklamadan sonra bir sorun da belirmektedir ki o da Dasein'in *das Man* içerisinde otantik varoluşunu açılacak olan ölümüne yönelik varlığının farkındalığını yaşamasının imkanı ve bu imkanın nasıl gerçekleşeceği. Çünkü Dasein ancak ölümüne yönelik sahil varlığının eksistensiye karakterizasyonunu bu yolla sağlayacaktır. Bu noktada Heidegger sahil varlığının eksistensiye karakterizasyonu için nelere ihtiyaç duyulduğunu, Dasein'in bu varoluşsal durumunu gerçekleştirme olanağını, Dasein'in bu sahilliği oluşturmada kendi zati varlığında meydana getirip getirmeyeceğinin imkanı mesele konusu yapar.

Heidegger ölümüne yönelik sahil varlığın eksistensiye tasarımı bizzat ölümüne yönelme fenomeniyle bir tutar. Bu varlık yapısı kendini açıklamayla serimleyecektir. Her açıklama ölümüne yönelik *intentionalite*'nin yansımasıdır. Böylelikle ölüm Dasein'in duyumsayacağı varoluşsal bir kaygıyla tüm çıplaklığıyla kendini ifşa ederek Dasein'i sahil olma ve kararlığı içinde kendisiyle yüzleşmeye zorlayacaktır. Heidegger bu konuda şunları ifade etmektedir:

Daha ziyade Dasein varolduğu sürece kendi henüz-olmamışlığı (*not-yet*) olarak varsa, buna paralel olarak, daima kendi sonu (*end*) olarak da var demektir. Ölüm olarak son, Dasein'in sonlu varlık oluşu (*being-at-an-end*) değil, bu varolanın sona yönelik varlığıdır (*being toward the end*). Ölüm Dasein'i varolduğu andan itibaren üzerine yüklenen bir varlık tarzıdır.<sup>214</sup>

Anlaşıyor ki, Dasein'in ilk karşılaştığı gayrisahil mahal olsa da, ölümüne kaçışta yok olmayarak varlığının anlamını kavrayabilme yetisine de sahip olmaktadır. Bu

<sup>212</sup> A.e., s. 238. Metinde ifade şu şekilde geçmektedir: “*That it is possible in every moment*”.

<sup>213</sup> A.e., s. 239.

<sup>214</sup> A.e., 228.



bakımdan kendi varlığımız ölüme doğru yönelme doğrultusunda, Dasein'ımızın ölümüne yazgılı olduğu açığa çıkar. Varolanlardan varlığa geçmenin tek yoluna hak sahibi ise Daseindir. Varoluştan varlığa geçiş kaygıyla söz konusu olur. Varoluşun kendisinin varlık halinde göstermesi çeşitli şekillerde olur. Bu doğrultuda Dasein farklılaşır, bilinçleşir ve kendisi olma yolunda varlığın hakikate giden patikasında nasıl ve hangi sebeple yol alacağını belirler.<sup>215</sup> Kaygıyla yol alan Dasein dünyadaki varlığını duyumsar. Heidegger'e göre insanın varlığının özünün keşfetmesi ölümün anlamını keşfetmesinde anlamını bulur. Ölüme yönelen varlığın temel yapısı kaygıda ifşa olur. Ölüme yönelen varlık gelecek için verilecek olan karar ve sorumluluk varlığıdır.<sup>216</sup> Dasein daha doğar doğmaz ölüme yazgılıdır. Bu sebeple ölümün varoluşsal ontolojik anlamını kavrama Dasein'in ölümlü değil, ölüme yönelik varlık olduğunun analizi ile gerçekleşir.<sup>217</sup>

Kendisiyle hesaplaşmasıyla yüz yüze gelen Dasein için ise ölüm bir hadise, olay olmaktan çıkarak diğer bir değişle el altında olan ya da önümüzde hazır bulunan olmaktan çıkarak varlık imkânı haline gelir. Bu düstur doğrultusunda Dasein ölüme yönelik tavır almasıyla ölüme yönelmesiyle kendi varoluşunun varlığının zeminini de oluşturmaktadır. Bu bakımdan ölüme yönelik varlık varoluşsal bir *ekstaz* içinde bulunacağı için tam da bir 'gerçekleştirme' (*Verwirklichung*) dahilinde olacaktır. Gerçekleştirme ölüm üzerine kara kara düşünme demek değildir. Gerçekleştirmeyle kastedilen ölüme yönelik varlığın imkanlarını ortaya koyabilme imkanına erişebilmesidir.<sup>218</sup> Bu noktada 'olanak' (*Möglichkeit, possibility*) kavramının içeriğinin ne olduğunun araştırılması gerekir.

Levinas'a göre ölüm henüz olmayan olarak 'olmayı' belirleyen, belirlenemez olan ancak her daim halihazırda Dasein'in kendisi olarak açılan bir fenomendir. Böylece ölüm olanak olarak, imkanlar çokluğu olan Dasein'a olma-varolma imkanını sunacaktır. Dasein'in fırlatılmışlığından beri gelen kendine mahsus durum seçimleri ve gerçekleşecek edimleriyle de kendini açıklamasıdır. Levinas'a göre 'olmak' (*Werden*) ve 'ölmek' arasındaki ilişki Dasein'in olanaklarını gerçekleştirebilme imkanıdır. Bu,

<sup>215</sup> Pöggeler, a.g.e., s. 50-51.

<sup>216</sup> Richard A. Cohen, "Levinas: Thinking Least About Death-Contra Heidegger", *International Journal for Philosophy of Religion*, 2006, Vol. 74, No. 3, Springer Publisher, 2013, pp.21-39, s. 23.

<sup>217</sup> Werner Brock, "Bir Yaklaşım Denemesi," *Fikir Mimarları Dizisi: Heidegger*, (çev.Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, 2008, ss.79-151, s. 109-110.

<sup>218</sup> Heidegger, *Being and Time*, s.241.

insanda sorgulamayı başlatan esas bir varolandır. Olma, varlığın ön anlaşılması olup, Dasein'in kendi olanaklılığın olmaklığı açısından üstlenilen bir sorumluluktur.<sup>219</sup>

Edward'a göre ise Heidegger olanak kavramını açıklıkla Dasein'in kendi seçme yeteneğine bağlı olarak pek çok alternatifi öne sürdüğünü belirtir. Burada öne sürülen olanak kavramı teorik bir tarzı ifade etmemektedir. Heidegger'in '**Varlık ve Zaman**' adlı eserinde pek çok yerde geçen imkan kavramını araştıran Macquarrie, Heidegger kitabının sonunda yer vermiş olduğu sözlük bölümünde bu kavramın Heidegger düşüncesinde beklenmedik, beklenmeyen şeye karşılık geldiğini ifade eder. Yine o başka bir kitabında Dasein'in kararlılığına bağlı olarak imkanın geleceğe yönelik meydana gelebilir şeye karşılık geldiğini ifade ettiği gibi, Dasein'in seçimindeki kararlılıkla varoluşuna dair hakiki bir olanak olarak da betimlendiğini iddia etmektedir. Benzer şekilde Deme de Heidegger'in varoluşsal fenomenoloji olasılığının Dasein'in olmaklığı –olma üzerine temellendiği açıklanmaktadır. Olanak kavramının burada açık bir şekilde, Sartre'ın fundamental projesi gibi, insanoğlunun seçimleriyle benimsediği bir tarzı, edimi ya da yolu olduğu belirtilir. Ancak şurası da Dasein için açıktır ki, insan belki alternatifler arasında seçim yapabilir ancak onun seçimi fırlatılmışlığının zorunluluğu dahilindedir.<sup>220</sup>

Anlaşıyor ki, ölüme yönelen Dasein'in edimleriyle her açıklama onun varoluşunun sonudur. Bu bakımdan Dasein'in varlığın hakikatini kavrama uğruna yol aldığı patikasında varoluşunun tüm anlamlı edimleri 'son' ile açıklığa kavuşur. Ancak burada ölüm, Dasein'in varoluşu bağlamında son edim ya da olay olarak anlaşılmalıdır. Ölüm insan varoluşunun edimleri için bir belirlenim sunacaktır. Bu doğrultuda ölüm kavramının sahih anlamı onun bir olgu ya da olay değil, fenomen olarak anlaşılması gerekir.<sup>221</sup> O halde araştırmamızda nasıl yol alacağımızda belirlemektedir. Bu da varoluşun anlamı ve ölüm arasındaki kökensel sorunun sorunsallaştırılması yoluyla olur.

Heidegger'in Dasein'in sahih varoluşu bağlamında ele aldığı ölüme yönelik varlık niteliğinin önemli bir vasfı 'kaygı' dahilinde beliren 'kendini öndeleme' olanağı niteliğidir. Kaygı içinde Dasein ancak varoluşunu-olma imkanını, kendi varlık

<sup>219</sup> Levinas, *Ölüm ve Zaman*, s. 55-56.

<sup>220</sup> Paul Edwards, "Heidegger And Death As 'Possibility', Mind" Vol.84, No.336, Oxford University Press., Oct. 1975, pp. 548-566, s. 550.

<sup>221</sup> Levinas, a.g.e., s. 84, Karş. Heidegger, *Being and Time*, s.245.

kavrayışını oluşturacaktır. Dolayısıyla Dasein'in bizatihi varlık olma imkanı kaygı içinde gizli bulunur.<sup>222</sup>

Dasein daima kendi varlığını öndeliyici şekilde varolma imkanını, kendi olma olanağını meydana getirir. Kaygı kapsamında Dasein'in varoluşunun somut yapısını gösteren Heidegger Dasein'in fırlatılmışlıktan neşet eden Dasein'in olgusallığını ve düşkünlüğü eşit derecede varsayar. Bu andan itibaren mesele Dasein'in varlığının analizinden, baştan beri varolan asıl sorun olarak varlığın anlama problemine odaklanılmasını gerekli kılar. Bu bakımdan varlığın bütünsellikli yapısını kavrayabilmek üzere, bu kavrayışa tek yetki sahibi Dasein olacağından ötürü onun bütünsellikli yapısını kavrayabilmek üzere, bu kavrayışa tek yetki sahibi Dasein olacağından ötürü Dasein'in bütünsellikli yapısını idrak etme uğruna ölüm meselesi araştırılır.

Bu bağlamda kaygının ölüm konusunda ele alınmasının önemi ölümün eksistensiyal analitik yorumunun tam olarak anlaşılmasının ancak onunla mümkün olacağı düşünülmesi olunmasından kaynaklanır. Bu konunun ele alınmasının önemi kaygıyla ancak Dasein'in yapısal bütünlüğünün izaha ermesinin mümkün olmasıdır. Heidegger '**Varlık ve Zaman**'ın başlarında kendini öndelemeyi bir noksanlık ve henüz olmamışlık olarak sunmuş, onu sahih ve varoluşsal olarak sona yönelen varlığın açığa çıkma koşulu olarak belirtmeye çalışmıştır. Bu açığa vuruşla Dasein kendi varlığının temelinde kendi olarak varolmasını sağlamıştır. Dasein kendini öncelemeye çağıran kaygının ihtimamlığı nezdinde, vicdanın çağrısına kulak kesilecektir. Dasein kendini öncelemeyle sahih varlık olma imkanına da erişmiştir. O halde kendini önceleme Dasein'in kendi varoluşuna ilişkin etkin bir rol izlemesiyle varlığın sorumluluğunda sona yönelen varlığı karakterize etmektedir. Dolayısıyla Heidegger varlığın bütünlüğünü anlama meselesi uğruna ölüm meselesine yönelik araştırmasında, yatay bir bakıştan dikey bir bakışa bürünmüştür. Buradaki mesele Dasein'in şu anda halihazırda tüm yapılarını elde etmek değildir, mesele varlığın anlaşılmasında imkanın (olanağın) koşullarına derinlemesine bir aştırmaya giriştir.<sup>223</sup>

Böylece Dasein'in kendini öncelemesi meselesi 'ölüme yönelik varlık' olarak onun diğer tüm varlık ve varolanlara karşı kendi varlığının öncelikli durumunun-

<sup>222</sup> Ökten, "*Heidegger'in Varlık Ve Zaman'daki Ölüm Çözümlemesi*", s.123.

<sup>223</sup> White, a.g.e., s.66-67.

kendiliğinin- söz konusu olmasıdır. Dasein'in varlığının ölüme yönelik varlık olması onun dünya-içinde varolmasına dayalı kendini öndelemdeki geçişle söz konusu olur.<sup>224</sup> Dasein'in kendini önceleme kaygı bağlamında anlam ve değerine kavuşur. Bu noktada Dasein'in olanağı olarak henüz olmamışlık kaygı bağlamında yapısı doğrultusunda kendi önünde durmaktadır (*ahead-of-itself*) Dasein'in sonu ile kastedilen onun şimdiki mevcudiyeti bağlamında henüz olmayan, meydana gelmeyen şeyi, olanağı ya da imkanı tanımlar. Son, Dasein'da henüz açığa çıkmamış ancak onda halinde bulunmaktadır. Heidegger bu nedenle varlığın anlamı sorusunun varolanlarla –şeylerle- ilgili olanağın açığa çıkarılmasıyla ortaya çıkacağı için ölüm meselesinden evvel 'kaygı' ve kendilik kapsamında beliren 'kendini öndeleme'nin ne olduğunu araştırır.<sup>225</sup> Böylelikle ölüme yönelen varlık olarak Dasein'in analizi kendi ontolojik karakterizasyonunun tüm yapılarıyla açığa çıkmaktadır. Ölüme yönelen varlık olarak Dasein sahilliğiyle olmaklığına yönelik yol alacaktır. Patikasında bu yol alışı ise o, varlığının hakikatini kavrayabilme uğruna vicdanının sesine kulak kesilecektir. Çünkü vicdan ancak hakikatin sessizliğine ses olabilecektir.

### 3.4. VİCDAN OLARAK DASEİN'İN AÇIMLANMIŞLIĞI

Vicdan<sup>226</sup> gerek etikte gerekse varoluşçu ve din felsefelerinde ele alınan bir kavram olarak Antikitede içsel uyarıcı bir ses<sup>227</sup>, Ortaçağın Skolastik düşüncesinde Tanrı kaynaklı bir ses, Aydınlanmada insana özgü bir yeti olarak ahlaki bir duygu

<sup>224</sup> A.e., s. 61.

<sup>225</sup> A.e., s. 66.

<sup>226</sup> Arapça *vecede* kökünden gelen vicdan terimi, bulma, bir şeyi bir tarzda görme, duygu, duyu, kendinden geçme dalma anlamlarına gelmektedir. Bkz. Aydın Sami Güneyçal, Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Lügat Ansiklopedisi*, 2013, s.1340. Ayrıca söz konusu terim TDK'da şu şekilde tanımlanmaktadır: "Kişiyi kendi davranışları hakkında bir yargıda bulunmaya iten, kişinin kendi ahlak değerleri üzerine dolaysız ve kendiliğinden yargılama yapmasını sağlayan güç.." olarak tanımlanmaktadır.

Bkz. [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.576a7e1229d604.17156916](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.576a7e1229d604.17156916), (22.6.2016).

<sup>227</sup> İlkçağda vicdan anlamında kullanılan *daimon* kavramı Eski Yunan düşüncesinde insan yazgısını belirleyen tanrı ve insan arasındaki mesafede bilinmez, kavranılamaz olan tinsel varlıkları ifade etmektedir. Bu konuda 'Şölen' (*Symposion*) diyalogu dikkat çekicidir. Burada tanrının buyruklarını ileten ve yarı tanrısal varlıklar olarak sunulan *daimon*, esin perileri (*mousai*) ile de ilişki içinde ancak anlaşılabilir. Bkz. Platon, *Şölen*, (çev. Selahaddin Eyyuboğlu, Azra Erhat), Türkiye İş Bankası Yayınları, 2002, 202 d-203 a. Sokratik yöntemde de ele alınan *daimon*, bilgiyi açığa çıkaran bir aşama olarak hakiki bilginin ifşasına yardımcı olan bir dürtüdür. Bkz. Platon, *Theaitetos*, (çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, 2014, 151 b,c,d. Platon Sokratik yöntem bağlamında epistemolojide *daimon*'u yanı sıra etik alanda da onun iyi ve kötü olanla karşılaşma durumunda insanın içinde beliren bir tedirginlik hali olarak belirtir. Burada dikkat çeken *daimon*'un ne yapılmaması gerekliliği hususunda uyarıcı ses olmasına rağmen onun ne yapılması gerektiği konusunda sessiz kalmasıdır. Bkz. Platon, *Phaidon*, 60 e., Platon, *Phaidros*, 242 b.

olarak tanımlanmıştır. Vicdan üzerine araştırma yapan düşünürler bu doğrultuda vicdanın sesinin ne dediğini, nereden geldiğini ve çağrışı yapanın kim ya da ne olduğuna yönelik analize girişmişlerdir. Vicdanın kaynağının ne olduğu meselesi konusunda ise felsefe sahasında bazı düşünürler vicdanın kaynağının duygu olduğunu ileri sürerken bazıları akıl olduğunu, başka bir kesim ise sosyolojik muhayyilede incelenen vicdanın toplumun sesi olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>228</sup>

Vicdan konusu pek çok düşünür tarafından ele alınmış olsa da Batı metafiziğine yönelik topyekûn bir tahribin yanında ahlakın da topyekun destruksiyonunu yapan Nietzsche bu konuda dikkat çekicidir. Gerek Nietzsche'nin gerekse Heidegger'in felsefede yeni bir başlangıç yapma istemleri dikkate alındığında birinin ontolojide yaptığı şeyin diğerinin ahlakta yaptığı anlaşılır. Bu doğrultuda Nietzsche '**Ahlakın Soykütüğü**' adlı eserinde ikinci çalışması olan 'Suç, Kara Vicdan ve Benzerleri'<sup>229</sup> başlıklı bölümde vicdan kavramının ahlaksal-varoluşsal analizine girişmiştir. Yine '**Ecco Homo**'da Batı metafiziğinin krizde olması vicdanın krizi olarak tanımlamaktadır:

Başıma ne geleceğini biliyorum. Bir gün korkunç birşeyin anısıyla birlikte söylenecek benim adım, -yeryüzünde eşi görülmemiş bir krizin, en derin bir bulunç (vicdan) çatışmasının, o güne dek inanılmış, istenmiş, kutsallaştırılmış ne varsa, hepsine karşı yöneltilecek bir son sözün anısıyla. İnsan değilim ben. Bir dinamitim.<sup>230</sup>

Bu anlamda vicdanın krizi<sup>231</sup> ahlakın krizi olarak modernizmin krizidir; iyi ve kötünün ne olduğunun bilinmemesinden ileri gelen bir krizdir. Heidegger de bu noktada çalışmamızın ileriki kısımlarından göreceğimiz üzere modernizmi tinsel bir kriz olarak görmektedir.<sup>232</sup> Bu kriz, varlığın hakikatini ifşa edecek vicdanın sesine kulak kesilmeyişin aleladelidir. Heidegger'de varlığın sesi olan vicdan, Nietzsche'de "her davranışta davranışın değerini sonuçlarında ölçemeyen, tersine amaca ve amacın 'yasa' ile bağdaşımına atfen icat eden iç sestir." Bu yönüyle vicdanın ahlak yasalarına göre

<sup>228</sup> Nurettin Topçu, *Felsefe*, Dergah Yayınları, 2005, s.103-104.

<sup>229</sup> Wilhelm Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, (çev. Ahmet İnam), Say Yayınları, 2011, s. 39-73.

<sup>230</sup> Wilhelm Friedrich Nietzsche, *Ecco Homo, Neden Bir Yazgıyım Ben?*, (çev. Ahmet Deniz), Alter Yayınları, 2008, s. 134

<sup>231</sup> Burada kriz kavramı mevcut gelenekten bir kopuş ayrılma haline tekabül eder. Bkz. Megill, a.g.e., s. 431.

<sup>232</sup> Megill, a.g.e., s. 431-432.

beliren içsel bir ses olduğu anlaşılır.<sup>233</sup> Bu yasa aynı zamanda çocukluktan itibaren bir şeyi yapip yapmama durumunu yaratır. Bu aynı zamanda iyi ve kötünün ne olduğunu bildiren bir yapip yapmamadır. Heidegger’de de bu vicdan tanımı devam eder. Ona göre vicdan iyi yada kötü olan karşısında tedirginlik yaratan ancak yargı verilmeyen bir haldir. Öte yandan vicdanın sesi Heidegger’in *das Man* içindeki alelade vicdan anlayışına paralel olarak Nietzsche’de sürünün sesi olarak belirir.<sup>234</sup> Bu anlamda Heidegger’deki aleladeliliğin sesi olarak vicdan, Nietzsche’de artık sürünün sesi olmuştur.

Diğer yandan Heidegger sağduyuyu vicdandan ayrı tutar. Sağduyu vicdanın sınırını belirlemektedir. Umumi vicdan bir şeyi memnuniyete dayalı yapılan bir ölçüttür. Umumi vicdan bu bakımdan düzmece bilgi sunacaktır.<sup>235</sup> Aleladeliliğin sunduğu vicdan azabı<sup>236</sup> ise itikatların oluşumuna önyak olarak gerek düşünceye gerekse doğaya aykırı eğilimlere yol açtığını ifade eder. Bu vicdan anlayışı ise başka bir dünya tasavvurunun oluşmasına neden olmuştur. Bu anlamda Nietzsche’de vicdan yaşamın evetlenmesi yerine yaşamla insan arasında bir bağ kurmak yerine öte bir dünya fikrine ittiği gerekçesiyle sürü ahlakının kurduğu vicdanı eleştirir.<sup>237</sup> Öte dünya fikrine ve vicdanın sadece Dasein’in kendi sesi olduğu anlayışını savunarak aşkın varlık anlayışına karşı çıkan Heidegger’de Nietzsche’yle aynı kaderi paylaşmaktadır. Her iki düşünür arasında pek çok ortak nokta olsa da Nietzsche’de vicdan etik alanda sorgulanan bir kavramken, Heidegger’de ontolojide araştırma konusu yapılan bir mesele haline gelir.

Bu anlamıyla Heidegger Nietzsche’nin mesele konusu yaptığı gibi iyi-kötü kavramları üzerinden değil, varlık üzerinden giderek patikasında yol alır. Bu anlamda Nietzsche ve Heidegger arasında Batı metafiziğine yönelik eleştiriyle aynı patikada yol almış olsalar da yol ayrımları yaşanmaya başlar. Bu yol ayrımı Heidegger’in

---

<sup>233</sup> Wilhelm Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, (çev. Nilüfer Epçeli), Say Yayınları, 2010, s. 92.

<sup>234</sup> Wilhelm Friedrich Nietzsche, *Gezgin Ve Gölgesi*, (çev. Mustafa Tüzel), İthaki Yayınları, 2005, s. 285.

<sup>235</sup> Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 163.

<sup>236</sup> Vicdan azabı ruh, suçluluk bilinci kişinin olması gerektiği gibi olmadığı farkında olmasının tarzlarıdır. Bunlar ahlakın zaruri bileşikleri olup, hınç duygusunun da oluşumuna yol açmaktadırlar. Hınç, olan olması gereken arasındaki açığı içselleştirerek vicdanı da yakta utmaktadır. Bu haliyle hınç vicdandan beslenmektedir. Vicdan azabı insanın toplumsal hayata girmenin zorunlu olduğu bir sonuçtur. Bkz. Ross Poole, *Ahlak Ve Modernlik*, (çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, 1991, s. 165.

<sup>237</sup> Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 163-164.

fundamental ontolojiyi kurarak varlığı ve zamanı başköşeye oturtmasıyla başlamaktadır. Bu doğrultuda konumuz bağlamında ise odak noktası varlığın sesi olarak vicdan merhalesidir. Bu sesi duyumsayacak olan ise sadece Dasein'dır. Çalışmamız bu yönde, ölüm meselesinin neden vicdan kavramı üzerinde ontolojik-fenomenolojik bir analizi gerektirdiği üzerindeki sorgulamayı göz önünde tutarak başlayacaktır.

Heidegger'in ölümün ontolojik mahiyetine yönelik ele aldığı '**Varlık ve Zaman**'da ikinci kısma ait olan meselelerde Dasein'ın bütün olabilmesinin olanaklı olduğu ve bütünlüğün Dasein'ın varlık tazrlarına uygunluğu belirtilmişti. Bu bölümlerde hatırlanacağı üzere Heidegger Dasein'ın ruh halini ve düşkünlüğü (*Falleness*) varoluşsal bir temelde açığa çıkarmıştı. Ancak ölüme yönelik varlık olarak Dasein'ın özgürlük için bireyselleştirilmesinin gösterilmesi ve aleladeliliğin olduğu *das Man* içinde bu olanağın somutlaştığını kanıtlamak bir mesele olarak kalmıştır. Çalışmamızın bu bölümünde *das Man* içinde Dasein'ın ölüme yönelik varlığının ontolojik olanağını analiz etmek üzere vicdan (*Gewissen; Conscience*) konusunu, ontolojik-oluşsal bağlamda kanıt aranılmaya çalışılacaktır.

Bu bakımdan Heidegger'in fenomenolojik bir araştırma olarak giriştiği vicdan analizini bir kararlılık (*Resoluteness*) hali olarak otantik varoluşun son analizini de ortaya koymuş olmaktadır. Bu bağlamda Dasein'ın varlığına yönelik onun ontolojik karakterizasyonunu açığa çıkarma bağlamında vicdanın açıklığını ifşa etme amaçlanmaktadır.<sup>238</sup>

Hergünlük içinde Dasein düşkünlüğe düşerek otantik varoluşundan uzaklaşmış kendisini kaybetmiş, varlığının anlamının üzerini örtmüştür. Bu noktada Dasein'ın otantik olmaya nüfuz edecek varlığının farkındalığını yaşaması gerekecektir.<sup>239</sup> Heidegger, *das Man* içerisinde Dasein'ın ölüme yönelik farkındalığının imkanını kaygılanan Dasein'da ve varlığın sesine; oluşuna, varoluşuna kulak kesilmeyi sağlayan vicdanda (*Gewissen*) görür. bu varoluş, Dasein'ın kararlılığına neden olacaktır. Bunun nedeni vicdanın Dasein'ın açılanmışlığının (*Entchlossenheit*) içine geri taşınmasıyla açığa çıkarak bir şeylerin farkındalığını yaşamamızı sağlamış olmasıdır. Böylelikle kararlılığı açma kararlılığı göstermek vicdan analizini de şart koşacaktır.

---

<sup>238</sup> Gelven, a.g.e., s. 162.

<sup>239</sup> Mulhall, a.g.e., s. 174.

Vicdanın ayrıntılı analizine giriştiğimizde karşımıza çıkacak olan ise sözün bir hali olarak çağrı (*Ruf*) Dasein'in kendi zati varlık-olma imkânına dayanma karakterine sahiptir.<sup>240</sup> Vicdanın çağrısını anlamak evvela vicdana-sahip-olmayı-isteme olarak kendini açığa çıkarmaktadır.<sup>241</sup> Bu, tam da Dasein'in varoluşsal yapısına uygun olarak kararlılığı (*Entschlossenheit*) içinde olmasıdır. Bu doğrultuda '*Vicdanın Çağrısı Olarak Dasein'in Açıklanmışlığı*' adlı çalışmamızda vicdanın ontolojik-varoluşsal temellerinin ne olduğu, vicdanın çağrı karakteri, kaygının<sup>242</sup> (*Sorge; Care*) çağrısı olarak vicdanını ve alelade vicdan yorumunun izahına girişilecektir.<sup>243</sup> '*Dasein'in Varlığının Zamansal Serimlenişi*'ne yönelik yol aldığımız patikamızda şu durumda Heidegger'e sadık kalacak şekilde vicdanın ontolojik-varoluşsal yorumunda izlenecek yol ise onun psikolojik bir betimleme ya da saf bir sınıflandırmanın ötesine taşıyarak her türlü biyolojik ve teolojik açıklamanın dışında tutmak olacaktır.<sup>244</sup>

Şuradalığın (*Da*) varlığının açıklanması içinde yer alan vicdan varoluşsal bir fenomen olarak bir kimsenin bir şeyleri anlamasını sağlamaktadır. Ölüme yönelik varlığın şuradalığının açıklanışı bu anlamda vicdanın karakterini analiz etmekle izah edilecektir. Dasein'in önceki bölümlerde kendi dünyasından hareketle açıklanmasının kendi içinde olduğunu söylemiştik. Dasein kamusalılıkta herkesle (*das Man*) beraberliği neticesinde herkes benliğine kulak kesilerek kendi benliğini duymazdan gelmektedir. Burada Dasein'in kendi varlığına yönelik kulak kesilmesi vicdan çağrısını duymasıyla söz konusu olacaktır. Vicdanla Heidegger Kant'ın ifade ettiği üzere, onu bir mahkeme olarak görmez. Bu anlamda vicdan bir imge ya da bir yargı merci değildir.<sup>245</sup> Vicdanın çağrısı varlığın sesine kulak verecek sesin duyuluşunu farkına vardırılmayı esaslar. Onun çağrısı bir soruşturma dürtüsü veya sertçe uyandırmayı amaç edinmektedir.<sup>246</sup>

Peki bir çağrı olarak vicdan tanımıyla ifade edilmek istenen nedir? Vicdanın çağrı karakterini daha ayrıntılı analizine giriştiğimizde çağrı teriminden kastedilen

---

<sup>240</sup> Gelven, a.g.e., s. 163.

<sup>241</sup> Heidegger, *Being and Time*, s. 249.

<sup>242</sup> Kaygının ihtimamlık hali fırlatılmışlık (*Geworfenheit, Faccite*) ve düşkünlük (*Verfallen*) durumunda olduğunun göstergesidir. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Heidegger, *Being and Time*, s. 274.

<sup>243</sup> Heidegger, *Being and Time*, s.248-249.

<sup>244</sup> A.e., s. 249.

<sup>245</sup> Kant'ın Königsberg'teki mezar taşında yazan "üzerimdeki yıldızlı gök, içimdeki ahlak yasası" tümcesi bu anlamda önemlidir. Yine onun vicdan açıklamaları için Bkz. Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, (çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı), Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999, s. 106,107.

<sup>246</sup> Heidegger, *Being and Time*, s. 251.



sözün bir hali olarak söz edilene vardırma anlamı taşıdığını ifade edebiliriz. Bu anlamda çağrı, vicdanın karakteri olarak bir his yada duygu veyahutta ahlaki bir yapı olarak psikolojik tedirginlik olarak ele alınamaz. Çağrının dört önemli misyonu olduğunu söyleyen Gelven, bunların, birincisi çağrıyı yapanın, ikincisi çağrıya davet edilenin, üçüncüsü çağrının içeriğinin ve son olarak da çağrıyla Dasein arasında kurulacak ilişkiden bahseder. Çağrının söz konusu bu dört boyutu aynı zamanda vicdanın da boyutlarıdır.<sup>247</sup>

Çağırma vicdanın söylem kipi olup, Dasein'ı her türlü velveleden, muğlaklıktan kurtaran söylemdir.<sup>248</sup> Söz edilene vardırma sayesinde; söz sayesinde ancak başkalarının Dasein'ına erişilebilir. Dil böylece vicdanın çağrısının amacı olarak varlığın anlamına kulak kesilir. Bu kulak kesilme hiçliğe yönelik *intentionalite*'nin sağlanmasıdır. *Intentionalite* açık bir şekilde varlığın ve hiçliğin aynı düzende olmasını ve vicdanın çağrısına kulak kesilmekle varlığın hakikatinin anlaşılabilirliğini şart koşar. Hiçlik bu anlamda Heidegger'de varlığın anlamının ifşası olarak bir olanak halini alır. Dasein hiçlik içinde burada olmanın sesini duyacaktır. Duyulan yer ise vicdandır.<sup>249</sup> Ölüme yönelik varlık olarak Dasein ölüme yönelme olanağıyla vicdanın ıstırabını da duyumsayacaktır. Bu ıstırap Dasein'ın suçluluk halinde arz eden onun 'daima bir tamamlanmamış' olmasında anlamını bulur.<sup>250</sup> Bu anlamıyla Heidegger'in ıstırap ve ölüm arasında kurduğu ilişki vicdan ve ölüm bağlamında kendisinden etkilenen Levinas'ın anlayışından farklılık oluşturur.

Öyle ki Levinas'ta ıstırap varlığın kaçınılmaz olarak maruz kaldığı şey olarak ancak 'başka'yı dikkate almakla kendini ele verirken, Heidegger'de Dasein'ın yalnızlığında ıstırap belirir. Bu yönüyle Levinas'ta ıstırap hiçliğin olanaksızlığı olurken Heidegger'de varlığın olanak halidir. Heidegger'de hiçliğe çağrı vicdanın çağrısı olup, batı metafizik geleneğinde üstü örtülen ve tozlu bırakılan varlığın hakikatinin mevcudiyet karşısında sessiz uğultusudur. Levinas'ta ıstırap öznenin var olmasındaki yalnızlığında açığa çıkarken dasein'ın kendi bizatihi varoluşunu gerçekleştirmedi bu ıstırapı açılar.<sup>251</sup> Böylece Heidegger'de çağrı, varolmaya giden yol olarak Levinas'ta

<sup>247</sup> Gelven, a.g.e., s. 163.

<sup>248</sup> Mulhall, a.g.e., s. 175. Karş. Heidegger, *Being and Time*, s. 252.

<sup>249</sup> A.e., s. 177.

<sup>250</sup> Dasein'ın suçluluğuna çalışmamızın ileri kısımlarında ayrıntılı olarak yer vereceğiz.

<sup>251</sup> Emmanuel Levinas, "Ölüm Ve Öteki", *Cogito Düşünce Dergisi*, S.40, YKY, Yaz 2004, s. 158-159.

başka'sıyla karşılaşmada açığa çıkan olmasına karşılık, bizzat hitap eden kişiye yönelik olarak Dasein'a yönelik açığa çıkan bir varoluş tarzıdır.

Dasein kendi varlığını kendine çağırır. Vicdanın anlama ufku dikkate alındığında kendi dünyasının açılması kendisinin açılması neticesinde, kendini anlama çağrısı da sunmaktadır. Çağrıyla Dasein kendi benliğine kendini bizzat davet etmektedir. Herkes içinde başkalarının sesine kulak veren Dasein kendi varlığının anlamını korumaktan kendini mahrum bırakır. Ancak bu mahrum bırakmayla gerçekleşen çöküp gitme ancak vicdanın çağrısıyla kendine taşınır hale gelir.<sup>252</sup>

O halde çağrı bizatihi Dasein'ın varlığına aittir. Çağrı geriye; mevcut potansiyelinin suskunluğuna geri dönmeye yönelik uyanışın numunesidir.<sup>253</sup> Çağrıyla herkes içindeki kaybolmuşluktan kurtulur. Öte yandan çağrı bir şeyi dile getirmez ya da bilgiler, yargılar vermez. Çağrının eylediği tek şey vicdanla çağrılan Dasein'ın varlığı olup onun kendi kendisiyle konuşmaya çağırılmasıdır. Çağrıya konuk olan Dasein en zati varlık imkanına yönelmektedir ki bu yönelmede çağrının kendini açıkladığı şey sahil olacaktır. Vicdanda meydana gelen yanımlar ise çağrının yanlış anlaşılması yüzünden olmayıp çağrının duyma tarzının değişkenliğinden ileri gelir.<sup>254</sup>

Öte yandan Heidegger'e göre, çağrı halihazırda bulunan bir şey olmayıp hatta beklenti ve iradeye ters olarak dışarıdan gelmeyip bizzat Dasein'ın içinden gelen onun hakkındalığıdır.<sup>255</sup> Vicdanla Dasein kendi varlığına bu yönde bulunur. Vicdanı Dasein'ın hep içinde aramız onun fırlatılmışlığının olgusalılığı -şuradalığından- ileri gelir. Bunun nedeni Dasein'ın vicdanının sesinin *das Man* içinde (onların benliği, herkes) olmasından kaynaklanan hem öteden hem de kendi Daseinlığından ileri gelen içinden gelmesidir.<sup>256</sup> Şuradalığın varlığının açıklanması içinde yer alan vicdan varoluşsal bir fenomen olarak bir kimsenin bir şeyleri anlamasını sağlamaktadır. Ölümüne yönelik varlığın şuradalığının açıklanışı bu anlamda vicdanın karakterini analiz etmekle izah edilecektir.<sup>257</sup>

---

<sup>252</sup> Heidegger, *Being and Time*, s.252.

<sup>253</sup> McGill, a.g.e., s. 192.

<sup>254</sup> Heidegger, *Being and Time*, s. 254.

<sup>255</sup> Mulhall, a.g.e., s. 176.

<sup>256</sup> A.e., s. 177.

<sup>257</sup> Heidegger, *Being and Time*, s. 253.

Dasein şuradalığın açılmanmasıyla hep bir imkan dahilinde daima fiilen varolur. Vicdan, fırlatılmış varoluş olarak her nasılsa varolmuşsa açılmanmışsa o halde olandır. Bu, Dasein'ın kendini açılmanışlığının ifadesidir. Bu açıklıkla Dasein sahih biçimde varlık imkânıyla hesaplaşma olanağı bulacaktır. Açılmanma Dasein'ı dünya-içinde-varolmaya (*In-der-Welt-sein*) dayalı olarak dünyanın hiçliğıyle onu baş başa bırakır. Bu tekinsizlikte kaygı, vicdanın sesini tüm çıplaklığıyla duymaktadır.<sup>258</sup> Vicdanın kaygıya çağrısı bir gün öleceğinin farkında olmasını sağlamaya yöneliktir. Heidegger çağrının sesini şu şekilde ifade eder:

Çağrı hiçbir olaydan haberdar etmez, o herhangi bir beyanda bulunmaksızın çağrıda bulunur. Çağrı tekinsiz bir hal olarak sükut halinde dile gelir. O, bu şekilde konuşur. Bunun nedeni, çağrının çağrıda bulunduğunu herkesin aleladeği, lakırtısı içine değil, tersine tam da oradan geriye, yani varoluşsal varlık-olanağının suskunluğuna (*Reticence*) çağırır.<sup>259</sup>

Vicdanın nasıl ortaya çıktığına gelince Heidegger bu meseleye açıklık getirmeye çalışır. Vicdan ancak Dasein'ın fiili varoluşu sırasında açığa çıkabilir. Bu yargı ise vicdanın olgusallığını ve nesnellliğini göstermek isteyenlerin savundukları görüşten oldukça uzaktır.<sup>260</sup> Çağrı vicdana sahip olmayı isteme doğrultusunda kaygı (*Sorge*) temelinde sorumlu olmayı da gerektirir.<sup>261</sup> Bu izahta çağrı kaygının çağrısı olarak kendini açılmanmada yatar.<sup>262</sup> Vicdanın çağrısı kaygı sayesinde ontolojik olarak anlamını bulur. Bu buluş alelade vicdan tefsirinden yükselerek<sup>263</sup> sahih vicdan temeline inmekle gerçekleşir. Bu anlamda Heidegger dünya vicdanına yükselme gereğinden bahseder. Dünya vicdanı '**Varlık ve Zaman**'da şu şekilde ifade edilir:

Alelade vicdan (*Public Conscience*) –herkesin (*They*) sesinden başka nedir ki? Dasein şüphe götüren “dünya vicdanı” gibisinden şeye nasıl olmuş da varmıştır böyle? Çünkü vicdan tam da kendi temelinde ve özünde hep benimkidir (*Mine*) de ondan. Her daim kendi varlık-imkânım (*Potentiality-of-being*) çağrıldığı için bu

<sup>258</sup> A.e., s. 255.

<sup>259</sup> A.e., s. 255-256.

<sup>260</sup> A.e., s. 249.

<sup>261</sup> Gelven, a.g.e. s. 166. Karş. Heidegger, *Being and Time*, s. 263-264.

<sup>262</sup> A.e., s. 293.

<sup>263</sup> Heidegger'in ele aldığı alelade vicdan tefsirinde dört itirazda bulunur. Bunlar,

1- Vicdan eleştirel bir işleve sahiptir.

2- Vicdan her daim rölatiftir, arzulanmış bir edime yöneliktir.

3- Deneyim nezdinde çağrı Dasein'ın varlığıyla kökensel biçimde ilişkili değildir.

4- Vicdan yorumu Tanrı ya da diğer teolojik şeylerden uzak sadece uyarıcı bir fenomendir. Bkz. Heidegger, *Being and Time*, s. 267.

böyledir sadece. Bunun nedeni çağrının, daima ben kendim olan bu varolandan gelmesidir.<sup>264</sup>

Bu aleladelik içinde gerek sorumluluk gerek seçim Onlar'ın (*das Man*) elindedir. Suç da sorumluluk da onlardadır.<sup>265</sup> Burada onlar, Dasein'in vicdanına ne yapılıp ne yapılmaması gerektiğini söyleyecek niteliktedir. Vicdan Dasein'in kendi ölümünün ötesine yönelimi sağlayarak *das Man* içinden kurtulumunu sağlar. Bu şekilde ancak Dasein, sahih varoluşunu oluşturabilir. Gayri sahih vicdan *das Man* içinde endişe duyarak onların yönlendiriminde kalır. Bu kisvede Dasein henüz kendisinin bir vicdana sahip olmaması dolayısıyla hiç kimsedir. Böylece Heidegger geleneksel anlamdaki vicdanı sahih olandan ayırt etmek için *Gewissen* kavramını kullanır. Aleladeligi aşan sahih vicdan Dasein'a ne yapması gerektiğini ya da ne yapmaması gerektiğini değil, onu seçime zorlayarak kudretini koyar. Bu, Dasein'ın kendi varlığını gerçekleştirmesine yönelik çağrıdır. Vicdanın çağrısına uyma vicdana sahip olmayı istemeden kaynaklanıp sahih varlık olmayı istemendir..<sup>266</sup> Herkeste bulunan vicdan çağrıda bulunur ancak tüm Dasein buna yanıt vermeyebilir. Bu noktada Dasein *das Man*'ın esiri altındadır. Dasein bundan kaçsa da kaçtığı şeyi görmüş olup bunun farkında olacağı için ne kadar kaçsa da bilinçlidir.<sup>267</sup> Bu, Dasein'ın kendi varlığından kopmuşluk halidir. Bu yönüyle vicdanın; dasein'ın sesi "kendini kopmuşluğun en derininde bulur..."<sup>268</sup> Vicdanın sesi Tanrıdan ya da dış bir kaynaktan gelmeyip, kendimizdedir. Bu anlamda Heidegger'in vicdana analizi Tanrı ya da mistik bir inancı dışarıda bırakarak ahlaki bir karakter olarak kullanımının dışına çıkmaktadır.<sup>269</sup>

Peki Dasein *das Man* içerisinde vicdanına nasıl kulak kesilebilir? Heidegger'e göre, vicdanın sesine kulak verme Dasein'ın suçluluğunu kabul etme anlamına gelir. Suç Dasein'ın eksik, tamamlanmamış olarak olanak varlığı olmasında aranmalıdır. Öte yandan vicdanlı olmak suçlu olmanın da göstergesidir. Ona göre bir kimse suçlu olmadıkça onun vicdanının da anlamı yoktur. Diğer bir deyişle ortada suç varsa vicdanın çağrısına da davet bulunmaktadır. Suçluluk bu anlamda bir eksiklik ya da suçluluk halidir bu bakımdan suçlu olmak ahlaki varoluşun da göstergesi olup Dasein'ın

<sup>264</sup> Heidegger, *Being and Time*, s. 257.

<sup>265</sup> Inwood, a.g.e., s. 116.

<sup>266</sup> A.e., s. 117.

<sup>267</sup> A.e., s. 118.

<sup>268</sup> Mulhall, a.g.e., s. 177. Karş. Heidegger, *Being and Time*, s. 253.

<sup>269</sup> Gelven, a.g.e., s. 163.

bizzat olanak varlığı olmasında aranmalıdır.<sup>270</sup> Suçlu olmak varlığın anlamı hiçlikte<sup>271</sup> yatacaksa, hiçliğin sorumluluğunu almak, hiçliğin temeli olarak sorumlu olma anlamına gelir. Dasein varlığa karşı; hiçliğe (*Notness*) karşı mahcup ve suçludur. bu anlamda Dasein’ın fırlatılmış tasarımının ontolojik yapısıdır.<sup>272</sup> Dolayısıyla suçluluk varoluşsal-ontolojik bir suçluluktur. Sahih Dasein bu suçun bilincinde olarak eylemlerini gerçekleştirir. Dasein olanak varlığı olarak seçimini yaparken diğer seçimlerini bertaraf edebilir ve onun seçimi *das Man*’ın koyduğu kuralları çiğnemek demektir. Onun seçimi ömür boyu sürecek olan varoluş biçiminin sergilenmesidir. Seçim, Dasein’ın kendi seçimini seçmiş olmasıdır.<sup>273</sup> Yalnız şurası da vardır ki seçim hiçliğe de sürükleyecektir. Dasein’ın artık karşısında durduğu hakikattir. Vicdanın çağrısı rastlantısal gibi yaşam tercihini görünür yapacaktır. Johnson’un belirttiği üzere “yaşamımızın gelecekte nasıl olacağını kendimize göre belirleyebilmemiz için yaratıcımızın bahşetmediği kabiliyetlere sahip olmamız gerekecektir.”<sup>274</sup>

Böylelikle anlaşılıyor ki Dasein’ın herkes içinden sıyrılarak kendine yönelik kararlılığı göstermesi ve bunun sonucunda açılınarak sahih vicdanın farkına varması yapacağı seçimler ve bu seçimlerin sorumluluğu alması yoluyla söz konusu olabilecektir. Dasein’ın seçimleri ve seçimlerinden aldığı sorumluluk onu otantik varolma yolunda açılma; kendini açılma yoluna girmesine neden olacaktır.<sup>275</sup> Çünkü açılma asli hakikat nosyonudur. Bu, varoluşun hakikatidir. Varoluşun hakikati el-altında (*Zuhandasein*) olanlar ile mevcut olanların (*Vorhandasein*) keşfedilmişliği üzerine temellenir. Burada Dasein ‘-mek için bir bakışsal ilgi’ (*Umsichtig*) içine girer. Dasein şuradalılığıyla-olguşallığıyla dünyaya bağımlı olduğu kadar dünyanın da kendisine bağımlı olmasını sağlar. Bu sağlayış Dasein’ın fırlatılmışlığının doğallığının kisvesindedir. Bu bağımlılık içinde Dasein sahih oluşunun anlamı doğrultusunda kararlılığında bulunmasını başkalarıyla birlikte olmaya dayalı olarak itina gösterici şekilde, birlikte olmaya dayalı kendi benliğini oluşturma gayreti içine girer. Benlik kendilik bilinci kazanıldığı yerde ancak kendi varlık-imkanını

---

<sup>270</sup> A.e., s. 164.

<sup>271</sup> Hiçliği fırlatılmışlığın varoluşsal yapısı olarak anlamak gerekir. Mulhall, a.g.e., s. 178. Karş. Heidegger, *Being and Time*, s.258.

<sup>272</sup> Mulhall, a.g.e., s. 178.

<sup>273</sup> İnwood, a.g.e., s. 119-120.

<sup>274</sup> A.e., s. 121.

<sup>275</sup> Mulhall, a.g.e., s. 179.

gerçekleştirebilme imkanına erecektir. Kararlılık Dasein'in başkalarının vicdanı haline gelebilir. Kararlılık içindeki sahil kendi olmakta ancak sahil birlikte-olma oluşabilmektedir." Varoluşa dair bu belirleme ise ontolojik bir belirlemedir.<sup>276</sup>

Şunu da belirtelim ki kararlılığında (*resoluteness*) bulunan Dasein hakikatsizlik içinde *das Man'e* teslim olmuşluk fenomenini kendinde barındırır. Burada herkes karara varmadığı halde bir karara varmış gibi görünmektedir. Bu anlamda kararlılık herkes içinde kaybolmuşluktan kendinin çağrılmasını talep etmektedir.<sup>277</sup> Bu çağrı bir yazgı dahilinde açıklanarak Dasein'in kendini anlamasına ve sorumluluğunu üstlenmesine yönelik isteklilikte oluşturacaktır. Dasein'in yazgısı çağrıya kulak kesilmekle söz konusu olacaktır. Tsu bu konuda şunları belirtir:

Yazgı Dasein'in vicdanın çağrısına yönelim göstermesidir. Yazgıyla kastedilen şu durumda önceden yazılmış bir kader ya da amaçlarla belirlenmiş bir gidişatı değildir. Diğer bir deyişle yazgı Dasein'in vicdanına kulak kesilmekle varlığa yöneldiği ölüme yönelik aldığı yolla belirlişine kavuşur.<sup>278</sup>

Ölüme yönelik varlık olarak Dasein'in vicdanına kulak kesilmesi yönünde açıklanmışlığın iki veçhesi bulunur. Bunlar anlama ve sözdür. Vicdana sahip olmayı isteme Dasein'in en zati varlık içinde kendini anlama yapısı içinde olmasıdır. Kendini anlamamanın ise açıklamaya dayandığını açıklamanın da 'anlamamanın ve sözü' tesis edilişiyile mümkün olduğu belirtilmiştir. Anlamayla kastedilen burada dünya-içinde-varolmaya dayalı olarak varoluşa dair. Varoluş ise varolabilme kıstası içinde bulunur. Anlamayla açığa çıkan tekinsizlik içinde 'vicdani kaygı' fenomenal alana tanıklık ederek vicdana sahip olmayı istemeyle kaygıya hazır olma halini alır.<sup>279</sup> Açıklanmışlığın diğer özü ise sözdür. Söz olmasının nedeni, Heidegger'in söylemiyle,

Dasein'in asli söylemi çağrının bizatihi kendisidir, ancak bu söyleme cevaben denk gelecek karşı bir söz (*counter-discourse*) yoktur. Diğer bir deyişle vicdanın söyledikleri üzerine müzakere edici bir söyleşme anlamında (cevaben söz yoktur).

<sup>276</sup> Heidegger, *Being and Time*, s. 275.

<sup>277</sup> A.e., s. 275-276.

<sup>278</sup> Jing Tsu, "Pleasure In Failure: The Guilty Subject In Nietzsche, Heidegger And Austin", Vol. 27, No. I, University Of Wisconsin Press., 1998, pp. 89-104, s. 97-98.

<sup>279</sup> Heidegger, *Being and Time*, s.272.

Çağrını anlayarak duymanın cevaba meyil edememesinin sebebi, ‘esrarengiz bir kudretin’ (*obscure power*) gücü altına girip onun önünde boyun eğmesinden değil, çağrının kendi içeriğini örtüksüz biçimde kendine mal etmesinden kaynaklanır.<sup>280</sup>

Dasein’in gerek anlamıyla gerekse sözle vicdanının farkına vararak sesini duyması onun yapacağı seçimlere ve alacağı sorumluluğuna tabidir. Dasein seçimleriyle kararlı hale gelir (*Entschlossenheit; disclosedness*). Bu terim aynı zamanda açıklama anlamına da gelir. Bu onun kararlılık gösterebilmesidir. Kararlılık modu Dasein’in geleceğe yönelmesini sağlarken vicdanın ‘geri’ çağrılmasıyla geri gelir. Kararlılıkla geleceğe yönelik beklenti Dasein’in kendine ait olma olanağına (*Ereignis*) geri dönecektir. Bu, Dasein’in en baştaki tekinsizliğine (*Unheimlichkeit*) geri dönmesi anlamını da taşıyacaktır. Tekinsizlik varlık-olma olanağına geri dönüşür.<sup>281</sup> Dasein kendini açıklamakla dünyayı yaşamı da açıklar. Aynı dünya başka tarzda görülür.<sup>282</sup> Onun seçim yapması görü anıdır (*Augenblick*). Öte yandan kararlılığın kararsızlıktan daha etik olduğunu söylemek yersizdir. Heidegger kararlılığı salık vermiş olsaydı etiği de salık vermiş olurdu. Kararlılığın faydası Dasein’in olanaklarını açıklayabilmesinin bütünlüğünü açıklayabilmesinde görülecektir.<sup>283</sup> Kişi ölümüne doğru ilerlerken varoluşuna dair bir tür bir varlığı ortaya koyma ve kavramsallaştırma amacı güden açıklama özelliği ile Dasein’da mevcut olan varlık türünü oluşturur.

Dasein’in varolması-olma hali olarak seçimlerini yapmasıyla yeterli görünmez sorumluluğunu<sup>284</sup> da alması icap edecektir. Bir şeyden sorumlu olma borçlu olma anlamını içerecek şekilde birine verecekli olma anlamına gelir. Sorumluluk-borçluluk içinde olmak demek başkalarıyla birlikte olma anlamına geldiği gibi sorumluluğu yerine getirme sahası içinde yer alır. Bu anlamda Dasein’in varlık tarzı olarak çağrının (*calling*) sorumluluğu Dasein’in kendine, kendi varlık imkanının varoluşunu vicdanın çağrısının sorumluluğu içinde gerçekleştirmesine kulak kesilmesi olacaktır ki bu,

---

<sup>280</sup> A.e., s. 272-273.

<sup>281</sup> Megill, a.g.e, s. 193.

<sup>282</sup> A.e., s. 122.

<sup>283</sup> Heidegger, *Being and Time*, s. 272. Karş. Inwood, a.g.e., s. 125. Ayrıca Bkz. Johnson, a.g.e, s. 44-45.

<sup>284</sup> Şunu da hemen belirtelim ki Heidegger Dasein’in sorumluluğuyla suçluluk duyusu arasındaki ilişkiyi gözetmektedir. Çağrıyla suçlu-suçlu günahlı olduğunu anlayan Dasein bunu tamamlanmamış olduğunda aramalıdır. Yine suçluluk dasein’in kendi sonluluğunu kabul etmeyi reddetmesinde anlamını bulur. Çağrıya kulak verme kararlılık, açıklanmışlık halinin onayıdır. Bu çağrıya yanıt vermeye Dasein fundamental sonluluğunu kabul eder. Bkz. Inwood, a.g.e., s. 117.

çağrının da kapsamı içindedir.<sup>285</sup> Çünkü çağrının amacı somut ve münferit bir varoluş imkanını ihata erdirmektir. Bu doğrultuda Dasein'in çağrılması dünya-içinde-varolma ve başkalarıyla birlikte-olma olarak gelen çağrıyı oluşturmakla fiili varoluşa dair imkana ait olanların eksistansiyal imkan koşulunu tespit etmek olmalıdır. Çağrı Dasein'ı otantik oluşuna ya da olmayışının da olanaklılığını taşımaktadır.<sup>286</sup> Ancak o daima otantik varoluşumuzu amaçlamaktadır. Söz konusu çağrının sahih duyuluşu ve otantik oluşu ancak çağrının dolayimsız bir şekilde gerçekleşmesine bağlı olarak gerçekleşir. Çağrı Dasein'ı kendisiyle baş başa kalmaklığı olarak açılar. Çağrı daima Dasein'ı sorumluluk içinde olmayla yüz yüze getirir. Çağrı sahihliğe yöneliktir. Çağrı bizi kendimize yönelik hakiki olmaya çağırmaktadır.<sup>287</sup> Çağrı, "varlık'ı her hal ve şart altında her-defası-için-benim-olan (yani gerek bir kişiliğin olanaklı olduğu) bir varlık olarak seslenmektedir."<sup>288</sup> Ancak vicdan bunu sesli bir söylemle değil suskunluk kipinde dile getirmektedir.<sup>289</sup> vicdanı özel karakter olması üzere vicdanın özel varoluşu kendinde barındıran suskunluktur. Bu anlamda varlığın dikkat ekeceği yer vicdan sesine kulak kesilmedikçe onu hiçbir zaman duyamayacağımızdır.<sup>290</sup>

Bu noktada kaygı vicdanın sorumluluğu içinde kararlılığının Daseinca yaşanmasına neden olur.<sup>291</sup> Kararlılığının daha önceki bölümlerde de Dasein'in sahih varlık imkanı olarak kendiliği olduğunu söylemiştik. Dasein *das Man* içerisinde kaybolmuşluğundan kendini kurtarırsa kendiliğindenliğinin varoluşa modifiye etmesine olanak verir. Kaybettiği varlık tarzını ancak bu şekilde kazanır. Dasein'in burada imkân bağlamında hep varolduğu kendi varlık olma imkânının delilini vicdanla gerçekleştirir. Bu noktada ölüme yönelen varlık olarak Dasein'in eksistansiyal temellendirimi için vicdanın ontolojik-varoluşsal yapıları takip edilmelidir.<sup>292</sup> Böylece çağrı Dasein'a sorumluluk yükleyerek sesleri ya da imkan dahilinde bir sorumluluk yükler.<sup>293</sup>

Netice itibariyle Vicdanın eksistansiyal temellendirimi, ölüme yönelik varlık olarak Dasein'in sahihliğini sağlayan vicdanın çağrısının onun kendi varoluş imkanını

---

<sup>285</sup> Heidegger, *Being and Time*, s. 260-261.

<sup>286</sup> Gelven, a.g.e., s. 163-164.

<sup>287</sup> Johnson, a.g.e., s. 50.

<sup>288</sup> Mulhall, a.g.e., s. 175.

<sup>289</sup> A.e., s. 176.

<sup>290</sup> Gelven, a.g.e., s. 163.

<sup>291</sup> Ayrıntılı Bilgi İçin Bkz. Heidegger, *Being and Time*, s. 272-273.

<sup>292</sup> Heidegger, *Being and Time*, s. 248-249.

<sup>293</sup> A.e., s. 259-260.



kaygı nezdinde açılmaya zorladığını ve bu doğrultuda otantik varoluşu olan sahilliği yönünde bir sorumluluk ve kararlılık ihtiva ettiği anlaşılır. Dasein kendine karşı sorumludur. Onun kendine karşı olan sorumluluğu vicdanın sesine kulak kesilerek kendiliğine yöneliktir.<sup>294</sup> vicdanın sesine kulak kesilen ve vicdanın sessizliğini duyumsayan Dasein ancak otantik-sahih varoluşunu sağlayabilecektir.<sup>295</sup> *das Man* içinde Dasein kuru gürültünün sesinden uzak kendi benliğiyle hesaplaşır. Ancak nu olanaktır onda henüz, seçim Dasein'a aittir. Heidegger bu noktada *das Man* içerisindeki alelade vicdanı ve buna bağlı olarak alelade vicdanın çağrısını sahil vicdan ve sahil çağrının sorumluluğundan ayrı tutarak sahil çağrının sorumluluğunun vicdanın peşinden gidilmesine salık verir.<sup>296</sup> Sahil çağrı vicdanlı olmak değil, tıpkı sahil Dasein'ın ölümle olan ilişkisi bağlamında 'ölüme yönelik varlık olma' yapısındaki gibi 'vicdana sahil olmayı istemeyele' eşdeğerdir. Vicdanın çağrısı şu durumda Dasein'ın ölümünü kendi ölümü olacağını ve bir vicdana sahil olmayı istemesine yönelik davetidir. Vicdana sahil olmayı istemek suçlu olma potansiyeli üzerinedir.<sup>297</sup> Ölümün otantik olarak ifşası vicdana sahil olmayı istemek olacaktır. Bu bakımdan vicdan fenomeninde otantikliğin onaylanması da bulunur.

### 3.5. ÖLÜM, ZAMAN VE YAZGI ÜZERİNE

Ölüm, zaman ve yazgının bir mesele olarak araştırmamıza konu ediniliyor olması çalışmamızın asli meselesi olan '*Dasein'in Varlığının Zamansal Serimlenişi*' olarak zamanın varlığın yazgısını (*Geschick*) oluşturma ve buna bağlı olarak Dasein'ın ölüme yönelik varlık oluşunun anlamını açıklığa kavuşturma doğrultusunda tezimizin mahiyeti açısından önemi bulunmaktadır. Bu sebeple araştırmamızın destekleyici ana savı, zamanın ölüme yönelik Dasein'ın varlığının yazgısını oluşturduğu üzerinedir. Dasein'ın varlığı nezdinde ölüm ve zaman arasında kurulacak ilişki, kendisine kendi imkânlarını gerçekleştirilme olanağı sunacaktır. Bu noktada Dasein'ın varlığının yazgısını anlama uğruna, ölüm ve zaman arasında kurulan ilişki üzerine düşünülmesi gerekir. Bunun nedeni Baugh'ın belirttiği üzere, zamansallık anlayışının '**Varlık ve**

---

<sup>294</sup> Gelven, a.g.e., s. 164.

<sup>295</sup> A.e., s. 165.

<sup>296</sup> Heidegger, *Being and Time*, s. 268.

<sup>297</sup> Mulhall, a.g.e., s. 180-181.

**Zaman**'da ölüm fenomeni üzerine temellendirilmesidir.<sup>298</sup> Bu ölüm fenomeni Dasein'in eksistensiye oluşumunu belirlenime kavuşturacak bir fenomen olarak tezahür edecektir.

Çalışmamıza başlarken şu savın araştırmamız boyunca korunması gerekmektedir: ölümle zaman arasındaki ilişki Dasein'in çözümlemesine bağlı olarak orada olma'nın tamlığı ve sahilliği içinde kavranmalı ve betimlenmelidir. Bunun sebebi ölümün orada olmanın, olduğunun bütünlüğünü sağlamasından ileri gelir. Bu oradalık, kendine özgülüktür. Bu anlamda ölme Dasein'in bir sonu değil, var olma tarzıdır. Bu sebeple ölüm için varlık, ölüme yönelik varlık kavramı geliştirilmiştir.<sup>299</sup> Bu kavram 'benim olduğum' varlığın kendisinden itibaren ölüme gönderme yapmaktadır.<sup>300</sup>

Benim olduğum varlık tarzıyla ben, kendimi de öndelemiştir olurum. Ölüm bu bakımdan öndelemeyle zaman arasındaki ilişkiyi, gelecek *ekstaz*'ıyla (*Ekstasen*) tesis eder. Bunun nedeni, kendini öndeleme olarak Dasein'in bütünselliğini kavramaya yönelik yolda ölümün öngörülmesinin geleceğin öngörülmesiyle mümkün olabilmesidir ki bu, kendilik bilincinin gerçekleştirimini gerekli kılacaktır. Dasein'in bir bütün olarak açıklanması<sup>301</sup> otantik olanağın açıklanmasıyla söz konusu olacağından otantik ölüm, Dasein'in varlığının ontolojik analizinde, dünya-içinde-var olmaya dayalı olarak otantikliğini ve bütünselliğini anlama çabası kıstasında zamanın ve nihayetinde ölümün eksistensiye-ontolojik analizini ele almayı gerektirecektir. Ölümün eksistensiye-ontolojik analizinde ise dikkate alınması gereken bizi hiçlikle yüzleştirerek varlığın anlamının hakiki yüzünü kavramamıza neden olacak kaygı kavramıdır. Çünkü Hyland'ın ifade ettiği üzere zaman, kaygının bütün olarak gerçekleşmesini olanaklı kılacağı için kaygının gerçekliğinin zaman olarak ifade edilmesi gerekir.<sup>302</sup>

Ölüm, kaygının otantik olanağıdır. Heidegger'e göre Dasein'in olanağının, bütünselliğinin nasıl temellendirileceği, dünyaya ve ölüme yazgılı bir varlık olarak kaygının ontolojik izahının ifşa edilmesini ve sahil oluşunun anlamının hakiki değerini

---

<sup>298</sup> Bruce Baugh, "Death And Temporality In Deleuze And Derrida", *Angeleaki*, Vol.5, No.2, August 2000, pp.73-78, s. 73.

<sup>299</sup> Bu meseleyi çalışmamızda daha önceki kısımlarda değinmiştik. Bkz. s.

<sup>300</sup> Levinas, *Ölüm Ve Zaman*, s. 60.

<sup>301</sup> Açıklama dünyadalık ve dünya-içinde-varolma fenomenine bağlı olarak Dasein'in ölüme yönelik varlığının ayırımına varmasıdır. Bu açıklığın gerçekleşmesi ise dünya-içinde olgusal olarak zamanın kendisinin anlaşılmasıyla mümkündür. Dolayısıyla Dasein'in varlığının kendi olanağının açığa çıkması zaman nezdinde mümkün hale gelir.

<sup>302</sup> Drew A. Hyland, "Caring For Myth: Heidegger, Plato And Myth Of Cura", *Research In Phenomenology*, Vol. 27, Published By Brill, pp. 90-102, 1997, s. 94.

bulmasıyla olur. Dasein'in olanağının bütünselliğinin açıklanması varlığın unutulmuşundaki ısrarı aşma çabasıyla da yakından ilişkilidir. Aksi halde bölük-pörçük bir varlık anlamı söz konusu olacaktır. Bu sebeple ölüm ve zaman kavramlarına yönelik araştırma, Dasein'in karakterizasyonunda anlaşılması söz konusu olduğu gibi, Dasein ile varlık arasındaki bağıntının kavranmasının temellendirilmesiyle olacaktır.

Bu bakımdan kaygıyla var olma tarzına yönelik kendi varlığını diğer varlıklara karşı öndeleyen Dasein'in kendi önünde durması, onun ölümünün benliğinin de önünde durması anlamına gelir. Bu öndelik 'olma hali' olarak ölümü, kendiliği sahiplenmedir. Ölüm, bu anlamda Dasein'in zamansallık mahalinde dağılmaz, onun bütünselliğini oluşturur. Bu bütünsellik olanağını gerçekleştirme olanağının ölümle söz konusu olacağı dikkate alındığında zaman, ölümün belirlenimine vardığı beklenti *ekstaz*'ını önemli hale getirir. Dolayısıyla ölüm-zaman arasındaki ilişkiyi anlamak için 'olma'<sup>303</sup> kavramı üzerinde durulması gerekir. Olma, daha öncede belirttiğimiz üzere dünya- içinde-var olmada, ölüme yönelik varlığın anlamının Dasein'in çözümlenmesindeki asli karakterizasyonunda bulunur. Dünya-içinde-var olma Dasein'in kendi olgusalılığı olarak orada olmasında (*Da*), olmaklığında (*to be*) kendini gösterir. Bu, onun *essence* olarak var olma edimidir. Oradalık, insanın Dasein olarak somut özelliğidir dünyada orada olmanın (ora olmanın) tarzıdır. Ora olma sayesinde, Dasein'in varlığı üzerine varlık olma meselesi sorgulama konusu edinilir. Bu noktada, Aristoteles'le ayrılan Heidegger hayretle başlayan cehaletin bilincinde olmaya dayalı soru sorma tarzının ötesinde Dasein'in oradalığının varlıkla meşgul olan bir var olmasına bağlı olarak Dasein'in varlığını mesele konusu yapılır. Çünkü varlığın ilk niteliği, sorgulanmış olmaktır. Sorgulanmış olmak ise *Ereignis (Eigentlich)* olarak varlığın sahiplenilişi, kendine özgü olmasıdır. O halde varlığın sorgulanması varlığın kendine özgü olan özelliğiyle onu baş başa bırakma anlamına gelir ki varlık, orada olmanın kaygılanışıyla kendiliğini önde tutacaktır. Dünyada olmak, ölümle olmak varlığın kendine özgülüğünü konu ediniyor

---

<sup>303</sup> Olma varolmaya bırakılmışlık olarak Dasein'in imkanlarını gerçekleştirebilme olanağıdır. Olmanın kendisi de Dasein için bir olanak halidir: otantik olma ya da olmama. Söz konusu iki hal Dasein'in varlığını belirleyen iki varolma tarzıdır. Ancak ikisi de olmadır. Varolmaya bırakılmışlık ise bu temelde Dasein'in aleladelik içinden sıyrılarak kendi varlığına vicdanının sesine kulak kesilerek sahih varoluşuna dönme bırakılmışlığıdır. Bırakılmışlık edilgen değil, Dasein'in varlığının fırlatılmışlıktan ileri gelen ve dünya-içinde-varolmasına dayalı olarak *das Man* ve *vorhandesein*'la seçim yapabileme imkanına gönderme yapmaktadır. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Heidegger, *Olmaya Bırakılmışlık*, s. 14-15.

olma anlamına gelen zamansallığa ait ögelerdir. Bu zamansallıkta Dasein, *da*’lığıyla varlık-fiil olarak varlığın konumunu belirler.

Buraya kadar olan tartışmamızda ölüm ve zaman arasındaki ilişki ele alınarak Dasein’in evvela dünya-içinde-olmaklığı, buna bağlı olarak kendini öndeleme temelinde hem ölüme yönelik varlık anlamını hem de zaman nezdinde ölümle kurulacak ilişkiyi ele almaya çalıştık. Ancak bunlar Dasein’in varlık yapıları olarak ölüm ve zamansallık arasında kurulacak ilişkiyi açığa çıkarmış, varlığın; Dasein’in varlığının yazgısının ölüm ve zaman nezdinde nasıl bir ilişki içinde olduğu tam olarak irdelenememiştir. Bu eksiklik çalışmamızın akıbetinin de asıl amacından yoksunluğunu oluşturacaktır. O halde çalışmamızın bundan sonraki kısmında yukarıda anlatılan zaman ve ölüm arasındaki ilişkiyi dikkate alarak varlığın yazgısından, daha evvelinden de yazgıdan ne anladığımızı, bu yazgının zamansallık temelinde nasıl bir insan portresi sunduğunu ve sunulan insan portresi ile sahil varoluş olarak ölüme yönelik varlık farkındalığının nasıl açıldığını yönelik meseleleri soruşturmaya koyulalım.

Araştırmamıza koyulmadan öncelikle Heidegger’in ‘**Varlık ve Zaman**’da yaptığı kader, yazgı (tecelli), tekerrür kavramlarının ayırımlarını ele almamız çalışmamız açısından yararlı olacaktır. Heidegger, söz konusu kavramları ‘**Varlık ve Zaman**’ın ikinci ayırımında, ‘Tarihsellik ve Zamansallık’ meselesinde tartışır. Dikkat çeken Heidegger’in çok belirgin olmasa da kader (*Schicksal;fate*) ve yazgı (*Geschick; destiny*) arasında ayırım yapmasıdır.<sup>304</sup> İnwood’a göre her iki kavram olayların ve olayların sonuçlarını, hal ve durumlarını belirleyen yetkidir. Her iki kavram da gönderme, ayarlama, düzenleme, yoluna koyma, hazırlama, sevk etme anlamlarına gelen *Schicken* teriminden türeyip; sıkıştırma, acele etme, aceleye getirme, meydana gelme, oluşma, götürme, çekip çevirme anlamlarına gelen *Geschehen* terimiyle de ilinti içindedir. Yine Heidegger, bu terimlerin tarihte meydana gelen olaylar bütünü manasına gelen *Geschichte* terimiyle de ilgili olduğunu, aynı kökten geldiklerini ifade eder.<sup>305</sup> Bu noktada tarihin, yaşanılmış olguların ve yaşanılmışlıkların alanı olduğu dikkate

<sup>304</sup> Ancak şunu belirtmek icap eder ki söz konusu iki terim arasında ‘**Being and Time**’da net bir ayırım yapılmamıştır. Çoğu zaman iki terim birbirlerinin yerine kullanılmıştır. Ancak İnwood aynı zamanda *Schicksal*’ın bir Alman olarak konuştuğunu, buna karşılık bir kimsenin *Geschick*’inin Batılı bir *Schicksal* olarak dile geldiğini ifade eder. Bkz. İnwood, *A Heidegger Dictionary*, s. 68.

<sup>305</sup> İnwood, *A Heidegger Dictionary*, s.67. *Geschichtlich*; tarihi, tarihsel olan manasına *geschichts* ise tarih kitabı anlamına gelir. Yine *Geschicht*’in ikinci anlamı beceri, kabiliyet manasında da kullanılır. Bkz. Yazarı belirtilmemiş, *Almanca-Türkçe Sözlük, Deutsch-Türkisches Wörterbuch*, Milliyet Yayınları, 1990, s. 185.

alındığında yaşanılmışlıkla kader ve yazgı arasındaki ilişki bağı dikkat çekici hale gelmeye başlar. Heidegger, “*Tarihselliğin Temel Yapısı*” adlı kısımda Dasein’in daima fiilen kendi tarihine sahip olduğunu belirtir.<sup>306</sup> Onun daima kendi tarihine sahip oluşunda zamansallıkta mihlanan ‘yaşanılmışlık’ bulunmaktadır. Yaşanılmışlık, Dasein’in dünyaya fırlatılmışlığıyla doğumundan ölümüne değin süren varoluşsal imkânlarını gerçekleştirebilmesidir. Bu gerçekleştirmede Dasein, kendine özgü hareketliliğiyle yaşanılmışlığını oluşturmaktadır.

Yaşanılmışlığın eksistansiyal-zamansal yapısının ortaya çıkarılışı ise tarihselliğin ontolojik temelini açığa çıkarılışına imkan sağlayacaktır. Bu ise Dasein’in kim olmaklığı (*Wer*) meselesine bizi götürerek *Geschick* olarak yazgının nasıl oluşacağına imkan sağlayacaktır.<sup>307</sup> Dasein’in ‘kim olmaklığı’ olarak ‘kendi varlığına yönelik kararlılığı’ (*Selbständigkeit*) meselesi onun sahilik temelinde kararlılığında (*Entschlossenheit*) ancak açıklık kazanır. Açıklık Dasein’in daha önce de belirttiğimiz üzere *das Man* içinden sıyrılıp kendi otantik duruşuna yönelik olan ısrarıdır. Bu ısrar, varlığın hakikatinin (*aletheia*) açılmanması türünden bir açıklık olup, ancak vicdanın sesine kulak kesilmesiyle nihayetine varır. Şu durumda vicdana sahip olmayı isteme, yaşanılmışlığa dahil olarak varlığın hakikatini açığa çıkarma uğruna tüm varoluşsal yapıp etmelerle Dasein’in kendi yazgısına açıklık getirmesine, kendi *Geschick*’ine karşı bir kararlılık halinin oluşumuna neden olacaktır.<sup>308</sup> İmkan ve kararlılık Dasein’in kendini öndeleme olarak fırlatılmış Dasein’den devraldığı varoluşun olanaklarının gerçekleştirmesiyle mümkün hale gelir. Gerek varoluşu öndeleme gerekse yaşanılmışlıkla kaderi tayin edebilme ise Dasein’in her daim ölüme yönelik varlık oluşunun imkanının ve bu imkanının sahil olma uğruna gerçekleştirmesinin koşulunun farkındalığıyla meydana gelecektir. Bunun nedeni Dasein’in varlığın en uç dayanağı olarak ölümün öndelemesinin ancak her türlü tesadüfi ve geçici imkanları bir kenara atılmasına olanak vermesidir. Ölümü öndelemek olarak ölüme özgür olma, Dasein’in *telos*’unun oluşumunu sağlayarak varoluşunun bütünsel yapısını, tarihselliğinin nihai anlamını ve yazgısının ne olduğunu anlamamızı sağlayacaktır. Bu doğrultuda Heidegger’in değışikle:

---

<sup>306</sup> Heidegger, *Being And Time*, s. 350.

<sup>307</sup> A.e., s. 344.

<sup>308</sup> A.e., s. 348-349.

Böylelikle varoluşun bu şekilde kavranan sonluluğu hafife alma, keyfilik, saklanma gibi bize en yakın olanakların (*possibility*) sonsuz kalabalığından bizi keyfilik, kurtarır ve Dasein'ı kaderinin yalınlığına geri getirir. Kader (*fate*) terimiyle kastedilen Dasein'ın sahih kararlılığı (*resoluteness*) dahilindeki asli yaşanılmışlığıdır. Bu noktada Dasein kendisine miras kalan ve buna rağmen yine de kendisinin seçtiği bir olanakla kendini ölüme özgürce bırakır.<sup>309</sup>

Heidegger, yukarıdaki pasajdan anlaşılacağı üzere, yaşanılmışlığın kim tarafından nasıl olunacağını sonucunu dikkate alarak kader kavramından yola çıkarak yazgı (tecelli) ve tekerrür kavramlarına başvurmaktadır.<sup>310</sup> Öyle ki, Dasein'ın dünya-içinde-var olmaya dayalı olarak *das Man*'le birlikte oluşan yaşanılmışlıkları birlikte yaşanılmışlıkları olarak yazgı adını almaktadır. Heidegger, yazgıyı bu anlamda bir milletin ya da bir topluluğun yaşanılmışlığı olarak kabul etmektedir.<sup>311</sup> Öte yandan Dasein dünya-içinde bir topluma mahsus olacağı için onun 'kadersel yazgısı' (*fateful destiny*) sahih yaşanılmışlığı da tesis etmektedir. Ancak bu sahihlik Dasein'ın kaygıya hazır vicdan içinde olmayla kendini muktedir kılacaktır.

Bu bakımdan anlaşılıyor ki ölüm, vicdan, özgürlük, sonluluk, kaygı gibi varlığın temel yapılarının her biri Dasein'ın otantikliğini oluşturma hususunda hazır olarak bulunmaktadır. Böylelikle kaderin oluşumu zamansallık temelinde var olanın varoluşunun belirtilen asli yapılarıyla birlikte var olabilmesinde mevcuttur.<sup>312</sup> Kaderin bu yapısı, var olanın kendi varlığı içinde özel bir tarzda<sup>313</sup> içinde var olduğu Dasein'ın her açıklamadaki kendi hareketini kendi zamanını oluşturabilmesidir.<sup>314</sup> Tekerrürle ise Heidegger'in kastettiği Dasein'ın bir zamanlar sahih oluşu olarak her nasılsa o hale dönmesidir.<sup>315</sup> Diğer bir ifadeyle bu hal Dasein'ın en müstesna hali olarak karşımıza çıkmaktadır. Dasein'ın kendine geri gelişi kendi varlığının hakikatini de huzura getirişidir. Olmuşluk durumu olarak (*Gewesenheit*) olarak bu hal olanağın gerçekleştirilmesi koşuluyla açığa çıkar. Burada tekerrür bir mazinin canlanması değil, sahihliğin kararlılığıyla kendi özvarlığını tekerrür etmesidir. Bu anlamda tekerrür,

---

<sup>309</sup> A.e., s. 351.

<sup>310</sup> Heidegger tarih meselesini araştırırken *Historie* kavramını kullanmak yerine *geschichte* kavramını kullanarak *Geschick*'i *Historie*'ye müteessir olarak kullanıp *Schicksal*'ı dışarıda tutması dikkat çekicidir. Bkz. Inwood, a.g.e., s. 68.

<sup>311</sup> Heidegger, *Being and Time*, s. 351

<sup>312</sup> A.e., s. 352.

<sup>313</sup> Kaygının kaygı duyulana yönelik ihtimamlığı temelinde.

<sup>314</sup> Heidegger, *Being and Time*, s. 352-353.

<sup>315</sup> *Gewesenheit*; olmuşluk durumu. Bkz. Heidegger, *Being and Time*, s.298-299.

geçmiş ve gelecek arasında bulunan andaki varoluşta saklanır.<sup>316</sup> Kararlılık olarak tekrerrür sayesinde Dasein'ın kaderini oluşturabilme olanağı meydana gelmektedir. O halde, “kaderin yükümlülüğü Dasein'ın geleceğinden kaynaklanan varoluşun otantik yaşanılmışlığında yatmaktadır.”<sup>317</sup> Ölüm tam da bu mahalde olmuşluk durumuna, Dasein'ın kendine has önceliğini Dasein'a fırlatmaktadır. Bu bakıştan hareketle, “Dasein'ın tarihselliğinin gizli kalmış temelinde ölüme yönelik varlık, zamansallığın sonluluğu yatmaktadır.”<sup>318</sup>

Şu durumda *Schicksal* ve *Geschick* arasında kurulan ilişkinin zamansallık ve tarihsellik temelinde Dasein'ın varoluşsal yapısını belirlediği açıktır.<sup>319</sup> *Schicksal* bireyin kendi seçtiği kaderidir. Örneğin; ölüme yönelik varlık olma farkındalığı Dasein'ın amacını gerçekleştirmesine ve varoluşunu oluşturmasına olanak verir. Dasein'ın varoluşunun sonluluğu, onun sunulmuş olan imkanlarını gerçekleştirmesiyle bir tutulur. Sahih olmayan *das Man* içinde Dasein ne kadar bu varoluş imkanını gerçekleştirmeden kaçınsa da er geç ona geri dönecektir. Çünkü bu Dasein'ın kaderidir. Dasein'ın kaderi onun Daseinlığını (*Geschehen*) açığa çıkarması uğruna otantik kararlılığı (*resoluteness*) içinde olması, kendine vicdanına kulak kesilerek dönmesi ve ölümüne yönelmesidir. Bu onun seçilmiş imkânı olarak kaderidir.<sup>320</sup> Çünkü kader, kararlılık içinde Dasein'ın bir şeyleri seçmiş olmasıdır.<sup>321</sup> *Geschick*, kişisel kaderi oluşturan yazgıyla işbirliği içindedir. Yazgının gücü öncelikle dünya-içinde-var olmaya dayalı olarak *das Man*'le kurulacak olan iletişim (*Communication*) ve dünya haliyle var olmaya başlayacaktır. Dasein'ın kadersel yazgısı (*Schicksal Hafte Geschick*) otantik meydana gelişi içinde onun nesli ile tam olarak açığa çıkar.<sup>322</sup> Mannheim, bu konuda Heidegger'in nesil (*generation*) teriminin sosyolojik temelde neslin nüfuzuyla kazanılan deneyimler, ilgiler ve hal durumların tesisleriyle kazanılan kalıtımsal hal olduğuna dikkat çeker.<sup>323</sup> Dasein'ın

<sup>316</sup> Heidegger, *Being and Time*, s.353.

<sup>317</sup> A.e, s. 351.

<sup>318</sup> A.e., s. 352.

<sup>319</sup> Spangler'e göre nedensellik doğada ve doğa bilimlerinde hüküm sürerken, tarihe egemen olan *Schicksal*'dır. Bkz. İnwood, a.g.e, s. 67. Hölderlin'in tarihsel varlık için kullandığı terim de *Schicksal*'dır (*fate*). *Schicksal*'la her şey belli bir zaman ve mekan temelinde bir *harmonia*'yla sunulmaktadır. Bkz. Denker, Schcalow, *Historical Dictionary Of Heidegger's Philosophy*, s. 73.

<sup>320</sup> Heidegger, *Being And Time*, 352. Karş. İnwood, *A Heidegger Dictionary*, s. 67.

<sup>321</sup> A.e., s. 350.

<sup>322</sup> İnwood, *A Heidegger Dictionary*, s. s. 68. Ayrıca Bkz. Heidegger, *Being and Time*, s. 351-352.

<sup>323</sup> A.e., s. 67-68.

kendi nesli ve bu nesil içindeki kadersel yazgısı ona bir bütün olacak şekilde sahip yaşanılmışlığını sunacaktır.<sup>324</sup>

Dasein'ın *Schicksal*'ını *das Man* içinde oluşturabilmesi onun kararlılığa dahil olabilmesiyle imkânlı hale gelir. Kararlılık, *das Man*'den öteye Dasein'ın aşkın olmasını içerir. Bu *Schicksal*'la ifade edilir. *Geschick* de Dasein'ın daha çok diğerleriyle birlikte açığa çıkışı için kullanıldığı anlaşılır. Bu bakımdan kadersel yazgı belirgin bir şekilde bize sunulmuş olan kalıtıma sahip olarak ifşa olacaktır. Bu yazgı Dasein'ın sahip olduğu tarihi öncelikle ortaya koyacaktır.<sup>325</sup> Heidegger bu iki kavram arasında net bir ayırım yapmasa da Dasein'ın sahihliği uğruna *Geschick*'i *Schicksal*'a tercih ettiği anlaşılır. Bunun nedeni hakiki sahihliğin, eğer yazgı bir toplumun yaşanılmışlığıysa, *das Man* içinden sıyrılıp kendi kaderini, topluluğun değil, kendi yazgısını oluşturabilme imkanına sahip olmasıdır. O halde *Geschick*, *Schicksal* içinden sıyrılmayı başarabilirse Dasein'ın varlığının yazgısında hak ettiği yerini de bulacaktır.

Heidegger, bu sebeple *Schicksal*'ı gönderme anlamına gelen *Schicken*'den türetir ve *Ge-schick* olarak ifade eder. Peki burada gönderilen şey nedir? Öte yandan kim-ne gönderir? Bu noktada Heidegger, 'varlığın göndermesi' savını göz önünde bulundurarak 'es gibt Ssein' (*there is being*) söz öbeği arasında ilişki kurar. İfade açıktır; "it is being"; o varlığı verir (gönderir); "o zamanı verir."<sup>326</sup> Özne olarak *it*'i kullanan Heidegger, kaçamak yanıt vererek, varlığın ancak varlığı verebileceğini ima eder. Bu bakımdan varlık verir; gönderir ve böylece sahip olduğu (*das Ereignis*) hakikatin (*aletheia*) varlığını aydınlık kılar.<sup>327</sup> Bu noktada göndermede de gönderende de zamana ve varlığa özel bir ithaf söz konusudur. Bu ithaflık teslim edişte kendini ele verir. Yazgı, böylelikle zaman ve varlık düsturunda kifayetini bulur. Bu anlayışı Heidegger'in ifadesinde görmek mümkündür:

Yazgı olarak ve yayılma olarak varlığa ve zamana doğru bakışımızda kendini gösterenin, zaman ve Varlığın ait olduğu şeyin ışığında düşünülebilir... Varlık yazgısının göndermesinde, zamanın yayılımında, onların kendilerine, yani mevcudiyet olarak Varlığa ve açık bölge olarak zamana ait olana bir ithaf, bir

<sup>324</sup> Heidegger, *Being and Time*, s.352.

<sup>325</sup> A.e., s. 352-353. Ayrıntılı bilgi için Bkz. İnwood, *A Heidegger Dictionary*, s. s. 67.

<sup>326</sup> Heidegger, *Zaman Ve Varlık*, s. 31-35.

<sup>327</sup> İnwood, *A Heidegger Dictionary*, s. 68. Karş. Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektup*, s. 18.



teslim ediş kendini gösterir. Onların kendilerinde yani birbirlerine ait olmalarında hem zamanı hem de Varlığı belirleyene *Ereignis*, Sahiplenme olayı diyeceğiz.<sup>328</sup>

Böylelikle anlaşılıyor ki, Dasein'in varlık tarzı, *Schicksal* içinden yükselip *Geschick*'le kendi zamansallığı ve varlığında dünya-içinde doğumundan ölümüne değin süren yol aldığı patikasındaki yazgısının oluşmasına olanak sağlar. Bu yazgı, bir zorunluluk dahilinde değil, olanak halinde mevcuttur. Bu mevcut durumda Dasein, kendi yazgısını oluştururken varlığın yazgısını da oluşturur, ancak ölümün farkındalığını yaşayarak. Ölümüne doğru ilerleyen Dasein'in farkındalığı onun patikasında nasıl ve hangi sebeple yol alacağını da bilgisini sunar. Yazgı, bu farkındalıkla Dasein'in kendi ontolojik-eksistensiyel yapısı temelinde daima henüz olmamışlık olarak ancak 'olma olanağı'na da içkin olacak tarzda yazgını yaşar. Yazgı, yaşayarak yazgılaşı ve zaman bu yazgıda bir *ekstaz* olarak yerini alır.

Zaman Dasein'in olmak istediği var olanıdır. Dasein, varlığın ön anlamasınasahip olarak kendi kavrayışına muktedirdir. Bu muktedirlikle Dasein daima benimdir. Zamanı onun benim'idir; var olmasıdır, ölümü onun ölümüdür ve ölümü onun zamanıdır. Heidegger'in bu zaman anlayışında gelecek *ekstaz*'ına önem vermesinin nedeni ise Dasein'in sonlu bir varlık olmasından ileri gelen kendi önünde olmaklığı ve her zaman ölümü öngörebilen gelecek projeksiyonu oluşu dolayısıyla.<sup>329</sup> Heidegger'e göre biz zamanı öleceğimizi bilmemizden ötürü biliriz. Ölümlü bir varlık olacağımıza yönelik kavrayıştan yoksun olsaydık zaman hareketin ölçüsü olurdu. İnsan varoluşunu zaman dahilinde *ekstaz*larıyla gerçekleştirir. İnsan varlığı zaman içerisinde doğumdan ölümüne değin yayılım gösterir. Ölüm bu zamansallıkta beklenen bir şey olması dolayısıyla zamanla ilişki içinde bulunmayıp Dasein'in varoluşunun ve bütünselliğinin ölümle son bulması dolayısıyla var olur; varlaşır.<sup>330</sup>

Bu bağlamda zaman, Dasein'in varlığını ve yazgısını anlamada mihenk taşı olmaktadır. Öyle ki Heidegger, zaman nedir diye sormak yerine zaman kimdir diye sormayı tercih etmektedir.<sup>331</sup> Ancak şunu da belirtelim ki, 'Dasein 'hep benimki'ye sahiptir' demek onun kendi kaynağına sahip olduğu anlamına gelmemektedir. Aksi

<sup>328</sup> Heidegger, *Zaman ve Varlık*, s. 31.

<sup>329</sup> Emmanuel Levinas, *Zaman Ve Başka*, (çev. Özkan Gözel), Metis Yayınları, 2005, s.31.

<sup>330</sup> Solomon, Malpas, *a.g.e.*, s. 180-181.

<sup>331</sup> Heidegger, *Zaman ve Varlık*, s. 29.

halde karşımızda duran tamlık içinde bulunan otantik bir Dasein olurdu. Mesele Dasein'ın bu kaynağa bir imkan olarak sahip olabilmesindedir. Bu anlamda onda olmaklığı (var olma hali) dağınık halde bulunmaktadır. Dasein, zamansal olduğu için tam olmamasından ötürü tarihselliğin ontolojik yapılarını da kendinde bulunduracaktır, ancak yine olanak olarak. Bu tarihsellik toplumun tarihselliğinden, *Geschick*'inden sıyrılıp kadersel yazgısını oluşturabilirse yazgı onunla birlikte her açılanmışlıkta var olur. Bu açılanmışlık hakikatin varlığının açılanmışlığı olarak Dasein'ın *Geschick*'ini kendisinin eşliğinde açığa çıkartır. O halde yazgı, 'yolda olma' olarak sonu gelmeyen imkânlar çokluğu olarak değil de, ölüme doğru ilerleyişin *Geschichte* ile olmaklığa ererek varlaşmasıdır.

Zaman ve ölüm arasındaki kurulan ilişki de 'varlığın yazgısını araştırma' yavaştan yol aldığımız patikamızda böylelikle açığa çıkmaktadır. Ölüme yönelik varoluşta ölüm, zamanın nesnesi olarak varlığın ufkunu aydınlık kılmıştır. Bunun anlamı, varlığın ufkunun ölümün zamansallığı nezdinde ancak anlaşılır kılınmasıdır. Ölümün zamanın nesnesi oluşunun nedeni, ölümün sonluluğun yapısı oluşu değil, Dasein'ın en uç varlık olma tarzından ileri gelir. Bu yönüyle ölüm, dünya-içinde-var olmaya dayalı 'Dasein'ın olanaksızlığının olanağı' olarak varlık tarzını imler. Ölümün zamansallığı, zamanın da ölümüdür Dasein için. Çünkü ölüm varken biz ve zaman vardır, biz yokken ölüm ve zaman yoktur.<sup>332</sup> Bu anlamda Heidegger'in ölüm ve zaman ilişkisini anlamak, Dasein'ın varlığının olanağı olarak ölüme yönelik var olma tarzını ele almayı, ölüm ve zaman bağlamında tartışmayı gerektirir.

Ölüm, Dasein'ın var olma tarzında zamanın *ekstaz*larını ele verecektir. Bu bakış açısından hareketle ölüm ve zamana yönelik, batı felsefe geleneğinde varlığın üstündeki örtünün hangi kavranıştan hareketle kaldırılacağı, ölümün zamansal mahiyeti ve bu mahiyetin Dasein'ın sahih varlığının açılanmasındaki rolü, Levinas'ın '**Ölüm ve Zaman**' adlı eseri eşliğinde ölümün zaman için mi gerekli olduğu yoksa zamanın ölüm için var olduğuna yönelik mesele çerçevesinde varlığın anlamını kavramamızda bize yol gösterecektir.

Heidegger'e göre ölümün Dasein'ın en asli olanağı olduğunu söylemiştik. Dasein'ın böyle bir olanak üzerine tasarlanması Dasein'ı bireyselleştirici bir etkisi de

---

<sup>332</sup> White, a.g.e., s. 63.

bulunur.<sup>333</sup> Bu olanak, olabilmenin varoluşsal olma tarzıdır. Ölüm en öz, ilişkisiz, kaçınılmaz bir olanak olarak Dasein'in *da'*lığını açıklamasıyla söz konusu olur. Ölümüne doğru yönelmek Dasein'in yok etme yönelimini de kendinde barındırır. Ölümüne yönelik varlık olarak Dasein, olanak olarak ölümü kendinde barındırır. Olanaklı olarak ölümüne yönelik varlık en yakın yakınlık olmakla birlikte, edimsel bir şeyden de olanaklı olduğu sürece uzaktır. Ölüm bu noktada, daha öncede savımıza sadık kaldığımız üzere 'varoluşun olanaksızlığının olanağı olarak' erime içine girer. Olanak, varlık-hiçlik (yokluk) arasında bir basamaktır ve Dasein'a özgüdür.<sup>334</sup> O halde ölüm, her var olmanın olanaksızlığının imkânı olarak varoluşun ölçülemez imkânsızlığının olanağını ifade eder. Bu ifade Dasein'ın kendini öndelemesini gerçekleştirir.<sup>335</sup> Ölümüne yönelik varlık, bu anlamda olanağına doğru olan varlıktır. Olabilme bu bakımdan Dasein'ın varoluşunun açığa çıkarılarak özgürleşmesi yoluyla olur. Dasein'ın kararlılığı olarak açıklama ise bir özgürleşme işidir.<sup>336</sup> Dasein, kendini önelediği sürece kendini özgürleştirir ve özgürleştiği oranda kendini açığa çıkarır. Dasein, bu noktada olabilmede düşüşe karşı uyanık kalan imkânlarını varoluşuyla yaşamaktadır.

Ölümüne yönelik varlık olma tarzı, Dasein'a özgürlük içinde kendi olma imkânını önüne getirir. Ölümüne yönelik olma varlığın gelecek *ekstaz'*ına dolanması anlamına gelir.<sup>337</sup> Ölümün varoluşsal sadeliğinde gelecekte yakalanacak olması şimdiki etkilemektedir. Şimdi, geçmiş ve gelecek kaygısıyla ölüm fenomeniyle vicdanı hatırlatır. Vicdanı hatırlama, zamanın içinden çıkıp ileriye yönelik atılan adımdır. Ölüm, bu doğrultuda geçmiş, şimdiki ve geleceği içine almaktadır. Bu alış, kaygı sayesinde olur. Ölüm hadisesi ise korku ile zamanın da homojenleştirilmesine olanak vererek ölümün gayri sahih zaman yapısına çakılı kalınması anlamına gelecektir. Bu durum, Dasein'ın kendini öndelemesi bağlamında açınlanmasının da engellenmesidir. Bunun üstesinden gelme ise kaygının, zamansallık nezdinde vicdanın sesini her dinlemesinde gündelikliğinden uzaklaşarak kendi bizatihi varlığını kendisine meşgale etmesi sonucunu doğurur. Vicdanın kaygıya çağrısı, bir gün öleceğinin ve asıllık içinde varoluşuna, varlığına ve zamanına kavuşacağını seslenmesidir. Burada ölüm, kaygı nesnesi olmaktan çıkarak olma halini gerçekleştirir.

<sup>333</sup> Heidegger, *Being and Time*, s. 219.

<sup>334</sup> A.e., s.239.

<sup>335</sup> A.e., s. 245.

<sup>336</sup> A.e., s. 240.

<sup>337</sup> A.e., s. 351-352.

Bu doğrultuda Levinas'ı anmak gerekecektir. Levinas'ın Heidegger'e karşıtlığı zamanın edilgenliği üzerine olan savıyla başlamaktadır. "Zamanın edilgenliği sabrın kendisidir, onda hiçbir eylem yer alamaz." <sup>338</sup> Bu noktada sabırla kastedilen edilgenliktir. Ona göre, ölüme yönelmede zamanın kendisinden güç aldığı sabırdır. Bunun nedeni sabrın yönelimsellikte, ölümün yönelimselliğinden ayrılmasıdır. Böylece zamanın sabrı olarak ölüm Heidegger'in '**Varlık ve Zaman**' adlı eserinden ayrı bir perspektife konulur. Bu perspektif varlığın ufkunun, özünün zaman olamayacağını da savlamak durumundadır. <sup>339</sup> Levinas, bu anlamda Heidegger'in ölüm için varlık (*Sein Zum Tode*) yani zamanın ve ölümün zamana yerleştirilmesine karşı çıkmaktadır. Bu noktada, dimağın sesliliğinde yükselen sorular dikkat çekici hale gelmeye başlar: Ölüm, zamanın akışı içinde olmak ya da olmamak diyalektiğinden farklı değil midir? Sonluluk başkasının ölümünü tüketebilir mi? Başkasının ölümü kendi ölümüne ilişkin başka türden bir şey midir? <sup>340</sup> Ölüm zamanın sonsuz olduğu yokluk mudur? Daha esaslı soru, Heidegger'de insanda sorgulanan her şeyin varlık sorunsalına bağlanması kapsamında, ölüm sadece varlık entrikasının düğümüne bağlanmaya mı yaramaktadır? Varlıkta söz konusu olan varlığın kendisi midir? Eğer ölüme yönelik varlık yol aldığı patikasında anlamını keşfediyorsa anlam daima varlık olayı mıdır? Bu durumda varlık anlam kapsayıcılığı ve doluluğu mudur? Öyleyse varlıkbilim felsefenin temeli midir? Yoksa insanın kendisini bulduğu ve dile gelişi olan felsefe varlıkbilime indirgenebilir mi? Her türlü soru varlık sorunundan mı teşekkül eder? Ölüm bir varlık mıdır? <sup>341</sup> Soruların devamlılığı bu doğrultuda ölümden varlık sorunsalına doğru sıralanabilir? Levinas söz konusu olan sorularla Heidegger'le hesaplaşarak ölümü ve zamanı varlık mıntikasından kurtarmaya çalışır. Yukarıdaki sorular eşliğinde Levinas'ın Heidegger'e karşı savı olan 'zamanın sabrı olarak ölüm'ün ne olduğunu, ne ifade ettiğini araştırmaya koyulalım. Burada öncelikli olarak ele alınması gereken konulardan birincisi ölümün ne olduğu, ikincisi zamanın ne olduğu sorunudur. Levinas'ın sabırla kastettiği benliğin biricikliğidir. Öte yandan, Levinas'taki sabır Heidegger'de sükuta varır. Heidegger, geç dönem eserlerinde '**İntroduction To Metaphysics**' adlı eserinde son ve sonluluk kavramlarının izahını sunarken Yunanlıların varlık-var olan kavramlarını anlama çalışıp

---

<sup>338</sup> Levinas, *Ölüm Ve Zaman*, s. 9.

<sup>339</sup> A.e., s. 10.

<sup>340</sup> A.e., s. 19.

<sup>341</sup> A.e., s. 68-69.

başvurdukları sükûna varma (*remain standing*) ve sükûnda kalma (*come to stand*) kavramlarına başvurur.<sup>342</sup> Her iki kavrama başvurmanın nedeni var olanın varlaşmaya nasıl vardığını anlayabilmek uğrunadır. Sükûn sessizlik değil, zamanın kalbini tüm *ekstazlarına* vasıl olabilmidir.

Böylece Dasein, sükûna varırken olabilmelerini gerçekleştirerek<sup>343</sup> varlığa gelişinin de imkânını yaratır. Bu bakımdan gerek sükûna varma var olanın kendisini gerçekleştirip varlığının teyitini sunarken, sükûnda kalma var olanın varlığının onda mihlanmasıdır. Bu mihlanışla var olan, kendi sınırını çekerek, varlaşarak sükûna gelerek kendini sonuna kadar sınırlanmaktadır. Bu bakımdan var olanın temel karakterizasyonu da belli olmaktadır ki bu, onun *telos*'udur. Heidegger, burada *telos*'un bir hedef ya da amaç değil de son anlamına geldiğini vurgulamaktadır. Son, sonlanma (*Wollendung*) olarak sonlanmadır. Var olanın başladığı ya da onun sükûna varma veya sükûnda kalma yolculuğuyla (varlaşma yolculuğu) onun tam da var olmaya- başladığı noktadır.<sup>344</sup>

Bu bağlamda Heidegger, eserinde Aristoteles'in *entelekheia* kavramına değinerek bu kavramın varlık için kullanılan yegâne şey olarak kendini sonlama-sınırlama anlamına geldiğini ifade eder. Kendini sonlama ya da sınırlama ise varlığın kendini kendi içinde tutması anlamına gelecektir. Bu, var olanın varlığını ölüme yönelik olmasını kendi içinde tutarak korumasıdır. Kendini sınırlayan şeyin biçimi ise *morphe* olarak açığa çıkacaktır.<sup>345</sup> Bu noktada, kendi içinde sükûn eden *morphe*'yle kendini dışarı çıkarana teslim edecektir. Heidegger, burada Greklerin bir şeyin görünür olması anlamında dışa görünmeye (*Aussehen*) *eidos* ya da *idea* dediklerini ifade eder. Böylece anlaşılıyor ki, varlık görünende kendi ölümünü yaşar ve zamansallık mahalinde sükun eder. Heidegger'in '**Varlık ve Zaman**'daki baştan aşağı olan araştırmasının yegane savı da budur. Varlık vardır, varlık zamanda vardır, varlık zamanda ölümüne yönelerek gerek var olma tarzını gerekse yazgısını oluşturur.

---

<sup>342</sup> White, a.g.e., s. 66, Martin Heidegger, *Introduction To Metaphysics*, (trans. Gregory Fried, Richard Polt), Yale University Press., 2000.

<sup>343</sup> Bu tam manasıyla bir 'gerçekleştirme'dir. Her gerçekleştirme kararlılık halinin var olma tarzına karşılık gelecektir.

<sup>344</sup> Heidegger, *Introduction To Metaphysics*, s. 82-83. Ayrıca Bkz. White, a.g.e., s. 63.

<sup>345</sup> White, a.g.e., s. 67. Heidegger, *Introduction To Metaphysics*, s. 63.



## DEĞERLENDİME VE SONUÇ

Çalışmamız olarak seçtiğimiz patikadaki çetin yol, ‘olagelme; olmaya bırakılmışlık’ (*das Ereignis*) hali dikkate alındığında nihayete ermemekle birlikte, varlığı mistiksel yolla kavrayabildiğimiz zamansal yazgısının ışığını fark etmiş bulunuyoruz. İlk defa çalışmamız sonunda mistiksel yolla varlığın sesine kulak kesileceğimizi de itiraf etmiş oluyoruz. Çünkü artık anlıyoruz ki, varlığın *aletheia*’sı ancak bu yolla içselliğimizle hemhal olmaya, kendi varlığımızın anlamını zamansal varoluşumuzu kavramamıza aydınlık kılmamıza yol açacaktır. Bu mistisizm, Hochheim’lı Eckhart’ın Ortaçağ Skolastik düşüncenin ileri sürdüğü üzere Tanrının varlık olduğu değil de, varlığın Tanrı olduğu savıyla bizi düşünmeye zorlar. Tanrı ve ruh arasında kendiliğinden nasıl bir var olan ilişki varsa varlık ve insan olma olanağımız olarak Daseinla da bu türden kendiliğinden ilişki vardır. Bu ilişki, ilgi ve nihayetinde kurulan bağ, varlığın var olmasına izin vermesine (*Gelassenheit*) bağlı olarak gerek varlığın gerek insanın birbirilerine kendilerini salıvermesinden (*relaasement*) ileri gelen bir var olma tarzı sunar.<sup>1</sup> Bu var olma tarzı Hölderlin’in şiirlerinde haber verdiği tehlike çanlarının susması için oluşturulacak varlık ve insan arasındaki bağın kuruluş tarzı olacaktır.

Varlığın kavranılmasına yönelik belirttiğimiz bu yukarıdaki itiraftan<sup>2</sup> sonra durumu değerlendirme adına bir kaç şey söylemek icap eder. Geline nokta da

---

<sup>1</sup> Heidegger, felsefesinin mistik unsurları ‘**Varlık ve Zaman**’da Kierkegaard’la, Hermeneutikle ufaktan da olsa kendisini görünür kıldığını söylemekle birlikte bilhassa onun ikinci dönem eserlerinde (*Kehre*’den sonra) bu fikrin ağırlıkta olduğu anlaşılır. Bu noktada onun ilk kez 1915 ‘te “*Tarih Biliminde Zaman Kavramı*” olarak açık konuşması alman mistisizmin önde gelen siması olan Meister Eckhart’ın valık-zaman-sonsuzluk görüşlerinden de ne kadar etkilendiğinin göstergesidir. Sunulan spekülatif mistisizmin yeniden düşünülerek fundamental ontolojinin varlık ve zaman bağına konu edinilmesi bu noktada Heidegger’in bağlamında mistisizmin varlığına işaret eder. Bu noktada Bkz. John D. Caputo, “Heidegger Düşüncesinde Mistik Unsurlar”, *Fikir Mimarları Dizisi: Heidegger*, (çev. Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, 2008, ss. 425-489.

<sup>2</sup> Düşüncemizden gelen bir diğer itiraf ise Heidegger’e yönelik incelememizin özeleştirisi olarak eksiklik karşısındaki mahcupluğunu taşımaktadır. Heidegger’in Klasik Filolog tavrından bir Klasik Filoloji mezunu olarak cesaret bularak yola koyulduğum çalışmada Almancanın bir Heidegger metnini okuyabilecek düzeyde olmaması dolayısıyla mahcupluğunu yaşamaktayım. Heidegger, Grek dili ve Almanca arasında kurduğu münasebetle *philosophia*’nın dile geleceğini belirtmiştir. Bu sözünde de haklıdır. Felsefe ‘kavram değişimi’yse kavramların kökenine inerek ve birbirleri arasında rabıta noktası kurma düşüncenin marifetini gösterecektir. Bu sebeple tezin eksik yanları bulunmaktadır. İyi

'*Dasein*'ın Varlığının Zamansal Serimlenişi' varlık ve zaman kavramlarının analiziyle başlamış, *Dasein*'ın varlığının zamansal serimlenişinin nedenselliği üzerinde durularak onun hakiki varlık tarzı olan ölüme yönelik varlık tarzı, yazgı ve vicdan kavramları eşliğinde irdelenmiştir. Tüm irdeleniş ve çabalar er geç bizi varlık sorunuyla hesaplaşmaya zorlamış, Batı düşünce geleneğinin 'varlık nedir?' değil de 'varlığın anlamının ne olduğu' meselesi insanın olma olanağı olarak *Dasein* bağlamında ancak zamanda kendini ele vermesi savıyla bizi her defasında yüz yüze getirmiştir. Bu durumda *Dasein*'ın varlığının zamansal serimlenişi onun zamana yazgılı olduğunun da bir diğer veçhesidir. Peki ne demektir zamana yazgılı olma? Üçüncü Bölümde değindiğimiz yazgı (*Geschick*) konusu bu noktada çalışmamızın temel kavramlarından biri olan olagelme ile birlikte düşünüldüğünde *Dasein*'ın varlığının kendinin her daim bir olma halinde oluşunun anlamıyla birlikte ele alınmalıdır. Olagelme hali varlığın olanak halini açılar ki burada kurulan bir ilişki gündeme gelerek bir şeye yönelik aitlik, sahiplenme ilgisini de beraberinde getirir. O halde yazgı unutulmuş olan varlık ve insan arasındaki bağın yeniden tesisi için *das Ereignis* halinin olmasını şart koşar. Bu, esasen varlık ve insan arasında her birinin kendini bir diğerine olmaya bırakması ve birbirini muhafaza etmesini, korunumunu talep eden bir olay, olma halidir. Zaman bu noktada *das Ereignis*'le iş görerek varlık ve insan arasındaki ilişkiyi kurmaya zemin hazırlayacak ve bu ilişkinin korunumundan görevli olacaktır.

Kastedilen zaman aleladelğin sunmuş olduğu kamu zamanından öte geçmiş-şimdi-geleceğin üçlü ayrılmaz yapısıyla her yapının *ekstaz* olarak birbirleri arasında gidip gelmesiyle oluşacak var olma yapısını sunacaktır. Bu anlamda 'ekstatik zamansallık'ın kendisinin de *das Ereignis* olarak *ekstaz*ların her birinin birbirlerini olmaya bırakarak birbirlerini sahiplenmeyi oluşturduklarını anlıyoruz. Böylece Heidegger'in fundamental ontolojisi bize zaman temelinde ifşa olan varlığın anlamını, zamansallık nezdinde bildirecektir. Bu bildirim modernitenin resim çağına düşen epistemolojik öncelikli bir düşünüşüyle değil de, ontolojik öncelikli bir düşünüşle nihayetine erecek olagelmenin sahih anlamının farkına Greklerin diliyle *thaumazein*'le keşfedebilecektir. Keşfedilen, varlığın saklı kalan yanı olarak *aletheia*'nın ışığıdır. Bu ışığı görüleme salt akılla ya da empirizmin ileri sürdüğü deney ve gözlemlerle değil,

---

bir Almanca bilgisine vakıf olarak tezin orijinal okumaları yapılsaydı Heidegger'e olan mahcupluğumun bir nebze azalacağı kanaatini paylaştığımı da belirtmek isterim.



sadece düşünmekle şiiresel düşünmeyle kendisini ele verir. Şiiresel düşünüş eşliğinde varlık kendini sakınmayarak kendini açığa çıkarır. Dasein'in varlığı tam da bu esnada *aletheia*'nın açıklığında olmaya bırakılmışlık yazgısında durur. *Aletheia*'nın açıklığında durma, gerek insanın gerekse varlığın birbirlerinin keşfi uğruna birbirlerine izin verme olarak, dünyanın açıklığında durma anlamını taşır.

Açımlanmışlık, bu noktada 'duruş'un kararlılığını (*Entschlossenheit*) sürdürülebilmesi ve korunumuyla amacını gerçekleştirecektir. Bu durumda dünyanın açımlanması varlığın dünyanın açıklığında durması olarak zamanın da kapı aralığında durma anlamına gelir. Bu kapı aralığı olmasaydı zamandaki varlığın ışığı, açıklığı da keşfedilemezdi. Burada Dasein'in varlığın zamansal serimlenişi olarak dünyaya yapılan vurgu, Batı metafiziğinin varlığı zamandışı-tarihdışı aşkın (*transendent*) kabul edilmesini de yıkıma uğratma amacı taşır. Bu nedenle varlık zamansaldır, tarihseldir.

Varlığın aşkın olarak kabul edip onu zamandan soyutlama varlık-insan arasındaki ilişkinin, olgusallığın, koparılışının nedeni olduğu gibi bu nedenin sonucu olarak onun *theoria*'yla süslü epistemik öncelikli varlık tarzı haline sokulmasının da anlamını taşır. Bu türden düşünüş 'nedir'in hapisanesine mihlanarak anlamdan yoksun bir varlık-evren-insan tasavvurunun oluşumuna yol açacaktır ki bu, son kertede Giriş'te Hölderlin'le başladığımız şiirde ifade edildiği gibi "izahsız, işaretli, anlamsız bir varlık tarzı'nın mimlendiği yurtsuzluğun meydana gelmesidir. O halde yurtsuzluk varlığın insanla olan, insanın da varlıkla olan bağının koparıldığı varlığın anlamının ne olduğu sorusunun mesele haline getirmekten öte onun 'nedir'liğine odaklanılan felsefi-epistemik anlayışla *philosophia*'nın bütünsellikli işlenişinin bertaraf edilmesine sebebiyet vermiştir. *Philosophia*'nın özcülüğe kapılan bu kendinden geçmişiği anlayışından kurtularak kendini *das Ereignis*'in kollarına bırakması zaman-varlık arasındaki ilişkinin varlık-insan ilgisi temelinde inşa etmeye bizi zorlayacaktır. Bu andan itibaren felsefenin-varlığın-insanın bu tehlikedeki varlığından kurtulması için fundamental ontoloji 'ekstatik zamansallık' kisvesi altında varlığın anlamının yeniden sorulmasını; düşünmenin yeniden düşünülmesini talep ederek bizi varlığın yazgısıyla tanışmaya ve olmaya bırakılmışlıkla hemhalmeye davet eder. Bu anlamda çalışmamız felsefeyi varlığı, insanın düşmüş olduğu yurtsuzluktan kurtararak Heidegger'in çobanı olarak onları sılıya kavuşturmayı umut eder. Bu umut ancak

varlığın anlamının zaman nezdinde ihtiyatlı bir düşünme ve bakışla gerçekleşeceğini salık verir.

Böylece çalışmamız Heidegger'in hamallığı değil, onun patikada yaktığı meşaleyle yeniden düşünmeyi ister. Bu istek Dasein'in varlığının olanak halindeki yazgısının zamansal açıklanmasının kavranılışı ile yurt özleminin bertaraf edileceği bir anlayışı, felsefenin yeni güzergahı olacak şekilde açıklama niyetiyle felsefenin hizmetine serimler. Bu güzergah yeni bir keşif değil, yeni bakışla varlığı ve zamanı selamlamaktır. Tedbirli düşünmeyle selamlanan varlık ve zaman, insanın olma olanağını kavramamıza olanak vererek insana dair bakışımızı da değiştirecektir. Şunu da belirtelim ki Heidegger, '**Varlık ve Zaman**'la yeni bir insan tasavvuru oluşturduğunu iddia etmez. Ancak onun daha sonra yazdığı Ernst Cassirer ve Kant'la olan kitabının dördüncü yayınında '**Varlık ve Zaman**'a yönelik, "felsefi bir insanbilim değildir. Çünkü bu çok fazla dardır, çok fazla geçicidir"<sup>3</sup> ifadesi varlık zamandaki Dasein vurgusuyla birlikte düşünüldüğünde dikkate alınması gereken bir yargıdır. Bunun nedeni '**Varlık ve Zaman**'da *Eigentlich*; sahil ve *Uneigentlich* yargısının daima vurgulanıyor olmasıdır. Bu geçmiş felsefenin ve Heidegger'le birlikte tüm ontolojilere yeni bir güzergah olarak sunulan fundamental ontoloji arasındaki farkın vurgusudur. Sahil olan ve olmayan arasındaki fark insanın dünya-içinde fırlatılmışlığından ileri gelen olma olanağının sunuluşudur. Bu anlamda, Heidegger'in Dasein'a önem verışı onun varlığın anlamını soracak tek var olan olarak kendi varlığının anlamını soracak var olanın yalınlığını kendinde buldurmuş olmasıdır. Bu önemin nedeni yaşayan Heidegger'le birlikte düşünülmesini gerektirir. İkinci bölümde değindiğimiz dasein'ın ontolojik yapısı bu meseleyi açıklayacak niteliktedir. Varlığın anlamı sorusu o halde öncelikle Dasein'ın kendi insan olmağına yönelik bir meseledir. Bu meselenin çözümlenmesi ise zamanı aleladelinin dışında, düşünmekten geçen onun geçmiş-işimdisi ve geleceğiyle eşliğinde sunulan *ekstaz*larıyla ele alarak gerçekleştirilecek bir analizi şart koşacaktır.

Bu doğrultuda çalışmamız genel bir bakışla '**Varlık ve Zaman**'ın bir analizi olarak görülse de, asıl savımız olan zamandaki varlığın anlamının ne olduğunun dikkate

---

<sup>3</sup> Bkz. Walter Kaufmann, *İnsanı Anlamak II*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2009, s. 126.

alınması bu türden yargıyı bertaraf ederek felsefenin yeni güzergahı olan zamandaki sahil varlığın kavranılışını gerçekleştirecektir.

Bu söylem, bizi yaşayan bir Dasein olarak iç ve dış savaşların olduğu bir mahalde yeniden insanı, insanın hakikatinin varlığının anlamını bize sunulan değil de olanakların gerçekleştirimi dahilindeki yaratacağımız bize ait olan zamandaki anlamın keşfine ulaştırabilmeyi sağlamada umut verici olabilir. Buradan çıkarılan sonuç Heidegger'e yönelik çalışmamızda onun umutsuzluktan doğan bir umut felsefesi olduğu anlamı çıkartılmamalıdır. Mesele umut meselesi olmaktan öte anlam, varlık, zaman, *aletheia*'nın hakiki anlamını fark edebilme meselesidir. Bu farkındalığın gerçekleştirimi, antikitenin *eudaimonist* tavrına bürünme değil, düşündüğümüzü düşünmemizin farkında olmamızdır. Çünkü asıl mesele varlığı açığa çıkaran düşünme sorunudur.

Nasıl düşündüğümüz nasıl bir zaman, insan ve varlık anlayışı oluşturacağımızın da amacını üzerinde taşır. Bu taşınım, sorumluluk işiyse '**Varlık ve Zaman**'daki projenin sahil olma uğruna gerçekleştirimi, anlamdan yoksun değerlerin anlam kazanmasının yanında insanın insan olma değerinin de kazandırımı anlamına gelecektir. Bu anlamda, '*Dasein'in Varlığının Zamansal Serimlenişi*' insan olma olanağımızı düşünmenin partnerliğiyle gerçekleşecek varlıkla olan anlam bağımızı keşfetmemiz yani insan olma olanağımızı keşfetmemiz demektir. Keşif artık *denken*'dan *nachdenken*'a yönelen ufukta *Kehre*'sini bulacaktır.<sup>4</sup> Patikamızda varlığın ışığında bu andan itibaren varlığı rahatsız etmeyerek onun taleplerini dikkate alıp kendi varlığımızı ona salık verebiliriz. Düşünme, varlığın peşinde olarak kendini onun açılığında durarak (*be-halten*) insan olma olanağını aydınlık kılmakla yurdunun ne olduğunun artık farkında olacaktır. Çünkü:

*"Ama nerde tehlike varsa, boy atar orda*

*Kurtaran da..."*<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Bu tümcede kastedilen düşünmenin (*das Denken*) düşünülmesine (*das Nachdenken*; tehayyül, tefekkür) yol açan düşünme meselesinin tam da düşünmenin açılmışlığını, kehesini oluşturacak olmasıdır. Böylece sorun olan düşünme kendi üzerine üstleneceği meseleyle kendi dönüşünü; açıklanışını yaşayacaktır. *nachdenken*'le düşünme (*Das denken*) düzene erecektir. *nach-denken*, *denk-en*, *an-Denken* açıklamaları için Bkz. Denker, a.g.e., s. 51, 307, 567.

<sup>5</sup> Hölderlin, a.g.e., s. 136.

## BİBLİYOGRAFYA

### MARTİN HEİDEGGER BİBLİYOGRAFYASI

HEİDEGGER M., *Gesamtausgabe 5: Holzwege; Der Ursprung Des Kunstwerkes*, Hrsg. von. F.W. von Hermann, Vittorio Klostermann Frankfurt Am Main, 1977.

HEİDEGGER M., *Was Heisst Denken?*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1954.

HEİDEGGER M., *Being And Time*, (trans. John Macquarrie And Edward Robinson), Blackwell Publishers Ltd, 1962

HEİDEGGER M., *Kant And The Problem Of Metaphysics*, (trans. J. S. Churchill), USA Indiana University Press., 1965

HEİDEGGER M., *Sein Und Zeit*, Elfte, Unveränderte Auflage, 1967.

HEİDEGGER M., *Hegel's Concept Of Experience*, No Translator Identified, New York, Harper And Row, 1970.

HEİDEGGER M., "The Age Of Worl Picture", *The Question Concerning Technology And Other Essays*, (trans. William Lowitt), New York, Harper And Row, 1977.

HEİDEGGER M., "Heraclitus Fragment", *Early Greek Thinking*, (trans. David Farell Krell And Frank A. Capuzzi), Hapersan Francisco, A Division Of Harper-Collins Publishers, 1975.

HEİDEGGER, *Heraclitus Seminar*, (trans. Charles H. Seibert), The Universty Of Alabama, 1970.

HEİDEGGER M., *Basic Problems Of Phenomenology*, (trans. Albert Hofstadter), Bloomington, Indianapolis, Indian University Press., 1989.

HEİDEGGER M., *Kant Und Das Problem der Metaphysik*, Fünfte, Vermehrte Auflage, 1991.

HEİDEGGER M., *History Of The Concept Of Time*, (trans.Theodore Kisiel), Bloomington And Indianapolis, Indiana University Press., 1992.

HEİDEGGER M., *Bilim Üzerine İki Ders*, (çev. Hakkı Hünler), Paradigma Yayınları, 1998.

HEİDEGGER M., *Hegel's Phenomenology Of Spirit*, (trans. P. Emad and K. Maly), Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press., 1994.

HEİDEGGER M., *Nedir Bu Felsefe?*, (çev. Ali Irgat), Afa Yayınları, 1995.

HEİDEGGER M., *Being And Time*, (trans. Joan Stambaugh), State University Of New York Press., 1996.

HEİDEGGER M., *Zaman Kavramı*, (çev. Saffet Babür), İmge Kitabevi, 1996.

HEİDEGGER M., "On The Essence Of Truth", *Basic Writings*, (Ed. J. Glenn Gray, Joan Stambaugh), Harper &Row, Publishers, Inc. General Introduction And Introductions To Each Selection Copyright, 1977.

HEİDEGGER M., "Sanatın Doğuşu Ve Düşüncenin Yolu", *Patikalar*, (çev. Leyla Baydar, Hasan Ünal Nalbantoğlu), İmge Kitabevi, 1997.

HEİDEGGER M., *Fundamental Concepts of Metaphysics, World, Finitude, Solitude*, (trans. William McNeill And Nicolas Walker), USA, IndianaUniversity Press., 1998.

HEİDEGGER M., *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, (çev. Doğan Özlem), Paradigma Yayınları, 1998.

"Alman Üniversitesinin Kendini Hakim Kılması", (çev. Kaan H. Ökten), *E-Aylık Edebiyat Ve Kültür Dergisi*, S. 31, Yıl 3, Ekim 2001, ss.42-48.

HEİDEGGER M., *Nietzsche Ve Dünya Resimleri Çağı*, (çev. Levent Özşar), Asa Kitabevi, 2001.

HEİDEGGER M., Metafiziğin "OntoTeolojik İnşası", *Heidegger Ve Teoloji*, (çev. Selahattin Hilav), İnsan Yayınları, 2002.

HEİDEGGER M., *Zaman Ve Varlık*, (çev. Deniz Kanit), A Yayınları, 2001.

HEİDEGGER M., *The Essence Of Human Freedom: An Introduction To Philosophy*, (trans. Ted Sadler), Londra, Continuum, 2002.

HEİDEGGER M., *Düşüncenin Çağrısı*, (çev. Ahmet Aydoğan), İstanbul, Say Yayınları, 2008.

HEİDEGGER M., *Metafizik Nedir?* (çev. Yusuf Örneke), TFK Yayınları, 2009.

HEİDEGGER M., *Being And Truth*, (trans. Gregory Fried, Richard Polt), İndiana University Press., 2010.

HEİDEGGER M., *Sanat Eserinin Kökeni*, (çev. Fatih Tepebaşı), De Ki Sanat Yayınları, 2011.

HEİDEGGER M., “Metafiziğin Üstesinden Gelmek”, (çev. Birdal Akar), *Özne Dergisi*, S. 16, Yıl 9, Çizgi Kitabevi, Bahar 2012, ss.187-205.

HEİDEGGER M., *Düşüme Ne Demektir?* (çev. Rıdvan Şentürk), Bursa, Paradigma Yayınları, 2013.

HEİDEGGER M., *Hümanizm Üzerine Mektup*, (çev. Yusuf Örneke), Ankara, TFK, 2013.

HEİDEGGER M., *Olmaya Bırakılmışlık*, (çev. Mesut Keskin), Avesta Yayınları, 2014.

HEİDEGGER M., *Metafiziğe Giriş*, (çev. Mesut Keskin), Avesta Yayınları, 2015.

## **DİĞER KAYNAKLAR**

ARİSTOTELES, *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan), Sosyal Yayınlar, 1996

ARİSTOTELES, *Yorum Üzerine*, (çev. Saffet Babür), İmge Kitabevi, 1996.

ARİSTOTELES, *Retorik*, (çev. Ahmet Aydoğan), Ankara, Yapı Kredi Yayınları, 2008.

ARİSTOTELES, *Ruh Üzerine*, (çev. Zeki Özcan), Bursa, Sentez Yayınları, 2014.

ARİSTOTELES, *Fizik*, (çev. Saffet Babür), YKY, 2014.

ASTER Ernst V., *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, (çev. Vural Okur), İm Yayınları, 1999

AUGUSTİNUS Aurelius, *The City of God*, (trans. Marcus Dods), New York The Modern Library, 1993, Kitap 8, Bölüm 1.

AUGUSTİNUS Aurelius, *İtirafılar*, (çev. Dominik Pamir), Kaknüs Yayınları, 1999.

AUGUSTİNUS Aurelius, *İtirafılar*, (çev. Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınevi, 2010.

BARDON Adrian, *A Brief History Of The Philosophy Of Time*, Oxford University Press., 2013.

BARNES Jonathan, *The Presocratic Philosophers*, Routledge & Kegan Paul LTD., 1982

BARRET William, “Heidegger: Toplu Bakış”, *Fikir Mimarları Dizisi: Heidegger*, (çev. Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, 2008, ss.41-77.

BAUGH Bruce, “Death And Temporality İn Deleuze And Derrida”, *Angeleaki*, Vol.5, No.2, August 2000, pp.73-78.

- BIÇAK Ayhan, "Aristoteles'in Pratik Bilim Anlayışı", *Felsefe Arkivi Dergisi*, İstanbul, Kültür Sanat Basımevi, ss.179-211, 1997.
- BLACKHAM H.J., *Altı Varoluşçu Düşünür*, (çev. Ekin Uşaklı), Dost kitabevi, 2012.
- BROCK Werner, "Bir Yaklaşım Denemesi," *Fikir Mimarları Dizisi: Heidegger*, (çev. Ahmet Aydoğan, Say Yayınları, 2008, ss.79-151.
- BUMİN Tülin, *Tartışılan Modernlik: Descartes Ve Spinoza*, YKY İstanbul 2010.
- COOPE Upsula, *Time For Aristotle*, Oxford University Press., 2005.
- CAMCI Cihan, *Heidegger'de Zaman Ve Varoluş*, Biblioetech Yayınları, 2015
- CAMPBELL J.K., H. Silverstein, *Causation And Explanation*, The MT Press., 2007, s. 291.
- CAPUTO John D., "Heidegger Düşüncesinde Mistik Unsurlar", *Fikir Mimarları Dizisi: Heidegger*, (çev. Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, 2008, ss. 425-489.
- CAYGILL Howard, *A Kant Dictionary*, Blackwell Publishing, 2009.
- CEVİZCİ Ahmet, *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a*, İstanbul, Say Yayınları, 2007
- CHITWOOD Ava, *Death By Philosophy: The Biographical Tradition In The Life And Death Of The Archaic Philosophers: Empedokles, Heraklitus, And Demokritus*, The University Of Michigan Press., 2004.
- COHEN Richard A., "Levinas: Thinking Least About Death-Contra Heidegger", *International Journal for Philosophy of Religion*, 2006, Vol. 74, No. 3, Springer Publisher, 2013, pp. 21-39.
- COLLINGWOOD Robin George, *Tarih Tasarımı*, (çev. Kurtuluş Dinçer), Gündoğan Yayınları, 1996.
- COTTINGHAM John, *A Descartes Dictionary*, Blackwell Publishers, Oxford 1993.
- ÇÜÇEN A. Kadir, "Ortaçağ Felsefesinden Zaman Kavramı" *Felsefe Dünyası Dergisi*, S. 20, Bahar 1996, ss. 73-79.
- ÇÜÇEN A. Kadir, *Heidegger'de Varlık Ve Zaman*, Asa Kitabevi, 2000.
- ÇÜÇEN A. Kadir, *Varlık Felsefesi*, Sentez Yayınları, 2009.
- DELEUZE Gilles, *Kant Üzerine Dört Ders*, (çev. Ulus Baker), Öteki Yayınları, 2000.
- DELEUZE Gilles, *Kant Üzerine Dört Ders*, Çev. Ulus Baker, Kabalcı Yayınevi, 2006.
- DELEUZE Gilles, Spinoza Üzerine 11 Ders, Çev. Ulus Baker, s. 36. Bkz. [https://www.academia.edu/9331147/Spinoza\\_%C3%9Czerine\\_11\\_Ders\\_Gilles\\_Deleuze\\_%C3%A7ev\\_Ulus\\_Baker](https://www.academia.edu/9331147/Spinoza_%C3%9Czerine_11_Ders_Gilles_Deleuze_%C3%A7ev_Ulus_Baker) (12.11.2016).
- DENKEL Arda, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, Doruk Yayınları, 2003.
- DENKER Arif Cemal, Bülent Davran, *Almanca-Türkçe; Büyük Lügat*, Kanaat Kitabevi, 1973.
- DENKER Alfred, Frank Schalow, *Historical Dictionary Of Heidegger's Philosophy*, The Scare Crow Press., 2010.

DERRİDA Jacques, 'Ousia And Gramme' Margins Of Philosophy, (trans. Alan Bass), The Harvester Press., 1982.

DERRİDA Jacques, *Nietzschelerin Şöleni*, (çev. Ali Utku, Mukadder Erkan), Otonom Yayıncılık, 2007.

DİLTHEY Wilhelm, *Hermeutik Ve Tin Bilimleri*, (çev. Doğan Özlem), Notos Yayınları, 1999

DİLTHEY Wilhelm, *The Formation Of Historical World In The Human Science*, (Ed. Rudolf A. Makkreel, Frithjof Rods), Vol. III, Princeton University Press., 2002.

DİLTHEY Wilhelm, *Hermeneutik Üzerine Yazular*, (çev. Doğan Özlem), İnkılap Kitabevi, 2003.

DODDS E.R., *The Greek And İrrational*, 5. Bs., Berkeley University Of California, 1986.

DREYFUS Hubert L., *Being-in-the-World, A Commentary On Heidegger's Being and Time*, Division I, Massachusetts Institute Of Technology, USA, 1997.

DYKE Heather, Adrian Bardon, *Companion To The Philosophy Of Time*, Wiley-Blackwell Publication, 2013.

DURALI Ş. Teoman, "Vefatının İkiyüzyılında Tarihte En Önemli Fikir Binalarından Birinin Mimarı İmmanuel Kant'ı Anarken- IV", *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, A Ajans Reklamcılık Filmcilik Matb. San. Ve Tic. Ltd Şti., S.10, Ekim 9-58, 2006.

DURALI Ş. Teoman, "Vefatının İkiyüzyılında Tarihte En Önemli Fikir Binalarından Birinin Mimarı İmmanuel Kant'ı Anarken- VI", *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, A Ajans Reklamcılık Filmcilik Matb. San. Ve Tic. Ltd Şti., S.12, Kasım 17-60, 2007.

DÜRÜŞKEN Çiğdem, "Ruhların Dünyası: Hades", *Klasik Filoloji Seminerleri*, Printa Dijital Kopyalama Merkezi, Aralık 2008.

EDWARDS Paul, "Heidegger And Death As 'Possibility', Mind" Vol.84, No.336, Oxford University Press., Oct. 1975, pp. 548-566.

ELMALI Osman, Ömer Özden, *Yeniçağ Felsefesi Tarihi*, Arı Sanat Yayınevi, 2012

EPIKÜROS, "Menoikeos'a Mektup", (çev; Sinan Özbek), *Felsefe Logos Dergisi*, S.12, Bulut Yayınları, Ekim 2000.

ERDEMLİ Atilla, "Aydınlanma Olarak Tarihli Yaşama", *Felsefelogos Dergisi*, S. 9, Yıl 3, Bulut Yayınları, 2000.

ERHAT Azra, *Hesiodos Eseri Ve Kaynakları*, (çev. Sabahattin Eyuboğlu, Azra Erhat), Ankara, TTK Basımevi, 1977.

ERHAT Azra, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, 1978.

FREUD Sigmund, *Uygurlığın Huzursuzluğu*, (çev. Haluk Barıçcan), İstanbul, Metis Yayınları, 1999.

EMERİTUS, <https://en.wikipedia.org/wiki/Emeritus>, (17.10.2015).

FİSCHER Alais, "Dasein'in Hermenutiği", (çev. Rahmi Akalın), *Özne Dergisi*, Çizgi Kitabevi, S.16, Yıl 9, Bahar 2012, ss.222-227

FROMM Erich, *Sahip Olmak Ya Da Olmak*, (çev. Aydın Arıtan), Arıtan Yayınevi, 2000



- GELVEN Michael, *Acommentary On Heidegger's Being And Time*, Nothern Illinois University Press., Dekalb, İllinois, 1989.
- GÖKBERK Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 2005.
- GUTHRIE W.K.C., *Yunan Felsefesi Tarihi I: Sokrates Öncesi İlk Filozoflar Ve Pythagorasçılar*, (çev. Ergün Akça), Kabalıcı Yayınevi, Kasım 2011.
- GÜNEYÇAL Aydın Sami, Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Lügat Ansiklopedisi*, 2013.
- HEGEL Wilhelm Friedrich, *Wissenschaft Der Logik*, Vol. I, (Ed).2, Leipzig, Meiner, 1948
- HEGEL Wilhelm Friedrich, *Phenomenology Of Spirit*, (trans. A.V. Miller), London, Oxford University Press., 1952.
- HEGEL Wilhelm Friedrich, *Science Of Logic*, (trans. A.V. Miller), Atlantic Highlands, N.J. Humanities, 1969.
- HEGEL Wilhelm Friedrich, *Tinin Görüngübilimi*, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınları, 1986.
- HEGEL Wilhelm Friedrich, *Tarihte Akıl*, (çev. Önay Sözer), Kabalıcı Yayınları, 2003
- HEGEL Wilhelm Friedrich, *Mantuk Bilimi*, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, 2008.
- HEGEL Wilhelm Friedrich, *Karalama Defterinden Aforizmalar*, (çev. Enver Orman), Belge Yayınları, 2010.
- HEGEL Wilhelm Friedrich, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, (çev. Canap Karakaya), Sümer Yayıncılık, 2016.
- HEİSTERMANN Walter, "Tabiat, İnsan, Tarih", *Felsefe Arkivi Dergisi*, (çev. Tomris Mengüşoğlu), Kültür Sanat Basımevi, Cilt 4, S.2, 1959.
- HERAKLEİTOS, *Fragmanlar*, (çev. Cengiz Çakmak), Kabalıcı Yayınları, 2005.
- HESSE Hermann, *Öldürmeyeceksin*, (çev. Kamuran Şipal), YKY, 2016.
- HOFSTADTER Albert, "Varlık Ve Hakikat", *Fikir Mimarları Dizisi: Heidegger*, (çev. Ahmet Aydoğan), Say Yayınları, 2008, ss.183-205.
- HOMEROS, *İlyada*, (çev. Azra Erhat, A. Kadir), 20.Bs., İstanbul, Can Sanat Yayınları, Ekim 2005.
- HUSSERL Edmund, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, (çev. Harun Tepe), Bilim Sanat Yayınları, 2003.
- HUSSERL Edmund, *Kesin Bilim Olarak Felsefe*, (çev: Abdullah Kaygı), Ankara, TFK, 2007.
- HUSSERL Edmund, *İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi*, (çev. Mesut Keskin), İstanbul, Avesta Yayınları, 2015.
- HÜHNERFELD Paul, *Heidegger: Bir Filozof, Bir Alman*, (çev.Doğan Özlem), Paradigma Yayınları, 2003.
- HYLAND Drew A., "Caring For Myth: Heidegger, Plato And Myth Of Cura", *Research İn Phenomenology*, Vol. 27, Published By Brill, 1997, pp. 90-102.
- INWOOD Micheal, *A Very Short Introduction: Heidegger*, Oxford University Press., 1997.

- INWOOD Micheal, *A Heidegger Dictionary*, Blackwell Published LTD, 1999.
- İPLİKÇİOĞLU Bülent, *Eski Batı Tarihi I*, Ankara, TTK, 1997.
- İYİ Sevgi, *Martin Heidegger'de İnsan Sorunu*, Bursa, Asa Kitabevi, 2003.
- JOHNSON Patricia Altenbernd, *Heidegger Üzerine*, (çev. Adnan Esenyel), Sentez Yayınları, 2013
- JONES W.T., *Klasik Düşünme; Batı Felsefesi Tarihi I*, (çev. Hakkı Hünler), Paradigma Yayıncılık, 2006.
- KANT Immanuel, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, (çev. Yavuz Abadan, Seha. L. Meray), Ajans Türk Matbaası, 1960.
- KANT Immanuel, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", (çev. Uluğ Nutku), *Yazko Felsefe Yazıları*, 4. Kitap, İstanbul, Yazko Yayınları, 1982.
- KANT Immanuel, *Aydınlanma Nedir?*, (çev. Nejat Bozkurt), *Felsefe Yazıları*, 1983, <http://www.anarsist.org/felsefe/1582-immanuel-kant-aydinlanma-nedir/> (11.08.2016).
- KANT Immanuel, *Prolegomena*, (çev. İonna Kuçuradi, Yusuf Örnek), TFK Yayınları, 1995.
- KANT Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, (çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı), Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999.
- KANT Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul, İdea Yayınları, 2010.
- KABADAYI Talip, "Eskiçağda Ve Ortaçağda Başka Zaman Öğretileri", *Süleyman Demirel Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, S. 3, 2007 Bahar, ss. 155-66.
- KABAĞAÇ Sina, Erdal Alova, *Latince-Türkçe Sözlük*, İstanbul, 1996.
- KAUFMANN Walter, *İnsanı Anlamak II*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2009.
- KEKLİK Nihat, *Felsefenin İlkeleri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1996.
- KELLER Pierre, *Husserl And Heidegger On Human Experience*, Cambridge University Press., 1999.
- KIERKEGARD Soren, *The Concept Of Dread*, (trans. Walter Lewre), Princeton University Press., 1946.
- KIERKEGARD Soren, *Korku Ve Titreme*, (çev. N. Ekrem Düzen), Ara Yayıncılık, 1990.
- KIERKEGARD Soren, *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*, (çev. M. Mukadder Yakupoğlu, Doğu Batı Yayınları, 2004.
- KIERKEGARD Soren, *Kayı Kavramı*, (çev. Türker Armaner), Türkiye İş Bankası Yayınları, 2006.
- KOCABAY Yalçın, *Türkçe-Fransızca Büyük Sözlük*, Okutman Yayıncılık, 2008.
- KOJEVE Alexandre, *Hegel Felsefesine Giriş*, (çev. Tülin Bumin) YKY, 5. Bs., Paradigma Yayınları, 2015.
- KOYRE Alexandre, *Philosophical Writings: Descartes*, Library Of Liberal Arts, 1971, "Introduction: XI".
- KRANZ Walter, *Antik Felsefe*, (çev. Suad Y. Baydur), Sosyal Yayınlar, Eylül 1994.
- KUTSAL KİTAP, Eski Antlaşma, *Yaratılış 1-3*, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, Yeni Yaşam Yayınları, 2009.

- KÜÇÜKALP Kasım, *Husserl*, İstanbul, Say Yayınları, 2006.
- KÜÇÜKALP Kasım, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger Ve Derrida*, Bursa, Sentez Yayınları, 2008.
- KÜÇÜKALP Kasım, “Varlık Problemi Bağlamında Düşünmenin İmkanı: İki Varlık, İki Düşünme Biçimi: Epistemoloji Öncelikli Düşünme İle Ontoloji Öncelikli Düşünme Arasındaki Farka Dair Bir İnceleme”, *İlem İlmî Etüdler Derneği Konferansları*, 4. Seri, İstanbul, Ekim 2014.
- LEVİNAS Emmanuel, *Ölüm ve Zaman*, (çev. Nami Başer), Ayrıntı Yayınları, 2014.
- LEVİNAS Emmanuel, “Ölüm Ve Öteki”, *Cogito Düşünce Dergisi*, S.40, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2004, s. 158-159.
- LEVİNAS Emmanuel, *Zaman Ve Başka*, (çev. Özkan Gözel), Metis Yayınları, 2005.
- Lİ Man Bart Dessen, “Aurelius Augustinus And Zhao On ‘Time’ An Introduction Of The Confessions And The Zhao Lun”, *Philosophy East and West*, Vol. 65, No. 1, University Of Hawai Press., January 2015, pp. 157-177.
- LİDDELL Henry George, Robert Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford At The Clarendon Press., 1968.
- LİDDELL Henry George, Robert Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford At The Clarendon Press., 1883.
- MACANN Christopher, “Hermeneutics In Theory and In Practice”, *Critical Assessments*, Vol. I, Philosophy, (Ed.) C. Macann, London, Routledge, 1992, pp.222–245.
- LYOTARD Jean-François, *Fenomenoloji*, Dost Kitabevi, Ankara, 2007.
- MAGİLL Frank, *Egzistansiyal Felsefenin Beş Klasiği*, (çev. Vahap Mutal), Hareket Yayınları, 1971.
- MALABOU Catherine, *The Future Of Hegel: Plasticity, Temporality And Dialectic*, (trans. Lisabeth During), New York-London, Routledge, 2005.
- MARSHALL George J., *A Guide To Merleau-Ponty’s Phenomenology Of Perception*, Marrquette University Press., Milwaukee, 2008.
- MEGİLL Allan, *Aşırılığın Peygamberleri*, (çev. Turcay Birkan), Say Yayınları, 2012.
- MENGÜŞOĞLU Takiyeddin, *Fenomenoloji Ve Nicolai Hartmann*, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1976.
- MENGÜŞOĞLU Takiyeddin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, 1983.
- MİLLER A.V., *Hegel’s Science Of Logic*, New York, Humanities Press., 1969
- MORRISON Ronald P., Kant, “Husserl, And Heidegger On Time And The Unity Of Consciousness”, *Philosophy And Phenomenological Research*, Vol. 39, No. 2, Dec. 1978, pp. 182-198.
- MULHALL Stephen, *Heidegger And Being And Time*, yy., 2005.
- NİETZSCHE Wilhelm Friedrich, *İyinin Ve Kötünün Ötesinde*, (çev. Ahmet İnam), Gündoğan Yayınları, 1997.
- NİETZSCHE Wilhelm Friedrich, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, (çev. A. Turan Oflazoğlu), Cem Yayınevi, 1998

- NİETZSCHE Wilhelm Friedrich, *Şen Bilim*, (çev. Levent Özşar), Asa Kitabevi, 2003.
- NİETZSCHE Wilhelm Friedrich, *Gezgin Ve Gölgesi*, (çev. Mustafa Tüzel), İthaki Yayınları, 2005.
- NİETZSCHE Wilhelm Friedrich, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, (çev. Gürsel Aytaç), Say Yayınları, 2006.
- NİETZSCHE Wilhelm Friedrich, *Ecco Homo, Neden Bir Yazgıyım Ben?*, (çev. Ahmet Deniz), Alter Yayınları, 2008.
- NİETZSCHE Wilhelm Friedrich, *Güç İstenci*, (çev. Nilüfer Epçeli), Say Yayınları, 2010.
- NİETZSCHE Wilhelm Friedrich, *Tarih Üzerine*, (çev. Nejat Bozkurt), Say Yayınları, 2011.
- ÖKTEN Kaan H., "Giriş'e Giriş: Varlık ve Zaman'ın Giriş Kısmı Hakkında Notlar", *Cogito Düşünce Dergisi*, S.64, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2010, ss.89-105.
- ÖKTEN Kaan H., "Heidegger'in Varlık Ve Zaman'daki Ölüm Çözümlemesi", *Cogito Düşünce Dergisi*, S. 40, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2004, ss.122-155.
- ÖKTEN Kaan H., *'Varlık ve Zaman' Kullanma Kılavuzu*, Agora Kitaplığı, 2008.
- ÖKTEN Kaan H., "Heidegger Ve Metafizik", *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar*, Küre Yayınları, 2012
- ÖZCAN Muttalıp, *Aristoteles; Felsefes, Temel Kavramlar Ve Görüşler*, Bilgesu Yayınları, 2011.
- ÖZLEM Doğan, *Bilim, Tarih ve Yorum*, İnkılap Kitabevi, 1998.
- ÖZLEM Doğan, *Tarih Felsefesi*, İnkılap Kitabevi, 2001.
- PETERS Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, (çev. Hakkı Hünler), Paradigma Yayınları, 2004.
- PLATON, *Phaidros*, (çev. Hamdi Akverdi), Maarif Matbaası, 1943.
- PLATON, *Symposion*, (çev; Azra Erhat, Sabahattin Eyüboğlu), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1972
- PLATON, *Timaios*, (çev.Erol Güney, Lütfi Ay), MEB Yayınları, 1989.
- PLATON, *Timaios*, (çev. Erol Güney, Lütfi Ay), 3. Bs., İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1997.
- PLATON, *Sofist*, (çev. Cenap Karakaya), İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2000.
- PLATON, *Phaidon*, (çev. Hamdi Ragıp Atademir, Kemal Yetkin), İstanbul, Sosyal Yayınlar, 2001.
- PLATON, *Timaios*, (çev. Erol Güney), İstanbul, Sosyal Yayınları, 2001.
- PLATON, *Şölen*, (çev. Selahaddin Eyyuboğlu, Azra Erhat), Türkiye İş Bankası Yayınları, 2002.
- PLATON, *Devlet*, (çev. Hüseyin Demirhan), İstanbul, Sosyal Yayınlar, Ekim 2002.
- PLATON, *Kratylos*, (çev. Teoman Aktürel), Remzi Katabevi, Eylül 2009.
- PLATON, Protagoras, (çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, 2014.
- PLATON, *Theaitetos*, (çev. Furkan Akderin), Say Yayınları, 2014.

PLATO, *Timaios*, Bkz.: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0180%3Atext%3DTim.%3Asection%3D39d>, (30.10.2016).

PLATO, *Sofistes*, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0171%3Atext%3DSoph.%3Asection%3D244a>, (24.11.2016).

POLT Richard, *Heidegger: An Introduction*, New York, Cornell University Press., 1999.

POLT Richard, “Martin Heidegger: Tarih, Kalıtım Ve Yazgı”, *Felsefelogos Dergisi*, (çev. A. Kadir Çüçen), S. 9, Yıl 3, Bulut Yayınları, 2000.

POOLE Ross, *Ahlak Ve Modernlik*, (çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, 1991.

PÖGGELER Allemann, *Heidegger Üzerine İki Yazı*, (çev. Doğan Özlem), Gündoğan Yayınları, 1994.

RICOEUR Paul, *Zaman Ve Analatı: Bir; Zaman Olay Örgüsü Üçlü Mimesis*, (çev. Mehmet Rifat, Sema Rifat), İstanbul, YKY, 2007.

ROSS David, *Aristoteles*, (çev. Ahmet Arslan), Kabalıcı Yayınevi, 2011.

ROSS Floyd H., *The Meaning Of Life İn Hinduism And Buddhism*, Vol. 16, Routledge, 2009.

RUBİCON, <https://tr.wikipedia.org/wiki/Rubicon>, (30.11.2015).

SAFRANSKİ Rüdiger, *Bir Alman Üstat: Heidegger*, (çev. Ali Nalbant), Kabalıcı Yayınları, 2008.

SARAÇ Tahsin, *Büyük Fransızca-Türkçe Sözlük*, Adam Yayınları, 2009.

SARTRE J. Paul, *Varoluşçuluk*, (çev. Asım Bezirci), Say Yayınları, 1997.

SHEOVER Charles M., *Heidegger, Kant And Time; With An Introduction By William Baret*, İndiana Press., London 1971.

SİNANOĞLU Suat, *Kelimelerin Etymonu Esas Tutularak Tertiplenen Yunanca-Türkçe Sözlük*, TTK Basımevi, 1953.

SOLOMON Robert C., Jeff Malpas, *Ölüm Ve Felsefe*, (çev. Nur Küçük), İthaki Yayınları, 2006.

SOLOWSKİ Robert, *Introduction To Phenomenology*, Cambridge, Cambridge University Press., 1999.

SÖZER Önay, *Edmund Husserl'in Fenomenoloji'si Ve Nesnelerin Varlığı*, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1976.

SPİNOZA, *Ethika*, (çev. Çiğdem Dürüşken), Alfa Yayınları, 2014

STEİNER George, *Heidegger*, (çev. Süleyman Sahra), Hece Yayınları, 2003

STEUERWALD Karl, *Almanca-Türkçe Sözlük*, Abc Yayınevi, 1974.

SUNAR C., “Parmenides ve Varlık Meselesi”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt:19, S.1, ss.17-27, 1971.

SURBER Jere Paul, “Heidegger's Critique Of Hegel's Notion Of Time”, *Philosophy And Phenomenological Research*, Published By International Phenomenological Society, Vol. 39, No:3, 1979, ss.358-377.

- ŞEN Serdar, "Heidegger Felsefesinde Fenomenoloji, Varlık Bilim Ve Tarih", *ÇTTAD*, Vol.13, 2006, ss. 205-215.
- TAMİNİAUX Jacques, "Poeiesis And Praxis İn Fundamental Ontology", *Research İn Phenomenology*, Vol. 17, Brill Press., 1987, pp. 137-169.
- TARNAS Richard, *Batı Düşüncesi Tarihi II*, (çev. Yusuf Kaplan), Külliyat Yayınları, 2013.
- TEPE Harun, *Platon'dan Habermas'a Doğruluk Ya Da Hakikat*, İmge Kitabevi, 2003.
- THOMSON George, "Dramanın Kökeni; Erginlenme", *Tragedianın Doğuşu*, (çev. Mehmet H. Doğan), İstanbul, Payel Yayınevi, Ocak 2004.
- TOPAKKAYA Arslan, "Zaman Kavramı Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması", *Felsefe Ve Sosyal Bilimler Dergisi*, y.y., S. 13, Bahar 2012, ss. 219-231.
- TOPAKKAYA Arslan, *Sistemik Felsefe Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması*, Nobel Yayınları, Ocak 2014.
- TOPALOĞLU Bekir, "Ölüm Maddesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 34, 2007, s. 34-35.
- TOPÇU Nurettin, *Felsefe*, Dergah Yayınları, 2005.
- TSU Jing, "Pleasure İn Failure: The Guilty Subject İn Nietzsche, Heidegger And Austin", Vol. 27, No. I, University Of Wisconsin Press., 1998, pp. 89-104.
- TÜRKYILMAZ Çetin, "Hegel'de Gerçekleşme Kavramı", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, S. 28 (1), ss.197-205.
- WARREN James, *Facing Death: Epicurus And His Critics*, Oxford University Press., 2006, 2004.
- WEST David, *Kıta Avrupa Felsefesine Giriş*, (çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınları, 1998.
- WHİTE Carol J., *Time And Death, Heidegger's Analysis Of Finitude*, Ashgate Publishing Limited Company, 2005.
- WİTTGENSTEİN Ludwig, *Felsefi Soruşturmalar*, (çev. Deniz Kanıt), Totem Yayınları, Nisan 2006
- WOLFGANG Pfeifer -Wilhelm Braun, *Etymologisches Wörterbuch Des Deutschen*, DTV, 1995.
- VİCDAN, [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.576a7e1229d604.17156916](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.576a7e1229d604.17156916), (22.6.2016).
- VİLLA Dana R., "İntroduction: Arendt And Heidegger As Critics Of Modernity", *Arendt And Heidegger (The Fate Of The Political)*, Princeton University Press., 1996.
- YILDIZDÖKEN Çiğdem, *Platon'da Demokratia Kavramı*, Ankara, Gece Kitaplığı Yayınları, Eylül 2015.
- ZAHAVİ Dan, *Husserl's Phenomenology*, California, Stanford University Press., 2003.
- ZELLER Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, (çev. Ahmet Hamdi Gündoğan), İstanbul, Say Yayınları, 2001.
- ZİMMERMAN Michael E., *Heidegger: Moderniteyle Hesaplaşma: Teknoloji, Politika, Sanat*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2011.

ÖZGEMİŞ			
<b>Adı, Soyadı</b>	ÇİĞDEM		YILDIZDÖKEN
<b>Doğum Yeri ve Yılı</b>	İstanbul		1986
<b>Bildiği Yabancı Diller</b>	İngilizce 70 (ÜDS 2011)		
<b>Eğitim Durumu</b>	<b>Başlama - Bitirme</b>		<b>Kurum</b>
<b>Lise</b>			Şair Abay Kunanbay Lisesi
<b>Lisans</b>	2004	2008	Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Anabilim Dalı
<b>Lisans</b>	2006	2010	Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Klasik Filoloji Eski Yunan Dili Ve Edebiyatı
<b>Yüksek Lisans</b>	2009	2011	Istanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Anabilim Dalı
<b>Doktora</b>	2012		Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Anabilim Dalı
<b>Çalıştığı Kurum (lar)</b>	<b>Başlama - Ayrılma</b>		<b>Çalışılan Kurumun Adı</b>
1.	2010	2011	<b>Sultangazi Atatürk Mesleki Ve Teknik Anadolu Lisesi</b>
2.	2011	2011	<b>Mevlana İlkokulu</b>
3.	2011	2013	<b>Kastamonu Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi</b>
4.	2013	Devam Ediyor (35.madde ile)	<b>Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi</b>
<b>Katıldığı Proje ve Toplantılar</b>	2016 Felsefe Sohbetleri, Uluslararası Lions Dernekleri, “Antik Yunan’da ‘Demokratia’ Kavramı”, Uludağ-Bursa, Türkiye.		

<b>Yayınlar:</b>	<p><b>Makale</b> (2015) “Platon’da Demokratia Kavramı”, <i>Kayı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi</i>, Sayı 25, 2016, ss. 59-77.</p> <p><b>Kitap</b> (2015) <i>Platon’da Demokratia Kavramı</i>, Gece Kitaplığı Yayınları, İstanbul.</p>
<p><b>Kongre Faaliyeti</b></p> <p><b>Görev Aldığı Faaliyetler</b></p>	<p><b>Yurtdışı Sözlü Bildiri</b> (2016) “<i>The Concept Of Philosophy And Truth in Heidegger</i>”, International Humanities and Social Sciences Conference, Barcelona, Spain.</p> <p>III. <i>Uluslararası Felsefe Kongresi</i>, “Gelenek Demokrasi Ve Felsefe”, Uludağ-Bursa, Ekim 2014, Düzenleme Kurulu.</p> <p>IV. <i>Uluslararası Felsefe Kongresi</i>, “Yoksulluk, Dayanışma Ve Adalet”, Uludağ-Bursa, Mayıs 2015, Düzenleme Kurulu.</p>
<b>İletişim (e-posta):</b>	yildizdokencigdem@gmail.com
	<p><b>Tarih</b> 23.2.2017</p> <p><b>İmza</b></p> <p><b>Adı Soyadı</b> Çiğdem Yıldızdöken</p>



ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ  
TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Çiğdem Yıldızdöken
Tez Adı	Heidegger'de Dasein'ın Varlığının Zamansal Serimlenişi
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Felsefe
Bilim Dalı	Felsefe Tarihi
Tez Türü	Doktora
Tez Danışman(lar)ı	Prof. Dr. A. Kadir Çüçen
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) İzni	<input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimin sadece içindekiler, özet, kaynakça ve içeriğinin % 10 bölümünün fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input checked="" type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin vermiyorum
Yayımlama İzni	<input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasının ertelenmesini istiyorum 1 yıl <input type="checkbox"/> 2 yıl <input type="checkbox"/> 3 yıl <input type="checkbox"/> <input checked="" type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin vermiyorum

Hazırlamış olduğum tezimin yukarıda belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih: 23.2017

İmza:

