



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Turgay BOLAT

HEİDEGGER'İN BATI METAFİZİĞİ ELEŞTİRİSİ BAĞLAMINDA DASEİN, YAŞAM
DÜNYASI VE ZAMANSALLIK

Felsefe Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2018



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Turgay BOLAT

HEİDEGGER'İN BATI METAFİZİĞİ ELEŞTİRİSİ BAĞLAMINDA DASEİN, YAŞAM
DÜNYASI VE ZAMANSALLIK

Danışman

Doç. Dr. Mustafa Cihan CAMCI

Felsefe Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2018

T.C.
Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Turgay BOLAT'ın bu çalışması, jürimiz tarafından Felsefe Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Doç. Dr. Şahin ÖZÇINAR (İmza)

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

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Eray YAĞANAK (İmza)

Tez Başlığı: Heidegger'in Batı Metafiziği Eleştirisi Bağlamında Dasein, Yaşam Dünyası ve Zamansallık

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

Tez Savunma Tarihi :18/06/2018

Mezuniyet Tarihi :16/08/2018

(İmza)
Prof. Dr. İhsan BULUT
Müdür

AKADEMİK BEYAN

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Heidegger’in Batı Metafiziği Eleştirisi Bağlamında Dasein, Yaşam Dünyası ve Zamansallık” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımda yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

(İmza)

Turgay BOLAT

T.C.



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-Soyadı	Turgay Bolat
Öğrenci Numarası	20155231009
Enstitü Ana Bilim Dalı	Felsefe
Programı	Yüksek Lisans
Programın Türü	(X) Tezli Yüksek Lisans () Doktora () Tezsiz Yüksek Lisans
Danışmanın Unvanı, Adı-Soyadı	Doç.Dr. Mustafa Cihan Camcı
Tez Başlığı	Heidegger'in Batı Metafiziği Eleştirisi Bağlamında Dasein, Yaşam Dünyası ve Zamansallık
TurnItIn Ödev Numarası	979948526

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 50 sayfalık kısmına ilişkin olarak, 02/07/2018 tarihinde tarafımdan TurnItIn adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nda belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve ekte sunulan rapora göre, tezin/dönem projesinin benzerlik oranı;

alıntılar hariç % 1

alıntılar dahil % 4 'tür.

Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir:

(x) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylarım.

() Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esasları'nda öngörülen yüzdeler sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.

Gerekçe:

Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlerin ışığı altında tarafımda yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.

02/07/2018
(imzası)

Doç. Dr. M. Cihan CAMCI

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
SUMMARY.....	iv
ÖNSÖZ	v
TEŞEKKÜR	vi
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

BATI METAFİZİKİNDE ÖZNE VE GÜNLÜK YAŞAM

1.1. Descartes'in Dünyayı <i>Res Extensa</i> Olarak Belirleyişi.....	4
1.1.1. <i>Cogito 'nun</i> Öznesi Olarak Ben ve Yaşam Dünyası.....	4
1.2. Kantçı Aşkınsal Özne ve Fenomenal Dünya.....	6
1.3. Hegelci Öz Bilinç ve Yaşam Dünyası.....	9
1.3.1. Köle-Efendi Diyalektiği.....	9
1.4. Wilhem Dilthey'in Yaşam Felsefesi.....	11
1.4.1. Tüm Bilinç Durumlarının Kapsayıcısı Olan ‘ Yaşantı ‘ Kavramı.....	11
1.4.2. Günlük Yaşamda Anlama.....	14

İKİNCİ BÖLÜM

HEIDEGGER DÜŞÜNCESİNDE GÜNLÜK YAŞAM VE DASEİN

2.1. Dünyanın Dünyasallığı.....	17
2.1.1. Dünyada Varolanların Varlığı.....	19
2.1.1.1. Varolanlar: Gereçsellik Yapısı ve <i>Bir-şey-için</i> Olma Halleri.....	20
2.2. Orada Varlık: Dasein.....	21
2.2.1. Korku.....	23
2.2.2. Kaygı.....	23
2.2.3. Kararlılık.....	24
2.3. Dasein'in Hergünlüğü.....	24
2.3.1. Boş konuşma.....	25
2.3.2. Merak.....	25
2.3.3. Belirsizlik.....	26
2.4. Hergünlüğün İçinde Herkes Olma: Yabancılaşma.....	26
2.5. Dünya İçinde Varolma Dasein ve Dünya İlişkisi.....	27
2.5.1. Umursama (<i>Sorge</i>).....	28

2.5.2. Bilme Edimi.....	29
-------------------------	----

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DÜNYAYI ZAMANSAL ANLAMA

3.1. Aristoteles'in Zaman Anlayışı ve Heidegger Üzerinde Etkisi.....	31
3.1.1.Yaşam Dünyasında Zamanın Orijinal Önselliği ve Eşlik Edişi.....	33
3.1.2. Aristoteles'in Zaman Anlayışının Günlük YaşamaUyarlanması	34
3.2. Zamansallık.....	35
3.2.1. Dasein'in Hergünlüğünde Deneyimlediği Zaman.....	36
3.2.2.El-Altında Olan İle İlgilenme: İşlevsellik ve Zamansallık.....	38
3.3. Zamansallığın Anlayışın Olanaklılık Koşulu Oluşu.....	40
3.3.1. Sahih Zamansallık.....	41
3.3.2.Varlığı Anlamanın Olanığı Olarak Zaman.....	43
SONUÇ	45
KAYNAKÇA	50
ÖZGEÇMİŞ	52

ÖZET

Bu çalışmanın amacı, yaşam dünyasında pratik ilişkiler kurarak var olan ve bu varoluşunu zamansallık aracılığı ile açığa çıkartan Dasein'ın, geleneksel metafizik içerisindeki Kantçı ve Descartesçi teorik bilme anlayışına sahip aşkın öznenen farklı oluşuna vurgu yapmaktır. Dasein, yaşam dünyasında kuramsal ilişkiler kurmaktan çok pratik ilişkiler kurma peşindedir. Dasein'ın bu pratik ilişkiler kurma gayesi, zihinsel bir çabadan çok bir yönelim, umursamadır. Bu umursama sırasında Dasein, doğa ile dolaylımsız bir ilişki kurar ve böylelikle şeyleri el-altında-olan olarak anlar. Şeylerin bu el-altında-olan yapısındaki varlık tarzları, zamansallığın düşünülmesine olanak sağlar. Çünkü Heidegger için şeyler, nesnelere işlevselliği bağlamında zamansallıkta kapsanır. Dolayısıyla bizim yönelimimizin ufkunda olan şey, şeyin kendisi değil onun işlevselliğini oluşturan zamansal kapsanıştır. Yani ilgi ve yönelimimiz bardağa değil, bir şey içmenin kendisine, bardağı, suyu, çeşmeyi o an için sanki aralarında üç boyutlu bir sınır yokmuşcasına kapsayan tümlügedir. Sonuç olarak bu çalışmada felsefenin Parmenides'ten beri aradığı yekpare, tümlük anlamında ki zamanın, hem kendi içerisinde bir bütün olarak kalışını, hem de gündelik yaşamdaki pratiklerimizde örtük olarak varolduğunun nasıllığını ifade etmeyi amaçladık.

Anahtar Kelimeler: Zamansallık, Dasein, Yaşam Dünyası, Yönelimsellik, Bağlam

SUMMARY
DASEIN, WORLD OF LIFE AND TEMPORALITY IN THE CONTEXT OF
HEIDEGGER'S CRITIQUE OF WESTERN METAPHYSICS

The aim of this study is to emphasize the difference of Dasein, which exists by establishing practical relations in the world of life, exposes this existence through temporality, from the Kantian and Cartesian subject in traditional metaphysics. Dasein is trying to establish practical relations rather than establishing theoretical relations in the lifeworld. Dasein's interest in establishing these practical relationships is care, rather than theoretical understanding. Through care, Dasein establishes an immediate relationship with nature and thus understands things as being ready-to-hand, *zuhandane*. The modality of things are in ready-to-hand lets temporality indirectly experienced by Dasein. Because for Heidegger, things are covered in time in terms of functionality of objects. Our horizon is not the thing itself, but its functioning, *intemporality*. In other words, for instance in a drinking a glass of water, our interest and orientation is for the whole, which includes the glass, the water, as if there is no a three-dimensional border between them, rather than the glass itself. As a result, we intend to express the unity of the whole sense of philosophy, which Parmenides had pursued, as both a whole within itself and the implications of this holism in our practices in everyday life.

Keywords: Temporality, The world of life, Dasein, intentionality, Context

ÖNSÖZ

Martin Heidegger, yaşamı boyunca yaratmış olduğu özgün linguistik yapı aracılığıyla Batı metafiziğini eleştirmiştir. Ona göre, Antik Yunandaki ilksel, kökensel Varlık, Batı metafiziği tarafından unutturulmuştur. Heidegger için bunu hatırlamanın tek yolu, Antik Yunana kapsamlı ve orijinal bir okuma ile geri dönmektir. Heidegger, bu geri dönüşü sırasında tüm felsefi geleneği yapıbozuma uğratar. İşte bu yapıbozumun en önemli kavramı zamansallıktır. Zamanın kendisine katmış olduğu bu özgün yorum ile Heidegger, yöntem bakımından çağdaş kıta felsefecilerinden ayrılır. O, Dasein ve yaşam dünyası arasında kurulan ilişkiyi zamansallık temelinde ele alıp, yeniden yorumlamıştır. Böylelikle Batı metafiziğinin temel taşları olan aşkın özne ve döneme hâkim tiranik rasyonalite anlayışlarının taşlarını yerinden oynatmıştır. Heidegger için bizler, her şeyi zaman içerisinde ve zaman aracılığı yaparız. Dasein, zamansal düşünür ve zamansal anlar.

Bizde bu çalışmada, bu zamansallığın orijinal boyutunun hem Heidegger'in Batı metafiziği eleştirisinde, hem kendi felsefi kavramlarının temellendirilmesinde, hem de Dasein ve yaşam dünyası arasında kurulan ilişki bağlamında önemine vurgu yapmaya çalıştık.

Turgay BOLAT
Antalya, 2018

TEŞEKKÜR

Felsefe ve yaşam arasındaki o güçlü bağı, bazen bir Őiir dizesinde, bazen bir romanda bazen de bir sinema karesinde anlamamıza değil de, hissetmemize vesile olan değerli danışman hocam Doç. Dr. Mustafa Cihan CAMCI' ya, yine tezin olgunlaŐma d6neminde kısa s6re de olsa kendisi ile Heidegger okuması yapabildiğim ve bu okumalar ile tezime b6y6k katkı sağlayan Doç. Dr. Yusuf 6RNEK hocaya, tez boyunca moral ve motivasyonumu hep ayakta tutan kadim dostum Gamze DOęAN'a teŐekk6r6 bir borę bilirim.

GİRİŞ

17.yy'da Descartes ile başlayan özne merkezli düşünme biçimi, günümüze kadar etkili bir biçimde süre gelmiştir. İnsanın öncelikle bilinçli bir özne olduğunu ve anlayışının bu bağlamda anlaşılması gerektiğini öne süren bu görüş; insana ait yaşam dünyasını hesaplanabilir, parçalanabilir ve düzenlenebilir bir alan olarak inşa etmiştir. Aydınlanmacı gelenek ve aşkınsal özne anlayışı doğada, özne ve nesne arasında keskin bir çizgi yaratmıştır. Doğa bilimlerinin gerçekliği açıklama konusundaki başarısı, bu başarının mimarı akıl sahibi insan ve dolaylı olarak ilerleyen hümanist hırs, kendi egemenliğini yaratmıştır. (Balanuye, 2008: 51)

Martin Heidegger, (1889-1976) aydınlanma sonrası felsefeye karşı ya da kendi tabiri ile Batı metafiziği ya da geleneksel felsefeye karşı, eleştirel yaklaşan bir filozoftur. Hocası Husserl'in fenomenolojik görüşünü daha da ileri götürerek, geleneksel felsefenin temelinde bulunan bir bilinç yerine, yaşamın içinde varolan ve öncelikle kendisini ve dünyayı anlayan bir özneyi esas alan yeni bir yaklaşım getirmiştir. Burada ki özne kavramı, insanı *praxis* boyutunda anlayan ve yönelen, somut bir varlık olarak varolduğunu dile getiren anlamlardır. Bu özne, Dilthey'in düşüncesinde Hegel'in yaşam kavramının yorumu ile ortaya çıkmış olan, *subject* değil *agent* anlamında düşünülmektedir.

Heidegger, pre-sokratik dönemden bugüne süregelen metafizik tarihini, kendi oluşturmuş olduğu yeni bir linguistik yapı içerisinde yorumlar. Heideggerci düşüncede yaşam dünyası (*lebenswelt*), günlük yaşam ve *Dasein*'in bu günlük yaşamda konumlanması, bu linguistik yapıyı oluşturmaktadır. *Dasein*'in bu konumlanması, ne Descartes felsefesindeki *cogito*'nun idesel bilişiyle, ne de Kantçı aşkınsal öznenin yıkılmaz otoritesi ile bir anlam kazanır. Heidegger için *Dasein*, günlük yaşamda bir-şeyler-ile meşgul olan, umursayarak anlamaya çalışan bir varlıktır. Heidegger için *agent* anlamında varolan insan demek olan *Dasein*, günlük yaşamda bir şeyler ile meşgul olan, bu meşguliyetinde gündelik amaçlarını umursayarak anlamaya çalışır. Dünyayı, yaşamı ve kendisini anlayışı, bu pratik yönelimselliği bağlamında anlam kazanır. Dünya, yani içinde kapsandığı varoluşu anlamlı kılacak şey, varolan nesnelere karşısına alarak salt rasyonel, meydan okuyucu bir tavır ile yaklaşımdan ziyade, kaygıları ve umursamaları ile zamansal yöneliminde yatmaktadır. Böylelikle *Dasein*'in tüm ilgi ve yönelimleri zamansal bir boyutta gerçekleşir. *Dasein* bu zamansal yönelişi sayesinde, yaşamında gerçekleştirilmeye yönelik olduğu amaçları, öncelik ve sonralık halinde dizmektedir. *Dasein*'in hergünlüğü zamansallıktır (Heidegger, 2011: 395).

Hergünlüğü içerisinde sürekli olarak yönelimsel bir yapıda olan Dasein, bu yönelimlerini, bu nedenle zamana yansıtarak anlamaya çalışan pragmatist bir özne, bir *agent*'tir. Heidegger'in metafizik tarihini kendi söz dağarcığı ile yeniden yorumlamasının önemli bir dayanağı da, Dasein'in yönelimselliğinin olduğu kadar, yöneldiği şeylerin de zaman içinde kapsamakta oluşlarının göz önüne alınmasıdır. Yaşam felsefesi bağlamında yöneldiğimiz şeyler gereksinimlerimizin araçları oldukları için, hem bizim yönelimimiz, hem de yöneldiğimiz her şey zaman içerisinde kapsamaktadır. Bu yüzden zamansallık, Dasein'in dünyayı, kendi gereksinimlerini anlarken, içinde bu gereksinimlerin araçlarının, aletlerinin öncelik ve sonralık halinde zamansal dizildiği bir yapı olarak anlamasının olanağıdır.

Bu anlayış, hem Dasein'in kendi için anlamlı kılarken, böldüğü sınırladığı öncelik sonralık dizilişi içinde anlamlandırdığı bağlamda zamansaldır; yani alelade, otantik olmayan bir anlayıştır; hem de, bu bölme ve sınırlandırmayı yapmak için referans aldığı zamanın kendisini de anlayış bağlamında zamansaldır. Bu açıdan da orijinal, otantik bir anlayıştır.

Dasein'in sıradan gündelik zaman anlayışının aksine, referans aldığı orijinal boyutta ki zaman anlayışı, otantik anlayış, Parmenides'ten beri felsefenin aradığı bölünmemiş tümlük, birlik halindeki, yani modalitesindeki anlamda yek paredir. Heidegger'in varlığının anlamını sorarak başladığı düşüncesi, bu orijinal, yekpare, ontolojik boyuttaki zamanın, gündelik yaşamdaki ontik zamansal yönelişlerimizde de zaten var olduğu anlamda anımsanmasıdır diyebiliriz. Heidegger'in *ontolojik farklılık* dediği bu olanak, gündelik hayatta ki zamansal yönelimlerimizde nasıl olanaklı olabilir? Bu çalışmada bu olanağın, gündelik yönelimlerimizde örtük olarak, yani olanak halinde duyumsanabileceği gösterilmeye çalışılacaktır. Bu çalışmada söz ettiğimiz zamanın ontolojik boyutunu duyumsanabilmesinin, Dasein'in gündelik yaşamdaki ilgilenmeleri ve anlayışında zaten mevcudiyete geliş halinde varolmakta olduğu öne sürülecektir. Bunun için tüm pratiklerimizde örtük bir biçimde varolan zamanın, birbirleri arasında uzamsal, kesin sınırları olmayan yemek vakti, iş vakti veya kahve vakti gibi birbirilerine açık ve geçişli süreler halinde anlaşılakta iken, aynı zamanda kendi içinde bölünmemiş varsayılabileceği ifade edilecektir. Bu yüzden Dasein, tüm deneyimlerinde örtük bir biçimde de olsa, ontolojik orijinal boyuttaki zamanı veya felsefenin Parmenides'ten beri aradığı tümlük, kesintisiz bir halde varolmakta oluş olarak varlığı zaten deneyimlemekte olarak kabul edilmektedir.

Üç ana bölümden oluşan çalışmamın birinci bölümünde, Heidegger düşüncesinin karşısında bulunan ve bugünün özne merkezli düşüncesinin temelini oluşturan, Descartes ve Kant felsefeleri ele alınacaktır. Çünkü Heidegger için tamamen *kendi* benliği üzerine temellenmiş bu iki felsefe, birçok şeyi gözden kaçırmıştır. Bu yüzden böylesi bir sorgulamada

öncelikli olarak bu iki filozofun felsefelerinin dayatmış olduğu ön kabullerden sıyrılmamız gerekir. Yine aynı bölümde, bu özne merkezli düşüncenin temelini kısmi olarak yerinden oynatan Hegel felsefesine değinilip, Heidegger düşüncesinin anlaşılmasında büyük imkânlar sunan Dilthey felsefesine geçiş yapılacaktır. Daha sonra Dilthey'in Heidegger felsefesine geçişte oldukça önemli olan iki kavramı, *yaşam ve anlama* kavramları analiz edilecektir.

İkinci bölümde ise, dünya içinde varolan Dasein'in nasıl bir dünya içerisinde varolduğu, Heidegger'in dünyanın dünyasallığı kavramı ile ne kastettiği, dünyada varolanların varlık tarzlarının ne olduğu üzerinde durulacaktır. Yine aynı bölümde, Dasein'in bu dünya içerisindeki varlık hallerinin nasıl olduğu incelenip, burada oluşu ile dünyanın dünyasallığı arasında nasıl bir ilişkinin mevcut olduğu ifade edilecektir.

Çalışmamın üçüncü ve son bölümünde ise, yaşam dünyasını praksis boyutunda anlayan ve somut bir varlık olarak varolan Dasein'in, yaşam dünyası ile kurduğu ilişkinin zamansal boyutu incelenecektir. Daha sonra bu zamansal boyutun ard arda dizilmiş ve uzamsal olarak bölünmüş bir *şimdi*'ler dizisi olmadığı vurgulanıp, bu zamansallık sayesinde Dasein'in hem kendi dünya içinde varoluşunu anlayabildiği, hem de onunla birlikte varolan diğer varolanların varlığını anlayabildiği ifade edilecektir. Böylelikle, zamansallık ile Dasein'in günlük pratik ve yönelimlerinde, orjinal, yekpare ve kesintisiz zamanı nasıl duyumsayabildiğine açıklık getirilecektir. Dasein'in varoluşu, zamansal bir karaktere sahip olduğu, onun, *şimdi-burada-olan* halinde varoluşu bu anlayış olarak gösterilecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

BATI METAFİZİĞİNDE GÜNLÜK YAŞAM VE ÖZNE

1.1. Descartes'in Dünyayı *Res Extensa* Olarak Belirleyişi

1.1.1. *Cogito* 'nun Öznesi Olarak Ben ve Yaşam Dünyası

Descartes, düşüncelerinin doğruluğundan ve kaynağından emin olmak için sağlam bir zemin arayışına girer. Bu arayış ile beraber yaşadığı dönem içerisindeki hali hazırdaki kuşkuculuk fikrinin aksine, yöntemsel ve daha araçsal bir kuşkuculuğa doğru eğilir. Bu süreç ile beraber duyuları aracılığı ile algılamış olduğu dış dünya gerçekliğinden, kuşku duymaya başlar.

Her şey boş olsa bile, bu her şeyin boş olduğunu düşünebilen ben' in herhangi bir şey olması gerekir, bir başka deyişle her şeyin varlığı tartışma götürülebilir, ama her şeyin varlığından şüphe eden ben'in varlığından kuşkuya düşülemez çünkü varlığı öylesine sağlam, öylesine kesin duyulan bir şeydir ki o, olumsuz kuşkucuların en saçma kanutlarıyla bile sarsılamaz, öyleyse bu temel, bu ben temeli, bir felsefe kurmak için ilk temel olarak, çok sağlam bir ilk temel olarak, birinci ilke olarak alınabilir. Böylece uzun aramalardan sonra Descartes bir cogito ergo sum temeline ulaşır. (Timuçin, 2004: 79)

Descartes, kullanmış olduğu araçsal kuşkuculuk yöntemi ile yaşam dünyasından izole edilmiş ve tözsel olarak varolanlardan farklı bir *ben* yaratmıştır. Bu *ben*, düşünen tözün kendisidir. Bu *ben* aracılığı ile önce Tanrıya, sonra da maddesel dünyaya yani maddesel töze varır. Descartes'e göre beden, dış dünyadaki nesnelere üzerinde fikir sahibi olan, bu fikirler ile o nesnelere üzerinde etkin olan ruhsal töze aittir. Bu *ben*, bu ruh, bu ruhsal töz, bedenden ayrı bir şeydir; bedenle birleşmiş olsa da, bedenden ayrı bir şeydir. Descartes'ta bu ruh ve beden arasında yapılan bu ayırım, ruhsal dünyanın cisimler dünyasından ayrılması anlamına gelir (Timuçin, 2004: 96).

Antik Yunandan günümüze süre gelen özne ve nesneyi bir arada düşünme fikri, Descartes ile beraber bir kesintiye uğramıştır. Descartes'e ait kartezyen ruhun bedensiz veya öznenin nesne olmaksızın varolabileceği düşüncesi, yıllarca süre gidecek bir *özne- nesne* düalizmi yaratmıştır. Rene Descartes'in düalist felsefesi, Aristoteles'in ruh, yaşam gibi anlamlara gelen ve özde cisimleşmiş olan *psyche* kavramının aksine, varolan nesnelere ile arasına tözsel anlamda bir sınır çeken ve bu nesnelere yönelimde salt bilimsel bir açıklama tavrı takınan bir felsefe haline gelmiştir. Böylelikle yaşam dünyasında, varolanlar (*maddi töz*) ve insan (*Zihinsel töz*) arasında derin bir uçurum açılmıştır (West, 2013: 33).

Descartes'in gerçekleştirmiş olduğu bu tözsel ayrılık, Antik Yunan ve ortaçağ düşüncesindeki insan ve insanın yaşam dünyasında konumlanışı fikrini, başlı başına değiştirmiştir. Descartes'e göre her ne kadar zihinsel töz ve maddi töz ya da beden ve ruh arasında bir yakınlık olsa da, hem içe dönük sorgulamasında çıkarmış olduğu açık seçik bir *ben* ideası, hem de bedenün uzamsal ve düşünmeyen bir şey oluşundan ötürü, bunlar birbirinden kesinlikle ayrıdır. Bu ayrılık, aynı zamanda bedenün sonlu, ruhun ise sonsuz bir şekilde varolabileceğini düşünmeye sevk eder (Descartes, 2011/04: 92). Kendisi ve dış dünya arasında yaptığı tözsel ayrılık ile Descartes, özneyi bilen özne nesneyi de bilinen şey olarak konumlandırır. *Cogito*'nun öznesi olarak *ben*, yaşam dünyasında sürekli bir bilinçlilik halindedir, bu bilinçlilik hali, özneyi nesnenin öznesi olarak konumlandırır ve beden olmanın ötesine geçme olanağı yaratır. Bedenden kopuk bilinçli *ben*, insanın yaşam dünyasında pratik birtakım ilişkiler ağı oluşturduğu, umursadığı ve arzuladığı fikri ile çelişmektedir. Descartes'in öznesi, doğayı bedensel ve duygusal bir şekilde anlama ve yorumlamanın ötesindedir. Dolayısıyla Descartes, yaşamın anlamını varoluşunda bulan insan varlığını, uzamsal yani *res extensa* olarak varolanların tözü gibi algılamaktadır. (Heidegger, 2011: 101)

Yaşam dünyasında varolan nesnelere tümünü devinim ile açıklayan Descartes, varolan nesnelere arasında bir boşluk olmadığını, tam ve kesin olduğunu vurgular. Uzamsal töz sayesinde tüm evren aynı şeyden meydana gelmiştir. *Cogito*'nun öznesi olan *ben*'in bilimsel yönelişi, sadece yaşam dünyasındaki varolan nesnelere karşılaştırmalar yapmaya, ölçmeye ve hesaplamaya dayanır. Diğer tarafta yaşam dünyasındaki haz ve acı gibi birtakım duyguları da *cogito*'nun öznesi olan *ben*'in hizmetini teslim eder. Descartes göre duygu, temel ilke *ben*'in düşüncesinin ürünüdür. (Timuçin, 2011: 181-182)

Cogito sum ile felsefeye yeni ve sağlam bir zemin kazandırmaya çalışan Descartes, öncelikle *cogito sum*'un şüphe edilmez bir şey olduğunu savunarak, üzerine sorulacak spekülasyon soruları engellemeye çalışmıştır. Descartes için *res cognitae* ontolojik açıdan *ens* olarak belirlenmiştir. Ortaçağ düşüncesi için *ens creatur* yani yaratan, yaratıcı anlamlarına gelmektedir. Oysa ortaçağ düşüncesinde *ens infinitum* olan Tanrı, *ens creatur*dur. Descartes böylelikle ortaçağ düşüncesinde sonsuz, yaratıcı, yaşam dünyasındaki ilişkiler ağını düzenleyen Tanrıya ait bir sıfatı, *cogito 'nun* öznesi olan *ben*'e, yani akla atfetmiştir (Heidegger, 2011: 25). Heidegger'e göre, Descartes'in felsefesinin sağlam temeli olan *cogito sum* 'un varlığında ki *sum* 'un varlık anlamı yeterince açık değildir. Heidegger için *cogito*, Batı metafiziğinde geriye dönük gerçekleştireceği yapıbozumun duraklarından biridir. Dolayısıyla, Varlığın anlamı sorusunun unutulmasında büyük etken olmuştur.

Heidegger, Descartes'ın Varlık'a salt bir bilme yönelimi ile yaklaşmasını ve Varlığın anlamının, yaşam dünyasındaki ilişkiler ağı bağlamında yorumlanmamasını eleştirir. Heidegger için insan, salt rasyonel bir yetiye sahip değildir. İnsan, yani Dasein, dünyayı ve kendi varoluşunu salt bir bilme edimi ile anlayamaz. Varlık, dünyada oluş olarak anlaşılabilir. (Heidegger, 2011: 155). Dünyada oluş, Varlığın anlamının köklerini antik dönem düşüncesinde bulabileceğimiz, özne-nesne zıtlığının uzamsal sınırlarını aşan hermetik bir boyuttur. Dolayısıyla Heidegger, antik dönemden modern döneme kadar geçen süreçte felsefeyi ontolojik ve metafizik boyutta inceler. Varlık sorusunun tarihi bir analizini gerçekleştirir. Descartes'ın Varlık'a salt bilme edimi ile yaklaşımın aksine, Heidegger için yaşam dünyasında gerçekleşen yaklaşım *verstehendır*. Çünkü Heidegger için yaşam dünyasında gerçekleşen bu yaklaşım, Descartes'ın teorik anlayışından uzak, gayri teorik ve a-teoriktir. Bu anlayış, dünyayı dünyanın içinde olarak (being in the world) anlamamıza olanak sağlar. Aynı zamanda Dasein'ın varoluşunun, hem *eksistensiyel* hem de, zamanın katmanlı ve geçişli yapısı sayesinde *eksistensiyel* halidir. (Heidegger, 2011: 61-62)

Heidegger'in hermenutik anlayışı ile karşı çıktığı kartezyen temelli teorik anlayışı, en iyi Kant'ta görebiliriz. Bu nedenle Kant'ın bilgi anlayışı ve Aşkınsal özne anlayışına yakından bakabiliriz.

1.2. Kantçı Aşkınsal Özne ve Fenomenal Dünya

Kartezyen temele dayanan teorik anlayış, Kant'ta rasyonalizm ve ampirizmin ilişkisinde temellendirilir. West'e göre, Kant felsefesi, hem farklı konuları bir araya getirme hem de rasyonalizm ve ampirizmin arasında bir uzlaşma olması bakımından, aydınlanma düşüncesinin temel taşı oluşturur (West, 2013: 32-33). Kant, bir taraftan *a priori* akıl doğruları konusunda rasyonalistler ile yakınlaşırken, diğer taraftan ampiristlere ait bilginin büyük bir bölümünü deneyimin oluşturduğu fikrine de sıcak bakar. Ancak o, rasyonalistleri deney bilgisi olmaksızın doğru bilgiye ulaşma çabaları bağlamında, ampiristleri de sezgiyi ve zihni, deney bilgisini elde ederken yadsımaları bağlamında eleştirir. Kant için dış dünyanın bilgisini elde etme işi, zihnin ve deneyimin iş birliği ile mümkündür. Çünkü deneyim denilen şey, deneyime şekil veren düşünce, kavram ve zihin üçlüsüdür (West, 2013: 42.43). Kant'a göre içeriksiz düşünceler boş, kavramsız sezgiler de kördür. Öyleyse, kavramlarımızı duyusal hale getirme, yani sezgide onlara nesne ekleme; sezgilerimizi de anlaşılır kılma, yani onları kavramların altına yerleştirme zorunluluğu vardır (Kant, 1993: 84).

Kant'a göre dış dünyadaki deneyimlerimizin şekillenmesini sağlayan anlama yetisinin, dış dünyadaki tüm deneyimlerin en büyük kapsayıcı formuna *a priori* bir şekilde sahip olduğu

bilgisi, transandantal bilgidir. Ancak bu bilgi, bizatihi nesnelere kendisi değil, nesnelere hakkında bilgi edinme tarzımızın bilgisidir (Kant, 1993: 47). Kant, hem rasyonalizm' in hem de ampirizmin bilgi elde etme süreçleri doğrultusunda gerçekleştirmiş olduğu uzlaşma sonucu, dış dünyada bir ayırım yapar. Bu ayırım ile dış dünyayı bilinebilir olan *fenomen* alan ve bilinemez olan *numen* alan olarak ikiye ayırır.

Kavramlarımızın kendilerinde imlediği gibi, görüngeleri olarak belli nesnelere duyu varlıkları (fenomenler) olarak adlandırırız. Duyularımızın nesnelere olmayan ve nesnelere olarak yalnızca anlık yoluyla düşünülen başka olanaklı şeyleri bir bakıma birincilere karşıt olarak koyar ve onları anlık varlıkları (numenler) olarak adlandırırız (Kant, 1993: 160).

Kant'ın gerçekleştirmiş olduğu bu iki farklı alan ayırımından sonra, transandantal bilgi edinme tarzına sahip olan saf anlamların kavramları ile duyu algısının saf kavramları (*uzay ve zaman*) birbirinden tamamen ayrılır. Kant'a göre fiziksel bir objeyi dış dünyada belirlemek için, onu uzay ve zaman içerisinde algılamak gerekir. Böylelikle saf anlamlar, dış dünyanın nesnelere uzay ve zaman içerisinde algılar, sonrasında anlamların kategorileri ile bir yargıda bulunur. Saf anlamların kategorileri olmaksızın, duyu algısının elde etmiş olduğu görümler salt çokluk olarak kalır. Anlamlar, salt çokluğu oluşturan tek tek şeyleri birbirine bağlar. Sonuç olarak Aristoteles'in şeylerin bir arada düşünülmesine olanak sağlayan *töz* kavramı, Kant'ta saf anlamlar ve onların kategorileri ile, özellikle nedenselliğin belirlendiği ilişki kategorisi ile yer değiştirir (Cassirer, 1988: 118-119).

Kant için aşkınsal özne ve dış dünya arasındaki ilişkinin anlaşılabilmesinin yolu, doğrudan duysal izlenimlerin rastlantısal ardışıklığı, yani salt çokluk değildir. Bu ilişki, yalnızca saf anlamların transandantal bakış açısı ile anlaşılabilir. Çünkü dış dünyadaki şeylerin belirlenim tarzı olan süreklilik, ardışıklık ve aynı anda birlikte olma özellikleri, anlamların sentezine başvurulduğu sürece anlam kazanabilir (Cassirer.1988: 125). Böylelikle Kant'ın David Hume hakkında yaptığı eleştiri de daha anlamlı hale gelir. David Hume şeyler arasında kurulan nedensellik ilişkisini psikolojik bir kurala indirgemıştır. Şeyler arasında kurulan bu nedensellik bağıntısı salt görüme dayanır ve hayal gücümüz sayesinde psikolojik bir tasarıma bürünür. Oysa Kant için, obje kavramının oluşabilmesi için yalnızca görümlerden elde edilen duysal bilgi yeterli değildir. Bu görümler yalnızca çağrışımsal bir oyundur. Her birey ve her koşula göre değişir (Cassirer. 1988: 126).

Aklın kendisi tüm bilimlere dayanak olduğu için, Kant için *a priori* temeli olmayan hiçbir bilim yoktur. Dolayısıyla aklın sahip olduğu iki tür bilgi anlayışı yani; bir kavramı ve nesneyi belirleme diğeri ise dış dünyadaki o nesneyi gerçek kılma, aklın matematik ve fizik

alanındaki kuramsal yapısını oluşturur (Ketenci, 2016:128). Cassirer'e göre, Kantçı düşüncenin en üst basamağında bulunan akıl, dış dünyadaki şeylere yöneliminde şeyleri tanır ve kavrar iken, kendi öz ve kapsamı hakkında bilgiye de sahip olur. Bu kendiliği bilgisi ile beraber, aklın kendi ışığını şeye yansıtarak onun bilgisine de sahip olur. Çünkü Kant için uzay ve zaman içerisinde varolan bu fiziksel dünya, bu fiziksel dünyanın rastlantısallığı ve bir oyun halinde oluşu, ancak ve ancak anlığın sahip olduğu düzen ve anlığın sentezi ile anlamlı hale gelir. Akıl, pratik dünyada fenomen olarak objenin bilincindedir, akıl ile fenomen olarak şey, birbirine bağlıdır (Cassirer. 1988: 167).

Kant için, dış dünyadaki şeylerin tek başlarına bir gerçekliği yoktur. Objelerin gerçekliği, transandantal ve özneliği içerisinde barındıran anlığın sayesinde. Kantçı transandantal felsefe, objeye ilişkin her türlü formu, anlığın sahip olduğu bilgi formlarında temellendirir ve objeyi bu formlar altında belirler. Objelerin gerçekliği bu temele dayanır. Yine Cassirer'e göre bu saf anlık, hiçbir şekliyle ampirik bir deneyim alanında bulunan psikolojik bir yeti değildir. Bu anlık, transandantal anlamda insanlık tarihini şekillendiren önemli bir unsurdur (Cassirer. 1988: 104-105). Çünkü nesnelere bize verilmeden önce, bizler o nesnenin bilgisinin olanaklılık koşuluna saf anlıkta zaten sahibizdir. Kant için anlığın *a priori* bu yetisi, deneyim olmaksızın nesne hakkında bilgi sahibi olmayı olanaklı kılar. Kant'ın bu saf aklı ön plana çıkaran tavrı, Kopernikçi devrim ile paralellik gösterir. Böylelikle yaşam dünyasının tam merkezine *a priori* bilgi sahibi aşkın özne yerleştirilmiş ve nesnelere ona uydurulmaya çalışılmıştır. Kant böylelikle düşünce dünyasında yıllardır süregelen aklımızın nesnelere göre uydurulmasını fikrini değiştirerek daha özne merkezli bir dünya yaratılmasına sebep olmuştur (Ketenci, 2016: 130.131). Bu dünya anlayışı her ne kadar kendinde tümlük olarak kategoriler ile belirlenmemiş ham bir halde estetik deneyimin konusu olabilse de, aşkınsal öznenin diğer insanlar ile aynı dünyada varoluşuna ilişkin bir yorum içermez. Böylece ben ve öteki özneler arası bir birliktelik ve karşılıklılık halinde öngörülmez. Aşkınsal özne diğer insanlar ile aşkınsal anlayış kapasitesinin ortaklığında görülür. İnsanı insan yapan Fichte'nin de söylediği gibi bu aşkınsal, yaşam dünyasında gereksinimleri ve bu gereksinimlerini gerçekleştirmeye dönük amaçsal yönelimleri sanki hiç yokmuşçasına öne sürülen benlik kavramındadır.

Sonuç olarak hem Descartes'in hem de Kant'ın öne sürdüğü felsefeler ile yaşam dünyası ve insan arasında kurulan ilişki, bir bilen özne ve bilinen nesne düalizmine dönüşmüştür. Descartes'ın iki farklı töz anlayışı ile doğadan sırf akıl sahibi olduğu için tözsel anlamda ayrılan özne, Kant ile beraber dış dünyadaki şeyleri gerçek kılma ve doğadaki ilişkiselliği düzenleyebilen ve hesaplayan bir varlığa dönüşmüştür. Ancak bir sonraki bölümde göreceğimiz Hegel düşüncesi ile, akıl merkezli ve varlığa salt bilme edimi yaklaşan aydınlanmacı düşünce

güç kaybetmeye başlayacaktır. Hegel, bu bağlamda bir kırılma noktasıdır. Öne sürmüş olduğu köle- efendi diyalektiği ile efendilik veya özbilinç, öteki ile karşılaşır. Hegel, aydınlanma ile beraber insan özneye verilen merkez olma rolünü, ötekiler ile paylaşırır (Balanuye, 2008: 53).

1.3. Hegelci Özbilinç ve Yaşam Dünyası

1.3.1. Köle – Efendi Diyalektiği

West'e göre Hegel, aydınlanmanın sınırlayıcı ve tek yanlı despotik rasyonalitesine karşı çıkararak, kendinden sonraki kıta felsefecilerinin katkıları için bir yol açar. O Kant'ın akıl ve salt anlama yetisi kavramlarının, doğadaki şeylerin bilgisine *a priori* bir şekilde sahip olduğu fikrine karşı çıkararak, pratik aklın farklı kullanım alanlarındaki sentez yapma kapasitesinin alanını genişletir (West, 2013: 67). Hegel, *Zihnin Fenomenolojisi* adlı eserinde aydınlanma düşüncesinin genel ifadesi olan ; '*Bilgi, Kartezyen terimler ile anlaşılan öznenin, dış dünyadaki şeylerin bilgisine gidebildiği bir alettir.*' (West, 2013: 73) ifadesini diyalektik yöntemi ile eleştirir. Böylesi bir aletin güvenilirliği veya başka zihinlerin varlığı konusu, Hegel için hep soru işareti olarak kalır.

Hegel'e göre Descartes'in şüphesi ve Kant'ın ortaya atmış olduğu transandantal idealizm, benzer bir ilkeyi, yani salt anlama yetisini referans alır. Ancak Kant'ın ve Descartes'in dayanmış olduğu bu ön kabul problemlidir. Çünkü Hegel için zihin, tıpkı tarihin evreleri gibi zamanla gelişir ve evrilir. Zihnin fenomenolojisi, ya da genel anlamda fenomenoloji, bir ön kabul olmaksızın fenomeni fenomen olarak gördüğü şekliyle bilgi üretir. Hegel, salt duyumsal ya da deneysel bir bilincin gelişimi değil, aynı zamanda aklın ve *ben* bilincinin etik, dini ve politik düzlemde nasıl ilerlediğini ve evirildiğini de inceler. West'e göre Hegel'in felsefesinin anlaşılır yolu, Kant'ın transandantal idealizminin radikalleşmesi olarak düşünülebilir. Çünkü Hegel'in öne sürdüğü idealizm; rasyonel olanın real, real olanın da rasyonel olduğu şeklinde okunabilir (West, 2013: 74.75).

Descartes'in felsefesi, *ben*'in sadece düşünüyor olma boyutundan yola çıkarak, *ben*'in tanımlanmasını eksiz ve yetersiz hale getirmiştir. Diğer taraftan Hegel için, bu tek yönlü boyutun aksine insansal varoluşun olanağı, kendinin bilincindedir (Kojeve, 2000: 39-40). Kendinin bilincine varabilmenin yolunun, Kant ve Descartes'in ön kabulleri ile mümkün olmadığını vurgulamıştı. Diğer taraftan Kojeve göre; bu kendinin bilincinde olma durumu *ben*'in dalıp gitmiş olduğu, varlığın ne ise o olarak durduğu, hareketsiz bir yaşam dünyası ile de mümkün değildir. Çünkü insan dış dünyadaki şeylerde ne kadar takılıp kalır ise o derece kendi bilincinden uzaklaşmış olur (Kojeve, 2000: 41).

O halde Hegel'in bu kendinin bilincinde olma durumu, ya da *ben*'e ulaşmak, başka türlü bir şey gerektirir. Bu başka türlü şey, bizatihi isteğin kendisidir. Bu istek Hegel'e göre, insanı kendine döndürür. Çünkü dile getirdiğim şey, benim isteğimdir. Bu sayede insan dış dünyadaki şeylerde takılıp kalarak kendi benini unutmaz ve dış dünyayı, benden ayrı kartezyen bir benliğin düalist yapısında anlamaz. Dünyayı, kendi arzusunun ve yönelimlerinin ilişkili olduğu, öznel ve nesnel ayrımının yerine holistik, bütüncül bir yapıda kavrar. Daha sonra değineceğimiz Heidegger'in *verstehen* anlayışı, dünyada-oluş, diğerleri ile birlikte oluş kavramları, Hegel'in bu bütüncül anlayışına dayanır. Böylelikle, kendinin bilincine ulaşma yolunda Descartes ve Kant'ın benimsemiş olduğu salt rasyonel temeller, Hegel felsefesi ile yerini insanın doğal dünyasındaki basit bir duyguya bırakır (Bumin, 2010: 30). O halde insanın kendinin bilincine varabilmesinin, ya da başka bir deyişle isteyen *ben*'in içerik olarak doldurulabilmesinin tek yolu, isteğin nesnesine açıklık kazandırmaktır. Bu isteğin nesnesi, varolmayan şey, başka bir istek, başka bir bendir (Bumin, 2010: 30.31).

Demek ki, insanoluşturucu olması için İsteğin, bir varlık- olmayana, yani bir başka İsteğe, bir başka açgözlü boşluğa, bir başka Ben'e yönelmesi gerekir. Çünkü İstek, varlığın bulunmayışıdır (yokluğudur) (aç olmak, besinden yoksun olmaktır); Varlıkta hiçleyen bir Hiçliktir ve var olan bir Varlık değildir. Başka bir deyişle, verilmiş ve var olan bir şeye yönelen bir hayvansal İsteği doyuma ulaştırma amacı güden eylem, kendisinin-bilincinde-olan insan- sal bir Beni gerçekleştirmeye hiçbir zaman ulaşamaz. İstek, bir başka İsteğe yönelmiş olmak koşuluyla insan- saldır -daha doğrusu, "insansallaştıncıdır", "insanoluşturucu- dur" ancak-, İnsansal olmak için insanın, bir şeyi kendine baş eğdirmek amacıyla değil, ama (şeye yönelik) bir başka İsteği baş eğdirmek amacıyla davranması gerekir (Kojève, 2000: 44).

Böylelikle Hegel, bize Aydınlanmacı düşüncenin ortaya çıkarmış olduğu dış dünyadan soyutlanmış bir aklı, daha bedenli bir şey olarak düşünme olanağı sağlar. Çünkü bedenli olma ya da bedensel olan istek, öz bilincin oluşması ve ortaya çıkan köle efendi diyalektiğin temel taşıdır. Hegel'e göre Descartes'ın felsefesinde *cogito* ile dış dünya arasında yapılmış olan ayırım, *cogito* ile diğer *cogitolar* arasında da gerçekleştirilmiştir. Dolayısıyla bu ayırım, *cogitoyu* gerçek bir özne olmaktan uzaklaştırmıştır. Descartes yalnızca *cogitonun* bilincinin kapsamı hakkında açıklamalar yapıp, duygusal ve heyecansal boyutunu gözardı etmiştir. Çünkü Hegel için özbilinç; duygusal, heyecansal ayrıca tarihi ve politik boyutlardaki serüvenleri olmaksızın açıklanamaz (Bumin, 2000: 22). Diğer taraftan Kant da dış dünya ile dış dünyayı anlayan *ben* arasında bir ayırım yapmıştır. Kantçı bilincin aşkınsal nitelikteki nesnel birliği ve deney bağlamındaki öznel birliğinin evrensel olduğu fikri, Hegel için problemlidir. Çünkü bu evrensellik fikri, Hegel'de bireyler arası çatışmalı ve uzlaşmalı ilişkiler doğrultusunda adım adım duygunun ve heyecanın bulunduğu bir sona dönüşür (Bumin, 2000: 23)

Özçınar'a göre, Hegelci düşüncede bilinç ve şeyler arasındaki ilişkide bilinç; tüm bireyselliğinden izole olmuş, zamanın ötesinde ve yaşam dünyasını aşan Kantçı anlamda bir evrenselliğe sahip değildir. Aksine bilinç; diyalektik bir süreç içerisinde tutku ve arzularıyla anlamlı hale gelir. Çünkü bilinç ve dış dünya arasında gerçekleştirilecek keskin bir ayırım, bilginin öznesi olan bilinci, soyut bir varlık haline getirir. Hegel'e kadar süregelen düşünüm felsefesi, bilinci aşkın bir boyutta ele almıştır (Özçınar, 2008: 11). Yine Özçınar'a göre Hegel, özneyi yalnız bilinçli bir varlık olarak tasarlayan tüm bilinç felsefelerine karşı eleştirel bir tavır sergilemiştir. Hegelci felsefe, Spinoza dışında Descartes ile başlayıp Kant ile devam eden düşünüm felsefesine bir karşı çıkış olarak okunabilir. Ancak bu tüm düşünüm felsefesinin olumsuzlanması değildir. Hegelci özne anlayışı, modern felsefesinin yaratmış olduğu öznenin daha ötesine geçmek olarak ifade edilebilir (Özçınar, 2008: 14)

Sonuç olarak Hegelci felsefe, yaşam dünyası ve insan arasındaki kurulan ilişkinin bir başka boyutta sunulmasına olanak sağlamıştır. Böylelikle aydınlanmanın tiranik rasyonalitesinin ortaya çıkarmış olduğu bilen, hesaplayan, yaşam dünyasından izole olmuş bilinç anlayışı, yaşam dünyasında arzu ve duygularıyla sürekli bir savaş halinde olan ve birtakım pratik ilişkiler içerisinde bedenli olarak varolabilen bir bilinç olarak düşünülmeye başlanmıştır. Hegelci bu tutum, kendinden sonraki varoluşçuluk, fenomenoloji, postmodernizm ve yaşam felsefelerine önemli etkilerde bulunmuştur. Bir sonraki bölümde üzerinde duracağımız Wilhelm Dilthey de bu etkiye maruz kalmıştır. Dilthey kendi felsefesi içerisindeki yaşantı ve anlama kavramları ile Descartes'in ve Kant'ın dogmatikleştirici yaklaşımı eleştirmiştir. Dilthey'in yaşam felsefesi içerisindeki yaşantı ve anlama kavramları, teorik bilmeden oldukça uzaktadır. Bu kavramlar, yukarı bölümlerde değinmiş olduğumuz Heidegger'in Descartes eleştirisinde kullanmış olduğu bağlam yani, a-teorik ve gayri-teorik¹ bağlamda ele alınmaktadır.

1.4. Wilhelm Dilthey'in Yaşam Felsefesi

1.4.1. Tüm Bilinç Durumlarının Kapsayıcısı " Yaşantı " Kavramı

Aydınlanmacı geleneğin çizgisi üzerinde süre giden teorik rasyonalite, Hegel sonrası filozoflar tarafından ciddi eleştirilere uğramıştır. Bu eleştiriler, hakikat ve insanın en güvenilir bilgisine ulaşmanın yolu şiiirdir diyen romantikler, teorik aklın indirgeyici rasyonalitesinin, insanın özünü ve varoluşunu tam olarak açıklayamaz ifadesini savunan varoluşçular tarafından gerçekleştirilmiştir. Çünkü bu yaklaşımlar için, Descartes ve Kant ile başlayan bilinç

¹ Heidegger'in Varlık ve Zamandaki Descartes eleştirisinde kullanmış olduğu bu iki kavram, bu bölümde de aynı bağlamda ele alınmaktadır.

felsefesinin ötesinde bir başka şeye ihtiyaç vardır. İşte bu noktada Wilhem Dilthey'in de içerisinde bulunduğu hayat filozofları, insanı yalnızca bilen özne olarak konumlandıran aydınlanmacı düşüncenin yerine, hem insanın sahip olduğu öznel deneyimi hem de insanlığın geçirmiş olduğu deneyimin tarihini, gerçek bilgiye ulaşma olanağı olarak konumlandırır. Dilthey'e göre doğa bilimleri içerisinde konumlanan pozitivist görüş ve bu pozitivist görüşün, insan hayatına ilişkin kullanmış olduğu yöntemler, insanın varoluşsal özünü tam olarak algılayamaz (West, 2013: 138-139).

Doğa bilimleri ve tin bilimleri arasında bir ayırım gerçekleştirmek isteyen Dilthey, tin bilimlerin dayanak noktasını, doğa bilimlerinin dayanmış olduğu dayanak noktasından ayırır. Dilthey, pozitivistlerin ve ampiristlerin felsefenin ana dayanaklarına getirmiş olduğu yaklaşımın, bu dayanakları çarpıtmış ve tahrif etmiş olduğunu ifade eder (Dilthey, 1999: 17). Dilthey'e göre aydınlanmanın bilen öznesi, dış dünya ve şeyler ile kurduğu ilişkide yalnızca duyum, tasarım ve yargıda bulunma gibi kavramlar ile çevrelenmiştir. Ancak yaşam dünyası içerisinde insan, yalnızca bu kavramlar ile çevrelendiğinde insanın sahip olduğu isteyen, hisseden, planlar yapan ve bu planları gerçekleştirmeyi amaçlayan yönleri dışarda bırakılmış olur. Dolayısıyla dış dünyada şeyler ile kurmuş olduğumuz ilişki ve etkileşim, diğer insanlar ile olan ilişkiselliğimiz, karşılıklı etkilerimiz, gerçekliğin tasarımılanmasında önemli hale gelir (Dilthey, 1999: 18-19).

Locke, Hume ve Kant'ın tasarladıkları bilen öznenin (süje) damarlarında hiç de gerçek kan dolaşmaz; tersine, bu öznenin damarlarında katkısız bir düşünme etkinliği sayılan akıl'ın imbiikten geçirilmiş/arındırılmış özsuyu dolaşır. Oysa beni ilgilendiren, insanla tarihsel ve psikolojik açıdan uğraşmaktır. İnsanın sahip olduğu güçlerin çeşitliliği içinde benim ilgimi çeken şey, onun bu yönüdür (Dilthey, 1999: 17).

Dilthey'in tin bilimleri konusunda en önemli kavramı, yaşantı kavramıdır. Bu kavram, Dilthey için süre-gelen teori ve praksis arasındaki ayrımı aşmak için kullanılır. Çünkü yaşantı kavramı içerik olarak, insanın bilen, eyleyen ve yargı veren tüm yönlerini bir arada kapsar. Yaşantı, Dilthey için bir kendiliğindenliğe sahiptir. Dolayısıyla yaşantının kendiliğindenliği, tüm bilginin kaynağı, referans noktasıdır (Özlem, 1996: 106). Dilthey'e göre eğer biz Kartezyen geleneğin yaratmış olduğu dogmalar aracılığıyla, bilgiyi yaşam dünyasından yalıtılmış bir şekilde anlarsak, bilgimizin nasıl meydana geldiğini asla anlayamayız. Teorik akla tanınmış olan öncelik, insan-doğa arasındaki bilgi sürecini dogmalaştırmıştır. Çünkü bu Kartezyen dogmalar, yalıtılmış bilgi anlayışı ile yaşam dünyasını yalnızca teorik bilmenin hakim olduğu bir dünyaya çevirmişlerdir. Hem süre-gelen teorik ve praksis arasındaki ayrımını aşma hem de

yalıtılmış, yaşam dünyasından izole olmuş bir bilen özne anlayışını engelleyecek şey, tüm bilgimizin yaşam dünyası içerisinde gerçekleştiğinin görülmesidir (Riedel, 1996: 63).

Yaşantı kavramına epistemolojik bir temel kazandırmak isteyen Dilthey için yaşantı, bilincin üç temel durumunu bilme, duygu ve istenç durumlarını içerir. Böylelikle kartezyen geleneğe ait salt bilme edimi ile doğayı anlama fikri, nesne bilgisini tam olarak elde edemez. Bu bilgi kazanımı, ancak yaşantı ile mümkündür (Riedel, 1996: 65). Riedel'e göre Dilthey, kendinden önce bilinç felsefesi ile ilgilenen filozofları, dış dünyayı anlama ya da dış dünyanın bilgisini elde etme konusunda, aynı hataya düşmekle eleştirir. Bu hata; önce kendini tanıyan daha sonra çevresindekileri algılayarak, rasyonel bir süreç içerisinde anlamlandırma gerçekleştiren bir özne anlayışıdır. Oysa Dilthey için bilinçli bir epistemolojik özne yoktur. Yine Riedel'e göre Dilthey için bilinç, a-topostur. Dış dünyayı algılamada, analiz etmede ve dış dünya hakkında yargıda bulunmada bir merci, bir yer değildir. Dolayısıyla biz bilinci bir özne-yüklem bağıntısı içerisinde düşünerek, bilinç şudur gibi bir yargıda bulunamayız (Riedel, 1996: 61).

Dilthey için tin bilimlerinin, temel bilim olması için gerekli olan yaşantı kavramı, hayati bir önem taşımaktadır. Geleneksel felsefe olarak adlandırdığı rasyonalizm ve ampirizm, bilgi elde etme süreçlerinde deneyimi ve salt bilme yetisini dogmatiklemiştir. Böylelikle ya bilince önceliğin verildiği ya da bilincin nesne içeri olduğu fikri ortaya çıkmıştır. Oysa Dilthey'in yaşantı kavramı, bu bilinç durumlarını, kapsamakta ve incelemektedir. Yaşantı kavramı, soyut bağımsız bir bilinç veyahut öznenen kopuk soyut bir nesne anlayışını reddeder (Özlem, 1996: 127-128). Transandantal deneyimi tamamen kucaklayan yaşantı kavramı, psişik veya estetik bir kavram olmaktan çok gerçek bilgiye ulaşmadaki sağlam bir kaynaktır. Dilthey'in bu yaşantı kavramı ile Brentano'nun yönelimsellik kavramı arasında doğrudan bir ilişki vardır. Ancak bilincin sahip olduğu bu yönelimsellik; bilinç felsefesi filozofların tanımladığı şekli ile tek başlarına bir nesnenin varolma koşulu değildir. Dilthey için bilincin yönelimselliği; bir başka şeye doğrudur. Ancak burada modern düşüncenin gerçekleştirmiş olduğu keskin bir özne-nesne düalizmi veya Kant'ın gerçekleştirmiş olduğu nesne ve görünüşü arasındaki ayrım söz konusu değildir. Dilthey'in ortaya atmış olduğu bilincin yönelimselliği, salt bilme edimi hareket etmez, bu yönelimsellik gerçek yaşama süreci içerisinde bütüncül bir doğaya yönelir (Riedel, 1996: 66).

Dilthey, dış dünya- bilinç ayrımı veya daha klasik terimler ile ifade edilmesi gerekirse, özne-nesne ayrımının ötesinde bir şeyler düşünmemize olanak sağlar. Çünkü bilinç felsefesi ve Kartezyen geleneğin temelinde bulunan pozitivist bakış açısı, latince "*posere, position*" yani karşıya koyma anlamındaki kelimelerden türetilmiştir (Özlem, 1996: 122). Dolayısıyla bilinç

felsefesi filozofları, nesne ile karşılaşma anında, nesneyi bilinen şey olarak ya da algılanan şey olarak karşıya koyar ve konumlandırır. Oysa Dilthey'e göre bu konumlandırma, yaşantının içerisinde bulunan birtakım edimleri kenarda bırakarak, yalnızca tek bir bilinç durumunu referans alır. Böylelikle indirgemeci bir anlayış ortaya çıkar. Nesnenin algılanan nesne olarak ifade edilmesi, bilinç felsefesine ait bir söylemdir. Nesne, hiçbir zaman yalnızca algılanan bir şey olarak konumlandırılmaz (Özlem, 1996: 119).

Dilthey'e göre, ister amprist ister Kantçı olsun, Yeniçağ epistemolojisi, kendi tek yanlılığı içinde, bir dış algıda verilmiş olan bir nesne idesine dayandığından, psikolojik olguların bir diğer türünü ('yaşamının kendisi' ve 'yaşantı' yı) atlamıştır ve deneyimi ve bilgiyi, öznenin kendini nesnenin önüne koyarak gerçekleştirdiği bir edimden hareketle açıklamıştır. (Riedel, 1996: 62)

Dilthey'in yaşam dünyası ve özne arasındaki ilişkiyi açıklama ve aynı zamanda mevcut bilinç felsefelerine yönelik eleştirilerinde dayanak olarak kullandığı bir diğer önemli kavramı " *anlama* " kavramıdır. Diğer taraftan bu kavram ile Dilthey, özne-nesne düalizmini de aşmaya çalışır.

1.4.2. Günlük Yaşamda " Anlama"

Dilthey'e göre; insanın doğadaki yapıp etmelerini ve şeyler ile kurduğu ilişkiyi, doğa bilimlerinin yöntemi ile açıklamak, insanın tarihsel oluşunu ve yaşantının sahip olduğu bir takım dinamiklerini göz ardı etmektedir. Çünkü doğa bilimlerinin kullanmış olduğu açıklama yöntemi, şeyleri bilen öznenin karşısına konumlandırır. Oysa Dilthey'in temellendirmeye çalıştığı tin bilimleri, insanın irrasyonel yönlerini de genel bir bütünlük içerisinde ele alarak doğaya yaklaşır. Böylelikle de Dilthey, doğa bilimlerinin salt algılama odaklı yaklaşımının yerine, tin bilimlerinin bütünlükçü anlamasının önemine dikkat çeker.

Doğa bilimlerinde verili olguları başlangıç koşullarından çıkarsanmış yasa hipotezleri yardımıyla açıklarız; buna karşılık tin bilimlerinde simgesel bağıntıları/bağlamları kendinde hissedip bütünleme (Nahvollzug) aracılığıyla anlarız. " Açıklama", sistematik gözlemlerde kuramdan bağımsız olarak saptanmış olgular hakkında kuramsal önermeler kullanılmasını gerektirir. Buna karşılık " anlama" deneyiminin ve kuramsal kavrayışın birbirine geçtiği bir edimdir (Habermas, 1996: 189).

Doğa bilimleri Aristoteles'den beri açıklama yöntemini, tümelin altına tikeli yerleştirme mantığı ile hareket ederek belirlemiştir. Günümüze uyarlanmış şekli ile bu mantık şöyle ifade edilebilir. *Taş düştü. Neden? Bütün cisimler düşer. Neden? Çünkü yerçekimi var* şeklinde yukarıdan, yani tümelden tikele doğru dedüktif bir şekilde ilerler. Oysa Dilthey'in tin

bilimlerini temellendirirken kullanmış olduğu anlama kavramı, özdeşleşim ile ilgili bir kavramdır. Yani bizler nesneyi algılamakta yalnızca ve yalnızca bilişsel bir açıklama ile yaklaşmayız, bu yalnızca yönelimin bir tarafıdır. Bizler o nesneden hoşlanır ya da hoşlanmayız veyahut empati kurarız. Böylelikle kendimizi nesnenin bulunduğu yaşam dünyasından izole etmeden, tüm yaşam dinamiklerinin aracılığıyla doğayı anlarız. Dilthey için, yalnızca bilişsel yönü ele alarak diğer durumları gözardı etmek, doğa bilimlerinin indirgemeci tavrını meydana getirir (Özlem, 1996: 233-235). Dilthey'in anlama kavramı ile doğa bilimlerinin sınırlandırmış olduğu özne, deneyim alanında daha özgürleşmiş ve ilişki kurabilme kapasitesini daha da genişletmiştir (Özlem, 1996: 237). Doğa bilimlerinin yalnızca algılayan özne anlayışı, özneyi yaşam dünyasından uzaklaştırmış ve bilgi öznesi olarak konumlandırmıştır. Tin bilimleri özneyi, acı çektiği, duygulandığı, yargı verdiği ve düşündüğü bir dünyaya tekrar sokmuştur. Doğayı üstüne düşünülecek şey olarak konumlandıran doğa bilimleri, doğayı *konstrükte* eder. Doğayı istikrarlı hale getirir. Çünkü bu pozitivist yaklaşım, doğaya belli ön kabuller ve hipotezler ile yaklaşır. İşte bu noktada Dilthey'in tarihsel oluş kavramı ön plana çıkmaktadır. Çünkü Dilthey için içerisinde yaşadığımız dünya, bizim yaşadığımız ve içerisinde bizim yaşantılarımızın olduğu bir dünyadır. Dolayısıyla doğayı anlama sürecinde dayanılacak referans noktası, bu yaşantıların bizatihi kendisidir. Dayanılacak bir referans noktası ancak yaşantı ile mümkün olabilir (Özlem, 1996: 229-231).

Dilthey için tin bilimleri, her durumda yaşantıyı içerir. Bu yaşantı içerisinde insanın etrafındaki şeyler ile kurmuş olduğu ilişki ise anlama kavramına dayanmaktadır. Bizler kendi yaşantımızdan yola çıkarak doğayı, ötekini ve daha ötede tinsel bir nesneyi anlarız. Bu anlayışımız sırasında anlamaya çalıştığımız şeyi, kendi duygu ve düşünce dünyamızda yeniden kurarız. Bizler bir başkasını anladığımızda, aslında onu yeniden kurarız (Özlem, 1996: 243).

Anlama, bir yeniden-inşadır. İster eş-zamanlı, ister art-zamanlı olsun, anlama hep bir kontrüksiyon olarak kalır. Birbirimizi hep kendimize ait yeniden-yapımlar içinde anlıyoruz. Sevgilinizi, karınızı, kocanızı vs. anladığınızı iddia ediyorsunuz. Aslında yaptığımız şey, onları kendinizde yeniden kurmaktan, bir reproduksiyon oluşturmaktan başka bir şey değil (Özlem, 1996: 243).

Dilthey için pozitivist bakış açısı, insanı ve insanın yaşam dünyasında kurmuş olduğu ilişki ağını anlamada yetersizdir. Dilthey için her tür anlamamanın gerçekleşmesi, dış dünyadan bize gelen (tavır, jest, mimik, yazılı eser vs.) ifadeleri, hem bu ilişkisellik ağını göz önünde bulundurarak, hem de bu ifadelerinin arkasındaki zihinsel süreçleri anlama ile mümkündür. Dilthey, anlama ve anlamaya kaynaklık eden bu bütüncül ilişkiselliği ele alırken ilk olarak kavram, yargılar ve düşünce örüntüleri adlı grubu oluşturur. Bu grupta, ifadelerin zamandan ve

mekandan bağımsız oluşunun, ifadeyi dile getiren ve anlayan için ortak payda oluşturduğu ifade edilir. Anlayan ve anlatanın birbirlerine ifade ettikleri dilsel yapı, ifadeyi dile getiren ve anlayan için anlam ortaklığı oluşturur. İkinci grup ise eylemlerdir. Her eylem bir ifade türüdür ve zihne bağlıdır. Ancak doğrudan zihnin yansıması değildir. Bu yüzden ifadeler yanıltıcı olabilir. Son grup ise yaşantı ifadeleri grubudur. Anlamanın temelini oluşturan yaşantının içerisinde çıkan bu ifadeler, Dilthey felsefesinin zeminini oluşturur (Acar Vanleene, 2012: 161-162)

Dilthey'in anlama konusunda bir diğer gruplandırması da beş gruba ayrılan anlam kategorileridir. Bu kategoriler; iç-dış kategorisi, parça-bütün kategorisi, değer kategorisi, araç-amaç kategorisi ve güç kategorisidir. İlk kategori iç-dış kategorisidir. Bu kategori; insanın birtakım his, duygu ve düşüncelerinin dışarıya aktarımı ile alakalıdır. Bu aktarım sırasında kesin kabullerin olmadığı, dış dünyanın yanlış ifade edilebileceği konu edinilir. İkincisi ise parça bütün kategorisidir. Bu kategori; *parça, bütünün içerisinde anlamlıdır* ifadesi üzerinde durur. Aslında Heidegger'in Dilthey felsefesinden etkilendiği nokta, bu kategoride yatar. Heidegger'in kendi felsefesindeki Dasein ve varolanların, Varlık ile ara kurmuş olduğu ilişki, böylesi bir parça-bütün ilişkisidir. Dasein, kendi varoluşunu içerisinde dahil olmuş olduğu kapsayıcı bütün olan zaman ya da varlığın bizzat kendisine yansıtarak anlar. Bu konu Heidegger bölümünde daha ayrıntılı incelenecektir. Üçüncü kategori ise, değer kategorisidir. Bu kategori; anlamanın olanağı konusunda sevmenin, hoşlanmanın önemi vurgular. İnsanlar hoşlandığı beğendikleri şeyleri daha kolay anlamaktadır. Dördüncü kategori, araç-amaç kategorisidir. Bu kategori ise insanların amacına uygun olan şeyleri araçsal bağlamda anlamlı bulduğu savı üzerine temellenir. Beşinci ve son kategori, güç kategorisidir. Bu kategori; insanın dış dünyada, çevresindekiler ile kurduğu ilişkilerde, etkilenen ve etkileyen bir güç pozisyonunda oluşunu inceler (Acar Valeene, 2012: 162,163). Dilthey'in anlam ve yorumlama kategorizasyonları, Heidegger'in dünyanın içinde varolma, Dasein'ın diğer Daseinlar ve şeylerle anlam ilişkisinin temelini oluşturur.

İKİNCİ BÖLÜM

HEIDEGGER DÜŞÜNCESİNDE YAŞAM DÜNYASI VE DASEİN

Geleneksel ontolojinin tasarlamış olduğu yaşam dünyası ve insan arasında kurulan ilişki, Heidegger tarafından yapıbozuma uğratılmıştır. Böylelikle Heidegger, gerçekleştirmiş olduğu bu yapıbozum ile yeni bir felsefi bakış açısı öne sürmüştür. Geleneksel felsefe içerisinde bilen özne olarak tasarlanan özne, Heidegger felsefesinde bağlamsal ilişkiler içerisinde varolan Dasein'a dönüşmüştür. Diğer taraftan bilinen nesnelere içerisinde bulunduğu ve bilen özne karşısında bilinebilen bir alan olarak konumlandırılan yaşam dünyası da, kendi kendiliğe sahip bir alan olarak ifade edilmiştir. Bu yüzden öncelikli olarak Heidegger düşüncesinde yaşam dünyasının ne anlama geldiğini ifade edilmesi ve varolan şeylerin varlığına yönelik yapılacak olan açıklama, çalışmanın gidişatına olumlu bir etki yaratacaktır.

2.1. Dünyanın Dünyasallığı

Heidegger, dünya üzerine görüşlerini dile getirirken aslında doğrudan dünyaya feneomolojik bir bakış gerçekleştirir. Bu fenomenolojik bakış sayesinde dünyada varolan nesnelere, bu nesnelere atfedilmiş değerlerin ve devamında Dasein'ın varlığının, şeyler ile olan ilişkiselliğini yorumlar. Heidegger bu dünya yorumu ile dünyayı yalnızca bir fenomen olarak dile getirmekten uzak durur. Çünkü Heidegger için asıl olan ve geleneksel ontolojinin gözden kaçırmış olduğu *dünyanın dünyasallığı* fikridir. Dünyanın dünyasallığı, yalnızca ontolojik bir kavram değildir. O, dünya-içinde- varolma, yani Dasein'ın eksistensiyel yapısına işaret eder. Bu yüzden dünyanın dünyasallığına dair yapılan bu sorgulayıcı bakış, doğrudan Dasein analizinin içerisine dâhil olur (Heidegger, 2011: 66-67)

Diğer taraftan Kant için bu fikir oldukça çelişkilidir. Çünkü Kant'ın felsefesi içerisinde dünyanın dünyasallığı ya da uzamın uzamsallığı gibi bir soyutlama düşünülemez. Kant için düşünen, algılayan ve tasarımlarda bulunan insan aklı, sahip olduğu zaman ve uzam kategorileri ile belli bir neden sonuç ilişkisi içerisinde düşünür. Kant'ın gerçekliği, *a priori* sentetik önermeler ile doğrudan ilişkilidir. Bu yüzden aklın doğal işleyişi, dünyasallık veyahut evren, ruh gibi kavramları kabul edemez. Sonuç olarak dünya; Kant için, belli bir neden sonuç ilişkisi içerisinde varolur. Akıl da, bu neden sonuç ilişkisi sayesinde anlamlandırma yapabilir. Bu yüzden Heidegger'in öne sürmüş olduğu dünyanın dünyasallığı fikri, Kant ile uyumsuz (Cassirer,1998: 136). Descartes'a göre ise, dünya ve dünya içinde bulunan nesnelere yalnızca hesaplanabilir, bölünebilir ve parçalanabilir bir yapıdadır. Dünyanın dünyasallığı gibi bir soyutlama, Descartes düşüncesi ile uyumsuz. Descartes için dünya tam ve kesindir; bu yüzden

içerisinde hiçbir boşluğu barındırmaz. Diğer taraftan Descartes dünyayı, içerisinde bulunan varolanlar ile bir ve aynı varlık kipinde görmüştür. Böylece maddeye tözel bir ontolojik statü vermiştir. Bunun nedeni ise Descartes'ın dünya kavramını anlayan ve anlaşılmanın içinde var oldukları, bütüncül bir anlam karakterinde değil de, *resness, extentional*, yani uzamsal bir varlık olarak görmesinden ötürüdür. Heidegger'e göre Descartes'ın dünyanın dünyasallığını anlayamamasındaki en önemli etken bu noktadır (Tümekaya, 2010: 24).

Heidegger, dünyanın dünyasallığı analizi öncesinde öncelikli olarak dünyanın sürekli kullanılan tanımlarını, çok anlamlılığını gözler önüne serer.

1. Dünya, elimizde hazır-varlıkların toplamı olarak ontik nesnelere dünyasıdır.
2. Dünya, belli nesnelere ontolojik özelliklerin kullanım yeridir. Örneğin, matematikçilerin dünyası gibi.
3. Dünya, önsel-ontolojik-existenciell olarak birinin dünyasıdır. Bu anlamda dünya ontikseldir.
4. Dünya, ontolojik-existential'ın dünyasallığıdır. Genel olarak dünyasallığın a priori yapısında ortaya çıkan varoluşsal dünyadır (Heidegger, 2012: 67).

Son madde doğrudan dünyanın dünyasallığı ile alakalıdır. Heidegger için, burada dünyanın anlamı ontolojik-eksistensiye bir yapıdadır. Çünkü Heidegger, dünyanın dünyasallığı ile Batı metafiziğinin belirlemiş olduğu kuramsal ve epistemolojik yapının ötesine geçer. Burada dünya, bağlamsal bir yapıdadır. Bu bağlamsal yapı, bizim anlamlandırma, gereşsel kullanım ve ilgilerimiz ile ilişki içerisindedir. Dünya, tüm kavrayışlardan önce bize kendisini açmıştır. Bu yüzden dünya, bizim günlük yaşamda nesnelere ile karşılaşma ve şeyleri ilgi ve alakalarımız doğrultusunda bir bağlama sokmamıza, onları anlamlı hale getirmemize kaynaklık eder (Heidegger, 2012: 67).

Geleneksel felsefedeki çoğu filozof, dünya hakkındaki görüşlerini dile getirirken dünyanın dünyasallığı fenomeninin, Dasein'in eksistensiye yapısı ile olan ilişkisini gözardı etmişlerdir. Zira " "dünya", Dasein olmayan bir varolanın bir belirlenimi olmayıp bizatihi Dasein'in bir karakteridir" (Heidegger, 2011: 66). Dolayısıyla Heidegger dünyanın fenomenolojik anlamını, dünya içerisindeki varolanlarının ontik ve ontolojik boyutu doğrultusunda incelemeyi. Çünkü tek tek varolanların içerisinde bulunduğu doğa ile dünyasallık aynı anlamda değildir. " Doğa ", dünyasallığı anlaşılır kılamaz " (Heidegger, 2011: 68) Dünya, Dasein'in hergünlüğü içerisinde onu çevreler. Dünyasallık, yanı başındaki çevrelen-dünyada kendini gösterir. Heidegger göre, her ne kadar günlük yaşamda aletlerin kullanımı ve işlevselliği bağlamında farklı çevreleyen-dünyalarda bulunsak da en genelde aynı dünyada ikamet ederiz.

Dünyanın dünyasallığı, şeyleri açan açıklıktır. Heidegger'in bu düşüncesi Aristoteles'in *topos eiodon*, yani formların yeri fikrine dayanmaktadır. Dünya, gündelik pratiklerde insanlara şeylerin kullanım olanağını sağlar, onları erişilebilirlik, *bir-şey-için* olma haline dönüştürür. Biz insanlar, bu deneyimi dünya-içinde-varlık olarak deneyimleyebiliriz. Şeyleri kendimize uyarlayarak, anlamlı bir çevre ve bağlamsal ilişkilerin olduğu bir ortam haline getiririz. Ancak bu anlam, şeyler üzerine yapıştırılmış etiket olarak ifade edilemez. Çünkü dünyanın dünyasallığı buna izin vermez. Böylesi bir etiketleme geleneksel felsefeye ait bir yöntemdir. Örneğin; testere her gün atölyesinde bir şeyler kesen marangoz için, o atölyede diğer marangoz aletleri arasında anlamlı hale gelir (Önal, 2014: 37). Dünyanın dünyasallığı fikri, şeylerin kendilerine açma ve bizim ilgi ve gereksinimlerimiz doğrultusunda kullanıma hazır, yani el-altında olana dönüşmesine neden olur. Descartes ve Kant, geleneksel ontolojide dünyanın dünyasallığını gölgelemiştir. Dünyanın dünyasallığı, bizim yaşam dünyasındaki yönelimimizi teorik bilmeden uzaklaştırıp daha pratik bir hale getirir.

2.1.1. Dünyada Varolanların Varlığı

Heidegger, dünyada varolanların varlığını analiz ederken ya da varlığın varolanlar ile ilişkisini ifade ederken, iki durumdan söz eder. Bunlardan birincisi, varolanın *Vorhanden* yapısı yani önümüzde duran, mevcut olandır. İkincisi ise *Zuhanden*, yani el-altında kullanıma hazır olan şeklindedir. Heidegger için, varolanın mevcut olma ve önümüzde duran yapısı daha çok geleneksel ontolojide hâkim olan epistemoloji ile ilişkilidir. Oysa varolanın el-altında, kullanıma hazır yapısı varoluşsal bir yapıdadır. Varolanın el-altındalık yapısında, Varlığın sesini duymaya yönelik ontolojik bir ilgi vardır. Konunun daha iyi aydınlatılması için çekiç örneğini inceleyelim. Atölyenizde bulunan bir çekici ele alalım. Bu çekiç, fiziksel bir nesne olarak ele alındığında tıpkı Kant ve Descartes yaptığı gibi yalnızca fiziksel, bilinen bir nesne olarak epistemolojik bir bağlam içerisinde sınırlı kalır. Oysa bir çekiç çekiçleme işlevi esnasında öğrenildiğinde o çekiç, bilgi bilimsel bağlamdan dışarı çıkar. O, artık bilgi bilimsel bir nesne değil el-altında olan olarak öğrenilmiş, hem hal olunmuş, pratik ilişkiler bağlamında anlam kazanmış bir varolandır. Bu onun *zuhanden* yapısına işaret eder (Heidegger, 2012: 65).

Dasein'in en temel varolma karakteri olan dünya-içinde olmaklık ve varolanın el-altında olmaklık yapısı arasında doğrudan bir ilişki vardır. Dasein'in dünya-içinde varolanlar ile kurmuş olduğu bu pratik ilişki, Dasein'in varolanların ötesine yönelimine olanak sağlar. El-altında olmaklık, fenomenolojik ve ontolojik bir yapıdadır. Bu yüzden varolanlar bilgi bilimsel bir yapıda, yani *Vorhanden* yapıda kavranılırsa varolanlar fiziksel bir şey olmaktan öteye gidemezler. Ayrıca Heidegger'in varolanın yalnızca el-altında olmaklık yapısı ile ilişki

içerisinde olması, mevcut olma yapısını göz ardı ettiğini anlamına gelememektedir. Çünkü Heidegger'in düşüncesi, Descartes'in bilen özne ve yalnızca bilinen nesne olarak konumlanan nesne anlayışına önsel bir yapıdadır. Bu önsel biliş, varolanın el-altında olmaklık yapısında yatar. El-altında olmaklık, teorik bilmeye önsel olarak *verstehen* tarzı bir anlamadır. Dasein, bu sayede dünya ile ilişki içerisindedir. Diğer taraftan Dasein'in sürekli olarak varolanın el-altında olmaklık yapısı ile ilişki içerisinde olması, Heidegger'in yalnızca hakikate yönelik pratik bir yorum ile sınırlı kaldığı anlamına da gelmez. Çünkü Heidegger'in bu yaklaşımın en temelinde, pratik ilgi ve alaka ile dünyayı kuramsallaştırmaktan çok ontolojik hale getirme fikri yatar (Heidegger, 2012: 66).

2.1.1.1. Varolanlar: Gereçsellik Yapısı ve *Bir-Şey-İçin-Oлма* Halleri

Heidegger, bizi saran, çevreleyen dünyada ilgilenme ve münasebette bulunma sırasında karşılaştığımız varolanlara gereç adını veriyor. Bunlar ölçme, taşıma, kazma gibi çoğaltılabilir. Bu gereçler, tek başlarına asla anlam ifade etmezler. Çünkü tek tek gereçler, diğer gereçler ile bir arada bir anlam bütünlüğü oluşturabilirler. En temelde bu gereçler, işe yararlılık, elverişlilik ve *bir-şey-içinlik* yapısındadır. Örneğin; yazma gereci birçok gereç, yani masa, kalem ve kâğıt gibi gereçler ile ilişkilidir (Heidegger, 2011: 71).

Günlük uğraşlarımızdaki el-altında olan nesnelere ile kurduğumuz ilişkinin kendine ait bir bakış tarzı vardır. Heidegger'e göre yalnızca seyredici bakış, varolanı el-altında olarak anlayamaz. El-altında olarak anlayabilmenin yolu, yani keşfedici ve kullanışlı olan bakış, yani *bir-şey-içinlik* yapısındaki bakıştır. Bu sayede bizler, *bir-şey-için* bakış ile gerecin doğasında ve diğer gereçler ile kurmuş olduğu anlamlı bütünlüğe daha kolay ulaşabiliriz. Örneğin; günlük yaşamda bazı şeylere ihtiyaç duyar ve bu ihtiyaç ile beraber bir bakışa yöneliriz. Bu bakış sayesinde işaret edilen nesnelere tanırız. Ayağıma bir şey giyme isteğim doğrultusunda, ayakkabı yapımına yönelirim. Böylelikle ortaya çıkan bu ayakkabı için bakış sayesinde, diğer gereçleri, yani ip, deri ve çivi gibi gereçleri imlerim. Dolayısıyla ayakkabı yapımı için gerekli olan gereçler, bu yapım için mevcut olan bakış ve ilgilenme ile işaret edilirler (Önal, 2014: 33-34)

Kullanarak münasebette içinde olmakla ilgilenme, kendisini ilgili gereç için temellendiren bir-şey-içinliğin emrine teslim olur; çekiç nesnesine ne kadar az gözümü dikip bakarak, çekiç nesnesi ne kadar çok elle kavranarak kullanılırsa, onunla olan ilişki o kadar asli biçimde kurulur, çekiçle o ne ise öyle (yani bir gereç olarak) ve sınırsız olarak karşılaşılır (Heidegger, 2011: 71)

Her birimize ait çevreleyen dünyalarda ikamet ederken, yaşam dünyasını da bu çevreleyen dünyada ki isteklerimizin ve ihtiyaçlarımız doğrultusunda şekillendiririz. Bu çevreleyen dünyada varolanların işlevselliği ve *bir-şey-için* olma yapıları, ihtiyaçlarımız ve bu ihtiyaçlarımız doğrultusunda ortaya çıkan *bir-şey-için* bakış tarzı aracılığı ile dünyanın kendisini işimize yarayan bir şey olarak gösterir. Sonuç olarak geleneksel ontolojinin ve epistemolojinin, dünyayı anlama çabası içerisinde ifade ettikleri ve taraftarı oldukları bilinçli özne ve rasyonel tavır, Heidegger tarafından parçalara ayrılmıştır. Dünyayı yalnızca bir fenomen olarak ele almayan Heidegger, dünyanın dünyasallığı ve varolanın varlığının, oluş ile ilişkisi üzerinde durmuştur. Geleneksel tutum, varolanın varlığını ve dünyanın dünyasallığı fikrini bir kenara atmıştır. Varolanların yalnızca birer obje olduğunu ifade eden bu bakış, onları *bir-şey-içinlik* yapısını da gözden kaçırmışlardır. Buraya kadar olan kısımda Heideggerci dünyasallık anlayışı ve varolanların varlık yapısı fikri ile birinci bölümde üzerinde durulan geleneksel felsefi tutumdan nasıl ayrıldığına üzerinde duruldu. Şimdi ise geleneksel özne ile Dasein arasındaki farklılığı gözler önüne sermek için, Dasein'ın hergünlüğü ve eksistensiye yapısı üzerinde durulacaktır.

2.2. Orada Varlık Dasein: Dünya-İçinde-Varolma

Batı metafiziği geleneği içerisinde filozofların sahip olduğu özne anlayışının aksine, Heidegger'in Dasein fikri, hem insan varlığını hem de insanlara ait bir varlık tarzını gözler önüne serer. Dasein; burada ya da orada olmak anlamında *dasein* fiilinden türer. Heidegger isim halindeki Dasein'ın kökenine vurgu yapar. “*Da*” bazen orada kimi zaman da burada olarak çevrilir ve kişinin bulunduğu yeri imler. “*Sein*” ise fiil olarak olmak, isim olarak ise varlıktır. Dolayısıyla Heidegger için “*Da-sein*”, orada ya da burada varlık olarak çevrilir (Inwood, 2014: 37-38). Peki Heidegger, neden insan kavramını kullanmaz onu yerine Dasein'ı tercih eder? Çünkü Heidegger, Dasein kavramı ile dünyada varolan insan varlığını işaret eder. Orada-olan Dasein'ın, geleneksel felsefedeki gibi neliğine değil varlığına dair bir sorgulama gerçekleştirir. Bundan dolayı “*“Dasein” ismi onu masa, ev, ağaç gibisinden bir neliğini değil varlığını ifade eder*” (Heidegger, 2011: 44).

Heidegger'e göre, Dasein'ın özü kendi varoluşunda yatar (Heidegger, 2011: 44). Bu şu anlama gelmektedir. Öncelikle Heidegger, skolastik düşüncenin aksine varoluşu farklı bir şekilde açıklar. Ona göre, Dasein'ın varoluşu *existenz* kavramıyla açıklık kazanır. Çünkü bu kavram “*açığa çıkan*”, “*kendinde yükselen*” anlamlarına gelmektedir. Diğer taraftan bu varoluşu esnasında kendi kendisini, kendisine konu eden Dasein, orada oluşu ile doğrudan belli bir zamanda ve uzama da işaret eder. Heidegger için Dasein, bir olanaklılıktır, yani insan

olabilme olanağıdır. Dünya-içinde-varolması ile hem anlamlı bir dünya yaratır, hem de bu yarattığı anlamlı dünya içerisinde varlığı da anlar. Dasein, diğer Daseinlar ile ilişki kurar ve onlar ile münasebete girer (Önal, 2014: 19-21). Dasein bir özne değildir. Çünkü Dasein, yaşamsal bağlamda doğum ile ölüm arasında hareket eder. Böylelikle Heidegger'in Dasein'a bakışı, geleneksel öz ve varoluş ilişkisinden daha derin bir hal alır. Dasein, daha öncede dile getirdiğimiz *existence* yapısından ötürü *ek-statik* bir haldedir. Bu ek-statik yapısı sayesinde kendi yaşamına döner ve onu umursar. Sahip olduğu dünya-içinde- varolma yapısı sayesinde bilen öznedenden ayrılır. Çünkü, dünya-içinde-varolan Dasein, ilişkiyel bir yapıdadır. Bu ilişkiyel yapısı sayesinde Dasein, varolanları üç boyutlu uzamsal şekilde, bilinen şey olarak belirlemez. Kendisi de bulunduğu bağlamsal yapı içerisinde izole olamaz (Tümkiye, 2010: 32-34).

Dünya-içinde- varolma ile Dasein, kendi üzerine dönük sorgulama yapıp, kendini tanımlayabilir. Dasein'ın dünya-içinde-varolması kuramsal ya da teorik bilmenin aksine doğrudan pratik bir amaca hizmet eder. Onun bu dünya-içinde-varolma yapısı, dünya-içindeki ilgi, alaka ve yönelimleri dünyayı kendi için anlama bir yer haline getirir. Dünya-içinde-varolma ile Dasein, diğerleri ile birlikte varolur. Dasein, dünyada diğerleri ile bir aradadır. Dünya-içinde-varolma, diğerleri birlikte varolmaktır (Schatzki, 2005: 234). Dasein sahip olduğu bu yapı aracılığıyla, bir ağaçtan ayrılır. Ondan farklı bir şekilde varolur. Dasein, varlık üzerine soru sorabilen tek varlıktır. Günlük meşguliyetlerinde kurmuş olduğu ve yönetmiş olduğu ilişkiyel ağ, ancak dünya-içinde-varolma yapısı ile bir anlam kazanabilir. Dünya-içinde-varolan Dasein, ek-statik bir yapıdadır. O, sürekli iş görendir. Günlük pratiklerinde ufkunda bulunan varlığa yönelerek eksik, tamamlanmamış bir oluş halindedir. (Önal, 2014: 20-21)

2.2.1. Fırlatılıp Atılmışlık

Dasein'ın şuralılığının hergünkü yapısı içerisinde sahip olduğu bu ekzistensiyel yapılar (*Merak, Boş Konuşma*), en nihayetinde bir temelsiz olma, başlangıcın müphemiyetine işaret eder. İşte bu noktada Dasein'ın sahip olduğu düşkünlük ve fırlatılıp atılmış olma, hergünkü varlığın temel yapısı olarak belirir. Dasein'ın dünyaya fırlatılıp atılmış olması, onun varolma tarzına önseldir. Dasein, içerisinde bulunduğu dünyaya fırlatılıp atılmıştır. Böylelikle diğerleri ile birlikte varolmaktadır. Heidegger'e göre, bu fırlatılıp atılmışlık Dasein'a verilmiştir. Hatta Dasein'ın kaderidir (Heidegger, 2011: 185-186). Diğer taraftan Dasein'ın düşkünlüğü, varolanlar dünyasında karşı karşıya geldiği veyahut gelmediği bir varolan şeye değildir. Dasein'ın düşkünlüğü bizatihi dünyanın kendisinedir. Dasein'ın in-otantik yapısına doğrudan

işaret eden bu düşkünlük, Dasein'in dünya-içinde-varolma ve Dasein'in diğer varolanlar ile birlikte varolmasına işaret eder (Heidegger, 2012: 80).

2.2.1. Korku

Dasein'in eksistensiyal özelliklerinden bir diğeri olan korku, Heidegger için, dünya-içinde-varlık Dasein'in özel bir varlık kipidir. Ancak bu korku, modern epistemoloji ve özellikle modern psikoloji tanımlamalarının ötesinde yer alır. Çünkü bu korku kavramı, Dasein'in ontolojik koşuludur. Dasein, günlük yaşam içerisinde birçok varolan ile karşılaşır ve etkileşir. Bu etkileşim esnasında kendisini tehlikede hisseder ve ürker. Ancak bu ürküntü, temel heyecan korkudan farklıdır. Çünkü Heidegger için ' 'korku hep.....,dan korkmaktır, fakat şundan veya bundan değil.... dan korkmak her zaman.... için korkmaktır.' ' (Heidegger,2015 34). Dasein, kendi varoluşu içerisinde kendisini mesele edebilen bir varolma olduğu için korku, kendisine yönelik bir korkuya dönüşür. Heidegger'in bahsetmiş olduğu bu korku, Dasein'i olumsuzlar, şaşırtır ve kafasını karıştırır. ' 'Korku, Dasein'in orada bulunuşunun bir halidir.' '(Heidegger,2011: 149) Bu temel heyecan korku, sahip olduğu bu özelliği ile modern epistemoloji ve modern psikolojinin tanımlarının da dışına çıkar. Şimdi bulunuşun temel özelliklerinden biri olan kaygı ile ilişkisine göz atalım.

2.2.2. Kaygı

Heidegger için kaygı, Dasein'in içerisinde bulunduğu in-otantik yapı içerisinde otantik yapıya doğru yönelmesine imkan sağlar. Fırlatılıp atılmış olduğu günlük yaşamdan sıyrılan ve kendi kendisi ile yüzleşen Dasein, endişe ve kaygı duymaya başlar. Böylelikle Dasein'in sahip olduğu korku, kaygıya dönüşür. Çünkü Heidegger'e göre kaygı, korkuya önseldir. Dünya-içinde-varlık oluşunu anlamlı hale getiren şey duymuş olduğu bu kaygıdır. Dasein, varolan nesnelere ötürü kaygı duymaz, çünkü kaygı varolanlar ile ilişkili değildir. Kaynağının varolan bir nesne olduğunu bildiğimiz şey, korkudur. Oysa kaygının nesnesi belirsizdir. Daha doğrusu kaygının kaynağının belirlenimi temelde imkânsızdır (Heidegger, 2011: 196-197).

Kaygının(Havf) nedeni bizatihi dünya-içinde-varolmaktadır. Peki, kaygının nedeni, korkunun nedeninden fenomenal bakımdan nasıl ayırt edilmektedir? Kaygının nedeni dünya-içinde bir varolan değildir. Bu yüzden de onunla özsel bir ilintilik içinde olamaz. Buradaki tehdit belirli bir fenalık karakterine sahip değildir. Tehdit edilene, özel bir fiili varlık imkanı olmaklığıyla belirli bir cepheden gelinerek isabet edilemez. Kaygının nedeni tümüyle belirsizdir (Heidegger, 2011: 197).

Kaygı sayesinde Dasein dünyayı, modern epistemolojinin anlayışı olan kavramsal ve kuramsal anlayıştan farklı anlar. Kaygı, Dasein'in kendine dönmesine ve kendi amaç ve arzuları

peşinden koşan varlık haline gelmesine imkân sağlar. Heidegger'e göre kaygı; anında içimizi daraltan ve boğan şey, yaşam dünyasında üç boyutlu uzamsal şekilde varolmaz. Bizi daraltan bu uzamsallığın imkânıdır. Çünkü bizler yaşadığımız bu kaygı sonrasında ' ' neyse ki hiçbir şey değilmiş'' deriz ve kaygının özüne, varolanların ötesine ışık tutarız (Heidegger, 2015A: 35)

2.2.3. Kararlılık

Kararlılık ya da kararsızlık veyahut otantiklik ya da in-otantiklik hepsi, Dasein'in varlık biçimidir. Heidegger için, hiçbirinin birbirlerine üstünlüğü söz konusu değildir. Kararsız ve in-otantik Dasein, kendi varlığı üzerine sorgulama yapmaktan acizdir. Bu acizliği sonlandırabilecek şey ise; Dasein'in kararlı bir tutum sergileyerek otantik yapısına ulaşmasıdır. Heidegger, kararlılık sözcüğü *Entschlossen* ile, açıklık ya da kapalılığın açılması anlamındaki sözcük olan *erschlossen* arasında yakın bir ilişki kurar. Çünkü Heidegger için, Dasein'in içerisine atıldığı in-otantik yapıdan çıkışının tek yolu kararlı olmaktır. Bu kararlı oluş, in-otantik yapının karanlığını aydınlatacaktır. Dasein'in varlığının anlamını sorabilmesinin yolu budur. Ancak Heidegger'e göre, yalnızca filozoflar kararlı olabilir. Çünkü yalnızca filozoflar yaşam dünyasındaki nesnelere takılı kalmaktan kurtulup, yönelimlerini varolan nesnelere ötesine kararlı bir şekilde yöneltebilir. İn-otantik yapı, gizleyici ve örtücüdür. Dasein'i sürekli kararsızlığa iter. Kararlı olmak, zor ve yorucudur (Inwood, 2014: 121-126).

2.3. Dasein'in Hergünlüğü

Dasein'in hergünlüğü doğrudan otantik olmayan yapısına yani, in-otantik yapıya işaret eder. Çünkü Dasein, hergünlüğü esnasında çevresinde varolanlar nesnelere takılı kalır ve varolanların ötesine yönelik bir sorgulama gerçekleştiremez. Kendisini varolanlara kaptıran ve sürekli onlarla ile meşgul olan Dasein, asıl varlık sorusunu sormayı unuttur. Ancak bu Heidegger felsefesinde olumsuz ya eksik bir anlayışa karşılık gelmez. Çünkü bizatihi Dasein'in varoluşunun bir parçasıdır. Diğer taraftan Dasein'in hergünlüğü, geleneksel ontolojiye de eleştiri bağlamında okunabilir. Çünkü geleneksel felsefe içerisinde yaratılan aşkın özne, Heidegger düşüncesinde biraz daha bağlamsallık içerisine sokulmuştur. Dasein'in hergünlüğü sayesinde aşkın özne izole olup, sıyrıldığı bağlam içerisine tekrar fırlatılmıştır. Bir belirsizlik içerisinde yaşamına devam ederken kimi zaman aşırı merak duyan, kimi zaman da boş konuşan bir varolan olarak tanımlanmıştır. Şimdi hergünlüğünü oluşturan bu yapıları inceleyelim.

2.3.1. Boş Konuşma

Kaan Ökten tarafından Türkçeye lakırtı olarak çevrilen boş konuşma ya da gevezelik, Dasein'ın hergünlüğünün yorumlanmasına ve daha iyi anlaşılmasına önemli katkı sağlar. Heidegger için dil, oldukça önemlidir. Çünkü Dasein, dil aracılığı ile bir söylem oluşturur ve bu söylem diğer Daseinlar ile iletişim kurmasına olanak sağlar. Varlığı anlama için yapılacak sorgulama, dil ile mümkündür. Bu yüzden Heidegger için dil, varlığın evidir (Heidegger, 2015: 10). Heidegger'e göre, Dasein'ın günlük yaşamda diğer varolanlar ile kurduğu ilişkide varlık kendini gösterir. Ancak varlığın nesnelere doğru eğiliminde bu durum söz konusu değildir. İşte tam bu noktada boş konuşma ya da gevezelik ortaya çıkar. (Heidegger, 2012: 78). Boş konuşmanın kapatıcı ve engelleyici bir yapısı vardır. Dasein'ın hergünlüğünde boş konuşma, sahip olduğu açıklığı kapatır. Zaten boş konuşma tabiatı gereği varlığın dilde ortaya çıkışını engellemekte ve üzerini örtmektedir. Heidegger için, boş konuşma ciddi varlık sorgulamasını engellemektedir (Heidegger, 2011: 178-179).

2.3.2. Merak

Dasein'ın hergünlüğünün bir diğer önemli unsuru meraktır. Heidegger, merak ile düşüncelerini dile getirirken antik yunan düşüncesinden oldukça etkilenmiştir. Antik yunanda merak kavramı, bilme ve görme kavramları ile yakından ilgilidir. Dahası bu bilme merakı, insanın özü olarak görülmektedir. Heidegger, Dasein'ın sahip olduğu bu merakı antik yunanın bilme merakından ayırır. Çünkü Dasein'ın bu merakı yalnızca bakış eylem, görmek ister. Bu merak, tamamlanmışlığın ve eksiksizliğin karşıtıdır. Bu merak, sürekli yeni olanı arar. Diğer taraftan bu meraklı bakışın temelinde "*kavramak ve hakikat içinde bilerek varolmak değil, kendini dünyaya teslim etmek imkanlarıdır*" (Heidegger, 2011: 182). Böylelikle Heidegger, Dasein'ı bulunduğu yaşam dünyasındaki ilişkiselliği ve bağlamsallığında anlamaya çalışır. Merak, hergünkü Dasein'ı yeni köklerinden kopartılmış varlık minvallerine yöneltir. Çünkü "*merak hem her yerin hem hiçbir yerin sakinidir*" (Heidegger, 2011: 182). Böylelikle merakın bu hali, bir diğer hergünlüğün unsuru belirsizliğe yol açar.

2.3.3. Belirsizlik

Hergünlüğü içerisinde günlük pratiklerini gerçekleştiren Dasein, sürekli olarak bu hergünlük unsurları olan; boş konuşma, merak ve belirsizlik içerisinde varolur. İn-otantik yapısı içerisinde Dasein, nesnelere takılıp kalır. Böylelikle varolanların ötesine yönelik bir sorgulama gerçekleştiremez. Bu durum, Dasein'ın yaşantısında bir belirsizliğe yol açar. Dasein bu belirsizlik ile beraber nesneleşir, kendi bulunduğu dünyayı ve kendi varlığını anlamlandıramaz. Varolan nesnelere sahip olduğu bu belirsiz yapı, Dasein'ı etkisi altına

almıştır. Böylelikle sahip olduğu otantik yapının, tıpkı boş konuşma ve merak unsurlarında olduğu gibi belirsizlik aracılığıyla üzeri örtülür. Zaten Dasein'in düşüşü, Dasein'in bu belirsiz yapı içerisinde kendi olanaklarının değil de varolanların olanakları peşine takılması anlamını taşır. Dasein'in hergünlüğünü ve in-otantik yapısını oluşturan bu unsurlar; boş konuşma, merak ve belirsizlik bir arada varolurlar (Heidegger, 2012: 79). Belirsizlik, Dasein'in dünya içerisine fırlatılmış olmasından dolayı, hep-beraber-olmaklık yapısını taşır. Bu yüzden kamusalıdır. Ancak sırf kamusal yapısından ötürü de mahremdir. Çünkü bahsi geçen bu hergünlük unsuru üzerinde, herkes bir rabıtaya varamaz (Heidegger, 2011: 185).

2.4. Hergünlüğün İçerisinde Herkes Olma: Yabancılaşma

Heidegger felsefesinde otantik olma ve otantik olmama ayrımı oldukça önemli bir yer tutar. Yukarıda sözünü etmiş olduğumuz düşkünlük, otantik olmamanın doğrudan bir sonucudur. Otantiklik ise, Dasein'in varoluşu ve varoluşunun varlığı hakkındaki ilgi alaka ve yönelimine işaret eder. Dasein'in dünya-içinde-olma yapısı gereği bir düşkünlük içerisindedir. Bu düşkünlüğü içerisinde de herkes ile beraberdir ve onlardan biridir. Dasein, "herkesin" sözde otantik yapısının etkisi altında kalır ve kendi farkındalığı yani otantik yapısını gözden kaçıır. İşte bu durum, Heidegger düşüncesinde yabancılaşma olarak ifade edilir. *Herkesin*, Dasein'i içerisine çeken bu yapısı, Dasein'i bir yabancılaşmaya iter. "Düşkün dünya-içinde-varolma hem ayartıcı-teskin edici hem de yabancılaştırıcıdır" (Heidegger, 2011: 188). Ancak bu yabancılaşma, ontik bir boyutta değil daha çok ontolojik bir boyuttadır. O halde şunları söylemek pekala mümkün. Dasein, fırlatılıp atılmış olduğu dünya içerisinde düşkünlük içerisindedir. Dolayısıyla yersiz yurtsuzdur. Bu düşkünlük, yani in-otantik yapı içerisinde boş konuşma, belirsizlik ve merak üçlüsü ile yaşantısına devam eder. Bu üçlü, Dasein'i hergünlüğü içerisinde herkes'ten biri haline getirir. "Biz de artık herkes gibi keyif alıp eğlenir oluruz. Herkes gibi sanat ve edebiyat okur, izler ve görüş beyan ederiz" (Heidegger, 2011: 134).

Bu düşkünlük, merak, boş konuşma ve belirsizlik ekseninde ortaya çıkan yabancılaşma, otantik olmayan Dasein'in varolma tarzıdır. Yabancılaşma, Dasein'i fiilen varolmasından koparıp almaz ancak otantikliğini gölgede bırakır. İşte Dasein, bu yabancılaşmadan iç sıkıntısı ve kaygı duyarak uzaklaşır. Dasein hergünlüğü içerisinde herkes olduktan sonra, kaygı ve iç sıkıntısı duyarak buradan uzaklaşır. Çünkü kaygı esnasında dünya ve Dasein'i içerisinde eriten herkes, Dasein'a bir şey sunamaz. Kaygı, Dasein'i en başa yani henüz fırlatılmamışlığa, henüz yersiz yurtsuz olmamışlığa atar. Kaygı, Dasein'a bu yabancılaşmaktan çıkma, kendi varlığı üzerine sorgulama yapmasına, kendi kendisine, yani otantik yapısına doğru yönelme fırsatı

sağlar. Gerçekleştireceği tüm eylemler, kaygı aracılığıyla özgür bir ortamda seçilir. Ancak Dasein, kaygının kenidine sunacağı tüm bu otantik yapıya yönelik eylemleri gerçekleştirme cesaretini gözden kaçıır. Çünkü hergünlüğü içerisinde *herkes* olma yapısından vazgeçemez. *Herkes*'in içerisinde emilerek kendi kendisine yabancılaşan Dasein, kaygı ile yüzleşme cesaretini kendinde bulamaz. Onlarla birlikte varolur (Heidegger, 2011: 198)

2.5. Dünya İçinde Varolma Dasein'in Dünya İle Olan İlişkisi

Heidegger'e göre geleneksel felsefenin mevcut özne-nesne ilişkisi, esas ontolojinin sorusu olan varlığın anlamı sorusunu gölgede bırakmıştır. Bu yüzden Heidegger, bu sorunun tekrar gün yüzüne çıkması için, tüm Batı felsefesini yapıbozuma uğratar. Çünkü insanın doğa ile kuracağı ilişki, yalnızca ve yalnızca teorik bilme üzerine kurulu değildir. Bu ilişki içerisinde, tüm bilişsel aktivitelerden önce zamanın veya varlığın orijinal bulunuşu ya da önselliği vardır. Çünkü hatırlayacak olursak, Kant açısından özne-nesne arasında kurulan ilişki daha da farklıydı. Kant'ın öznesi, içerisinde bulunduğu yaşam dünyasından sıyrılır ve yaşam dünyasını aşan bir boyuta yerleşir. O, bağlamın içerisinde değildir. Kant için bilen özne, bilinen nesneyi yaşam dünyasında üç boyutlu uzamsal şey olarak konumlandırır ve belirler. Böylelikle özne, sanki içinde bulunduğu yaşam dünyasında yaşayan değil de, daha çok yaşamı aşan, bilimsel bir tavır ile kategorize eden bir insan olarak tanımlanır.

Oysa Heidegger, Dasein'in varolanlar ile kurmuş olduğu ilişkiyi başka bir boyutta yorumlar. Kurulan bu ilişki ya da Dasein'in yaşam dünyasına olan yönelimi, Kantçı kategorik belirlenimden uzaktadır. Çünkü Heidegger için şeyler her zaman '*bir-şey-içinlik*', '*bir şeye eşlik eden*', ve '*bir şeyden kaynaklanan*' yapıda varolurlar. Dolayısıyla sürekli olarak bir bağlam içinde varolur ve işlev görürler. Bu yüzden Dasein'in yaşam dünyasına gerçekleştirdiği yönelim, bilimsel bir metodolojiden uzaktır. Bu yönelim ihtiyaçlarımızı ve arzularımızı karşılamaya yöneliktir. Dasein, buradadır. Şeylerle ilişki içerisinde, onlara takılıp kalır. Yaşam dünyasını anlayışımızın ve bu dünyaya yönelimimizin kaynağı şeylerin *bir şey içinlik* yapısı, dahası bizim arzu ve gereksinimlerimizdir. Dasein, bir bağlam içerisinde varolur.

Diğer taraftan Kant'ın öne sürdüğü zihin kategorileri de Heidegger tarafından farklı bir biçimde yorumlanır. Dış dünyanın, insan aklı ile olan dogmatik ilişkisini destekleyen ve en güvenilir bilginin sağlanmasına imkan sağlayan bu kategoriler, Heidegger'e göre Kant'ın ifade ettiği şekli ile aşkın bir öznenin sahip olduğu şeyler değildir. Bu kategoriler, yaşamın içerisinde doğal bir şekilde varolurlar. Çünkü onlar, bizim yaşam dünyasında arzularımız ve gereksinimlerimiz doğrultusunda şeylere yönelmemizi ve bu yönelim sonrası şeyler aracılığı ile gereksinimlerimizi karşıladığımız işlevsellik (*Bewandthis*) anlamındadırlar. İşte bu

işlevsellik de, elimizin altında şeylerle amaçsal bir ilişki kurmamıza imkan sağlar. Oysa Kant felsefesinde bu kategoriler, aşkın öznenin bilimsel bakış gerçekleştirmesinin ön koşuludur. Zihnin kategorileri olmaksızın, bilgidен söz etmek imkansızdır. Heidegger 'e göre işte bu kategorilerin doğal bir işlevsellik olarak varoluşları, bizi tüm bu varoluşların içerisinde kapsandığı tümlüğe yöneltir. Bu tümlük, Aristoteles'in " *to ti en einani* " her ne ise o olarak varolan varlık, yani tüm bu kategorik düşünmenin öncesi, Kant'ın boş pozisyonu yani önerme ileri sürebilirliğin kendisi, henüz bir yargıda bulunmamışlıktır. İşte bu tümlüğün kendisi, nesnelere, varolanlara teorik bilinebilirlikten önce doğal bir yaşam imkanı sağlar. Heidegger için, varlığın sahip olduğu bu ontolojik önsel yapı, onu zamanla ilişki içerisinde düşünmemizi olanak tanır (Camcı, 2013: 4-5).

2.5.1. Umursama (*Sorge*)

Dasein'in sahip olduğu umursama, ilgilenme ile kendini gösteren özsel bir yapıdadır. Dasein'in olgusal yaşantısında yani hergünlüğünde gerçekleştirmiş olduğu tüm eylemler örneğin; bir şey hakkında konuşmak, bir şey hakkında soru sormak veya bir konudan vazgeçmek, onun ilgilenme halleridir. Tüm bu ilgilenme halleri sayesinde Dasein, bir ağaçtan farklı bir şekilde varolur. Yaşam dünyası içerisindeki tüm bu ilgilenme halleri, Dasein'in varoluşunu olanaklı hale getirmektedir. Diğer taraftan da Dasein, dünyanın dünyasallığının da olanağı haline gelmektedir. Heidegger'e göre, dünya içinde bir şeyler ile beraber varolma, ilgilenmenin bizatihi kendisidir. Çünkü bu durum Dasein'in temel varlık minvali olan umursama tarafından gerçekleştirilmektedir (Heidegger, 2011: 204). Umursama, Dasein'in varlığını açığa çıkarışının olanağıdır. Bu açığa çıkış sırasında Dasein, kendi varlığını kendisine konu edinir hatta varlığı da kendi varlığının araştırılmasında konu edinir.

Dasein, her durumda kendi olanaklarına doğru hareket eden bir varlıktır. Dasein, her durumda kendisinden ileridedir (Heidegger, 2011: 203). Bu ileride oluş, kendi olanaklarını gerçekleştirme ve seçme özgürlüğüne sahip olma anlamına gelmektedir. Böylelikle kendisinden ileri bir varlık olan Dasein'in dünya içinde varolma yapısı, umursama ile temellenmektedir. Çünkü bu umursama yapısı ile Dasein, kendisini yaşam dünyasında karşılaşmış olduğu diğer Daseinler ve nesnelere önüne yerleştirir. Hatta bilimsel ve teorik bilişin de ötesinde (Heidegger, 2012: 80-83). Örneğin Heidegger'e göre, birisi umursamaz görünse bile, aslında umursamaya ve *sorge*'nin diğer anlamı olan ihtimam göstermeye devam eder. Çünkü Dasein'in varoluşu, umursama üzerine temellenmektedir. Umursama Dasein'in yaşam dünyasında herhangi bir şeyi istemesinin, arzulamasının ve çabalamasının ilk koşuludur.

Dasein için, dünyayı anlamlı kılan şey umursamadır. Diğer taraftan Dasein, yalnızca anlamlı bir dünyada umursayabilir (Inwood, 2014: 88-89).

Kısaca şunları söylemek pekala uygun olacak. Dasein, işe yarar ve uygun olanı umarken, aslında unutuş ve anımsamanın zamansal birlikteliği sayesinde kendine doğru gelmektedir. Zaten, yukarıda da belirttiğimiz gibi ilgilenmelerimiz ve işe yarar olanlar, Dasein'in kendisini umursamasının dayanağıdır. Heidegger için, bu umursama ya da umma hali, yaşam dünyasında el-altında olan ile meşguliyetlerimizdeki umursamalarımız ve varoluşumuzun başından beri mevcut olan beklentilerimiz arasındaki zamansal bir deneyimdir. Heidegger, bu bağlamda *Vorsorgen* yani ilerleyişin yolu, rotası anlamında bir kavram kullanır. Bu kavram ile Heidegger, Dasein'in daha sonra deyişinde, geleceğe doğru bir beklenti ve umursama hali içerisinde olduğunu ifade eder. Ancak bu umursamanın geçmiş ile bağı tamamen kopuk değildir. Çünkü Dasein, geçmişte yaşanmış bir şeyi gelecekte umursar. Dolayısıyla *sorge* yani umursama, planlama, tasarlama geleceğe ilişkin bir öngöründe bulunma anlamlarında kullanılmaktadır (Camcı, 2015: 179-180).

2.5.2. Bilme Edimi

Dasein'in olgusal varoluşunda Dasein, sürekli olarak el-altında olanlar ile ilişki içerisinde. Bu ilişki içerisinde Dasein, aynı zamanda örtük bir anlayışa da sahiptir. Ancak bu anlayış, hem bilimsel bir metodolojiden hem de tümevarımsal bir çıkarım yapmaktan uzaktadır. Çünkü bu anlayış, Dasein'in bir şeye yönelik oluşu yapısında gelişen bir durumdur (Önal,2014: 28). Kendinden önceki felsefelerde, özellikle Descartes felsefesinde *cogito 'nun* sahip olduğu rasyonel biliş, insanın varoluşunun yegâne temeli olarak görülmüştür. Bu durum, doğal olarak varlığa yalnızca bilme edimiyle yönelme sonucunu doğurmuştur. Dolayısıyla geleneksel felsefenin sahip olduğu bu bilme edimi, nesneyi yalnızca karşıda duran ve yalnızca bilinebilecek bir şey olarak konumlandırmıştır. İnsan ise, bu nesneyi bilen ve elde ettiği bilgiyi depolayacak bir varlık olarak görülmüştür. Heidegger'in için gerçek bilme edimi, geleneksel felsefenin bilme ediminden farklı olsa da Heidegger, bu teorik biliş algısını tamamen reddetmez. Çünkü Heidegger için, bu tarz bilme edimi de varlığa yönelmenin belli bir tutumudur (Tümkaya, 2010: 3-4).

Heidegger için dünyayı bilme, *gayriteorik* ve *ateorik* davranış olarak dünya içinde olma yapısına aittir. Elbette bu yaklaşım yalnızca epistemolojik boyutta gerçekleşmemektedir (Heidegger, 2011: 61). Diğer taraftan bu bilme anlayışı çerçevesinde geleneksel felsefenin günümüze kadar süregelen süje-obje ilişkisi ise, hakikatten yoksun ve boştur. Heidegger'e göre geleneksel felsefe içerisindeki süje-obje ilişkisi, Dasein ve dünya ilişkisi ile örtüşmez. Çünkü

dünya içerisindeki Dasein, ilgilendiği her eylem ve umursamasında aslında kendine dönüktür. Fırlatılıp atılmış olduğu dünya içerisinde, dolayumsuz bir şekilde kendisini dünyaya verir ve onu anlamlandırmaya çalışır. Bu anlamlandırma süreci salt epistemolojik bir temelde değil daha çok fenomenolojik boyutta gerçekleşir. Geleneksel felsefede olduğu gibi salt epistemolojik boyutta ilerleyen süje-obje ilişkisi, Dasein'ın dünyayı anlamasına engel teşkil etmektedir. Çünkü bu fenomenolojik bilme anlayışı, Dasein'ın sahip olduğu bir varlık halidir (Heidegger, 2011: 63).

Geleneksel felsefe, Platon'dan günümüze kadar olan süreç içerisinde teorik bilmeyi, şeyler hakkında bilgi etme sırasında pratik bilmeden daha ön plana çıkarır. Çünkü geleneksel filozoflar, teorik bilmenin tarih boyunca sürekli olarak kurucu bir pozisyonda olduğuna inanmaktadırlar. Oysa Heidegger'in yaklaşımı ve geleneksel felsefe arasında temel farklılıklar vardır. Heidegger için yaşam dünyasında kullanageldiğimiz aletler, zaten anlamlıdır ve bizler bu anlamlı oluşları sayesinde şeyleri pratik boyutta anlarız. Dasein, burada geleneksel felsefede mevcut olan özne gibi değil o, nesne ile bütün olan ve onları açığa çıkarandır. Bunun için fenomenolojiye ihtiyaç duyar (Dreyfus, 1997: 46-47). O halde Heidegger'in dile getirmiş olduğu pratik bilme, Dasein'ın dünya içinde varolmasının temelinde bulunur. Teorik bilme, pratik bilmenin yalnızca geride kalmış bir tortusu olabilir. Yaşam deneyimlerimiz, tüm ilişkiselliğimiz yalnızca teorik bilmenin önermesel ifade şekli ile açıklanamaz. Çünkü Heidegger için bilme, ne süje ve dünya arasında ortak bir "*commercium*" yaratır, ne de tamamı ile dünyanın süjeye nüfus etmesi ile gerçekleşir. Heidegger, öncelikli olarak bu ilişki bağlamında yaşam dünyasından izole olmuş bir "*Ben*" fikrini karşı çıkar (Heidegger, 2011: 65).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DÜNYAYI ZAMANSAL ANLAMA

3.1. Aristoteles'in Zaman Anlayışı ve Heidegger Üzerindeki Etkisi

Aristoteles'in zaman ile ilgili olan görüşleri ve soruları, doğrudan onun ontolojisi ile ilişkilidir. Çünkü Aristoteles, öncelikle zamanın nasıl var olduğunu merak eder. Zaman, Varlık olarak şey mi? Yoksa kendi başına mevcut olan bir şeye ait bir özellik mi? Aristoteles tüm bu soruların devamında bir sonuca varır. Zaman, onu için *a-poriadır*. Hem devinim, hem de devinime eşlik eden boyutu vardır. Bu yüzden devinim ile aynı şey değildir. Çünkü Aristoteles'in ontolojisinin temelinde bulunan *ousia*, hem kendi başına bir bütün, hem de varolanlara eşlik eden bir şey olarak tanımlanmıştır. Aristoteles için zaman, hem kendi başına varolan bir tümlüktür, hem de varolan bir şeye eşlik eden bir ilintililik halindedir. Aristoteles zamanı, pre-sokratik filozofların anladığı anlamda yalnızca devinim ile sınırlandırmıyor. Çünkü ona göre zaman, devinimi aşan bir boyuttur, onu kapsar. Böylelikle zaman, içinde olanın bütününden daha büyük bir zaman olarak kabul edilecektir (Aristoteles, 1997: 203-205).

Kısaca zaman kendi başına devinimin ölçüsü, iliniksel olarak da başka şeylerin ölçüsü ise şu açık: ölçtüğü tüm nesnelere varlığı ya durdurma ya da devinme içindedir. Demek ki ortadan kalkan ve oluşan nesnelere zaman içinde olması zorunlu. (çünkü zaman onların varlığını ve tözünü aşan, daha büyük bir şey)(Aristoteles, 1997: 205/25).

Bizler, doğada devinimi yalnızca önce ve sonra diye belirleriz. Aslına bakılırsa aynı zamanda devinim ile beraber akıp giden zamanı da, önce ve sonraya göre devinimin sayısı olarak belirleriz. Böylelikle devinimi anlamak demek, içerisinde kapsandığı zamanı anlamak demektir. (Aristoteles, 1996: 15-16).²

Zamanın, devinimin daha da üzerinde bir kategori olduğunu belirtmiştik. Zamanın sahip olduğu saf yalın aşkınlık, devinimi kapsar ve onu içerisine alır. Zaman, aşkındır. Tüm varolanları kapsayan bir tümlüktür. Heidegger'e göre, bu aşkınlık geleneksel felsefenin bilen öznesinin sahip olduğu aşkınlık değildir. Çünkü geleneksel felsefedeki aşkınlık, bilen öznenin sahip olduğu, kendini yaşam dünyasının sınırlarının ötesine konumlandığı bir aşkınlıktır. Zamanın aşkın yapısı, birinin bir şeyi aşması değildir. Olmakta olanın aşkınlığıdır (Camcı, 2015: 52). Tekrar zaman ve devinim arasındaki ilişkiye dönecek olursak. Zaman, bizim devinen şeylerin sahip olduğu azlık ve çokluk miktarlarını sayabilmemize imkân sağlar. Örneğin; bir

² Aristoteles, Agustinus, Heidegger, " Fizik ", Zaman Kavramı Kitabının İçinde

kum saatindeki gerçekleşen devinimin sayısının azlığı ve çokluğu, bir başka kum saatinde daha farklı olabilir. İşte devinimin kendisi, burada her iki kum saatinde onları hem kapsayan, hem de aşan bir yapıdır. Zaman ise; tümünü kapsayan bir tümlüktür. Aristoteles, zamanın bu yönüne vurgu yapar. Zaman, hem bir şeye ilişik yani “*me on*” hem de kendi başına aynı kalan, dura duran, kendisi olan *ousia* anlamında da varolur. Heidegger, Aristoteles’in zaman ve devinim arasında kurduğu devinimin hareketi, yani daha önce ve daha sonrayı, yaşam dünyasındaki deneyimlerimizin daha erken ve daha geç olarak oluşlarına göre yorumlar (Camcı, 2015: 52-53).

Aristoteles düşüncesinde zamanın, hem kendi içerisinde ayrışmadan duran bir-aradalık, hem de kendi dışındaki şeylere sirayet eden ve kendi olmayanlarda bize eksikliğini hissettiren bir yapısı vardır. Dolayısıyla bu düşünce, yani zamanın sahip olduğu bu ikili yapı, bir şeyin içinde olmanın ne anlama geldiğinin, içerisinde kapsananların içerisinde kapsandıkları şey ile kurduğu ilişkinin nasıllığı üzerine düşünmemize fırsat sunar. Heidegger için, zamanın içerisinde kapsanmak, zaman-içre anlamına gelmektedir. İşte bu da o şeyi, zaman ile birlikte düşünmemize yol açar. Böylelikle zamanın içerisinde kapsanan şeylerin zamansal (*Temporalitat*) olduğunu ifade edebiliriz (Camcı, 2015: 55). Heidegger, Aristoteles’in *ousia* kavramının sahip olduğu çift anlamlı yapıyı düşünerek, hem gündelik (ontik) hem de orijinal (ontolojik) zamana yönelir. Çünkü Heidegger için varlığa (zamana) yönelen yaklaşım, bilinçli bir tavırdan uzaktır. Çünkü günlük yaşamda bizler, varlık ile farkında olmadan, anlamadan bildiğimiz bir ilişki kurarız. Örneğin; kalem vardır dediğimizde, onun orada olmaklığı ile ilgili bulunuşuna işaret ederiz. Aslında “-dır” ile bir “olmaklığa” işaret ederiz. Dolayısıyla Heidegger, Greklerin aksine varlığı anlamak için günlük yaşamdaki hallerimizden yola çıkar. Bu yüzden ki *Varlık ve Zaman* adlı eseri bir Dasein ve yaşam dünyası analizi ile başlar.

Heidegger için, zamanın anlaşılması da günlük yaşam ile ilişkilidir. Öncelikli olarak geleneksel felsefi tutumlar ve modern bilimlerin akılcı teorileri, zamanın şeyleştirilmesine ve varolan (*Vorhandene*) olarak konumlanmasına neden olmuştur. Kısacası tüm bunlar bizlerin zaman algısını yalnızca ve yalnızca saatler ile sınırlamıştır. Dolayısıyla bizler zamanı günlere, aylara ve yıllara bölerek işimize yarar şey olarak uzamsalmışcasına sınırlamışızdır. Oysa Heidegger için, zamanın ve varlığın düşünülmesinin olanağı, Dasein ve onun varoluşudur. Çünkü Dasein’in kendisi zamansal varolur, zamansal yönelir ve şeyleri zamansal, yani zamana yansıtarak anlar. Heidegger’e göre, bizler günlük yaşamdaki tüm deneyimlerimizi zamana yansıtarak anlarız. Tüm pratikleri, işlerimizi onun eşliğinde gerçekleştiriyoruz. Onunla sabaha uyanıp işe gidiyor, onunla eve dönüyoruz. Onunla kahve, yemek ve tatil zamanını belirliyoruz. Dolayısıyla varlığın kendisini, varolanın, yani Dasein’in varlığı olarak düşünürsek ve Dasein

da kendi varoluşunu zamana yansıtarak anlıyorsa, bizler de varlığı ancak zaman ile anlayabiliriz. Heidegger'e göre Aristoteles'in zamanını, yani tekrar hatırlayacak olursak hem kendisi olarak kalan, hem de varolan şeylere sirayet eden anlamı ile zamanı, varolanlarda eksiklik olarak duyarız. Yani zaman, bize eksikliğini hissettirisi ile olanaklıdır. Varlık veya zaman varolanlarda tam anlamı ile (*Vorhandene*, uzamsal gerçeklik) var değildir, ancak varolur (Önal, 2014: 49-50)

3.1.1. Yaşam Dünyasında Zamanın Orijinal Önceliği ve Şeylere Eşlik Eden Yapısı

Aristoteles'in varlık anlayışının, zaman anlayışı ile doğrudan ilişkili olduğunu belirtmiştik. Aristoteles'in zamanı iki boyutta ilerlemektedir. Bu iki boyut *sempiternitas*, yani her şeyin zaman içerisinde devindiği bir sürekliliğe işaret eder. Bir diğeri *aeternitas* ise, içinde kapsanış anlamında büyük bir tümlüğü, bir diğer ifade ile sonsuzluğu işaret eder. Bu iki kavram, varlığın hem kendi biçimselliğini koruyarak süre gidişini, hem de şeylere geçerek var değil ancak varolan yapısını imler. Bu da bize doğrudan Platon'un Bir kavramını hatırlatır. Platon'un *Bir* kavramı da, içerisinde kapsandığı şeylere tek tek sirayet ederek kendi olmayan olarak varolur. Böylelikle Heidegger için orijinal zaman, bir biçimde günlük pratiklerimize önsel, diğer taraftan bu pratiklere eşlik eden bir yapıya bürünür (Camcı, 2015: 58-59).

Dolayısıyla her şey zamanın içerisinde kapsanır ve her şey zamansaldır. Zamanın bu orijinal tümlüğünün şeylere geçişi ise, uzamsal bir boyutta değildir. Çünkü Heidegger için, devinim yalnızca uzamsal bir sınır içerisinde gerçekleşmez. Hareket ve devinimin olmadığı yerde de zamansal bir geçişten, şeylere sirayet edişten söz edebiliriz. İşte bu parçadan- bütüne geçiş a-topostur. Başka bir ifade ile hiçliğin yeridir. Bu geçişlilik sırasında orijinal zaman, biçimsel kapsayıcılığında hiçbir şey kaybetmez. Çünkü bu onun kendisini şeylerde anımsatma olanağını korur. Dolayısıyla Heidegger, Aristoteles'in iki boyutta incelediği zaman anlayışını, günlük yaşamdaki pratiklerde analiz ederek uygular. Bizler günlük pratiklerimizde sürekli olarak zamansal düşünürüz. Sabah uyandıığımızda gerçekleştireceğimiz pratikleri, zamana yansıtarak anlar ve gerçekleştiririz. Yani zamanın orijinal tümlüğü ve önselliği, bizim yapıp etmelerimize olanak sağlar. Diğer taraftan zamanın şeylere geçişi yukarıda dile getirdiğimiz gibi uzamsal bir boyutta gerçekleşmez. Çünkü günlük pratiklerimizi zaman aracılığı ile önce kahve, sonra işe gitme zamanı diye sayarken, keskin bir sınır çizemeyiz. Çünkü orijinal zaman, eşlik ettiği esnada 12:00 kahve zamanı ve 12:01 işe gitme zamanı diye sınırlar çizilerek bölünemez (Camcı, 2015: 60).

3.1.2.Aristoteles'in Zaman Anlayışını Günlük Yaşama Uyarlama

Heidegger'e göre Aristoteles, zamanın sahip olduğu bu ikili yapının günlük yaşamdaki içsel bağlılığını gözden kaçırmıştır. Böylelikle günlük yaşam içerisinde insanın şeyler ile olan ilişkisi hem şeylerin, hem de insanın içerisinde kapsandığı en büyük kapsayıcı olan zamandan ayrı düşünülmüştür. Oysa Heidegger için zaman, hem bölünmemiş tümlük olarak devam eden, hem de günlük yaşamdaki etkinliklerimizi tasarlarlarken, bu etkinliklere geçişi ile yaşam dünyasının kendisidir. Bizler yaşam dünyasındaki pratiklerimizi ve yönelimlerimizi teorik olarak gerçekleştiririz. Bunları içinde kapsadığımız zaman aracılığıyla düşünür ve sayarız. Kısaca günlük yaşantıda zaman, bizim için teorik ve kuramsal bir şekilde üzerine düşünebileceğimiz bir şey değildir. Çünkü bizlerin yaşam dünyasında zaman ile kurmuş olduğu ilişki, günlük ihtiyaç ve gereksinimlerimiz doğrultusundadır. İhtiyaçlarımızı ve gereksinimlerimizi zamansallık aracılığıyla sıraya koyar ve sayarak anlarız. İşte Aristoteles'in bu zaman anlayışının günlük yaşamda düşünülmesinin en önemli kavramı, sayılabilirliktir. Heidegger Aristoteles'in *Akolouthein* kavramı ile sayılabilirlik kavramı arasında yakın bir ilişki kurmuştur. Burada sayılabilirlik saydığımız şeyin bizzat kendisi değildir. Kendi başına tümlük olarak sayılan şeyi kapsar ve değışmeden kalabilir (Camcı, 2015: 35-37).

Bu sayma, modern öznenin saatin üzerindeki belli sınırlar ve sayılar aracılığı ile saymasından oldukça farklıdır. Çünkü bu türden bir sayış, Dasein'in kendisini ve varoluşunu zamana yansıtarak anlamasına engel teşkil eder. Bu türden bir sayma, sayıları *terminus* anlamında bir sınır olarak belirler. Heidegger saymayı, Aristoteles'in *proton* ve *husteron* kavramları ile düşündüğümüzde, gerçek anlamda zamansallık ile ilişkili bulur. Bu iki kavram, yani önce ve sonra aracılığı ile saymayı düşündüğümüzde, bunun zamansal oluşunu ve zamanın bir kapı menteşesi gibi iki yana açılıp kapanan, yani zamanın içerisi ve dışarı arasında oluşan geçişi ve açıklığı hissetmiş oluruz.

Dasein, zaman ile tıpkı el-altında olan şeylerle ilgilenişindeki *bir-şey-içinlik* yapısında ilgilenir. Zaten bilimsel hesaplar yaparak yönelimde bulunan bir varlık değildir. Yaşam pratiklerinin peşinden arzu ve güduları hareket eder. Bu pratikleri önce ve sonranın ufkunda gerçekleştirir. Ancak bu öncelik ve sonralık ilişkisi, günlük pratiklerimizde yemek yeme vakti, kahve içme vaktinden öncedir, daha sonra işe gitme zamanı gibi tasarlanır. Çünkü Dasein'in en temel amacı günlük ihtiyaçlarını karşılamaktır. Dasein'in, günlük ihtiyaçlarının peşinden giderek ilgilenmiş olduğu zamanın şeylere eşlik eden bu yapısı (kamusal zaman), zamanın orijinal bütünlüğünü ve süre-gidişini gölgede bırakmıştır. Ancak bu orijinal boyutun anlamlı oluşu ve hissedilebilişi, bu pratiklere bağlıdır. Heidegger'e göre bu bölümün başında da dile getirdiğimiz, Aristoteles'in zamanının bu ikili yapısının günlük yaşamdaki içsel bağlılığını

gözden kaçırmaması da, bu bağlamda anlamlıdır. Düşünmeden, anlamaya çalışmadan yapıverdiğimiz tüm bu pratiklerin ardışıklığı, en nihayetinde bir tümlük içerisinde kapsamaktadır (Camcı, 2015: 81-82).

3.2. Zamansallık (Temporalitat, Zeitlichkeit)

Heidegger için zaman; kararlı Dasein'in zamansallığı olarak otantik zamansallık, her günkü Dasein'in in-otantik zamansallığı, kamusal zaman ve geleneksel zaman olarak dörde ayrılır. Heidegger, Greklerdeki zamanın, sonsuzluk ile ilişkili olduğu fikrine sıcak bakar ve onu kendi felsefesinde devam ettirir. Ancak yine Greklerdeki zamanın yalnızca sonsuzluk ile ilişkili olduğu ve sonluların bu sonsuzluktan pay alamadıkları için eksik ve yetersiz olduğu fikrine karşı çıkar. Çünkü Heidegger için zaman, insan varoluşunun bizzat kendisidir. İnsanın yaşamı içerisindeki geçmiş ve gelecek, şimdide yayılır. İnsan, varoluşunda orijinal zamanı göz ardı etmiştir. Tıpkı Greklerde olduğu gibi zamanı, şimdilerin artarda gelişi olarak görmüşlerdir. Yaşamın içerisindeki her anı şimdiye göre belirlemiş ve düzenlemişlerdir. Böylelikle orijinal zamanı, herkes tarafından erişilebilecek, kullanılabilir ve tasarlanabilecek kamusal zaman olarak düşünmüşlerdir. Ancak orijinal zamansallık, kamusal zamana ait olan şimdilerden oluşmaz. Çünkü kamusal zaman içerisinde belirlenen şimdiler, kesin sınırlar ile ayrılmıştır. Orijinal zaman içerisindeki şimdiler, kamusal zaman şimdilerinden farklıdır. Orijinal zamanın şimdileri arasında geçişlilik ve uyum vardır. Orijinal zaman, esasen biz onu kamusalılaştırmadıkça yekpare bir şimdi olarak düşünülebilir (Heidegger, 1996: 83-85).³

Dasein, kelime anlamı olarak burada-olan anlamını ifade etmektedir. Dasein'in şimdi, şu an burada oluşu kendi olmaklığını ifade eder. Dasein'in bu varlık-olma-potansiyeli, zamansallığın özünü oluşturmaktadır. Aristoteles'in zaman anlayışının günlük yaşama uygulanmasında zamansallık kavramı önemli bir yer tutar. Heidegger için zaman, kendi başına anlamlı olmadığı gibi *onun, şunun ya da bunun zamanı* gibi bireysel ifadeler ile de açıklanamaz. Zaman, Dasein ile anlam kazanır. Bu anlam kazanma, zamanın bireyselleşmesi anlamına gelmemektedir. Zaman, benim ya da senin zamanın değildir. Herkesindir, kamusaldır ve ancak öyle varolur. Dolayısıyla Heidegger için zamanın asıl anlamı, onun zamansal (*Zeitlichkeit*) oluşudur. Bu zamansal oluş ile beraber, günlük yaşamda zamanın *neliğine* olan ilgi ve yönelim, zamanın *nasıllığına* yönelmiştir (Heidegger, 1966: 97).

³ Aristoteles, Agustinus, Heidegger, " Zaman Kavramı " Zaman Kavramı Kitabının İçinde

Özetlersek şunu söylemek gerekiyor: Zaman Varolmadır. Varolma benim şu andalığımdır; o kesin ama belirsiz geçmişe koşuda gelecekte olmaktadır şu andalık olabilir. Varolma her zaman bir olanaklı zamansal olma tarzı içindedir. Varolma zamandır, zaman zamansaldır. Varolma zaman değil, zamansallıktır. Temel ifade şu: Zaman zamansaldır (Heidegger, 1996: 97-98).

Zamanın neliğine yönelik gerçekleştirilen bir sorgulama, zamanın sahip olduğu ekstatik yapıyı gölgelemektedir. Bu sorgulama zamanı, bilgi bilimsel bilinebilecek bir nesne olarak konumlandırmaktadır. Oysa zamanın nasıllığı durağan değil, ekstatik bir yapıdadır. Nasıllığın çatısı altında zaman; bir akış, bir oluşu ifade eder. Zamansallık, orijinal zamanın neliğinde değil de nasıllığında ortaya çıkar. Zamanın nasıllığı, Dasein'in varoluşu ile aynı anlamdadır. Zamansallık, Dasein'in günlük yaşam pratiklerini zamana yansıtarak anlamasına fırsat verir. Diğer taraftan Heidegger, zamansallığı doğrudan Dasein'in varlığı ile ilişkilendirerek, Dasein'in modern öznenen ayrı düşünülmesine fırsat tanımıştır. Zamansallığın anlamı, varolanın nasıllığında yatar. Bizler, şeyleri nelik olarak düşündüğümüzde *zaten-her-zaman-önceden-olduğu-şey-olmak* olarak düşünürüz. Buradaki *zaten* ve *önce* zaman zarfları, sıradan zaman anlayışlarından farklı değildir. Bizler *zaten* ile *artık-şimdi-değil'i*, *önce* ile de, *henüz-şimdi-değil'i* işaret ederiz. İşte Dasein'i diğer varolanlardan ayırmamız ve onu mevcut olan şey gibi konumlandırmamız, zamansallığın bu yapısı sayesinde (Heidegger, 2011: 347).

Heidegger, zamanın ne olduğu sorusunu zamansal olarak yinelemek ister. Çünkü Heidegger için zamandan söz etmek, doğrudan zamansallıktan söz etmek anlamına gelmektedir. Böylelikle Heidegger, bizden zamanın ne olduğuna dair sorulan bir soru karşısında, acele ile neliğine dair bir cevaba takılı kalmamamızı istiyor. Çünkü Heidegger için, soru artık *Zaman ne?* Sorusundan *Zaman kim?* Sorusuna dönüşmüştür. (Heidegger, 1996: 99-101). Bizler, günlük yaşamda zaman ile beraber düşünürüz (*Rechen mit*). Bizler aslında, günlük yaşantımızda zamanın kendisini değil, bu orijinal zamanın günlük yaşamdaki deneyimlere olanak sağlayan zamansallığı aracılığıyla, yemek yemek, kahve içmek gibi pratiklerimizi düşünürüz. Ancak bu zamanı yukarıda da dile getirdiğimiz gibi, bilimsel bir nesne veya *Vorhande* tarzı bir varolan olarak düşünemeyiz. Bizler zamanın *bir-şey-içinlik* yapısı, yani zamansal düşünümü ile ilgiliyizdir. Örneğin; '*Ağaç yeşildir.*' ya da '*Ben erkeğim*' gibi ifadeler aslında zamansal görünmese de, doğrudan bir zamanı işaret ederler (Camcı, 2015: 85-86).

3.2.1. Dasein'in Hergünlüğünde Deneyimlediği Zaman

Hergünlük, Dasein'in varolma minvalidir. Bizler Dasein'in hergünlüğünü dile getirirken, aslında Dasein'in yaşadığı günlerin nasıllığını imleriz. Bu nasıllık, Dasein'in yaşanmışlıkları ve yaşanmışlığın zaman ile ilişkisini belirtir. Bir şeye zaman ayıran ya da hiçbir şeye zaman ayıramayan hergünlük Dasein, dünya içinde karşı karşıya geldiği mevcut olanlar ve el altında olanlar ile zamansal bir ilişki kurar. Bu ilişki sırasında Dasein, zamanızamanı olarak böler ve öyle anlar. İşte Dasein'in hergünlüğü içerisinde deneyimlediği bu zaman, Heidegger tarafından ikiye ayrılmıştır. Bunlar dünya zamanı ve alelade zaman anlayışıdır. Alelade zaman anlayışı, sonsuz şimdilerin art arda sıralanışını olarak ifade edilebilir. Dasein'in hergünlüğünde deneyimlemiş olduğu ardışık şimdiler ve şimdilerin sonsuz oluşu, dünya zamanının üzerine örtmüştür. Çünkü şimdiler dizisi kesintisiz ve eksiksizdir. Hiç kimse zamanın akıp giden sürekliliğini kesintiye uğratamaz. Bizler, her ne kadar bu şimdileri modern epistemolojinin yaptığı gibi parçalara ayırmayı düşünsek de, aslında yine *şimdi* ile karşılaşırız. Bahse konu olan *şimdi*, hem şimdi, hem de az öncedir. Çünkü bizim son şimdi olarak kabul ettiğimiz şimdi, bir başka şimdi olacak ve hemen şimdi değil haline dönüşecek. Yine aynı şekilde *yeni bir şimdi, az önce şimdi değildi* olarak *henüz şimdi değil* halinde geleceğe ait olacaktır. İşte alelade zaman anlayışının sahip bu olduğu bu sonsuzluk fikri, Dasein'in hergünlüğünde anladığı dünya zamanı ve esasen zamansallığının üzerine örtmektedir (Heidegger, 2011: 447-448).

Dasein'in hergünlüğünde anladığı diğer zaman ise dünya zamanıdır. Alelade zaman anlayışının Dasein'in ilgi ve yönelimlerinden uzak olmasının aksine dünya zamanı, doğrudan bu pratikler ilgilidir. Dasein'in şeylerle ilgilenmesi esnasında, her nesnenin kendi zamanı tayin edilmektedir.(Heidegger, 2011: 444). Dünya içinde varolanlar gibi bu nesnelere de zaman içerisinde varolmaktadır. Bu varolanlar ile dünya içinde karşılaştığımız zaman, dünya zamanıdır. Bu dünya zamanı ile Dasein, dünya içinde varolanlar ile zamansal bir ilişki kurarak, onları *bir- şey- içinlik* yapısında anlamaktadır. Heidegger'e göre bu dünya zamanı, dünya içindeki varolanların imkân koşulu ve varolmalarına önsel bir olanak olduğu için, her türlü nesneden daha çok nesneldir. Ancak bunun tam aksi bir şekilde, benliğin varlığı olan ihtimam göstermekliğini (*Sorge*) doğru bir şekilde anlamak için her türlü öznenen özneldir (Heidegger, 2011: 444-445). Dünya zamanı, teoriden uzaktır. Yani bizler, anlamadan bildiğimiz ve düşünmeden yapıverdiğimiz günlük pratiklerimizde bu zamanı deneyimleriz. Dasein, dünya zamanı aracılığı ile şeyleri ve olaylarısüresi ya da zamanı olarak sürelerle böler, ayırır ve anlar. Örneğin; akşam yemeği zamanı ya da eve dönüş zamanı gibi... Heidegger'e göre, el altında, kullanışa hazır (*ready to hand, zuhandene*) şeyler, bize en yakın gereçlerdir. Bu

gereçlerin anlam kazanma olanağı, insanın yönelimleri doğrultusunda gerçekleşir. Onlar gereçsel bir bütünlük içerisindedir. Başka bir örnek olarak kalem, bir şeyler yazma bütünlüğü içerisinde anlamlıdır. İşte dünya zamanı, bu anlamlı bütünlüğün oluşmasına imkân sağlar. Alelade zaman ise, bu ilişkisellik ağı ve yönelimselliğin sahip olduğu zamansallık boyutunu gizler. Alelade zaman, ilgi ve yönelimden uzakta, boştur (Önal, 2014: 50-51).

Geleceğe doğru olan Dasein, sürekli varolma çabası içerisindedir. Bu varolma çabası içerisinde sürekli olarak bir şeyleri umursar, yönelir ve el –altında olanlar ile karşılaşır. Dasein, bu karşılaşmalarında yöneldiği işleri, zamanı bölerek anlar. İşte bu karşılaşmalara ev sahipliği yapan ve onları kapsayan zaman, dünya zamanı ya da kamusal zamandır. Heidegger, *Varlık ve Zaman* adlı eserinde bu durumu şöyle ifade eder; “ ‘Kamusal zaman’, dediğimizde, dünya-içinde-el-altında-olanlar ile mevcut olanların ‘onun içinde’ karşılaştığımız zamanı anlıyoruz ” (Heidegger, 2011: 437).

Sonuç olarak alelade zaman anlayışı, hem Dasein’in varoluşunun eksistensiye yapısını oluşturan birtakım karakteristik özelliklerini, hem de hergünlüğü içerisinde otantikliğe doğru yöneliminde yardımcı olacak zamansal yönelişleri engellemektedir.

3.2.2. El-Altında Olan İle İlgilenme: İşlevsellik ve Zamansallık

Heidegger’e göre, Dasein’in dünyada oluşunun olanağı zamansallıkta temellenmektedir. Bu zamansal aşkınlık bağlamında bizler, varlığı anlamaya yönelmişizdir. Bu yönelimin en temel durağı da, günlük yaşantımızda pratik amaçlarımızı karşılamak için yöneldiğimiz şeyler ve bu şeyler ile kurulan ilişkinin zamansal boyutudur. Heidegger için, şeyler nesne değil alet olarak, yani işlevselliği bağlamında zamansallıkta kapsanır. Biz insanlar, yaşam dünyasında karşılaştığımız şeyleri *vorhanden*, yani mevcut olan olarak anlamayız. Bizler şeyleri, yaşam felsefesinin bize öğrettiği gibi umursama ve ilgilerimizin ışığı altında anlarız. Çünkü yönelimimizin ufkunda olan, şeyin kendisi değildir. Yönelimimizin ufkunda olan şey, üç boyutlu uzamı aşan bir zamansallık olarak düşünülür. Yani bizler bardağı değil bir şey içmenin kendisini umarız. Dasein, yaşam pratiklerinde şeyin kendisi ile bilimsel bir ilişki kurmaz. Çünkü onun ilgi ve alakası, aletin işlevselliği (*Bewandtnis*) ile ilgilidir. Heidegger için alet (*Zeug*); tek başına bir alet değildir. Çünkü aletin alet oluşunun olanağı, diğer aletler ile birlikte işlevsel alet oluşu (*Zeug-Zusammenhang*) bağlamında anlamlıdır (Heidegger, 2011: 374-375). Çünkü kamusal yaşam ve kamusal zamanın eşliğinde bizim dikkatimiz, aletin bulunduğu konum, pozisyon veya mevcudiyetine değildir. Öte taraftan bizler, o aletlerin fiziksel özelliklerine yönelik bir umursama içinde de değilizdir. Heidegger için Dasein’in aletlere olan yönelimi ve umursaması, onların bir şey içinlik ve işlevsellik yapısında işe yararlı

oluşları nedeniyledir. Böylelikle aletler, bizim üzerinde bilimsel bir özne gibi odaklanmadığımız, onları yalnızca bilinen şeyler olarak konumlandırmadığımız ve yalnızca düşünmeden anladığımız şey haline gelmektedir (Camcı, 2015: 195-197).

İşlevsellik, aletin alet olarak anlam kazanmasının olanağını oluşturur. Örneğin; çekici alet olarak anlamlı hale getirecek şey, onun ne için ve nasıl kullanıldığı, yani çekiçleme işlevi ile ilgilidir. Heidegger'e göre, bizim bir aleti kullanıp onunla iş görmemiz ancak o aletin işlevselliğinin diğer aletler ile olan ilişkisi ve işlevselliğin tümlük olarak önceden anlaşılması ile mümkündür. Heidegger, işlevselliğin tümlük olarak önceden anlaşılmasını, işleyişe izin verme (*Bewandlassen*) olarak tanımlar. İşleyişe izin veriş, bir aletin anlamlı olduğu oyunun içerisine dâhil olmasıdır. Bizler aletin, bu oyunun içerisinde mevcudiyete gelişi ve bir şey içinlik yapısını akılda tutarız (Heidegger, 2011: 375). Heidegger için bu deneyim sırasında bizler, bilimsel bir varsayım ile hareket etmeyiz. Heidegger bu deneyimi, bir alet ile hem hal olurken, dalgın ve yalnızca amacını gerçekleştirmeye yönelik bir şey olarak düşünmemizi ister. Çünkü Dasein, bu deneyimde hesaplamadan ve bilimsel bir tavırdan uzaktır. Örneğin; bir marangoz ustası ortaya çıkaracağı bir sandalyenin bütün tasarımını ard arda sayarak sıralar. İlk çiviye çaktıktan sonra diğer çivileri çakmayı, sonrasında cila yapmayı, en son onu satıp para kazanmayı tasarlar ve bu şekilde belli belirsiz ve yarı bilinçli halde sayar. Çünkü hem bu yönelimin kendisinin, hem de aletin *bir-şey-içinlik* yapısının kapsandığı zamansallığın içerisindeki şimdiler, açık ve geçişlidir. Bu geçişlilik sayesinde biz, yalnızca tek bir hamlede ve deneyimde sınırlı kalmayız. Zamansallık sayesinde sandalye yapımının ilk hamlesini gerçekleştirirken, aslında diğer hamlelere açık ve yöneliğizdir (Camcı, 2015: 198-199). Marangoz ustası, o an için tüm atölyeyi aynı anda göremiyor olabilir ancak o an için göremediği diğer aletleri, müşterileri vs. de muhafaza etmektedir. Marangoz ustası, bunları açık bir şekilde aklına getiremiyordur fakat onların varlığına dair gizli bir farkındalığa sahiptir. Çünkü usta işe başladığı an, nasıl kendi varlığının bilinçli bir muhakemesini yapamıyorsa aynı şekilde o aletlerin de farkında değildir (Inwood, 2014: 136-137).

Heidegger için zamansallık, gelecekte hareketle kendini gerçekleştirir ve varolur. Zamansallığın bu yapısı ekstatik bir yapıdadır. Bu ekstatik yapı, şimdinin şimdileşmesinde açığa çıkar. Şimdinin şimdileşmesinin olanağı ise, *bir-şey-içinlik* yapısıdır. Dasein'in el-altında olan ile ilgilenişinde şeylerin *bir-şey-içinlik* yapısı, Dasein'in eylemleri ile uyum içerisinde. *Bir-şey-içinlik* yapısı, dünya eylemleri ile uyum içerisinde. *Bir-şey-içinlik* yapısı, yukarıda bahsetmiş olduğumuz dünya zamanı şimdiiyi anlamlı kılar. Bu anlamlı kılışın en temel faktörü ise zamanı, zaman olarak düşünmekten kaynaklıdır. Heidegger'e göre, el-altında olan şeylerin sahip olduğu *bir-şey-içinlik* yapısını anlamının olanağı, zamanı bir bağlam, bir ilişki olarak

düşünmek ile mümkündür. Bizlerin el-altında olan ile ilgilenmesinde zaman, her şeyi, yani aletlerin kullanımını ve işlevselliğin bizzat kendisini kapsayan tümlüktür. Yani el-altında olan ile ilgilenme sırasında zamansallık, ancak birbirini bağlayan kapsamlar olarak düşünülebilir (Camcı, 2015: 200-201).

Sonuç olarak şunları söylemek pekâlâ uygun olacak. Dasein, günlük deneyimlerinde el-altında olan ile ilgilenişi sırasında, onların *bir-şey-için oluşlarını*, *şimdi- bir-şey-için oluşlarını* deneyimler. Bu şimdi, dünya zamanı şimdi, yani günlük deneyimlerimizi gerçekleştirmek için anladığı zamandır. Öte yandan bu dünya şimdilerini her ne kadar bir sıra ile anlasak da, bu sınırlar arasında kesinlik ve tam bir ardışıklık yoktur. Çünkü Heidegger bizden, el-altında olanın işlevselliği ve *bir-şey-içinlik* yapısının zamansal boyutunu düşünürken, Aristotelesten farklı bir yol izlememizi ister. Bizler bu ilişkiselliğin zamansal boyutunu 7, 8'den den öncedir ya da 6'dan sonradır gibi düşünmeyiz. Dünyanın dünyasallığı ve Dasein'in zamansal varoluşu buna izin vermez. Eylemlerimizin ve pratiklerimizin zamansal boyutunu oluşturan şimdiler, geçişli ve açıktır. Bu yüzden amaçlarımız ve ilgilerimiz doğrultusunda, yarı bilinçli bir şekilde bu şimdileri ve şimdilerin kapsandığı eylemleri sayarız. Bu sayma *önce* ve *sonra*'nın aksine *erken* ve *geç* olarak düşünülmektedir. Çünkü Aristoteles'in öncelik ve sonralık ilişkisi bir olup bitmişliği, yani geçmiş, şimdi ve gelecek arasında kesin ayrımları imler iken, erken ve geç kavramları, yaşamsal bağlamın arasındaki içsel bir bağlılığı gözler önüne serer (Heidegger, 2011: 432-433).

3.3. Zamansallığın Anlayışın Olanaklılık Koşulu Oluşu

Dasein'in nesnelere ile kurmuş olduğu ilişki, bir nesneyi üç boyutlu uzamsal bir şey olarak bilme ilişkisi değildir. Bu ilişki, daha çok anlamadan bildiği, o nesnelere *bir-şey-içinlik* yapısında, yani kendine göre ayarladığı ve kullandığı bir ilişkidir. Heidegger, Dasein'in bu yöneliminde bir hal içerisinde olduğunu ifade eder. Bu halin ismini de *Stimmung* olarak ifade eder. *Stimmung*'un orijinal anlamı akort etmektir. Yani uygun hale getirme, bir şeye göre ayarlama anlamlarında düşünülebilir. Çünkü Heidegger için Dasein, yöneliminde sahip olduğu bu ruh hali ile bir çağrıya yanıt verir, yani varlığın unutulmuşluğuna. Dolayısıyla Dasein, günlük yaşamında sürekli bir hal içerisinde varolur. Sürekli olarak da halden hale bir geçiş içerisinde. Bu aslında tıpkı yolda yürümeye devam etme yani yürüye-duruş olarak da düşünülebilir. Ya da telvin halinde halden hale geçen dervişler gibi... Çünkü betimlemeye çalıştığımız bu hal, aslında uzamsal mesafeler ile bölünemeyen saf, akışkan yani ekstatik zaman ile beraber yürümeyi çağrıştırmaktadır. Dasein'in bir halden diğerine geçişi ve bu geçişlerin kesintisizliği, tıpkı zamanın saf akış halinde oluşuna benzer (Camcı, 2015: 169-170).

Dasein, sahip olduğu bu gayri sahih anlama ya da yönelimde sahip olduğu *Stimmung* ruh hali ile kendi varoluşu üzerine bir anlama içerisindedir. Çünkü Dasein, olgusal varoluşu sırasında kendini kendisine açar. İlgilenediği şeylere kendini yansıtarak, kendine yönelir. Dasein'ı kendinin beklentisi içerisine sokan şeyler, daha doğrusu kendini zamana ve varoluşuna yansıtarak anlamasına olanak sağlayan şeyler, ilgilendiği şeylerin ona sundukları veya sunmadıklarıdır (Heidegger, 2011: 357-358).

Diğer taraftan Heidegger için Dasein'ın dünya-içinde- varolması, Dasein'ın varlığını zamana yansıtarak anlaması ile ilişkilidir. Çünkü yaşam dünyası içerisinde tüm eylemlerimizi, yönelimlerimizi ve ihtiyaçlarımızı varolan şeylere yansıtmak demek, aslında varolan şeylerin *bir-şey-için-oluş* yapısına yansıtmak, yani zamana yansıtmak demektir. Tüm bunlar Dasein'ın kendi olabilme olanaklarıdır. Dolayısıyla Dasein, bunları zamana yansıtarak anlar. Dasein'ın şeylerin içerisinde olması, tüm etkileşimlere açık olması demektir. Başka bir deyişle varolmasının edimselleşmesi, varoluşunun günlük yaşama uyarlanması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Dasein'ın kendisini anlaması, varoluşunu anlaması anlamına gelmektedir (Heidegger, 2011: 358)

Sonuç olarak Heidegger için, sıradan hergünkü anlayış olan *eksistenziell* anlayışın içerisindeki kendimiz için şey olarak akort (*Stimmung*) ettiğimiz olaylar ve şeyler, tümlük anlamındaki orijinal zaman tarafından da kapsamaktadır. Bu yüzden bahsettiğimiz bu sıradan zaman anlayışı olan *eksistenziell* anlayış, aynı zamanda varoluşsal anlayış olan *eksistenziel* anlamına da gelmektedir. Çünkü bizler yaşam dünyası içerisinde planlar, tasarılar yaparken ve aynı zamanda bu tasarıları sessizce sayarken, aslında bizzat varoluşun ve yaşamın kendisini anlıyoruz. Çünkü henüz bu tasarı ortaya çıkmamışken Dasein, yaşamın ontolojik boyutunun ve yaşamın potansiyel halinin farkındadır. Bu yüzden Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ın başında gerçekleştirdiği Dasein'ın ontolojik analizi ve zamansallık aynı şeydir. Çünkü Dasein şeylere yöneliminde, zamansallık aracılığı ile kendi varlık anlayışına sahip olur ve kendini anlar.

3.3.1. Sahih Zamansallık

Heidegger'e göre, yukarıda (3.2.1.) bahsetmiş olduğumuz alelade zaman anlayışının öne sürdüğü sav olan zaman sonsuzdur fikri, sahih zamansallığın üzerini örtmüştür. Çünkü öncelikle bu sonsuzluk, bir şimdiler dizisi olarak ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla her şimdi, bir başka şimdiye dönüşecektir. Böylelikle bu sonsuz şimdiler dizisi fikri, dünya zamanı ve sahih zamansallığın tesviyesine yol açacaktır. Heidegger için, nesnelere dünyasına takılı kalan düşkün Dasein, hem sahih varoluşundan hem de sahih zamansallığından uzaklaşmıştır. Heidegger için zaman akıp gider ve gayri sahih Dasein, gayri sahih zamansallığı içerisinde bu akıp giden

şimdileri avuçlarında tutamaz. Dolayısıyla bu şimdiler, elden kaçıp giden şimdiler olarak anlaşılır. Ancak her ne kadar gayri sahih Dasein'in anlamış olduğu yok olup giden şimdiler zamanı, asıl zamanı tesviye edip üzerini örtse de ilksel, kökensel, asıl, orijinal zaman her defasında kendini gösterir. Bu kendini gösterişi doğrudan sahih zamansallığın yolunu açar (Heidegger, 2011: 449-450).

Dasein'in sahih zamansallığından söz edebilmemizin olanağı, öncelikle olarak kararlılık kavramını açıklamakta yatmaktadır. Kararlık (Entschlossenheit), yaşam dünyasında varolanlara takılı kalan düşkün Dasein'in, kendi varlığını zamana yansıtarak anlayışına, kendine dönüşüne ve kendi varlık potansiyelini fark edebilmesine imkan sağlar. Çünkü Dasein, günlük ilgi ve yönelimleri sırasında varolanlara massolur ve kendini unuttur. Böylelikle kendine zaman tanıyamaz (Heidegger, 2011: 434).

Heidegger'e göre Dasein, ilgilenemediği şeylerin içerisine kendisini kaptırdığı zaman, kararsızlığa daha doğrusu varlığın açıklığını gizleyen kararsızlığa düşer. Bu kararsızlık içerisinde tüm zamanını şeylerde yitirir. Bu yüzden gayrisahih varoluşunda Dasein, sürekli olarak şu sözü sarfeder; “ *Zamanım yok*”. Ancak sahih varoluşu içerisinde kararlı Dasein'in zaman kaybetmesi söz konusu değildir. Çünkü kararlı Dasein'in içerisinde bulunduğu sahih zamansallık, içinde bulunan “ *an* ” karakterine sahiptir (Heidegger, 2011: 435). Şimdi bu sahih zamansallığın, içerisinde bulunan “ *an* ” karakteri ile ilişkisini inceleyelim.

Heidegger, bu noktada Aristoteles'in zaman anlayışına sadık kalır. Çünkü orijinal zaman, şimdide kendini kendinden farklılaştırarak, her ne ise o olmayarak var değildir ancak varolur. Orijinal zaman, saf olanak olarak kendi içinde tümlüğünü oluştururken diğer taraftan bir biçim kazanarak şimdide kendini gösterir. İşte orijinal zamanın her ne ise o olmayarak kendisini şimdide göstermesi ve Dasein'in kararlı oluşu, bu bağlamda oldukça önemlidir. Çünkü Dasein edimsel oluşu, yani hergünlüğünden bir hareketle yani kararlı ve özgür bir tavırla, görünenin ötesine, orijinal zamana ya da varlığa yöneldiği sahih bir zamansallığın içerisine girer. Heidegger için zaman, her ne kadar geçmiş, şimdi ve geleceği içerisinde barındırsa da kendini ortaya çıkarışı, açığa çıkışı, gelecek ile ilgili bir şimdide, diğer bir ifadeyle *henüz değil şimdide* gerçekleşir. Dasein'in sahih zamansallığının temelinde bu *şimdi* vardır. Orijinal zamanın sahip olduğu bu özellikten ötürü, zamanın akışını farklı bir biçimde düşünmemiz gerekir. Bu yüzden Heidegger için zaman, ne art arda dizilmiş şimdiler sırasındır, ne de şimdiden geleceğe doğru yöneliktir. Heidegger için zaman, gelecekte şimdide doğru akar yani gelecek, her zaman şimdidedir (Önal, 2014: 24-25). Hiç kuşkusuz Dasein için en önemli şimdi, gelecek ile ilgili olandır. Heidegger için zaman, Dasein'in bir şey yapması içindir. Bu durumda öncelikli olarak bünyesinde geleceği barındırır. Almanca “ *Zukunft* ” anlamında

gelecek, Heidegger tarafından şöyle yorumlanır. Dasein, ölüme doğru ilerler ve gelecekte tekrar kendine döner (Inwood, 2014: 133).

3.3.2. Varlığı Anlamanın Olanağı Olarak Zaman

Martin Heidegger'in öğrencilerinden birisi olan Helene Weiss, 1945 yılında yazmış olduğu bir makalede, hocası Heidegger'in felsefesinin esasının "Varlık eşittir Zamandır." olduğunu ifade eder. Çünkü Heidegger, tüm felsefesi geleneğin içerisinde barındırdığı soruların sahip olduğu söz dağarcığını, zamansal bir boyutta inceler. Belki de onu bu kadar orijinal hale getiren noktada budur. Heidegger, *Varlık ve Zaman* adlı eserinin girişinde, "varlığı anlamanın ufku zamandır" der. Aslında bu söz ile Heidegger, *Varlık ve Zaman* adlı eserinin nasıl başlayıp, nasıl bir sona doğru ilerleyeceğinin işaretini verir (Camcı, 2015: 13-14). Heidegger, Greklerin aksine varlık ve zaman arasında kurulan ilişkiyi, tam da sonlu olandan yola çıkarak anlamaya çalışır. Çünkü Heidegger'in tasarlamış olduğu zamansallık fikri, insan yaşamının ve insan varolmasının bizatihi kendisidir (Weiss, 1941: 184). İşte bu zamansallık içerisinde Heidegger'e göre Dasein, zamanın sahip olduğu kapsayıcı, ilksel, bölünemezlik özelliği ve gündelik pratiklerimize eşlik eden yapısı ile kendi varlığını duyabilir. Çünkü zaman, varlığın anlamının olanağı olmasının yanı sıra, Dasein'in en temel varlık yapılarından birisidir (Camcı, 2015: 14).

Heidegger, hem varlığın anlamını, hem de zamanın yapısını sorgular iken, her zaman varolanlardan hareket eder. Heidegger'e göre, bizim anlam dünyamız, yaşam dünyamızdaki pratiklerimiz ile sınırlıdır. Bu yüzden zamanın kendisi de varolanlar ile sınırlı kalır. Çünkü Dasein, hergünlüğü içerisinde zamanın kendisini şeyleştirir ve eşit parçalara bölerek sınırlandırır. Geleneksel felsefe ile de bu noktada benzerlik göstermektedir. Oysa Heidegger, geleneksel yaklaşımın bu tavrına karşı çıkar. Çünkü bu hali ile zaman, içerisinde herhangi bir anı saptayıp, sınırlandırabileceğimiz bir şekle bürünür. Şimdi, önce ve sonra arasında bir olanaklı öncelik ve sonralık ilişkisi kurulur. Bu durum, varlığımızın yalnızca şimdide varolma olarak sınırlandırılmasına sebep olur (Önal, 2014: 48-49). Ancak Heidegger düşüncesinde bu zamanın zamansallığı fikri, yaşam dünyamızdaki pratikler ile sınırlı kalan bir zaman anlayışından çok, tüm bu pratikleri kapsayan, kuşatan bir form veya eidos gibi düşünülmektedir. Heidegger, bu noktada varlığı anlama olanağının zamansal yolunu çizer. Çünkü Platon'un idealar kuramında bir şeyin en üst kapsayıcısı ya da idealarının en geniş formunu düşünmek, aslında varlığın kendisini düşündürmektir. Felsefe tarihi boyunca sürekli sorulan *nedir?* sorusunu, Heidegger zamansal bir boyuta taşır ve buradan varlığın anlamına yönelir. Çünkü Heidegger için *nedir?* sorusu, yaşam dünyasında üç boyutlu uzamsal varolanların ötesinde bir şey düşünmemize yol açar (Camcı, 2015: 14-15).

Heidegger için Dasein'ın zamanı anlaması, bir noktada kendisi ve kendi varlığını anlamasıdır. Bu anlama, elbette yaşam dünyasından izole olmuş bir aşkınsal öznenin anlayışından uzaktır. Buradaki anlama var-olagelen, kendisi gibi zaman içerisinde kapsanan şeylerin aracılığı ile gerçekleşen bir anlamadır. Bu anlamada Dasein, varlığın önünde uzanışını farkederek ve anlayabilir. Çünkü Dasein, bir taraftan günlük yaşamdaki pratiklerini sayarken, diğer taraftan pratiklerin sayısal karakterini oluşturan, sayılabilmesine imkan veren, olanak sağlayan varlığın zamansal karakterini de tanıklık eder (Camcı, 2009: 117). Heidegger fenomenolojisi de bu düşünceyi destekler niteliktedir. Çünkü fenomenoloji içerisindeki *fenomen* ve *logos* kavramlarının birlikteliğinde bulunan ve kendini kendine ait ufukta ortaya çıkaran *phanetshai* yani diğer bir deyişle varlıktır. İşte tam olarak bu ufukta, zamansallık da kendini gösterir. Yani fenomenolojinin sahip olduğu bu bakış, nesnelerin kendilerini ontolojik bir farklılık ile zamansallıkta göstermelerine fırsat verir. Böylelikle zaman, varlıksal veya varlık zamansaldır (Camcı, 2009: 118)

Sonuç olarak şunları söylemek mümkün. Heidegger, varlık idesinin imkanlarını analiz edebilmek için her türlü mantıksal çıkarımdan uzak durmuştur. Bu imkanların ortaya çıkabilmesinin olanağını da, varlık anlayışına sahip Dasein'a yüklemiştir. Çünkü ancak Dasein, bir varlık anlayışına sahip olabilir. Dasein bu varlık anlayışını yalnızca dünya içinde varolma, diğerleriyle karşılaşarak ve onlara karşı bir tavır, bir tutum sergileyerek gerçekleştirebilir. İşte tam bu noktada Heidegger bir soru sorar; “*Varlığı açımlayarak anlama, Daseinsal olarak nasıl mümkündür?*” (Heidegger, 2011: 463). Heidegger için bu sorunun cevabı, Dasein'ın varoluşunun en temel yapısı olan zamansallıkta yatar. Çünkü ekstatik zamansallığın sahip olduğu gün yüzüne çıkarma minvali, doğrudan varlığın sahip olduğu ekstatik tasarıma da ışık tutar. *Varlık ve Zaman*'ın giriş bölümünde dile getirilmiş olan ifade “*Varlığı anlamının ufku, zamandır*”, yine *Varlık ve Zaman*'ın sonundaki şu ifade “*Yoksa bizatihi zaman kendini varlığın ufku olarak mı açığa çıkartmaktadır?*” (Heidegger, 2011: 463) ile tamamlanmamış, bir çok analiz ve incelemeye rağmen ucu açık kalmıştır.

SONUÇ

Bu çalışmada, Heidegger'in Dasein'ı ve Dasein'ın içerisinde bulunduğu yaşam dünyasının, zaman daha doğrusu zamansallık ile olan ilişkisi incelenmeye çalıştık. Heidegger için bu zamansal ilişki, yaşam dünyasının bizatihi kendisidir. Zamansal bir varoluşa sahip olan Dasein, geleneksel felsefe içerisinde özellikle Descartes ve Kant gibi filozoflar tarafından, yaşam dünyasındaki üç boyutlu uzamsallığı aşan, aşkın bir pozisyona yerleşmiştir. Ancak Heidegger perspektifinden Dasein, öncelikli olarak bir bilen özne değildir. O, yaşam dünyasında anlamlı ilişkiler kurabilen bir varlıktır. Bu yüzden çalışma boyunca; dünya içinde varolma olan Dasein'ın, geleneksel felsefeye ait bu dogmatik bilme tutumundan, sahip olduğu zamansallık karakteri, diğer bir deyişle dünyanın dünyasallığı aracılığı ile nasıl sıyrıldığına açıklık getirme hedeflenmiştir.

Bu hedef doğrultusunda ilk bölümün ilk başlığında, Descartes'ın yaşam dünyasını *cogito* aracılığı ile nasıl *Res extensa* olarak belirlediği tartışılmıştır. Felsefi geleneği takiben Descartes; ilk kez özne ve nesneyi tözsel boyutta birbirinden ayırarak, özne ve nesne arasında koca bir uçurum yaratmıştır. Descartes için ruh, ben, ruhsal töz, maddi olan bedenden ayrıdır. Descartes'ın öne sürdüğü *cogito*'nun öznesi olan ben, Heidegger'in anlamlı ilişkiler kurabilmenin olanağı olarak gördüğü yaşam dünyasında, sürekli olarak bir bilinçlilik halinde varolur. Çünkü Descartes için nesnelere içerisinde varolduğu yaşam dünyası, kesin ve tamdır. Bu yüzden ben, sahip olduğu bu bilinçlilik hali ile, nesnelere dünyasını sürekli olarak hesaplar, böler ve parçalara ayırır. Descartes kuşkusuz bir şekilde, *cogito sum* ile felsefeyi güçlü ve sağlam bir zemine oturtmaya çalışmıştır. Ancak Heidegger'e göre, Descartes tam olarak bu noktada, yaşamın özü olan varoluşu da, diğer *res extensa* olarak belirlediği varolanların tözü gibi algılamıştır. Oysa Heidegger için varlık, dünyada oluş olarak anlaşılabilir. *Cogito*'nun öznesi olan ben, varlığa yönelik salt bilme tutumu ile varoluşun bu halini gözden kaçırmıştır.

Kant ise gerçekleştirmiş olduğu *numen* ve *fenomen* ayrımı ile aklın sınırlarını çizmiştir. Kant için dış dünyadaki varolan şeylerin tek başlarına bir gerçekliği yoktur. Çünkü Kant için dış dünyadaki mevcut salt çokluk, anlığın yetilerinin herhangi bir müdahalesi olmadığı sürece, çağrışımsal bir oyundan öteye geçemez. Kant, bu noktada insan aklının ve bu aklın sahip olduğu kategorilerin merkezde olduğu bir felsefe yaratmıştır. Kant dış dünyadaki nesnel varolanların bilgisini, anlık kategorileri sınırlamıştır. Böylelikle Kant için aklın sahip olduğu bu yetilerin ötesi, yalnızca yanılısamadır. Sonuç olarak Heidegger'in dile getirmiş olduğu *dünyanın dünyasallığı*, *uzamın uzamsallığı* gibi kavramlar, Kant için yalnızca soyut kavramlardır. Oysa Heidegger için, böylesi sınırları çizilmiş ve insanın tüm eylemlerinin bir

bilinçlilik durumunda gerçekleşmesi mümkün değildir. Çünkü Dasein, yaşam dünyasında istek ve ilgileri doğrultusunda, dolayimsız karşılaşmalara girer.

Bu bağlam içerisinde ilk bölümün sonlarında Hegel ve Dilthey ele alınmıştır. Hegel, Kant ve Descartes sonrası ortaya çıkan özne merkezli düşünüm felsefelerine karşı, bir eleştiri olarak okunabilir. Çünkü Kant ve Descartes sonrası ortaya çıkan bu salt rasyonel felsefe, Hegel ile beraber kısmi bir kırılmaya uğramıştır. Hegel için Descartes felsefesi, öznenin yalnızca düşünen boyutundan açıklama yapmaya çalıştığı için eksik ve yetersizdir. Hegel'in bilinci, kendine yani kendi bilincine ulaşma gayretindedir. Bu kendi bilincine ulaşabilmenin yolu; bir başka bilinç, başka bir bendir. Çünkü insan dış dünyadaki şeylere takılıp kalmıştır ve kendine bilincine dönememiştir. İşte Hegel'in öne sürdüğü *köle-efendi* diyalektiği, bu bağlamda oldukça önemlidir. Çünkü bu diyalektik sayesinde aydınlanmanın öznesi, daha bedenli ve daha doğal bir şey olarak görülmüştür. Hegel için bilinç dediğimiz şey; yaşam dünyasında pratik ilişkiler kurabilen bir şey olarak anlaşılmaktadır. Bu yüzden Kant'ın öne sürmüş olduğu, zamanın ötesinde, üç boyutlu uzamsallığı aşan özne fikri, Hegel tarafından eleştirilmiştir. Aydınlanmanın süregelen özne merkezli felsefesi, Hegel ile beraber kısmi bir kesintiye uğradıktan sonra, birçok filozof tarafından eleştiriye uğramıştır. Dilthey de bu filozoflardan birisidir. Aynı zamanda Dilthey, ikinci bölümdeki Heidegger felsefesine de bir giriş niteliğindedir. Doğa bilimleri ve tin bilimleri arasında bir ayırım gerçekleştirmek isteyen Dilthey, aydınlanma felsefesinin tasarladığı özneyi, yaşam dünyasında planlar yapan ve bu planlar aracılığı ile ötekiler ile ilişki kurabilen bir varlık olarak tasarlanmıştır. Daha sonra Dilthey felsefesinin en önemli iki kavramı olan *yaşantı* ve *anlama* kavramlarından bahsettik. Dilthey felsefesinin merkezine epistemolojik bir özne yerine yaşantı kavramını yerleştirir. Çünkü Dilthey için, yaşantı kavramı yalnızca epistemolojik öznenin sahip olduğu doğmalaşmış bilme yetisini değil, tüm bilinç durumlarını kapsayıcıdır. Diğer bir önemli kavramı ise anlamadır. Dilthey'in anlama kavramı, bir yeniden yaratımdır. Bu anlama sayesinde bizler, doğayı, ötekini ve ötedeki tinsel şeyleri anlar ve yeniden üretiriz. Bu anlama ve yeniden yaratım sürecinde, insan yalnızca bilme yetisi ile değil, duygu ve düşüncelerinin tamamı ile hareket eder. Anlamayı kategorilere ayıran Dilthey'in Heidegger düşüncesi ile yakınlığı bağlamında en önemli kategorisini *parça-bütün* kategorisi ile belirtmiştik.

İkinci bölümde geleneksel felsefedeki mevcut özne ve nesnel dünyası kavramlarına ve bu kavramlar arasındaki ilişkiye karşı olarak, Heidegger felsefesindeki Dasein ve yaşam dünyası kavramlarını ve bu kavramlar arasındaki ilişki incelenmiştir. Descartes için tam ve kesin olarak tanımlanan nesnel dünyası, Kant tarafından *numenal* ve *fenomenal* olarak ikiye ayrılmıştır. Ancak Heidegger için nesnel dünyası için en önemli şey *dünyanın dünyasallığı*

fikridir. Heidegger'in bu kavram ile hem Dasein'in yaşam dünyasında eksistensiye varoluşuna hem de varolanın el-altında olmağına işaret ettiğini ifade etmiştik. Çünkü Heidegger için varolanın mevcut yani *Vorhandene* tarzı daha çok geleneksel ontolojideki epistemoloji ile ilişkilidir. Dolayısıyla dünyanın dünyasallığı sayesinde varolanlar kendini el-altında olarak yani *Zuhandene* varlık tarzında açmaktadır. El-altında olmağı sayesinde Dasein, sürekli olarak dünya ile ilişkili içerisindedir. Varolanın el-altında olmağı yapısı, Dasein'i sürekli olarak teorik bilmeden pratik bilmeye yaklaştırır. Heidegger, Dasein'in dünyada ilgilendiği ve münasebette bulunduğu varolanlara, gereç adını vermektedir. Dasein, varolanların sahip olduğu bu gereçsel yapıyı, yalnızca keşfedici ve kullanışlı olan bir bakış tarzı kavramaktadır. Çünkü yalnızca bu sayede el-altında olanın sahip olduğu *bir şey içinlik* yapısı ortaya çıkarabilir. Kısacası dünyanın dünyasallığı fikrinin, el-altında olanın işlevsel ve *bir şey içinlik* yapısını ortaya çıkarmasının yanı sıra, gereçlerin tek başlarına değil diğer gereçler ile birlikte anlam kazanmasında önemli bir rolü olduğunu da vurgulamış olduk.

İkinci bölümün ikinci başlığı ve devamında ise Dasein'in, geleneksel ontolojideki öznenen nasıl ayrıldığını ve hangi varoluşsal özelliklerin bu ayrımı destekler nitelikte olduğu incelenmiştir. Heidegger, daha en baştan Dasein'i *dünya-içinde-varolma* şeklinde tanımlayarak, Dasein'in varoluşunun kuramsal bir yapıdan uzak ve pratik bir amaca hizmet ettiğini vurgulamıştır. Bu yapı sayesinde Dasein'in ilgi ve yönelimleri, dünyayı anlamlı hale getirir, diğerleri ile birlikte varolmasına imkân sağlar ve bir ağaçtan varoluşsal olarak ayırır. Hatta daha da öteye giderek varlık sorusunu sormasına imkân sağladığını belirttik. Akabinde geleneksel ontolojideki özne anlayışı ile bir karşılaştırma bağlamında, Dasein sahip olduğu sahih bir takım varoluşsal özellikler ve gayrisahihi bir takım varoluşsal özellikleri incelemiştik. Bunları sahih varoluşsal başlığı altında *fırlatılıp atılmışlık, korku, kaygı ve kararlılık* olarak sıraladık. Bu bölüm ile aydınlanmacı geleneğin göklere çıkarmış olduğu özneyi, biraz daha yaşam dünyasına sokmayı hedeflerken, Dasein'in dünya içine *fırlatılıp atıldığı* ve bunun onun kaderi olduğunu, diğer varolanlar ile karşılaştığında kendine yönelik gerçekleştirdiği sorgulama sayesinde, yaşadığı şaşkınlık ve *korkuyu* da dile getirmiştik. Yaşadığı bu korkunun bir süre sonra varoluşunu anlamlı hale getirecek bir *kaygıya* dönüşeceğini ve yine bu kaygılı durumun sahih varoluşa kapı aralayan *kararlılığa* nasıl dönüştüğünü de belirttik.

Diğer taraftan Dasein'in olgusal yani in-otantik yapısı içerisindeki sahip olduğu birtakım varoluşsal yapıları inceledik. Bunlar Dasein'in hergünlüğü içerisinde sırası ile *boş konuşma, merak ve belirsizliktir*. Heidegger için Dasein, hergünlüğü içerisinde varolara takılıp kalmıştır. Bu takılı kalmadan dolayı, sürekli ilgi ve yönelimlerini varolanlara yönelmiştir. Böylelikle gerçek varlık sorusunu sormayı unutmuştur. Ancak bu durum Heidegger için eksik

veya yanlış bir durum değildir. Aksine Dasein'in varoluşunun bir parçasıdır. Boş konuşma, varlığın açığa çıkışını engeller niteliktedir. Bu engel sayesinde Dasein sürekli olarak merak eder, bakış eyer ve görmek ister. Ancak merak bir süre sonra hem kamusal boyutta hem de mahrem boyutta bir *belirsizliğe* yol açar. Çünkü kamusal boyuttaki herkes ile beraber olma, Dasein'in otantikliğini gizler yani Dasein kendi kendisini, kendine konu edinemez ve *yabancılaşır*. Dasein'in hem otantik hem de in-otantik yapısı, Dasein'in yaşam dünyası ile kurduğu ilişkiyi de belirler niteliktedir. Dolayısıyla Dasein yaşam dünyasında yalnızca ve yalnızca bilen bir özne olarak konumlanamaz. İn-otantik yapısı içerisinde, ilgi ve yönelimleri aracılığı ile şeyleri *umursar*. Bu umursama el-altında olanın işlevsel yapısı ile ilişkilidir. Umursama, Dasein'in varlığının açığa çıkmasına imkan sağlar. Dasein'i kendi kendisine yöneltir. Bu umursama sırasında Dasein bilinçli bir özne değildir. Descartes'in *cogito*'nun öznesinin, varlığa yalnızca bilme edimi ile yaklaşmasının aksine Dasein, pratik bir bilmenin(Know-How) peşindedir. Çünkü aletler yaşam dünyası içerisinde zaten anlamlı bir şekilde varolurlar. Dasein, diğer aletler ile birlikte yaşam dünyası içerisinde anlamlı bir bütün oluşturan bu aletleri, pratik bir şekilde anlar.

Çalışmanın üçüncü ve son bölümünde ise, Heidegger'in tüm bakış açısının temelinde bulunan zamansallık kavramının, Aristotelesçi zaman anlayışı ile ilişkisi incelenmek istenmiştir. Aristoteles'in zamanı, hem devinimle ilgili, hem de devinimden ayrı her ne ise o olarak süre giden, devinimin uzamdaki yer değiştirmesi olarak ölçülebilen uzamsal boyutu ile sınırlandırılmış halde yani modalite, yani varlık kipinde bir tümlüktür. Heidegger de bu zaman anlayışına sadık kalarak, kendi felsefesini oluşturmuştur. Aristoteles için *aporia* olarak da nitelendiren zaman, *ousia* 'nın sahip olduğu çift anlamlılığa sahiptir. O dönemde yunan düşüncesinde açıkça ifade edilmemiş olsa da ontolojik boyuttaki varlık anlayışı zamansal bir söz dağarcığı içinde, hatta zaman olarak düşünülmekteydi. Heidegger, Aristoteles zamanının hem bir şeye ilişik "*me on*" hem de kendi başına varolan *ousia* anlamındaki yapısını düşünerek, zamanın kapsadığı şey ile kurduğu ilişkiyi incelemeye başlamıştır. Heidegger, orijinal zamanın bir biçimde günlük deneyimlere eşlik ederken diğer taraftan bir bütün olarak kalan bu yapısını, günlük yaşama uyarlamıştır. Bu uyarlama sonucunda, orijinal zamanın tümlüğünden, şeylere geçişin uzamsal olmadığını ve *a-topos* olduğunu belirtmiştik. Heidegger için bizler günlük yaşamdaki pratiklerimizi, teorik ve kuramsal olarak düşünmeyiz. Çünkü zamanın zamansallığı sayesinde, bizler günlük pratiklerimizi sıraya koyar ve pratik bir şekilde sayarız. Ancak bu sayma, *terminus* anlamında değil daha çok Aristotelesçi *proton* ve *husteron* kavramları yani bir öncelik sonralık ilişkisi içerisinde düşünmekteydi

Daha sonra zamansallığın, otantik, in-otantik, kamusal ve geleneksel zaman olmak üzere dörde ayrıldığını belirttik. Aristoteles'in zaman anlayışının, günlük yaşam uyarlanmasının en önemli kavramı zamansallık kavramıdır. Çünkü Heidegger için zaman, senin ya da benim zamanım değildir. Zamanın asıl anlamı onun zamansal (*Zeitlichkeit*) oluşudur. Bu yüzden önemli olan zamanın *neliği* değil, *nasıllığı* olduğunu ifade ettik. Bu nasıllığı sayesinde yaşam dünyasında karşılaştığımız şeyleri *vorhanden* yani mevcut olan olarak değil, el-altında olarak yani *zuhanden* olarak anlarız. Çünkü yönelimimizin ufkunda şeyin kendisi değil, kendi uzamsallığını aşan zamansallığa yöneliğizdir. Çünkü ilgimiz ve alakamız, aletin işlevselliği yani *bir-şey-için* oluşuna yöneliktir. Yine Dasein'ın şeyleri *bir-şey-içinlik* yapısında anlarken bir hal içerisindedir. Bu hal, *Stimmung* halidir. *Stimmung*, akort etme, ayarlama anlamına gemektedir. Dolayısıyla Heidegger'göre Dasein, bu *stimmung* halinde şeyleri *bir-şey-içinlik* yapısında zamana yansıtarak anlar ve kendine uyarlar. Dasein zamansallık aracılığı ile şeyleri *bir-şey-içinlik* yapısında anlarken, aslında hem orijinal zamanı hem de kendi varlığını da anlamaktadır. Ancak Dasein nesnel dünyasında takılı kaldığı için, hem kendi varlığı hem de orijinal zamanın kendisini duyabileceği sahih zamansallığından uzaklaşmıştır. Sahih zamansallık, kararlı (*Entschlossenheit*) bir Dasein ile mümkündür. Kararlı Dasein, sahih zamansallığı içerisinde zamanın gelecek ile ilgili olan *henüz-değil-şimdi* karakteri sayesinde varlığın veya orijinal zamanın sesini duyar.

Heidegger düşüncesinde zamanın zamansallığı, yaşam dünyasındaki şeyler ile sınırlı kalan bir şey değildir, o daha çok tüm bu şeylerin kapsayıcısı ve onlarında kendilerini açmalarına imkân sağlayan *form* veya *eidos* gibidir. Çünkü Platon'un idealar öğretisinin en üst kapsayıcısı, aslında bizatihi varlığın kendisidir. Bu yüzden Heidegger için varlığı anlamının olanağı, zamansal bir ufukta yatar. Daha da ötede varlık zamansal, zaman varlıksaldır.

KAYNAKÇA

- Acar Vanleene, S. M. (2012). ‘‘ Wilhelm Dilthey’de Anlama Üzerine’’, *DTFC Dergisi*, Cilt 52, Sayı 1: 155-168.
- Aristoteles, Agustinus ve Heidegger, (1996) *Zaman Kavramı*, (Çev. S. Babür), İmge Yayınları, Ankara
- Aristoteles. (1997). *Fizik*, (Çev. S.Babür), Yapı Kredi , İstanbul
- Balanuye,Ç. (2008). ‘‘ Beden ve Aşknlık’’ *flsfdergisi*, Sayı 6: 50-59
- Bumin, T. (2010). *Hegel*. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul
- Camcı, C. (2015) *Heidegger’de Zaman ve Varoluş*, Bıblotech Yayınları, Ankara
- Camcı, C. (2013) ‘‘Heideggerci Bir Edip Cansever Karakteri, Ruhi Bey’’ *flsfdegisi*. Sayı 16: 1-14
- Camcı, C. (2009). ‘‘ Heidegger’in Aristoteles’in Zaman Anlayışı İle Kant’ın Zaman Anlayışını Yorumlaması’’, *flsfdergisi*, Sayı 8 : 93-122
- Cassier, E. (1988). *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, (Çev. D.Özlem), İnkılap Yayınları, İzmir
- Descartes, R. (2011) *Meditasyonlar*, (Çev. A. Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul
- Dilthey, W. (1999). *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*. (Çev. D.Özlem), Paradigma Yayınları, İstanbul
- Dreyfus, H. L. (1997). *Being in-the-World*, The MIT Press, USA
- Habermas, J. (1996). ‘‘ Dilthey’in anlama kuramı: ben-özdeşliği ve dilsel iletişim’’. D, Özlem (ed). *Metinlerle Hermeneutik (Yorum Bilgisi Dersleri)*, İnkılap Kitapevi, İstanbul, 185-202.
- Heidegger, M. (2011). *Varlık ve Zaman*, (Çev. K. H. Ökten), Agora Kitaplığı, İstanbul,
- Heidegger, M.(2012). *Varlık ve Zaman*, (Çev. K. Çüçen), Sentez Yayınları, İstanbul
- Heidegger, M. (2015a). *Metafizik Nedir?* (Çev. Y. Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara,
- Heidegger, M. (2015b). *Hümanizm Üzerine Mektuplar*, (Çev. Y.Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara
- Inwood, M. (2014). *Heidegger*, (Çev. N. Öрге), Dost Kitapevi, Ankara
- Kant, I. (1993). *Arı Usun Eleştirisi*, (Çev. A. Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul
- Ketenci, T. (2016). ‘‘ Saf Aklın Eleştirisinde Önsözler ve İşlevleri’’, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, Sayı 6: 116-139)
- Kojeve, A. (2000). *Hegel Felsefesine Giriş*, (Çev. S.Hliav), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul
- Özçınar, Ş. (2008). ‘‘ Hegel’de Düşünümsel Bilincin Pekinlik Yanılsaması ve Kurgusal Özne’’, *ETHOS: Felsefe ve Toplum Bilimlerinde Diyaloglar*, Sayı 2/4: 1-21

- Özlem, D. (ed). (1996). *Metinlerle Hermeneutik (Yorum Bilgisi Dersleri)*, İnkılap Kitapevi, İstanbul
- Önal, S. (2014). *Gündelik Yaşam ve Zamansallık Bağlamında Dasein*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya.
- Riedel, M. (1996). ‘ ‘ Wilthem Dilthey’de teorik bilme ve pratik yaşama kesinliği’’. D, Özlem (Ed). *Metinlerle Hermeneutik (Yorum Bilgisi Dersleri)*. İnkılap Kitapevi, İstanbul, 54-76.
- Schatzki, T. R. (2005). ‘ ‘ Early Heidegger On Sociality’’. (H.L. Dreyfus& M.A. Wrathall) . *A Companion to Heidegger*. Blackwell Publishing, USA, 233-247.
- Timuçin, A. (2004). *Descartes Felsefesine Giriş*, Bulut Yayınları, İstanbul
- Timuçin, A. (2011). *Gençler İçin Felsefe Tarihi*, Bulut Yayınları, İstanbul
- Tümekaya. B. (2010). *Heidegger’in Batı Metafiziğine Karşı Tedirginliği ve Modern Özne Eleştirisi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Antalya.
- West, D. (2013). *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Weiss, H. (1941). ‘ ‘ The Greek Conceptions of Time and Being in the Light of Heidegger’s Philosophy’’. *Philosophy and Fenomenological Research*, Vol. 2 No. 2: 173-187.

ÖZGEÇMİŞ

Adı ve SOYADI	Turgay BOLAT
Doğum Yeri - Tarihi	Karşıyaka- 1991
EĞİTİM DURUMU	
Mezun Olduğu Lise	Havva Öziş Bakan Lisesi
Lisans Diploması	Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü
Yabancı Dil	İngilizce
BİLİMSEL FAALİYETLER	
İŞ DENEYİMİ	
Stajlar	-
Projeler	-
Çalıştığı Kurumlar	Özel Sektör / Meeting Point Turizm Şirketi
E-Posta	turgaybolatt@hotmail.com