

AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Senem ÖNAL

GÜNDELİK YAŞAM ve ZAMANSALLIK BAĞLAMINDA DASEİN

Felsefe Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2014

AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Senem ÖNAL

GÜNDELİK YAŞAM ve ZAMANSALLIK BAĞLAMINDA DASEİN

Danışman

Doç. Dr. Cihan CAMCI

Felsefe Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2014

Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Senem ÖNAL'ın bu çalışması jürimiz tarafından Felsefe Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. İsmail YAKIT (İmza)

Üye (Danışmanı) : Doç. Dr. Cihan CAMCI (İmza)

Üye : Doç. Dr. Gönül DEMEZ (İmza)

Tez Başlığı: Gündelik Yaşam ve Zamansallık Bağlamında Dasein

Onay : Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi : 27/06/2014

Mezuniyet Tarihi : 10/07/2014

Prof. Dr. Zekeriya KARADAVUT
Müdür

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
SUMMARY.....	iv
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KARTEZYEN ÖZNE ve KANTÇI ÖZNE

1.1	Descartes'ta Öznenin Ontolojik Olarak Anlaşılması.....	4
1.2	Kant ve Aşkınsal Özne	6
1.3	Heidegger'in, Descartes ve Kant'ın Özne Anlayışlarına Eleştirisi; Dünyasallık Kavramı	8
1.3.1	Heidegger'in, Descartes'in Töz Anlayışında Gelişen Özne Anlayışına Eleştirisi ..	9
1.3.2	Heidegger'in, Kant'ın Özne Anlayışına Eleştirisi	11
1.3.2.1	Dünyasallık	12
1.3.2.1.1	Kant'ta Dünya İdesi	12
1.3.2.1.2	Kuramsal Değil, Kuram-Öncesi Karşılaşma, Etkilenme	14

İKİNCİ BÖLÜM

VARLIĞI, DASEİN'İN VAROLUŞUNDA ANLAYIŞ

2.1	Aristoteles'in, Varlık'ı Ousia Olarak Var Olanda Anlayışı.....	16
2.2	Heidegger'de, Aristoteles'le İlişkili Olarak Gelişen Var olanın Varlığının Anlamı .	18
2.2.1	Dasein: Orada-Varlık.....	19
2.2.1.1	Dasein 'ın Bir Bütün Olarak Var-lık'ı	22
2.2.1.2	Olgusallığı İçindeki Birlikte-varlık.....	22
2.2.1.2.1	Dasein'in Varlık-Olma-Potansiyeli (Seinkönnen)	23
2.2.1.2.1.1	Dasein'in Kararlı Oluşu'nda Açılan Varlık	24
2.2.1.2.1.2	Aktif ve Pasif Ayrımıyla, Dasein'in Varlığında Öz-Varoluş İlişisini Düşünme	25
2.2.1.2.1.3	Dasein'in Kendisini Var-oluşuna ve Zamana Yansıtarak Anlayışı	27
2.2.1.2.1.3.1	Bilme: Varlık Hali	28
2.2.2	Dasein'in Her güncülüğü.....	29
2.2.2.1	Her Güncülük İçinde Herkes Olma	29
2.2.2.1.1	Herkes Ben'inde Gelişen Yabancılaşma	30
2.2.2.2	Kararlı Varoluşun Kökeni: Dasein'in Yönelimselliğindeki Aşkınlık.....	31

2.3	İşlevsellik: Dasein'in Her Günlüğündeki Gereçsel Yapı.....	33
2.3.1	Gereçsellik Karakterinin Bir-şey-içinlik Yapısı	33
2.4	Dünya-içinde-var-olmanın Yapısı Olarak Dünyasallık	34
2.4.1	Dünya'nın Anlamları	34
2.4.2	Anlamlılık Olarak Dünya	35
2.4.2.1	Dünyasallığın Yaşam Deneyiminde Anlamlılığı	36
2.4.2.1.1	Dünyasallığın Anamlı Bir Deneyimi Olarak Ereignis	37
2.4.2.1.2	Dünyasallığın Devinimsel Yapısında Dasein.....	38
2.4.2.1.2.1	Oluş Olarak Ereignis.....	40
2.5	Dasein'in Dünya-içinde-var-olması.....	41
2.5.1	İçinde-var-olma.....	42
2.5.1.1	Dasein'in Umursama Yapısı	43

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DASEİN'İN ZAMANSALLIĞI

3.1	Grekler İçin Zamanın, Mevcut Oluş ve Varlıkla İlişkisi	45
3.2	Heidegger İçin Varlığın Anlayışın Olanağı Olarak Zaman	48
3.2.1	Her Günlüğümüzde Deneyimlediğimiz Zaman.....	49
3.2.1.1	Dünya-içinde-var-olan Umursamanın Zamansallığı	51
3.2.1.2	Zamansallık: Dasein'in Nasıllığında Varoluşunun Kendisi	53
3.2.1.2.1	Bir-şey-içinlik Yapısında, Dünya-zamanı Şimdi ve Orijinal Zaman Şimdinin Birliği.....	55
	SONUÇ	59
	KAYNAKÇA.....	65
	ÖZGEÇMİŞ	67

ÖZET

Bu çalışmanın amacı, Dasein'ın, kendi varlığını zamansal olarak açığa çıkaran bir var olan olduğunu ve böyle bir anlayış olanağının, onu *neliğinde* değil *nasıllığında* düşünmek olduğunu gösterebilmektir. *Nasıllık* olarak Dasein, betimleyici ya da kuramsal ilişkiler kuran bir var olan değil, anlamlı ilişkiler kuran bir var olandır. Onun anlam ve anlayış varlığı olması, öncelikle doğaya sonra kendisine olan yaklaşımını, zihinsel bir anlama çabası olarak değil, yönelimsel olarak belirler. Çünkü temel olarak Dasein, bir var-oluştur, orada-olan olarak varlığı açığa çıkarmak, bir oluşum gerçekleştirmektir. Bu bakımdan bir etkin olma, edimsellik içerir. Eylem varlığı oluşu da, öncelikle onun eyleminin ve anlayışının bir şeye yönelik oluşu demektir. O, karşısında bulunduğu doğaya dolayumsuz çalışmasıyla karşılık verir. Böylelikle dolayumsuz bir anlamlılık yapısı, dünyasallık oluşturmaktadır. Bir şeye yönelik çalışması, Husserl'in aşkınsal öznesinin dolayımı yerine, dolayumsuz umursama içeren bir yönelimseliktir. Umursama sayesinde, çevresindeki dünyayı *bir-şey-için* kullanımıyla açar. Bu *bir-şey-için-oluşla*, gereçsel bağlamda oluşturduğu anlamlı ilişkiler dünyası, Dasein'ın var-oluşunu dinamik, canlı tutar ve zamansallığını açığa çıkarır. Onun var-oluşu, devinimsel bir karakterde dünyasallığını, varlığını oluştururken, bunu her zaman *şu an'da*, *şimdi'de bir-şey-zamanı* olarak yapar. Dasein, kendi varlık olanaklarına doğru zamansallaşır, orijinal zamanın kendisi olarak *şimdide* mevcudiyete-gelir, varlığını zamansallaştırarak var-olur.

SUMMARY

DASEIN IN THE CONTEXT OF EVERYDAYNESS AND TEMPORALITY

The aim of this work is to show that Dasein is a being who comes to understand its own being as temporality. The possibility of such an understanding is grounded in its howness rather than whatness. Dasein, in her howness, that is its being in the world, does not live as cognitive subjectivity who understands the world in a descriptivist or speculative way, but lives primarily as an agency who deals with its everyday dealings. In her being in the world is an intentional manner of everydayness. Dasein is basically a be-ing and as a being-there to to whom being reveals itself. Thereby in its being in the world, it is both active and actual in its comportment to everyday dealings. It responds to the nature in its practical way of being, that is being-towards-something. Thus, it constitutes the structure of an immediate meaningfulness and worldliness in its being in the world. Her comportments is based on the structure of care that is a temporal being towards something. By means of the temporal structure of care, Dasein opens up its surrounding world with his manipulate of in-order-to. Dasein temporalizes itself as an *ability-to-be* (Seinkönnen) in its temporal structure of care in the moment of the self opening of original temporality, that is now.

GİRİŞ

Martin Heidegger(1889-1976), Husserl'le başlayan fenomenolojik bir anlayış içinde, 20. yüzyıl felsefesine yeni bir yaklaşım sunan Alman düşünürdür. Bu bakımdan onun felsefesi, bir varoluş felsefesi, Batı metafiziğinin eleştirisi, bu metafiziğin yenilenişi ya da yalnızca varlık sorunu olarak anlaşılmalıdır.¹

Husserl felsefeyi fenomenoloji olarak anlayışında, tüm geleneksel belirlenimlerden, önyargılardan, sistem kurma çabasının getirdiği önkoşullardan, dolayısıyla metafiziksel eğilimlerden kurtarmak istemiştir. Bu yüzden ona göre *şeylerin kendileri*, fenomenler açık bir şekilde anlaşılmalıdır. Betimleyici fenomenoloji, fenomenlerin gösterdiği değişim içinde değişmez olan *şeyi*, *eidos'u* ya da *varlık'ı* açığa çıkarmalıdır. Burada *eidos*'la kastedilen, bilincin kendine özgü değişmez *görme*'siyle, değişmez olanı görmesi, tümel olanı kavrayışıdır. Aynı zamanda bu *görme*, var olanda(Seiende) varlığı(Sein) açığa çıkararak ontolojik fenomenoloji olmalıdır. Husserl'in fenomenolojisinde tüm bu açığa çıkarmayı gerçekleştiren, görmeyi sağlayan bilinçtir. Bu anlamda aşkınsal ya da kurucu fenomenoloji olarak da adlandırılmaktadır. Heidegger ise, kendi fenomenolojik yaklaşımında, var olanı kendi varlığı içinde görmeyi sağlayan *bilinci* ya da *aşkınsal beni*, *varoluş* olarak anlar. Onun için *ben*, gerçekliği arayıp bulan, kuram geliştiren bir bilinç ya da onun bir etkinliği değildir. Aksine o, her zaman diğer var olanlarla ilişki içinde olan, etkin bir praksis, somut bir varoluştur. Bilinç ya da aşkınsal ben, yalnızca bu somut varoluşun oluşturduğu bir şey olabilir.²

Var olanın varlığını açığa çıkaran, varoluşudur. Dasein olarak adlandırılan ve her bireysel insanı ifade eden bu var olan, kendisinin ve diğer bütün var olanların varlığının ortaya çıkmasını sağlar. Dasein her günkü var oluşunda, yönelimsel bir yapıdadır. Günlük ilgileri, uğraşları doğrultusunda gerçekleştirdiği eylemleri ve farkındalıkları, hep bir şeye yöneliktir. Bu yönelimselliğinde diğer var olanlarla, bağlamsallıklar oluşturan bir kullanışlılık ve anlamlılık ilişkisi içerisindedir. Böylelikle deneyimi her zaman bir şeyin deneyimi, anlayışı her zaman bir şeyi anlayışı olmaktadır. Varlığa ilişkin anlayışının temeli, diğer var olanlar ve Dasein'larla birlikte-var-oluşunda oluşmaktadır. Bunun yanı sıra gündelik yaşamındaki birlikte-var-oluşunda gelişen, zamana yönelik anlayışıdır. Dasein her eylemini, her uğraşını *zamanla* gerçekleştirmektedir. Onu işe gitme zamanı, toplantı zamanı, sınav zamanı, tatil zamanı, savaş zamanı olarak anlamakta; çevresindeki işine yarayan nesnelere gibi zamanı da pratik yaşamında kullanmaktadır. Bu bakımdan *şu an*'da var-oluşunda, hem varlığı hem de

¹ Pöggeler, O., Allemann, B., *Heidegger Üzerine İki Yazı*, çev. Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1994, s.10

² Pöggeler, O., a.g.e., s.12-13

zamanı deneyimlemekte, ona ilişkin anlayış geliştirmektedir. Fakat örtük olarak gerçekleşen bu anlayışı, bir farkındalık gerektirmektedir. Çünkü gerçek anlamda varlık ve zamana kaynaklık eden, aslında onun varoluşudur.

Üç ana bölümden oluşan bu çalışmanın birinci bölümünde, Batı felsefesinin özne anlayışı üzerine önemli etkiler bırakan iki düşünürün, Descartes ve Kant'ın özne anlayışları ele alınacaktır. Sonra, bu iki düşünürün geleneksel özneyi varlığın merkezine oturtma girişimlerine karşı, Heidegger'in eleştirel bir yaklaşımı sunulacaktır. Bu bağlamda insanın, anlaşılacağı üzere, nesnel var olanı *bilen(kuramsal olarak anlayan)* bir özne konumunda olmadığına yönelik olarak Heidegger'in düşüncelerine giriş yapılacaktır.

İkinci bölümde ise, "İnsan bilen bir özne değilse, nasıl bir var olandır?" yaklaşımıyla, onun varoluşsal farkındalığıyla diğer var olanlardan ayrılışı, Dasein oluşu, her güncülüğündeki varoluşu, dünya-içinde-var-olması ve bu sayede dünyanın dünyasallığını oluşturan birlikte-var-oluşu gösterilmeye çalışılacaktır. Dünyanın ya da Dasein'in dünyasallığında, bu var olanın varlığı kendini göstermektedir. Çünkü Dasein, dünya-içinde-var-olması sırasında, şeylerle olan ilişkisiyle kendine özgü bir anlam dünyası meydana getirir. Dünyasallık bu anlamda, *oluş* içinde açığa çıkan bir anlamlılık yapısıdır.

Son olarak üçüncü bölümde de, temel varlık hali dünya-içinde-var-olmak olan ve böylece var-olan bir dünyasallık oluşturan Dasein'in, kendi varlığını ve bu birlikte-varlığına katılan diğer var olanları umursayışında, zamansal bir yapıda davrandığı anlatılacaktır. Bu bakımdan kendi ontolojik deviniminde varlığını oluştururken, kendisini zamana yansıttığı ve zamansal olarak anladığı ve bu sırada, kronolojik bir saat zamanını değil, kendi varoluşsal zamanını meydana-getirdiği gösterilmeye çalışılacaktır. Böylece zamansal olanın, varoluşun kendisi olduğunun anlaşılması hedeflenmektedir.

Heidegger'göre, modern felsefenin yalıtılmış, izole edilmiş öznesi, dış dünyanın gerçekliğini sorgularken, bu kesinliği belirlemeye ilişkin kaynak eksikliğinden dolayı, kendi düşüncelerinin yanılığına düşer. Kendi benliği üzerine temellendirme çabasıyla, kaynak eksikliğini doğuran bu bakış açısı, kendi içerisinde bir çıkmazdadır ve o modelin yapısı içinde bir çözüme kavuşturulamaz. Kesinliğe ulaşmak için şüpheli bir tutumla yalnızca düşünme yöntemi, kendi bilgisel çıkmazlarında kendine ilişkin doğru bir anlayış geliştiremez. Bu nedenle Heidegger'e göre öncelikle, Kant'ın ve Descartes'in Kartezyen felsefesinin, özne ve dünyaya yönelik getirdiği ontolojik ön kabulleri aşmak gerekmektedir. *Kendi* ya da *saf ben* dışındaki tüm şeyleri nesneleştirme ve bunların gerçekliğini öznelliğe indirgeme yanılığısı, bizim gündelik yaşamımızdaki dünya-içinde ortaya çıkan davranışlarımızı açıklayacak bir bakış açısı sağlamaz. Dolayısıyla modern özne düşüncesini aşmaya yönelik olarak Heidegger, içinde-var- olduğumuzu yadsıyamayacağımız bir dünyada pasif bir izleyici olduğumuzu değil,

her zaman aktif bir şekilde katılım içinde olduğumuzu düşünerek başlamamız gerektiğini söyler.³

Bu anlamda Heidegger, özne-nesne ya da Dasein-Dünya türünden yapılan tüm ayrımların, insanın kendisini, dolayısıyla varlığı anlamasının önünde bir engel olduğunu düşünerek, bu türden ayrımları aşmaya yönelir ve Modern felsefenin özne anlayışına karşı eleştirel bir yaklaşım geliştirir.

³ Guignon, C.B. , *Heidegger and the Problem of Knowledge*, Hackett Publishing Company, Indiana(U.S.A), 1983, s.85

BİRİNCİ BÖLÜM

KARTEZYEN ÖZNE ve KANTÇI ÖZNE

Modern felsefe, Descartes’la başlamış ve ondan etkilenerek şekillenmiştir. Bu başlangıç belki de, Ortaçağ’ın yapısından kaynaklanan bir kaçışla, düşünen insanın gücüne sarılmış ve böylece, özneye fazlaca bir anlam yüklemenin önünü açmıştır. Aklın doğaya yönelik bilgiyi elde etmedeki başarısı ve onun temelinde bilimlerin gelişme göstermeye başlaması, bilgiyi sağlam bir temele oturtma amacına, dolayısıyla da düşünüyor olmanın kendisine yönelmiştir. Düşünce, kendi kendisinden hareketle kendini, varoluşunu ve dünyayı anlamlandırmaya çalışmış ve bu yaklaşımla da, epistemoloji-ontoloji ayrımının belirsizleşmesine neden olmuştur. Bu anlamda 17. ve 18. yüzyıl düşünürleri tarafından geliştirilmeye çalışılan varlık anlayışları, Heidegger için ontoloji olmaktan uzaktır. Ve onun eleştirileri daha çok, Descartes’in sonsuz töz olan ben’inin ve Kant’ın aşkınsal öznesinin, gerçekliğin temeline oturtulma girişimlerine karşıdır.

1.1 Descartes’ta Öznenin Ontolojik Olarak Anlaşılması

Descartes, kaynağından ve kesinliğinden emin olmak istediği bilgi arayışında, dönemin yaygın olan kuşkuculuk anlayışına karşı yöntemsel kuşkuyu kullanarak karşı çıkar. Descartes, duyu bilgisinin doğruluğundan, dış dünyanın *neliğinden* ve matematik doğruların kesinliğinden emin olamayacağımızı öne sürer. Ancak sonunda, şüpheleniyor olduğundan şüphelenemeyeceğini ve şüphe etse bile, bu şüphe ediyor olmanın şüphe eden bir şeyin varlığını gerektirdiği iddiasını, felsefesinin merkezine oturtur. “Düşünüyorum, o halde varım” argümanı da bunu ifade eder. Rasyonel bir sezgiyle elde ettiği ve gerçekliğinden tek emin olduğu şey, kendi düşünen varlığıdır. Ona göre kuşku duyulamayacak tek şey, açık ve seçik olan düşüncelerimizdir.⁴

Bir ağaca bakan bir kişi, gerçek bir ağaca bakıp bakmadığından kuşku duyabilir. Bu kişinin ağaç olarak kabul ettiği şey, başka bir fiziksel nesne olabilir ya da bütün bunlar bir düşten ibaret olabilir. Ama Descartes’e göre her durumda bu kişi için bir “ağaç idea”nın mevcut olduğundan kuşku duyulamaz.⁵

Bu anlamda nesnelere ilişkin bilgi, onların ideleri (fikir, düşünce) yoluyla sağlanabilir. Nesnel gerçekliğe ilişkin ide, onun, bir nesneyi temsil etmesinden dolayı sahip olduğu temsili gerçekliktir. Fakat Descartes’e göre, “bir idenin nesnel gerçekliği, o idenin temsil ettiği

⁴ Yalçın, Ş., *Modern Felsefede Benlik*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, s.19-21

⁵ Uzun, E., Güçlü, B., Uzun, S., Yolsal, Ü.H., *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003, s.712

nesnenin gerçekte var olmasını zorunlu kılmaz”. *Kanatlı At* idesinin zihnimizde temsili bir gerçekliği olmasına karşın, gerçekte nesnel olarak bir *Kanatlı At* yoktur. Bu anlamda Kanatlı At’ın gerçekte bir nesne olarak var olup olamayacağını bilemeyiz, yalnızca onun idesine sahip olabiliriz. Bu nedenle Descartes’e göre gerçeklik, zihnimizin asıl ve dolaysız nesnelere olan idelerdir. Dış gerçekliğe ilişkin bilgimiz, bu idelerle sınırlıdır. Dolayısıyla Descartes’in bu anlayışı, dış dünyanın varlığı sorununu ortaya çıkarmaktadır. İdeler yoluyla nesnelere ilişkin bir bilgimiz olsa da, bu ideler nesnelere gerçekte var olup olmadıklarını belirleyemeyeceği için dış dünyanın varlığından da emin olamayız. İdelerle kavrayamadığımız nesnelere hakkında ise, doğrudan yargıda bulunmamalıyız.⁶

Descartes için, açık ve seçik bir şekilde apriori olarak bildiği *ben bilgisinin* elde edilmiş tarzı(içe bakış yöntemi), onu diğer bilgilerden daha kesin ve doğru yapar. Bu anlamda, maddi olanın varlığından emin olamadığı için, *benliğin* de maddi bir şey olamayacağını belirtir. Ona göre, özü düşünme olan benlik, “esas niteliği yer kaplamak olan maddeden tamamen farklı ve ondan bağımsız bir şekilde var olabilen düşünen bir varlık ya da tözdür.”⁷ Bu bakımdan önce maddi ve zihinsel olmak üzere iki töz belirler.

Maddi töz ve zihinsel töz, temel nitelikleri gereği birbirlerinden farklıdır ve bu nitelikleri doğrultusunda kendilerine özgü bağımsız bir varoluşları vardır. Ancak düşünen töz(zihin) ve maddi töz(beden) birbirinden bağımsız olarak var olsalar da, bu dünyada birlikte var olurlar. İnsanda bu iki töz, bir bütün oluşturur. Doğa, insana bedeni aracılığıyla bazı yönlendirimlerde bulunur. Açlık, susuzluk gibi duygulanımlar sayesinde zihin ve beden uyum içinde çalışır. Bu bakımdan Descartes için düşünen töz ve maddi töz, hem kesin bir biçimde ayrı hem de etkileşim içinde bulunabilirler.⁸

Descartes tözü, Aristoteles’in tanımladığı gibi, varoluşu için kendisinden başka hiçbir şeye dayanmayan şey olarak tanımlar. Ona göre, üç töz vardır: Tanrı, madde ve ruh. Tanrı yaratılmamış, her şeyden bağımsız bir şekilde var olan temel tözdür. Ruh ve madde ise yaratılmış, varoluşları Tanrı’dan başka hiçbir şeye dayanmayan ikincil tözlerdir. Ayrıca Descartes’a göre töz, “algıladığımız her şeyin temelinde bir özne olarak yer alan bir şey”dir. Yani, algıladığımız nesnelere nitelikleri kendi başlarına değil, bir tözle var olurlar. Dolayısıyla töz ve nitelikleri, gerçekte birbirinden ayrılamaz. Aralarındaki ayırım ise, düşünsel ya da mantıksaldır. Tözün doğasını anlayabilmemizi sağlayan iki temel nitelik, *res*

⁶ Yalçın, Ş., *a.g.e.*, s.23-25

⁷ Yalçın, Ş., *a.g.e.*, s.29,31

⁸ Uzun, E., Güçlü, B., Uzun, S., Yolsal, Ü.H., *a.g.e.*, s.359

cogitans(düşünce) ve *res extensa*(uzam)dır. *Res cogitans*, düşünen tözün özünü; *res extensa* ise maddi tözün özünü oluşturur.⁹

Descartes'in bu ayrımı, kendisi üzerinden yaptığı bir akıl yürütmeye daha açık kılınabilir. Descartes kendisinde, kendilerine özgü bir takım düşünme yetileri bulduğundan bahseder. İmgeleme ve duyumsama olarak adlandırdığı bu yetiler düşünsel özelliktedir ve Descartes, onlar olmadan da kendisini dolaylı bir şekilde anlayabildiğini söyler. Fakat tersine, kendi benliği olmadan, yani bu yetilerin kendisine bağlı oldukları bir anlaksal töz olmadan, onları kavrayamayacağını savunur. Çünkü bu yetileri kavrayabilmesi, bir anlama edimini içerir ve bu da onların kendisinden ayrı (kiplerin şeylerden ayrı oluşu gibi) olduğunu gösterir. Aynı şekilde, kendisinde gözlemediği yer değiştirme, farklı duruşlar sergileme gibi yetilerin, ilişkili oldukları bir tözden ayrı olarak var olamayacaklarını ve onsuz anlaşılamayacaklarını söyler. Bu yer kaplayan yetilerinin bağlı oldukları töz, cisimsel ya da uzamlı bir tözdür. Çünkü kendisindeki bu yetiler, bir uzam kapsar ve uzamlı bir töz sayesinde var olurlar. Bu bakımdan Descartes, cisimsel tözü kendi zihinsel tözünden ayırır ve bu uzam kapsayan yetilerinin kendisinde olamayacağını söyler. Çünkü düşünen kendisinin, duyusal olanın ideasına sahip olarak bu duyusal olanı bilme yetisi olsa da, cisimli şeyler, onun bu anlama etkinliği olmadan da var olabilirler. Dolayısıyla temel niteliği yer kaplama olan uzamlı töz, temel niteliği düşünme olan anlaksal bir tözden zorunlu bir biçimde ayrı olmalıdır.¹⁰

1.2 Kant ve Aşkınsal Özne

Kant için gerçekliğin, Descartes'taki "düşünüyor oluş"un bilincinden oluşması da, yargılardan oluştuğu söylenebilir. Çünkü ona göre, bilgiyi meydana getiren yalnızca yargılardır. Duyu algısının saf formları olan zaman ve mekân aracılığıyla algılanan izlenimler, anlama yetisinin saf kavramları olan kategoriler aracılığıyla yargılara dönüştürülür. Bu sayede oluşan ve bilgisini elde ettiğimiz şey, görünüşler dünyası (*phenomena*) ya da evrendir. Bunun dışında nesnel dünyayı, *kendinde şey* olarak bilmemiz mümkün değildir. Çünkü gerçeklik bize, bizim apriori formlarımız sayesinde açılır. Dış duyunun apriori formu olan mekân(uzam), iç duyunun apriori formu olan zaman ve salt düşünsel kavram olan kategoriler; nesnelardan elde edilen duyuları ilişkilendiren, düzenleyen ve yargılara ulaştırıp, bilinebilir kılan yetilerimizdir. Dolayısıyla böyle bir evreni oluşturan yargılar, ontolojik önceliği de sahiplenir. İnsan zihninin bir ürünü olan yargılar, nesneyi ve kavramı içinde barındırır. Bu anlamda Kant'a göre, nesne ya da kavram, düşünen bir varlık olduğu sürece mümkün olur.¹¹

⁹ Yaçın, Ş., *a.g.e.*, s.32-33

¹⁰ Descartes, R., *Anlığın Yönetimi İçin Kurallar ve İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1998, s.134-135

¹¹ Yaçın, Ş., *a.g.e.*, s.80-85

Kant, geleneksel metafizik olarak gördüğü eski ontolojinin, *varlık* ve *doğruluk* problemlerine yanıt aradığını ama kendi içinde hiçbir kesinlik taşımadığını savunur. Çünkü ontoloji, varlık hakkında önceden kabul ettiği varsayımlarla işe başlar ve nesnelere belirlenimlerinin altında yatan şeyi arar. Sistematik, çıkarımsal bir yaklaşımla, nesnellığe ilişkin evrensel ve zorunlu bilgiyi vermeye çalışır. Nesnel dünyanın kendi başına bir gerçekliği olduğunu ve düşüncenin bu gerçekliği algıladığını savunur. Bu bakımdan sağlam ve güvenilir bir kaynağının olduğunu kabul ettiği dış dünyanın bilgisinin, öznellik alanına bilgi olarak nasıl geçtiğini açıklamaya çalışır. Fakat Kant'a göre bu süreç, dış dünyanın kendi içinde *ne olduğu* bilinemez kaldığı için ters yönde düşünülmelidir. Bu yüzden, gerçekliğin nesnel olduğu iddiası, nesnelere dünyasından elde edilemez. Aksine nesnellik dediğimiz şey, aklımızın bir sorusudur. Dolayısıyla bu sorunun tam bir yanıtını veremesek bile, onun anlamının bizim zihinsel yargı gücümüze bağlı olduğunu bilmemiz gerekir. Gerçekliğin bilgisi, nesnelere dünyasından dolayı elde edilen, bu dünyayı birebir verdiği düşünülen bilgiler ve doğrular evreni değildir. Yani, nesnelere varlığının güvenilir kabul edilip, bilgisine sahip olunduğu bir evren yoktur. Tam tersine, nesnelere dünyasını ancak kendileri sayesinde bir düzenlilik içinde kavradığımız, koşulsuz ve mutlak olarak aklın ulaştığı yargıları içeren bir düşünme düzeni vardır. Çünkü bu yargılar, ampirik öznelerden ve ampirik zamansal koşullardan bağımsız oluşuyla, *objektiflik* ya da *nesnellik* denen şeyin kendisidir. Dolayısıyla nesnelere dünyası da ancak bu yargılar sayesinde bilinebilir.¹²

Bu anlamda Kant'a göre varoluşun, insan zihninin içsel hallerinden ya da biçimlerinden biri olduğu söylenebilir. Çünkü onun için varoluş, bir kategoridir.¹³ Zamanı, mekânı, duyu içeriğini(duyum) ve kavramsallaştırıp belirlemeyi insanın zihinsel hallerinde birleştirip, ona bağlı kılan Kant, varoluşu düşüncenin işlevselliğine indirgemmiştir. Çünkü akıl ve onun öğeleri, öznel temeller olarak gerçekliği anlayışımızın doğruluk kazanabilmesinin koşuludur. Doğanın bilgisini olanaklı kılan zorunlu koşullar; uzay, zaman, büyüklük, sayı, töz ya da ilk neden gibi kavramlar değildir. Aksine bu kavramlara ancak öznellik bir imkân verebilir. Nesnellüğün bilgisini elde edebilen yalnızca aklın evrensel yasalarıdır. Fakat burada, aklın yasalarından ya da aklın düşünme düzeninden, *bireysellik* ya da *keyfilik* anlaşılmalıdır. Aklın salt yargıları, gerçekliğin bilgisini edinmenin evrensel anlamda öznel koşuludur.¹⁴

Bu açıdan aklın evrensel yargılara ulaşma eğilimi, algılanabilen ve belirlenmiş bir fizikselliği gerektirdiği için, *ben*'in kendisine uygulanamamakta ve özne olarak bilgisi de

¹² Cassirer, E., *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev.Doğan Özlem, İnkılap Yayınları, İstanbul, 1996, s.157-160

¹³ Yalçın, Ş., a.g.e., s.101

¹⁴ Cassirer, E., a.g.e., s.164

edinilememektedir.¹⁵ Ne ampirik ne de apriori olarak böyle bir şey mümkündür. Çünkü Kant için tüm bilgi, nesnelliğe ilişkin bir algının apriori koşullara uyumunu gerektirir. Bu nedenle benliğin kendisine dönük bilgisi, duyu algısı içeriğine ve aşkınsal form ya da kavramlara tabi olmadığı için edinilemez. Böyle bir şeyin ancak bilincinde olunabilir. “Biz bu benliğin mahiyeti hakkında bilgi sahibi olmasak bile onun hakkında apriori bir bilince sahip olabiliriz.”¹⁶

Kant, “nesnelerin değil, tersine genel olarak nesnelere hakkında bilgi edinme tarzımızın (bu tarz apriori olarak mümkün olabildiği sürece) bilgisine *transcendental* adını verir”.¹⁷ Ona göre, benliğin algılayan yanı ampirik ben bilincini oluştururken; düşünüm gerçekleştiren yanı, *transcendental*(apriori, saf) ben bilincini oluşturur. Düşünen benliğin saf ben bilinci, “apriori veya ampirik her türlü nesne bilgisinin *transcendental* koşuludur.”¹⁸ Dolayısıyla o, her türlü deneyimi önceler; bu anlamda zaman ve mekânda yer almaz, aksine onların kaynağıdır.

Ayrıca Kant için *ben*'in özüne ulaşamaması, onun bedenden ayrı, ölümsüz bir töz olduğu anlamına gelmez. Bu noktada Kant, doğada yaptığı fenomenal-numenal ayrımını benlik için de yapar. Zihnin, duyu algılarından elde ettiği kavramlar, fenomenal yani anlaşılabilir ve açıklanabilir niteliktedir. Fakat onun, bir de bu işleyiş haricinde kendi gerçekliği, yani kaynağı zihnin kendisinde olan numenal, bilinemez bir işleyiş vardır.¹⁹ Bu bakımdan, zihindeki kavramları da iki şekilde belirlemiştir: Birincisi, duyumlardan soyutlama yoluyla elde edilenler, yani kaynağı duyum olanlardır. İkincisi, bu soyutlanmış kavramları ayırmayı, karşılaştırmayı ve ilişkilendirmeyi sağlayan anlık yasalarından elde edilenler, yani kaynağı anlık olan salt anlık kavramlarıdır.²⁰ Anlığın ya da benliğin kendisine ilişkin böyle bir kavrayışımız olamadığı için de, onun kendi içinde ne olduğunu bilemeyiz.

1.3 Heidegger'in, Descartes ve Kant'ın Özne Anlayışlarına Eleştirisi; Dünyasalılık

Kavramı

Heidegger, Descartes'ta düşünen tözün ve maddi tözün var olmaya kaynaklık edişini ve Kant'ta aşkınsal öznenin apriori formlarında gerçekleşen varoluşun düşünce sistemi içerisinde anlaşılmasını, varoluşa getirilen bir ayrım (var olanlar ve özne) olarak görmektedir. Descartes'la başlayan zihin-beden düalizmi, kendisinden sonra gelecek bütün ayrımlara öncel olmakla birlikte, epistemoloji ve ontoloji ayrımının belirsizleşmesinin de başlangıcı olmuştur. Bu bakımdan akıl, gerçekliğe bir temel sağlamaya çalışarak, fiziksel olarak var olan her şeyi

¹⁵ Yalçın, Ş., a.g.e., s.90

¹⁶ Yalçın, Ş., a.g.e., s.98

¹⁷ Cassirer, E., a.g.e., s.163

¹⁸ Yalçın, Ş., a.g.e., s.89

¹⁹ Yalçın, Ş., a.g.e., s.90-93

²⁰ Cassirer, E., a.g.e., S.115

kavramaya, bilmeye yönelmiştir. Ve aslında en çok fizikselleşen özdeşleşen dünyanın *ne* olduğuna ilişkin yaklaşımlar geliştirilmeye başlanmıştır.

1.3.1 Heidegger'in, Descartes'in Töz Anlayışında Gelişen Özne Anlayışına Eleştirisi

Descartes, düşünme yetisini, bedensel yetiden ayırarak, bu yetilerini kendilerine özgü bir töze yüklemiştir. Düşünme yetisi, anlıksal, düşünsel bir töz olmaksızın var olamamakta; yer kaplama anlamındaki uzam yetisi de cisimsel bir töz olmadan var olamamaktadır. Üstelik bu iki töz, insanda bulunmalarına rağmen bağımsız olarak var olmakta ve birbirlerine erişilemez haldedirler. Çünkü düşünme yetisi, cisimsel olanı yalnızca nitelikleri aracılığıyla bilebilir.²¹ Uzanım; genişlik, derinlik, uzunluk gibi nitelikleriyle, tüm uzamlı şeylerin, dolayısıyla dünyanın da belirleyicidir. Descartes'e göre bu dünya, yalnızca matematik, geometri gibi bilimler sayesinde, uzamlı şeylere ilişkin duyumların ideleri yoluyla bilinebilir. Bu bakımdan Heidegger'e göre Descartes'in yaptığı, dünyaya, zaten onun olan nitelikleri geri vermektir. Dünyanın en çok kendisine ait ve ona özgü olan yer kaplama niteliği, bu bilimler aracılığıyla ona tekrar dayatılmaktadır. Bu yüzden Descartes dünyaya, dünya-içinde-var olanlara ve Dasein'a, ontolojik bakımdan erişimi en başından engellemektedir. Yani uzam, yalnızca uzamsal bir tözün eşlik ettiği bir nitelik olarak kalmaktadır.²²

Descartes'ta var olanın, tözüyle birlikte var olduğu düşüncesi, Aristoteles'in *ousia* anlayışının bir yorumudur. Buna göre töz, hem var olanın varlığını hem de var olanın kendisini ifade eder. Yani var olan, her zaman kendisine özgü tözüyle birlikte var olur. Descartes için de düşünen bir var olan, düşünsel bir tözle; uzam kaplayan bir var olan uzamsal, uzamlı bir tözle birlikte var olur. Heidegger'in deyişiyle, "tözler, yüklemeleri aracılığıyla erişilir olmaktadır. Her töz özel bir niteliğe sahiptir ve belirli bir tözün tözselliğinin özü, bu niteliklerden okunabilmektedir."²³ Yani *ousia*, özselliklerin tikel şeylerde mevcudiyeti demektir. Descartes da tözü, hem kendisi olarak hem de ileneklerinde öz olarak bulunuşuyla anlamıştır.²⁴

Bunun yanı sıra Descartes için, üçüncü bir töz olarak Tanrı vardır. Fakat o, yaratılmamıştır ve dolayısıyla sonsuzdur. Tanrı dışında bütün var olanlar, düşünsel ve maddi tözler de dâhil yaratılmıştır. Descartes için bu üç töz de "var"dır, yani var olandır. Ancak Heidegger'e göre, sonlu ve sonsuz oluşları bakımından farklılık gösteren bu tözlerin "var" oluşu, örtük bir şekilde bir soruna işaret etmektedir. Töz, tanımı gereği, "var olabilmek için başka herhangi bir

²¹ Descartes, R., a.g.e., s.135

²² Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Bahçeşehir Üniversitesi, Agorakitaplığı, İstanbul, 2008, s.93

²³ Heidegger, M., a.g.e., s.93-95

²⁴ Camcı, C., *Fenomenoloji*, Yayınlanmamış Kitap, Antalya, 2014, s.21

var olana ihtiyaç duymayan”, dolayısıyla yaratılmamış olandır. Bu açıdan, hem sonlu hem de sonsuz olana “vardır” demek, onları *var olan* olarak görmek demektir. Böyle bir yaklaşım, sonsuzun sonluya indirgenişine ve sonlunun da sonsuz olarak anlaşılmasına neden olmaktadır. Fakat Heidegger için “var” olmak, yani “var-lık” kavramı, her zaman aynı olan bir şeyi ya da tek bir şeyi ifade etmez. O, bir *isim* olmaktan çok *anlaşılır* olandır.²⁵ Descartes ise, “varlık”ı bu yönüyle düşünmeksizin, onu *besbelli* yani *töz* olarak kabul etmiştir. Bu anlamda Heidegger’e göre varlık, belirli bir *şey* ya da *töz* değil, kendisini açan’dır, var-olmakla anlaşılabilir.²⁶

Diğer yandan Descartes için zihin ve beden, birbirinden tamamen ayrı iki *töz* oldukları için birbirinden bağımsız olarak anlaşılabilir ve ontolojik olarak birbirinden bağımsız bir şekilde var olabilirler. Bu nedenle zihin ve beden arasında epistemolojik ve ontolojik bir ayrım vardır.²⁷ Descartes’in kesinliğinden emin olduğu *düşünen töz*, maddeyi doğrudan doğruya bilemez, onun ikincil özellikleri yoluyla dolaylı olarak bilir. Bu şekilde Descartes, varlık yorumunda keskin ayrımlara giderek, bu ayrımları birbirine erişilemez kılmıştır. Heidegger’e göre, aynı ontolojik statüye sahip düşünce ve madde arasında böyle bir tutum, epistemolojik açmaza ve ontolojik çelişiklere neden olur.²⁸ Düşünen özne, dünyayı anlamlandırmaya çalışırken, kendisine ve uzama dayalı bir temele oturtmaya çalışmıştır. Dolayısıyla Kartezyen felsefede düşünce ve maddeye verilen bu tözsellik statüsü, onları gerçekliğin merkezi konumuna getirmiştir.²⁹

Tüm bunlara rağmen Heidegger için, Descartes’in kabul edilebilir bir tespiti vardır. O da, “varlığıyla diğer bütün var olanları temellendiren, dünya-içindeki-var olanların esası olan maddi doğanın ontolojik karakterizasyonunun temelini atmasıdır.”³⁰ Ama yine de, dünyaya ilişkin maddi bir temelden yola çıkılarak dünyanın dünyasallığı, dünya-içindeki-var olanlar ve Dasein anlaşılabilir. Bu bakımdan Heidegger’e göre Descartes, uzamın uzamsallık ya da dünyanın dünyasallık olarak anlaşılabilirliğini göz ardı etmiş ve varlığı *sürekli mevcut oluş* olarak anlamıştır. Dolayısıyla Descartes, uzamsal olanın, uzam niteliğindeki bir temelden ontolojik olarak kendisini açışını kavrayamamıştır. Çünkü o, önceden ben ve dünya ayrımını öne sürmüştür. Ancak Heidegger’e göre bu ayrım temelinde, yalnızca bilme edimiyle var olana yaklaşılabilir ve var olanın kendisini kendisi olarak ortaya koyuşu

²⁵ Bu anlayış, belirsiz, muğlâk olmakla birlikte bir olgu olarak görülmesi gereken bir anlayıştır. “Varlığı bu ortalama, bulanık, örtük anlayışımız da bir olgudur.” (Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, s.5)

²⁶ Heidegger, M., *a.g.e.*, s.96-99

²⁷ Yalçın, Ş., *a.g.e.*, s.34-35

²⁸ Tümkaya, B., *Heidegger’in Batı Metafiziğine Yönelik Tedirginliği ve Modern Özne Eleştirisi*, Yüksek Lisans Tezi, Antalya, 2010, s.20

²⁹ Tümkaya, B., *a.g.e.*, s.21

³⁰ Heidegger, M., *a.g.e.*, s.102

engellenmektedir. Bu açışa olanak sağlayan ise yalnızca, uzamın uzamsallığında ya da dünyanın dünyasallığında, *mesafe kaldırarak*, var olanı dolayısıyla varlığı anlayış içinde olan Dasein'in *bir-şey-için* yönelimsel davranışdır.³¹

1.3.2 Heidegger'in, Kant'ın Özne Anlayışına Eleştirisi

Kant ise, *cogitonun* işlevselliğinin, varlığın bilgisini edinmek için güvenilir ve sağlam bir temel olduğunu ileri sürmüştür. *Cogitonun* esas varoluşu olarak ilişki kuran, bağlayan ve düzenleyen yapısı, *copula*'yı³² kullanışıyla ontolojik ve ontik olan arasında asılı kalmaktadır. Yani, nesnelerin duyumlarından elde edilen algıların kavramları, salt aklın kavramlarıyla düzenlenip, anlamlı yargılara, *-dır* ortacıyla ifade edilen önermelere dönüştürülmektedir. Dış dünya, algının aşkınsal birliğinde anlamlandırılmakta, orada gerçekliğini bulmaktadır. Böylelikle *cogito*, hem salt aklın işleyişiyle ulaştığı sonuçlarla aşkınsal olmakta hem de nesnelere deneyimleyebilmesinden dolayı sahip olduğu ampirik ben bilinciyle, bu iki ayırım arasında ilişki kuran anlamında uzamda belirsiz bir yer edinmektedir.³³

Kant'a göre zaman ve uzam, nesnelige değil, birliği sağlayan transandantal özneye aittir ve onun duyu algısının saf formlarından biridir.³⁴ Bu da Heidegger için, zamanın ve uzamın içsel görünümünün saf formuna indirgenip, bir temele sahipmiş ve düşünen öznenin dışında bir varlığı yokmuş gibi düşünülmesidir. Bu nedenle Kant'ın, gerçekliği zihnin formlarına uygunluğu açısından düşünmesi bir yanılgıdır. Çünkü Heidegger'e göre Kant, gerçekliğin tam da kendini içinde bulduğu *zamanda* olduğunu göz ardı etmektedir.

Heidegger için geleneksel ontolojinin yaptığı şey, “var olanları tek bir oluş tarzı temelinde açıklamaktır”. Bu anlamda dünya, aşkınsal öznenin ya da düşünen tözün kurucu olanakları sayesinde bize açılır. Bir başka deyişle, “dünyayla ilişkimizin mümkün formu, onunla karşılaşmamızdan önce rasyonel olanaklar çerçevesinde belirlenmiştir.”³⁵ Daha önce de belirtildiği gibi, dış dünyaya ilişkin bilgimiz, Descartes için fiziksel nesnelerin ideleri yoluyla sağlanır. Bunun dışında, onların dolayimsız ve gerçek bilgisini edinemeyiz. Kant için de, dış dünyada algıladığımız izlenimler, algımızın formları olan zaman ve mekân aracılığıyla yargısal kategorilere dönüşür. Dünyaya bakışımız bu şekilde önceden belirlenir ve dolayısıyla nesnel gerçekliğin kendi içinde ne olduğunun bilgisi bize saklı kalır. Ancak Heidegger için

³¹ Heidegger, M., a.g.e., s.104-105

³² Önermesel mantığın gerçekliği açıklayış şekli olarak, bilincin sonlu şeylerde *-dır* olarak tanımlama yapması, şeyleri belirlemesi(Camcı, C., a.g.e., s.23)

³³Camcı, C., a.g.e., s.23

³⁴ Yalçın, Ş., a.g.e., s.115

³⁵ Tümkiye, B., a.g.e., s.21

böyle bir tutumla dünyayı anlamaya çalışmak, onu anlamından soyutlayarak kendisiyle ilgisiz kılmaktır.³⁶ Bu bakımdan, bize açılan aslında dünya değil, düşünen yanımızın *şema*³⁷larıdır.

Bu anlamda fiziksel nesnelere ya da dünyayla birlikte var olan olarak insan, onları oldukları gibi anlamamanın önüne engel koymamalı, bu dünyada kendisini onlarla *bir-likte* açışını anlamaya çalışmalıdır. Böylelikle Heidegger'e göre, nesnelliğin varlığından şüpheye düşmemize gerek kalmayacak, bütünselliği içinde dünyayı deneyimlememizin ve bu sayede onu anlamamızın yolu açılmış olacaktır.

1.3.2.1 Dünyasallık

Az önce bahsettiğimiz bütünsellik kavramının Heidegger için ifade ettiği şey, dünyanın dünyasallığıdır. Buna göre, biz dünyayla karşılaşmadan önce o, kendi içinde bir *oluşa*, ontolojik bir önceliğe ve belirlenmişliğe zaten sahiptir. Fırlatılıp atılmışlığımız sayesinde biz, bir şekilde ve her zaman, dünyaya dâhil oluruz, ona yöneliriz, onunla ilişki içinde oluruz. Bu anlamda da dünyanın dünyasallığı, ona ilişkin bilgimizi öncelemekte olan bütünsellik olur.³⁸

1.3.2.1.1 Kant'ta Dünya İdesi

Kant için, dünyanın dünyasallığı ya da uzamın uzamsallığı düşünülemez. Çünkü akıl, böyle bir şeyi düşünmeye kalkıştığında totolojik bir tutum sergiler ve antinomiye ("kendi içinde boşu boşuna dönen bir kavram çatışması"³⁹ olarak diyalektiğe) düşer.⁴⁰ Bunun nedeni Kant'a göre, insan aklının anlamında ya da ne olarak var olduğunda (işlev gördüğünde) saklıdır. Ampirik olarak deneyimin nesnesi olabilen insan, aynı zamanda bu deneyimin öznesidir de. Düşünen, algılayan, nedensel bağlantılar kuran, yapısında bulunan formlar (zaman-uzam) sayesinde güvenli sonuçlara ulaşarak nesnelliğin bilgisini edinen akıl, bunların yanı sıra kendi-içinde mantıksal işlevlerinden de kaçınmaz. Bunun sonucunda akıl, kendi kavramlarını ya da idelerini, gerçek olma iddiasıyla anlama yetisine dayatır. Fakat Kant için gerçek olmak, apriori sentetik yargılarla ifade edilebilir olmak demektir. Bu nedenle aklın kendi etkinliğinin, işleyişinin zorunlu bir sonucu olan bu ideleri; geçerliliği olan, kavranan bir şey hakkında bilgi veren ideler olarak kabul edilemez. Bu ideler; ruh, evren ve Tanrı ideleridir. Burada konuyla ilgisi açısından yalnızca evren idesi ele alınacaktır.⁴¹

³⁶ Tümkaya, B., a.g.e., s.22

³⁷ Transandantal şema; duylardan gelen algılarla anlama yetisinin saf kavramlarını birleştirmeyi sağlayan, zaman formundaki transandantal bir belirlenimdir. (Yalçın, Ş., *Modern Felsefede Benlik*, s.84)

³⁸ Tümkaya, B., a.g.e., s.22

³⁹ Heimsoeth, H., *Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2007, s.101

⁴⁰ Camcı, C., *Aydınlanmanın Kurgusal Olanığı Olarak Özgürlük Etik İlişkisi*, XX. Oturum, Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi/Eşitlik, Özgürlük, Kardeşlik, Edit.İsmail Serin, Asa Kitabevi, Bursa, 2010, s.796

⁴¹ Cassirer, E., a.g.e., s.134

Kant'a göre akıl, apriori sentetik yargılara ulaşırken bir nedensellik ilkesinin belirlenimi içerisindedir. Zaman ve mekân formları içindeki her olay, bir öncekinin sonucu ve bir sonrakinin nedenidir. Yalnızca bu neden-sonuç ilişkisi sayesinde kavranabilir şeylerin bilgisi edinilebilir. Ama yine de akıl, kendi yapısından kaynaklanan bir düşünmeyle, bu neden-sonuç ilişkisinin bütünü, yani koşulsuz ve belirlenmemiş olan evreni kavramak ister. Evren düşüncesi, idesi ise Kant için, aklın bir diyalektiği, yanılması ya da oyunu olmaktan öteye geçemez. Çünkü evrenin deneyiminin bilgisine sahip olunabileceği hiçbir durum yoktur. Yani evren, bir nesne olarak zaman-mekân formları içinde algısına sahip olabileceğimiz ve anlama yetimiz aracılığıyla apriori sentetik yargısını elde edebileceğimiz bir nesne değildir. Kant'a göre yanılma olarak kabul edilemeyecek şey, aklın nesnelere, onların duyuşal kavramlarıyla ve aklın kendi kategorileriyle ulaştığı sonuçlardır. Buna karşılık evren idesi, nesnelere ya da bilebildiğimiz her şeyin, her koşulun üstünde olan ve hiçbir koşula bağlı olmayan bir tümlüğün olduğu düşüncesidir. Kant için, böyle bir koşulsuz bütünlüğü düşünebiliriz ama onu hiçbir zaman bilemeyiz. Çünkü algısız bir kavram boştur, yani bilinemez.⁴²

Bu anlamda Kant, evrenin ya da dünyanın deneyimlenebilirliğinden öte, kendisinin sonlu ya da sonsuz oluşunu bilemeyeceğimizi söyler. Çünkü kavramsal, mutlak tamlık, başlangıcını ve sonunu bilmediğimiz duyulur gerçekliği aşan, zaman ve mekân formlarımızı da aşan bir tamlıktır. Bu nedenle evrenin, dünyanın kendisinin sonlu ya da sonsuz oluşunu savunamayız.⁴³ Bunun yanı sıra aklın, bölünebilirlik anlamında evrenin sonlu ya da sonsuz oluşunu belirleme isteği, hem en son bölünemez olana, hem de sonsuz bölünebilirlikte bir sürüp gitmeye ulaştırmaktadır. Tek tek nesnelere ve bunların tümlüğü olarak dünyanın sonsuza dek bölünebileceğini düşünmek, onun sonsuz sayıda uzamsal parça içerdiği anlamına gelmez. Bu yalnızca aklın mantıksal işleyişinin bir ürünü, varlık yapısıdır. Dolayısıyla Kant için, algılanabilir gerçekliğin algılayamayacağımız kavramsal tümlüğünü yalnızca matematiksel, sayısal olarak düşünebiliriz. Uzamsal olanın uzamsal olmayan tümlüğünü, yani uzamın uzamsallığını düşünme, salt aklın aşkınsal işleyişinin bir ürünüdür, aklın sınırları içinde kalır ve gerçeklikle ilişkilendirilemez.⁴⁴

Bu anlamda evren idesi Kant'ta, Heidegger'in kastettiği dünyasallık anlamında düşünülemez. Heidegger için dünyasallık, varoluşun olanaklarını ve belirlenmişliğin bir aşımını (otantik varoluş, eksistensiye anlayış anlamında) içerse de, Kant bu aşmayı, belirlenmemişliği, aklın *koşulsuz buyruklarında* görür. Çünkü insan, nedenselliğin belirlediği

⁴² Heimsoeth, H., *a.g.e.*, s.102-106

⁴³ Heimsoeth, H., *a.g.e.*, s.106,107

⁴⁴ Camcı, C., *Aydınlanmanın Kurgusal Olanığı Olarak Özgürlük Etik İlişkisi*, s.10

ampirik yanından, yine kendi aklında bulunan koşulsuz bir düşünme yetisiyle kurtulur. Bu da aslında, insanın özgürlük olanağını anlatır. Aklın, duyulara dayanmayan, anlama etkinliğini içeren yanı, bir nedensellik dizisinin, belirlenmişliğin dışındadır. O, bir ilk neden gibi, özgür eyleminin olanağıdır. İnsan, doğanın nedenselliğine bağlı olan ampirik yanından, kendi aklının anlamaya, karar vermeye dönük ahlaki yanında özgürleşir.⁴⁵

1.3.2.1.2 Kuramsal Değil, Kuram-Öncesi Karşılaşma, Etkilenme

Descartes'ın insanı ruhsal ve bedensel bir töz olarak belirleyişi ve bu ayrımı doğaya da uygulayışı; Kant'ın töz anlamında değil ama özne-nesne ayrımında bu düşünmeyi sürdürüşü; hem insanın hem de birlikte var- olduğu dünyanın sistematik bir yaklaşımla anlaşılmasına neden olmuştur. Burada Heidegger için problem, bu kuramsal yaklaşımın kendisidir. Çünkü yaşama ilişkin bir kuramsallaştırma, onun canlılığını yitirmesine neden olmakta; insanın kendisine ilişkin bir olay olarak *Ereignis*⁴⁶ durumundan, bir *Vorgang*'a, tasarımsal bir anlayışa (teknik, bilimsel, seyir) indirgenmektedir. Fakat Heidegger'in bu tutumu, pratik olanın kuramsal olana üstünlüğünü savunması gibi anlaşılmalıdır. Ona göre, kuramsal bilgi tarzı reddedilmelidir, çünkü kuramsal olanın kendisi aslında kuram-öncesi (pre-teorik) bir şeye işaret etmektedir. Dolayısıyla anlayışı kuramdan uzaklaştırmak, aslında dolaylı bir karşılaşmayı ima eder. Verili ya da belirlenmiş bir şeyle gerçekleşen karşılaşma, gözlemci konumunda bir seyir ya da karşılaşmadan farklıdır. Bu noktada herhangi bir şeyin bize nasıl verildiği, verilmişliğin kendisinin ne olduğu önem kazanır. Genellikle verilmişliği, “bir şey vardır” derken ifade ederiz. *Var olanı*, yani *verili olanı* belirleyebilirsek de, “var-dır”ın yani verilmişliğin anlamının kendisi zaten bize verilir. Peki, “Bu anlam nedir ve nasıl verilir?”⁴⁷

Heidegger'in bu soruya verdiği cevap, dünyanın dünyalığıdır. Ona göre, yalnızca dünya dünyalaşabilir, çünkü bir *orada* olmadan hiçbir şey olamaz. Şeyler, kendilerini *orada*, bir çevre ya da dünya içinde sunarlar ve bu dünya içerisinde de herhangi bir *şey (seiende)* değildirler. Dünyanın dünyalığını oluşturan ve insan ilgileriyle belirlenen bağlamsal bir yapıda, *orada* yer edinirler.⁴⁸

Heidegger, *dünyalık (Weltlichkeit)* terimini tanımlamak için *deneyim* anlamına gelen *Erlebnis* terimini kullanır. Aynı zamanda bu terim; *leben, yaşamak* terimiyle de ilişkilidir. Dolayısıyla *Erlebnis*, insanın eylemlerinin ve geleceğinin yönünü, başarı ve başarısızlıklarını

⁴⁵ Heimsoeth, H., *a.g.e.*, s.109-112

⁴⁶ Dünyanın dünyasallığına ilişkin olarak, insanın, çevreleyen-dünyasındaki el-altında-olan nesnelere karşılaşmasını anlatan *Erlebnis* anlamında, günlük yaşam deneyimleri. (Poltt, R., *Ereignis, A Companion To Heidegger*, Edit. Hubert L. Dreyfus & Mark A. Wrathall, Blackwell Publishing, 2005, s.379)

⁴⁷ Poltt, R., *Ereignis, A Companion To Heidegger*, Edit. Hubert L. Dreyfus, & Mark A. Wrathall, Blackwell Publishing, USA, 2005, s.376

⁴⁸ Poltt, R., *a.g.e.*, s.376

barındıran, hayatının bir parçasını oluşturan, yaşadığı kendine ait bir deneyimdir. Bu bakımdan yaşam, düzenli bir işleyiş ya da organizma değil, bir biyoloji de değil, ama biyografideki bir bilmece, sır (bios) gibidir. Bana ait deneyimlerimden oluşan yaşamım, bilimsel bir belirleyiş içinde anlaşılabilir. O ancak, var-olarak deneyimlediğim bir sırrın açılışıdır. Günlük olağan deneyimlerimde kendi kendime bir yerde, orada ikamet edişimde, her ne zaman olursa olsun benim için dünyalaşan bir dünyadayımdır. Kendi amaçlarımla ya da yetilerimle katıldığım, somut ve tarihsel ben'i oluşturduğum, belirli bir kültürel yapıda yaşarım. Dünya, benim için tüm verili şeyleri içeren ve bu şeylerle günlük deneyimlerimde meşgul olduğum bağlamsal bir yapıdır. Bu noktada Heidegger'e göre, yaşam deneyimimin bana ait olması, gerçekliği öznelliğe indirgeyen bir yaklaşım olarak düşünülmemelidir. Deneyimim, benim soyutlanmış zihnimde, hiçbir şekilde açıklanamayacak ruhsal bir süreçte değil, içinde bulunduğum, ikamet ettiğim, ilgi ve yönelim içinde olduğum ilişkisel ve bütünsel bir yapıda, *orada-lıkta* gerçeklik kazanır. Bu bakımdan Heidegger'e göre, modern felsefenin bu tarz problemler yaratmasının sebebi, dünya fenomenini görememiş olmasıdır. Özne-nesne ayrımının peşinde, bir "şey" olmayan "dünya" unutulmuştur.⁴⁹

Daha ayrıntılı bir açıklama için dünyasallık kavramı, *dünyasallık(2.4.)* başlığı altında tekrar ele alınacaktır.

Modern özneye tüm eleştirel yaklaşımları doğrultusunda Heidegger'in insan anlayışı da, dünyada önce günlük pratik edimleriyle var olan ve aynı zamanda varlığa yönelik belirsiz bir anlayış içinde olan, daha sonra da, eksistensiye bir anlayış geliştiren Dasein olarak karşımıza çıkar.

⁴⁹ Polt, R. , *a.g.e.*, s.377

İKİNCİ BÖLÜM

VARLIĞI, DASEİN'İN VAROLUŞUNDA ANLAYIŞ

Heidegger'in varlık hakkındaki yorumu, Batı metafiziğinin formlara taşıdığı, hariç tuttuğu ya da hareketin potansiyel bir kaynağı olarak anladığı varlık anlayışına karşı, yaşadığımız dünyada temellenir.⁵⁰ Varlığa ilişkin tüm soyutlamaların aksine Heidegger'in yaptığı, belki de onu görünür kılmaktır. O, *Ereignis* kavramıyla düşünmeyi önerir ve artık *varlık nedir? in* değil, *varlığın anlamı* önem kazanır. Bu bakımdan Heidegger'in düşünceleri Grek felsefesinden, özellikle de Aristoteles'in düşüncelerinden kaynaklanan ama farklılaşarak gelişen bir yol izlemiştir.⁵¹ Bu nedenle Dasein'ı anlamada, Heidegger'in Aristoteles'le olan ilişkisini belirlemek daha aydınlatıcı olacaktır.

2.1 Aristoteles'in, Varlık'ı *Ousia* Olarak *Var Olanda* Anlayışı

Aristoteles'in varlık görüşünün merkezini, *gerçek-olan-herhangi-bir-şey* oluşturur. Ama onun için asıl önemli olan, *gerçek-olan-herhangi-bir-şeyin gerçekliği*, yani “var olmakta-olan-herhangi-bir-şeyin varlığı, herhangi-bir-şey-olan'ın, var olanın olmak-lık'ıdır”.⁵² Çünkü Aristoteles'e göre var olan, her zaman bir fenomen olarak, kendi kendisini gösteren, meydana gelen, ortaya çıkan olarak deneyimlenmektedir. Bu anlamda var olan, mevcudiyet olarak anlaşılmaktadır, yani her zaman *bir şey olarak* ortaya çıkmakta, meydana gelmektedir. “Savaşçının kullandığı bir kalkan olarak, suya indirilen bir gemi olarak ya da Tanrı olarak” gibi. Dolayısıyla var olan, hep *bir şey ya da başka bir şey* olarak görünüşe gelir. Aristoteles'e göre, var olanların bu “olarak-yönü (as-dimension)” onların varlık tarzını ifade eder. Bu anlamda var olan, her zaman *bir-varlık-hali-içinde-var-olan*'dır. Bu birliği ifade etmek için Aristoteles, *ousia* terimini kullanır. *Ousia*; var olanın *varlığı, olmaklığı ya da gerçekliğini* anlatır.⁵³ Şeyleri gerçek yapan *ousianın* doğasını ise, *energeia* ya da *entelecheia* oluşturur. Buna göre şeylerin gerçek oluşu özsel⁵⁴ olarak (formally) *ousia*, maddesel olarak *energeia* ile belirlenir.⁵⁵

⁵⁰ Steiner, G., *Heidegger*, çev. Süleyman Sahra, Hece Yayınları, Ankara, 2003, s.116

⁵¹ Sheehan, T., *Dasein*, A Companion to Heidegger, Edit. Hubert L. Dreyfus & Mark A. Wrathall, Blackwell Publishing, 2005, s.193

⁵² Sheehan, T., *Dasein*, s.194

⁵³ Sheehan, T., *Heidegger, Aristotle and Phenomenology*, <http://religiousstudies.stanford.edu/WWW/Sheehan/thomassheehanheideggerarticles.htm>, s.88-89

⁵⁴ Özsel terimi burada; şeyin doğası anlamında ya da Platonik idea anlamını anımsatacak şekilde kullanılmıştır. Fakat idea gibi var olandan bağımsız bir belirleyici ya da duyulur-üstü bir gerçeklik değil, her zaman var olanla birlikte olan ve ne ise o olmaklık'ını anlatan bir terimdir.

⁵⁵ Sheehan, T., *Dasein*, s.194-195

Aristoteles'in varlığı *energeia* olarak düşünmesinin nedeni, *bir-form-içinde-var olmayı* yani *ousiayı*, dinamik ve teleolojik olarak düşünmesinden kaynaklanır.⁵⁶ Çünkü *energeia* terimi Aristoteles için, hareket etme, eylemde bulunma, edim halinde veya etkin olma, gerçeklik veya etkinlik halinde var olma anlamlarına gelse de, onu hareketle sınırlandırmaz. *Energeia*'yı, onunla ilişkili bir terim olan *entelecheia* ile birlikte düşünür. Bu durumda terimin anlamı *eidosu (formu)*, yani hareket içermeyen bir anlamı da kapsar ve *gerçek olma, gerçeklikte var olma* anlamına gelir. *Gerçek olma* ise, ontik ve epistemik açıdan belirlenir. Ontik olarak gerçek anlamda var olan, elmadır ve *energeia* (gerçek, etkinlik, devinen bir şey olarak) halindedir, dinamik bir anlam içerir. Epistemik olarak gerçek anlamda var olan ise, *eidos* veya elma *formudur*. Çünkü *eidos*, şeyi şey yapan olarak, elmanın neliğini veren, elmayı elma yapandır. Yani, elmanın varlığı, onun elma olmaklığıdır. Bu anlamda elma, *energeia* halindeyken devinmektedir, ama bu devinin aynı zamanda, teleolojik olarak tamamlanmayı da amaçlamaktadır. Devinimiyle, amaçladığı tamamlanmışlığı elde ettiği zaman, kendi *entelecheia*'sına, yani formuna, amacına ulaşmış ve gerçeklik kazanmış olur.⁵⁷ Bir başka deyişle, "Bir şeyin formu, onun ideal varlık tarzı ve olması gereken şeydir." Yani, dinamik olarak bir şeyin formu, onun ideal varlık tarzıdır. Teleolojik olarak ise, olması gerektiği şeydir. Yarışmada kazanılan ödül, *olması gerekeni* ifade eder. Atlet olmak ise, formda kalmak yani *ideal varlık tarzı* için edimsel bir şekilde düzenli ve sürekli olarak çalışmayı gerektirir.⁵⁸ Böylelikle hem amaca doğru devinir, hem de varlığını korur, sürdürür.

Bu anlamda insan da, sürekli olarak kendi ideal varlık tarzı için çabalar. Varlığı için çabalamayan, her zaman olması gerektiği şey olarak kendi mükemmel formunda olan tek şey, Tanrıdır. Ontolojisini, teoloji üzerine temellendirmemekle birlikte Aristoteles, var olanı açıkladığı *ousianın*, tüm varlığın esas kaynağının tanrısal olduğunu söyler. Tanrı, gerçekleşmiş kusursuz *energeiadır*. İnsan ise *a-telestir*, eksiktir, mükemmel olmayan, henüz amacına ulaşmamış ama sürekli-amacı-yolunda olandır. O, *kendi-telosunu-kazanma* anlamında mükemmel bir *entelecheia* ya da *tamamlanmış-bir-şey-olma* anlamında *energeia* değildir. Bu durumda, ya sürekli kendi yetkinliğine doğru devinme (*kinesis*), ya da her zaman tümüyle kendini gerçekleştirmiş olmanın dinginliğinde olma (*stasis*), gerçek-olmanın iki hali olarak kendini gösterir.⁵⁹

⁵⁶ Sheehan, T., *Dasein*, s.195

⁵⁷ Özcan, M., *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2011, s.127-129

⁵⁸ Sheehan, T., *Dasein*, s.195

⁵⁹ Sheehan, T., *Dasein*, s.195

2.2 Heidegger’de, Aristoteles’le İlişkili Olarak Gelişen *Var olanın Varlığının Anlamı*

Heidegger, bu tür nesne-odaklı varlık kuramından çok, ilişki-odaklı bir anlam kuramı geliştirir. Varlık değil, ama varlığın anlamının kazandığı önem de bu yüzdendir.⁶⁰ Çünkü *Varlık nedir?* sorusu ya da genel olarak, ... *nedir?* diye sormak, soru sorulana üç boyutlu, uzamsal bir mevcut şeymiş gibi düşündürür; ya da zaten öyle olduğunu kabul etmektedir. Bu bağlamda Heidegger, tüm bilimsel ya da felsefe-öncesi imaları ve nesnelleştirmeye sonuçlanan tanımlamaları önceleyen bir anlam sorusuyla başlar, sorulana ilişkin bir yeniden yapılandırmanın önünü açar. Bu görüşüne de Heidegger, fundamental ontoloji adını vermektedir.⁶¹

Aristoteles, *hiç olmayan ve varlık içinde olan*’ı gerçek (*real, to on*) kabul eder. O, Heidegger’in, *Kartezyen-özne ve Kantçı-özne* bölümünde eleştirilerini gördüğümüz, dış dünyaya gerçekliğini verdiği kabul edilen insan-öznenen bağımsız bir *ousia, olmak-lık*, ya da *gerçek olanın gerçekliği* ile varlığı açıklar. Heidegger ise, bu maddesel gerçekliğin anlamlılık yapısıyla ilgilenir. Anlamli olan (*to alethes, to par-on*)dan yola çıkarak, anlamlı olanın anlamlılığı(*to aletheia of the alethes, the parousia of the paron*)nü özsel olarak belirler. Üstelik bu yapıyı ortaya çıkararak, insanın ilgi ve amaçlarıyla uyum içinde gelişen bir ilişkiselliklerdir.⁶² Bu anlamda ilişki, insan varoluşunun temel bir belirlenimidir. İnsan ilk önce, her zaman bir yönelim içinde olduğu çevresinde, ilişki örüntüsü olarak var-olur.⁶³

Heidegger *to on*’u *to paron* olarak yorumlamakla, dışarıda bulunan herhangi bir var olanı değil, anlaşılabilir olarak var olanı, insan bağlamı içinde anlamlı olarak bulunanı kasteder. *Ousiayı parousia* olarak belirlerken de, mevcudiyet olarak varlık(being as presence)ı anlatır. Bu mevcudiyet, var olanın sahip olduğu *anlamı* anlayışımızla bağlılık içinde, anlamlı ve yakın olan bir mevcudiyettir. Fakat yakınlık ya da anlamlılık, ne uzamsal bir bulunma ne de mesafe olarak yakınlıktır.⁶⁴ Uzaklık, bizim ilgilerimiz dâhilinde, şimdide anlamlı bir mevcudiyeti engellemez ve anlamlılık sürer. Bu bakımdan Heidegger için esas olan, şeylerin

⁶⁰ Sheehan, T., *Dasein*, s.196

⁶¹ Camcı, C., *Fenomenoloji*, s.80

⁶² Sheehan, T., *Dasein*, s.196

⁶³ Guignon, C.B., *Heidegger and the Problem Of Knowledge*, s.86

⁶⁴Burada yakınlık ya da uzaklık ifadelerinin göndermede bulunduğu şey, zamansal mevcudiyet olarak anlayabileceğimiz *mesafe kaldırmaklık (Entfernen)* kavramıdır. *Mesafe kaldırmaklık*, Heidegger’in anlam kuramının işaret ettiği bu kavram, günlük yaşamımızda bir şeye yönelik olduğumuz her eylemimizde aslında yöneldiğimiz şeyin anlamına doğru olduğumuzu anlatır. Şeyin kendisine yönelirken aynı zamanda yaşam deneyimlerimizde onunla geliştirdiğimiz ilişkideki anlamına doğruyuzdur. İşlevselliğiyle anlamlı bir yapıya oturttuğumuz şey, uzamsal olarak yakın olmasa bile anlamlılığı ve zamansallığımız sayesinde bize şimdi’deki ilgilerimiz dâhilinde yakın veya uzak olabilir. Bu bakımdan *mesafe kaldırmaklık*, “mesafenin kalkması, yaklaşma, varlığın yaklaşması, el-altında bulunuşun zamansal pozisyonu olarak *bir-şey-için*’in kendisine, varoluşun, yaşamın kendisinin anlamına yönelik olma olanağıdır.” (Cancı, C., *Fenomenoloji*, s.81)

anlamlılıklarıdır ve geleneksel varlık görüşünün aksine mevcudiyet, var-oluştur.⁶⁵ Az önce bahsettiğimiz gibi *mevcudiyet* burada, şeylerin, *bu nedir?* sorusuna yanıt olabilecek şekilde *bu şudur* olarak duruşuna, fiziksel bir uzanımına değil, *el-altında* olarak gündelik yaşamımızda kullanılagelmesini anlatır. Anlamlılığın yapısını *mevcudiyet* olarak belirlerken Heidegger, dünyayı, yani dünyada-var-olan insanı kasteder. Dünya(insan), anlamı oluşturan şeydir. Peki, nasıl bir insan buna yol açar? “Var-olma’yı sorunsal olarak deneyimleyebilen”⁶⁶, varlığın anlamını sorgulayan karakteristik bir var olan olarak insan, yani terminolojik bir adlandırmayla *Dasein*. Bu bakımdan varlığı anlayış, *Dasein*’in *anlayışıyla* belirlenmekte ve *Dasein*’i *anlayışla* açığa çıkmaktadır. Heidegger için “varlık sorusunu çalışmak, bir var olanın(soruyu soranın), kendi varlığı içinde şeffaf kılınması demektir. Bu sorunun sorulması, bir var olanın varlık hali olduğu için, bizatihi neyin sorulduğu(yani varlık) tarafından özsel olarak belirlenmektedir.”⁶⁷ Bu anlamda varlığın anlamına ilişkin soru, bir bakıma kendi varlığımızın da sorgulanmasına ilişkin sorudur. Dolayısıyla *Varlığın anlamı nedir?* sorusu, bir yorumlama olarak düşünülmelidir. Bir var olanın varoluşunun tüm yönleriyle sergilenmesi, kendi varlığının anlaşılmasına olanak sağlar.

2.2.1 Dasein: Orada-Varlık

Dasein’in varlık tarzı esas olarak, zorunlu bir biçimde somutlaşmasını gerektirmeyen kendini-yorumlama eylemidir. Bu nedenle Heidegger, çözümlemesi için insan terimini kullanmaz.⁶⁸ Onun yerine, nötr olarak düşünülebilecek her insan ya da insanların varlığı yani dünyada-var-olan olarak insan varlığı anlamında *Dasein* terimini kullanır. Var olan, dünyada-olan, burada-oluş anlamında insana işaret eden *Dasein* ismi, onun *neliğini* değil *varlığını* ifade eder. Üstelik *Dasein*, insanın birlik halinde oluşunun bir anlatımıdır ve geleneksel biçimde beden, ruh ya da tin gibi bir bölünmüşlükten uzaktır.⁶⁹ Bu anlamda, *Dasein*’in gerçek yapısının bir bedene sahip olmak olmadığı söylenebilirse de, o her durumda kendi olgusal somutlaşımında var olur ve her durumda bir bedende açılır.⁷⁰ Dolayısıyla *Dasein*’in anlaşılması, *Dasein* niteliğinde bir var olanın kendi varlığından, temel varlık belirlenimi olan var-oluşundan ve var-olma imkânlarından hareketle mümkündür.⁷¹

Her bir var olanın(entity) varlığı için “var” olma söz konusuysen; “Ben varım” ya da “Sen varsın” diyebilen bir var olanın var “oluşu” söz konusudur. Var-oluş karakterine sahip

⁶⁵ Sheean, T., *Dasein*, s.197

⁶⁶Steiner, G., *a.g.e.*, s.117

⁶⁷ Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, s.7

⁶⁸ Dreyfus, H.L., *Being-in-the-World*, The MIT Press, Massachusetts, 1995, s.41

⁶⁹ Inwood, M., *Heidegger Düşüncesinin Temel Kavramları*, Özne, çev. Metin Bal, Sayı 16, Bahar 2012, s.260

⁷⁰ Dreyfus, H.L., *a.g.e.*, s.41

⁷¹ Heidegger, M., *a.g.e.*, s.44

olmasıyla Dasein, *orada-olan* anlamındadır. “O, bir *existenz* olarak *ek-sistere*, yani dışta durandır.” Aynı zamanda Dasein terimi, “şimdi-burada-olan” anlamına da gelmektedir. Çünkü o, her zaman orada-oluşuyla aslında belli bir dünyada ve belirli bir zamandadır. Dışarıda duran olarak kendi varlığına ilişkin bir anlayış geliştirebilir ve kendi varlığıyla özsel ve gerçek bir ilişkiye sahip olabilmektedir. Kendi olanağına sahip bir var olan olarak da, otantik ya da in-otantik olarak var olabilmektedir. Bu anlamda Dasein bir olanaklılıktır, yani insan olma olanağıdır. Otantik varoluşuyla, kendini kendi varlığında anlar. O, hem dünya-içinde-var olma eylemiyle *anlamlılığını* yaratır hem de anlamlılığın yapısını, varlığı anlar. Ama bu anlayış epistemolojik değil, ontolojiktir. Çünkü onun varoluşu, diğer var olanlarla “birlikte” anlamı taşır ve ilişkisellik içerir.⁷²

Heidegger’in, Dasein’ı yaşadığı çevre içerisinde bir eylem varlığı olarak görmesi, geleneğin dayattığı bir anlayış olan öz-varoluş ikiliğinden de uzak durmasını sağlar. Heidegger için Dasein’in özü, varoluşundadır. Çünkü ona göre öz (*wesen*), bir şeyin neliği olarak o şeyin varoluşuyla birliktedir.⁷³ Burada Heidegger’in varoluş demekle kastettiği; insanın bir olma, gerçekleşme, meydana gelme (*happening*) ya da bir olay (*event*) olduğudur. Dasein dünya-içinde-var-olur; onun var-olma davranışı, dünya-içindeki ilgileri, yönelimleri, umursaması sayesinde diğer Dasein’lar ve var olanlarla ilişkisinde açığa çıkar. Orada-olduğu yeri, bir anlam dünyasına dönüştürür. Bu bakımdan Dasein’in orada-oluşu, bir ağacın orada oluşundan farklıdır. O, her zaman kendi dünyasında meşgul olduğu için, onun formal(olgusal, gündelik anlamdaki temel hali) hali, bir ilişki olarak yalnızca dünya-içinde-var olma halinde somutlaşmaya başlar. Dasein, dünya-içinde-var olması sırasında her zaman etkin olan ya da yapıp-eden, iş görendir.⁷⁴ Bu bağlamda bir eyleyiş, oluş bildiren varoluş terimi, belirli bir amaca doğru etkin olmayı anlatmaz. O, yaşamsal bir devinimdir ve bu devinimi oluşturan Dasein’dır. Bu bakımdan Dasein bir özne değil, varoluşsal devinimi gerçekleştirendir. Etkin oluşu, aynı zamanda onun ekstatik yapısına işaret eder. Dasein, dünyada-oluşunda statik, durağan değil, devinimsel ve sabit olmayan bir var olandır; ekstatik bir yapıda, kendisinin ötesindedir. Yani, kendi geleceğine ve olanaklarına doğru, kendi zamanında devinmektedir.⁷⁵ Aslında Dasein her zaman eksik kalan varlığına doğru devinir. Varlık, bu bakımdan kendi varlığı olarak onun geleceğidir, amaçsallığa dönük *olanaklılık*’ı olarak onun önündedir. Bu anlamda Dasein’in kendisinin ötesinde oluşu, onun özgürlüğü anlamına gelir.⁷⁶

⁷² Göksel, N. , Heidegger Düşüncesinde Duns Scotus Mirası, <http://agraphadogmata.wordpress.com/2013/02/02/heidegger-dusuncesinde-duns-scotus-mirasi/>

⁷³ Göksel, N., a.g.e.

⁷⁴ Guignon, C.B., a.g.e., s.86-87

⁷⁵ Tüm kaya, a.g.e. , s.31

⁷⁶ Camcı, C., *Fenomenoloji*, s.124

Dasein'in varlığının kendisinin önünde oluşu, varlığının açıklığı demektir. Dasein'in varlığın açıklığını Heidegger, *eksiklik* ya da *tamamlanmamışlık* olarak görür. Aristoteles *tam olma, yetkinliğe* ilişkin olarak *kapanma(closure)* terimini kullanır. Kendi üzerine kapanma ile tüm olanakların gerçekleşmesi, tamamlanma, başarma, yetkinlik anlamlarına gelen bu terim, şeyin kendi *telosunun* gerçekleşmesi demektir. Bu anlamda Aristoteles'e göre, tüm varlığın, *ousia*'nın kaynağı mutlak *energeia*(tamlık, yetkinlik, başarmışlık, mükemmellik), yani Tanrıdır. O kendi kendisiyle tamdır, birlik içindedir. Fakat Heidegger açıklığı, henüz bitmeyen, tam olmayan, tamamlanmamışlık, eksiklik olarak anlar. Hiçbir zaman bitmeyecek olan, yarım kalan, sonsuz olanaklara sahip ama sonlu olan dünyadır, yani Dasein'in kendisidir(*Dasein'in Dünyasallığı* bölümünde, dünyanın dünyasallığını oluşturanın Dasein olduğundan ayrıntılı olarak bahsedilecektir). O, kendi gerçek sınırlılığı içinde kendi varlık olanaklarını gerçekleştirme anlamında sınırsız bir açıklığa sahiptir.⁷⁷ Bu yüzden Dasein'in eksikliği olumlu bir anlamı ifade eder. Heidegger'e göre açıklık olarak insan, hep bir taslaktır, kendisini tam olarak gerçekleştiremez. Hep *-mek üzere, başarmak üzeredir* ama başaramaz. Çünkü insan, bir gerilimdir. Onun yaşamsal devinimi, birlik ve ayrılık arasındaki bir gerilim olarak, olanağa ve anlamın birliğine doğru bir sentezdir. Ama aynı zamanda şeyler ve olanaklar çeşitliliği içinde o, ayrık unsurları barındırır, yani bir ayrımdır. Sentezde ulaşılan anlamın birliğini oluşturan unsurlar, yeni anlam olanakları için tekrar ayrılır.⁷⁸ Bu bakımdan insan, sürekli bir anlam oluşturmaya doğru birliğe, yeni anlam olanakları için ayrıma ve yine tekrar birliğe doğru sürekli devinimiyle bir gerilimi ifade eder.

Kendi varlığına, açıklığına doğru devinen Dasein, aynı zamanda *oluş* anlamı içermektedir. Bu anlamıyla, bireysel *meydana geliş-leri* anlatır.⁷⁹ “O her durumda *benimki(jemenigkeit)*dir”⁸⁰, her birimize aittir. “Biz, kendimizi dünyada Dasein olarak bulur ve yaşarız.” Fakat bu tümüyle bireysel bir ait olma değildir. Çünkü “Bir kişi, Dasein'in bir durumudur.” Dolayısıyla Dasein, genel bir fenomen olarak her birimizi kendi olmamız bakımından önceler. Bu anlamıyla Dasein bir soyutlama, tür, özellik ya da ruh değil; herkes ya da her birimizdir. İnsan olma olanaklarımızı gerçekleştirmemiz sırasında oluşturduğumuz her şeydir.⁸¹ O, kendi varlığımızdır.

⁷⁷ Sheehan, T., *Dasein*, s.200

⁷⁸ Sheehan, T. a.g.e, s.201

⁷⁹ Tümkaya, B., a.g.e. , s.30

⁸⁰ Göksel, N., a.g.e.

⁸¹ Tümkaya, B., a.g.e, s.30

2.2.1.1 Dasein ‘ın Bir Bütün Olarak Var-lık’ı

Dasein, Heidegger’e göre, yazarken, konuşurken, yürürken, anlaşılabilir ilişkiler kurarken zaten bu varlığını anlayış içinde olan bir devinim-içinde-varlık’tır. O, her zaman yaşamsal bağlam içinde ve yaşama ilişkin zamansal bir oluşum, devinimdir. Bu açıdan insanın bir oluş, olay, meydana gelme karakterine sahip olması, onun varlığının bir tamamlanma, yerine getirme niteliğine de göndermede bulunur. Oluşan bir şeyin ne olduğu, onun sonucu tarafından belirlenir. Bunun gibi, insanın da ne olduğu, bir bütün olarak yaşamını tamamlaması(bir amacı gerçekleştirmeye dönük tamamlanma değil) yoluyla belirlenir. Benim bir yardımsever olarak kabul görmem, yaşamımın her aşamasında ve ölüncüye kadar yardım etme ediminde bulunmamla gerçekleşir. Hayatımın herhangi bir döneminde ya da son günlerimde bu davranışımın vazgeçmem, varlığımı tümüyle değiştirecektir. Bu anlamda Dasein’in varlığı, doğum ve ölüm arasında belirlenecek ve bunda ölüncüye kadar ısrarlı olduğu sürece oluşabilecek ve anlamlı olacaktır. Ama bu, Dasein’in yalnızca yaşamı sonladığı zaman tamamlanmış bir şey olarak anlama sahip olduğu demek değildir. O, kendi gerçekleşmesine ve tamamlanmasına doğru devam eden bir süreçtir. Onun bir-bütün-olarak varlığı, kendi-ölümüne-doğru-varlığıdır.⁸²

2.2.1.2 Olgusalığı İçindeki Birlikte-varlık

Dasein bu bakımdan, her şeyden önce kendisi-için ve kendi-varlığı-adına var olur. Tüm düşünüm ve anlama çabasına öncül olan bu yapısı, onu kendi ilgisi ve çıkarları doğrultusunda şeylere yönelten ve bu sayede gelişen bir anlayıştır. Bu ilgileri içinde var olmaya çalışması, yöneldiği ve meşgul olduğu şeylerle-birlikte-varoluşunu getirmektedir. Heidegger, varoluşun bu biçimine olgusal (factual) varoluş adını vermektedir.⁸³ Geleneksel insan anlayışları Heidegger için, insanın olgusal özelliğini görmeyi hep engellemiştir. İnsan, ya akıl sahibi varlık (animal rationale) olarak görülmüş, ya Hıristiyan teolojik anlayışta Tanrı suretinde yaratılmış üstün varlık olarak kabul edilmiş, ya da modern felsefede dünya içindeki verili şeyleri araştırıp deneyimleyerek bilen-özne yapılmış ve ego-merkezi olarak anlaşılmıştır. Heidegger’in insan anlayışı tüm bunların dışındadır. Ona göre insan, en olağan halinde olgusal bir var olandır.⁸⁴ Bu bakımdan varlık, olgusal yaşamı, yani insanın gündelik yaşamındaki ilgileri, kendisi için yöneldiği amaçları ve meşguliyetleri ifade eder. İnsan, mevcut olan (das Vorhandene) nesnelere, onları bilen bir özne olarak değil, gereksinimini karşılayabilecek işlevsellikte aletler (das Zuhandene) olarak ilişki kurar. Olgusalılık, Dasein’in

⁸² Guignon, C.B., *a.g.e.*, s.88

⁸³ Heidegger, M., *Thesis of Modern Ontology*, s.159

⁸⁴ Heidegger, M., *Ontology-The Hermeneutics of Facticity*, trans. John van Buran, Indiana University Press, Indianapolis, 2008, s.17,21

diğer insanlarla birlikteliğini de belirleyen bir varoluş biçimidir. İnsan, olgusal Dasein olarak birlikte-var olma karakterine sahiptir.⁸⁵

Dasein, günlük ilgilerinde bir katılım içinde olmasıyla ve bu sırada karşılaştığı diğer Dasein'larla da birlikte-oluşuyla, kendi “orada-varlık”ını oluşturur.⁸⁶ Bu açıdan Dasein'in ne olduğu değil ama *ne-olmakta-olduğu*, yani *nasıllığı* olgusal yaşamının temelidir. Onun *nasıllığı*, kendi çevreleyen-dünyasında, el-altında var olan(das Zuhandene)larla ve diğer Dasein'larla yaşadığı deneyimlerinde açığa çıkar. Kendisi, var-oluş olarak, diğer Dasein'lar onun varoluşunu paylaştığı var-olanlar olarak birliktedirler. Mevcut olan(das Vorhandene) şeyler de, el-altında(das Zuhandene) açılarak varoluşun olanaklılığını sağlar, böylece Dasein'in nasıllığını, olası varlık oluşunu anlatır ve olgusal yaşamını oluşturur.⁸⁷ Bu olgusallık, Dasein'in her günkü farklı ve yeni deneyimlerini içermekle birlikte, onun belirlenmiş bir yapı içinde olduğunu anlatır. Bir sanatçı niteliğinin nasıl olduğu, onun nasıl yaşadığı ya da bir yazarın nasıl olması gerektiği, bir öğretmenin neler yaptığı, hepsi bir bakıma kazanılmış sosyal statüleri ya da zaten var olan bu statüleri kazanma çabasında, yaşam deneyimlerinde kendisini gösterir. Fakat bu statüleri kazanma ya da deneyimleme biçimi, her Dasein için farklıdır. Olgusal yaşamın belirlenmişliği içinde Dasein'in kendi varoluş tarzını oluşturma olanağı vardır. Dolayısıyla *nasıllığın*, var olanın var-oluş biçimi olduğu söylenebilir.

2.2.1.2.1 Dasein'in Varlık-Olma-Potansiyeli (Seinkönnen)

Dasein'in, yukarıda bahsettiğimiz birlikte-oluş ya da birlikte-varlık (Mitsein) karakteri, tümüyle kendi varlık yapısına ait olmakla birlikte, kendisi olamadığı bir yaşamdır. Gündelik uğraşlarının, ilgi ve çıkarlarının peşinde koştururken Dasein, farkında olmadan “başkaları”nın hâkimiyeti altına girer. Bu baskılama altında kendinden uzaklaşır. Dolayısıyla bu halinde, *her ne ise o olmaklık* olarak varlık olma potansiyelini gerçekleştirememektedir. Kendi gerçek varlığını elde edişi ise, *kararlı* varoluşuyla gerçekleşir. Fakat bu *kararlı* varoluşun, Hegel'in efendi-köle diyalektiği⁸⁸ndeki gibi bir olumsuzlamayla ortaya çıktığı da düşünülmemelidir.⁸⁹

⁸⁵ Heidegger, M., *Ontology-The Hermeneutics of Facticity*, s.5

⁸⁶ Heidegger, M., *Ontology-The Hermeneutics of Facticity*, s.5

⁸⁷ Heidegger, M., *Ontology-The Hermeneutics of Facticity*, s.12

⁸⁸Hegel'de insan, ancak kendinin bilincini elde ettiği sürece, kendi insansal gerçekliğini deneyimler. (Kojève, A., Hegel Felsefesine Giriş, çev.Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, s.79) Bu da, iki insandan birinin diğerini olumsuzladığı, kendisini efendi olarak diğerine tanıtip, kabul ettirdiği ve böylece köleleştirdiği karşı bilinç yoluyla kendi bilincini oluşturduğu bir diyalektikte gerçekleşir. “Bir insan diğerini diyalektik olarak ortadan kaldırır, yani aşar ve diğerinin özerkliğini tahrip eder. Çünkü onu, kendisine karşıt ve kendisine karşı eylemde olması bakımından ortadan kaldırması gerekir.” (Kojève, A., a.g.e. , s.92-93)

⁸⁹ Camcı, C., *Fenomenoloji*, s.128

Dasein, bir birlikte-varlık olsa da, varlığı kendi varlığında tanır ve aynı zamanda kendi olanaklarının tasarımı içinde anlar.⁹⁰ Bu anlayış, onun kendisini zamansallığa yansıtışında olanaklıdır. Dasein, gündelik yaşamdaki deneyimlerini, ilgilerini, uğraşlarını, eylemlerini, yani her edimsellik içeren davranışını zamana yansıtır. Aslında bu, Dasein'ın kendi varlığını zamana yansıtmasıdır. Bu yüzden de Heidegger için, varlığı anlamının ufkunu zaman oluşturur. Ayrıca günlük yaşam deneyimlerimizi, yani ontik deneyimlerimizi yansıttığımız zaman, hem bu ontik deneyimlerimizin(bir-şey-için-oluş'un) hem de otantik deneyimlerimizin olanağını içeren bir olanaklılıktır. Bu bakımdan Heidegger, olanaklılık yapısı için şöyle düşünür: “Gerçeklikten daha üstün olan imkândır.”⁹¹ Zaman, henüz aktüel olmamış olanaklılık olarak, edimselleşmiş olanı önceler. Yani, Dasein'ın hem ontik olarak edimselleşmesini hem de varlık-olma-potansiyeli(Seinkönnen)ni barındırır. Dasein ise, bu potansiyelin “gerçekleşmesini, kendiliğinden aktüel hale gelmesini umursar. Bu umursama, onun diğer varlıklardan ayrıldığı, özgürleştirici kendisi olma olanağıdır” ve kararlılığı anlatır.⁹²

2.2.1.2.1.1 Dasein'ın Kararlı Oluşu'nda Açılan Varlık

Kararlılık (Entschlossenheit), zamansallığa yansıttığımız kendi varlığımızı anlamaya dönük oluşumuzu ve kendi varlık olma potansiyelimizi fark edişimizi, belirleyişimizi anlatır. Gerçek zaman, *şimdi*'de kendini kendinden farklılaştırarak mevcudiyete gelir. O, saf olanak olarak kendi içinde bir tümlük oluştururken, biçimselleşerek *an*'da kendini gösterir. Onun kendini gösterişi, mevcudiyete gelişi, aslında Dasein'ın edimselleşme davranışıyla, kendi olabilirliğini gerçekleştirirken oluşur. Zaman; geçmiş, şimdi ve geleceğin tümlüğünü barındırırken, onun kendisini açması, gelecekte beslenen bir şimdi'de gerçekleşir. Yani gelecek, Dasein'ın kendi gerçek varlığını deneyimleyebilme olanağıyla, her yöneltimsel davranışının *şimdi*'sinde varoluşa-gelir. Dasein aslında anlam oluşturan yapısını, kendi zamansallığına yansıtır. Ve bu yansıtma, *şimdi*'de ona tekrar yansır. Bu, otantik varoluş halidir. Varlık-olma-potansiyelinin *şimdi*'de varoluşa-gelmesi, aslında, zamanın orijinal anlamda gelecekte şimdiye doğru olduğunu anlatır. Oysa günlük hayatta biz, asıl zamanın bu özelliğinin farkında değilizdir. Onu, şimdiden geleceğe doğru bir ardışıklık içinde düşünürüz. Fakat zaman ne ardışıktır, ne doğrusaldır, ne de şimdiden geleceğe akar. Aksine, gelecek *şimdi*'dedir. Geleceğinden kendine doğru gelen, kendi-önünde-varlık olarak Dasein, zamanın *şimdi*'de olanaklılığını açmasını sağlar. Zamansallığına yansıttığı olanaklar, *şimdi*'de

⁹⁰ Mounier, E. , *Varoluş Felsefelerine Giriş*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Say Yayınları, 2. Basım, İstanbul, 2007, s.165

⁹¹ Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, s.39-40

⁹² Camcı, C., *Fenomenoloji*, s.132

mevcudiyete-gelişte ona geri döner. Dasein, bu yansıtmasının yansıyışını fark edebilen yapısında *kararlı* ve *özgürdür*. Yani Dasein, olanaklarını gerçekleştirirken kendini zamana yansıtmiş olmasıyla ve bunu her tekrarda farklı *şimdi*'de yaşayışıyla, aslında *oluş*'un, varlığın, onun(Dasein'in) kendisine doğru bir yol alma süreci olabildiğinin farkına varır. Dasein'in, *an*'da bu farkına vardığı şeye tanıklık edişıyla, varlığın kendini açışına dayanması, katlanmasıyla, *kararlılık* ve *özgürlük* hali perçinlenir. Yine tanıklık ettiği şey, farkı oluşturanın, varlığın farkını belirleyen ve değiştirme gücüne sahip olanın kendisi olduğunu fark edişidir. Dolayısıyla Dasein kendisini, olgusal varoluşunda birlikte-olduğu diğer Dasein'leri bilinç olarak olumsuzlayışıyla değil, kendi potansiyel varlığında anlar.⁹³

Aslında burada Heidegger'in anlatmak istediği şey, Dasein'in formal belirleniminde, insan yaşamının asıl yapısının nasıl elde edilebileceğidir. Onun formal yapısı, dinamik zamansal bir oluşumdur; yani zamansal bir eksen boyunca devinim olarak anlaşılan insan yaşamıdır.⁹⁴ Formal yapısının içeriği ya da kökeni gibi düşünülebilecek olan asıl ontolojik yapısı ise, zamansallığın kendisidir. Bu anlamda "Zamansallık, Dasein'in formal yapısının olanaklılık koşuludur."⁹⁵ O gündelik, olgusal yaşamında farkında olmadan zamansallığın kendisi olarak var-olur ve buna ilişkin açık bir anlayışı yoktur. Dolayısıyla kendisi için kendisinden ayrı bir zaman düşünerek gündelik yaşamında onunla işlerini görür ve kendi olgusal varoluşunu bu zamana yansıtır. Ama aslında bu davranışı, orijinal bir zamandan, yani kendi zamansallığından kaynaklanmaktadır.

2.2.1.2.1.2 Aktif ve Pasif Ayrımıyla, Dasein'in Varlığında Öz-Varoluş İlişisini

Düşünme

Dasein'in ontik deneyimlerini ve varlığa ilişkin belirsiz bir anlayışını içeren olgusal yaşamı, ama aynı zamanda bu yaşamda farkına varabileceği asıl varlık yapısının ayrımına ilişkin Heidegger'in bu belirlemesi, Dilthey'in yaşamı açıklamaya yönelik olan öz ve gelişim kategorileriyle benzerlik içinde düşünülebilir. Dilthey'e göre, özü açısından yaşam sonlu, sınırlı ve pasiftir. Çünkü insan yaşamı her zaman, olgusallığının dayattıkları ve geçmişte verilen telafi edilemez kararlarla sorumluluk altındadır, onlar tarafından engellenmektedir. Gelişim kategorisi ise, yaşamın özgür ve yaratıcı olabildiği aktif yanına vurgu yapar. Buna göre, yaşadığımız sürece özgür seçimlerimiz yoluyla yaşamımızın anlamını her zaman yeniden tanımlama fırsatımız vardır. Yaşam aslında geleceğe yönelik amaçlarımıza göre şekillenir ve bu amaçlarımızın anlamının değişmez yapısına doğru bir devinimdir. Bu açıdan

⁹³ Camcı, C., *Fenomenoloji*, s.120-128

⁹⁴ Guignon, C.B., a.g.e., s.88

⁹⁵ Heidegger, M., *The Basic Problems of Phenomenology*, s.264

amaca yönelik bir şekilde insanın kendini gerçekleştirmesini anlatır ve kendi tamamlanışını yansıtır.⁹⁶

Bu anlamda düşünüldüğünde Heidegger'in, insanı pasif açıdan *öz*, aktif açıdan ise *varoluş* olarak adlandırdığı söylenebilir. İnsanın bir görev olarak üstlendiği yaşamı, önceden belirlenmiş ve yerine getirilmesi gereken bir yaşam olarak pasiftir. Bu, onun kendisini fırlatılmış olarak bulduğu, ne olması gerektiğini ve seçimlerini belirleyen, dolayısıyla gelecek eylemlerini ve özgürlüğünü sınırlayan olgusal yaşamıdır. Ama yine de Heidegger için Dasein, hangi durumda olursa olsun, *kendi olmaklık*'ı açısından, kendi varlığına olanak olarak sahiptir. Zaten bu dünya-içinde-var olan olarak o, kendi varlık-olma-potansiyeli (Seinkönnen)ni elde edebilir. Yani Dasein, olanaklarına doğrudur ve bu yönelmişliğinde olması gereken salt kendini keşfedebilir.⁹⁷

Bu bakımdan şöyle düşünülebilir: Oynanmakta olan bir oyunun içinde kendisini bulan Dasein için, oyun henüz bitmemiştir. O var olduğu sürece, kendi-varlık-potansiyelini gerçekleştirme açısından her zaman henüz olmayan, etkinleşmeyen bir şeyler vardır. Buna olanak tanıyan Dasein'in aktif yanı, yani varoluşudur. Pasif olarak, verili yaşamının yansıması kendisinden önceyken; aktif açıdan varoluşu, yansıtılmış olanaklılık olarak kendisinin önündedir. O, bir tümlük olarak yaşamının gerçeklik kazanmasına, sonucuna ve anlamına doğru kendini yansıtır. Bu amaçsal(bir amacı gerçekleştirme anlamında değil, bütünsellik anlamında, bkz. dipnot 98) bir yansıtımdır. Çünkü kim olduğu, hayatı boyunca bir bütün olarak nasıl bir duruş kazandığı, insan için önemlidir. O biraz da, bu bütün⁹⁸ oluşunda somutluk kazanır. Bu anlamda insan, yaşamını umursar. Benim varlığıma ilişkin anlayışım, kendi üzerime içsel bir düşünüşümün değil, kendimi tüm eylemlerimde ifade edişimin bir ürünüdür. Bir dünyada içerilmek, yaşam görevini üstlenmek ve bir-bütün-varlık oluşumuza doğru kendimizi ilişkilendirme(yönlendirme, var-olma) yoluyla, onunla bir şey yapmaya çalışmaktır. Dasein için belirleyici olan şey, yaşamda bir tümlük olarak kendi varlığıyla sahip olduğu somut ilişkidir. Bu açıdan, belirlenmiş bir insan doğası ya da özü yoktur. Kendimi her zaman varoluşum ve olanaklılığım açısından anlarım. Dolayısıyla kendi varoluşuma karar vermek ya da onu görmezden gelmek, benim bir seçimimdir.⁹⁹

⁹⁶ Guignon, C.B., a.g.e., s.89

⁹⁷ Guignon, C.B., a.g.e., s.89

⁹⁸ İnsanın tümlüğü ya da bütün oluşu, dünya-içinde-var olduğu sürece kendi varlığını edimselleştirmesi anlamında düşünülmelidir. Bir insanın bekâr olarak anlaşılması ya da kabul görmesi için hayatının sonuna kadar hiç evlenmemiş olması ve bu davranışında ısrarlı olması gerektiği gibi. (Guignon, C.B., a.g.e., s.90)

⁹⁹ Guignon, C.B., a.g.e., s.90-91

2.2.1.2.1.3 Dasein'in Kendisini Var-oluşuna ve Zamana Yansıtarak Anlayışı

Az önce bahsedilen, Dasein'in kendisini varoluşu açısından anlayışı, kendisini edimselleştirmek koşuluyla ilişki içinde olduğu şeylere ve olanaklarına, zamana yansıtmasıyla gerçekleşir. Olgusal varoluşu sırasında Dasein, aynı zamanda kendini kendisine açar. Uğraşına ortak olan şeylere kendini yansıtır, kendisini onlarda bulur. Fakat yansıtma; gerçek, görsel anlamlarından uzak olmasının yanı sıra, Dasein'in günlük uğraşlarını kesintiye uğratarak, gözlemci konumunda bir seyir halinde olması da değildir.¹⁰⁰

Yansıtma kavramı; şeylerden bize yansıyan kendimizi, onlar aracılığıyla kendimizi belli edişimizi, kendi varoluşumuzu ve aynı zamanda onlarla-birlikte-var-oluş'umuzu anlatır. Yansıtma, şeylerden bize doğru oluyorsa, bir şekilde onlarla birlikteyiz demektir. Birlikte-ikamet-ederiz, birlikte-var-oluruz, ilgilenim-içinde-oluruz, yani hep onlara yönelmiş ve onlara doğruyuzdur.¹⁰¹

Dünya-içinde-var olma halinde kendi varlık olanaklarımızı gerçekleştirmemiz ve bunu sürdürmemiz sayesinde, var olan olarak varlığımızı yansıtışımız zaten gerçekleşmektedir. Var-olmamıza yönelik tüm eylemlerimizi, ilgilenim içinde olduğumuz şeylere yansıtmamız, aynı zamanda bu eylemlerimizi, şeylerle ilişkilerimizi, deneyimlerimizi, -bir-şey-için-oluş'a(üçüncü bölümde bahsedeceğimiz) yönelimsel yapımız sayesinde- zamana yansıtmamız demektir. Bu bağlamda yansıtma kavramının Platonik kökenleri olduğundan da söz edilebilir. Platon, mağarada arkası dönük olarak zincire vurulmuş insanların kendilerini, yanındakileri ve dış dünyayı yalnızca mağaranın kapısından gelen ışığın, önlerindeki duvara yansıttığı kadar bilebildiklerinden söz eder. Mağaranın önünden geçen dış dünyaya ait şeyler ve yansıyan ışık ne kadar fazlaysa, mağaradaki insanlar da o kadar bilebilirler.¹⁰² Bu açıdan önemli olan kaynağın, yani yansıyanın potansiyelidir. Dasein, kendi olmakta-olan varlığını ve olanaklarını zamana yansıtır. Kendi varlığını zaman sayesinde anlar. Dolayısıyla bizim de şeyler içinde bulduğumuz kendimiz, olanaklara açık¹⁰³ var-olmamızın edimselleşen bir yansımasıdır. Kendimizi anlayışımız, varoluşumuza kendimizi yansıttığımız kadardır.¹⁰⁴

¹⁰⁰ Heidegger, M., *Thesis of Modern Ontology*, s.159

¹⁰¹ Heidegger, M., *Thesis of Modern Ontology*, s.161

¹⁰² Platon, *Devlet*, çev. Hüseyin Demirhan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2002, s.257

¹⁰³ Açık(offen) sözcüğü, zamanın zamansallaşarak burada varoluşa gelme olanağını anlatır. Bu aynı zamanda bizim şimdi'de geleceğe dönük beklentilerimize, amaçlarımıza doğru oluşumuz demektir. Aynı zamanda açık(offen) sözcüğü, kamusal (öffentlich) kavramına işaret eder. Kamusal yaşantımızda biz, şimdi'lerle eylemlerimizi anlayıp, adlandırıyoruz. Ders işleyişimizi ders zamanı, sonrasında verdiğimiz molayı teneffüs zamanı, onun sonrasındaki yemek yeme davranışımızı öğle yemeği vakti diye adlandırıyoruz. Yani varoluş eylemlerimizi, olanaklarımızı bu şimdi'lere yansıtıyoruz. Ama bu şimdi'ler de aslında, olgusal yaşamımızda anladığımız zamansal olarak belirli bir ardışıklıkla ve uzamsal sınırlarla sıralanmış olarak bize verili değildir. Bizi ortak olarak kapsayan zamanın içinde ben, şimdi'lerin olanağına, şimdi'de gerçekleşecek olan amacıma doğruyumdur. Benim dersten sonra teneffüse çıkmam ya da çıkmayıp ödev yetiştirmeye çalışmam, üç boyutlu olarak aynı zamanda gerçekleşmez. Ama ben bu amaçlarıma ya da olanaklarıma aynı şimdi'de açık olabilirim.

2.2.1.2.1.3.1 Bilme: Varlık Hali

Kendi varlığımızı zamana yansıtarak anlayışımız, kendimize ve var olanlara kuramsal bir bakış açısıyla *yönelmediğimiz* anlamına gelmektedir. Her gün düşünmeden giriştiğimiz işlerimizde, elimizin-altındaki var olanlarla birlikte-var-oluşumuza ilişkin örtük bir anlayışımız zaten vardır. Bu anlayış, ne bilimseldir ne de tümevarım gibi çıkarımsaldır. O yalnızca Dasein'in yapısı gereği her zaman *bir-şeye-yönelik* oluşunda gelişen bir anlayıştır.

Nesneler ve onların yönelimsel yapıları arasındaki ilişki, Heidegger'in anlam kuramının temelini oluşturur.¹⁰⁵ İnsanın her zaman bir-şeye-yönelik oluşu, hem var olanları, hem de onlarda gördüğü kendisini anlamaya dönüştürür. Dasein, önemseydiği ve meşgul olduğu her eylemde kendisini de anlamaya dönüktür. İlk karşılaştığı *dünya*, Dasein'in kendisini bulduğu ve bir şekilde anlamaya başladığı dünyadır. Bu bir bakıma, dolayimsız bir şekilde kendini şeylere verişinden kaynaklanır. Böyle bir temel yapıda insanı anlamak ise, şimdiye dek yapılmış tüm ayrımları önceleyerek, varoluşa fenomenolojik bir yaklaşımın başlangıcı olur.¹⁰⁶

Bu noktada Heidegger ilgilenim içindeki var olanın ve onun bu hallerinin şimdiye kadar nasıl anlaşıldığına dikkat çeker. Dasein, kendisini ve kendi dünya-içinde-var olmasını, ontik olarak her güncülüğü içinde zaten deneyimlemektedir. Fakat deneyimini kasıtlı bir anlamaya dönüştürdüğünde, bunu, kendisini temele aldığı dünyayı bilme olarak yapar. Dolayısıyla bilme, iki var olan -ama ruh ve dünya türünden bir var olan- arasındaki ilişkiye dönüşür.¹⁰⁷ Anlama yetisindeki var olan, aşkınsal bir şekilde kendinden çıkıp, kendisi de dâhil, nesnel var olanı bilmeye çalışır. Bu şekilde Dasein ve dünya, özne ve nesne ayrımı gibi düşünülmektedir. Fakat özne-nesne ayrımı önkoşulundaki dünyayı bilme, Dasein'in kendisini ve dünyayı anlamasına engel olmaktadır. Bu nedenle Heidegger için "bilme, dünya-içinde-var olmak olarak Dasein'in bir varlık halidir". Bilme, dünyayla-zaten-beraber-var-olma'nın yapısına aittir. Zaten-beraber-var-olmak ise, öncelikle dışsallaştırılmış bir mevcut olan'a bilme amacıyla yönelmeyi ifade etmez.¹⁰⁸ Aksine böyle bir varlık tarzı içindeki insan, her zaman zaten bir katılım ya da ilgilenim içinde olduğu bir dünyada kendini bulur. Onun bir ilgi varlığı oluşu, dış dünyayla ilişkisini farklı bir yönde, ama *her günkü kendi oluşu* gibi belirler.

Aslında açık olduğum şey, yöneldiğim şeyin anlamıdır. Bu anlama doğru mesafeyi kaldırarak duyduğum zamansal yakınlık, benim şimdi'de amaçsallığı deneyimleyerek(amaçladığım şeyi değil amaca dönük olmamın kendisini) geleceğe açık oluşumdur. Bu anlamda hep bir şey zamanı olarak anladığımız bu şimdi'ler, ontolojik bir geçişlilikle gerçekleşir, zamansallaşır. Bir şimdi'nin sonlanıp, diğerinin başladığı uzamsal bir açıklık yoktur. Sabah ilk derse girdiğimde, aynı zamanda akşam eve gitme amacıma doğruyumdur. Kendisine açık olduğum eve gitme eylemim, zamansallaşarak bu şimdi'de gerçekleşecektir. (Camcı, C. , *Fenomenoloji*, s.50,51)

¹⁰⁴ Camcı, C., *Fenomenoloji*, s.8

¹⁰⁵ Sheean, T., *Dasein*, s.196

¹⁰⁶ Heidegger, M., *Thesis of Modern Ontoloji*,s.159

¹⁰⁷ Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, s.61

¹⁰⁸ Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, s.62-63

Bir *çalışma* varlığı olarak o, şeyleri ve aynı zamanda kendisini, bu çalışmasında, yapıp-edişlerinde anlar.

Bu bakımdan var olana bilme edimiyle yönelen kuramsal bakış, yaşamsal bağlama oturtma olayının ve buna ilişkin deneyimin ancak bir kalıntısı olabilir. Bu bakış, var olanın dünya-içinde-ortaya çıkmasını engeller ve onu dünya dışı bırakır. Ayrıca bu yapı içerisinde bile olsa psikoloji ya da fizyoloji yaklaşımlarla var olanı açıklamaya çalışmak, yaşam dünyasını parçalayan ve onu tahrip etmeye yönelik bir girişimdir. Yaşam deneyimleri ve buna dâhil olan diğer her şey, önermesel bir şekilde deneyimin bir teorisi olarak ifade edilmemelidir. Onun yerine “deneyimin deneyimi” olarak adlandırabilecek fenomenolojik bir yaklaşım tercih edilmelidir.¹⁰⁹

2.2.2 Dasein’in Her günlükülüğü

Dünyaya fenomenolojik bir yaklaşım ve bu yaklaşımda kendini anlama, olgusal Dasein’in günlük yaşam pratiklerinde başlar. Anlamak için kafa yormaktan çok, şeylere yönelimsel davranışlarımızda gerçekleşen bu anlayış, Dasein’in in-otantik anlayışı olarak nitelendirilebilir. Her gün düşünmeden giriştiğimiz işler sırasında kendi kendimiz olamayıp, var olanlar arasında kayboluşumuzu anlatan in-otantik anlayış, bu yönüyle gerçeğe aykırı ya da olumsuz bir anlama sahip değildir. Aksine, tam da Dasein olarak bizlere ait olan ve merakla yöneldiğimiz her şeyde kendimize özgü gerçekliğimizi deneyimlediğimiz bir anlamadır.¹¹⁰

2.2.2.1 Her Günlük İçinde *Herkes Olma*

Olgusal yaşamında Dasein, diğer Dasein’larla birlikte-var olurken, varlık olma olanağını edimselleştirmiş olarak kendisi değildir. Her günlükülüğünde sahip olduğu bu varlık halini, “herkes” belirler. Herkes ya da başkaları; herhangi birileri, Dasein’in kendisi, sayıca kalabalıklık, ya da tek tek bireylerin toplam sayısı değildir. Herkes, kimliksiz ve nötrdür. *Herkes gibilik*, sıradanlık ve in-otantiklik, Dasein’ı olgusal yaşamında etkisi altına alan bir maske ya da örtü gibi düşünülmelidir. Bu maske, onun gerçek kendisini, varlık olma olanağını gerçekleştirilmesi gereken kendisini saklayan, varlık olanaklarını denetleyen bir baskınlıktır.¹¹¹

Heidegger insanı, kültürün içine saçılmış ya da empoze olmuş olarak tarihsel bağlamda tanımlar. Olgusallığı içindeki insan, tarih boyunca ortaya çıkan kültürel sistemlerin bir ürünüdür. Bu toplumsal yapıda herkes ya da hiç kimse olarak davranır. Herkes gibi olmak,

¹⁰⁹ Polt, R., a.g.e., s.383

¹¹⁰ Heidegger, M., *Thesis of Modern Ontoloji*, s.160

¹¹¹ Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, s.133-134

ortak bir dünyaya fırlatılmışlık halindeki insanın bir tutumudur. O bu dünyada, gündelik yaşamında, bir ilişkiler ağı içinde yer tutar.¹¹²

Heidegger'e göre, her güncülüğünde(örneğin, toplu taşıma araçlarını kullanırken, kitlesel iletişim araçlarından yararlanırken) “herkes, herkes gibi olmaktadır.” Herkes, herkes gibi konuşmakta, okumakta, düşünmekte, eğlenmektedir. Bu bakımdan çokluk içinde akıp gitme, herkese ayak uydurma gibi günlük yaşam davranışları, farkları da ortadan kaldırmaktadır.¹¹³ Her Dasein, *herkes* maskesine sahip olarak kendisinden uzaklaşmakta, aynılaşmaktadır. Dolayısıyla *herkes*, aslında *hiç kimsedir* ve olgusal Dasein buna sebep olur.¹¹⁴ Sebep olduğu bu şey, onun varlık olanaklarını törpüler; cesaretini, yeni fırsatlar için mücadelesini, farklı olma çabasını bastırır ve onu sıradanlaştırır. Dasein, kararları önceden veren ve tüm sorumluluğu alan *herkes* ya da *hiç kimseye* kendini teslim eder. Aslında herkes olma, Dasein'in bir varlık halidir.¹¹⁵

Bu halinde Dasein, “herkes içine saçılmış olup, henüz kendini bulmak zorundadır. Ama bu gerçek kendi-olmaklık'ı da, onun herkesten sıyrılmış olağanüstü haline dayanıyor değildir. O, öz olarak bir eksistensiye olan herkesin varoluşa-dair bir dönüşümüne dayanır.”¹¹⁶

2.2.2.1.1 Herkes Ben'inde Gelişen Yabancılaşma

Dasein'in, olgusalılığı içinde *herkes gibi* davranışı, bir bakıma yabancılaşma olarak da nitelendirilebilir. Yabancılaşma kavramı, Dasein'in önceden sahip olduğu ama gündelik koşuşturmacasında, pratik yönelimlerinde, ilişkilerinde, herkes'e ayak uydurmasıyla kaybettiği bir şeye işaret etmez. Yabancılaşma onun “varoluşuna dair zorunlu, içsel ve bireysel bir özelliktir.” Dasein'in yabancılaşma içinde olmasının nedeni ilk olarak, onun her zaman bir gelenek içine doğması olarak düşünebileceğimiz fırlatılmışlık halidir. O her zaman kendisini önceden belirli olan ve kendi varoluşu açısından da belirleyici olan kültürel bir yapı içerisinde bulur. Dünya-içinde-var olmasını pasifleştiren, sınırlayan ve sıradanlaştıran bu yapı, Dasein'in *yurtsuzluk* (*Grundstimmung*) ya da *yabancılaşma* gibi bir ruh halinde olmasına neden olur. Kendisini evinde hissetmesi için, herkes gibi davranması gerekmektedir. Dolayısıyla yabancılaşma, Dasein'in otantik varoluşu ve özgür yaşama olanağının önünde bir engel oluşturur. Yabancılaşan Dasein'in sahip olduğu sıradan anlayış, herkes-benliğine ait

¹¹² Guignon, C.B., a.g.e., s.84,87

¹¹³ Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, s, 134

¹¹⁴ Heidegger, M., *Ontology-The Hermeneutics of Facticity*, s.26

¹¹⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.134-136

¹¹⁶ Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, s.136

olan ve olması gereken anlama arasında ayırım yapamaz. Çünkü bu anlayış, kayıtsızlık içerisinde zaten her şeyi anlamış ve açıklığa kavuşturmuş olarak kendini kabul ettirir.¹¹⁷

“Otantik kelimesinin kökeni Grekçe *autos*’tan, Sanskritçede ise *asus*’tan türemiştir ve *ruhun yaşamı, kişinin kendisi* anlamlarına gelmektedir.” Bu bağlamda, *kendisi olamama* anlamında düşünebileceğimiz yabancılaşma kavramının, otantik varoluşla karşıt bir ilişki içinde olduğu söylenebilir. Otantiklik, Dasein’in yabancılaşmasından kurtulabilmesini ve kendi gerçek varlık olanağını deneyimleyebilmesini anlatır. Otantiklik, otantik olmama halinin ontolojik bir dönüşümü ve varlığın unutulmuşluğunu bir fark ediş demektir. Bu bakımdan Dasein, en başından beri yabancılaşma, yurtsuzluk ve otantik olmama halini kendi varlığına ait olarak deneyimlerken, bunu değiştirip otantik bir varoluş hali içinde olmayı deneyimleyebilme olanağına da sahiptir. Bu olanak ise, önce Dasein’in günlük sıkıntıları olarak beliren, sonra kaygı haline dönüşen bir ruh durumu ve “Dasein’in Kararlı Oluşunda Açılan Varlık” bölümünde bahsettiğimiz *kararlılık* haliyle açılır.¹¹⁸

2.2.2.2 Kararlı Varoluşun Kökeni: Dasein’in Yönelimselliğindeki Aşkınlık

Dasein, hem ontik hem de otantik varoluşunun olanağını barındırdığı günlük ve olgusal yaşamında, her zamanki uğraşlarında, çevresindeki şeylere doğru bir yönelimsellik içindedir. İşlerini yapabilmek için, el-altında-olan’ın pratikliğinden, kullanışlılığından faydalanır ve günlük yaşamı aksamayan bir oluş içerisinde devam eder. Kahvaltıyı hazırlamak için kahvaltı malzemelerine, evden çıkmak için anahtara ve kapıya, işe gitmek için arabaya yönelir. Bu bakımdan Dasein’in her güncülüğündeki yönelimselliği, bir-şeye-doğru-olma, bir şeye yönelik olma olarak, kendi öznel alanından nesnelere alanına, kendisinin bir aktarımı gibi düşünülmemelidir. Fakat var olanlar arasında kendimizi bulduğumuz, kendimize özgü bir anlayış geliştirdiğimiz ve nasıl bir var olan olduğumuz, bir bakıma onlar sayesinde anlaşıldığı ve görünüme geldiği için, yine de özel türden bir aktarımdan söz edilebilir. Bu anlamda yönelimsellik, Dasein’in aşkınlığında temellenir.¹¹⁹

Felsefede aşkınlık kavramı, genellikle dışsallık yüklenen bir kavram olmuştur. Buna göre aşkınlık, ya öznenin bilincinin kapsamı dışında kalan ve onu aşan, ya varlığın üstünde ve ona ait olmayan, ya da deneyim alanının sınırlarının ötesinde ve bilinemez bir dışsallık olarak düşünülmüştür.¹²⁰ Ya da aşkınsallık olarak Kant’ın savunduğu aşkınsal özne gibi, duyularımız yoluyla duyu verileri olarak algıladığımız ve algı formlarımız sayesinde onları aşkınsal bir şekilde ilişkilendirerek gerçekliği oluşturduğumuz, duyu verilerini aşan bir öznenin

¹¹⁷ Esenyel, M.Z. , *Yabancılaşmanın Ontolojik Boyutu: Heideggerci Bir Bakış*, Özne 16. Kitap, Bahar 2012, s.56-59

¹¹⁸ Esenyel, M.Z., a.g.e., s.61-62

¹¹⁹ Heidegger, M., *Thesis of Modern Ontoloji*, s.162

¹²⁰ Balanuye, Ç., *Beden ve Aşkınlık*, flsfdergisi, Sayı 6, s.52

aşkınsallığı olarak düşünülmüştür.¹²¹ Fakat Dasein'in aşkınlığıyla kastedilen farklıdır. Dünya- içinde-var-olma yapısı, onun aşkınlığını oluşturur ve varoluşsal bir kavram olarak, Dasein'in ontolojik yapısına aittir.¹²²

Aşkınlığı düşünmemizde, *res cogitans* ve *res extensa* arasındaki ontolojik ayrım önem kazanmaktadır. Duvarı düşünmek ve sonra duvarı düşüneni düşünmek gibi özel bir çaba, bu ayrıma bir bakış açısı oluşturmamızı sağlayacak bir örnek olabilir. Oysa günlük yaşamda kendiliğinden gelişen yönelimlerimiz sırasında, hiçbir zaman böyle bir tutum içinde değilizdir. Bir işle uğraşırken, arabayla bir yere gitmeye çalışırken, resim yaparken ya da buzdolabını açarken, bir ilişkisellik ve bütünsellik içinde oluruz. Onları kendi başına düşünmek, ait oldukları bağlamsallıktan koparmak demektir. Kalabalık bir dinleyici kitlesinin, bir konuşmacının, yukarıdan aşağı doğru sıralanmış koltukların ve duvarların olduğu bir konferans salonu, başlangıçta bizim için yalnızca konuşmacıyı dinlemek için bulunduğumuz bir konferans salonudur. Fakat kendini gösteren bir can sıkıntısı ya da aksayan, yolunda gitmeyen bir şeyler fenomenolojik bir akışın kırılımı ya da gerçekliğin yapısal ihlali gibi düşünebileceğimiz bir ayrılaşmayı getirir.¹²³ Konuşmacının mikrofonundaki sesin bir anda kesilmesi, o ana kadar olağanlık halinde olmaya devam eden her şeyi tersine döndürür. Önce bir tedirginlik, konuşmacının mikrofonu düzeltir gibi çabaları, yavaş yavaş kımıldanmalar, homurdanmalar ve sonra düzelmeleri için bekleyiş başlar. İşte bu sırada, örneğin duvarlar, konferans salonuna ait olmaktan çıkar; varlık kendini değiller ve hiçlik olarak, yani zamansallık olarak kendini sunar. Olgusal yaşamımızdaki meşguliyetlerimizde, yönelimlerimizde her günkü gibi olmayan bir şeyler olduğunda, el-altında-olanla ilişkimiz tıkanıldığında, bu olgusalığımızı aşip gerçek zamanın farkına varırız. Şimdi konferans salonunda konuşmacıyı dinlemek, bizim olgusal yaşamımızın akıp giden bir zamanıyken; aksama, *şimdi konferans zamanı* oluşsun kendisini yani, orijinal zamanı bize açar. Bu farkı deneyimleyebilmesi ise, Dasein'in aşkınlığını oluşturmaktadır.¹²⁴

Bu anlamda günlük yaşamımızdaki davranışlarımız ya da işlerimiz sırasında aslında düşünmeden bir şeylerle meşgul oluruz, bağlamsallıklar yaratırız ya da zaten bir bağlamsallığın içindeyizdir. Bu birlikte-oluşumuzun, yönelimselliğimizin temelini oluşturan ise, etrafımızı saran ve bize en yakın olan, gereçler ve gereçsel yapıdır.¹²⁵

¹²¹ Camcı, C., *Fenomenoloji*, s.11

¹²² Heidegger, M., *Thesis of Modern Ontology*, s.162

¹²³ Heidegger, M., *Thesis of Modern Ontology*, s.162

¹²⁴ Camcı, C., *Fenomenoloji*, s.185

¹²⁵ Heidegger, M., *Thesis of Modern Ontology*, s.163

2.3 İşlevsellik: Dasein'in Her Günkülüğündeki Gereçsel Yapı

İşlevsel oluşlarıyla, bizi saran çevremizde yer tutan gereçler, gündelik ilgi ve amaçlarımıza katılımlarına göre anlam kazanırlar. Uğraşlarımıza dâhil olan gereçler, işe yararlılıklarındaki anlam ilişkisiyle bir bütün, gereçsel bir yapı oluştururlar. Bu gereçsel yapı çeşitlilik içerebilir, değişebilir ama her zaman bir uyum içindedir. Gereçler, konusal olarak değil, bir bütünlük olarak kendilerine özgü bir tarzda bulunurlar. Onları tanımlamamız gerekmediği gibi onlarla zorunlu bir karşılaşmamız da gerekmez. Dolayısıyla kendiliğinden, düşünmeden, fark etmeden gerçekleşen bir ilişkide gereçsellik kendini gösterir. Bu bakımdan gereç her zaman kendi araç doğası, yani *bir-şey-için* olan yapısıyla bağlamsallığa katılır. Her gereçsel şey, başka bir gereçsel şeyle özel bir aitliğe sahiptir, yani belirli bir işlevselliğe sahiptir. İşlevsellik ise, tümüyle anlama öncesine ait olarak ortaya çıkar.¹²⁶

2.3.1 Gereçsellik Karakterinin Bir-şey-içinlik Yapısı

Gerecin fenomenal karakteri, işe yararlığında, kullanıma uygunluğunda açığa çıkar. Varlık tarzı gereçsellik olarak gereç, her zaman bir bütünselliğe aidiyet içinde vardır. Aidiyet, onun *bir-şey-için* şey oluşunu ve göndermede bulunduğu anlamları ifade eder. Masa, tek başına *var* değildir ama yemek masası ya da çalışma masası olarak her günkülüğümüzde kullanıma gelir, *var-olur*. Masanın üzerindeki çatal, kaşık, tabaklar ya da kalem, kâğıt, lamba ve kitaplar hep bir ilişki içerisinde bütünselliğe ve bir amaca işaret ederler. Öyle ki, çatal, kaşık, tabak gibi gereçler masayı yemek masası; kalem, kitap, lamba gibi gereçler de masayı çalışma masası yapar. Bu amaçsallığa uygun olarak gereçler ve gereçsel yapı, bir odada, mutfakta, salonda, evde ya da kütüphanede ikamet eder. Heidegger için bu ilişkisellikte yer edinen ve kullanıma gelen gerecin en gerçek hali görünür olur. Üstelik *mevcut olan(das Vorhandene)* olarak onun ayrıca bir bilgisine de sahip değilizdir. Çevreleyen-dünyamızdaki var olanların bu en olağan halleriyle haşır neşir olmak, onların “kendisinden ve kendi içinden hareketle kendini açmamasını” sağlar. Gerecin bu varlık tarzına ise Heidegger, *el-altında-olmaklık* adını verir.¹²⁷

El-altında-olan (das Zuhandene)'la ilişki içinde olma, yani günlük uğraşlarımızdaki elle çalışma, kendine özgü bir görme tarzına sahiptir. *Sadece-seyreden-bakış*'ın, el-altında-olanı anlamaktan yoksunluğuna karşı, *bir-şey-için-bakış* keşfedicidir, kullanışlı olanı keşfeder. Yani, el-altında-olanla ilişkimizin kendine özgü görme tarzı, *bir-şey-için-bakış*'tır.¹²⁸ “Kullanılan gerecin *doğası* (yani doğa ürünleri açısından *doğası*) onun kullanımıyla birlikte

¹²⁶ Heidegger, M., *Thesis of Modern Ontoloji*, s.163-164

¹²⁷ Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, s.71

¹²⁸ Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, s.72

keşfedilir.” Ayağa bir şey giyilmeye duyulan ihtiyaç, ayakkabı yapımını getirir. Ayakkabı yapımı ayakkabı-için-bakışla başlar ve bu bakış deriyi, tabanlığı, çiviye ve ipleri keşfeder. Deri çeşitli hayvanların derisine, tabanlık köseleye, çivi demire, ipler pamuğa işaret eder. Böylece ayakkabı yapımı için gerekli olan gereçler, ayakkabı yapımına uygunluklarıyla ortaya çıkarlar. Bunun yanında çalışma ve uğraş sonucunda ortaya çıkarılan iş, onu yapanı da kendi doğasına çeker; dolayısıyla ona da işaret eder. Ayakkabıyı yapan, onu yapma sürecinde var olur ama aynı zamanda uğraş sırasında, birlikte-var-olma süreci oluşur. Ortaya çıkarılan iş ve işi yapan, birlikte-var-oldukları dünyaya aynı anda aittir. Bu anlamda işin doğası ve işleyenin dünyası, ortak bir dünyayı, yani kamusal dünyayı ifade ederler. Bu şekilde çevreleyen-dünya, yaşamaya dönük her günkü çabamızda, baştan aşağı tüm gereksinimlerimiz doğrultusunda *işimize yarayan* bir dünya olarak kendini gösterir. Her var olanın erişimine açık, keşfedilen ve keşfedilecek olan bir dünyadır bu.¹²⁹

2.4 Dünya-içinde-var-olmanın Yapısı Olarak *Dünyasallık*

İşte, sıradan her günümüzde gereçlerin işlevsellikleriyle bizi sardığı bir çevrede ikamet ederiz. Her zaman çevreleyen bir dünyada olgusal olarak var olurken, kendi varoluş tarzımızı da oluştururuz. Böylelikle her birimiz kendimize ait bir çevreleyen-dünyada hareket ederiz. Fakat bu farklı çevreleyen-dünyalarımız, ortak bir *dünyada* hareket etmemizi de engellemez.¹³⁰

Dünya fenomeninin, Heidegger için fenomenolojik anlamı, dünya içindeki var olanların ontik ya da ontolojik bir betimlemesi değildir. Ne tek tek var olanlar, ne doğa, ne de bu var olanların varlığının açıklanması *dünya* fenomenine denk düşebilir. *Dünya* fenomeni ile Heidegger’in kastettiği, *dünyanın dünyasallığıdır*. Ontolojik bir kavram olarak dünyasallık, dünya-içinde-var-olmayı oluşturan yapısal bir bütünü ifade eder. Bu anlamıyla da yalnızca Dasein’a ait bir varlık karakteridir. Dünya, öncelikle sıradan her günlüküğü içindeki Dasein’ın, onu çevreleyen-dünyasıdır. Dünyasallık ise, ona en yakın mekânsallık olarak çevreleyen-dünya’daki var olanın eksistensiye belirleniminde kendini gösterir.¹³¹ Bu anlamda dünyasallığı daha ayrıntılı açıklamak için öncelikle dünyanın hangi anlamlara geldiğini göstermek daha aydınlatıcı olacaktır.

2.4.1 Dünya’nın Anlamları

Heidegger, dünya terimiyle kastettiği anlamı göstermek için dört ayırım yapar. Fakat öncelikle genel hatlarıyla söylemek gerekirse, ontik olarak dünya *şeylerle(entities)*, ontolojik

¹²⁹ Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, s.73

¹³⁰ Heidegger, M., *Thesis of Modern Ontoloji*, s.164

¹³¹ Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, s.66,68

olarak ise şeylerin *var-olma tarzlarıyla* ilgilidir. Buna göre, kapsama ya da içerme anlamında dünyanın ilk anlamı, belirli türden nesnelere tümlüğü anlamında, evren olarak anlaşılan dünyadır: Tüm fiziksel nesnelere topluluğu olarak fiziksel evren ya da matematikçilerin çalıştığı nesnelere alanı olarak matematik gibi bir söylemsel evren. İkinci anlamı ise, bir topluluğu oluşturan şeylerin(entities) temel özellikleri açısından belirlenmiş özellikler dizisidir: Fiziksel dünyayı tanımlayan, tüm fiziksel nesnelere ortak olarak sahip olduğu şey olarak maddesel dünya gibi. Aynı şekilde soyut şeyler için de geçerlidir(düşünülür dünya vs.). Dâhil olma, ilgilenim anlamında ise dünyanın üçüncü anlamı, içinde bir olgusal Dasein'in yaşadığı söylenebilir ve moda dünyası, çocuğun dünyası, iş dünyası gibi söyleyişlerle ifade edilebilir bir dünyadır. Son olarak dördüncü anlamı, dünyasallıktır. Burada tümüyle ontolojik ve eksistensiye bir anlam kazanan dünya, her türlü geleneksel belirlenimi de aşan yapısıyla, genel olarak bizim anlamlılığa yerleşen gereçsel sistemimiz, çalışmalarımız ve bunlara ilişkin her şeyle ortak olan varlık tarzıdır.¹³² Artık dünya, doğaya ya da var olanların toplamı olarak düşünülemez. Ne olduğunu sonradan anladığımız bir şey hiç değildir. O öncedendir, herhangi bir var olana ilişkin tüm kavrayışımızdan ve ilişkimizden önce, bize kendini açmıştır. Farkında olmasak da, o her zaman kendini açığa vurur ve kendi kendinin kanıtıdır.¹³³

2.4.2 Anlamlılık Olarak Dünya

Heidegger'e göre dünya, anlamın kaynağıdır ve günlük yaşam deneyimlerimizde bize anlam yüklü olarak açılır. Şeylerle yalnızca doğrudan karşı karşıya kalırız ve bunda herhangi bir zihinsel çabanın katkısı yoktur. Anamlı olan, kendi ilgi ve amaçlarımıza göre düzenlediğimiz ve bir bağlam içine oturttuğumuz şeydir.¹³⁴ Olası ilişkilerin arka arkaya gelişi, anlamlılıklarını kazanmalarını sağlar. Yün bir hırka, birden esmeye başlayan ve soğuyan havada, yazın sıcak havada olduğundan daha anlamlıdır. Her insan, var-olma sürecinde farklı dünyaları ve anlamları açar. Okulda öğretmen, evde baba, kursta öğrenci olmak gibi ilgi ve roller, çeşitli dünyaları oluştururlar. Ama hepsinde ortak olan bir şey vardır: dünyanın dünyasallığı. İnsan yönelimlerinin, ilişkilerinin ve şeylerin çeşitliliğinin olası anlamları, hepsi her zaman bir bağlam içinde gerçekleşir. Koşullar ve ihtimaller değişse de değişmeyen, insan ilgilerine göre düzenlenen şeylerin anlam içine oturtulmasıdır. Anlamlılık her yerde ve her zaman aynı kalır. Dünyanın dünyalığı da böylelikle, anlam-oluşturan-yapı olarak anlam çeşitliliğinin ortak bir dili olur.¹³⁵

¹³² Dreyfus, H., L., a.g.e., s.89,91

¹³³ Heidegger, M., *Thesis of Modern Ontoloji*, s.165

¹³⁴ Sheehan, T., *Dasein*, s.199

¹³⁵ Sheehan, T., *Dasein*, s.199

2.4.2.1 Dünyasallığın Yaşam Deneyiminde Anlamlılığı

Heidegger'e göre şeyler, anlamlı olarak deneyimlenirler. Yani, dünyadaki yerlerine göre ve bu sayede anlam kazanırlar. Bizim ilgi, amaç, yönelim ve etkinliklerimizi içeren bir bağlamda ve çevrede, şeyler anlam kazanır ya da kazanamazlar. Bu bakımdan çevre, bizimle uyum içinde ve bizi anlatan bir çevredir. "Yalnızca yaşayarak bu tür bir bağlamda şeylerle karşılaşabiliriz. Dolayısıyla bizim karşılaşmalarımız bir *Ereignisse*¹³⁶(events of appropriation)dir." Yani kendileme, kendine mal etme, kendine uyarlama, uygunlaştırma davranışı anlamında süre-giden deneyimlerimizdir. Burada kendileme ya da kendi mal etme, bir sahiplenme, kendi mülkiyetine geçirme anlamında değil, *kendi*'yle anlam bulan ve *kendi*'yi anlatan hale gelme anlamında kullanılmıştır. Yaşadığım deneyimde diğer var olanlar, benim için bir *şey* değildir, çünkü ben onları kendime uyarlarım, kendimin yaparım, yani ilgi ve amaçlarım içinde anlamlı bir yapıya oturturum. O, kendi anlamına doğru kendini verir ve ben de *kendilik*'imi(her güncülüğümde zaten süregelmekte ve benim olan bir çevrede var-olma anlamında; öğretmen olmak, anne olmak gibi) yaşadığım sürece bunu deneyimlerim. Bu bakımdan deneyimin bir *özgü* niteliği taşıdığı söylenebilir. Deneyimim, bana özgüdür, bana özgü bir şekilde şeylerle karşılaşır, bağlamsallıklar yaratırım. Öğretmen için her gün ders anlattığı kürsü, kendi deneyiminde anlamlıdır. Onunla, yine günlük deneyimlerinden biri olan sınıfa girdiğinde karşılaşır. Karşılığı yalnızca bu bağlamda mümkündür. Aynı kürsüyü sokakta gördüğü zaman onun için bir anlam ifade etmez. Ahşaptan yapılmış, kahverengi, belli bir uzunluğu ve genişliği olan bir kutudur. Sınıfta ise kürsü, ders anlattığı ve konuşurken durması gereken yerdir. Üzerinde bıraktığı kalem, kitap ya da gözlüğü, deneyiminin bir parçasıdır ve aynı zamanda *öğretmen olan onu* tanımlar.¹³⁷

Burada önemli olan, şeylerin hazır bir anlamla sunulmamış olduklarıdır. Anlam ortaya çıkar, oluşum kazanır ama şeylerin etiketleri değildir. Dünya, var olma yoluyla anlamı yaratır ve oluşan anlam söylemseldir. Söylemsel(discursive) anlam ise, sentezde ortaya çıkar. Anlamlı bir bütünde meydana gelen sentez, kendisini oluşturacak ve ona öncel olan parçaların birleşmesiyle oluşur. Bu bakımdan ayrımı gerektirir. Sentez ve ayırım, Heidegger için hem anlamlandırmanın önkoşulu hem de dünyanın kendi öz yapısıdır.¹³⁸ Bu gerilim, var-olanın dünya olduğunu anlatır. Çünkü dünya, her zaman dinamik ve edimsel bir ilişkiler alanıdır. Devinimsel bir şekilde şeylerin, gerçek olanakları ve kullanılabilirlikleri açısından anlam içine yerleşmesidir. Şeyleri açan açıklıktır. Heidegger'in bu düşüncesi, Aristoteles'in

¹³⁶ 1919 derslerinde Heidegger *Ereignis*'i, nesnel bir gözlemci olarak değil ama doğrudan kendimizi katılım içinde bulduğumuz bir deneyim türü olarak anlatır. (Polt, R., a.g.e., s.376)

¹³⁷ Polt, R., a.g.e., s.377

¹³⁸ Sheehan, T., *Dasein*, s.200

topos eidon(formların/ideaların yeri)¹³⁹ düşüncesinden kaynaklanır. Dünya ortadadır, açıktır ve anlamın yeridir. İnsan davranışları için şeylere kullanım olanakları sunarak, onları insanlar için anlaşılır ve erişilebilir kılar, şu ya da bu şekilde *bir şey olma*'larını sağlar.¹⁴⁰

2.4.2.1.1 Dünyasallığın Anamlı Bir Deneyimi Olarak *Ereignis*

Az önce bahsettiklerimizden de anlaşılacağı gibi *Ereignis* terimi, dışarıdaki herhangi bir şeyi elimizle uzanıp kavradığımız bir aitlik ve uygunlaştırma olayı olarak anlaşılmalıdır. *Ereignis*, bizim gündelik yaşamımızdaki ilgi ve ilişkilerimizde açığa çıkar. “Benim ilgili oluşum, her gün yalnızca nesnelere ya da dış dünyaya ilgili olduğumdan değildir. Onlara ilgi duyarım, çünkü beni tanımlarlar.” Dolayısıyla bir şekilde amaçlarıma hizmet ederek, yaşamımdaki anlamlı yapıyı, beni saran dünyamı ifade ederler. Bu bakımdan anlamlılık yapısı tıpkı bir *puzzle* gibidir, ilişkiler ağıyla kenetlenmiş bütünsel bir yapıdır. Dolayısıyla benim sürekli *kendilik* olmam ve oluşturduğum anlamlılık yapısı, benim çevreleyen dünyamı oluşturur ve onu niteler. Bu öyle bir nitelemedir ki, benim dünyama dışarıdan bir müdahale ya da dâhil olma çabasını, uyumsuzluğu ve yabancı bir duruşu hemen göz önüne serer. Çok farklı bir dünyada yaşayan Afrikalı bir kabile üyesi, bir sınıfa girdiğinde muhtemelen ne yapacağını bilemez. Tahtaya yazı yazan kalem sihirli bir nesne ya da oturarak öğretmeni dinleyen öğrencilerin yaptığı şey, ona bir ayın gibi gelebilir. Dolayısıyla şeyleri anlamlı olarak belirleyip belirlememe, aslında bir dünyanın oluşmasındaki sınır durumları ifade eder. Bağlamsal yapıya oturtulabilen anlam kazanır, oturtulamayan ise anlamsız olarak kalır.¹⁴¹

Yine aynı şekilde bu dünyaya yönelik teorik bir bakış açısının da, bu ilişkisel yapıda anlamsız kaldığı söylenebilir. Teorik bir bakışla şey'lere yönelmenin sonucu *Ereignis* değil, bir *Vorgang*'dır. Teknik bir eylem, iş, davranış süreci, seyir anlamına gelen bu kavram, şeyin kullanımından çok onun incelenmesini, ölçülmesini, ne olduğuna ilişkin iddiada bulunmayı, kullanılagelen değil ama gözümüzün önünde duran ve geçip gidecek olan bir nesneyi anlatır. Böyle bir yaklaşımla “belki ona yönelik gerçek sonuçları elde edebiliriz ama yaşamsal anlamıyla olan ilişkisini kaybederiz.” Bu anlamda düşünüldüğünde, bir oyun sırasında oyuncunun, takım arkadaşına avazı çıktığı kadar bağırması *Ereignis*'i, bu bağırışı kayda alıp, ses kaydını incelenmesi *Vorgang*'ı anlatır.¹⁴²

¹³⁹ Peters, F., E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2004, s.384

¹⁴⁰ Sheehan, T., *Dasein*, s.200

¹⁴¹ Polt, R., a.g.e., s.378

¹⁴² Polt, R., a.g.e., s.379

2.4.2.1.2 Dünyasallığın Devinimsel Yapısında Dasein

Başka bir açıdan düşünüldüğünde dünyasallık olarak dünya aslında, “ayrım ve gerilimin, arasında-olmaklık ve aracı olmanın mücadele alanıdır.” Dünya, şeylerin kullanılabilirliklerine, bağlama yerleşmesine aracılık ederek anlamın oluşmasını sağlar. Fakat anlam ve olanaklar çeşitliliğine doğru ayrım ya da fark, anlamın sentezlenmesine karşı direnç gösterir. Dolayısıyla sentez, hiçbir zaman tam olarak yapılamaz.¹⁴³ Çünkü, *Dasein: Orada-varlık* bölümünde bahsettiğimiz gibi, ayrımı ve farkı yaratan insanın ontolojik hareketi, dünya-içinde-var-olmasıdır. Dasein’in bu devinimi ise, onun varoluşunun bir açıklığıdır. Yaşam deneyimlerinde edimselleşen varoluş olanakları, dünya-içre şeylerin ve insan eylemlerinin çeşitliliğinde, farklılaşmanın ve anlamın sentezlenişe doğru olmanın gerilimindedir. İşte, dünyanın dünyasallığı da, bu gerilimin yeri olmaktadır.

Bu bakımdan dünya, var olanı ya da olanağı *bir şey olarak* veya anlamı açığa çıkarma olarak *aletheiadır*. Aristoteles *aletheiayı*, saklılıktan belirme, ortaya çıkma, açığa çıkma; *aletheuo* fiilini de saklılıktan getirmek, açığa çıkarmak olarak kullanmıştır.¹⁴⁴ Heidegger, Aristoteles’le ilişkisi içinde ve fenomenolojik bir bakışla, fenomenin anlamından yola çıkarak bu terimi de yeniden düşünür. Yunanca aslına göre fenomen (phainomenon, phainesthai), *kendi kendini gösteren, açık olan* demektir. Kendi kendisini açığa vuran aslında kendisini bir şekilde göstermeyene işaret eder. Dolayısıyla *aletheia*, *gizli olmama* anlamına gelir. Heidegger, *energeia* ve *entelecheia* kavramlarını, *aletheia* bağlamında birlikte düşünür. Buna göre *energeia*’yı, olanak halinde olanın tam gerçekleşmesi olarak, olanağın devinimle etkinliğe geçişini ve bu süreç sonunda tamamlanmasını anlar. Yani olanak, açığa çıkar.¹⁴⁵ Bir başka deyişle, şeylerin anlam içine yerleşerek, göz önüne serilmesi, herkes için erişilebilir ve anlaşılabilir olmasıdır. Yine *phyein* ve *physis* terimlerini, şeyleri açan, onları görünüşe getiren doğurma anlamında kullanmıştır. Heidegger bu terimlerin, dünyanın devinimsel(kinetic) yapısına işaret ettiğini söyler. Dünya anlama doğru oluşmakta olan bir devinimdir. Görünüşe ya da var olmaya doğru hem kendi devinimi hem de şeyleri devindirişi söz konusudur.¹⁴⁶

Peki, nedir bu devinim ya da devinim olarak dünya? Devinimi sağlayan şey ve dolayısıyla dünyanın kaynağı, insanın ontolojik hareketidir. Heidegger bunu, *kendinde şey* ya da *Dasein* olarak adlandırır. Dasein, var olarak eksik kalmak koşuluyla devinimin sürekliliğini sağlayandır. Onun varoluş deneyimleri, olanaklar çeşitliliği içinde dünyayı açar. Heidegger, insanın bu davranışını *Ereignis*(bir sonraki *Oluş Olarak Ereignis* başlığı altında bahsedildiği

¹⁴³ Sheehan, T., *Dasein*, s.201

¹⁴⁴ Sheehan, T., *Dasein*, s.202

¹⁴⁵ Türkyılmaz, Ç., *Varlık Sorunu Açısından Aristoteles’in Metafiziği ve Heidegger*, Yeditepe’de Felsefe, Sayı:4, Temmuz 2006, s.9,14

¹⁴⁶ Sheehan, T., *Dasein*, s.202

anlamda) olarak adlandırır. Kendi kendisini oluşturma, ortaya çıkarma ve tam olmaya çalışma sürecinde, Dasein'ın ontolojik hareketi meydana gelir. Heidegger'in bu düşüncesini, Aristoteles'in teleolojik *kinesis* görüşü besler. Aristoteles'e göre, Tanrı dışında her şey kendi *telosuna* doğru mükemmellik ya da tam olma için devinir. Bunu başarabilen tam, mükemmel ya da yetkin olarak kendi kendine sahiplik, kendilik(ownness), tamlık olur. Telosuna sahip olma, özü yoluyla kendisine ait olan şeye eksiksiz bir şekilde sahip olmayı anlatır. Mükemmellik de, bir şeyin kendi özüne ulaşması, kendi kendisini elde etmesidir. Bu anlamda tümüyle-gerçekleşmiş-olma için *en-tel-echeia*; bitmiş-bir-şey-olma ya da tamamlanmış-bir-varlık-olma içinse *energeia* terimlerini kullanır. Tamamlanmış, sonlanmış olmayı anlatan yetkinliğe sahip olan varlık, devinimsiz olarak kendi dinginliği içinde durağan haldedir. Yetkin olmayan ise *a-telestir*, özünü elde etmek için devinir. Bu nedenle Aristoteles için devinim, varlığa geçiş olarak bir oluş-halidir.¹⁴⁷

Dasein, kendisi devinimli olandır. Mükemmellikten yoksun olarak her zaman kendisi için devinir. Çünkü “Yokluk, mevcudiyeti verir.” Yarım kalmak ya da eksik olmak, *boşluğa*(olanaklara) açıklık; Dasein'ın *olması* için fırsat sunar. Şeylerle gelişen ilişkisinde, kendisi-için-var-olur. Aslında insan, Dasein olarak kendi özüne sahiptir. Eksik oluşu, *kendiliğidir* ve gelecekte ideal bir yetkinlik beklentisi olmadan, bütün ve tamdır. Onun eksikliği, ontolojik açıdan mükemmelliğidir.¹⁴⁸ Kendi sonluluğu içinde, kendi ontolojik deviniminde asılı kalışıdır.

Mükemmelliği açısından Dasein, Aristoteles'te mükemmel olan Tanrıdan farklıdır. Sonsuz dinginlik durumunda Tanrı, kendi kendisiyle örtüşmedir(self-coincident), bir-olmadır. Dolayumsuz bir şekilde kendi kendisiyle bir olma, Aristoteles için *bilmeyi* ifade eder. Buna göre mükemmellik anlaşılır, erişilir ve bilinebilir olmaktır. Mükemmel varlık, anlamlı varlıktır. Bunu gerçekleştirmiş olan yalnızca Tanrıdır ve diğer eksik var olanlar kendi *teloslarına* erişmeleri bakımından anlaşılabilirlerdir. Dasein ise, akıllı bir var olan olarak *bilmeyi* deneyimleyerek kazanır. Dolayumsuz bir bilgi sahibi değil, aracı yoluyla dolaylı olarak bilendir. Dasein, dinamik ve edimsel bir aracı olan dünya ile anlamlandırır. Fakat eksik varlığı, anlamın da eksik olmasına yol açar. Dünya, Dasein'ın açıklığında hiçbir zaman son olmayan anlamın yeridir. “ Anlamlılık, temellendirilemeyen Dasein'da temellenir.”¹⁴⁹

Dasein'ın eksikliği bir arzu, özlemini duyma, ait olmadır. Onun yoksunluğu, kendi-yokluğudur(self-absent). Bu yoklukta, birlik değil ama bir yayılma, gerilme olarak mevcut-olmakta, var-olmaktadır. Sentez ve ayrımı kendisinde tutarak, gerilimi yaratan odur. Bunu

¹⁴⁷ Sheehan, T., *Dasein*, s.202-203

¹⁴⁸ Sheehan, T., *Dasein*, s.204-205

¹⁴⁹ Sheehan, T., *Dasein*, s.205-206

kendi-kaygısında bir beden(self-concerned body) olarak, kendisine yöneldiği bir dünya oluşturarak yapar. Heidegger erken döneminde bunu, açıklığa fırlatılmış varlık olarak adlandırır. Dasein kendi açıklığına doğru açılır, gerilir ve dünyayı oluşturur. Heidegger'in *Ereignis* adını verdiği Dasein'in bu ontolojik hareketi, şeyleri anlaşılabilir kılan bir açmadır. "Anlamın muhtemel(tentative) bir aradalığına doğru çeken ayrıma ilişkin birleştirmedir." Dasein yokluğa ve aynı zamanda kendisine, varlığa doğru açılarak devinir, dünya-içinde-var olur, anlamı açığa çıkarır. O, anlamın kaynağıdır.¹⁵⁰

2.4.2.1.2.1 Oluş Olarak *Ereignis*

Dasein'in ontolojik hareketi bu anlamda bir oluşumu, meydana gelişi anlatır. Bu meydana geliş, aslında var-lık'ın(be-ing) bir meydana gelişi olarak *Ereignis*¹⁵¹dir. Burada Dasein, tarihsel bir var olan olarak olanaklılıktır. *Verilmiş* değildir, ama var olma yoluyla kendini verilmiş bir yapının içine *fırlatılmış* olarak bulan bir var olandır. O, diğer var olanlarla karşılaşmasında, onların verilmişliğinin anlamıyla zaten karşı karşıyadır. Bu bakımdan Dasein, sınırlandırılmış doğası yoluyla kendine ve aynı zamanda varlığa ilişkin bir anlayış içinde olmaktan çok, bu sınırlanmışlığının farkına varmalıdır. Ancak bu sayede varlığı anlayıştan, Heidegger'in *Ereignis* olarak adlandırdığı *var-lık*'ın oluşumuna, meydana gelişine doğru bir dönüşümü gerçekleştirebilir.¹⁵²

Bu noktada var-lık, Greklerin anladığı anlamda, var olanlardan bir soyutlama olarak değil, doğası gereği bir *oluş*("Wesung-Wesen ya da öz(essence)ün ad eylem hali"), tarihsel bir gerçeklik olarak anlaşılmalıdır. Tarih kelimesi burada, tarihsel bir bilgi anlamında değil, var-lık'ın ve Dasein'in meydana-gelme şekli anlamındadır. Bu bağlamda var-lık tarihi de, var-lık'ın kendisini nasıl açtığına anlaşılmasıdır. Heidegger, varlığa ilişkin belirlenmiş bir anlamdan bahsetse de, aslında var-lık'ın *Ereignis* olarak meydana geldiğini söyler. Var-lık ancak *oluş* olarak meydana geldiği için, bir belirlenmişliğe de maruz kalsa, sorunsal olarak konu edinilebilir. Bu anlamda Heidegger'e göre, oluş olarak var-lık'ın ne olduğunun kesin bir açıklamasından çok, Dasein kendini yorumlama halinde bu *oluş* deneyimini yaşayarak, deneyimi deneyimleyerek anlayabilir.¹⁵³

Ereignis, orada-temellenen var-lık'ın oluşumunu ifade eder. Heidegger'e göre, bu temellenme çok seyrek olarak gerçekleşse de, önemli bir anda, bir yer ve zaman(die Augenblicksstätte) açarak meydana gelir. Var-lık, kültürel bir belirlenmişliğin içinde ama

¹⁵⁰ Sheehan, T., *Dasein*, s.206

¹⁵¹ Heidegger, 1936 derslerinde *Ereignis*'i, "insanların anlamlılığı işleyebileceği bir yer ve zamanda, yeni bir yaşamın(dwelling) oluşturabileceği muhtemel bir meydana gelme" olarak anlar. (Polt, R., a.g.e., s.376)

¹⁵² Polt, R., a.g.e., s.381

¹⁵³ Polt, R., a.g.e., s.381,383

aynı zamanda sorgulanabilir olarak, “anın bir sahnesinde, kendi etkinlik alanını yaratır”; başlangıç olur, köken(Anfang)selliğini gösterir. Bu anlamda bir sürecin başlangıç noktası olmaktan çok, sonsuz bir kaynaktır. O, anlamlar ve olaylar dünyasını açar. Bu açış da, “Ereignis’in kendisinin meydana gelmesine yönelik bir hazırlıkla” mümkündür. Hazırlık aslında, var-lık’ın meydana gelmesi için insana duyduğu bir gereksinimi ve insanın da varlık’a, var olmaya ait olduğu bir karşılıklılık(reciprocity) ilişkisini anlatır. “Varlık ihtiyaç duyar ve insan *kullanır*.” İnsan, meydana-gelmenin duyduğu gereksinime, yani kendi varlığının oluşumuna, el-altındaki var olanları kullanarak cevap verir. O, varlık için uğraşır, onu arar ve gözetir. Dolayısıyla bu karşılıklı ilişki, her ikisinin de orada-temellenişini gerektirir. “Varlık, orada bir yer açmadıkça, insan, *Da-sein* yani *orada-olan* olamaz.” Fakat bu birlikte-yer-açışta Dasein, ancak var olanların verilmişliğiyle yetinmediği sürece kendi varlık potansiyelini gerçekleştirebilir. Heidegger bu verilmişlik yapısıyla mücadele etme yolunu sanat, politika, felsefe ve dinde görür. Verilmişlik; sorunsallaştırılarak, yoğun bir etkinlik ve daha derin anlam arayışları içinde her seferinde hayata döndürülmelidir. Dasein ancak bu şekilde, bir fark oluşturan var olan olarak kendi rolünü üstlenirse *kendilik*(owndom) olabilir ve tarihsel olarak kendisine dönebilir.¹⁵⁴

Dasein’in tüm bu varoluş hareketi ya da ontolojik devinimi, aslında onun dünya-içinde-var-olma yapısı sayesinde oluşmaktadır. Dünya-içinde-var-oluş, Dasein’in ontik deneyimlerinden ya da varlığa ilişkin belirsiz anlayışından; otantik varoluşuna, zamansallık olarak varlığı oluşturmaya kadar tüm olanakları içerisinde barındırır. Bu yüzden dünya-içinde-var-olmayı anlamak, Dasein’in iç içe geçmiş varoluş yapısının, varlık olanaklarının ve varlığının zamansallığının anlaşılmasını sağlayacaktır.

2.5 Dasein’in Dünya-içinde-var-olması

Dünyada yaşayan var olanlar olarak her zaman yalnızca dünya içindeki diğer var olanlarla karşılaşırız. Dünyayı anlayışımız, arasında yaşadığımız ve ilişki içinde olduğumuz şeylerle birlikte, kendimizi işlevsellik yapısında tutarak gerçekleşir. Var olanların işlevselliğinde gelişen anlayışımız, *bir-şey-için* olmanın anlam yapısıdır. Sandalye oturmak için, çekiç çivi çakmak için bulunan, dünya içinde bir mevcut olandır.¹⁵⁵ Dasein ise en olağan, her günkü halinde, bu var olanların işlevselliklerinin ortaya çıkmasına öncel olan anlayışıyla ve çalışmasıyla katılan bir var olandır. O, dünya-içinde-var-olur. Dasein’i ontolojik olarak anlama olanağı, onun bu formal yapısında temellenmektedir. Ona doğrudan, hep olduğu gibi, her günlüküğü içinde bir yaklaşım kendisini açığa vurmasını sağlayan bir hareket

¹⁵⁴ Polt, R. , *a.g.e.*, s.382-383

¹⁵⁵ Heidegger, M., *Thesis of Modern Ontology*, s.165

noktasıdır.¹⁵⁶ Dünya-içinde-var olan Dasein, ontolojik varlık belirlenimlerini apriori olarak bu yapısında barındırmaktadır.¹⁵⁷ Bu anlamda, “Dasein ne orada bir yerde olma yerine burada olma, ne de burada ve oradadır, fakat olanaklılıktır, burada olmaya ve orada olmaya yönelik bir imkândır.”¹⁵⁸

2.5.1 İçinde-var-olma

Dünya-içinde-var olma'nın anlamı, öncelikle içinde-var olma'nın ne demek olduğuyla ilişkili olarak düşünülebilir. Buna göre, içinde var olmanın ilk anlamı, mekânsal olarak bir var olanın başka bir var olanın içinde olduğu varlık tarzıdır. Bardağın içindeki su gibi, belirli bir uzanımına sahip iki var olanın yerlerine göre birbiriyle varlık ilişkisini anlatan bu durum, aynı zamanda dünya içinde karşılaşılan nesnelere mevcut-olmaklılığını ifade eder. Mekânsal olarak birbirinin içinde mevcut olan var olanlar, Dasein'a ait bir varlık karakterinde değil, kategorik karakterdedirler.¹⁵⁹ Aynı ayrı, belirli maddeler olarak nesnelere, fiziksel temas içinde olabilirler fakat birbirlerini etkileme ya da değişime yol açma anlamında birbirlerine dokunamazlar. Yalnızca Dasein, hareket ederek ya da bir davranışta bulunarak nesnelere ve diğer Dasein'lara dokunabilir ya da onlarla karşılaşabilir.¹⁶⁰

Dolayısıyla içinde-var olma'nın diğer anlamı, eksistensiye olarak Dasein'ın bir varlık yapısını ifade etmektedir. Bu yapı, *Dasein* olarak adlandırılan bir mevcut olanla, *dünya* olarak adlandırılan bir mevcut olanın yan yanalığını değil, Dasein'ın yabancı olmadığı bir dünyada eğleyişini, ikamet edişini anlatır. Dasein olarak bizler, bir şeyde ya da yerde ikamet ettiğimiz zaman, o artık bizim için bir nesne olmaktan çıkar ve dünyadaki diğer şeylerle ilişkimizi içeren bir parçamız olur. İkamet ettiğimiz şeyle bizim aramızdaki ilişki ise, özne ve nesne arasındaki bir ilişki tarzı gibi anlaşılabilir.¹⁶¹ İçinde-var olma, henüz Dasein'ın varlığının formal bir varoluş ifadesidir ama onun varlığına da özsel olarak aittir. Dasein, içinde-var-olduğu dünya-ile-birlikte-var olmaktadır. Bu nedenle Dasein ve dünyanın uzamsal mevcut-oluşlarından çok Dasein'ın dünya-içinde olgusal mevcut-oluşu söz konusudur. Heidegger'in faktisite olarak tanımladığı bu durum, hep böyle var olan Dasein'ın kendine özgü varlığını anlayışının da temelidir.¹⁶²

¹⁵⁶ Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, s.45-46

¹⁵⁷ Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, s.55

¹⁵⁸ Inwood, M., a.g.e., s.260

¹⁵⁹ Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, s.56

¹⁶⁰ Dreyfus, H.L., a.g.e., s.44

¹⁶¹ Dreyfus, H.L., a.g.e., s.44-45

¹⁶² Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, s.56,58

İçinde var olma, dünya dâhilindeki mevcut şeylerin zorunlu olmayan, rastlantısal bir belirlenimidir ve mevcudiyete sahip bir var olan olarak görünüşe gelebilmelerini anlatır.¹⁶³ Ontik, nesnel ya da fiziksel bir belirlenim, içinde var olma yapısının bir özelliğidir. Bu anlamda içinde-var olma, esasen içinde var olmadan ayrıdır. İçinde-var-olan Dasein, şeylerle meşgul oluşu sayesinde kendi halinde bir tutum içindedir. Ve her zaman bir ilişki içinde olma olarak içinde-var olma, Dasein'a özgüdür.¹⁶⁴

2.5.1.1 Dasein'ın Umursama Yapısı

Dasein'ın dünya-içinde-var olması, onun dünyaya dönük yapısı, ontolojik olarak *umursama* gibi bir varlık belirlenimine sahip olmasından kaynaklanır. Onun özsel bir yapısı olan umursama, içinde-var-olmaya özgü olarak *ilgilenme* ile kendini gösterir. Bir şey üretmek, bir şeyle uğraşmak, bir şeyi başarmak, üstesinden gelmek, bir şeyi kullanmak, kabul etmek, vazgeçmek, öğrenmek, soruşturmak, bir şey hakkında konuşmak, gözlemlemek, istemek, karar vermek, benimsemek, görmezden gelmek, dinlenmek... Tüm bunlar, Dasein'ın *faktisitesinden* kaynaklanan, onun olgusalını bir taşın olgusalından ayıran ve her zaman ona ait olan ilgilenme halleri ya da onun var-olma tarzlarıdır.¹⁶⁵ Ayrıca bu varlık tarzları, sosyal roller açısından belirlenebilmekte ve bu roller için de gereçlere ihtiyaç duyulmaktadır. Dolayısıyla Dasein, çevresindeki nesnelere ve olgusal olaylar sayesinde oluşmaktadır.¹⁶⁶

Dasein, olgusal olarak dünya-içinde-var olurken, her zaman dünya dâhilindeki şeylerle birlikte-var-olmaktadır. Bu anlamda dünya da, Dasein gibi var olmaktadır, yani onun varlık karakterine sahiptir. Ve ancak Dasein var olduğu sürece vardır. Dünya, Dasein'ın eksistensiye olanağına uygun olarak, onun varoluşuyla açılır, söze dökülür ve görünür kılınır. Örneğin, kendini anlayışın çeşitli olanaklarından olan şiir veya yaratıcı edebiyat, dünya-içinde-var olma anlamındaki varoluşun kelimeler içinde saf bir belirişidir.¹⁶⁷

Dasein'ı anlamak, onun varoluşunu anlamaktır. Varoluş, kendi varlığını kendine sorun edebilen anlamaya dönük bir varlık olanağını anlatır. Buna göre Dasein'ı belirleyen, kendi varoluşsal yapısının bütünlüğüdür. Eksik(açıklık, sonlu bir var olan olarak, olanaklar sonsuzluğunu gerçekleştiribilmesi açısından eksik kalışı) bir var olan olarak birliğini sağlayan ontolojik yapısının temelini ise, sahip olduğu umursama karakteri oluşturur. Dünya-içinde-var olması sırasında onun *kendilik* oluşunu ve gerçekliğini(salt fiziksel mevcut olma ya da gerçek olan anlamında değil, dünya-içinde-var-olmaya ait olarak, varoluşsal ve kategorik anlamlar,

¹⁶³ Heidegger, M., *Thesis of Modern Ontoloji*, s.168

¹⁶⁴ Dreyfus, H.L., a.g.e., s.43

¹⁶⁵ Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, s.58-59

¹⁶⁶ Dreyfus, a.g.e., s.44

¹⁶⁷ Heidegger, M., *Thesis of Modern Ontoloji*, s.168-171

ontolojik temellendirmeye özgü nitelikler anlamında) ortaya çıkararak, umursamadır.¹⁶⁸ Umursama onun açılmışlığıdır, olgusalılık içinde açığa çıkışıdır. Bu bakımdan Dasein, şurada ya da burada *olma*'ya, *açılmaya* fırlatılmıştır. Onun hakikati, *aletheia* anlamında; fırlatılmışlığı içerisinde dünya-içinde-var olması, ilgilenimi sırasında *bir-şey-için-bakış*'ıyla ve zaman içinde var olma yoluyla belirlenen zaman-içre var olanlara yönelik keşfedici oluşu, dünyayı ve kendini ontolojik hareketi sayesinde açmasıdır. Keşif, fırlatılmışlık halindeki Dasein'ı olanaklara, geleceğe, var-olmaya doğru çeker. Dolayısıyla Dasein, kendi var olduğu sürece var olacak olan hakikat ve hakikati içinde var olur.¹⁶⁹

Dasein'ın ilgilenim halinde dünya-içinde-var-olmasıyla birlikte, bu ilgilerini, kendisini anlattığı için umursayışı, dolayısıyla bu umursayışında kendi varlık olanaklarına yönelmesi ve kendisini olanaklarına yansıtması, geleceğine bir yansıtma yapması demektir. Gelecek bu anlamda, henüz-değil-şimdi anlamında gelecek zaman değil, Dasein'ın aktüel olmamış kendi varlık olanaklarının bir tümlüğüdür. Geleceğe doğru bir umursaması, onu kendi zamansallığı içinde açığa çıkarır. Dasein'ın zamansal karakteri ise, başından beri kendi varlığına eşlik eden bir olanaklılıktır.

¹⁶⁸ Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, s.224

¹⁶⁹ Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, s.232-233

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DASEİN'İN ZAMANSALLIĞI

Heidegger, zamanın dört ayrı anlamından bahseder: Birincisi, ontolojik olarak kendi varlık olanaklarını gerçekleştirme çabasında olan kararlı Dasein'in zamansallığı olarak otantik zamansallıktır. İkincisi, her günkü Dasein'in zamansallığı olarak otantik olmayan zamansallıktır. Üçüncüsü, kamusal zamandır. Dünya içindeki diğer var olanlarla karşılaşmamızı sağlayan, öznel-arası dünya-zamanıdır. Dördüncüsü de, sıradan ya da geleneksel zamandır. Yani "Aristoteles'ten Bergson'a kadar tüm filozoflar tarafından homojen bir zaman, *şimdilerin* ya da *anların* sonsuz ard ardalığı olarak düşünülen zamandır."¹⁷⁰

Heidegger'in zamanla ilgili kendi görüşlerine geçmeden önce, dördüncü anlamdaki geleneksel zaman anlayışını açığa çıkaran Greklerin varlık anlayışına ve sonra da Heidegger'in bu anlayışla gelişen ilişkisine bakabiliriz.

3.1 Grekler İçin Zamanın, Mevcut Oluş ve Varlıkla İlişkisi

Grekler açık bir şekilde varlığın zaman olduğunu söylemeseler de, varlığı açıklarken onu bir şekilde zamanla, zamansal terimlerle ifade etmişlerdir. Varlığa yönelik yaklaşımlar farklılık göstermekle birlikte ulaşılan ortak sonuç, sonsuzluk olarak varlık ya da varlığın sonsuz mevcudiyet(presence) olduğudur.¹⁷¹ Bu yüzden öncelikle kısaca Parmenides, Platon ve Aristoteles'in varlığı sonsuzlukla, dolayısıyla da zamanla ilişkilendirdikleri varlık anlayışlarına değinebiliriz.

Platon için gerçek varlık, *Eidos* ya da *İdea*'dır. O, tek tek var olanlara üstün, bölünemez ve değişmez niteliktedir. Sonsuzluk, doğruluk ya da yerindelik(justice)tir. Şeylerin gerçek amacı olarak, çokluk içinde onları kendine, yerine getirir. Varlığa gelen ve yok olan sonlu, değişebilir şeylerin kalıcı özüdür. Onun için önce ve sonra olmadığı gibi sayılabilirlik de yoktur. Bu nedenle dizilerden oluşmaz ve birlik içindedir.¹⁷² Varlığa geliş ve yok oluş, zaman içinde meydana gelir. Bu anlamda oluş, zamanla ölçülür. Evrendeki hareketin yansıması zamandır ve zaman, sonsuzluğun hareketli bir kopyasıdır.¹⁷³

¹⁷⁰ Inwood, M., *Past Master:Heidegger*, çev.Birsen Durmaz, Oxford university Press, Oxford, 1997, felsefet.home.uludag., edu.tr/kaygi/dergieski01/06, s.29

¹⁷¹ Weiss, H., *The Greek Conceptions of Time and Being In The Light of Heidegger's Philosophy*, <http://www.jstor.org/stable/20102928?seq=3>, s.177

¹⁷² Weiss, H., a.g.e., s.175,182

¹⁷³ Topakkaya, A., *Zaman Kavramı Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması*, <http://www.flsfdergisi.com/sayi13/219-231.pdf>, s.220

Aristoteles ise, daha önce ikinci bölümün birinci alt başlığında bahsedildiği gibi, varlığın *ousia* olarak gerçekliğini kabul eder. Fakat Platon'un söylediğinin aksine, *ousia* şeylerden bağımsız değildir. Var olana verilmiş bir öz sağlamaz, çünkü onunla birliktedir. Var olanın var olmak-lık(being-ness)'ı, *ousia* olarak esas varlığı ifade eder. Yani *olmak-lık*, hep *bir şey*'le mümkündür. Yalnızca *her hangi bir şey* olanın, var olanın *olmak-lık*'ından söz edilebilir. Bu bakımdan *ousia*'nın var olanlara ilişkin varlıksal bir düzenlemesi de söz konusu değildir.¹⁷⁴

Aristoteles'e göre zaman; devinimle aynı şey değildir ama ona ait ve onunla ilişkili bir şeydir. Çünkü zamanın olduğunu ya da geçtiğini düşündüren, değişimin olduğunu fark edişimizdir. Bu nedenle Aristoteles için değişim ve onu izleyen devinimi algılayışımız, zamanın varlığını anlatmaktadır. Devinimi önce ve sonra ile belirlediğimizde, zaman da geçmektedir. Dolayısıyla zaman, "önce ile sonraya göre devinimin sayısı" olarak düşünülebilir. Zaman, devinimin çokluğunu ya da azlığını ölçtüğümüz bir sayıdır. Yani ölçtüğümüz devinimden bağımsız olmayan, devinimin sayısı olarak sayılan bir sayıdır. Fakat devinim ve zaman birbirlerini belirledikleri için aynı zamanda, sayan bir sayıdır zaman.¹⁷⁵

Zaman devinimi, *an* ise yer değiştirmeyi takip eder. *An* bu bakımdan, hem farklılık içerir hem de aynıdır. Farklı nesnelere farklı yer değişimleri onu kendi içinde farklılaştırır ama geçmişin sonu, geleceğin başlangıcı olarak sınır ve ilinek bir zaman olmakla da aynıdır. Dolayısıyla yer değiştirmenin bir devinimi olarak zaman, *an*'a göre bilinmektedir ve farklı olmasıyla birlikte hep aynı kalan *an* sayesinde süreklilik kazanmaktadır.¹⁷⁶ *An*, geçmişle gelecek arasında hem sınır hem de bağlantıdır. O her zaman sınırdadır, olanaklara ayrılır ve hep bir başlangıç olarak sonsuzluk olur.¹⁷⁷ Devinim ve değişim bu açıdan, oluşum dünyasının da bir özelliğidir. Ve bu dünya kendi karakterinde, sonsuzluktan yoksundur. Dolayısıyla devinime ait olarak zaman, dünyanın varlığıyla da ilişkilidir ve hatta dünyanın kendisi olduğu söylenebilir. Bu nedenle her ikisi de sonsuzluğun karşısında eksik kalır.¹⁷⁸ Bu bakımdan Aristoteles'e göre zaman, var olandan bağımsız değildir. Saymak, ruhun ya da aklın bir özelliği ise, ruhun olmaması durumunda zamanın varlığından da söz edilemez.¹⁷⁹

Parmenides de varlığı açıklarken zaman terimlerini kullanmaktadır. Ona göre varlık Bir(One Being) olarak, maddesel şeylerden soyutlanmış bir anlama sahiptir. Çeşitlilik içindeki var olanların özünü oluşturur ve onlardan ayrıdır. Çünkü var olanlar, olmaya gelir ve yok olurlar, yani sonlu ve değişebilirlerdir. Gerçek varlık ise, ne değişir ne de bölünebilir.

¹⁷⁴ Weiss, H., a.g.e., s.175

¹⁷⁵ Aristoteles, Augustinus, Heidegger, *Zaman Kavramı*, çev. Saffet Babür, İmge Yayınları, 1.Basım, 1996, Ankara, s.15,17

¹⁷⁶ Aristoteles, Augustinus, Heidegger, a.g.e., s.19,21

¹⁷⁷ Aristoteles, Augustinus, Heidegger, a.g.e., s.29,31

¹⁷⁸ Weiss, H., a.g.e., s.182-183

¹⁷⁹ Aristoteles, Augustinus, Heidegger, a.g.e., s.35

“O her zaman vardır, vardı ya da var olacak değildir.” Geçmiş ve gelecekte arınmış varlık, *şimdi*'dir, hep bir *an*'dır. Bu anlamda varlık, her zaman *şimdi olan(present)la*, yani *mevcudiyet(presence)*le aynıdır. Geçmiş ve gelecek ise, mevcudiyetten yoksun oluşlarıyla onun varlığını karşılamazlar. Bir, her zaman *şimdi*'de *saf mevcudiyet* olarak var olur.¹⁸⁰

Görüldüğü gibi *Varlık nedir?* sorusuna verilen cevaplar, onu sonsuzlukla ilişkisi içinde açıklarken zamana işaret etmektedir. Dolayısıyla Greklerde zamanın, mevcudiyet olarak varlığın özünü oluşturduğu söylenebilir. Varlık, her zaman *şimdi bulunuş* olarak mevcut olmaktadır. Ve her *şimdi*'de mevcut olan olarak mevcudiyet, sonsuzluğu ifade eder.¹⁸¹

Grekler, sonsuzluğu zamanla ilişkili olarak düşünseler de, zamanı, sonlu olarak ya da sonsuzluğun bir parçası olarak görmüşlerdir. Yine de, her *ardıl şimdi*'de bulunuş olarak sonsuzluğun zamanda temellendiği söylenebilir. Augustine; “*Şimdi* her zaman *şimdi* olsaydı ve geçmişe kaybolup gitmeseydi, o zaman zaten zaman değil sonsuzluk olurdu.” diyor. Bu anlamda *şimdi*, zaman demek ama *şimdi*'lerin doğrusal bir sürekliliği sonsuzluk demek. Gerçek varlık ise, bu *şimdi*'lerin ardışıklığında, *sonsuzluk olarak mevcudiyet* demek. Bu noktada, Platon'un söylediği şey de buna işaret etmektedir: “-dır, her ikisine de aittir, hem zamana hem de sonsuzluğa.” Yine burada, Aristoteles'in *ousia* anlayışı da aynı şekilde düşünülebilir. Ona göre *olmak-lık*, hem var olana hem onun varlığına aittir. Yani hem şimdi var olan şeye, hem de o şeyin her zaman ne ise o olmaklığını belirleyen varlığına aittir. Fakat bu görüşlerinde, yine de sonsuzlukla kastettikleri şey, gerçek varlıktır. Sonsuzluk; süreklilik, sürekli varoluş, mevcudiyeti hiçbir zaman kaybetmeme ve mükemmellik olarak gerçek varlığı ifade eder. Sonlu var olanlar ise, mevcudiyete gelir ve yok olurlar, sonsuzluktan yoksun olarak mevcut oluşları bir süre içindir.¹⁸²

Çok açık olmasa da Greklerin zamana verdiği cevap; “süreksiz bir *-dır(is)* olduğu, kalıcı olmadığı, yok olup gideceği ve hemen başka bir *-dır* tarafından yerine getirileceği(succeed), yine bunun başkası yoluyla olacağı ve böyle sonsuz bir süreç olarak gittiğidir.” Yani zaman, şimdi'lerin bir ardıllığıdır. Bu bakımdan geçmiş ve gelecek de, *şimdi*'ye göre var olurlar. Ya zaten şimdi olup, yok olmuştur ya da henüz olmamış, daha sonra şimdi olacaktır. Sonsuz ve zaman fenomenleri arasındaki ilişki de burada açığa çıkar. Zamanın kendisi bir ardışıklık içerirken, sonsuz olan hiçbir zaman ardışık, bölünebilir ya da değişebilir değildir. Ama her ikisi de mevcut oluşta temellenir.¹⁸³

¹⁸⁰ Weiss, H., a.g.e., s.177

¹⁸¹ Weiss, H., a.g.e., s.179

¹⁸² Weiss, H., a.g.e., s.180

¹⁸³ Weiss, H., a.g.e., s.181-182

3.2 Heidegger İçin Varlığı Anlayışın Olanığı Olarak Zaman

Heidegger, varlığı anlamının olanağını zamanda görmeleri açısından Greklerle aynı görüştedir, fakat zamanla yaptıkları açıklama girişimlerinden oldukça farklı bir yol izler. Öncelikle varlığın mevcudiyet olarak anlaşılmasına, gerçek varlığın sonsuzluk demek olmasına ve sonlu şeylerin sonsuz mevcudiyetten yoksun olmaları bakımından eksik, yetersiz görülmelerine karşı çıkar. Bu nedenle Heidegger, tam da sonlu olandan yola çıkarak, zamanı insan yaşamının kendisi olarak ele alır. Zaman, insanın doğal hayatı değil, kendi dünyasındaki yaşam olarak orijinal bir zaman(Temporalität), yani zamansallıktır. Bu zamansallık, şimdi süreçlerinin ardışıklığındaki mevcudiyet buluş olarak anlaşılmalıdır. Zaman, mevcudiyet değil; insan varoluşunun kendisidir. Geçmiş ve gelecek ise, bu varoluşun şimdi’de bir sentezini oluşturur. Her şimdi’yi oluşturmada, çözülemez bir yayılma ve birlik içinde olurlar. Bu bakımdan orijinal anlamında zamana, çizgisellik, herhangi bir şekilde nicellik ya da ölçülebilirlik yüklenemez.¹⁸⁴

Öncelikle şunu söyleyebiliriz ki, Heidegger, Aristoteles’in *ousia*’ya ilişkin *aporia*(çift anlamlı) anlayışını yeniden düşünerek, felsefi anlayışla felsefe öncesi anlayış arasındaki ayrıma dikkat çeker. Bu ayrım, Heidegger’in hem varlığın hem de zamanın anlamına yönelik düşünmesinde bir yön sağladığı gibi, bizim de onun bu yaklaşımını anlamamız için bir bakış açısı oluşturmamızı sağlayışında önem kazanmaktadır. Heidegger’e göre varlığı anlayış, tüm bilinçli yaklaşımlardan önce yalnızca günlük konuşmalarımızda “... vardır” derken, onunla gelişen ilişkimizde farkında olmadan gerçekleşmektedir. Günlük deneyimlerimizde “*Bıçak vardır*” dediğimizde, her şeyden önce onun karşımızda nesnel bir var olan olarak bulunuşuna işaret ederiz. Ama aynı zamanda var-“dır” deyişimizle, üstü kapalı bir *olmak-lık* anlamı dile gelmektedir. Bıçak, şu an körelip kesemez hale gelse ve çöpe atılsa da, *bıçak-lık anlamı*, kesmeye yarayan gereç anlamında her zaman var-olur. Günlük konuşmalarımızda ise *olmak* yardımcı fiilinin bu *copula* işlevini, *-dır* oluşunu, *olmak-lık* olarak varoluşunu düşünmeyiz.¹⁸⁵

Bu bakımdan Heidegger, varlığın anlamı sorununa yaklaşımında olduğu gibi, zamanı anlayışımızı da günlük yaşamdan başlayarak ele alır. Ona göre her günkü sıradan yaşamda, zamana bir *nelik* yüklenerek onu şeyleştirilmesi, onu soyut bir ölçme sistemi olarak, eşit sürelerle bölüp saat olarak kullanıma getirilmesinden kaynaklanır. İnsan kendisi için “bir saat”i buluşuyla, zamanı günlere, aylara, yıllara bölmüş ve böylelikle o, hep elimizin altında, onunla işimizi gördüğümüz günlük yaşam deneyimine dönüşmüştür. Zamanın bu yeniden yaratımı, bilimlerin ölçme niteliği taşıyan bakış açısıyla gelişmiş ve zamanı anlayışımız da buna göre şekillenmiştir. Bu biçimiyle zamanın, geleneksel zaman anlayışıyla da benzerlik

¹⁸⁴ Weiss, H., a.g.e., s.184

¹⁸⁵ Weiss, H., a.g.e., s.175-176

gösterdiği söylenebilir. Buna göre zaman, “içinde herhangi bir *an* saptanabilen”, bu eşit *an*’lardan oluşan ve “*şimdi* olarak, bir sonranın olanaklı öncesi, *sonra* olarak da bir öncenin sonrası” olan bir zamandır. Fakat Heidegger’e göre bu tür bir zaman anlayışından çıkarılabilecek tek sonuç, yalnızca varlığımızın *şimdi*’de, *var-olma* olarak temellendiğini anlamaktır.¹⁸⁶

Heidegger’in de söylediği gibi, geleneksel zaman anlayışı içinde görülen Greklerin zaman anlayışında zaman, *şimdiler*in sonsuz bir ardışıklığını ifade eder. Grekler, zamanı açık bir şekilde değil ama varlığı düşünürken düşünmüşler ve varlığın(ki bu varlık Bir, Eidos ya da Ousia olarak anlaşılmalıdır) sonsuzluğunda bir temel olarak görmüşlerdir. Her durumda varlığı, sonsuz mevcudiyetle ilişkilendirmişlerdir. Bu mevcudiyet, *an*’da, ya saf mevcudiyet ya da var olanla birlikte bir mevcudiyettir. Heidegger’in de zamana yaklaşımı, varlığın anlamı açısından yol almakla birlikte, Aristoteles’in *ousia* anlayışıyla benzerlik içinde gelişen varlığı anlayışıyla, geleneksel zaman anlayışından ayrılır. Bu bakımdan geleneksel anlamda zaman, çoğu zaman var olandan bağımsız doğrusal bir *şimdi* dizisi olarak kavranırken; Heidegger için zaten kendisi zamansal olan bir var olanın(Dasein) var olmasıyla, varoluşuyla zamansallığını oluşturmasını ifade eder. Varlığı ve zamanı, Dasein’in varlığı ve zamansallığı olarak düşünür.

Bu anlamda Heidegger’e göre zaman, Dasein’in varlığının anlamını oluşturur. “Varlığı anlayışın ufku zamandır.” Yani varlık, zaman sayesinde anlamlandırılır.¹⁸⁷ Biz gündelik yaşamımızdaki tüm eylemlerimizi zamana yansıtıyoruz. Onunla işlerimizi ayarlıyoruz, onunla uyuyup uyanıyoruz, onunla yemek yiyoruz, okula gidiyoruz, eve geliyoruz, tatile çıkıyoruz... Dolayısıyla bu kullandığımız, el-altındaki zaman da bizi yansıtıyor. Buna göre, varlık var olanın varlığı anlamında Dasein’in varlığı demekse; Dasein da varlığını, var-oluşunu zamana yansıtıyorsa, biz varlığı yalnızca zaman aracılığıyla anlayabiliriz.

3.2.1 Her Günlüğümüzde Deneyimlediğimiz Zaman

Heidegger, tıpkı her günkü yaşam deneyimlerimizde varlığa ilişkin örtük bir anlayış geliştirdiğimiz gibi zamana karşı da aynı tutum içinde olduğumuzu söyler. Pratik yönelimlerimizde zamanı “daha on beş dakika geçmiş” ya da “iki saatimiz var” deyişimizdeki gibi sayarken veya onu “...zamanı” olarak bölerken, hem anlayıp bildiğimizi düşünürüz hem de bu anlayışımız muğlâktır.¹⁸⁸ Buna göre Heidegger, her günkü yaşamımıza ilişkin anlamakta olduğumuz iki farklı zaman olduğunu söyler: Dünya-zamanı ve sıradan zaman. Heidegger’e göre, biz zaman üzerine düşündüğümüzde, saf bir süreklilik içeren doğal

¹⁸⁶ Aristoteles, Augustinus, Heidegger, a.g.e., s.65,69

¹⁸⁷ Blattner, W., *Temporality*, A Companion To Heidegger, Edit. Hubert L.Dreyfus, & Mark A.Wrathall, Blackwell Publishing, U.S.A., 2005, s.311

¹⁸⁸ Camcı, C., *Fenomenoloji*, s.6-7

değişimin soyut ortamı olarak *kavradığımız* bir zaman olduğunu söyleriz. Bu, “saat-zamanının saf akışı” olan sıradan zamandır. Fakat pre-teorik bir şekilde, yani düşünmeden giriştiğimiz günlük işlerimizde, zamanı, dünya-zamanı olarak deneyimleriz. Dünya-zamanı, kendi ilgi ve uğraşlarımız içinde anlamlı olarak deneyimlediğimiz, ardışıklık içeren bir zamandır. Bu yüzden içinde şeyler ya da olaylar, *ne zaman* ve *ne kadar* süreyle meydana gelişleri bakımından ölçülür. Kahvaltı zamanı, okula gidiş-geliş saati, uyku zamanı, “Soğuk Savaş Çağı”, “Başkanlık Seçimleri”, 1980’ler gibi. Dünya-zamanı bu anlamda, bizim el-altında-olan(das Zuhandene, ready-to-hand)’la ilişkimizde gelişen bir zamandır. Kullanışlı, işe yarar şeyler, günlük yaşamında insana en yakın olan gereçlerdir. Bu gereçler insanların ilgileri ve yönelimleri doğrultusunda anlam ilişkisiyle oluşan, gereçsel bir bütünlük içerisinde yer alırlar. İnsan eylemlerine katılarak anlam kazanırlar ve *ne oldukları* bu bakımdan belirlenen şeylerdir. Bardak, herhangi bir şey içmeye yaraması bakımından bardaktır. Ya da basketbol topu, basketbol oynamayı sağlaması açısından basketbol topudur. Sıradan zaman ise, bu anlamlılık ve kullanışlılık yapısından uzaktır. O, insan ilgilerinden bağımsız olmakla birlikte boş, anlamsız ve potansiyeldir. Çünkü mevcut-olan(das Vorhandene, the present-at-hand)nın belirlenim tarzıyla anlaşılır.¹⁸⁹

Bir başka deyişle, geleceğe fırlatılmış bir var olan olarak Dasein’in, fırlatılmışlığı içinde kendi olması, onun her zaman ne ise öyle oluşunu var edebilmesiyle mümkün olur. Var olma çabası ve umursama ile edimsel yönelişlerinde, diğer var olanlarla, el-altında-olanlarla karşılaşır. Bu karşılaşma doğrudan ve kavranabilir olmayı, kendisi olarak mevcudiyeti, var olmayı gerektirir. Ve kendine dönen bir açığa çıkmayı sağlar.¹⁹⁰ Bu karşılaşmayı sağlayan zaman, dünya-zamanı ya da kamusal-zamandır. Kamusal-zaman, gerçek zaman fenomeninin, yani zamansallığın merkezidir. Onun sayesinde orijinal zamanın kendisi, yani Dasein’in zamansallığı ortaya çıkar. Bu özneler-arası zaman, içinde diğer canlı ya da cansız var olanların ortaya çıktığı ve kaybolduğu süreçler içeren, ortak olarak paylaştığımız bir zamandır. O, zamansallığa bağlı türev bir fenomendir.¹⁹¹

Heidegger’e göre, insandan bağımsız zaman yoktur. “Dasein, zamana bağlıdır.” Yani, zaman Dasein’la birliktedir. Bu bakımdan zaman, onun kavrayabildiği bir *şey(entity)* de değildir. Dasein’in kavrayabildiği, üzerine kuram geliştirdiği ya da ölçmek için kullandığı *zaman*, orijinal zaman değildir. Orijinal zaman, zamansallık olarak Dasein’in yapısına aittir ve ontolojik bir yapıdır. Dolayısıyla zaman aslında sonludur ve yalnızca insan var olduğu sürece, zaman kendisini tarihsel-insan olarak zamansallaştırır. “Zaman, var olan(not entity)ın

¹⁸⁹ Blattner, W., a.g.e., s.316-317

¹⁹⁰ Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, s.345

¹⁹¹ Weiss, H., a.g.e., s.186

kendisini açığa vurmasının olanaklılık koşuludur. Zaman, zamansallaşarak varlığı açığa vurur.” Dolayısıyla meydana gelmiş(occurrent) bir şey ya da varlık türü de değildir.¹⁹²

3.2.1.1 Dünya-içinde-var-olan Umursamanın Zamansallığı

Dasein’in her günkü dünya-içinde-var-olması sırasında zamanı deneyimleyişi ve anlayışı, varoluşunun akışında kilit noktasını oluşturan *umursama* yapısından kaynaklanır. O, gündelik ve olgusal yaşamında, kendi varoluşunu ve bu varoluşu için önem taşıyan şeyleri umursar; bu umursayışında her zaman kendi varlığı için var olur. Çünkü Dasein, var olduğu sürece, kendi varlık imkânına sahiptir. *Kendilik* oluşu, varoluşsal bir umursama ve zamansallığın yapısında gerçekleşir. *Kendilik*, kapalılığı-açma(olgusal yaşamın sıradanlığından kurtulma, bu varoluş biçiminin kendi-varlık-olma-potansiyelini örtüşünü fark etme anlamında) anlamında, gerçek bir kendi olarak dünya-içinde-var-olmasıyla mümkündür. Bu, fırlatılmışlığı içinde kendi olarak, kendini anlamaya dönük bir var olan olmaktır. *Herkes-ben*’inden sıyrılmış ve kendi varlık tarzını gerçekleştirme çabasında olmaktır. Bu sayede *kendilik*, Dasein’in özelleşmesini ve bütün olarak durmasını sağlamaktadır. Bütünlüğüyle kendilik olarak kalması, bir-şeye-yönelik olarak her zaman umursama içinde olmasından kaynaklanır. Çünkü onun var olma davranışı, *nasıl* olduğunu belirler. Dasein yönelimsel yapısıyla, kendisi-için dünya-içinde-var olur ve kendilik olarak açığa çıkar. Bu açığa çıkışta beliren de, kendini var-oluşunda anlayan Dasein’in varlığının anlamıdır.¹⁹³

Varoluşsal yapılarının ayırımında Dasein’in kendisini, *kendilik*’ini bütün olarak tutmasını sağlayan gelecektir. O, geleceğe açıklığında *kendi-olma* olanağını barındırmaktadır. Dasein her zaman kendisi-için, kendi-varlığı adına var olarak, kendine-gelmektedir. Yani, kendi varlığının olanaklarına doğru var-olarak kendileşmektedir. Çünkü o, kendi varlığını, geleceğini(olanaklı varoluşunu) umursamaktadır. Bu anlamda gelecek, “henüz gerçekleşmemiş ama ileride var olacak olan bir şimdi” demek değildir. Gelecek, Dasein’in zamansallığı anlamında zamandır.¹⁹⁴

Dasein, her güncülüğünde umursamayla yöneldiği pratik yaşam edimleriyle var olurken, bir şekilde zamanı anlamaktadır. Ona ihtiyaç duyar, onu sayar, böler, onunla işini görür. Fakat Heidegger için böyle bir anlayış, sıradan ya da geleneksel zaman kavramına ilişkin bir anlayıştır. Genellikle zaman geçmiş, gelecek, şimdi ya da öznel, nesnel, içkin, aşkın, sonsuz gibi anlamlarda anlaşılmıştır. Yine de bu zamanın, Heidegger’in kastettiği asıl anlamdaki zamanın bir yönü olduğu söylenebilir. Ona göre zaman, zamansallıktır ve Dasein’in

¹⁹² Blattner, W., a.g.e., s.317-318

¹⁹³ Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, s.341-344

¹⁹⁴ Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, s.345

varoluşsal yapısının kaynağıdır. Onun ontolojik karakterine ait olan umursama da, buradan hareketle anlaşılabilir. ¹⁹⁵

Heidegger, umursama için ontolojik olarak “(bir-dünya-)içinde-zaten-var-olarak-kendini-önceleme olarak (dünya-içinde karşılaşılan var olanlar) beraberinde var olmak” ifadesini kullanır. ¹⁹⁶ Umursama, Dasein’in kendini öncesine, yani *kendinin önünde(ahead)* varlık oluşuna işaret eder. Umursamanın zamansal karakteri de burada açığa çıkar. Çünkü *önünde* kelimesinin içerdiği anlam ileriye yöneliktir, gelecekseldir. Fakat Heidegger’e göre *önünde(ahead, Vor)*; *henüz-değil-şimdi, sonra* ya da *önceden(in advance, Vorher)* anlamında düşünülmemelidir. Çünkü Dasein, her zaman kendisini geleceksel bir olanağa yansıtır. Yalnızca bu anlamda, kendinin-önünde-varlık oluşu düşünebilir. Dasein kendisini yansıtırken, kendisinin bir varlık haline doğru kararlı bir şekilde ilerler. Fakat onun, *olanak* olarak bu geleceksel varlık hali, geleceğe doğru bir yerini alma, yerinden etme değildir ya da gelecek olan bir *sonra* değildir. Yani, henüz aktüel olmamış ama olacak olan bir *şimdi* değildir. Geleceksel yansıtımda gerçekleşen, Dasein’in en çok kendine ait olan varlık-olma-potansiyeli içinde, kendine doğru gelmesi, kendi olmasıdır. Bu anlamda olanak, mantıksal ya da boş, anlamsız bir olanaktan farklıdır. Dolayısıyla Dasein’in bir olanak varlığı olması, onun her türlü olanağı barındırdığı, içerdiği anlamına gelmez. O, yalnızca şimdi ne yaptığıyla ilgili bir olanağa kendini yansıtabilir. Bu, varoluşsal bir olanaktır. Bir doktor, müzisyen varlığına sahip olamaz. Ama bu, onu ritim duygusuna sahip olmadığı ve müzisyen olmanın gerektirdikleri konusunda yetersiz olduğu anlamında bir sahip olamayışı değildir. Daha çok bir müzisyen varlığı, onun şimdi’de ne olduğuna göre şekillenir. Belki müzisyen olmanın sosyal statüsünü kazanabilir ama o da, kendi varoluşunu, kendi-varlık-olma-potansiyeli(Seinkönnen)ni yansıtmaz(*Varlık-olma-potansiyeli*, insanın varlığını yansıttığı olanağa doğru kararlı bir şekilde var-olması sayesinde belirlenen, kendini anlama halidir.). Bu bakımdan, o zaten olagelmekte-olan varoluşunun içindedir. Aynı zamanda Dasein’in geçmişi anlamına geldiğini söyleyebileceğimiz bu *zaten* yapısı, olgusal olarak belirlenmiş bir yaşama uyum sağlayışını anlatır. Bu uyum sağlama, kendimi yansıtışımın bir somutlaşmasıdır. Bu anlamda dikkat edilmesi gereken, geçmiş, şimdi ve geleceğin bir dizgisellik olarak anlaşılması gerektiğidir. Ne geçmiş eski günleri, ne de gelecek, gelecek günleri ifade eder. Varoluşsal ya da orijinal geçmiş, Dasein’in *olagelmesi, olmaklığı(beenness)*dir. Yani bu geçmiş, kendisini her zaman içinde fırlatılmış bulduğu ve her an kendisini karakterize eden şey anlamında geçmiştir. Bu bakımdan gelecek de, Dasein’in kendini amaçladığı bir son-durumu içeren, olası gelecek günler değildir. Geçmiş ve gelecek, ard arda *gelmeleri* bakımından düşünülmemelidir. Onlar,

¹⁹⁵ Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, s.249

¹⁹⁶ Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, s.335

hiçbir zaman *şimdi* olmayacak bir gelecek ve bir zamanlar *şimdi* olmamış bir geçmiş olmakla anlam kazanırlar. Dasein'in orijinal geleceği, kendi-önünde-varlık olarak, kendini olanaklarına yansıtarak anlamasını ve var olmasını anlatır. Orijinal geçmişi ise, zaten-dünya-içinde-varlık olarak, olgusal yaşama uyum sağlayarak var olagelmesini anlatır.¹⁹⁷

3.2.1.2 Zamansallık: Dasein'in Nasılığında Varoluşunun Kendisi

Heidegger'e göre dünya-zamanı ve sıradan zaman, orijinal zamandan kaynaklanmaktadır. Orijinal zaman zamansallaştığı, süregeldiği için dünya-zamanı ve sıradan zaman da süregelmektedir. Aslında bu iki zaman türü, orijinal zamanın bir indirgenişi, bozunumu gibi de düşünülebilir. İnsan, var oluşu sırasında gerçek zamanı göz ardı etmiş, onu, asıl olduğu şeyden farklı kavramıştır. O, *şu an*'da meydana gelmeyi anlamlandırarak, onu *bir şey zamanı* yapmış ve *şimdilerin* ardışıklığı olarak düşünmüştür. Bu anlamda dünya-zamanı işlenebilirliği(datability) olan, bağlayan, geçmişe ve geleceğe uzanan, herkesin erişimine açık, kamusal bir *şimdide* temellenmektedir. Tüm olaylar, şeyler *şimdiye* göre ölçülür ve *şimdi*, anlam elde etmesi bakımından anlamlandırılabilir, işlenebilir. Ders yapıyor olması, ders zamanını anlamlı kılar. Uygunluk açısından düşünülecek olursa da, *şimdi*, sınıfta kaldığını ailene söylemek için uygun bir zaman olabilir ya da arkadaşınla görüşmek için uygunsuz bir zaman olabilir. Fakat "orijinal zamansallık, *şimdilerden* oluşmaz". Dünya-zamanı *şimdi*, orijinal *şimdiden* kopuktur. Çünkü orijinal zamanın kendi içinde bir uyumu ve bütünlüğü vardır. "Orijinal gelecek ve geçmiş, *şimdi*'de anlamlandırılabilmesi açısından geçişlilik içeren bir yapıdadır ve birbiriyle uyumlu ufuklardan oluşur." Orijinal geleceğinde Dasein, kendi-önünde-varlık olarak, olanaklarına doğru kararlı bir şekilde var-olarak ufkunu oluşturur. Orijinal geçmişinde, zaten-dünya-içinde-varlık halinde, olgusal yaşamında var-olmakta olarak ufkunu oluşturur. Orijinal *şimdide* ise Dasein, bir-şey-içinlik yapısında *şimdileşerek*, var-olarak ufkunu belirler. Belirli bir *şimdiden* çok, oluşmakta-olan bir *şimdi*(enpresenting, making-present, Gegenwärtigen)dir bu.¹⁹⁸ Orijinal geçmiş, gelecek ve *şimdinin* *ufku* bu anlamda, bir zemin ya da temel olarak, varoluşun, varlığın olanaklılık yapısının, Dasein'in ontolojik deviniminin(varlığı meydana getirme hareketinin) kendisi olarak düşünülmelidir.

Bu açıdan *var olma*, başkalarının var olması değil, var olan olarak benim *şimdi*'de kendi var olmamdır. Benim gerçek varlık olanağımı ortaya çıkaran *odur*. Var olmanın bu özsel belirlemesi ise, benim sonluluğumda açığa çıkar. Kendi ölümüne doğru varlık olarak, en son olanaklarıma doğru var-olurum. Geçmiş, benim geçmişim olarak, bu olanaklar için varoluşumda *ne* olduğumu değil *nasıl* olduğumu saklar. Bu *geçmiş-lik*'te kendi *nasıl'ım*,

¹⁹⁷ Blattner, W., a.g.e., s.313-315

¹⁹⁸ Blattner, W., a.g.e., s.319

şimdi ve asıl olan gelecekte açığa çıkar. Ben şu anda geçmişime dönüp, şimdi'de olup, geleceğe yönelebiliyorum. Dolayısıyla *var olmam* “zaman içinde değildir, bizzat zamanın kendisi”dir. Bu anlamda *var olmamın* olanaklarını barındıran gelecek, asıl zamandır. *Ne kadar, ne zaman* gibi sorularla ölçülerek kendini kendinden uzaklaştıran değil, *nasıllık* olan ve onu sağlayan bir gelecektir. *Neliğimize* saplanmak, *nasıllık* olarak geleceğin şimdi'de ortaya çıkmasını engeller.¹⁹⁹

İnsan, varlık-olma-potansiyeli(being-able-to-be) sayesinde hem kendi yaşamının hem de zamansallığın özünü oluşturur. İnsan her zaman *bir-şey* olarak, anlamlı *bir-şey-olmak* olarak var-olur. *Olmak-lık*, onun potansiyeli demektir. Gerçekleşmesi muhtemel olanakları barındırmak, *henüz-olmayışında*, insanın yetersiz ya da eksik kalışını değil, olumlu anlamda bir gücü olduğunu anlatır. Bu güç ise geçmiş, gelecek ve şimdinin ayrımında ya da ortadan kayboluşunda değil; üçünün birlikte uyum ve bütünlük olarak insanın ve yaşamının özünü, dolayısıyla zamansallığı oluşturmasında yatar.²⁰⁰

Zamanın kendisi anlamsız olmakla birlikte, bireysel Dasein'a ait olduğunda anlam kazanmaktadır. Zaman, benim zamanım ya da onun zamanı olarak var değildir ama var-olur. Fakat bu sefer de, zamanın öznel olduğu ya da ait olduğu sonlu var olanın ölümüyle son bulunduğu düşünülmemelidir. Zaman asıl anlamında zamansaldır, tarihsel-insandır. Yani insanın sürekli bir *oluş* halinde olmasını, varlığını açığa çıkarmasını anlatır. Bu bakımdan zaman(Zeit) değil zamansallıktır(Zeitlichkeit), Dasein'ın var-olmasıdır, zamanın zamansallaşmasıdır.²⁰¹

Zamansallık, *var olma* anlamında, “gerçek bireyleşme ilkesidir.” Bu yüzden Heidegger'e göre, *Zaman nedir?* sorusu, *Zaman kimdir?* sorusuna dönüşür.²⁰² Bu anlamda zaman, bir *şey* olmaktan çok, bir *nasıllık* gibi düşünülebilir. *Ne olmak*, bir taşın duruşundaki pasifliği anlatır. Fiziksel bir nesne olarak bir özne tarafından incelenmeyi; ağırlığı, özkütlesi, rengi, boyutları gibi nitelikleriyle hakkında belirleyici, donuk bir iddiada bulunmayı ifade eder. Bunun aksine nasıllık; etkin oluş, edimsellik ya da eylemde bulunmayla, var olanın yaşamını kendi olanaklarında işlemesini, meydana-getirmesini anlatır. *Nasıllık*; durağanlık değil ekstatiklik, pasiflik değil aktiflik ama sadece bu anlamda eylemsellik değil, bu eylemlerinin anlayışı, bilinci, farkındalığıyla bir bütün olarak anlam var-oluşunu açığa çıkarmak demektir. Kendini anne olarak anlayış, ancak anne-oluşu tüm eylemleriyle yaşamı boyunca yerine getirmekle bir *nelik* olarak değil *nasıllık* olarak anlaşılır. Bu bakımdan zaman, gerçek anlamda Dasein'ın zamansallığı olarak, *oluşla* anlam kazanır, zamansallaşır. Zaman, bir *şey* olmayan Dasein'dır,

¹⁹⁹ Aristoteles, Augustinus, Heidegger, a.g.e., s.77-89

²⁰⁰ Weiss, H., a.g.e., s.185

²⁰¹ Inwood, M., *Past Master:Heidegger*, s.29

²⁰² Aristoteles, Augustinus, Heidegger, a.g.e., s.99,101

yani onun varoluşudur. Dolayısıyla zamansallığın anlamı, her zaman var olanın, *neliğini nasıllık* olarak sürdürüşünde yatar. *Neliği, zaten-her zaman-önceden-olduğu şey olmak* olarak düşündüğümüzde, *zaten* ve *önce* zarfları, sıradan zaman anlayışındaki anlamlarına sahip değildir. *Zaten* demekle *artık-şimdi-değil*; *önce* demekle de *henüz-şimdi-değil* gibi yok olan, tükenen zaman anlamları kastedilmemektedir. Umursamanın ya da umursama karakterinde bir var olan olarak Dasein'ın varlığının nesnel bir mevcut olma olarak, somut bir şekilde düşünülmesini önleyen de, zamansallığın bu kendine özgü anlamıdır. Zamansal bir var olan olarak Dasein, kendini geleceğinden tasarlar ve gelecek, onun varoluşsal karakterini yansıtır. Zamansallık ve fırlatılmışlık kavramı bu anlamda, sıradan zaman anlayışının sahiplenilen, kullanan ve yer edinmeye(geçmişte kalma, artık olmama gibi) yönelik anlayışından kurtarır. Şimdi, geçmiş ve gelecek ayırımından bağımsız olarak fırlatılıp atılma, temelsiz bir şekilde kendi geleceğinden, kendi zamanından kendine dönen, kendini açan, ortaya çıkaran bir var olanı, Dasein'ı anlatır. O her zaman var-olur.²⁰³

Bir var olana geçmişte kalmış diyebilmek için, onun artık mevcut olmaması gerekir. Bu nedenle varoluş içindeki Dasein, asla kendini *zaman içinde* meydana gelen ve yok olan veya parça parça geçmişte kalan mevcut olgular halinde sabitleyememektedir. Dasein kendini hep fırlatılmış bir olgu olarak *bulmaktadır*.²⁰⁴

Bu fırlatılmışlık olgusu onun, dünya içindeki varlığı, uzamsallığı, zamansallığı ya da tarihselliğidir. Dasein'ın olgusalığı, bu şeylerin yani dünya, uzay, zaman, tarih ya da nesnelere merkezinde yer almasıyla oluşur. Onları açığa çıkarır, anlamlandırır, olaysallık yaratır ve kendi varlık tarzının önünü açar.²⁰⁵

3.2.1.2.1 Bir-şey-içinlik Yapısında, Dünya-zamanı Şimdi ve Orijinal Zaman Şimdinin Birliği

Olgusal yaşamında Dasein zamanı, herkes'in anladığı gibi anlar. Herkesle ortak bir zamanı, dünya-zamanını paylaşır. Bu zaman, onun el-altında-olanla ve diğer Dasein'larla birlikte-var-oluşunda deneyimlediği, ortak yaşamı düzenleyen, kullanışlılık ilişkisinde anladığı bir zamandır. Dünya-zamanı-şimdide bu bakımdan, kendi *gerçek zamanını* değil *herkesin zamanını*, türev bir zamanı deneyimler. Fakat dünya-zamanı-şimdi-deneyiminin yapısında *gerçek, orijinal zamana* açılan bir ortak nokta vardır: *bir-şey-içinlik* yapısı.

Zamansallık *var* değildir; o kendini gelecekten hareketle meydana getirir, gerçekleştirir, *var-olur*. Zaman; var-olmaya, kendine-doğru-geri-getiren ya da var olanlarla karşılaşmayı

²⁰³ Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, s.347

²⁰⁴ Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, s.347

²⁰⁵ Inwood, M., *Past Master:Heidegger*, s.29

sağlayan zamansallık olarak ekstatik bir yapıda açığa çıkar.²⁰⁶ Zamansallığın ekstatik yapısı, *şimdide şimdileşme* sırasında açığa çıkar. Şimdileşmenin kaynağı, *bir-şey-içinlik* yapısıdır. *Bir-şey-içinlik*, gereçlerin, insan eylemleriyle uyumluluk içinde anlam kazanmasını sağlar. İnsanın her günkü uğraşlarında gereçler, kullanışlılıkları, işe yararlılıkları sayesinde belirli bir gereçsel yapıya yerleşirler. *Bir-şey-için* oluşunda gereç, her zaman ilişkisel bir ağda diğer gereçlere bağlanır, gereçsel bir bağlam içinde bulunur ve anlam kazanır. Bu aynı zamanda, dünya-zamanı şimdiiyi anlamlı kılan, içeriğini dolduran şeydir. Ve yine aynı zamanda bir-şey-içinlik, ilişkisellik içeren bütünsel yapısıyla *şimdide*, anlamlılığını, dünyanın dünyasallığını açığa çıkaran şeydir. Bu kilit noktası aslında, hem Dasein ve onun umursayışıyla, hem de el-altında-olan şeylerle birlikteliğinde orijinal zamanın şimdisinin kendini gösterdiği yerdir. Dünya-zamanı *şimdide* var-oluş, *bir-şey-içinlik* yapısıyla Dasein'in, el-altında-olan şeylerin ve orijinal zamanın birbirine erişilebilir olmasını olanaklı kılar.²⁰⁷

Aslında gündelik yaşamımızın *şimdisini*, bir sırayla gerçekleşme içinde anlıyor görünsek de, onu tam olarak, kesin bir geçmiş-gelecek arasında ya da önce-sonranın belirlenmişliğinde, sürekliliğinde kavramadığımızı, yine bu gündelik yaşamımızın *şimdisinin bir-şey-için-oluşunu* deneyimleyişimizde, anlayışımızda da görebiliriz. Heidegger gündelik yaşamımızda anladığımız zamanı, Aristoteles'in söylediği gibi 7'nin 8'den önce, 8'in de 7'den sonra olması anlamında sayısal bir kesinlikle ve ardışıklıkla düşünmediğimizi söyler. Ona göre yaşam deneyimlerimizdeki işleyiş, sayısal bir ardışıklık, düzen ve programsal bir belirlilik içinde gelişmez. Günlük yaşamımızda zamanı, sayısal önce-sonra ilişkisinde deneyimlemeyiz.²⁰⁸ Çünkü zaten içinde olduğumuz günlük yaşam, şunun şundan önce ya da sonra yapılmasını belirliliği içinde değildir. Şeylerle ilişkimiz, bizim için bir zorunluluk değil, o anki amaçlarımız ve ilgilerimiz doğrultusunda, onların pratik oluşuna ve kullanışlılığına göre değişebilen bir seçenektir. Dolayısıyla eylemlerimizin ya da deneyimlerimizin şimdi-bir-şey-için oluşu, yaşamımızın günlük akışında şeylere yönelimlerimizde, onlarla gelişen ve anlamlı bir yapıya oturttuğumuz ilişkilerimizde, bu şeylerin işe yararlılıklarıyla amaçsallığımızın bir örtüşmesidir.

Yani sayısal bir önce-sonra düşüncesinde olduğu gibi deneyimlerimizde, dolayısıyla zamansallığımızın kendisinde, bir olup bitmişlik, geçmiş, şimdi ve geleceğin kesin uzamsal sınırlarla bir ayrılmışlığı yoktur. Çünkü biz, her güncülüğümüzde umursadığımız şeylerin *bir-şey-içinlik* yapılarıyla meşgul oluruz. Bu meşguliyetlerimiz, çeşitlilik içeren yönelimlerimiz doğrultusunda ekstatik bir yapıdadır. Ve bu ekstatik var-oluşumuz sayesinde, varoluşumuzu

²⁰⁶ Heidegger, M., *Varlık Ve Zaman*, s.349

²⁰⁷ Blattner, W., a.g.e., s.319

²⁰⁸ Camcı, C., *Fenomenoloji*, s.32

yansıttığımız zamanı da *erken* ve *geç* kavramlarıyla düşünürüz. Bu anlamda, *önce* ve *sonra*'nın birbirinden ve yaşamsal bağlamdan kopukluğunun aksine, *erken* ve *geç*'in içsel bir bağlılığı vardır. Bu, varoluşsal bir bağlıdır. Her an *bir-şey-için-oluş*, *şimdi-bir-şey-için-oluş*, *bir-şey-zamanı-oluş*, var-olmamızın anlam kazanışıyla birliktedir.²⁰⁹ Bir başka deyişle, biz zamanı, dünya-içinde-var olmamız sırasında belirli zamanlarda yapmaya alışık olduğumuz ya da aniden yapmaya karar verdiğimiz eylemlerimizi, zorunluluk içeren bir *önce-sonra* ilişkisi içinde değil, olağanlık içeren bir erken-geç ilişkisi içinde düşünürüz. Şimdi saat 9'ken, 11'de evden çıkmaya karar verdiğimde, henüz evden çıkmam için erken olduğunu düşünerek başka şeyler yapmaya vakit ayırabilirim. Ya da akşam filme gitmek için bilet aldığımında, filmin başlamasına geç kalacağımı düşünerek arkadaşşıma uğramayı erteleyebilirim. Bu anlamda günlük yaşamımız ilgilerimizi, yönelimlerimizi, amaçlarımızı, isteklerimizi ve bunları gerçekleştirmemizi içerirken, eylemlerimizde ve konuşmalarımızda, *bize göre* yoğrulan bir hal alır.

Yaşamımızı kendimiz için yoğuruşumuz, yaptığımız şeyleri, varlığımızı, deneyimlerimize ortak olan diğer var olanları umursayışımızı anlatır. Bir-şey-içinlik yapısını içeren dünya-içre şeylerle şimdide birlikte-var-olmamız, aslında umursama davranışımızın bir sonucudur. Bu bakımdan umursama, zamansal bir anlama sahiptir. Umursamanın yapısal birliğini Heidegger, zamansallık olarak adlandırır. Ve o, anlamını *şimdide* bulur. Dasein'in umursama yapısı içinde, çevreleyen dünyasında anlamlı olarak var olduğu dünya-zamanı *şimdi*, aslında orijinal zamansallıktan ilişkisinin koparılması anlamında bir indirgemedir. Dünya-zamanı *şimdi*; ardışık, dizgisel, henüz-değil-şimdi, artık-değil-şimdi, geçmişe ve geleceğe uzanan, onları bağlayan şimdi olarak kavranmaktadır. Fakat orijinal zaman, bu dağılımı, kopukluğu, doğrusal uzayıp gitmeyi, orijinal şimdide toplar. Kendi içinde bir bütünlük olarak orijinal zaman, orijinal şimdide açılır, var-oluşa gelir.²¹⁰

Dolayısıyla Heidegger için orijinal anlamda zamanı *şimdi*'de düşünmemiz gerekir. Gerçek zaman, günlük hayatımızda, zamana göre yaptığımızı düşündüğümüz eylemlerimizle zaten-birlikte-olan zamansallığın kendisidir. Fakat bu sefer, daha önce bahsettiğimiz saf saat-zamanı ya da üç boyutlu olmasa da dünya-zamanı olarak el-altında kullanageldiğimiz bir zaman olarak anlaşılmalıdır. O, bu deneyimlerimizde "kendinde-bir-ontolojik-boyut, saf ve yalın aşkınlık, ontik deneyimlerimize eşlik eden biçimsel bir olanak"tır. Bizim için *şimdi film zamanına* eşlik eden "şimdi-bir-şey-zamanı oluşun ontolojik-kendisidir." Bu anlamda Heidegger'e göre zaman, *şimdi* olarak mevcudiyetle ilişkisi içinde anlaşılmalıdır. Zaman, dünya-zamanı *şimdide* gerçekleşen, mevcudiyete-gelen eylemlerimize mevcudiyete-geliş

²⁰⁹ Camcı, C., *Fenomenoloji*, s.32

²¹⁰ Blattner, W., a.g.e., s.320

olarak eşlik eder. O, mevcudiyete-gelişte açığa çıkan, durağan olmayan ontolojik bir olanaktır ve *şimdi'nin şimdiliğinde*, kendini *burada-oluş'ta* açar.²¹¹

Orijinal geçmiş ve orijinal gelecek, şu anki meşguliyetlerimizde bizimledir. Şimdide geleceği umar, geçmişi muhafaza ederiz. Meşgul olduğumuz şeyi bitirmeyi umarız ve buna yönelirken çevreleyen dünyamızın kaynaklarına, gereçsel yapısına güveniriz. Ama aynı zamanda kendimizi anlayışımızı da sürdürür ve buna uygun hareket ederiz. Halıya dökülen kahvenin lekesini temizlemeye çalışırım. Çünkü kendimi ev sahibi olarak anlarım. Bunun için aynı zamanda evimdeki temizlik gereçlerine de güvenirim. Yani bu işi umursarım ve bitirmeye yönelirim. Çünkü günlük hayatımdaki kişisel dünyam ve kim olduğum benim için önem taşır. Dolayısıyla orijinal zaman, *şu an'da* benimle-birlikte var-olur. Bununla birlikte o, benim varoluşumla birlikte *şimdide* kendini açsa da, aslında ben var-olduğum sürece ortaya çıkan varoluşumun ve tüm diğer varoluşların kendisidir. İnsan, varlığını varoluşunda açarken, kendi zamanını da açar ya da varoluşuyla varlığını oluştururken kendi zamansallığını da meydana getirir. Bu anlamda varlık var-olduğu sürece, zaman da zamansallaşır.²¹²

²¹¹ Camcı, C., *Fenomenoloji*, s.6-7

²¹² Blattner, W., a.g.e., s.321

SONUÇ

Bu çalışmada, Heidegger'in insanı nasıl anladığı gösterilmek istenmiştir. Bu amaçla ulaşılan sonuç, Dasein'in, kendi varlığını açığa çıkaran zamansal bir var olan olduğudur. Bu bağlamda çalışma boyunca sırasıyla, özne olarak anlaşılması gereken insan, bunun yerine iş gören, pratik edimleriyle bir anlamlılık yapısı oluşturarak var-olan Dasein ve kendi varoluşunda zamansal olan bir Dasein oluşunun açıklanması hedeflenmiştir.

Heidegger insanı, bir düşünce varlığı değil, anlam varlığı olarak ele almıştır. İnsan her şeyden önce somutluk kazanarak var-olmakta ve bunu anlamlı ilişkiler kurarak gerçekleştirmektedir. Dünya-içinde-var-olmasıyla, Dasein olarak dünyayı işleyişinde, bir anlamlılık yapısı, dinamik bir ilişkiler sistemi olan dünyasallığını oluşturmakta ve kendi varoluşsal devinimini canlı tutmaktadır. Aynı zamanda Dasein bu deviniminde, var olan olarak kendi varlığını ve zamansal yapısını açığa çıkarmaktadır. Bu bakımdan varlık ve zaman da, soyut, kurgusal ya da anlamı sonradan kazanılmış kavramlar olarak değil, Dasein'in var-olmakta-oluşunun, diğer var olanlarla birlikte-var-oluşun kendisi olarak anlaşılmalıdır.

Bahsedilen sonuçlara ulaşmak için öncelikle çalışmanın ilk bölümünde, insanın somut varoluşundan koparılmasıyla ve *oluş*'u pasif olarak yalnızca zihinsel bir etkinlikle açıklamaya yönelik özne olarak anlaşılmasıyla sonuçlanan ön kabuller, özellikle Descartes ve Kant'ın görüşlerinde açıklanmıştır. Sonra da Heidegger'in bu ön kabulleri aşmaya yönelik nasıl bir yaklaşım geliştirdiğine değinilmiştir. Heidegger böyle bir yapı bozumla başlamıştır, çünkü ona göre tüm bilimsel ya da sistemsel yaklaşımlar, var olanı olduğu gibi(dünya-içinde-var-olmaklığıyla) açığa çıkarmayı engellemektedir. Doğanın bilgisini edinen, var olmayı saf bilinç içeriklerine indirgeyen, somut varoluşunu yadsıyan bir *ben* anlayışı, insanı kendisinden uzaklaştırma girişiminden başka bir şey olmamıştır. Ve bu yaklaşımıyla Heidegger aslında, *varlığın ne olduğunu değil nasıl olduğunu, anlamını sorarak, var-olma'yı temel alan anlayışının haberini vermiştir.*

Bu bağlamda, Descartes'ta düşünsel ve maddi tözlerin kabul edilişiyle, varlığın bu tözlere bağlı olarak yalnızca mevcut oluş(sonlu var olan yetilerinde) olarak anlaşıldığı açıklanmış ve bu yüzden Dasein'a, onun dünyasallığına ve dünya içinde var olanlara ontolojik bakımdan erişimin en başından engellendiği gösterilmiştir. Kant'ta ise nesnel var olanın bilgisinin, salt anlık yetilerinin duyusal kavramları işleyişiyle elde edildiği; zaman ve uzamın da öznenin, nesnelere duyularını kavrayabilmesini sağlayan apriori(algılarımızla birlikte işlevsellik kazanan, zihnin kendisine ait formlar; algının alıcılığının formları) formlar olarak kabul

edildiği açıklanmıştır. Bu anlamda Kant için, aklın bu yetilerinin dışına çıkmaya yönelik herhangi bir girişimin, aklın kendi yapısından kaynaklanan yanlısamlar olduğu belirlenmiştir. Yani bu zihinsel etkinliği gerçekleştirenin kendisi olarak özneyi ve nedensellik ilişkisi içerisinde gerçekleşen kavrama etkinliğinin koşullar tümlüğünü aşan koşulsuzluğunu, evrenin ya da dünyanın kendisini kavrama çabasının sonuçsuz kaldığı gösterilmiştir. Uzamsal olanın uzamsallığı ya da dünyanın dünyasallığı Kant için yalnızca soyut bir kavram olarak, aklın, matematiğin sınırlarında düşünebileceği bir şeydir. Bu bakımdan Dasein olarak var olanın, böyle bir düşünme zorunluluğuyla ya da aklın sınırları içerisinde kalışıyla, kendisini öncelikle ve her zaman bedensel bir *çalışmanın* içinde bulmasıyla başlayan var-olma davranışının anlaşılamayacağı ifade edilmiştir. Heidegger'e göre insana ve dünyaya bu tarz bir yaklaşımda, insanın yaşam deneyimlerinde şeylerle dolayumsuz bir karşılaşma içinde olduğu göz ardı edilmektedir. Bu karşılaşma yapısının, şeylerin, insanın yaşadığı çevrede ilgi, amaç ve yönelimleriyle ilişkisel bir yapıya yerleşerek anlam kazandıkları ve bu anlamlılıklarının *bir-şey-için* oluşlarında her zaman sürdüğü, yani fiziksel bir uzaklık içerisinde olsa bile, *mesafe kaldırarak* bir yakınlık, anlam ilişkisinin oluşturulduğu *dünyasallık* olduğu belirtilmiştir.

Şeylerin kullanılabilirliklerinin, özel bir aitlekle ve bağlamsal bir yapıya yerleşerek açığa çıkması ve bu sayede Dasein'in gündelik uğraşlarına katılarak kazandıkları anlamın sürekliliği açısından *dünyasallık*, verilmişliği, belirlenmişliği ifade eder. Bu belirlenmişlik kendisini, günlük konuşmalarımızda "... *var-dır*" derken gösterir. *Var-dır*, her zaman *bir şey olarak* var-olmayı, *ne ise o olmayı* anlatır. Dolayısıyla *var-lık*, var olanın *bir şey olarak var-lık*'ında anlaşılabilir. Bu yaklaşımıyla Heidegger, var olanı(Dasein) kendi varlığı içinde anlar. Varlık'ı *ne* olarak değil *nasıl* olarak düşünüşü de bu yüzdendir. Dasein'in nasıl bir var olan olduğu, kendi varlığı içinde açığa çıkar.

Bu bağlamda çalışmanın ikinci bölümünde ilk olarak, Heidegger'in var olanı kendi varlığı içinde anlayışının, Aristoteles'in *ousia* anlayışında temellendiği gösterilmiştir. Aristoteles için *var olan*, Heidegger için *anlamlı olan*'dır ve var olanın *varlığı*, anlamlı olanın *anlamlılığıdır*. Dasein, nasıllık olarak anlamlı varlığında anlaşılmalıdır.

Bu amaca uygun olarak ikinci bölümün devamında, *orada-olan* anlamında Dasein'in, kendi varlığını yorumlayarak, bu varlığı için önem taşıyan diğer var olanlarla dolayumsuz bir ilişki kurarak anlamlı bir şekilde *burada-oluşundan*, *dünya-içinde-var-oluşundan* bahsedilmiştir. Böylelikle Dasein'in, burada-oluşunda bir gerçekleşme, meydana gelme, yaşamsal bir devinim olarak kendi varlığını nasıllığında oluşturduğu, bu bakımdan öz-varoluş ayırımında düşünülmemesi gerektiği gösterilmiştir. Dasein, bir eylem varlığı oluşunda, belirlenmiş bir doğaya sahip değildir. O, var-olarak, ne ise o olmaklığını açığa çıkarır,

dolayısıyla özü, var-oluşuyla birliktedir. Bir bütün olmaya doğru devinimi ise, özüne doğru ya da amaçsal bir devinim değil, kendi varlığını yansıtan olanaklarına doğru devinmesidir. Onun bu devinimi, var-oluşu, kendi varlığını umursayışı, her zaman bir dünya-içinde-var-olmasıyla olanaklıdır. Bu bakımdan dünya-içinde-var-olmanın, mekânsal bir iç içelik ya da yan yanalık olmadığı, ama daha çok her güncülüğündeki Dasein'in kendi ilgi ve yönelimleri doğrultusunda, çevresindeki nesnelere kullanışlılıklarına göre ilişkisel bir yapıya oturttuğu, kendisini ve onları her zaman bir katılım içerisinde açığa çıkardığı bir varlık hali olduğu belirtilmiştir.

Dasein'in her güncülüğü, gündelik yaşam deneyimleri, aynı zamanda onun olgusal bir varlık oluşunu anlatır. Olgusallığında Dasein, şeylerin el-altında-olan(das Zuhandene) olarak kendilerini kullanıma açmasını sağladığı, bu sayede kendi günlük uğraşlarını üstlenebildiği ve diğer Dasein'lerle birlikte-var-oluşu bir yapıdadır. Olgusal yaşam bir verilmişlik, geleneksel belirlenmişliğin sürekli bir yinelenişi, diğer var olanlarla paylaşılan bir *herkes* yaşamıdır. Bu ortak *herkes* yaşamında Dasein, kendisi değildir, yani onun varlık olanakları, var-oluş biçimi olgusal yaşam tarafından bastırılmaktadır. Bu noktada Dasein'in bu davranışının, *kendi kendisi olamama* anlamında kendisine bir *yabancılaşma* içerisinde oluşu gibi düşünülebileceği anlatılmıştır. Dasein, bu kendisi olamayan var-oluşuna ilişkin belirsiz bir anlayış içerisinde. Ama yine de o, her günkü olgusal yaşamında, gerçek kendisi olabilme, kendi varoluşunu seçebilme, *varlık-olma-potansiyelini(Seinkönnen)* gerçekleştirebilme imkânına sahip bir var olandır. Bu imkânın ise, kendisinin *kararlı* bir varoluşunda nasıl gerçekleştiği açıklanmıştır. Dasein, varlığını zamana yansıtarak kendisini anlamaktadır. Gündelik uğraşlarını, yaşam deneyimlerini(okula gitme zamanı, akşam yemeği zamanı, haber dinleme zamanı gibi) hep *şimdi* olarak zamana yansıtır ve aslında bunu farkında olmadan olgusal yaşamında oluşturduğu bir zaman anlayışıyla yapar. Kararlı varoluşunda ise, bu olgusal zaman anlayışında, *bir-şey-zamanı-oluş*'un kendisini anlar, zamana yansıttığı varlığının aslında kendi zamansallığı oluşunu fark eder. Bu bakımdan Dasein'in, kendi-varlık-olma-potansiyelini seçebilme özgürlüğüne sahip oluşuyla otantik bir var-oluş elde edebileceği anlatılmak istenmiştir.

Dasein'in nasıl bir var olan olduğu ikinci bölümün bu aşamalarında anlatılırken, onun, dünyayı *bilen* bir özne olarak anlaşılması gerektiği tekrar vurgulanmıştır. Çünkü Dasein'in, varlığı kendi varlığında ve zamana yansıtarak anlamasının, onun nesnel şeylere ve bunlara ilişkin yaşama; bir kavrama, duyuşal verilerle onu bilme edimiyle yaklaşmadığının göstergesi olduğu ifade edilmiştir. Dasein bu zamansal yansıtımını da aslında, gündelik yaşamında şeylerle dolaylı bir karşılaşması sayesinde yapabilmektedir.

Olgusallığın her güncülüğünde, günlük yaşam deneyimlerinde Dasein, kendi dünyasallığında anlamlı bir karşılaşma içerisindedir. Bu anlamda dünyasallık olarak dünyanın, doğa ya da nesnel var olanların toplamı olarak değil, Dasein'in dünya-içinde-var-olma davranışının bir bütünselliği olarak anlaşılması gerektiği vurgulanmıştır. Varoluşsal bir kavram olarak dünyasallık, kendi yönelimlerimiz doğrultusunda gereçsel bir bütünlüğü, ilişkisellik içerisine yerleştirdiğimiz kullanışlı gereçlerin, anlamlı olarak açığa çıktığı bir varlık tarzını ve bununla ilişkili olan tüm diğer deneyimlerimizi, bir ilişkiler ağını anlatır. Bu bakımdan dünyasallık; *önceden, verili* bir anlamlılık yapısıdır, anlamın kaynağıdır. Şeylerle, dünyasallığın bu anlamlılık yapısı sayesinde doğrudan karşılarız, onları bu yapı içinde deneyimleriz ve aynı zamanda yeni varlık olanaklarımızı deneyimleriz. Heidegger'in *Ereignis* olarak adlandırdığı bu yaşam deneyimlerimiz, yalnızca var-olmamız sayesinde gerçekleşebilmektedir. Bu anlamda ikinci bölümün başında söylediğimiz, Heidegger'in *Ereignis* kavramıyla düşünmesinin, varlığın *neliğine* değil *anlamlılığına* yönelmek olduğu, burada gösterilmiş olmaktadır. *Ereignis* burada, hem deneyimlerimizle oluşmuş olan verilmişliği zaten ve tekrar-deneyimlemekte-oluşumuzu hem de yeni anlam olanakları, varlık olanaklarımız için yeni deneyimler içinde ya da onlara açık oluşumuzu anlatır. Dolayısıyla böyle bir yaklaşımın, *deneyimin deneyimi* olarak adlandırabileceğimiz fenomenolojik bir anlayış olduğu da ifade edilmek istenmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünün son kısmında, Dasein'in umursama yapısından söz edilmiştir. Umursama, bu bölümün başından beri bahsedilen Dasein'in dünya-içinde-var-olma davranışlarının tümünde açığa çıkarıcı bir nedendir. O, kendi varlığını kendisine sorun edebilen bir var olan olarak aynı zamanda bu varlığını umursar. Nasıl meydana-geldiği, nasıl var-olduğu, nasıl anlaşıldığı Dasein için önemlidir. Bu bakımdan kendi geleceğine, yani varlık olanaklarına doğrudur. Dasein bu yönelmişliğinde zamansal bir yapıdadır ve zamansallığı onu bir bütün(orijinal geçmiş ve geleceğin, *şimdi-oluş'ta* uyumlu bir sentezi anlamında düşünülmelidir) olarak *şimdide* tutar, açar, mevcudiyete-getirir.

Bu bağlamda çalışmanın üçüncü bölümünde, Dasein'in var-olması sırasında zamansal bir yapıda olduğu ve bu bakımdan asıl olarak zamansallığın kendisi olduğu gösterilmek istenmiştir. Öncelikle genel bir bakış açısı oluşması için, Heidegger'in belirlediği ve kendi yaklaşımının da içinde bulunduğu, kısaca zamanın dört ayrı tanımı verilmiştir. Bu zaman anlayışları; az önce umursama yapısında bahsettiğimiz Heidegger'in kendi anlayışı olan, Dasein'in zamansallığı olarak orijinal(otantik) zaman, her güncülüğündeki otantik olmayan zaman, dünya-zamanı ve geleneksel zaman anlayışıdır. Heidegger'in geleneksel zaman anlayışının temelini oluşturan Grek düşünürlerin tümünden olmasa da, Aristoteles'in zamanı devinimle ilişkili olarak düşünmesinden ve yine varlık anlayışında olduğu gibi zaman

anlayışında da *ousia*'yı temel alarak kendi yaklaşımını oluşturduğu gösterilmek istenmiştir. Bunun dışında Grek düşüncesinde zamanın, *şimdiler*in sonsuz bir ardışıklığı olarak anlaşıldığı ve bunu da varlığın sonsuzlukla ilişkisi içinde düşündükleri kısaca açıklanmıştır. Grekler varlığı sonsuz bir mevcudiyet olarak anlamışlar ve varlığı anlamının olanağını zamanda(daha sonra Heidegger'in de söylediği gibi) görmüşlerdir.

Heidegger zamanı, *şimdiler*in sonsuz bir ardışıklığı, bir doğrusallık, *an*'da uzamsal olarak belirlenmiş mevcudiyet olarak varlıkla ilişkisi açısından anlamak yerine, doğrudan varlığın, var olanın var-oluş'unun, insan yaşamının kendisi olarak ele almıştır. Ancak burada Heidegger için, tıpkı varlığı gündelik anlayışımızda olduğu gibi, zamanı da ilk önce örtük bir şekilde anladığımız anlatılmak istenmiştir. Örtük olarak anladığımız bu zaman, gündelik yaşamımızda diğer var olanlarla ortak olarak paylaştığımız dünya-zamanıdır. İkinci bölümde bahsettiğimiz, kendi varlığımızı yansıtarak anladığımız zamanın, dünya-zamanı oluşuna da burada değinilmiştir. Dünya-zamanını biz, saat-zamanı olarak her güncülüğümüzde deneyimleriz, günlük uğraşlarımızı ona yansıtırız. Dolayısıyla bu zaman, bizim el-altında-olan şeylerle ilişkimizde gelişen, kullanışlı bir zamandır. Üçüncü bölümün ilerleyen kısmında, bu dünya-zamanın gerçek, orijinal zamandan türemiş, türev bir zaman olduğuna değinilmiştir. Heidegger'e göre bu zaman, Dasein'in gerçek zamansallığının ortaya çıkmasının olanaklılık koşuludur. Çünkü olgusal yaşamın dünya-zamanında Dasein, kendi varlık olanaklarını umursayıyla bu olanaklarına, geleceğine doğru var-olur. Gelecek bu bakımdan, Dasein'in *kendilik*'inin birliğini sağlar ve *kendisi-olma* olarak açığa çıkabilme olanağını barındırır. Bu anlamda umursama halindeki Dasein'in, *kendi-önünde-varlık* olduğu anlatılmış ve *önünde oluş*'un daha sonra *şimdi* olacak gelecek günleri değil, *kendi varlık olanaklarına doğru oluşunu* ve bu olanakların her zaman *şimdide-oluş*'ta ortaya çıktığını ifade ettiği açıklanmıştır. Bu bağlamda orijinal zamanın, şimdiye dek anlaşılacağı gibi *geçmiş-şimdi-gelecek* ardışıklığında anlaşılması gerektiği vurgulanmıştır. Orijinal zaman, Dasein'in kendi-varlık-olma-potansiyeline, varlık olanaklarına doğru oluşunda, onun gerçekleştirdiği var-oluş devinimidir, Dasein'in kendisidir ve bu anlamda zamansallıktır.

Orijinal zaman kendisini, *bir-şey-içinlik*'in yapısında, *şimdi-bir-şey-için-oluş*'ta umursadığımız deneyimimizde, orijinal geçmiş(olgusal yaşamımızda olmakta-oluşumuzu, anlayageldiğimiz ben'i) ve geleceği(kendi varlık olanakları) bir arada, *şimdi*'de tutarak göstermektedir. Bu bağlamda, çalışmanın son bölümünde zamanın, orijinal zaman olarak Dasein'in burada-oluş'unun, var-oluşunun zamansallığında anlaşılması gerektiği vurgulanmıştır.

Sonuç olarak, varlık ve zaman, Dasein'in varlığı ve zamansallığı olarak anlaşılmalıdır. Çünkü insan, kendi ontolojik deviniminde varlığının ve zamanının *ne* olduğunu değil, *nasıl*

olduğunu işleyen bir var olandır, dolayısıyla varlığın ve zamanın kendisidir. Bu anlamda Dasein'in kendi varlığını açığa çıkaran zamansal bir var olan olduğu, *onun kendi-varlığı-adına umursama yapısında var-olurken, zamansallaşmanın kendisi olduğu* savıyla temellendirilmeye çalışılmıştır.

KAYNAKÇA

- Aristoteles, Augustinus, Heidegger, *Zaman Kavramı*, çev. Saffet Babür, İmge Yayınları, Ankara, 1996
- Balanuye, Ç., *Beden ve Aşkınlık*, flsfergisi, Sayı 6
- Blattner, W., *Temporality*, A Companion To Heidegger, Edit. Hubert L.Dreyfus, & Mark A.Wrathall, Blackwell Publishing, U.S.A., 2005
- Camcı, C., *Fenomenoloji*, Yayınlanmamış Kitap, Antalya, 2014
- Camcı, C., *Aydınlanmanın Kurgusal Olanığı Olarak Özgürlük Etik İlişkisi*, XX. Oturum, Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi/Eşitlik, Özgürlük, Kardeşlik, Edit.İsmail Serin, Asa Kitabevi, Bursa, 2010
- Cassirer, E., *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, çev.Doğan Özlem, İnkılap Yayınları, İstanbul, 1996
- Descartes, R., *Anlığın Yönetimi İçin Kurallar ve İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul, 1998
- Dreyfus, H.L., *Being-in-the-World*, The MIT Press, Massachusetts, 1995
- Göksel, N., Heidegger Düşüncesinde Duns Scotus Mirası, <http://agraphadogmata.wordpress.com/2013/02/02/heidegger-dusuncesinde-duns-scotus-mirasi/>
- Guignon, C.B. , *Heidegger and the Problem of Knowledge*, Hackett Publishing Company, Indiana(U.S.A), 1983
- Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, Bahçeşehir Üniversitesi, Agorakitaplığı, İstanbul, 2008
- Heidegger, M., *Ontology-The Hermeneutics of Facticity*, trans. John van Buran, Indiana University Press, Indianapolis, 2008, s.17,21
- Heidegger, M., *The Basic Problems of Phenomenology*, trans. Albert Hofstadter, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1988
- Heidegger, M., *Metafizik nedir?*, çev.Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2009
- Heimsoeth, H., *Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2007
- Inwood, M., *Past Master:Heidegger*, çev.Birsen Durmaz, Oxford university Press, Oxford, 1997, felsefet.home.uludag.edu.tr/kaygi/dergieski01/06
- Kojève, A., *Hegel Felsefesine Giriş*, çev.Selahattin Hilav, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004

- Mounier, E. , *Varoluş Felsefelerine Giriş*, çev. Serdar Rifat Kırkoğlu, Say Yayınları, 2. Basım, İstanbul, 2007
- Özcan, M., *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, BilgeSu Yayınları, Ankara, 2011
- Özne, *Heidegger*, 16. Kitap, Konya, 2012
- Peters, F., E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2004
- Platon, *Devlet*, çev. Hüseyin Demirhan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2002
- Polt, R. , *Ereignis, A Companion To Heidegger*, Edit. Hubert L.Dreyfus, & Mark A.Wrathall, Blackwell Publishing, USA, 2005
- Pöggeler, O., Allemann, B., Heidegger Üzerine İki Yazı, çev. Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1994
- Sheehan, T., *Dasein, A Companion to Heidegger*, Edit.Hubert L. Dreyfus&Mark A.Wrathall, Blackwell Publishing, 2005
- Sheehan, T., *Heidegger, Aristotle and Phenomenology*, <http://religiousstudies.stanford.edu/WWW/Sheehan/thomassheehanheideggerarticles.htm>
- Steiner,G., *Heidegger*, çev.Süleyman Saha, Hece Yayınları, Ankara, 2003
- Topakkaya, A., *Zaman Kavramı Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması*, <http://www.flfsdergisi.com/sayi13/219-231.pdf>
- Tümekaya, B., *Heidegger'in Batı Metafiziğine Yönelik Tedirginliği ve Modern Özne Eleştirisi*, Yüksek Lisans Tezi, Antalya, 2010
- Türkyılmaz, Ç., *Varlık Sorunu Açısından Aristoteles'in Metafiziği ve Heidegger*, Yeditepe'de Felsefe, Sayı:4, Temmuz 2006
- Uzun, E., Güçlü, B., Uzun, S., Yolsal, Ü.H., *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003
- Weiss, H., *The Greek Conceptions of Time and Being In The Light of Heidegger's Philosophy*, <http://www.jstor.org/stable/2102928?seq=3>
- Yalçın, Ş., *Modern Felsefede Benlik*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010

ÖZGEÇMİŞ

- Adı ve SOYADI** : Senem ÖNAL
- Doğum Tarihi ve Yeri** : 01.06.1987- Kaş/Antalya
- Medeni Durumu** : Bekâr
- Eğitim Durumu**
- Lise Diploması** : Kaş (Yabancı Dil Ağırlıklı) Lisesi, Antalya, 2005
- Lisans Diploması** : Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi,
Felsefe Bölümü, Ankara, 2009
- Tezsiz Yüksek Lisans Diploması** : Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, OÖSAE-
Felsefe Grubu Öğretmenliği, İzmir, 2010
- Tezli Yüksek Lisans Diploması** : Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Felsefe Ana Bilim Dalı, Antalya, 2014
- Tez Konusu** : Gündelik Yaşam ve Zamansallık Bağlamında Dasein
- Yabancı Dil** : İngilizce
- E-Posta** : onalsenem@gmail.com