

AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Banu TÜMKAYA

HEIDEGGER'IN BATI METAFİZİĞİNE YÖNELİK TEDİRGİNLİĞİ VE MODERN  
ÖZNE ELEŞTİRİSİ

Danışman  
Yard. Doç. Dr. Çetin BALANUYE



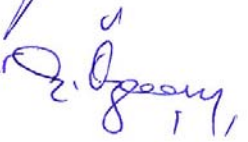
Felsefe Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2010

Akdeniz Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Banu TÖMKAYA'nın bu çalışması, jürimiz tarafından Felsefe Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Ahmet İnan   
Üye (Danışmanı) : Yrd. Doç. Dr. Çetin Balançoğlu   
Üye : Yrd. Doç. Dr. Şahin Özşinanoğlu 

Tez Konusu: Heidegger'in Batı Metafizikine Yönelik Tedirginlik  
"ve Modern Özne Eleştirisi"

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

Tez Savunma Tarihi : 19/03/2010

Mezuniyet Tarihi : 26.03/2010

Prof. Dr. Burhan VARKIVANÇ  
Müdür



## İÇİNDEKİLER

|   |     |
|---|-----|
| ÖZET .....  | iii |
| ABSTRACT .....  | iv  |
| GİRİŞ.....  | 1   |
| 1. GELENEKSEL METAFİZİKTE “ÖZNE”: HEIDEGGERCİ BETİMLEME .....                                     | 3   |
| 1.1 Heidegger’e Göre Batı Felsefesinin “Klasik” Özne Kavrayışı.....                               | 3   |
| 1.1.1. Varlık’a Sadece Bilme Edimiyle Yönelmek .....  | 3   |
| 1.1.1.1. Varlık’a Teorik Bilmeye (Kategorik Düşünce) Yönelme .....                                | 5   |
| 1.1.1.2. Varlık’la Pratik Bilme (know-how) Aracılığıyla İlişki İçinde (involvement)<br>Olma ..... | 8   |
| 1.1.2. Varlık’ın Eksik Kavranışı.....   | 10  |
| 1.1.3. Varlık Kavrayışında Platon ve Kartezyen Program .....                                      | 15  |
| 1.1.3.1. Antik Ontolojide Dünya .....   | 17  |
| 1.1.3.2. Kartezyen Ontolojide Dünya.....  | 18  |
| 1.1.3.3. Heideggerci Fenomenolojiye Göre Dünya .....  | 23  |
| 2. GELENEKSEL METAFİZİKTE “ÖZNE”: HEIDEGGERCİ ELEŞTİRİ.....                                       | 27  |
| 2.1 Eleştirinin Kavramsal Araçları .....  | 27  |
| 2.1.1. Eleştiride “Dasein” Kavramının Anlam ve İşlevi.....  | 27  |
| 2.1.1.1. Kartezyen Özne .....   | 27  |
| 2.1.1.2. Öz ve Varoluş İkiliğinin Ötesi: Dasein .....   | 31  |
| 2.1.1.3. Otantik veya İnotantik Sahiplenme: Varlıkla İlişki Kuran “Da-Sein” .....                 | 33  |
| 2.1.2. Eleştiride “Oluş” Kavramının Anlam ve İşlevi.....  | 36  |
| 2.1.2.1. Oluş (Varlık): Zamansal Mevcudiyet.....  | 37  |
| 2.1.2.2. Oluş (Varlık): Zamansal Hakikat .....  | 40  |
| 3. “DASEIN” YENİ BİR ÖZNE ÖNERİSİ OLARAK OKUNABİLİR Mİ? .....                                     | 45  |
| 3.1 Dasein: Modern Kamusalın Yeni Öznesi (mi?).....   | 45  |
| 3.2 Dasein: Aşkın ve Empirik Olan Arasında Bir Uzlaşma (mı?).....                                 | 48  |
| SONUÇ.....  | 52  |
| KISALTMALAR .....   | 57  |
| KAYNAKÇA .....  | 58  |
| ÖZGEÇMİŞ.....   | 61  |

## ÖZET

Heidegger'e göre klasik özne, Varlık'a sadece teorik bilme edimiyle yönelen, dolayısıyla kendini de eksik ve yanlış yorumlayan bir öznedir. Heidegger'in özneye yönelik eleştirisi, batı felsefesinin Platon'la başlayan, oluş sorusunun hak ettiği derinliği görmezden gelen, epistemolojik bir kesinlik arayan, bu nedenle de bağlamdan kopan bir metafizik düşüncede buluşan geleneksel programı hedef alır. Heidegger'e göre batı felsefesinin, Varlık'ı bir bütün olarak ve akış halinde kavramaktan uzak, epistemolojik kesinliklere tutturmak isteyen tavrı ve bu nedenle kaçınılmaz olarak bağlamdan kopuk bir izlekte seyretmesi temel bir hatadır. Dolayısıyla, kendimiz ve dünya hakkındaki kavrayışımızın da hatalı olarak belirlenmesine yol açar. Bu bağlamda, tüm felsefi sorunlar, esaslı bir ontolojik açılımla yeniden ele alınmaya ihtiyaç duymaktadır. Bu, Heidegger'in tüm felsefesine ağırlığını koyan temel argüman (fundamental ontoloji) olup, onun modern özne değerlendirmesinin de karakteridir. Bu çalışmada, öncelikle geleneksel metafiziğin özne algılayışına yönelik Heidegger'ci eleştiri, ardından da bu eleştiriye olanaklı kılan temel gerekçeler araştırılacaktır. Sonuç olarak, Heidegger'in modern özne eleştirisi ve Dasein kavrayışı ile, modern özneyi alt etme projesinin başarılı olduğu iddiası ve buna karşılık Heidegger'in yeni bir özne anlayışı geliştirdiği iddiası karşılaştırılarak tartışılacaktır.

## **Heidegger's Uneasiness Towards Western Metaphysics in Relation to His Critique of Subjectivity**

### **ABSTRACT**

In Heidegger's thought, modern subject grasps Being through knowing, which is solely a theoretical act, and his self-understanding, therefore, is deficient and inaccurate. Heidegger's critique of subjectivity targets traditional Western philosophy beginning with Plato that underestimates the depth of the question of Being in favour of epistemological certitude, hence, produces non-contextual metaphysical thinking. Traditional posture of philosophy, inevitably, bears a fundamental failure by seeking to define Being on the basis of non-contextual epistemological certainties, instead of grasping it as a holistic occurrence. Consequently, both our self understanding and the comprehension about the world are determined inaccurately by this fundamental failure. Therefore, it is necessary to evaluate all the philosophical questions with a deconstructive ontological approach. This, as Heidegger puts it "*fundamental ontology*", is the main argument of his philosophy, and it also shapes his critique of subjectivity. In this work, primarily, the perception of subjectivity of the traditional metaphysics will be described in the light of Heideggerean critique. Following will be the explication of the fundamental justifications which enables the critique. Consequently, the claims; whether Heidegger's critique of subjectivity together with his conception of Dasein is successful to overcome the idea of the subject or he has only managed to bring about a new conception of the same issue, will be discussed comparatively.

## GİRİŞ

Batı felsefe tarihine belli bir açıdan bakıldığında belli başlı bazı kavramların, bir omurga oluşumuna doğru evirildiğini saptamak mümkündür. Bu süreci bir gelişim veya olgunlaşma olarak görmenin sürece belli bir perspektiften bakarak yapılabilecek bir nitelme olduğunu 19. yy.da Nietzsche bize gösterdiğinde, düşünce tarihinde yepyeni bir sayfa açılmış oldu. Nietzsche'ye kadar, mantıksal bir temelden veya kendisinden şüphe edilemeyecek bir başlangıç noktasından türetilen düşünce sistemleri, bilgisel sorunlar için açıklayıcı, ahlaksal alan içine belirleyicilik görevi görmekteydi ve varlığımızın kökeni ve anlamı konusunda da genel bir kavrayış olanağı ortaya koyuyordu. Bu tutumun tek malzemesinin teori, ilişkin olduğu şeylerin ise teorik yetinin kendisi ile birlikte tüm olgusalıkları kapsamaması, problematik bir ikililiğin felsefi düşüncenin her alanına yayılmasına neden oldu. Sözelimi, Platon görünüş ve gerçeklik dünyaları ayrımıyla evrenle ilgili her türlü akıl yürütmenin olanaklarını, deney dışında tümüyle ideal bir alanda güvenceye aldı. Descartes, düşünen ve maddi töz ayrımları ile Platon'un ideal gerçeklik alanını bu dünyaya indirmiş olsa da, düşünce ile dış dünyanın gerçekliklerini ve ilişkililikleri birbirinden kopardı ve akıl lehine yeniden kurguladı. Kant ise numen ve fenomen ayrımlarından hareketle, akli salt bir ilişki kurma yetisi olarak görüp, biçimlendirilmiş empirik içerikten kurduğu öznel gerçekliği temellendirdi. Dünyanın kendi gerçekliğini ise deneyimi aştığını söyleyerek, inceleme dışı bıraktı.

Düşünce tarihinin temel karakterini belirleyen bu ikililiğe, bir diğer adıyla batı metafiziğine, Nietzsche tarafından getirilen itiraz, bu varsayımların ve temel düalist yapının hesabı verilemeyecek açmazlarla dolu olmak kadar, insanın dünya ve kendi yaşamı hakkındaki kavrayışına ilişkin olumsuzlayıcı etkilerle dolu olduğunu da gösterdi. Bu bağlamda modern özne, insanın kendi olanakları üzerindeki kavrayışına, metafizik düşüncenin sirayet edişinin yarattığı en önemli problematiklerden biridir. Batı metafiziğine yönelik bu yeni yapı bozumcu meydan okumanın Nietzsche'den sonraki en etkili ismi olarak karşımıza çıkan Heidegger'in, modern özne üzerine söyledikleri Nietzsche'ninkini aşarak onu daha ileriye götürür. Heidegger, batı metafiziğinde temel ontolojik sorgulamaların ihmal edildiğini ve bunların epistemolojik kaygıların gölgesinde kaldığını düşünür. Ona göre batı felsefesi, Varlık'ı bir bütün olarak ve akış halinde kavramaktan uzak, epistemolojik kesinliklere tutturmak isteyen ve bu nedenle kaçınılmaz olarak bağlamdan kopuk bir izlekte seyretmiştir. Kendimiz ve dünya hakkındaki kavrayışımız bu temel hatanın belirleyiciliğinde

şekillenir. Bu bağlamda, tüm felsefi sorunlar, esaslı bir ontolojik açılımla yeniden ele alınmaya ihtiyaç duymaktadır.

Bu çalışmada Heidegger'in tüm felsefesine ağırlığını koyan bu temel argüman (fundamental ontoloji) ışığında, özellikle onun modern özne değerlendirmesinin üzerinde duracağız. Ancak, modern özne problemine ilişkin Heideggerci perspektifin anlaşılması, onun bu sözü edilen temel ontolojik tutumunun genel bir çerçevede kavranmasını gerektirir. Dolayısıyla iki ana bölümden oluşan bu çalışmanın ilk bölümünde, Heidegger'in batı metafiziğinin varlık kavrayışının temel karakteristiklerini betimlemesini ve eleştirisinin içinde belirginleşen kendi varlık kavrayışını genel hatlarıyla ortaya koymaya çalışacağız. Bu bağlamda öncelikle, Varlık'a teorik bilme edimiyle yaklaşan geleneksel metafizik tutum ile Heidegger'in Varlık'ı, onunla pratik ilişkililiğimiz açısından kavrama olanağına olan vurgusu karşılaştırılacaktır. Buradan hareketle ikinci bir alt başlıkta, teorik etkinliğin bizi nasıl da Varlık'ın eksik kavranışına doğru götürdüğüne geçilecektir. Üçüncü bir alt başlıkla da, Platon, Descartes ve Kant'ın felsefelerinin özelinde geleneksel ontolojik tutumun varlık kavrayışına olumsuz etkisine değinilecek ve buna karşılık Heideggerci bir fenomenoloji ile daha esaslı bir ontolojik kavrayışın ne ölçüde olanaklı olduğu irdelenecektir. İkinci bölümde ise, geleneksel metafiziğin varlık anlayışının belirlediği özne anlayışı, Heidegger'in eleştirel yaklaşımı çerçevesinde betimlenecek, eleştirinin temel kavramsal araçları olan Varlık (veya oluş) ve Dasein üzerinde ayrıca durulacaktır. Dasein kavramının modern öznenin eksikliklerini ve temel açmazlarını gösterirken, yeni bir özne kavrayışının belirmesine mi yoksa daha çok özne metafiziğinin aşılmasına mı hizmet ettiği tartışılacaktır. Son olarak, Heidegger'in eleştirisinin, modern özne anlayışının dayandığı temel varsayımları sarsmada gösterdiği başarı ve bu eleştirinin çağdaş felsefede bulduğu yankının önemine değinilecektir.

Bu çalışmada, içinden çıkamayacağımı sandığım durumları, uzmanlığı ve samimi yaklaşımıyla aşmama yardımcı olan, her türlü kaynak araştırması-erişimi, zamanlama ve planlama gibi, bir tez çalışmasının en kritik süreçlerinde, beni profesyonelce yönlendiren danışmanım, Yrd.Doç.Dr. Çetin BALANUYE'ye teşekkür ederim. Ayrıca Prof.Dr. Ahmet İNAM'a, kırmayarak tez jürimde bulunmayı kabul ettiği ve değerli katkı ve tavsiyeleriyle bu çalışmanın başarısına anlam kattığı için teşekkürü bir borç bilirim. Tezin gelişimini yakından takip eden ve önerileriyle tezin olgunlaşmasına önemli katkı sağlayan Yrd.Doç.Dr.Cihan CAMCI'ya; güçlü manevi desteğini ve pratik konularda yardımını esirgmeden hep yanımda olan Araş.Gör.Begüm KÖSE'ye de sonsuz teşekkürler.

## 1. GELENEKSEL METAFİZİKTE “ÖZNE”: HEIDEGGERCİ BETİMLEME

### 1.1 Heidegger’e Göre Batı Felsefesinin “Klasik” Özne Kavrayışı

#### 1.1.1. Varlık’a Sadece Bilme Edimiyle Yönelmek

Heidegger, insana odaklanan pozitif bilimlerin araştırmalarında gerçek felsefi problemi gözden kaçırdıklarına işaret eder (Heidegger, 1962, s. 45). Bu bilimler öncelikli olarak sorulması gerekeni, inceleme ve araştırmalarını üzerine inşa etmelerini olanaklı kılacak bir temeli gözden kaçırmaktadırlar. Heidegger’e göre gözden kaçırılan şey ontolojik problemlerdir. *Varlık ve Zaman*’da, pozitif bilimlere Descartes ile sağlanan salt epistemik temelin, söz konusu eksikliğe yol açışının analizi dikkati çeker. Heidegger’e göre, “cogito” insanın rasyonel bilme olanağına sahip olmasını, varoluşunun yegâne zemini olarak görmesine yol açar. İnsan varoluşu rasyonel yetiye indirgenir ve onunla kurulur. Bu sebeple, Heidegger Descartes’ı cogitoyu incelerken ‘sum’un, üzerinde düşünmeden, cogitoya bağlı olarak kabul edişini eleştirir (Heidegger, 1962, s. 46). Bu durum Varlık’a<sup>1</sup> (Being) da sadece bilme edimiyle yönelmeye, şeylerin dünyada bulunuşlarını, oluşlarını görmezden gelerek,

<sup>1</sup> Heidegger’in (Türkçe’ye, *Varlık ve Zaman*, İngilizceye ise *Being and Time* şeklinde çevirilen) *Sein und Zeit* adlı eserinde, bir yandan tikel varlıklardan -almanca “seiendes”den- söz edilirken, bir yandan da bu tikel varlıklardan ayrı, onların dünyada birer varlık olarak bulunuşlarını içeren bir yapıdan, “Sein” kavramı ile söz edilir ki, bu kavram Heideggerci ontolojinin belkemiğini oluşturur. Bu nedenle, “Sein” kavramı ile neye işaret ettiği üzerine hassas bir inceleme yapmadan, Heidegger’in felsefesi hakkında herhangi bir çalışma yürütülemez. Bununla birlikte, konu hakkında Türkçe bir çalışma yapabilmek için bu sözcüğün dilimizde hangi sözcükle karşılanacağı ve bu sözcüğün Türkçe çağrışımları ile Heidegger’in kavram hakkındaki itinalı betimlemeleri arasındaki ilişkinin dikkatli bir biçimde incelenmesi gerekir. “Sein”in, kısaca, tikel varlıkların dünyada bulunuşlarına işaret ettiğini belirtmekle şimdilik yetinip, Türkçe’deki ilgili çeviri veya yazılarda, “Sein” ve “seiendes” kavramları için ne gibi karşılıkların uygun görüldüğüne değinmek yararlı olacaktır. Türkçe’de Heidegger ile ilgili çoğu çalışma, “Sein” için büyük harfle başlayan “Varlık”, “seiendes” içinse bu sözcüğün tikellik bildiren, küçük harfli formlarını -‘varlık’, ‘varlıklar’, ‘bir varlık’, ‘herhangi bir varlık’ gibi ifadeleri- tercih etmektedir. Dreyfus, özellikle *Sein und Zeit*’ın en popüler İngilizce çevirisindeki kullanımına istinaden, “Sein”in”, İngilizceye, büyük harfle başlayan “Being” şeklinde çevrilmesini, diğer varlıklara göre üstün ve yüce bir başka varlığı ima ettiği ve böylelikle “Sein” kavramı hakkında yanlış anlamalara yol açtığı gerekçesiyle, kendi yazılarında küçük harfli “being”i kullanmayı tercih ettiğini belirtir (Dreyfus, 1997, s. 11). Bense, tikel varlıklardan farklı olan, onların oldukları gibi olmalarını belirleyen ve onları oldukları şey olarak anlamamızın temeli” (Heidegger, 1962, s. 6) olan “Sein” için içerici, kuşatıcı ve belirleyen yönüne vurguda bulunduğunu düşündüğüm, büyük harfle başlayan “Varlık” şeklindeki çeviriye sadık kalmayı tercih ettim.

Ancak, Sein kavramının Türkçe karşılığı konusunda tam bir uzlaşma olmadığını da belirtmek gerekir. Nitekim “Sein” dilimize çevrilirken, Varlık ve “oluş” sözcük önerileri arasında tam bir uyuma olmadığını görüyoruz. Bu çalışmada, Heideggerci ontolojideki Varlık’ı anlamak için giriştiğim ilişkilendirmede de açıkça görülecektir ki, çoğu zaman “oluş” kavramı ile “Varlık”ı özdeş tuttum. Bunun yanı sıra, “Sein” için Türkçe’de “oluş” ve “Varlık” sözcüklerinin önerilmesinin bir tesadüf olarak nitelendirilemeyeceği de açıktır. Batı metafiziğinin Nietzsche sonrası gelişimiyle Varlık anlayışında meydana gelen içkinlik yönelimli değişimin yol açtığı terminolojik yenilenme, doğal olarak klasik terimleri, yeni sözcükler ve anlamlarla zenginleştirerek yeniden üretmiştir. Bu bağlamda Heidegger, “Sein”i, geleneksel metafiziğin Varlığına aykırı bir biçimde, değişim halinde olan ve hakikati, mutlak nitelikte olmayıp zamanda açılan, ancak açılmasıyla birlikte, devam eden değişim ve akış nedeniyle aynı anda örtülmüş de olan zamansal mevcudiyet olarak kavrar. Bu noktadan hareketle, Türkçe’de Heideggerci “Varlık”, olmakta olan, olagelen gerçekliği yani “oluş”u temsil eder.



onlara varoluşsal bir perspektifle bakamamaya yol açar. Bu yanılgı temelde, Heidegger'in deyimiyle, Varlık'ı dünyasız (worldless) (Heidegger, 1962, s. 55) kavramaya çalışmaktan kaynaklanır. Oysa Varlık, dünyada oluş olarak kavranmalıdır.

Her ne kadar ontolojik bakımdan problematik olsa da Varlık'a sadece bilme edimiyle yönelme tutumu Heidegger'de Varlık'ın (Being) mümkün hallerinden birisi olarak kabul edilir. Bu kabulü kavrayabilmek için, Heidegger'in, felsefi etkinliği her zaman sadece ontoloji veya metafizik olarak gördüğünü belirtmemiz gerekir. Başka bir deyişle, Heidegger antik dönemden modern döneme düşünce tarihini bu perspektiften, yani Varlık sorusuna nasıl yaklaşıldığına bakarak, okur (Carr, 1999, s. 22). Bu sebeple, Heidegger'in Varlık'a bilme edimiyle yönelişimizi tümüyle reddetmediği, ancak bilmenin Varlık'a (Being) yönelik belli bir tutum olduğu, hatta insanın *dünya-içinde-varolmasına*<sup>2</sup> ait bir varoluş türü olduğu düşüncesinin altı çizilmelidir (Heidegger, 1962, s. 61)<sup>3</sup>.

İnsan dünyada diğer varlıklarla (entities) bir arada bulunuşu sırasında, onlara belli biçimlerde bakar. Heidegger'e göre bilme edimi, bu belli türden bakışlardan biri olarak, onları karşıda duran, karşıda bulunan (present at hand) olarak görmektir. Bu bakış, algıyı karşıda duranın temel özelliklerini belirlemek ve akılda depolanabilecek bir biçimde kavramlaştırılmasını sağlamak üzere işe koşar (Heidegger, 1962, s. 61). Ancak, bilme edimi Heidegger'e göre insanın kendi içine kapanarak, dış dünyayla ilgili gerçekleştirdiği bir etkinlik değildir. *Dasein*'in<sup>4</sup> bilme edimi, dünyada zaten her zaman bir arada bulunduğu diğer varlıkların, onun kavrama, anlama olanağına uygun gelişleri, kendilerini açışları ile gerçekleşen türlü oluş hallerinden biridir. Heidegger'in bilme edimi ile ilgili temel vurgusuna göre, insanın dış dünyayla olan ilişkisi öncelikli olarak bilme edimi aracılığıyla kurulmaz. Bu ilişki zaten vardır ve bilme aracılığıyla insan sadece kendini farklı bir varoluş türüne entegre eder (Heidegger, 1962, s. 62).

Varlık'ın dünyada yerleşik oluşunu anlamının iki olası yolu vardır. Heidegger'e göre, Varlık'a (Being) ya kategorik ya da varoluşçu bir biçimde bakılabilir. Ama aslında her ikisi de Varlık'ın dünyada oluşu kapsamında mümkündür. Varlıkların (entities) türüne göre,

<sup>2</sup> İlerleyen satırlarda üzerinde durarak, detaylı bir açıklaması yapılacak olan, "*Dünya-içinde-varolma* (Being-in-the-world)", Heidegger'in Varlık üzerine ve insanın kendi olanaklarına dair kavrayışının dünyada yer tutuştan ayrı düşünülmemeyeceğini anlatmak için, *Varlık ve Zaman*'da sık sık yineleyerek terimleştirdiği bir ifadedir.

<sup>3</sup> "...knowing is a kind of Being which belongs to Being-in-the-world (Heidegger, 1962, s. 61)."

<sup>4</sup> Dasein, Heidegger'in ilerleyen bölümlerde üzerinde derinlemesine durulacak bir başka temel kavramdır. Heidegger Dasein'i, varoluşsal yapısıyla karakterize olan ve Varlıkla ilişki kurabilen olarak insan anlamında kullanır.

oluşları kategorik veya varoluşçu bir perspektifle soruşturulabilir. Varlıklar arasında Dasein (insanın varoluşu) ise ancak varoluşçu bir perspektifle anlaşılabilir (Heidegger, 1962, s. 44). Heidegger antik felsefede kategorik perspektifin, şeylerin var oldukları şekilde görünmelerine olanak sağlayan bakış açısı ve ifade biçimlerine işaret ettiğinden söz eder. Ancak, kategorik düşünce, Platon'dan itibaren tüm düşünce biçimlerine egemen kılınıp tek ve asıl perspektif haline geldi. Böylece, Varlık'ın en temel karakteri olan dünyada-içinde-varolmayı unutturmasıyla, antik felsefedeki orijinal işlevinden uzaklaşmıştır.

Varlık'a bilme edimiyle yönelmenin, ona kategorik düşünce perspektifinden yaklaşarak, onu teorik bilme yoluyla açıklamaya çalışmak olduğu açıktır. Bir alt başlık altında, kategorik düşünmeyi ve ondan türeyen teorik bilme türünü kısaca inceleyelim. Bir diğer alt başlıkta ise, Varlık'la kurulan ve sadece varoluşçu perspektiften anlaşılacak farklı bir ilişki türünü inceleyeceğiz.

#### **1.1.1.1. Varlık'a Teorik Bilmeye (Kategorik Düşünce) Yönelme**

Dreyfus dünya problemlerine, toplumların ve bireylerin içinde buldukları nihilistik duruma dikkatimizi çekerken, bunun altında yatan nedenin Heidegger tarafından gösterilen, "teori" dediğimiz kategorik düşünme türü olduğunu belirtir. Dreyfus'a göre, dünya ve insanlık için yol açtığı sorunlar, teorinin yapısını oluşturan beş karakterden kaynaklanır. Bunlar; 1. Nesneleştirme; yani her şeyin bilen öznenin karşısına bilinecek nesne olarak konulması. 2. Apaçık etme; yani bir şeyin sabit ve apaçık idraki için, içeriğini detaylı olarak saptama ve tanımlama. 3. Bağlamdan koparma; apaçık etmenin bir sonucu ve gereği olarak bir şeyi bulunduğu bağlamın dışında, ondan yalıtık düşünme. 4. Bir sistem oluşturma eğilimi; yani bağlamından koparılan unsurları sınırları belli ve kontrol altında tutabilecek yeni bir bağlama oturtma ve 5. Dünyayı bir resim olarak görme; yani öznenin dünyayı karşısına alıp onu bildiği ve gördüğü, nesnel ve apaçık bir gerçeklikmiş gibi izlemesi (Dreyfus, 1981, s. 138-9).<sup>5</sup> Kategorik düşüncenin Platon'la başlayan gelişiminde teori, Galileo'nun zamanında bilim, Nietzsche'nin zamanında teknoloji adı altında kendini göstermiştir ve tüm bu aşamalarda Varlık'a, bir teorik bilme sorunu olarak bakılmıştır. Dreyfus bu durumda yapılması gerekenin, bilmenin (knowing) bir sorun olarak ele alınması, yapısının ve değişik türlerinin incelenmesi ve mevcut bilme şeklinin değiştirilmesi olduğunu söyler (Dreyfus, 1981, s. 140).

<sup>5</sup> Dreyfus'a ilişkin bu tartışmanın kimi ayrıntılarını doğrudan Türkçeleştirdim.

Buna karşılık, Heidegger'in varoluşçu felsefesinde Varlık, nesneleştirilebilecek, apaçık edilebilecek, bağlamından yalıtılıp, kontrol altında tutabileceğimiz şekilde karşımızda duran bir şemaya veya tasarıya dönüştürülebilecek bir şey değildir. Çünkü öncelikle Varlık'ın (Being) kendisi bir şey veya bir varlık (entity) değildir. Varlık, tüm varlıkların (entities) bir aradalığındaki oluşsal bütünlüğü ifade eder. Heidegger'e göre, Varlık'ın yapısının temel karakteri dünyada oluşudur. Heidegger, Varlık'ın dünya içinde-olması (Being-in) ile ne anlatmak istediğini açıklarken, ilk etapta bir nesnenin bir yerde olduğunu düşünmeye ve dolayısıyla dünyayı salt fiziksel bir mekan olarak görüp Varlık'ın ondaki fiziksel içerilimini düşünmeye olan eğilimimize dikkat çeker. Ancak Heidegger'e göre, Varlık'ın bir mekanda oluşu onun esasen *dünya-içinde-varolan* (Being-in-the world) şeklinde ifade ettiği, varoluşsal yapısının mümkün kıldığı bir bulunuş durumudur. Başka bir deyişle, dünya-içinde-varolmak, Varlık'a sabit ve dünyaya aşkın bir kategoriden bakmayı engelleyerek yerine, Varlık'ı *varoluşsal uzamsallığında* (existential spatiality) kavramamıza hizmet eder (Heidegger, 1962, s. 56). Varlık'a sabit ve aşkın bir kategoriden bakmak nasıl bir şeydir ve dünya-içinde-varolmayı anlamamızı nasıl etkiler?

Yukarda Batı metafiziğinin kökleşmiş bir tavrı olarak, kategorik düşünme yatkınlığının, oluşla ilgili anlatım olanaklarını derinden sınırladığını vurgulamıştık. Platondan bu yana kategorik düşünme, farklı ontolojik statüleri, sözgelimi görünüş-gerçeklik, töz-ilinek veya özne ve nesne üzerine bir düşünme biçimi inşa etmiştir. Hepsinde ortak olan özellik, temel, önsel bir varlık ve onun üzerine kurulan veya ondan türeyen ikinci ve farklı bir varlık şeklinde dikotomik bir yapıya sahip olmalarıdır. Bu gelişimin Kantçı aşamasında, bilme edimi özne ve nesne arasında kurulan bir ilişkiye işaret eder. Buna göre özne, kendi saf sezgisel formları olan zaman ve mekân ile dış dünya içeriğini (nesnelere) önsel bir biçimde belirler. Başka bir deyişle, her türlü bilgi öncelikle öznenin kaynaklanan bir zamansal ve mekânsal bir belirlenmişlik çerçevesinde olanaklı olur. Bilginin konusu olan şey bir yerdedir ve bir zaman diliminde geçerlidir. Bu şekilde Varlık'ın dünya-içinde-varolmasının (dünyada oluşunun), “sıranın derslikte, dersliğin üniversitede, üniversitenin şehirde, sözün kısası sıranın dünyada olduğunu (Heidegger, 1962, s. 54)” anlamakla benzer şekilde anlaşılması kaçınılmazdır. Böylece, mekânın özneye ait bir biliş formu olarak kavranması, mekânsallığın dünyaya değil öncelikle özneye ait olması anlamına gelir. Oysa Heidegger'in dünya-içinde-varolan ifadesi ile Varlık'a teslim ettiği, tam da onun dünyaya aitliğidir.

*Varlık ve Zaman*'da Heidegger'in, Dasein'in da dünya-içinde-varolmasına itinalı bir yaklaşım içinde olduğunu görüyoruz. Burada dünyada oluşun yapısı varoluşçu (egzistansiyalist) bir analizle hassas bir biçimde ortaya konur. Bu hassasiyet, insanı dünyada bir yaşam alanı ile çevrelenen varlık olarak anlayan geleneksel kavrayışta saptanan eksikliğe dikkat çeker (Heidegger, 1962, s. 57-58). Bu şekilde, geleneksel kavrayış ontolojik bir problem ortaya koymaktadır. Çünkü bu kavrayışta çevre veya dünya, insanın diğer varlıkları keşfettiği, onlar hakkında bilgi edindiği, kendi amaçlarına göre kullanıp fayda sağladığı bir yer olarak yorumlanır (Heidegger, 1962, s. 58). Dolayısıyla insan ve dünya, sadece bilen-bilinen (özne-nesne) varlıklar (entity) olarak ilişkilendirilir. Bu şekilde dünya-içinde-varolma (veya dünyada oluş) da özne-nesne ilişkisi üzerinden anlaşılmaktan kaçamaz. Burada Heidegger, öznenin nesne hakkında bilişsel düzeyde sabit bir imge ve içerik sahibi olmasına olanak sağlayan "karşısına koyma, karşıda durana dönüştürme" (present-at-hand) dediği yerleşik bakış tarzına ışık tutar. Ancak, bu tutumla düşülen hata, Dasein (insanın varoluşu) ve dünyanın (world) özne-nesne arasında kurulmak istenen epistemik ilişkiye denk bir ilişki içinde düşünülmesidir (Heidegger, 1962, s. 60). Oysa, ne Dasein öznedir ne de dünya öznenin karşısına koyduğu nesnedir. Dasein açısından yaşanılan yer olarak "dünya bir nesne olmaktan çıkar, insanın bir parçası olur, diğer nesnelere olan ilişkimize sirayet eder (Dreyfus, 1997, s.45)." Diğer nesnelere ilişkimiz dünyada oluşumuz aracılığıyla kurulur.

Heidegger, bilmenin insanın içsel alanına ait bir yeti olarak tanımlandığını göz önünde bulundurarak, bu yetinin nasıl olup da dışarıda bulunan bir nesneye uzandığının gerekçelendirilmemesini problematize eder (Heidegger, 1962, s. 60). Çünkü özne ile nesne arasında kurulan ilişki gerekli temellerden yoksundur ve bu ilişkinin nasıl mümkün olduğu muğlâktır. Dreyfus'un da belirttiği gibi, "geleneksel felsefe, Platon'dan bu yana, bilginin nesneden kopuk ve onunla ilişkisiz türden bir soruşturma aracılığıyla edinildiği düşüncesini sürdürmüştür (Dreyfus, 1997, s. 45)."<sup>6</sup> Bu sebeple bilgi, sadece öznenin nesneyle olan tek taraflı ilişkisi bağlamında, teorik bilme türünden gelen bilgi olarak düşünölmüştür. Bilişsel yetinin empirik içerikten sıyrılmış, saf ürünlerinin benzerlerine göre en kesin ve güvenilir bilgi olduğu inancı da göz önünde tutulduğunda, felsefe tarihinin bu uzun sürecinde öznenin kendi olanaklarına hapsolmuş, dışarıdan kopuk ve ilgisiz bir bilgi türünün yeğ tutulmuş olduğu görülür.

<sup>6</sup> Dreyfus'un okumasına göre, Heideggerci eleştirinin, hem dogmatik hem de deneyci saplantıyı eşit oranda sorumlu tuttuğu anlaşılmaktadır. Heidegger'in bu farklı epistemolojik tavırları ne ölçüde eşitlediği tartışmalıdır.

### 1.1.1.2. Varlık'la Pratik Bilme (know-how) Aracılığıyla İlişki İçinde (involvement) Olma

Heidegger'e göre, her türlü kategorik düşünce, bizzat oluş sorusunu konu edindiğinde bile, teması hakkında orijinal bir anlayış geliştirmekten uzak kalmaya mahkûmdur. Bu sebeple kategorik düşünmeye karşı varoluşçu bir anlayış geliştirme çabasında olan Heidegger, dünyada oluşun, bir şeyin bir başka şeyin içinde, yani fiziksel içeriliminden (physical inclusion) farklı bir şekilde; karışma, bağlanma, ilişkili olma (involvement) anlamında yorumlanabileceğini gösterir (Dreyfus, 1997, s. 41). Buna göre "dünya-içinde-varolma" (Being-in-the-world), Varlık'ın -insan ve tüm diğer varlıkların- beraber olagelişini, ikamet edişini, dünyada yer tutuşunu anlatır. Diğer varlıklar (entities) arasında insan, oluş ile kendisi ve diğerleri arasındaki ilişkiyi dile getirebilen varlık (entity) olarak Dasein'dır. Ancak, Dasein, kategorik düşünmenin oluş sorusunu (oluşun dışındaymışız gibi) dışlamasına, önemsememesine, olumsuzlamasıyla birlikte, rasyonel bir biçimde bilmenin çekiciliğine kapılarak, dünya-içinde-varolmanın, varoluşçu yanını yani dünyayla karışmayı, ilişki içinde olmayı gözden kaçırmaktadır.

Dreyfus'un da işaret ettiği gibi, Heidegger bize günlük dilde bir yerde bulunuşun, fiziksel içerilme ve mekânla karışma (onunla ilişkili olma) anlamlarının birbirine bulaşmış olduğunu ve bu durumun ifade biçimlerine nasıl yansıdığını fark ettirmek ister (Dreyfus, 1997, s. 43). Başka bir deyişle, uzamsal bulunuşla varoluşsal bulunuşun dilde ayrışmamış sözcüklerle ifade edildiğini göstermek ister. Buna göre sözgelimi, tiyatrodaki olmak, hem uzamsal bir bulunuşu hem de söz gelimi izleyici olarak tiyatro oyununun etkisine kişisel varlığını açma, oyunla bağ kurma anlamlarını birbirine bulaşmış bir biçimde ihtiva eder. Başka bir deyişle, tiyatrodaki olmak, bir salon ve içinde bulunan insanlardan daha fazlasını ima eden bir ifadedir. Benzer şekilde sınıf-ta olmak (öğrenim görülen odada olma-8. sınıfta olma veya işçi sınıfında olma), askerde olmak gibi hem uzamsal konumu, hem de kişisel varlığı etkisi altına alan hali ve bağlamı ifade eden anlatımlar vardır.<sup>7</sup> Ancak teorik bir yaklaşımda bağlam veya etkisi altında olunan hal gibi öğeler tamamen ilgi dışında tutulur. Kesin bilgi, fiziksel içerilimin kayıt altına alınması olur.

Öyleyse, Platon'dan bu yana aktarıla gelmiş ve düşünce tarihini belirleyen teorik bilmeye karşılık, farklı bir bilme türünün olanaklılığını nerede arayacağız ve bu uzun süreçle iyice

<sup>7</sup> Dreyfus'un buna benzer örnekleri için bakınız (Dreyfus, 1997, s. 43).

köklenen teorik düşünmenin dışına çıkmayı nasıl başaracağız? Bu soruya karşılık Heidegger varoluşumuzun kendiliğindenliği içinde bir pratik bilme yetisinin varlığına işaret eder.

Neyse ki, bilmenin ne olduğuyla ilgili Felsefi gelenekle devralınmış olan anlayışın yanında daha derin başka anlayışlar da çağlar boyunca aktarılmıştır. Bu sağduyuya dayalı görüşe göre bilme (knowing), aklımızda olmaktan çok, bedenimizde yer alan bir yetenektir –şeylerle başa çıkma yeteneği. Teorik bilmeden çok bir tür beceri, teknik bilgidir (know-how) bu. En derin seviyede böyle bir bilme, kavram, inanç ve değerlerimiz yerine, kültürel beceri ve pratiklerimizde içerilir. Bu kültürel becerilerin ‘know-how’, bilinç dışı şöyle dursun, bilinç veya bilinçaltıyla hiçbir alakaları yoktur (Dreyfus, 1981, s. 140-141).

Heidegger’in, dünya-içinde-varolma (Being-in-the-world) kavramıyla geliştirdiği en iddialı bakış açısının, insanın varoluşunu dünya içinde anlaması ve bunun öncelikle pratik biliş yolu ile sağlaması olduğunu söylemek mümkün. Pratik biliş yolu, insanın kendi varoluşunun olgu ve olaylar içinde ve aracılığıyla şekillenen yapısının başlıca olanağıdır. Pratik biliş, Heidegger’in diğer varlıklar arasında Dasein’in olgu ve olaylar içinde ve aracılığıyla şekillenen bir karakteri olduğunu ifade eden faktisite (*facticity*) terimiyle ilişkilidir. Faktisite, Varlık’ın (Being) Dasein tarafından varoluşçu kavranışını ve dünya-içinde-varolma özelliğini anlamamıza katkıda bulunur. Dasein’in, Varlık’la olan ilişkisine kendi fiili olgusalılığı (factual) üzerinden ilgi göstermesi (concern), onun mümkün oluş hallerinden biri olduğu gibi, Heidegger tarafından otantik yani aslına uygun oluşu olarak da nitelendirilir (Heidegger, 1962, s. 56-57). Faktisite, teorik bilmenin kopuk ve ilişkisiz karakterinin aksine, dünyayla ilişkisellikten (involvement) edinilen ve pratik karakteri olan “know-how” bilgi türünü olanaklı kılar (Dreyfus, 1997, s. 46).

Geleneksel felsefede, dış dünya hakkında bilgi edinmenin öncelikli olarak zihinsel etkinlikleri gerektirdiği, dolayısıyla teorik olanın pratik olanı öncelediği ve kurucu bir rolü olduğu inancı hâkimdir. Başka bir deyişle, özne teorik yetileri sayesinde, dış dünyadaki nesnelere algılar, arkasından anlamlandırır ve fiziksel özelliklerine göre işlev yükler. Oysa Heidegger, dünyada zaten bir anlamı olan nesnelere kullanmak aracılığıyla, onların anlamlarını fark ettiğimize işaret eder. Dünyada yer tutuşumuz, şeylere pratik bir yönelim ve onlarla ilişki içinde oluşumuz sonucu, teorik bilgiden farklı bir bilgi türü edinilir. Buna göre “know-how” bilgi türünün, başka bir deyişle pratik bilgeliğin öznesi, nesneden kopuk, ona

kendinden anlam yükleyen, onu bilen değil de; nesneyle bir bütün, nesnenin anlamını dile getiren, fail (doing) bir öznedir (Dreyfus, 1997, s. 46-47).

O halde, Heidegger’de Varlık’a yönelim, zihinsel bir etkinlik değil, Dasein’in eylemleri aracılığıyla, içindeki varlıklarla bir bütün olarak oluşu tanınmasıyla ya da fark etmesiyle gerçekleşir. Dasein kendini faktisitesi içinde ve aracılığıyla şekillenirken bulur. Bu belirlenim öncelikli olarak Dasein’in fiiliyatında yani diğer varlıklarla eylemsel ilişkilerinde gerçekleşir. Zihinsel etkinlik Dasein’da fiiliyatı takip eder. Şüphesiz, Dasein’in Varlık’la ilişkisi bakımından, fiili yanını bilen yanına öncelikli görülmesini sağlayan stratejinin önemine dikkat kesilmek gerekir. Çünkü insanın dünyayla pratik ilişkililiği şimdiye kadar batı düşünce tarihinde küçümsenen veya tümüyle ihmal edilen bir husustu. Ancak, Varlık’la öncelikli olarak teorik değil, fiili bir ilişki kurulması önerisi, tümüyle farklı bir Varlık anlayışının önünü açacağı gibi, geleneksel batı düşüncesinin, bütüncül bir Varlık kavranışına elverişli olmadığını da gösterecektir. Şimdi Varlık’a sadece teorik bilme ile yaklaşmanın, nasıl eksik ve tutarsız bir Varlık anlayışına yol açtığına bakalım.

### 1.1.2. Varlık’ın Eksik Kavranışı

Heidegger’e göre, Varlık sorusu felsefenin temel problemidir ve felsefe köken olarak Varlık kavramını kendine konu edinen metafiziğe dayanır. Ancak geleneksel metafizik, Platon’dan bu yana Varlık’ı, varlıkların ötesinde, onlara aşkın bir kaynaklık etme olarak, zamanın ve bu dünyanın dışında bir yerde konumlamıştır. Amacı ve kapsamı metafizik düşünceden etkilenecek şekilde şekillenen bilim ise, varlıkların dünyadaki mevcut durumlarını betimleme işini üstlenir. Böylece metafizik ve bilim, adeta bir işbölümü içinde bize Varlık’la ilgili belli bir anlayış sunarlar.

Heidegger’e göre varlıkların ötesinde olan biteni anlama çabası olarak metafizik, felsefenin özüne uygun, hatta felsefe için temel bir yönelimdir. Ancak metafizik, felsefenin ana hedeflerinden sapmasına yol açan aşkıncı, nesnelleştirici ve mantık egemen yorum ve perspektiflerin etkisi altındadır. Sözelimi, geleneksel metafizik, varlıkların ötesinde daha yüce bir varlık veya bir temel bulmaya odaklanmıştır. Bilim içinse varlıkların ötesi, bilimin amaçları açısından önemsiz ve konu dışı bırakılması gereken bir belirsizliktir. Bu bölümde Heidegger’in “*Metafizik Nedir?*” başlıklı yazısını temel alarak, bilimin ve metafiziğin

varlıkların ötesinde olan ile ilgili tutumları bakımından, Varlık hakkındaki kavrayışımızı nasıl eksik bıraktıklarına açıklık getirmeye çalışılacaktır.

“Metafizik nedir?” –Bu soru metafizik üzerine konuşulacağı beklentisini uyandırıyor. Biz bundan vazgeçiyoruz. Onun yerine belli bir metafizik soruyu tartışıyor, böylece de –görüleceği üzere- kendimizi doğrudan doğruya metafiziğin içine bırakıyoruz. Ancak bu sayede metafiziğe, bize kendisini tanıtmaya olanağı sağlayabiliriz (Heidegger, 1991, s. 1).

Yukarıdaki, *Metafizik Nedir?* adlı çalışmasının açılış cümlelerinde Heidegger’in, bir şeyin içeriğini anlamak için, o şeyin olduğu şey oluşunun dışına çıkarak, kavramsal çepere üzerine düşünmeyi yetersiz bulduğunu görüyoruz. Bunun yerine, Heidegger bizi, soruşturma konusu olan şeyin içine girmeye ve bu şeyin kendini olduğu şekilde açışını görme olanağımızı kullanmaya sevk ediyor. Buna göre, yukarıdaki alıntıda da ele alındığı gibi, “metafizik nedir?” şeklinde bir soru sorup, metafizik kavramı üzerine, içeriğine temas etmeden, kavramın dış ve tepe konumundan gözlem yapar gibi düşünmek, metafiziğin ne olduğunu anlamak için yeterli olmayacaktır. Bunun yerine, ancak metafizik bir sorunla meşgul olup, onun içine dalarak içeriğine temas etmek ve metafizik sözcüyle işaret edilen anlamlara yaklaşmak söz konusu olabilir. Heidegger’in tüm projesi için tutarlılıkla sürdürdüğü bu tutum, geleneksel metafizik düşünce ve onun Varlık kavrayışını tam kalbinden vurur. Çünkü “batı düşüncesi başlangıçtan beri, Varlık’ı düşüncenin ürünü olarak görmektedir. Oysa tersine, asli düşünce Varlık’ın var olagelişine uygun düşüncedir (Heidegger, 1998 (b), s. 234).”

Heidegger, geleneksel metafiziğin felsefeyi ana hedeflerinden saptıran düşünce şeklinin karşısına, içkinci<sup>8</sup> bir yaklaşımla çıkar. Böylece, soruşturma konusu olan şey ile bütüncül bir kaynaşma hedeflenir. Bu bağlamda Heidegger, felsefenin temel konusu olan Varlık’ı her yönüyle kavrayabilmek için, onu Hiçlik ile birlikte kavramaya çalışma gerekliliğini gündeme getirir. Heidegger, hiçliğin hem metafizik, hem de bilim tarafından soruşturma konusu

---

<sup>8</sup> Heidegger’in yaklaşımının burada içkinci olarak nitelendirilmesinin nedeni, onun içkinci bir filozof olarak kategorize edilmesinden dolayı değil, geleneksel metafiziğin aşkınlık anlayışını terk edip, Varlık’ı bu dünyada anlamaya çabasına atfendir. Heidegger aşkınlığı (*transcendence*) basitçe, Varlık’ın kendini kendinden dünyada, zaman içinde ve ona paralel bir biçimde açışının olanağı olarak anlamaktadır. Geleneksel metafizikte ise aşkınlık (*transcendence*), zamana ve dünyaya paralel değil, bir anlamda onlara dikey bir biçimde zamanın ve dünyanın öncesi ve ötesi tasarımlarına elverişli zemini temsil eder.



edilmekten kaçınıldığına işaret eder. Bunun nedeninin ise düşüncenin mantık aracılığıyla varlıkların ötesi hakkında ulaştığı çelişkili çıkarımlar olduğunu gösterir.

Heidegger çağdaş bilim dallarının çeşitliliğinin ve araştırma yöntemlerinin farklılığına rağmen, hepsinde insanın diğer varlıklarla (beings) kurduğu ilişkinin konu edinildiğine işaret eder. Heidegger'e göre bu ilişki öyle bir tarzda kurulmak istenir ki, bütün bilimler için varlıklar (beings) temellendirilmesi gereken birer araştırma nesnesi olarak ele alınırlar. (Heidegger, 1998 (a), s. 4-5). Bu, insan varoluşu ile dünya arasında, bilim aracılığıyla kurulan özel bir tür ilişki tarzıdır ve insanın bilimsel bilgi ve kesinlik arayışına hizmet eden bir tutumun sonucudur. Bu tutum, şeylerin kendilerini zorla açmalarına, ne ve nasıl olduklarının insan için görünür kılınmasına yöneliktir. Heidegger, bilimsel bilgi ve kesinlik arayışının, dünyayla kurduğu özel ilişki sonucu varlıkların kendilerini zorla açmalarını sağlamasına rağmen, bu kendini açışı bütünüyle kavrayamadığını göstermek ister. Çünkü varlıkların kendilerini oldukları şey olarak açışlarının ötesi bilim için bir sınır niteliğindedir. Apaçık etmenin tamamlanmasının ötesi, bilim için üstesinden gelinemeyecek bir belirsizliktir. Ancak, zaten bilimi ilgilendiren, bütün varlıkların burada ve şimdi oluşlarını sonsuzlaştıracak bir resmin çizilmesidir. O halde bilim adeta, 'Bütün varlıklar bilim olarak benim soruşturma alanıma girerler. Bütün varlıkların dışında başka bir şey demek, hiçbir şey demek değildir, ya da kısaca varlıkların ötesi hiçliktir. Bütün varlıkların dışında başka bir şeyi veya onların ötesini incelemek anlamsız, belirsiz ve dolayısıyla hükümsüzdür. Bu sebeple, bilim olarak ben, hiçlik hakkında soruşturma yapmam, hiçliği bilmek istemem' demektedir (Heidegger, 1998 (a), s. 7-9).

Oysa Heidegger, hiçliğin, insanın varlıklarla bir aradalığında deneyimlediği tuhaflıklar aracılığıyla kendini açarak, garipseme ve merakı neden olduğuna ve bunun da 'neden' sorusunu olanaklı kıldığına işaret eder. Bilim, ancak bu şekilde, yani hiçliğe borçlu olarak, varlıkları araştırma konusu edinir ve tüm temellendirme girişimlerinin geçerli bir anlamı olur (Heidegger, 1998 (a), s. 51-52). O halde, öncelikle metafiziğin konusu olan ve Varlık'ın anlamıyla birlikte ele alınması gereken hiçlik, bilimi de kendi metafizik temelleriyle hesaplaşmaya çağıran bir kavramdır.

Ancak hiçlik, bilim tarafından var olmayan şeye indirgenerek tartışma dışına itilir. Buna karşılık Heidegger, bilimin "hiçlik, var olmayan-dır" önermesinde hiçliğin teknik bir olumsuzlamaya uğratılan bir şey olarak varlığının aslında kabul ediliyor olduğuna

dikkatimizi çeker. Buna göre, “yok” olduğu düşünülen veya belirsiz ve anlamsız olarak kabul edilen şey aslında sadece göz ardı edilmektedir. Aynı zamanda, hiçlik kavramı hakkında düşünmenin var olmayan bir şey üzerine düşünmek demek olması, ‘konusu olmayan düşünce’ şeklinde apaçık bir mantıksal çelişkiye dönüşür. Burada, Heidegger, hiçliğin zihinsel bir edim (act) olarak, olumsuzlamadan elde edilen bir kavram olduğu kabulüne dikkatimizi çekiyor. Mantığın hep güvenilen ve kabul edilen otoritesine dayanarak, tüm var olanların bütüncül bir olumsuzlanması ile elde edilen hiçliğin, yani var olmayan bir şeyin, nasıl olup da düşünmenin konusu olduğunu soruşturmadan bırakma eğilimindeyiz. İşte Heidegger bu soruşturmaya soyunur ve bizi olumsuzlamanın mı hiçlik kavramını doğurduğu, yoksa hiçliğin mi olumsuzlamayı olanaklı kıldığı üzerine düşünmeye davet eder (Heidegger, 1998 (a), s. 10-13).

Heidegger, Varlık’ı kavrama açısından, hiçlik ve metafizik ile ilgili soruşturmalar arasında önemli bir kesişme olduğuna değinir. Heidegger’e göre Varlık ve hiçlik birbirine aittir. Varlık sorusu metafiziğin en temel sorusu olduğuna göre, hiçlik de metafiziğin en temel sorusu olmalıdır. Ancak metafizik hiçliği reddeder veya yanlış yorumlar. Heidegger metafiziğin düştüğü bu hatayı, mantığın belirlenimi altında oluşuna bağlar. Çünkü hiçlik, mantıktaki olumsuzlama (negation) olanağı ile karıştırılmakta, daha doğrusu önermelerin mantıksal bir operasyonla değillenmesi ile elde edilen sonuçlarla bir tutulmaktadır. Başka bir deyişle, hiçliğin, teknik bir olumsuzlanmaya bağlı ortaya çıkan bir şey olarak düşünülmesi, metafizikte, mantık hükmü sürdükçe sürecek bir hatadır. Oysa Heidegger’e göre olumsuzlama (negation), olanaklılığını hiçlikten alır (Heidegger, 1998 (a), s. 49).

Heidegger’e göre olumsuzlama (negation), olanaklılığını hiçlikten alır ancak; bu ikisi arasındaki ilişki, hiçliğin kendini varlıkların tümlüğünü olumsuzlaması aracılığıyla açığa çıkarması biçiminde kuruludur. Hiçlik, bir soruşturma konusu olabildiğine ve bir yerlerde arandığına göre vardır ve hiçliğe en iyi, onunla ilgili deneyimlerimize dayanarak işaret edebiliriz. Hiçlik hangi deneyimlerde bizim için bilinir olur? Heidegger’e göre bunlar öyle deneyimlerdir ki, bizi tam tekmil bir varlık bütünüyle (ensemble of beings) karşı karşıya getirmek suretiyle açığa çıkarlar. Varlık’ların tümlüğüne ve bir arada bulunuşuna karşı mutlak bir kayıtsızlık haline girdiğimiz derin sıkıntı veya kaygı deneyimleri, hiçlik deneyimleri arasında yer alır (Heidegger, 1998 (a), s. 16-18). Hissedilen sıkıntı veya kaygı, varlıkların tamamının, bir bütünlük oluşunun açığa çıkmasından doğar ve bu bütünlük insanı da içine alır. Kaygı durumunda deneyimlenen hiçlik, belirgin bir şekilde şu veya bu

nedenden kaynaklanmaz. Tam tersine, kaynağının belirsizliği kaygı durumunun en çarpıcı özelliğidir. Kaygı durumunda varlıklar, bir bütün olarak geri çekilme veya kayıp yitme izlenimleri uyandırır ve bu durum bizde dayanaksızlık veya havada asılı kalma gibi hislere neden olur. İşte bu, Heidegger'e göre hiçliğin kendini açışıdır (Heidegger, 1998 (a), s. 21-23). Hiçlik kendini kaygıda açığa çıkarır, ancak burada açığa çıkan şey bir varlık ya da bir nesne değildir. Varlıkların geri çekilişi, yitip gitmeleri karşısında deneyimlenen kaygı durumunda hiçlik, kendini bilinir kılar, ama aslında yok olup giden varlıklar değil, bütünlüğün kendisidir (Heidegger, 1998 (a), s. 28, 35).

Metafizikte Hiçlik; *ex nihilo nihil fit*, yani “hiçlikten hiçlik doğar” önermesinin imaları çerçevesinde tanımlanır. Buna göre hiçlik, ya varlık kavramının olumsuz, karşıt kavramı veya var olmanın olumsuzlanmasıyla elde edilen, var olmayan (nonbeing); ya da Hıristiyanlıktan kaynaklanan, varlıkların yaratılışının öncesi veya yokluk olarak anlaşılır. Burada yaratıcının hiçliğe tekabül etmesi gibi bir nokta ortaya çıkar. Heidegger bu nokta sorgulanabilecekken, hiçliğin yaratıcıya atfedilen niteliklerle bağdaşmadığının düşünülmesine ve dolayısıyla tamamen dışlanıp, reddedildiğine dikkatimizi çeker. Oysa metafizik, Varlık'ın olduğu gibi hiçliğin de anlamını henüz bir sorun olarak gündeme bile getirmemiştir. Hiçlik kısaca, Varlık'ın olumsuz karşıtı olarak uzak durma veya reddetmeyle başa çıkılan bir belirsizlik konusu olarak kenara itilmiştir. Ancak Heidegger, hiçliği Varlık'a ait bir şey olarak anlar. Hiçlik var olmanın karşıt kavramı veya Varlık'ın olumsuzlanması ile elde edilen bir düşünce değildir. Hiçlik, varlıkların kendilerini açışlarına (unfolding) aittir, başka bir deyişle bu açışın bir yönüdür (Heidegger, 1998 (a), s. 35, 46-47).

İnsanın, varlıkların bütünü ile onların arasında bir varlık olarak karşılaşması, insan varoluşu için, Varlık'la ilişki kurmak olduğu kadar, hiçlik ile de ilişki kurmasıdır. Heidegger kendi Varlık kavrayışına açıklık getirirken, antik Yunancadan aldığı, mevcudiyet anlamına gelen *ousia* sözcüğünü kullanır sıklıkla. *Ousia*, kendini sunan, mevcudiyetini gösteren anlamına gelen *parousia* ve mevcudiyetini saklayan, yokluk anlamına gelen *apousia* deyimlerinde içerilen ortak unsurdur (Olafson, 1997, s. 47). Başka bir deyişle Heidegger, mevcudiyet olarak Varlık'ın kendini açmaya (disclosure) yönelişinde hiçliğe ontolojik bir statü tanıyarak, onu Varlık'ın bir parçası olarak işler.

O halde, Varlık'la ilişki kurmaya yönelen insan varoluşu, hiçliğe uzanır. Hiçliğe uzanma, bir bütünlük olarak varlıkların, bir diğer deyişle mevcudiyetin ötesine uzanma anlamına gelir. Heidegger için *transcendence* yani aşkınlık, Varlık'ın kendini zaman içinde açışıdır ve bu

aynı zamanda hiçliğe uzanması demektir. İnsan varoluşunun hiçliğe uzanan yapısı, onun varlıklarla ve kendisiyle karşılaşmasını, varlıkları ve kendisini tanımasını sağlar (Heidegger, 1998 (a), s. 33-34).

Başka bir deyişle yinelemek gerekirse, Varlık'la ilişki kurmak, hiçliğe uzanma ile adeta eşanlamlıdır. Ancak, günlük meşguliyetlerimizde varlıklardan bir bölümü ile ilgilenir ve bu kısmi ilginin içinde kendimizi kaybederiz ve bu gündelik temaşa hem hiçliği, hem de Varlık'ı unutmamıza yol açar. Heidegger, hiçliğe günlük meşguliyetlerde sırt çevirişimizin, tam da hiçlik tarafından içine itildiğimiz bir olumsuzlanma durumu olduğuna dikkat çeker. Başka bir deyişle, kaygı, günlük yaşantılarımızda da örtük bir biçimde deneyimlenmeye devam eder. Hiçlikle aramızdaki bu ilişkinin egemen tarafı 'biz' değil, 'hiçlik'tir. Bu sebeple, kendini açarken gizleyen, daha doğrusu her açışının bir gizlenme olduğu Varlık düşüncesinde olduğu gibi, bize kendini unutturan veya hatırlatan hiçliktir. Heidegger hiçlikle aramızdaki ilişkinin, insan varoluşunun sonluluğuna bağlı olduğunu söyler. Hiçliğe uzanışımız, varoluşumuzun sonlu olmasından kaynaklanan bir olanaktır (Heidegger, 1998 (a), s. 36-37, 42-43).

“Metafizik, varlıkları (beings), bir bütün olarak ve varlıklar aşırı ve ötesinden kavramamızı amaçlayan bir soruşturmadır (Heidegger, 1998 (a), s. 44).” Heidegger'in bu sözleri geleneksel anlayışa göre yapılacak bir metafizik tanımı ile büyük ölçüde örtüşür. Ancak Heidegger'in geleneksel metafizikte saptadığı sorun, varlıklar aşırı ve ötesi hakkında, varlıkların sonluluğuna karşı sonsuz olanın, varlıkların zamansallığına karşı zaman dışında, daimi, bir tamlık, tamamlanmış bir yücelik arayışının, metafiziğin temel Varlık sorusunun yanıtı olacağına düşünülmesidir. Metafizik, kendisinde barındırdığı temel yönelimin yani varlıkların ötesinde olanı düşünme arzusunun, aslında insanın diğer varlıklarla birlikte sahip olduğu sonluluk olanağı sayesinde hiçliğe uzanışı olduğunu görmelidir. Çünkü ne bilim varlıkları şimdi ve burada oluşlarıyla kavrayarak, hiçliği dışlama kararını meşru bir zemine oturtabilir, ne de metafizik Varlık'ın aşkınlığını yanlış yorumlayarak, varlıkların ötesi hakkında geçerli ve tutarlı kavrayışlar geliştirebilir. Bilim ancak metafizik bir temelde – ancak aşkınlığı (*transcendence*) doğru yorumlayan bir metafizikte- var olursa esas işlevini yerine getirebilir.

### 1.1.3. Varlık Kavrayışında Platon ve Kartezyen Program

Açıkça görüldüğü gibi Heidegger'e göre felsefe, her zaman için temelde ontolojik veya metafizik bir tutumun etkisi altında olmuştur ve tarihsel gelişimi açısından antik dönemden

modern döneme Varlık sorusuna nasıl yaklaşıldığına bakılarak okunmalıdır. Buna göre, Antik ve ortaçağ felsefelerinde, temel sorun olarak ‘var olmak’ (to be) öncelikle ve esasen töze özgü bir olanak olarak düşünülmekteydi. Tözün nitelikleri ve yüklemeleri, töze bağımlı olarak var olan daha doğrusu tözde varolan şeylerdi. Modern felsefede ise, bu bakış açısı, tözün, düşünen özne halini alması dışında temel karakterini korudu. Başka bir deyişle, Descartes’in öncülüğünde, var olmak, öncelikle düşünen özneye ait bir olanak olarak kabul edildi. Buna göre diğer varlıklar düşünen öznenin objektif tasarımına geldikleri ölçüde, yani özneye bağlı bir biçimde var olabilmekteydiler. Modern anlayışın antik olandan farkı, varlıkların öznenin bir yüklemi veya niteliği olarak değil, onun için bir nesneye veya tasarımına dönüşebilmeleri ölçüsünde var olabilmeleridir. Bunun yanında, modern felsefede daha ileri gidilmiş ve öznenin kendisi de nesnelleştirme, bir karşıda durana dönüştürme etkinliğinin konusu edilmiş olduğundan, özellikle Hegel ve Nietzsche’de esas var oluş, bu dönüştürücü, tasarlayıcı irade veya etkinlik olarak düşünülmüştür ( Carr, 1999, s. 22-23).

Teori temelli geleneksel yorumlamanın hedefinin, izole ve bağlamdan kopuk bakışla nesnelere en basit, yalın veya apaçık edilmiş hallerine ulaşmak olduğu hatırlanırsa, Heidegger’in fenomenolojik açılımla, aynı hedefe, yani varlıkları en basit ve yalın hallerinde kavramaya yöneldiği söylenebilir. Ancak bunu geleneksel yaklaşımın düsturlarını baş aşağı ederek yaptığı görülmelidir. Çünkü fenomenolojik yaklaşımda, şeylerin orijinal ve en has özelliklerini göstermeleri için tam da bağlamsal, çevreyle bütünleşen, soyutlanmamış bir bakış yakalanmak istenir. Dreyfus, Heidegger’in bu manevrasıyla, varlıkların, yapı taşı niteliğinde hangi başka varlıklardan yapıldığı sorusuyla karakterize olan geleneksel ontolojik soruşturmanın, indirgeyici yönünü de değiştirdiğine işaret eder. Zira böyle bir ontoloji, varlıkları, temelde bir ana madde veya tözün farklı boyut ve görünüşlerde belirmesi olarak açıklamakla, indirgemedi başka bir şey yapmamaktadır (Dreyfus, 1997, s. 60).

Geleneksel metafiziğin bir temel dayanak noktası etrafında şekillenen anlayışın kökeninde hakikat veya gerçeklik sorusuna yönelik belli bir duruşun varlığı kendini gösterir. Epistemik bir kaygıdan beslenen bu duruşun en önemli varsayımına göre, hakikat doğru bilgiye erişilerek ortaya çıkarılacak bir şey olmalıydı. Bu sebeple içindekilerle birlikte dünyanın varlığı hakkında bir soruşturma epistemolojik bir sorun olarak ele alınmalıydı. Aklın nesneyle ilgili tasarımı ile nesnenin kendi içindeki gerçekliği arasındaki bir denklik varsayımına dayanarak kurulan doğru bilgi nosyonu, dünyanın varlığı ve hakikati hakkındaki anlayışı doğrudan etkilemiştir. Başka bir deyişle geleneksel metafizik, bir takım tekabüliyet

veya eşleştirme teorileri ışığında tasarımıladığı belli bir hakikat anlayışına sahiptir. Eşleştirme teorileri bir düşünce veya iddia ile dünyanın belli bir hali arasında bir denklik olduğunu düşünmeye meyillidirler. Heidegger'e göre ise, hakikatin aldığı türlü biçimlerden biri olsa da, bu eşleştirme tutum hakikatin görmezden gelinmesine veya karanlıkta kalmasına yol açmaktadır (Olafson, 1997, s. 48). Çünkü Heidegger ontolojinin epistemolojiye öncel olduğunu düşünür. Felsefe var olmanın anlamını sorgulamakla işe başlamalı ve diğer felsefi sorunlar bu temel sorgulamanın üstünde yürütülmelidir.

Olafson, Heidegger'in Kartezyen geleneğe olan eleştirisinin, onun hakikat veya gerçek sorusuyla ilgilenmediği anlamına gelmediğini belirtir. Bilakis ona göre, hakikat veya gerçeğe olan ilgimiz, epistemolojik olmaktan ziyade ontolojik bir ilgidir (Olafson 1997, s. 48). Heidegger'e göre biz hakikatin içinde yaşarız. Bir dünya-içinde-varolan olarak, şeyler bize kendilerini oldukları şekilde gösterirler (Olafson, 1997, s. 49).

### 1.1.3.1. Antik Ontolojide Dünya

Felsefe yapmaya epistemolojik sorunlarla başlayan düşüncenin, dünyada var olanlardan önce, akıl üzerine odaklanan yönelimini, felsefede rasyonalizm adıyla biliyoruz. Heidegger'in de belirttiği gibi rasyonalizm, varlıkları, görünüşlerinin ve fizik dünyanın ötesinde uzamsal veya zamansal olmayan bir kaynağa bağlayan, ontolojik bir tutum sergiler. Rasyonalizmdeki bu yönelim, felsefi düşünceye gerçeklik-görünüş ayrımı ve bunların arasındaki tekabüliyet tartışması şeklinde, Platon tarafından kazandırılmıştır.

Platon gerçek varlığı, hep aynı kalan, değişmeyen, başlangıcı ve sonu olmayan, düşünce yoluyla sezilen ve bilinen bir şey olarak kabul eder. Platon bu varlığa “hiç doğmadığı halde her zaman var olan” (*eidōs*) der. “Hep geliştiği halde var olmayan, hiç var olmayan” dediği ise, duyum tarafından tasarlanan, doğan, bir müddet yaşayan ve daha sonra ölen, yok olan şeylerdir. Bunlar gerçekten var olan şeyler değildir (Platon, 2001, s. 28 b). *Eidos* veya *idea* varlığa gelen ve var olmaktan çıkan, değişen şeylerin hem kaynağı ve temel nedeni hem de hiçbir zaman değişmeyen özüdür (Weiss, 1941, s. 175).

Görüldüğü gibi Platoncu felsefe Varlığı, hiyerarşik bir ilişki barındıran asimetrik-dual bir yapıda kavramıştır. Başka bir deyişle ideler dünyasına uygun varlık türü ile görünüşler dünyasına uygun bir varlık türü tanımlanır. İdeler dünyasının oluşu, hiç değişmeyen, bölünmeyen, zaman dışı ve tek olma, görünüşler dünyasının oluşu ise, değişen, zamana tabi,

sonlu ve çoğalan veya azalan bir yapıya sahiptir. Platon'un görünüş dünyası dediği gerçeklik dışı dünya, asıllarının kopyaları niteliğinde ve duyum aracılığıyla algıladığımız fizik dünyadır. Gerçeklik dünyasına giden yol ise sadece düşünceye açıktır ve kopyalarını algıladığımız fizik dünyanın sabit ve yüce hakikati buradadır. Rasyonel yeti (bilişsel güç), algı üstü dünyaya yaraşan ve algı dünyasının eksik ve kusurlu imgesinin ötesindeki değişmez, sabit hakikate erişme gücüne sahip bir yetidir. Başka bir deyişle aklın tasarımları olan ideler, gerçeklik dünyasında değişmez hakikatin kodlarıdır.

### 1.1.3.2. Kartezyen Ontolojide Dünya

Şimdi öncelikle Kartezyen geleneğin epistemolojik bir açılım olmaktan önce, nüvelerini Antik dönemden alan belli bir ontolojik zeminin devamı olarak gelişimine biraz daha değinelim.

Heidegger için, Varlık'ın en temel karakterinin “dünya-içinde-varolması” olduğuna önceki bölümlerde değinmiştik. Hiç şüphesiz, Varlık'ın dünya-içinde-varolagelişini kavramaya çalışmak, dünya hakkındaki kavrayış tarafından doğrudan belirlenecektir. *Varlık ve Zaman*'ın “Dünyanın Dünyasallığı” (The Worldhood of the World)<sup>9</sup> başlıklı bölümünde Heidegger, dünyanın kavranışı problemini masaya yatırır. Bizim çalışmamız açısından bu bölüm, batı düşünce geleneğinde, dünyanın kavranışına ilişkin teorik perspektifin benimsenip; düşünce yetisinin ve rasyonalitenin, dünyayla birlikte her tür hakikatin temeli ilan edilmesi bakımından önemlidir. Buna bağlı olarak bu bölümde, Varlık'ın anlamı tartışmasının gelişim öyküsünün, ontolojik ve epistemolojik yaklaşımlar arasından, epistemolojik olanın üstünlüğüyle belirlenişi de işlenmektedir.

Heidegger'in de belirttiği gibi, Descartes'in epistemolojisinde dünya, *res extansa* yani uzam/mekân olarak tanımlanır. Heidegger, ontolojik imaları olan bu tanımın temellerini problematize eder ve hermeneutik bir tartışmaya açar (Heidegger, 1962, s. 89).

Descartes düşünen özneyi bedenden veya cisimsel varlıktan ayrı düşünür ve bu iki varlık arasında belirlenen ve aslında ontik<sup>10</sup> olan ayrımın ötesine geçerek; bunları töz veya başka bir deyişle ana madde olarak, ontolojik temeller şeklinde ele alır. “Kendinde şey” olarak

<sup>9</sup> Bakınız, *Varlık ve Zaman*'ın 63. ile 110. sayfalarını kapsayan bölüm.

<sup>10</sup> *Varlık ve Zaman*'da ontik kavramı, tikel varlıkların (entity) kendini açıklarının, oluşlarının statüsünü bildiren bir terim olarak kullanılır. Varlığın (Being) mevcudiyet olarak kendini açışı, bütünsel bir olagelme olarak kavranması ise ontolojik terimi ile kavranır.

tanımlanan töz, cisimsel varlık için maddi töze karşılık gelir (Heidegger, 1962, s. 89). Kartezyen ontolojiye göre, maddenin tözselliğini, yer kaplamasından, uzanımından (extension) hareketle kavrarız. Bu temel niteliğinin yanında, maddi tözün diğer özellikleri değişime uğrayabilirler; ancak, her cisimsel varlıkta, sürekliliğini devam ettiren esas şey, yer kaplayan maddedir (Heidegger, 1962, s. 90-92).

Töz, var olmak için kendisinden başka bir varlığa ihtiyacı olmayan varlık olarak anlaşılır. Heidegger, töz ile ilgili bu varsayımın ışığında, Descartes'ın felsefesinde yer verilen sonsuz ve sonlu, iki tür tözü tartışmaya açar. Kendisinden başka bir varlığa ihtiyacı olmayan tek varlık olma, Tanrı kavramında kapsanır. Başka bir deyişle, Tanrı öyle bir *varlıktır* ki, başka bir varlığa ihtiyacı olmaması bakımından tektir. Oysa, Descartes, Tanrının yanı sıra, Tanrı tarafından yaratılmış ama yine de kendisinden başka bir şeye ihtiyacı olmayan sonlu iki töz – düşünce ve madde- daha belirler (Heidegger, 1962, s. 92-93). Bunlar da öncelikle birer *varlıktırlar* ve var olmak için (Tanrıdan başka!) bir varlığa ihtiyaç duymazlar. Heidegger, sonlu ve sonsuz bu iki tür töz arasında, tözel ve varlık olmak bakımından aynılık, sonsuz olmak bakımından bir farklılık olması şeklindeki çelişkinin üzerine gider. Bunun yanında, birinin yaratıcı, diğerinin ise yaratılmış olduğu iddiası üzerine kurulu töz düşüncesi, varlık bakımından paylaşılan ortak özellikler uyarınca, birbirine indirgenebilmeleri anlamına da gelecektir. Başka bir deyişle, Heidegger, Kartezyen ontolojide, dünyanın maddi töz olarak ele alınışına bir ünlem koyar. Zira ontolojik bir temel olarak düşünülen maddi tözün, ontik varlık (entity) özellikleri göstermesi, ontik-ontolojik anlam belirsizliklerine neden olmaktadır.

‘Tanrı [sonsuz, yaratıcı varlık]tır’<sup>11</sup> ve ‘dünya [sonlu, yaratılmış varlık]tır’ şeklinde iddialarda, Varlık’ı savlamaktayız. Ancak, ‘[varlık]-tır’, bu varlıklara, aralarında *sonsuz* bir Varlık farkı varken, aynı anlamda uygulanabilecek bir sözcük değildir; eğer ‘[varlık]-tır’ sözcüğünün tek bir anlamı varsa, yaratılmış olan yaratılmamış gibi görünür; ya da yaratılmamış olan yaratılmış olanın statüsüne indirgenmiş olur (Heidegger, 1962, s. 93).

Descartes, yaratılmış -madde ve akıl- ve yaratılmamış, iki tür töz belirlerken, bunların ontolojik arka planlarının üzerinde durmaya gerek görmeyerek, aslında tüm epistemolojik iddiasını, çelişkili bir zemine terk etmiş olur. Bunun yanında, iki töz arasındaki *sonsuz varlık*

<sup>11</sup> Köşeli parantezle eklenen içerik bana ait



*farkından*<sup>12</sup> doğan çelişkiyi, tutarlı bir ontoloji geliştirmek üzere çözmeye yanaşmadığı gibi, sorunu tamamen göz ardı eder. Dahası, belirlenen bu tözel temellerden özellikle maddenin, öz bakımından erişilebilir olmadığını ileri sürer. Bu iddia, tözün varlığının, doğrudan kendisiyle kurulan bir ilişkiden değil, ilineksel özellikleri dolayımında kavrandığı varsayımına dayanır. Daha açıkça belirtmek gerekirse, maddi tözün değişmeyen yer kaplama, uzanım özelliği, ikincil niteliklerinden, yani biçim, koku, tat gibi duyu organlarıyla algılanabilen niteliklerinden, bağımsız bir şekilde deneyimlenemezken, sadece akıl yoluyla, yani düşünen töz tarafından, tasarlanabilmesi söz konusudur. Bu bakımdan, maddi töz veya dünya, kendini bizzat insanda kendisinden şüphe edilemez bir kesinlik olarak açığa çıkarabilen düşünen töze göre, erişilemez veya dolaylı bir erişimin konusu olabilmektedir. Böylelikle, Varlık bir yandan farklı ve çelişik kategorik tözlere bölünürken, dünya, beden, cisimsel varlıkların oluşturduğu kısmı algılanamaz ve erişilemez, belirsizlikten ibaret bir alan olur çıkar.

Burada Heidegger, Kant'ın da, Descartes'i tekrar edercesine, Varlık'ı, nitelikler yüklenen bir temel olarak tasarlayıp apaçık bir biçimde bilinemeyecek bir şey olarak kavramasına dikkatimizi çeker. Dolayısıyla Kant'ta da Varlık gerçek bir şey olarak kabul edilemez (Heidegger, 1962, s. 94). Kant ile birlikte, algılanabilirliğin ötesinde bir gerçeklik olduğu inancı devam eder. Buna göre düşünce, kendi olanakları çerçevesinde sadece empirik gerçekliği bilebilir. Kant'a göre aklımız Varlık'ın uzamsallığının, yani empirik gerçekliğin tümlüğünün ne olduğunu düşünmeye meyletse de, sadece tek tek nesnelere olan ilişkisi üzerinden empirik bir dünya görünümünü şematize edebilir. Bunun dışında ne bu görünümün tümlüğü olarak gerçek Varlık'ı, ne de kendi varlığı hakkında kesin bir bilgi edinemez. Çünkü kendini Varlık hakkında düşünmeye müsait bir yapı olarak temellendiremez. Kantçı anlamda, aşkınsal özne, dış dünyadan olumsal olarak gelen empirik içeriği, duyum formları olan iki temel sezgi -zaman ve mekân- aracılığıyla ve zorunlu nedensel ilişkiler halinde kategorilerin altına verir. Empirik içeriğe öncül bu kategoriler de, bu içeriği biçimlendirir. Bu şekilde, nesnelere, yani dış dünya, özneye, kendisini göstermek istediği şekilde veya olduğu gibi değil de, öznenin algıladığı şekilde görünür.

Görüldüğü gibi, kartezyen düşüncenin epistemolojik kurulumu, ontolojik bir çapraşıklık ortaya koymakta ve Varlık'ın hakikati sorusunu, düşünen töz ile maddi töz arasındaki ilişkinin gerilimine terk etmektedir. Heidegger'e göre ise hakikat, özne ve nesne arasındaki

<sup>12</sup> "infinite difference of Being (Heidegger, 1962, s. 93)."

bir eşleşme probleminden ziyade varlıkların örtüsüz (uncoveredness) olmalarının konusudur. Bir varlık örtüsünü açar gibi kendini gösterir ve bu şekilde bir diğer varlık için mevcut hale gelir. Eşleştirme teorilerinde genelde olduğu gibi, -aslında her ikisi de birer varlık olan- düşünce ve nesne arasında, bağlantısızlık veya üstünlükler olduğunu düşünmek epistemolojik bir açmaz olduğu kadar, ontolojik bir çelişkidir de (Olafson, 1997, s. 48-49). Çünkü, Heidegger'e göre düşünce de nesne gibi aynı ontolojik statüde bir varlıktır (entity). Ve aynı ontolojik statüden olan varlıklar diğerinin örtüsünü açamaz, ancak kendini gösteren şeyin hakikatinden söz edilebilir.

Heidegger, dünyayı madde ve onun kapladığı yer olarak kavramanın, insanın varoluşunda belli bir tarza (mode) karşılık geldiğini düşünür. Bu hal, daha önceki bölümlerde de değindiğimiz gibi, yöneldiği nesneyi tamamen kavramaya, onun hakkında tam ve kesin bir bilgi edinmeye, böylece onu apaçık etmeye yönelik, özellikle matematikte hâkim olan bir 'bilme' (knowing) edimi ile girdiğimiz bir haldir. Bazı varlıklarda, varlığını değişime uğramadan, süreklilik içinde devam ettirme özelliği vardır. Heidegger, daimi 'karşıda duran' (presence-at-hand) varlık olma özelliği taşıyan bu tarz varlıklara erişimin, matematikten geçtiğini söyler. Ancak, bütün varlıkların aynı türden oluşa dâhil olduğu varsayımı ve 'dünya'nın da bu varlıkların arasına katılması, geleneksel ontolojide fark edilmesi gereken bir hatadır (Heidegger, 1962, s. 96). Zira bu, dünyayı daimi bir 'karşıda duran' (presence-at-hand) varlık statüsünde tanımlama hatasıdır.

Görüldüğü gibi geleneksel ontoloji, bütün varlıkları tek bir oluş tarzına odaklanarak açıklamaya çalışır. Dreyfus, bizzat bu açıklama modelinin, varlıkları, basit ve temel unsurlardan kurulu veya kurucu parçalarına ayrılabilen bir yapıya uydurmakta olduğuna dikkatimizi çekiyor (Dreyfus, 1997, s. 115). Bu noktayı detaylandırmak gerekirse; Kartezyen ontolojide, düşünce ve maddeye verilen tözellik statüsü, bunların, tüm evrenin bilinebilir olmasını olanaklı kılan temeller olarak ilan edilmesi anlamına gelir. Bu bir anlamda, tözün kurucu unsur niteliğinde, bütün varlıkların kendisinden yapılı olduğu bir çeşit ana madde olarak düşünülmesidir. Bir bütünün parçalarına ayrılabilmesi ve bu parçaların bir araya gelerek, bütünü oluşturduğu varsayımından türeyen bu düşünce, varlığın, tek başına var olabilen, izole edilebilir parçalarına ulaşılabileceğini hesaplar (Guignon, 1983, s. 34-38).

Kartezyen ontolojiye göre, 'Dünya' -Kartezyen terminolojideki adıyla, dış dünya veya bizim dışımızdaki nesnelere- ile ilişkimizin mümkün formu, bu varlıklarla karşılaşmamızdan önce rasyonel olanaklar çerçevesinde belirlenmiştir. Buna göre, dışımızdaki varlıklara

erişimimiz ‘düşünce’ ile sağlanır ve dış dünyayla ilgili tüm bilgilerimiz düşünce ile kurulur. Duyum dış dünyayla bağlantı kurmamızın olası bir yolu olsa da, düşüncenin şüphe gücüne takılmadan, sorunsuz bir bağlantı imkânı sunmaz (Heidegger, 1962, s. 96). Ayrıca parçasından başlayarak bütünü anlamaya yönelik düşünce için, söz gelimi, bir varlık, temel kurucu unsur açısından öncelikli olarak, -nesnelere için- yer kaplayan madde olarak kavranır. Bu varlığın bilinirliği, ona bütünlük ve bir anlam atfedecek olan işlev, değer ve duyumsal nitelik kategorileri eklenmek suretiyle tamamlanır. Ne var ki bu şekilde, o varlığın anlamı ortaya konmuş olmayıp bilakis anlamından soydurulmuş olunur. “Heidegger’in bilişselcik (cognitivism) eleştirisinin arkasında yatan temel sezgi, [varlığın (entity)] tam da anlamından soydurularak, mevcut özelliklerinin “serbest” [kopuk ve ilgisiz] kılınmasıyla ilgilidir (Dreyfus, 1997, s. 116).”<sup>13</sup>

Oysa, Descartes nesnelere kendilerini en yakından ve en net şekilde göstermediklerini bilir. Nesnelere bize sadece duyular aracılığıyla renk, koku, sertlik gibi onları kaplayan görünüşlerini verirler. Ama bu Descartes için ontolojik bakımdan önem taşımaz. Çünkü duyum hiçbir nesnenin, varlığını öz bakımından deneyimlemez (Heidegger, 1962, s. 96). Buna karşılık olarak Heidegger, nesnelere yapısını, bir yanda ontolojik olarak erişemediğimiz maddi temel, diğer yanda ontolojik bakımdan önemsiz olan ikincil özellikleri şeklinde katmanlaştırarak incelemenin, bizi nesnelere varlığı hakkında hiçbir kavrayışa ulaştırmadığını söyler. Heidegger, varlıkların (entities) yapısını tabakalaştırmanın nafililiğini vurgularken, bir yandan da, varlıkların, kendilerini bir var olan olarak sunduklarını örtük bir biçimde başlangıçtan itibaren varsaydığımızı fark ettirmeye çalışır. Başka bir deyişle, tabakalaştırarak incelenecek bir yapı, öncelikle bir var olan olmayı gerektirir. Ancak, eğer varlıkların var olmalarını, öncelikle bir ‘karşıda duran’(present-at-hand) olarak saptıyorsak, o halde karşıda duran bu yapının görünürlüğüne ardındakileri şüpheyle düşünmeye, başka bir deyişle erişilmez yanlarının olduğu gerçeğine razı olmamız gerekir. Ama bununla tatmin olamayacaksak, fenomene yeniden bütünselliğini teslim etmeliyiz (Heidegger, 1962, s. 99). Tam bu noktada, Heidegger’in dünyasallık kavramını, fenomenin, kavranmak için talep ettiği bütünselliği açısından kullandığını anlamamız yararlı olacaktır. Heidegger dünyasallığın ontolojik bakımdan öncelikli olduğunu iddia eder. Bu iddiaya göre, bizler, varlıkların, dünyaya önceden entegre olmuş halleriyle karşılaşırız. Varlıkların bizim tarafımızdan bilinir olmaları, karşımıza dünyaya bulaşmış bir biçimde çıkmalarını takip eder: Dünyaya bulaşmışlık, bilgimizi önceler. Başka bir deyişle bu iddia, varlıkların ancak dünyada

<sup>13</sup> Köşeli parantezle eklenen içerik bana ait

tuttukları yerlerden hareketle bilinebilir olduklarının, bilmenin tam da ve sadece bu olduğunun iddiasıdır (Dreyfus, 1997, s. 115).

### 1.1.3.3. Heideggerci Fenomenolojiye Göre Dünya

Platonik ontolojide dünya, aslın kopyası niteliğinde de olsa, gerçeklikle arasında bir bağ bulunması açısından, Varlık anlayışının ikincil de olsa bir parçasıdır. Ancak, Kartezyen ontolojiye gelindiğinde, dış dünyanın varlığı konusunda, sabit bir şüphe argümanının söz konusu olduğu görülür. Guignon'ın da belirttiği gibi, dış dünyanın varlığı için acilen bir kanıt ihtiyacı duyulması, felsefi düşüncüyü bir skandal niteliğinde etkilemiş ve uzun süre meşgul etmiştir. Descartes'in felsefesinde doruğa ulaşan dış dünyanın varlığına yönelik şüphe ve temellendirme ihtiyacı, Kant ile birlikte, düşüncenin gelişiminde varılan, makul bir uğrak noktası olarak görüldü. Heidegger'e göre ise, asıl skandal, epistemolojinin felsefeye dayattığı şüphe ve akabinde talep ettiği kanıtlamalardır (Guignon, 1983, s. 11-13).

O halde esas problem felsefe yapmaya nereden başlanacağıdır. Heidegger, felsefi düşüncede başlangıç noktası olması gereken ve öncelikli olarak sorgulanacak temalara işaret ederek, epistemolojinin felsefe için merkezi olan konumunun tartışmaya açılması gerektiğini ileri sürer. Felsefenin tüm alanlarına yayılmış olan rasyonalite kaygısı, Heidegger'de önceliğini tamamen yitirir ve ön plana varlıkları, bütünsellik ve biraradalıkları açısından önemseyen fenomenolojik bir yaklaşım ve “fundamental ontoloji” geliştirme kaygısı çıkar.

“Kartezyen gelenek, yaşamımızın tüm yönleri için temeller, dayanaklar ve gerekçeler göstermemizi sağlayacak rasyonel soruşturma için, bir çerçeve belirleme işini, felsefenin temel görevi olarak görür (Guignon, 1983, s. 40).” Felsefe bu görevi kesinlik ve tutarlılık içeren bir mantıksal sistemin ve bu sistemi himaye ve komuta eden, düşünen, bilinç sahibi öznenin yapabileceğine karar vermişti. Oysa, Heidegger dünyaya ve içindeki nesnelere fenomenolojik bir bakışla bakmaya çalışır ve bu çerçevede insanın dünya-içinde-varolmasının ne anlama geldiğini vurgular. Heidegger, geleneksel ontoloji ve onun adeta derin bir sondaj niteliğindeki refleksiyonunun, Varlık'ı anlamından sıyrıp, çıplak temellerine ulaşmaya çalıştığını, bunu yaparken de pratik bilgi ve becerileri rehberliğinde çevresiyle başa çıkan insanın gündelik halini (everydayness) küçük gördüğünü göstermek istemektedir. Bu şekilde doğaya karşı ayırıştırıcı ve soyutlayıcı bir yaklaşım sergilenmektedir ve bu fazlasıyla yoksullaştırıcı bir yaklaşımdır (Dreyfus, 1997, s. 117).

Nitekim, geleneksel ontoloji kendi meşruiyetini temellendiremeyen bir Varlık fikri üzerinden, dünyanın nasıl bir varlık (entity) olduğunu tayin eder. Heidegger, Descartes'in ontolojiye getirdiği olumsuz açılımı, dünyayı tam ve kesin bir güven duyduğu matematiğe dayanarak açıklamaya çalışmasından ziyade –ki matematik, bazı varlıkları, kendilerini gösterme tarzına göre açıklamayı olanaklı kılar- dünyayı daimi karşıda duran varlık olarak görmesinde saptar (Heidegger, 1962, s. 96). Dünyanın dünyasallığını anlamada Descartes'in hatası, dünyayı içindeki nesnelere, başka bir deyişle maddeyle bir tutması veya eş görmesidir. Bu şekilde dünya -Kartezyen anlayışa göre aynı zamanda madde- tözel bir varlık olarak ontolojik bir statüye oturtulur. Buna karşılık Heidegger, Kartezyen ontolojinin, dünyayı bir fenomen<sup>14</sup> olarak görmesine engel olan ve içindikilerle birlikte bir bütün olarak Varlık'ın göz ardı edilmesine yol açan temel yanlışların belirlenmesi için uğraşır (Heidegger, 1962, s. 95).

Heidegger'e göre Descartes'in, dünya ve dünyadaki varlıkları daimi karşıda duran varlıklar olarak tayin ettiğinden söz etmiştik. Bu durum, Descartes'in insan varoluşunu da eksik ve yanlış kavramasına neden olur. Dünyanın, bir takım 'karşıda duran' varlıklarla aynı statüde görülmesi, insana, böyle görme olanağının tek ve en yetkin görme şekli olduğunu düşündürür. Dolayısıyla insan, 'karşıda duran'a bakış olanağının, aslında dünya-içinde-varolmasının beraberinde getirdiği olanaklardan sadece biri olduğunu anlayamaz. Heidegger, bu nedenle Descartes'in insanın varoluşunu dünyasal olarak göremeyip, tıpkı *res extensia* yani cisimsel varlığı ele aldığı gibi düşünmesine yol açtığını söyler (Heidegger, 1962, s. 98).

Kartezyen ontoloji, dünya fenomenini tek başına anlamsız ve bağlamsız unsurlardan oluşan bir yapı olarak kurmaya çalışmıştır. Ne var ki insan kavrayışı, öncelikli olarak bağlam tarafından belirlenir. Bu iddiayla birlikte Heidegger, insanın dünyayı öncelikli olarak, onunla en yakından ve doğrudan kurduğu ilişkilerden hareketle, yani çevresiyle günlük baş edişleri (everydayness) esnasında kavradığını söyleyecektir. Buna göre insan, çevresiyle günlük baş edişleri esnasında, şeyleri kullanmak, onlara bir işlev yüklemek gibi özel türden bağlar kurar. Bu bağlar onun temel karakteri olan dünya-içinde-varolmasıyla bütünleşen, pratik bilgiler veya davranış şekilleri olarak ifade edilmelidir. Ancak önceki bölümlerden de hatırlanacağı gibi, geleneksel ontoloji için çevre, öncelikle içinde bulunduğumuz veya etrafımızdaki nesnelere kapsayan mekânı çağırıştırır. Böyle tanımlanan uzamsallık, kendimizi karşısına

<sup>14</sup> Heidegger fenomen terimini *Varlık ve Zaman*'da, kendini olduğu şey olarak gösteren, kendini gösteren, açan şey anlamında kullanır (Heidegger, 1962, s. 28-29).

bilişsellik (cognition) olarak koymamıza elverişli bir konuma yerleştirilmiş olur. Bu tutum, insanın çevresiyle kurduğu ilişkiyi, günlük baş edişlerinde değil, izole ve çevresel bağlamdan kopuk, bilişsel (cognitive) bir yönelimle kotardığını söyleyecektir (Heidegger, 1962, s. 66-67).

Burada Heidegger'in varlıkların (entities) sergilediği, dünyada 'el altında oluş' (ready-to hand) ve 'karşıda duran' (present-at hand) olarak, iki oluş tarzı saptamasının altı çizilmelidir. Şeylerin kendilerini 'el altında oluş' olarak göstermelerine uyan, onlarla bu oluş tarzında karşılaşan insan, günlük baş edişlerindeki sıradanlık (avarage everydayness) halindedir. Şeylerin 'karşıda duran' tarzında oluşlarına uygun veya onları bu tarzda görmek isteyen insan ise, bilişsel veya teorik yönelim halindedir (Dreyfus, 1997, s. 60).

Yürüttüğü soruşturmanın fenomenolojik yönteminin gerektirdiği üzere, Heidegger, insanın çevresiyle kurduğu ilişkiyi, insana kendilerini kullanılış, ele geliş tarzlarıyla gösteren varlıklar aracılığıyla anlamaya çalışır. Bu varlıkların insanla karşılaşmaları, insanın her türlü teorik ve yorumlayıcı hallerini bir kenara iten, onları önceleyen bir karşılaşmadır (Heidegger, 1962, s. 67). Heidegger, bu varlıkları "nesnelere" olarak adlandırmaktan özellikle kaçınır. Çünkü bu adlandırmayla varlıklar, maddi, uzamsal ve yan yana bulunuş bakımlarından anlaşılmaktadır. Heidegger bu varlıklara "alet" (equipment) der. Alet öncelikle bir şey yapmak (in-order-to) içindir. Heidegger'in 'el altında oluş' (readiness-to-hand) olarak değerlendirdiği aletin oluş tarzını, teorik bakışla kavramak olanaksızdır. Çünkü teorik bakış, aletin fiziksel özellikleri ve uzamsallığına yönelik gözlem olarak, başka bir deyişle, aleti 'karşıda duran' (present-at-hand) olarak görerek, ham madde, renk ve boyut gibi verilerle meşgul eder. Ancak, onun bir şey yapmak için oluşu hakkında bir bilgi veremez. El altında oluş, aletin bir eser ortaya çıkarmaya yönelik kullanışlılık bilgisidir (Heidegger, 1962, s. 68-69). Kullanışlılık bilgisini ancak ve sadece kullanma bağlamında edinebiliriz. Başka bir deyişle aleti anlamamız onu kullanmamızla mümkündür (Dreyfus, 1997, s. 64).

Heidegger'e göre, dünyayı kavrayışımızda; şeylerle günlük başa çıkmalarımıza rehberlik eden pratik bilgi türü, şeylere gözlem ve derin düşünme (tefekkür) ile yönelimimizden edindiğimiz teorik bilgi türünü önceler (Dreyfus, 1997, s. 61). Başka bir deyişle; "Dünyayla ilişki kurma türlerinden bize en yakın olanı, kuru bir biliş olanağı (cognition) değil, şeyleri manipüle etme ve kullanıma sokma şeklinde bir ilgi türüdür: ve bu kendine özgü bir 'bilgi' türüne sahiptir (Heidegger, 1962, s. 65)."

Ayrıca şeylerle günlük başa çıkışlarımıza rehberlik eden pratik bilgi, belli bir bilinçlilik düzeyini şart koşar. Ancak bu, teorik yönelimdeki öz bilinç veya kendi kendini referans veren (self-referential) bir bilinçlilikle kesinlikle aynı şey değildir. Bu tür bilinçlilik aletle ve üzerinde çalışılan işle bir olmakla ve kendini onlardan ayrı düşünmemekle karakterize olan bir bilinçliliktir (Dreyfus, 1997, s. 66-67). Aletin bir şey yapmak için olması, bir amaca yönelik etkinliklerde kullanılması demek olduğuna göre, aktörün, her ne ise bu amaca yönelik bilinçli bir eğiliminin olması gerekmez mi? Dreyfus, etkinliğin amaçlı oluşuna rağmen, aktörün aklında bir amaç düşünmeden eylemde bulunduğu durumların, gündelik baş ediş becerilerinin büyük çoğunluğuna yayıldığına işaret ederek bunu somutlaştırmamıza yardım eder. Dreyfus, bu tarz etkinliklere örnek olarak “piyano çalmak, kayak yapmak gibi beceri gerektiren etkinlikleri, diş fırçalamak, arabayla işe gitmek gibi alışkanlıksal etkinlikleri, yatakta yuvarlanmak, konuşurken jest ve mimik yapmak gibi düşünmeden yapılan etkinlikleri, kızışmış bir tartışmada zıplamak veya adım atmak; veya sıkıcı bir derste kıpırdanmak ve parmaklarıyla tempo tutmak gibi spontane etkinlikleri” gösterir (Dreyfus, 1997, s. 93).

Kısaca toparlamak gerekirse, Varlık’ın olagelişinde, insan öncelikle basit bir haldeyken yani, çevresiyle hemhal olmaktadır varlıklarla karşılaşır. Onları bu haldeyken tanır ve anlamlandırır. Oysa geleneksel tutum bu öncelikli hali fazla basit bulup, küçümsedi. Hatta bunu bir çeşit bilinçsizlik, kayıtsızlık hali olarak düşünüp bir kenara itti. Bunun yerine, esas anlamlandırma veya kavramanın varlıklara katı, ayırıştırıcı, analitik bir bakış açısını gerektirdiğini düşünerek, hem kendinin hem de soruşturma nesnesinin ontolojik konumunu oluşsal bütünlüğün dışında merceğe altına aldı. Buraya kadar, geleneksel metafiziğin Varlık kavrayışını Heideggerci bakış açısıyla betimlemeye çalıştık. Şimdi, bu anlayışın ortaya koyduğu özne kavrayışına karşı Heideggerci eleştiriyi ele alacağız.

## 2. GELENEKSEL METAFİZİKTE “ÖZNE”: HEIDEGGERCİ ELEŞTİRİ

### 2.1 Eleştirinin Kavramsal Araçları

#### 2.1.1. Eleştiride “Dasein” Kavramın Anlam ve İşlevi

Geleneksel ontolojinin ortaya çıkardığı insan anlayışı, kaçınılmaz olarak, Varlık sorusuna yaklaşımından türemiştir ve “özne” kavramı etrafında, başlı başına bir sorun olarak felsefenin temel tartışma konularından birisini oluşturur. Heidegger’in geleneksel metafiziğe karşı eleştirisi Varlık sorusundan başlar. Ancak onun daha çok bir “özne” eleştirisinde bulunduğu da iddia edilebilir. Heidegger için, Varlık sorusunu içi boş bir meseleye çeviren veya hiç sormayarak kendisini tüm gerçekliğin kurucusu ve hâkimi sayan insan ile, Varlık’ı düşünen, onunla olan ilişkisini umursayan ve diğer varlıklar arasındaki yerini otantik bir biçimde kavramaya çalışan insan arasında önemli bir fark vardır. Karşımızdaki bu iki insan profilinden ilki, Descartes’tan bu yana “özne”dir (the Subject). İnsan-özneyi aşmayı hedefleyen Heidegger, öznedenden ayrılan diğer insan profilini ise *Dasein* terimiyle karşılar.

##### 2.1.1.1. Kartezyen Özne

Özne, eylemi yüklenen ajan, eylemin gerçekleşmesini sağlayan aracı, yüklenici gibi anlamlarını kendisinde toplayan bir kavramdır. Hatta özne, hareketin veya fiiliyatın faili olarak da tanımlanabilir. Bu bağlamda bir ağacın dallarının ve yapraklarının sallanması hareketine neden olan rüzgar, kökleriyle toprağın yarılmasına neden olan ağaç, faildir veya öznedir. Hareketi –fiiliyatı- yüklediğini, söz konusu harekete neden olduğunu bilen bir failden söz etmeye başladığımızda artık bilinç sahibi bir öznedenden –failden- söz ediyor oluruz. Tasarlayarak, planlayarak bilinçli veya iradi eylemde bulunabilen varlık, diğer varlıklar arasında sadece insandır. Böyle bir tanımlamanın eseri olarak Tanrı da bilinçli eylemde bulunabilen bir varlıktır. Ancak tanrı, kavranışındaki, hareketin- fiiliyatın- mutlak başlatıcısı olmak, ilk neden olmak bakımından insandan daha özel ve yetkin bir öznedir. Ancak, insanın eylemlerinin farkında oluşu, onu hareketin gerçekleşmesinde bir aracı olmaktan daha fazla bir şeylere yetkin olduğu şüphesine gebe bırakır. Etrafta her şey tesadüfi bir şekilde değişip gelişirken, insan kendi eyleminin öncesini ve yaratacağı sonuçları düşünebilmesinden dolayı, kolayca kendi gerçekliğinin yaratıcısı olduğu düşüncesine kayabileceğini görmek zor olmayacaktır. Çabucak ve özensizce varılan bu sonucun en etkileyici ifadelerinden birini ünlü sofist Protogaras’ın “insan varolan her şeyin ölçüsüdür” önermesinde görebiliriz. Buna göre, insan kendi bilincinin kapsadığı dünyada, olan bitene bilinçli bir müdahil olabildiğini bu



sebeple, hangi gerçeklikten söz edilecekse bunun insana göre(ce) bir gerçeklik olacağını görmelidir. Bu sebeple özne, insanın kendi fiiliyatını, birçok nitelik ve yetkinliklerle donatması, dünyada diğer varlıklar arasında özel ve belirleyici konumda görmesi ile anlamı genişlemiş ancak bu genişlemenin isabetli olup olmadığı belli olmayan bir kavramdır.

Ricoeur'ün de dikkatimizi çektiği gibi, Latince "subjectum"a karşılık gelen özne (the Subject), orijinal olarak, her şeyi kendisinde bir araya getiren, üstünde toplayan zemin veya dayanak anlamlarını karşılayan bir sözcüktür (Ricoeur, 1968, s. 68). Tarihsel temellerinde Sofistler ve özellikle Protogaras, daha sonra da Platon'u bulmak olanaklı olsa da özellikle Kartezyen dönüşümle birlikte *subjectum* kavramı, her şeyin üzerinde temellendiği merkezi, belirleyici ve kurucu bir koşul olarak, *human subject*'e, yani insan özneye dönüşmüştür. Descartes'in şüphe yöntemi, o dönemde yükselişe geçen görecelilik ve şüpheciliğin yarattığı, her şeye tereddütle yaklaşma ve genel kesinsizlik, belirsizlik durumlarının işte bu yeni *subjectum* ile aşılmasına yöneliktir (Guignon, 1983, s. 22). Descartes, kendisinden şüphe edilemeyecek kesin bir ölçüt bularak ve bu temel üzerinde kişinin kendisini ve dünyayı kavramasına yarayacak kesin bilgiye ulaşarak tüm belirsizliklerin üstesinden gelmeyi istiyordu. O, bilen öznenin kendi kendini denetleyebilecek bir kesinliğe sahip olduğunu dile getirerek, kesin ve sarsılmaz bilgi için gerekli kriter sorununu, "bilen özne" ile aşma yolunu seçti. Bu, Descartes'in modern çağ için öznelciliği (subjectivism) ve insanı temele alan (anthropocentric) dünya görüşünü başlatmış olması demektir (Guignon, 1983, s. 23). Başka bir deyişle, tek başına özne, kendi kendinin ve tüm anlama ve bilginin temellendirici temeli (self-grounding ground) ilan edildi.

Descartes'in şüphe yöntemi, günlük yaşamda duyular aracılığıyla edinilen önyargı niteliğindeki inanç ve alışkanlıkların, kaygan ve güvensiz zemininden kurtulmak için sabit ve güvenilir bir zemin aranmasına hizmet etti. Descartes, sıradan gündelik bilginin, güvenilirlik sorununun, duyular dolayımından kaynaklandığını göstererek, duyuları saf dışı bırakma gerekliliğine vardı. Bu, insan için dünyadan kopmak, içinde bir oyuncu değil, dışında bir seyirci olmak demek olacaktı. Duyulardan bağımsız, salt aklın düşünce ve çıkarım yetisinden ibaret olan bu yeni temelin kendisi böylece her türlü şüpheden bağımsızlaşacaktı (Guignon, 1983, s. 24). Descartes'ın düşünen öznesinin, en azından kendi varlığı ve saf çıkarımları ile ilgili olarak sağlam bir temelin kendisi olmayı başardığı söylenebilir. Ancak, dış dünyanın varlığı ve içeriği açısından da kesin ve güvenilir bilgiye ulaşmanın ölçütü olma konusunda, düşünen özne iddiası pek ikna edici olamadı. Çünkü salt akıldan oluşan bu özne, kendi içine hapsolüp solipsist bir kısır döngüde kalmaktan kaçamazdı (Guignon, 1983, s. 29).

Kantçı programda da, insan-öznenin sözü edilen bu temellendiricilik-kuruculuk özelliği, bilişsel güçlerinde saptanan sınırlardan dolayı göreceli hale gelse de, aynı metafizik tutum büyük oranda sürdürüldü (Vycinas, 1961, s. 97). Kant'ta transandantal özne, açıkça, dış dünyadan duyum yoluyla gelen ampirik içeriği, duyumun formları olan uzay ve zaman aracılığıyla, zorunlu ve nedensel ilişkiler çerçevesinde kuran bilişsel temel olarak tanımlanır. Başka bir deyişle özne, nedensellik, uzay ve zaman gibi belirli ilişki kurma formları aracılığıyla dünyayı görür ve betimler. Burada dış dünyanın, olmakta olduğu şekilde değil de, öznenin onu algıladığı biçimde kurulduğunu görürüz.

Kant için özne ampirik içeriğe biçim veren formlara sahiptir. Akıl dünyayı, kendi saf sezgileri olan zamanın ardışıklık ve uzayın bir aradalık şeklinde gösterdiği lenslerle görür. Dış dünyadan gelen karmaşık etkiler, bu lensler aracılığıyla bir düzene sokulur. Ancak bu sezgiler, dış dünyadan gelen algıların nasıllığını belirlerken, neliğini belirleyemez. Başka bir deyişle, özne dış dünya hakkında kesin bir bilgiye erişmeye olanaklı bir yapıya sahip değildir, ancak betimleyici bir bilgiye sahip olabilir.

Görüldüğü gibi modern düşüncenin özne merkezli gelişiminde Kant, Descartes'ın görece keyfiliğine karşı bu kez zorunlu olarak, epistemolojiye yani öznenin bilişsel (cognitive) olanaklarına öncelik vermeye devam eder. Öyle ki, Kant, zamanın bile öznenin bağımsız bir ontolojik özelliği olduğunu düşünemezdi. Çünkü bilgiyi olanaklı kılan bu temel formu öznenin dışında bir alanda konumlandırmak, özneye atfedilen kurucu niteliklerin zayıflamasına neden olurdu. Bu kabulün, epistemolojiye geçişin önünü kapatacak olması ve öznenin en itibarlı özelliği olan düşünce ve bilgi olanağını, öznenin dışına, dünyanın oluşsal akışına devredecek olması nedeniyle, Kant'ın, zamanı öznenin sahip olduğu saf bir olanak olarak düşünmeyi yeğlediğini söyleyebiliriz. Ancak, zaman sezgisine sahip öznenin kendisini a-temporal bir temel olarak ele alan Kantçı düşünceye karşı Heideggerci eleştiri, kendisi sonlu bir varlık olan insanın nasıl olup da sonsuz nitelikte olan zamanı saf bir olanak olarak içerdiği sorusunu sorar. Bu soruyu aynı düzlemde, başka bir açıdan şöyle kurgulabiliriz: Özne için içsel bir olanak olarak tanımlanan zamanın öznel niteliklerinin olması beklenirken, dış dünyanın nesnel bilgisinin temeli olarak kabul edilmesi nasıl mümkün olabilir? Bu sorular Kantçı özne'nin, sabit ve kendisi zamana tabi olmayan, ama zamansal şeyleri bilme olanağına sahip bir yapıda düşünülmesi çelişkisinden kaynaklanır. Dolayısıyla, Kantçı özne

adeta uyuşmak bilmez bir ikili olan dünya, yani hayat ve akıl, yani mantık arasında sürekli bir gerilime mahkûmdur.<sup>15</sup>

Kategorik düşünmeyi elverişli kılan rasyonalist epistemoloji, Platon, Descartes ve Kant gibi dönemeçlerde, hangi evrimlerden geçmiş olursa olsun, dünyayı varoluşçu bir gözle kavramanın önünde bir engel teşkil etmiştir. Bu sebeple Heidegger insan olmanın ne demek olduğunu anlayamadığımızı ve elimizdeki tek kavrayışın, insanın antropolojik açıdan kavranışı olduğunu düşünür. Antropolojik kavrayış özne-nesne ayırımına dayalıdır ve insanı temel olarak, rasyonel yetiye sahip bir hayvan (animal rationale) şeklinde betimlemektedir (Heidegger, 1962, s. 47-48). Kendimizi hayvanlardan ayrılan yönümüz ile kavramaya çalışmamızın, insan olmanın ne demek olduğuna ilişkin soruşturmamıza yeterli katkıyı sağlayamayacağı açıktır. Heidegger aslında insana ilişkin, biyoloji, psikoloji, antropoloji gibi tüm bilim dallarının, insan hakkında bir ön kavrayışa sahip olduklarına işaret eder. Ne var ki, insan olmanın farklı boyut ve olanaklarına dair bir içgörüyü barındıran bu ön kavrayışın kavramsallaştırılması konusunda bir güçlük vardır (Polt, 1999, s. 43-44). Dolayısıyla, bu bilimler insanı sadece kavramsallaştırebildikleri niteliklerine indirgemek hatasına düşerler. İnsan hakkındaki bu kısmi kavrayışla ilgili bilim dalı, yine de derinlemesine incelemelerde bulunup, söz konusu insan niteliği hakkında bilgi toplamakta başarılı olabilir. Ancak söz konusu niteliklerin ontolojik temelleri hakkında gerekli ilişkileri kurmak ve yeterli açıklamaları yapmak konusunda başarılı olamayacaktır.

Görüldüğü gibi Heidegger için insan, kurucu bir özne veya akıl sahibi bir hayvan değildir, varoluşsal bir varlık olarak ele alınmalıdır. Dasein ile karşılanan ve öznedenden farklı bu insan profili, her zaman ve her yerde aynı şekilde betimlenmeye elverişli, saptanmaya, belirlenmeye uygun, ve her zaman orada bulunan türden özelliklere sahip değildir. Aksine Dasein'in temel özelliği onun her farklı durumda alabileceği çeşitli hallere elverişli olmasıdır (Heidegger, 1962, s. 42). Haugeland'ın da belirttiği gibi Dasein mümkün varlık şekillerinden birine, extant bir varlık olmaya yani "varoluş" denilen bir varlık şekline sahiptir. Gerçek varlık (elektron gibi) ya da ele gelen, elde hazır bulunan varlık (alet, araç gereç gibi) şekillerinden de söz etmek mümkündür. Varlıklar oluş biçimlerindeki benzerlik açısından bu şekilde sınıflandırılabilirler. Haugeland *Varlık ve Zaman*'da her birimizin, dünyanın, dilin ve hatta bilimlerin oluş biçiminin Dasein'in oluş biçimi ile aynı olduğu vurgusu üzerinde durur ve bu vurgudan hareketle Dasein'in ne olduğunu şöyle formüle eder:

<sup>15</sup> Hayat ve mantık arasında, burada ifade edilen gerilim, Yrd. Doç. Dr. Cihan Camcı'nın yayınlanmamış ders notlarından alınmıştır.

Dilbilimsel olarak ‘verem’ [Dasein’a] daha yakın bir benzerlik sergiler. “Verem”i ne sayarız ne de miktarlarını ölçeriz; bunun yerine verem (şüphesiz kendileri sayılabilecek) belli durumlar veya vakalar olarak karşımıza çıkar. Bir kişi -onu aşmak şöyle dursun yakalamasının bile söz konusu olmaması dışında- Dasein’ın bir vakası veya “durumu” [case] gibidir. Dasein üyesi olduğumuz bir tür, göstergesi olduğumuz bir tip, sahip olduğumuz bir özellik, içimizdeki ruh, içinde bulunduğumuz bir durum ya da parçası olduğumuz bir bütün –bile (ki, bu en yakını olsa da)- değildir. Beyzbolun yanında beyzbol maçları nasılsa, dil için ifadeler, edebiyat için eserler ne ise, Dasein’a göre insanlar da öyledir. Dasein, tümüyle kendi bireysel “meydana geliş-ler”inden oluşan ve buna rağmen her birinin olduğu şey oluşu için bir ön gereklilik olan genel bir fenomendir... bu sebeple, bir kişi Dasein’ın bir durumudur demekle yetineceğim (case) (Haugeland, 1982, s. 19-20).

O halde, Dasein herkestir (ve her birimiz) ve onun tarafından tesis edilen her şeydir. Bu çerçevede, dil, her birimiz ve dünya Dasein örüntüsünü oluşturan ilmekler ya da alt birimler gibi düşünülmelidir. Çünkü bu birimlerin her biri Dasein ile aynı türden oluşa – yani varoluşa- sahip olmakla birlikte tek başına Dasein’ı açıklamada yetersiz kalırlar. Herkes ve her birimiz tarafından tesis edilen her şeyin Dasein olduğu düşüncesi üzerine Haugeland, pul koleksiyonculuğundan dine ve bilim dallarına kadar her şeyin Dasein’ı oluşturduğuna işaret eder (Haugeland, 1982, s. 19).

### 2.1.1.2. Öz ve Varoluş İkiliğinin Ötesi: Dasein

Heidegger, *Varlık ve Zaman*’da “Dasein’ın özü varoluşunda yatar” demektedir (Heidegger, 1962, s. 42). Öz ve varoluş kavramları, Heidegger’in metafizik kategorileri aşma çabasında önemli bir işleve sahiptir. Bu kavramların, Dasein olarak insanı varoluşsal bir analize tabi tutan Heidegger’in felsefesinde yeniden düşünüldüğünü söyleyebiliriz. Heidegger için, öz ve varoluş kavramlarına yönelik bu yeniden gözden geçirme, modern öznelciliği (subjectivity) aşmak ve insan hakkında daha orijinal bir kavrayışa ulaşmak için son derece önemlidir.

Heidegger’in felsefesinde, insanın özü ile varoluşu bir tutulur ve “varoluş” (existence) kavramı insanı bir oluş, meydana geliş, vuku buluş olarak kavramaya yönelik iş gören bir

terimdir. Başka bir deyişle özü, aynı zamanda varoluşu da olan Dasein, kendi yaşamının meydana gelişi, vuku buluşudur. Ancak Dasein'in vuku buluşu, önceden verili bir amaca doğru gelişen, bu amacı gerçekleştirmeye yönelmiş bir etkinlik veya hareket değildir. Heidegger, Dasein'ı, yaşamsal bir bağlamda, yani doğum ve ölüm arasında bir hareket veya etkinlik (movement) olarak tanımlar (Heidegger, 1962, s. 374). Bu, Dasein'in doğum ile ölüm arasındaki sürecin tamamlanış, ölüme doğru bir uzanış (stretching) olduğunun ifadesidir. Bu haliyle insan özne değil, yaşam denilen etkinlik veya hareket durumunun bir elementidir (agent) (Guignon, 1983, s. 88).

Heidegger'in insana bakışı, geleneksel öz-varoluş dikotomisinden daha derindir. Heidegger'in amacı insan hakkındaki kavrayışı metafizik öncesi orijinal kavrayışa yeniden kavuşturarak, metafizik kavrayıştan kaynaklanan eksiklikleri gidermektir (Richardson 1981, s. 82). Bu amaçla, insanı neliğin, sabit, değişmez ve zaman dışı gerçekliğin karşısında değişen, gelişen, sonlu ve görünüş dünyasına aitlik arasındaki gerilim üzerinden açıklama eğilimini terk eder. Yerine, kendini ileriye taşıyan, tamamlanışına doğru uzanan yaşam etkinliği üzerine bir kavrayışı derinleştirmeye girişir. Bu bağlamda, Heidegger, varoluşu (existence), "kendinin ötesinde olmak" olarak anlar. Dilimizdeki karşılığı varoluş olan 'existence' kelimesini, "kendinin dışında olma" anlamına gelen 'ecstasy' kelimesiyle ilişkilendiren Heidegger, insan varoluşuyla ilgili olarak, 'ek-statik' şeklinde bir terim türetir. Böylece, ek-statik ile Dasein'in varoluşunu, sabit ve statik olmayan, bu dünyada, zamansal belirlenim içinde ve geleceğe dönük bir biçimde kendini ileriye taşıyan bir yapı olarak kavramaya çalışır. Dasein'in ek-statik yaşamı kendi oluşunu önemseme (concern, care), ona bir anlam atfetme gibi olanakları barındırdığı kadar, onu ihmal veya göz ardı etme, önemsememe gibi olanaklara da açıktır (Vycinas, 1961, s. 72). Dasein, yaşamını umursayan, yaşamının bir anlamı olduğunu düşünebilen bir varlıktır. Bir bütün olarak oluş (Being-a-whole) olan yaşamına bir anlam vermek için çabalar. Bu bütünü önemser (Guignon, 1983, s. 90).

*Hümanizm Üzerine Mektup*'ta, Heidegger'in modern özneye yönelik eleştirisinin odak noktalarından biri, Sartre'ın varoluşçuluğunun dayandığı varsayımlardır. Heidegger'e göre Sartre, kendinden öncekilere benzer bir biçimde, varoluş ve öz üzerine yapılan metafizik ayırmaştırmaları devam ettirmekten başka bir şey yapmış değildir. Platon'dan başlayan, görünüşe üstün gerçeklik ve devamında bedene üstün ruh, maddeye üstün düşünce, nesneye üstün özne gibi metafizik kategoriler arasındaki ilişkiyi tersine çevirmiştir. Başka bir deyişle,

Sartre ile birlikte artık, varoluş (existence) öze üstün görülmektedir. Sartre’da özne, varoluş olarak önceldir ve henüz sadece varoluşken, (Varlık ile ilişkisi bakımından) özünde bulundurduğu olanaklardan habersizdir. Bu olanaklara eylemleri aracılığıyla, yaşayarak ulaşır. Başka bir deyişle öz, eylemlerin bir eseri olarak işlenir, oluşturulur. Oysa mektupta da açıkça vurgulandığı gibi, Sartre ve birçok öncülünden farklı olarak Heidegger’in itirazı, metafizik söylemi tersine çevirmekle değil, “fenomenolojik bir yıkım”a (phenomenological destruction) uğratmakla uğraşır. Fenomenolojik yıkım ile amaçlanan ise varlıkların neliklerini analiz ederken onları varoluşlarından ayırmamaktır (Heidegger, 1998 (c), s. 251). Ayrıca, kendi özünü seçmeye müsait bir yapısı varmış gibi mutlak bir özgürlükten söz etmek de Heidegger’e göre naif bir tutumdur. Kendini içinde buluverdiği sosyal bağlamda, Dasein öncelikli olarak edilgin ve belirlenmişlik içinde yaşam yolculuğuna başlar.

### 2.1.1.3. Otantik veya İnotantik Sahiplenme: Varlıkla İlişki Kuran “Da-Sein”

Dasein olarak insanı, varoluşsal bir varlık (entity) olarak ele almasının yanında Heidegger, Dasein’in her durumda insan tarafından –ben, sen yani hepimiz ve her birimiz tarafından- sahiplenildiğini (*owned*) de ifade eder<sup>16</sup> (Heidegger, 1962, s. 42). Ben, sen ve herkes olarak insanın Dasein’ı sahiplenişini doğru anlamak hem Heidegger’in otantik varoluş olanağını hem de onun Sartreci varoluş anlayışından farkını doğru kavramak açısından önemlidir. Dasein’in her birimiz ve hepimiz tarafından sahiplenilişi ilk etapta, tikel olan bireyin Dasein’in genelliğine sosyo-kültürel bir gelişim aracılığıyla dâhil olduğunu çağrıştırmalıdır. Buna göre Dasein kamusal genelliği temsil eden bir olguymuş gibi düşünülür ve bireyler onunla mahrem alandan kamusal alana taşınarak kurulan kolektif bir ilişki ağı içinde bütünleşirler. Bu şekilde kolektif alan içinde oluşan Dasein, bireylerin yapıp ettikleri ile temsil edilen ve bireylerin kendisinden sorumlu olduğu bir varlık olarak düşünülmüş olur. Ancak Dasein kamusal alan değildir. Bununla beraber, insanın Dasein’ı sahiplenmesinden özel bir sahiplenme ilişkisi anlaşılmalıdır. Bu insanın Dasein’ı sahiplenme ilişkisini hem ters yönlü hem de Sartre’cı bir varoluşçuluk çizgisinde okunması olurdu. Öncelikle, Dasein’in tesis ettiği varoluşsal varlıklar olduğumuzun altı yeniden çizilmelidir. Biz kendimizi dünyada Dasein olarak bulur ve yaşarız. Dolayısıyla insanın Dasein’in bir parçası oluşu, kendi mahrem ve bireysel alanında kökenlenip geliştiği anlamına gelmez. Dreyfus, “Heidegger, insanların bireyselliklerini, birbirimiz için neyin iyi olduğunu bilmekten alıkoymaksızın, adil bir biçimde gözetmek istemektedir (Dreyfus, 1997, s. 26).” derken, her

<sup>16</sup> “That Being.....is in each case mine (Heidegger, 1962, s. 42).”

durumda Dasein'ı sahiplenen insanın, esas olarak kamusal bir tutumla varoluşsal yaşamını sürdürmekte olduğuna işaret etmektedir. Ancak bu kamusal tutum, insan doğasında bir ilerleme, olgunlaşma veya bilinçlenme düşüncesine bağlı bir sistemlilik veya ereklilik barındıran kolektif bir tutum değildir. Kamusal alan, bireysel yaşamların, olumsal bir biçimde oluşturduğu, kuruluşunda ve gelişiminde kendiliğindenlik olan bir alan olarak kavranmalıdır.

Heidegger'in, Dasein'in her durumda 'her birimiz tarafından sahiplenilmesiyle ilgili açıklamasına bakmak gerekirse; şöyle veya böyle olduğum her farklı durumda, hep farklı özellikler sergileyen bu varlık her birimiziz ve biziz. Her birimizin farklı durumlarda büründüğü farklı hallerine, Varlık'la olan ilişkimiz eşlik eder. Dasein olarak, Varlık'la olan ilişkimde otantik, başka bir ifadeyle onunla yakın ve sahici bir ilişki (authentic) kurmaya yaklaşabilirim. Ancak, büründüğüm farklı hallerimde, Varlık'la ilişkiyi unutabilir, ondan uzaklaşabilir veya ondan bihabermiş (inauthentic) gibi yaşayabilirim. İnsanın Varlık'la olan ilişkisinin otantik veya otantik olmayan şekillerde gerçekleşmesi, Heidegger'e göre, Dasein'in her birimiz tarafından sahiplenilmesinden kaynaklanır. Görüldüğü gibi Heidegger, insana ve onun Varlık'la ilişkisine, insanüstü bir mecradan değil, fenomenal bir alandan bakmaktadır. Dasein, fenomenal alandaki insan ve onun yapıp ettiği her şeydir (Heidegger, 1962, s. 42-43).

İnsanın dünyayla kurduğu ilişkide öncelikli olarak, onu dünya ve kendisiyle tanıştıran know-how denilen, yapıp etmeler esnasında edinilen bir tür bilgiye değinilmişti. Bu bağlamda know-how, Dasein'in her birimiz tarafından sahiplenilmesinde, nasıl bir insan olduğumuzun bilgisi olarak bize bir sosyal kimlik kazandırma ve toplumsal bir konum sağlama işlevi görür. Söz gelimi, tamircilik, doktorluk vs gibi alanlarla ilgili pratik yetilerimizin bizi içine soktuğu toplumsal konumlar ve sosyal roller vardır. Bu aynı zamanda nasıl bir insan olduğumuzun, dünyayı ve kendimizi nasıl anlamlandırdığımızın da bilgisidir. Ancak dünyayı ve kendi varoluşumuzu (Dasein) sadece sosyal rolümüz üzerinden anlamlandırmamız, bu ilişkinin fakir ve dağınık bir biçimde değerlendirilmesine neden olur ki bu insanın Dasein'ı dolayısıyla kendini otantik olmayan şekillerde sahiplenmesine bir örnektir. Buradan hareketle Haugeland (1982, s. 22, 24) insanın öz eleştirel olma ve seçici kararlar alabilme yetisi ile süreklilik arz eden ve birçok unsurun yanında belli türden sosyal rolleri de içine alan bir kişilik oluşturduğuna işaret eder. İşte bu insanın otantik olmaya yönelik girişimidir. Çünkü oluşan bu bütünlüklü birlik, sadece sosyal roller ve onlara ilişkin bilgi ve beceriler ile dünyayı anlamak ve anlamlandırmakla yetinemeyeceğini anlar ve şöyle

der: “Bu rol artık başıma geldiği için oynamam gereken rol değildir çünkü artık onu kendi tercihimle kendime talep ediyorum (Haugeland, 1982, s. 24).”

Descartes’a göre benliğin (self), düşünen özne olduğunu ve yer kaplayan bir bedende (res extensia) bulunduğunu önceki bölümlerden biliyoruz. Bunun insanı beden ve ruhtan yapılmış bir varlık olarak görmek olduğu da belirtilmişti. Guignon, Heidegger’in felsefesinde ise, insanın, bir ‘ilişki’ (relation) olarak görüldüğünü belirtir. Öz ve varoluş arasındaki ilişkinin eseri olarak Dasein, ancak ‘dünya-içinde-varolma’ (being-in-the-world) kapsamında anlaşılabilir. Dünya-içinde-varolan bir varlık olarak Dasein, dünya ile bilen özne ve bilinen nesne şeklinde bir ilişki kurmaktan uzaktır. Bilen özne tarafından, dünyanın bilinen nesnelere olarak keşfedilebilişi, ancak ve sadece, sıradan ve her günkü angajmanlarımızda meydana gelen kırılmaların beraberinde getireceği bir varoluş hali olarak düşünülmelidir. Ancak sıradan ve gündelik yaşantılarda bir şeyler ters gittiğinde veya aksadığında, insan izole ve otonom bir mecraya çekilip söz konusu kırılma ve nedenleri üzerine düşünür. Bunun dışında insan kamusal bir dil içinde kurulmuş ilişkiler ağında kapsanan herhangi bir kimsedir (Anyone).

Dasein dünya-içinde-varolan olarak her zaman bağlamsaldır. O, toplumun kendini tarihte açışında başından beri “herhangi bir kimsedir” (Anyone). Epistemolojik özne ancak dünyada günlük meşguliyetlerimizde bir aksaklık ortaya çıktığı zaman sahnede belirir. Dünya-içinde-varolma açısından bakıldığında, Descartes’ın yöntemsel şüphesi ile keşfettiği “Ben”, hiçbir şekilde ilksel özne değildir (Guignon, 1983, s. 147).

Heidegger’de, Dasein terimiyle karşılanan, varoluşsal bir varlık olarak insanın, tam olarak nasıl bir ilişkinin eseri olduğunu, terimin kuruluşunu inceleyerek de görmek mümkün. Dasein ayrıştırıldığında; ‘Da’, insanın ek-statik yaşamını sürdürdüğü alanı (Vycinas, 1961, s. 69), *Sein* ise bu yaşam aracılığıyla, gizi aydınlatılacak olan Varlık’ı temsil eder. Başka bir deyişle, Dasein, *Da* ile *Sein* arasındaki yani insan ile Varlık arasındaki ilişkiye referans eden bir kelimedir. Varlık, diğer varlıklar arasında, ek-statik yaşama sahip olan bir tek insan olduğu için onu kendi etrafında toplar, yakınına getirir. Varlık, insanı kendisiyle olan ilişkisini fark etmek ve sahip çıkmak üzere tayin eder. Bu, başka bir açıdan bakıldığında Varlık’ın insana, kendisiyle olan ilişkisini idrak etmek ayrıcalığını, bağışladığı anlamına



gelir. Bu bağlamda, *Hümanizm Üzerine Mektup*'ta geçen “insan Varlık'ın çobanıdır”<sup>17</sup> şeklindeki ifade, Heidegger'in ‘care’ yani önemseme veya umursama nosyonu çerçevesinde yorumlanmalıdır. Varlık'ı önemseme (care), onun hakikatini koruma ve ona otantik bir yakınlık içinde durma kaygısının insan doğasında bulunuşuna işaret eden bir nosyondur. Richardson, Varlık'la ilişkisinde insanın tek inisiyatifinin bu tip bir önemsemeyi yerine getirmek veya getirmemek olduğuna dikkat çeker (Richardson, 1981, s. 540).

Heidegger, Dasein'in ek-statik yapısını, fırlatılmışlık ve Varlık'ın hâkimiyetinde oluşu ile karakterize eder. Gelip geçecek olan ek-statik yaşamında insanın diğer varlıklardan tek ayrıcalıklı özelliği, Varlık'la olan ilişkisinin farkına varabilecek olmasıdır. O halde, insanın varoluşu Varlık'la ilişkisi bağlamında kavranılmalıdır (Richardson, 1981, s. 82). Heidegger'e göre, ek-statik yapısı insanın özüdür ve bu insan olmanın tek yoludur. Kendini *animal rationale*, yani akıl yetisine sahip hayvan olarak betimlediği, otantik olmayan hallerinde bile, ek-statik yapısı bir olanak olarak onu diğer varlıklardan ayırır (Heidegger, 1998 (c), s. 247). Varlık'ın gizini açışına şahit olabileceği için Dasein, Varlık'ın hakikatini anlama ve onu korumakla yükümlüdür: “Karşısında asla bir özne gibi dikilmez ve onu bir nesne gibi karşısına almaz (Vycinas, 1961, s. 71).”

Yukarıda sunulan Varlık'la ilişki kurabilen varlık olarak Dasein düşüncesi, kendisiyle ilişki kurulan Varlık'ın tam olarak nasıl kavranması gerektiği sorusunu dayatmaktadır. Bu sebeple, buraya kadar az çok şekillendiğini umduğumuz Heidegger'in modern özne eleştirisi ve bu eleştirinin kavramsal araçlarından Dasein düşüncesini, eleştirinin en önemli diğer kavramı olan Varlık (Sein veya Being) eşliğinde irdelemeye devam edeceğiz.

### 2.1.2. Eleştiride “Oluş” Kavramının Anlam ve İşlevi

Heidegger'in felsefesini, en iddialı ve yoğun biçimde sunduğu ilk eser sayılan *Being and Time*'in temel projesinin, ‘oluş’un anlamının incelenmesi ve felsefi düşüncüyü yeniden bu temel soruya odaklanmayı sağlamak olduğunu biliyoruz. Tamamlanmamış bir proje olsa da, Heidegger eserinde ‘oluş’tan neyi kastettiğini önemli ölçüde betimlemeyi başarmıştır. Glen Gray, oluşun, eserde, gizemli veya kavranması özel yetenek gerektiren bir kavram olmadığını, aksine son derece basit bir anlam taşıdığına belirtildiğine işaret eder. Aslında o

<sup>17</sup> “Human being is the shepherd of being (Heidegger, 1998 (c), s. 252).”

kadar basit ve yalındır ki, ama modern bilincin geldiği seviyede sergilediği karmaşık yapı tarafından anlaşılabilmesi neredeyse olanaksız olacak kadar zordur (Gray, 1952, s. 415).<sup>18</sup>

Pre-sokratiklerden özellikle Anaximandros, Parmenides ve Herakleitos, ‘oluş’un hakikatine, Platon, Aristoteles ve diğer modernlerden çok daha yakındılar. Bu erken düşünürler, insan ile bütün arasındaki ilişkiyi daha doğrudan ve bu ilişkide insanın rolünü daha abartısız ele alarak kavramışlardı; bu düşünürler, daha fazla ve karmaşık bilgi yüklü takipçilerinin kaybettiği, birlik ve oluşun bütüncüllüğü görüşüne sahiptiler (Gray, 1952, s. 418-419).

Bu bölümde, Almanca “Sein” (veya İngilizce Being ile karşılanan) kavramının Heidegger’in felsefesi ve modern özneye yönelik eleştirisi bakımından ne anlama geldiği üzerinde durulacaktır. Heideggerci ontolojide geçen “Sein”, Türkçede en yaygın ‘Varlık’ veya ‘oluş’ sözcükleri ile karşılanır. “Oluş” veya “Varlık” kavramının Heidegger’in ontolojisinin belkemiğini oluşturduğunun tekrar altı çizilmelidir. Geleneksel batı metafiziğinden tanışık olduğumuz varlık kavramı, Heidegger’i de temel olarak meşgul eden felsefe problemidir. Ancak, Heidegger’de Varlık’tan söz ederken ‘oluş’tan da söz ediyor olmamız, Heidegger’in bu problemi ele alışının temel karakteri ile ilgilidir. Çünkü Heidegger’de ‘oluş’ ile özdeş olduğunu söyleyebileceğimiz Varlık, geleneksel ontolojideki aşkınlık anlayışını yıkan ve yerine dünya-içinde-var olmakta olanı temele alan bir anlayışa sahiptir. Heidegger’de aşkınlık, dikey yani varlıklar üstü ile bir ilişkilendirmenin sonucu olmaktan çıkarılıp, dünyaya ve varlıklara zamanda paralel bir anlamda yeniden tanımlanır. Buna göre başka bir açıdan ifade etmek gerekirse, Varlık’ın oluş kavramı ile de karşılanabilmesinin altında yatan neden, Heidegger’de Varlık’ın zamansallık çerçevesinde kavranmasının bir sonucudur.

### 2.1.2.1. Oluş (Varlık): Zamansal Mevcudiyet

Heidegger’e göre, felsefenin temel sorunu ‘oluş’ (Varlık) sorunudur ve zaman kavramı, oluşun anlamı sorusuna verilecek cevabı doğrudan belirler (Weiss, 1941, s. 173). Heidegger için oluşun zaman olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. *Varlık ve Zaman*’ın ana temasının Varlık (oluş) sorusunu sormak olmasının yanı sıra, bu ana temaya, madalyonun

<sup>18</sup> Varlık’ın Heidegger’in itinayla belirttiği başlıca özellikleri bağlamında düşünülmesi gerekliliğine katılmakla beraber, *Varlık ve Zaman*’da Varlık kavramı hakkında kimi zaman bulanık bir detaylandırma ile karşılaşıldığı ve bunun bazı can alıcı çelişki ve yanlış anlamalara yol açtığını da belirtmemiz gerekir.

arka yüzü misali eşlik eden bir diğer tema ise zamandır. Hatta eser, ‘Varlık nedir?’ sorusuna, “Varlık zamandır” özdeşleştirmesini önerir. “Oluşun anlaşılması sadece zaman fenomeni kapsamında mümkündür. Daha genel bir ifadeyle, “oluş nedir?” sorusuna bir cevap temin edecek unsur –kendisine farklı açılardan bakılabilsede- daima zaman fenomenidir (Weiss, 1941, s. 176).”

Olafson, Heidegger’de ‘oluş’ olarak Varlık’ın temel karakterinin mevcudiyet (presence) olduğunun altını çizer (Olafson, 1997, s.45). Varlık’ın kendini sunuşu, ortaya koyuşu olarak anlaşılması gereken mevcudiyet (presence)<sup>19</sup>, Heidegger’in zaman (zeit) ve zamansallık (zeitlichkeit) düşünceleriyle doğrudan ilgilidir. Başka bir deyişle, Heidegger’e göre Varlık Mevcudiyettir. Ancak bu, zamansallık anlayışı ile zenginleşmiş bir mevcudiyettir. Antik Yunan’daki *ousia* kavramı, mevcudiyet, Varlık’ın kendini sunması, göstermesi gibi anlamlarla, modern varlık anlayışından daha zengin çağrışımlarda bulunur. Ancak Heidegger, *ousia* kavrayışında, Varlık’ın zamana zorunlu aidiyeti imasının bulunmadığını, bundan dolayı Varlık’ın mutlak mevcudiyet olarak kavrandığını vurgular ve bu noktadan hareketle kavramı yeniden ele alır (Olafson, 1997, s. 46). Bu vesileyle bir kez daha tekrarlamak gerekirse, Heideggerci ontolojiye uygun bir terim olan ve bu çalışmada sıkça karşılaştığımız ‘Varlık’ kavramı, oluşu kastetmek üzere kullanılmıştır. Çünkü ‘oluş’ kavramı kendinde, zamansal bir olagelme çerçevesindeki mevcudiyet anlamını barındırır.

Antik Yunanda, mevcudiyet (presence) anlamına gelen *ousia* ve *parousia* kavramları gerçekliği, değişmeyen, sabit, geçmiş ve geleceği olmayan, yani zamansız ve üstün bir ontolojik statüde tasarlamaktaydı. Nitekim ‘oluş’ sorusu (*ousia*) Platon’da, fenomenal dünyadaki oluşun kendisi ile değil, bu dünyanın ötesinde ve oluşa kaynaklık teşkil eden gerçeklik dünyasındaki ‘oluş’ ideası (eidos) veya ‘olmaklık’ (being-ness) ile meşgul olmuştur (Weiss, 1941, s. 175). Buna karşılık, Heidegger için oluş, ne tanrısal bir sabitlik ve değişmezlik içindedir, ne de kendisi açıklanamayan bir açıklayıcı veya olanaklılık koşuludur. Çünkü oluşun özü zamansallığıdır (Gray, 1952, s. 416).

Weiss, Varlık’ı şimdi ile ve mevcut olanla ilişkilendirmelerinden yola çıkarak, Parmenides ve Platon’un, açıkça ifade etmeseler de, örtük bir biçimde Varlık’ın zaman olduğunu varsaydıkları yorumunu getirir (Weiss, 1941, s. 178-179). Bu yoruma göre bu iki

<sup>19</sup> Oluşun (Varlığın) kendini dünyada mevcudiyet olarak ortaya koyuşuna Heidegger, ‘olay’ (Almanca, das Ereignis; İngilizce, event) der.

filozof, “gerçek varlık ne geçmişte kalır, ne de henüz gerçekleşmemiş yanı olup geleceğe sarkar, o hep, daima şimdidedir” düşüncesi doğrultusunda, Varlık’ı sonsuz bir şimdiki an ile, şimdi ile özdeşleştirirler. Burada zamanın belli bir perspektiften kavranışının ima edildiği açıktır. Varlık ‘şimdi’ olarak, burada olan, mevcut olan olarak kavranmakta ve dolayısıyla mükemmel varlık, hep burada olan, hep mevcut olan yani sonsuzluk halinde olan olarak düşünülmekteydi. Weiss, sonsuzluk vurgusuna rağmen kastedileni, zaman dışı veya zamana öncel olarak düşünmenin gerekmediğini, sonsuz olanın hep süren, sonu gelmeyen, bitmek bilmeyen, hep şimdide kalan olarak kavrandığını savunur. Bu da, aslında Antik Yunan’da mükemmel varlığın veya gerçekliğin, hep zamanda olan, hep zamanda kalan anlamına gelmesi demek olur (Weiss, 1941, s. 178-181). “O halde açıkça, sonsuzluk kavramı saf mevcudiyet anlamına gelen, zamansal (temporal) bir kavramdır (Weiss, 1941, s. 181).”

Zaman Platon’da, mükemmel varlığın dünyası olan idelerden sonsuzluk idesinin, görünüşler dünyasındaki kusurlu imgesidir (Platon, 2001, s. 37c, d, e). Aristoteles’te ise önce ve sonraya göre hareketin sayısızdır, şimdilerin ardışıklığından oluşur ve bu haliyle değişimin bir yönüdür. Aristoteles’e göre, ancak sonsuz hareket mükemmel varlığı temsil eder (Aristoteles, 2001, s. 219b). İkisi de zamanı, Varlık’ın daimi mevcudiyeti açısından değerlendirirler. Heidegger’de Varlık ile zaman ilişkisi ise, tam tersten bir bağ ile kurulur. Ona göre, Varlık sonsuz mevcudiyet değildir. Ancak sonsuz olmadığı, gelip geçici olduğu anlamına da gelmez. Başka bir deyişle, Varlık’ın geçmişte kalan, ‘artık değil’ veya gelecekteki ‘henüz değil’ halleri mevcudiyetten yoksun değildir. Yani Varlık, hep şimdide olandan ibaret değildir.

Weiss, Heidegger’deki zamanın, değişimi, akışı ve bir bütün olarak (Being-a-whole) geçmiş-şimdi-geleceğin hepsini içeren Varlık’ın kendisi olduğunu belirtir (Weiss, 1941, s. 184). Zaman, Varlık’ın değişimi, olanaklarını açarak meydana gelişidir. Başka bir deyişle, her türlü gerçeklik bir meydana geliştir, vuku buluştur ve bu yüzden zamansaldır. Bununla birlikte, Heidegger zamanı, tıpkı insan hayatında da olduğu gibi, geçmişle geleceğin birbirine sızarak, ilişkili bir biçimde yarattıkları yaşayan bir birlik olarak kavramanın yolunu açar (Weiss, 1941, s. 184-185). Zamanın yani, Varlık’ın tümlüğünü (Being-a-whole oluşunu) düşünmek ancak bu şekilde mümkün olur. İnsan zamanı anlamlandırmak için (saat, gün, çalışma zamanı, eğlenme zamanı gibi) bölümlendirse de -ki bunu ancak varoluşsal (existent) bir varlık olduğu için yapabilir- zaman insanın tüm yapıp etmelerine eşlik eder. Böylelikle, geçmiş, şimdi ve geleceği bir ardışıklık ilişkisinden ibaret ve mevcudiyetteki yerlerini sırayla

alan parçalar olarak görmeyip, bu üçünün bütünleşik birliğinden söz etmemiz mümkün hale gelir. Bu da, zamanın klasik kavranışından kurtularak Varlık'ın zaman olduğunu kavramamızı elverişli kılar.

Başka bir açıdan tekrar ifade etmek gerekirse, Heidegger zaman kavrayışının insan hayatı üzerinden oluşturulabileceğini düşünür. Böylesi bir anlayışta zaman, şimdiki anların ardışık sıralanışı olarak görülmez. Zamanı şimdiki anların gelecekte geçmişe doğru akıp yok olmaları olarak gören Antik Yunan, varlığa gelen ve sonra varlıktan çıkan anlardan oluşan zamanda, daimi Varlığı formüle etmekte sıkıntı yaşamıştır. Oysa Heidegger'e göre, zaman deneyimi insanın ek-statik yaşama olanağıyla ilişkilidir. Buna göre, anlar potansiyelliği temsil edip, mevcudiyete ulaşacak, sırayla gerçekleşecek (actualize) ve sonrasında mevcudiyetten çıkıp yok olacak, anlamsızlaşacak zaman parçaları değildir. Bilakis, zamanın taşıdığı potansiyalite yani gelecek, insanın varoluşunu, insan olmayı karakterize eden, insanı insan yapan pozitif bir fenomendir. Mevcudiyet, insana zamanda sunulur. "Zaman insan için mevcut olanı yaratır ve belirler (Weiss 1941, s. 185)."

İnsan yaşamı Heidegger'de dünyaya fırlatılmışlıkla betimlenir. Bu, yaşamın doğumdan itibaren kendini geleceğe doğru itiş, ölüme doğru kayışı anlamına gelir. İşte, kendinin ötesine geçme eğilimi olan ek-statik yaşamında insanın, doğumla ölüm arasındaki uzanışı, onun temel zaman deneyimidir ve varoluşunu esas olarak belirler. Varoluşun (existence) insandan başka hiçbir varlığın (entity) sahip olmadığı bir özellik olduğuna, önceki bölümlerde değinilmişti. Varlık'ı ve oluşu anlayabildiği, adlandırabildiği ve anlamlandırabildiği için, varlıklar arasında sadece insanın varoluşu yani ek-statik yaşamı, zaman fenomenini ve dolayısıyla oluşu kavraması için gerekli perspektifi barındırır.

#### **2.1.2.2. Oluş (Varlık): Zamansal Hakikat**

Buraya kadar mutlak mevcudiyet anlayışı yerine zamansal ve değişim halinde bir mevcudiyet anlayışı ile Heideggerci ontolojinin, geleneksel ontolojiden farklı yanı gösterilmeye çalışıldı. Ontolojide zamansallık (temporality) açılımının beraberinde getirdiği diğer bir çözülme ise hakikat anlayışında olmuştur.

Heidegger, "Oluş [Varlık] sorusunu anlamak için yola çıktıysak, ilk felsefi adımımız... sanki oluş [Varlık] mümkün bir varlık özelliğine sahipmiş gibi, bir 'hikaye anlatmak'tan -

yani varlıkları başlangıçlarındaki başka varlıklara doğru izlerini sürerek tanımlamaktan-geçmez (Heidegger, 1962, s. 6).”<sup>20</sup> der. Buna göre, Heidegger oluşa (veya Varlık’a), dünya hakkında bilmek istediğimiz her şeyin anahtarıymış gibi, genel ve açıklayıcı bir kavram işlevi yüklemeyi. Dolayısıyla Varlık, Heidegger için tüm varlıkların özü, kökeni veya kaynağı olmadığı gibi, hakikatin de mutlak bir suretle belirleyicisi değildir. Bu tutumuyla Heideggerci ontoloji, hakikat düşüncesini tümünden reddediyor gibi görünse de, durum sanıldığından farklıdır.

Varlık’ın zamansal mevcudiyet olarak tanımlanması bizi doğrudan hakikatin aşkınsal statüsünü de sorgulamaya götürür ve zamansal mevcudiyet düşüncesi geleneksel kabullerin en katılmış olanlarından mutlak hakikat düşüncesini de kaçınılmaz olarak çözülmeye uğratar. Hakikat, Heideggerci ontoloji de mutlak olmaktan çıkar ve artık zamanda değişen, bağlama göre gizli, açık veya apaçık şekillerde düşünülebilen yeni bir hal alır. Böylelikle, hakikat açıklanamayan açıklayıcı, olanaklılık koşulu, töz, tanrı gibi koşulsuz kabullere ve dayanak noktalarına bağlı olarak düşünölmekten çıkar.

Mutlak niteliklerinden sıyrılan zamansal Varlık için aşkınlık da, dünyada olmak koşuluyla yeniden düşünölmür. “*Varlık, saf ve basit aşkınlıktır* (Heidegger, 1962, s. 38).”<sup>21</sup> Bu ifadeyle Heidegger, aşkınlığı Varlık’ın kendini dünyada açışının saf ve basit bir olanağı olarak konumlandırır. Bunun yanı sıra, oluş, (yani Varlık), tikel varlıkların oluşudur (Heidegger, 1962, s. 6). Çünkü oluş tüm varlıklarla teker teker ilişkilidir. Tüm varlıklar, kendilerini oldukları şey olarak açışlarıyla oluşun kuşatıcı yapısını oluştururlar. Başka bir ifadeyle, oluş, tüm varlıkların mevcudiyetlerini saran, kuşatan ve belirleyen çevre olması bakımından, tikel varlıklara aşkındır. Ancak, Varlık’ın aşkınlığı dünya-içinde-var olmakla ilgili bir aşkınlıktır.

Bunun yanı sıra, “varlıkların oluşu’nun [Varlık’ın] kendisi bir varlık (entity) değildir (Heidegger, 1962, s. 6).”<sup>22</sup> Buna göre, ‘Varlık’ ile belirttiğimiz oluş, zamansal mevcudiyettir, ancak Varlık, bir şey, yani diğerlerine üstün, belirli ve tikel nitelikte bir var olan (entity) değildir ve bu bakımdan onların ötesinde olup aşkındır. Başka bir deyişle, oluşun (Varlık’ın) kendisi bir varlık (entity) değildir ancak, varlıkların kendilerini açığa vurmalarının olanaklılığıdır.

<sup>20</sup> Köşeli parantezle eklenen içerik bana ait

<sup>21</sup> “*Being is the transcendence pure and simple* (Heidegger, 1962, s. 38). ”

<sup>22</sup> Köşeli parantezle eklenen içerik bana ait

Oluş (Being) kendisi bir varlık (entity) olmadığı gibi, varlıklara ait bir özellik de değildir. Oluş, Varlık'ın mevcudiyetinin, kendini açışını kuşatan ortamın karakteri gibi düşünülebilir. Bu ortamda bir varlığın kendini açışı, kendisi ve diğer varlıklar için var olmaya başlaması demektir (Olafson 1997, s. 58-62). O halde, oluş sorusunu sormak ve anlamını kavramak için de soruşturulacak olan varlıklar olmak durumundadır. “Oluş [Varlık], hakkında sorulanı teşkil ettikçe ve “oluş” varlıkların oluşu anlamına geldikçe, varlıklar da soruşturulan haline gelirler. Bunlar, tabiri caizse, oluşlarına [oluşa] göre sorgulanırlar (Heidegger, 1962, s. 6).”<sup>23</sup>

Oluşu anlamak için varlıkları soruşturmamız gerekiyorsa, hangi varlığın sorgulanacağı sorusuna karşılık Heidegger, soruşturmacıyı yani insanı seçer. Çünkü Varlık'ın anlamı sorusunu diğer varlıklar arasından yalnızca insan sorar ve bakmaya, görmeye, anlamaya, kavramaya ve erişmeye çalışır. Diğer varlıklar arasında insanın bu anlamda özel bir yeri vardır. Ayrıca, Heidegger'e göre, soruşturma soruşturulan şeyin rehberliğinde ilerler (Heidegger, 1962, s. 5). O halde, soruşturulan oluş ve oluş da varlıkların oluşu olduğuna göre, soruşturmacı olan bir varlık -ki bu sadece insandır- kendini olduğu şey olarak anlamaya çalışacak ve böylece oluşun anlamı sorusu sorulmuş olacaktır. Bu aynı zamanda, varlıkların kendilerini açarak, oldukları gibi bilinmeye izin vermeleri düşüncesine, bu kez Dasein'in kendini açışı olarak tutarlı bir şekilde eklenir.

Soruşturmanın, hakkında sorulanın rehberliğinde ilerlemesi düşüncesinde Heidegger esas olarak, Varlık'ın insan tarafından, örtük veya önsel diyebileceğimiz bir anlayışla, zaten kavranmış olduğunu ima etmektedir. Başka bir deyişle, mevcudiyet, kendisi hakkında kesin ve apaçık bir idrakimizin olmadığı ancak bir çeşit ön-bilişsel tanışıklıkla, her türlü yapıp etmemizin altında yatan bir bilgidir. Bu bağlamda Weiss, felsefi kavrayışı önceleyen (pre-philosophical) türden bir kavrayışla, insanın doğal olarak ve kendiliğindenlik içinde, oluşu kavradığını ve ancak bu doğrultuda şeylerle ilişki halinde yaşayabildiğini vurgular. Gündelik hayatta, ifadelerimizin büyük çoğunluğunu çevremizdeki şeylerin ‘olmakta olduğunu’ önden varsayarak dile getiririz. Ne var ki bu felsefe-öncesi kavrayış örtük ve belli-belirsiz bir niteliktedir. Ancak felsefeciler bu örtük kavrayışı açıklığa kavuşturup oluşun anlamını derinlemesine inceleyebilirler (Weiss, 1941, s. 176).

---

<sup>23</sup> Köşeli parantezle eklenen içerik bana ait

Oysa bir kez daha dönüp geleneksel metafiziğin hakikat anlayışına bakacak olursak, orada bir takım tekabüliyet veya eşleştirme teorileri ışığında tasarımılanan bir hakikat anlayışının hâkim olduğunu görürüz. Eşleştirme teorileri bir düşünce veya iddia ile dünyanın belli bir hali arasında bir denklik olduğunu düşünmeye meyilli olmakla karakterize olurlar. Heidegger'e göre ise, hakikatin aldığı türlü biçimlerden biri olsa da, bu eşleştirmeci tutum hakikatin görmezden gelinmesine veya karanlıkta kalmasına yol açmaktadır (Olafson, 1997, s. 48). Heidegger hakikati, bir eşleşmeden ziyade şeylerin örtüsüz (uncoveredness) olmalarının konusu olarak ele alır. Buna göre, bir varlık, örtüsünü açar ve kendini olduğu şekilde gösterir ve bu şekilde bir diğer varlık için mevcut hale gelir.<sup>24</sup> Eşleştirme teorilerinde ise, -aslında her ikisi de birer varlık olan- düşünce ve nesne arasında, düşünce ontolojik olarak daha üstün tutulur. Oysa düşüncenin nesnenin örtüsünü açması gibi bir durum söz konusu olamaz (Olafson, 1997, s. 48-49). Burada, aşkınlık statüsünün epistemolojik düzlemde bu kez de insana, bir çeşit üstünlük nitelemesi olarak belirlediği, sanırım açıktır. Heidegger'e göre ise, düşünce de nesne gibi aynı ontolojik statüde bir varlıktır (entity). Aynı ontolojik statüden olan bir şey diğerinin örtüsünü açamaz, ancak örtüsünü açarak kendini, ne ise 'o' olarak gösteren şeyin hakikatinden söz edilebilir. Yani Varlık veya oluş bir şeyin olduğu şey olarak ortaya çıkışıdır.

Oluşun (Varlık'ın) keşfi ve gizinin aydınlatılması dil tarafından olur ve insan diğer varlıklar arasında Varlık'ı keşfini ve gizinin aydınlatılmasını dile getirebilmesi açısından ayrıcalıklıdır (Ancak bu ayrıcalık, Heidegger'in de belirttiği gibi, oluşa hâkim olma veya onu yönetme veya onun efendisi olma gibi bir ayrıcalık değil, aksine onun koruyucu hizmetkârı şeklinde bir yakınlığın olması gibi bir ayrıcalıktır). Dil, günümüzde iletişim aracı, ifade ve bilgi aktarımını sağlama işlevini yüklenmiş bir gramer yapısı olarak düşünülür. Heidegger ise dili, kendisi aracılığıyla oluşun hakikatinin açığa çıkarılmasını sağlayan bir olanak olarak düşünür. Başka bir deyişle, "sözcük ve konuşma aracılığıyla insan var olanı (existent) açığa çıkarır (Gray, 1952, s. 417)." Heidegger'e göre biz hakikatin içinde yaşıyoruz ve bir dünya-içinde-varolan olarak biz, şeyleri kendilerini gösterdikleri şekilde görürüz ve dil bize bunu ifade etme olanağı sağlar. Böylelikle Varlık'ın kendini sunuşunun bir türü olarak dil, Varlık'ın gizini açan, örtüsünü kaldırandır da (aletheia) (Olafson, 1997, s. 49,54).

<sup>24</sup> Heidegger "örtüsüz, gizini açılan hakikat" düşüncesini, Antik Yunan'daki *aletheia* kavramından faydalanarak üretir. *Aletheia*, Heidegger'in felsefesinde, gizlenmiş, perdelenmiş, saklanmış olanın, perdesinin aralanması, örtüsünün kaldırılarak yeniden ortaya çıkarılmasına işaret eder.



Görüldüğü gibi, Heidegger dili tesadüfî yaratımlar veya işlevsel zorunluluklar nedeniyle değil de, insanın evrenle ilgili en temel deneyimlerinden, insanın, kendini olduğu şekilde gösteren şeylerle ilk karşılaşmalarının etkisiyle türettiği sözcükler vasıtasıyla oluşturduğu bir yapı olarak ele alır (Gray, 1952, s. 417). Ancak, sözcükler kullanılışa sokulduktan sonra zaman içinde orijinal anlamları unutulur ve gizlenir.

İnsan şeyleri, kendisine nasıl görüldüğüne göre değil, şeyin kendisi olduğu gibi görmelidir. Bu hep zor bir iş olacaktır çünkü gizli ve açığa vurulmamış olmak şeylerin doğasında olduğu gibi en yakınında ve apaçık olanı görmemesi de insanın olağan doğasındadır. Bu sebeple, hakikati yeniden sözcüğün ışığına kavuşturmak için unutulmuşluğun boşluğundan çekip çıkarmak, şairlerin ve düşünürlerin ebedi görevidir (Gray, 1952, s. 418).

Oluşun anlamının tekrar tekrar gizlenmesi de işte dilin bu kirlenmesi durumunda kaçınılmaz olarak gerçekleşir. Dilin doğasında olan bu kirlenme şeylerin doğasında da vardır. Hakikat gizinin açılması, örtüsünün kaldırılmasına gereksinim duyar. Gray Heidegger'in dilin bu bağlamda bir işlevi olduğunu söylediğini vurgular. Yani, sözcüklerin zaman içinde bulanıklaşan ve unutulan anlamlarının hatırlanması ve netleştirmesi hakikatin kendisini dil içinde açmasını sağlar.

### 3. “DASEIN” YENİ BİR ÖZNE ÖNERİSİ OLARAK OKUNABİLİR Mİ?

Heidegger’in modern öznenin kurucu, yapılandırıcı, teorik ve pratik tüm etkinlikler için merkezi konumunu tartışmaya açıp tüm bu niteliklerini elinden almaya hatta onu tümüyle reddetmeye yönelik eleştirisi, birçok başarılı yanına rağmen, öznenin kurtulmanın pek de kolay olmadığını göz önüne serer. Heidegger’in eleştirisinde özne, her ne kadar itibarını kaybetmeye yaklaşmış da olsa, dünyadaki konumu itibariyle diğer varlıklara göre hala ayrıcalıklı ve hatta belirleyici olmaya devam eden insanı, ifade ediyor gibi görünmektedir. Öyle ki, Dasein’ı, özneyi yerinden edecek yeni bir kavram veya anlayış olarak kavramak henüz zorken, öznenin içeriğinin güncellenmiş hali veya yeni özne modeli olduğu yorumu çoğu zaman daha uygun görünmektedir.<sup>25</sup> Bu bağlamda, Dasein’ı liberal özne nosyonunun temelini atan yeni bir özne modeli olarak görenler bile vardır. Şimdi kısaca Heidegger’in felsefesinin, liberal perspektiften öznenin bir bakış açısıyla okunabilirliğine bir göz atalım.

#### 3.1 Dasein: Modern Kamusalın Yeni Öznesi (mi?)

Salem-Wiseman, Dasein’ı liberal toplumun ve bu topluma uygun siyasi yapının temel bileşeni olarak görenlere bir örnektir. Salem-Wiseman, liberal özneyi komüniteryan özneye karşı savunurken, Heidegger’in toplulukçu bir bakış açısıyla özneyi kamusal alanda erittiğini düşünenlerin aksine, yeni bir özne tarifi vererek liberal özneyi işaret ettiğini öne sürer. Ben bu argümana, liberal veya komüniteryan perspektifler arasındaki gerilimden çok, Heidegger’de öyle veya böyle bir öznenin izini sürmek açısından elverişli bulduğum için kısaca değinmek istiyorum. Elbette, Heidegger’in felsefesinde saptanabilecek bir özne varsa ve bunun -niteliği önemli olmakla birlikte- liberal bir özne olması ilginç ve anlamlıdır.

Salem-Wiseman için Heidegger’in öncelikle, ahlaki evrenselciliğe karşı açıkça reddi bir tutumunun olması, liberal özne çıkarımları yapabilmek için asgari elverişliliğe sahiptir (Salem-Wiseman, 2003, s. 541). Salem-Wiseman, komüniteryan özne iddialarının aksine, liberal özne anlayışında benliğin teleolojik bir yapısı olamayacağını üzerinde durur. Heidegger’in Dasein’ında saptamaya çalıştıkları da, Dasein’ın belli bir amaç doğrultusunda hareket eden ve o amaca doğru evrilen bir yapısının olup olmadığıdır. Salem-Wiseman’a göre, Heidegger’in “Dasein’ın özü varoluşunda yatar” kabulü, kendisinden hareketle “iyi”

<sup>25</sup> Bakınız. Salem-Wiseman (2003) ve Carr (1999).

olanı belirlememize olanak sağlayacak, önceden verili bir insan doğası düşüncesini ahlaki bir dayanak olmaktan çıkarır. Çünkü Salem-Wiseman, sabit bir neliği veya verili bir doğası olmayan Dasein düşüncesine göre insanın, yaşam boyu süren yapıp etmelerinin eseri olan, yani sürekli değişen bir varlık olarak kavrandığına işaret eder (Salem-Wiseman, 2003, s. 537-8). Sosyal bağlamlara göre değişen yapıp etmelerin eseri olan bu varlık, kendini başlangıçta seçmediği bir bağlamda buluverir (thrownness). Dolayısıyla Heidegger' e göre insan, Sartreci bir bakış açısının tersine, başlangıçta *kendi denetiminde* bir belirlenmemişlikten yola çıkan ve kendi yapıp etmeleri çerçevesinde özünü, yani varlığının mahiyetini aktif bir biçimde belirleyen veya seçen olarak 'özgür' değildir. Başka bir deyişle, Heidegger'e göre bir "insan doğası" varsa bile, bu, ele avuca gelmeyen, akışkan ve değişkendir; adeta sabit mahiyeti olmayan bir doğadır.

Bunun yanında Salem-Wiseman'ın öne sürdüğü bir başka dikkat çekici fikir ise, Heidegger'in betimlediği otantik yaşam durumunun, bireyin gerçek anlamda bir otonomi sergilemeye en yakın durum olduğudur. Salem-Wiseman, otantik olmayan halleri ise bireyin heteronom yani yaşamının kendi arzu ve eğilimlerinin dışında bir kaynaktan, toplumsal örgütlenme ve aşkın ahlak kuralları tarafından belirlenen bir yaşam sürdüğü haller olarak yorumlar (Salem-Wiseman, 2003, s. 550).

Hatırlanacağı gibi önceki bölümlerde<sup>26</sup>, Heidegger'in Dasein-insan ilişkisini, insanın Dasein'ı yaşamında geçirdiği her aşamada sahiplenmesi şeklinde düşündüğüne değinmiştik. Bu sahiplenme ilişkisi üç tür olanak etrafında ortaya çıkıyordu. İşte Salem-Wiseman insanın Dasein'la olan ilişkisinin bu üç aşamalı kurulumunu, heteronom yaşamdan otonom yaşama geçiş veya başka bir ifadeyle öznenin liberalleşmesi şeklinde değerlendirirler. Kısaca hatırlatmak gerekirse, Heidegger'e göre insan kendini ve dolayısıyla Dasein'la olan ilişkisini –ki bu kendisi olmayı anlaması veya bunu görmezden gelmesidir- kamusal alanda 3 tür olanakla kurar: insan kendisi olma olanağını ya kendi seçer, ya kendini bu olanağa yönlendirir ya da kendini çoktan bu olanakların içinde bulur (Heidegger, 1962, s. 12). Dreyfus'un bu üç olanağa ilişkin açıklamasına kulak verelim. İnsan belli bir kültürel çevre içine doğarak ve burada bir müddet yaşayarak, Dasein'la mümkün ilişki türlerinden biri içinde, öncelikle pasif bir şekilde belirlenir. Kişi yaşlandıkça kendine toplumsal kimlikler edinir ve kendini bu kimliklerle özdeşleştirir. Bu aşamada insan henüz otantik olmayan bir yaşam sürmektedir. Başka bir ifadeyle, kişi sosyal çevredeki pasif belirlenişini değiştirmeye

<sup>26</sup> Bakınız. 2.1.1.3. Otantik veya İnotantik Sahiplenme: Varlıkla İlişki Kuran Dasein.

başlasa ve yaşamının biçimlenişini kendi denetimine alır gibi görünse de, aslında otantik olmayan bir yaşam sürmektedir. Ancak, ne zaman sosyal rolleri ile kendini özdeşleştirmesinin bir anlamı olmadığını fark ederse o zaman bu sosyal rolleri kendi varoluşsal yapısını anlayarak seçmeye başlayacaktır ve işte bu insanın Dasein’i sahiplenme ilişkisinin otantik olmaya başladığı durumdur (Dreyfus, 1997, s. 26-27).

O halde Dasein liberallerin “otonom birey” anlayışına giden yolda önemli bir kavramsal basamak olarak düşünülebilir. Ama daha da önemlisi bu kavramın, kendi kendini belirleme, kendini seçme yetisine sahip bir benlik, bilinçli bir özne olarak düşünülebilmeye olan yatkınlığıdır. Nitekim, Salem Wiseman’ın açılımına göre Heidegger’in teoriye getirdiği yenilik, Kantçı özneyi, farklı yaşantılar arasında tercihlerde bulunabilen ve tarihsel ve kültürel bağlama yerleştirerek, esnek bir yapıda yeniden düşünmekten başka bir şey değildir (Salem-Wiseman, 2003, s. 533). Otantik varoluş, otantik olmayan varoluş hallerine yani fırlatılmışlık ve sosyal yapıya adapte olmaya üstün değildir. Ancak, otantik durum Dasein’in varoluşunun olgusalığını (factual situation) ilk iki durumda hiç olmadığı kadar farkında yaşadığı bir durumdur (Salem-Wiseman, 2003, s.538-539). Bununla birlikte otantisite, otantik olmayan durumlara göre, yeni değerler veya amaçlarla kendini gösteren bir durum da değildir. Başka bir ifadeyle, özel içeriğe sahip bir faz veya mükemmel, ideal bir varoluş anı gibi düşünülmemelidir. Otantisite Dasein’in yönelme olanağına sahip olduğu varoluş halidir. Kendini bu olanağa doğru yönlendirir, iter. İşte burada insan bilincinin etkin veya aktif yönelimi kendini belli eder gibi görünür.

Ancak Dreyfus, Heidegger’in felsefesinde Dasein’in bilinçli bir özne gibi okunmasının son derece hatalı olduğunu vurguluyor (Dreyfus, 1997, s. 13). Çünkü bilinçli özne dendiğinde, anlam veren, kurucu ve aşkın bir kaynak düşünülmektedir. Oysa “Dasein’in zihinsel durumlardan ve onların yönelimselliğinden (intentionality) daha basit olduğu anlaşılmalıdır (Dreyfus, 1997, s. 13).” Anlaşılması gereken temel nokta, Dasein yapısında etkin ve edilgin özellikler taşıdığıdır. Onun özü, dünyaya fırlatılmışlığıdır. Kendini dünyada ve hazır bir yaşamsal bağlamda bulması, bu bağlam tarafından belirlenmesi onun edilgin yanıdır. Etkin yanı ise, varoluşunun kendini tamamlanmaya doğru itiş, kendinin ötesinde oluş (being ahead of itself) olanağına sahip olmasıdır (Guignon, 1983, s. 89-90). Dasein edilgin ise özne olamaz, çünkü özne *subjectum*dur, yani salt kurucudur. Ama diğer hiçbir varlıkta bulunmayan etkin yanlarından dolayı ise geleneksel metafiziğin betimlediği anlamda özne olmaya tek yakın olan varlıktır.

### 3.2 Dasein: Aşkın ve Empirik Olan Arasında Bir Uzlaşma (mı?)

Heidegger, modern özne eleştirisinde, özneliği tümüyle ortadan kaldıramamış olabilir. Ama onun felsefesini, sadece insan-öznenin salt bir bilinç olarak ele alınmasının kaçınılmaz sonucu ortaya çıkan özne metafiziğinden kurtulma projesi olarak değerlendirmek de mümkündür. Bilindiği gibi, özne problemi, geleneksel batı metafiziğinin Descartes'ten bu yana merkezindedir ve Heidegger'in perspektifinden bakıldığında antik Yunandan bu yana ontolojik veya diğer adıyla metafizik bir açılım olan batı düşüncesi, Descartes'le birlikte "özne metafiziği" (Carr, 1999) haline gelmiştir. Özne metafiziği kavramlaştırması, adından da anlaşılacağı gibi metafizik çağrışımlara kaçınılmaz olarak gebe kalan bir özne anlayışının geliştirilmiş olmasına borçludur. Buna göre, düşünen özne kendisi hakkında öyle iddialarda bulunur ki, bu iddialar denetlenemez olup, deney dünyasını aşar. Özne bir yandan kendini, çevresine ve tüm dünyaya anlam veren, açıklayan, düzenleyen ve kontrol eden bir statüde görünürken diğer yandan da kendi mahiyetini ancak bu dünyaya aşkın türden varsayımlara dayandırmaktadır.

Ancak Heidegger'in özne metafiziği veya geleneksel batı düşüncesi eleştirisinin, ikna edici ve güçlü bir argümanla kurulmuş tarihsel bir yorum olmaktan öte bir şey olmadığını düşünen ve geleneğin özne ile ilgili gelişim ve kazanımlarının küçümsenemeyeceğine dikkat çekenler de bulunmaktadır. Bu bağlamda David Carr, Heidegger'in, eleştirisinde öznenin kurtulmak şöyle dursun, sadece indirgemeci bir tutumla öznedeki saptanan paradoksal yanları elimine etmek istediğini ve böylece geleneğin içinde kalarak ona bir ilmek daha işlemekten öteye gidemediğini öne sürmektedir (Carr, 1999, s. 8). Daha açıkça belirtmek gerekirse, özneliğin birbirleriyle ilişkileri açısından bir paradoks oluşturmaktan öteye gidemeyen aşkın ve empirik yönleri vardır. Heidegger sadece bu paradoksa katlanamayıp, öznenin bu ikisi arasındaki bölünmesi üzerine düşünmeyi tamamen bırakır. Oysa Carr, bu paradoksun normal olduğunu ve olduğu gibi muhafaza edilmesinde bir sakınca bulunmadığını düşünmekten yanadır (Carr, 1999, s. 8-10) Descartes, ego cogito'yu yani düşünen özneyi, maddi töz karşısında ayrıcalıklı bir töz olarak konumlandırmıştı. Buna karşılık, Heideggerci eleştiri düşünen öznenin bu ayrıcalıklı konumunu hedef almaktan başka pek bir şey yapmaz. Başka bir deyişle Heidegger özne ve kendisini "öznenin karşısında duran" olarak bulan veya başkalaştırılan nesne arasında adil bir ilişki kurmayı, bunların aynı statüye indirilmesini görev bilmektedir (Carr, 1999, s. 17-19). Bu sebeple Carr, Heidegger'in batı metafiziğinin

başlangıç noktası olan temellendirici koşul, yüklenici bir zemin yani bir töz düşüncesinden kurtulmak yerine, var olan tözlerin konumlarını birbirine eşitlemek isteyerek geleneğin içindeki yerini koruduğunu ileri sürer.

Bunun yanında, bir yanıyla dünyayı objektif, yani nesnelleştirici algısı ile kavrayan, diğer yanıyla kendisi bu dünyada bir obje olan öznenin, mevcut bu iki yanının ortaya koyduğu paradoksu reddetmek; geleneksel batı metafiziğinde olduğu gibi, bunlardan birini diğerine üstün görmeye çalışmak kadar hatalı sonuçlar vermektedir. Bu sebeple Carr, Heidegger'in, transandantal geleneği tümüyle reddetmek ve önemli kazanımlarını da beraberinde görmezden gelmek gibi üstlenilemeyecek bir sorumluluk almaya çalıştığını iddia eder ve eleştirisinin metafizik idealistlere -özneyi salt tasarımları bağlamında ele alan bir perspektife- yönlendirilmesi şeklinde bir düzeltmeye ihtiyacı olduğunu öne sürer (Carr, 1999, s. 135-140).

Oysa Heidegger, özneliği batı tarihinin zorunlu olmayan (contingent) bir aşaması olarak görür. Buna göre, öznellik herhangi bir insan deneyiminin kendisinden farksız değildir. Başka bir deyişle öznellik kültürel alanda yaşanan bir olaydır. İnsan doğasının veya evriminin kaçınılmaz ereğini yansıtan bir durum değildir. (Bu niteliği Heidegger'i tüm idealizm türlerinden ve bu geleneğin mucizevî özne tasarımlarından ayırır.) Özne, doğal devrimin ulaştığı bir seviyede saptanan yeni insan doğasıymış gibi düşünülmemelidir. Nitekim batı tarihinin belli bir evresinde ortaya çıkan bir kavram olmaktan öteye gidemez. Çünkü öncülüğünü Descartes'in yaptığı öznellik teorisi, varlığı bizim dışımızda, kendisinden yapısal olarak kopuk ve ayrıık olduğumuz bir dünyada yaşadığımız kabulleri üzerinde şekillenir (Mansfield, 2000, s. 23, 178).

Geleneksel batı metafiziğinin özcü düşüncesinden yöntem ve ilkeler açısından izler taşıdığı iddiası, Heidegger ile modern felsefede başlayan gelenekten kopma yönelimli, yenilikçi ruha hayli ağır bir eleştiridir. Ancak bu bir yana bırakılacak olursa, geleneksel batı metafiziğinin uğraşa geldiği “bilince karşı dünya”, “akıla karşı beden” ve benzerleri arasındaki gerilim ve dengesizliği, daha yaşamsal -veya Heidegger'in deyimiyle olgusal (factual)- bir bağlama oturtup, yeniden düşünmek ve bu gerilimi bir uzlaşım aşmak en azından adil ve demokratik bir talep olarak değerlendirilemez mi?

Çünkü bilindiği gibi, Descartes ile birlikte “benlik, felsefi olarak güvence altına alınana kadar, dünyanın bilgisi bir kenarda beklemeye alındı (Mansfield, 2000, s. 14).” Dünyanın bilgisinden benlik bilgisine doğru bir yönelim ve benliğin bilgisine dayalı bir dünya bilgisi iddiası, tıpkı Sokratesçi çığır gibi, bu kez aydınlanmanın başında dile getirildi. Ancak benliğin bilgisi, itki ve duyarlık gibi bedenle olan ilişkisi göz ardı edilemeyecek temalardan çok, özellikle bilinç süreçlerine odaklanmayı tercih eden bir araştırmanın sonucunda edinilebilirdi. Bu, artık özne diye adlandırılan insanın, salt saf bir bilinç olarak ele alınmaya başlaması ve bedenden tamamen ayrı bir biçimde düşünülmesi demektir.

Ana hatları değişmeden günümüze kadar gelen bu düşüncenin bütünlükçü bir bakış açısı tarafından eleştirilmesinin kaçınılmaz olduğunu fark etmek gerekir. Çünkü, bilinç odaklı bir özne anlayışının yaşamsal bağlamda nasıl cisimleşeceğini tasavvur etmek istediğimizde, öyle sanıyorum ki, yeryüzünde Calvino’nun “Varolmayan Şövalye” adlı romanındaki Agilulfo gibi karakterlerle karşılaşmamız gerekirdi. Romanda, içi boş bir zırh olan Agilulfo, saf bir rasyonel yetiyi, tek başına bilinci ve iradeyi temsil eden, bedensiz ve adeta ona ihtiyacı olmadan yaşayabilmenin gerçek dışı olanaklılığını ironik bir biçimde resmeden bir karakterdir. Agilulfo, beden sahibi diğer insanlar arasında, onların asla olmayı başaramadığı şekilde, her daim makul ve kesin kararlar verebilme, her daim tutarlı, güçlü ve kendinden emin bir şövalyedir. Bir bedene sahip olmadığı için, yorulmak, yaralanmak, acı, hatta ölüm nedir bilmez ve her zaman görevini en iyi şekilde yerine getirebilecek net ve açık bir görüşe ve kararlılığa sahiptir. Bu sözde mükemmel yapı, ahlaki açıdan ve diğer tüm sıradan pratiklerde de nasıl davranılması gerektiğine ilişkin tam bir yetkinlik sergilemektedir. Tek eksiği –ona da eksiklik denecekse- bir bedene sahip olmamasıdır!

Agilulfo, öykünün adından da anlaşılacağı gibi, varolmayan bir şövalyedir. Değişime uğramadan kendini muhafaza eden irade ve bilinçten başka bir şey değildir. Agilulfo’nun seyisi Gurdulu ise varolan, ancak var olduğunu bilmeyen, yani varlığının ayırtına varmasını sağlayacak herhangi bir farkındalığa sahip olmayan bir karakter olarak çizilmiştir. Gurdulu, kendisi ve diğer varlıklar arasında hiçbir fark göremediği için onlarla etkileşimini kendi merkezinden yönlendiremez ve tümüyle iradesiz ve bilinçsiz bir beden olarak diğer varlıklar arasında yuvarlanıp gider.

Bu öykünün geçtiği çağda dünyanın düzeni henüz karışıktı. Varolan hiçbir şeyin karşılık vermediği adlara, düşüncelere, kalıplara, kurumlara rastlamak olağandı. Öte yandan yeryüzü adsız, öteki şeylerden ayrımsız cisimlerle, kişilerle, yetilerle

kaynaşıyordu. Öyle bir çağdı ki, varolma, iz bırakma, varolan her şeyle sürtüşme iradesi ve direnci henüz tümüyle kullanılmıyordu, çünkü çok kişi –yoksulluktan, bilgisizlikten ya da tam tersine, her şey böyle de pekâlâ yürüdüğünden ötürü- bundan hiç yararlanmıyordu, bu yüzden bir miktarı boşlukta öylece yitip gidiyordu (Calvino, 2008, s. 339).

Calvino, Agilulfo karakterini işte böyle bir dünyanın eşiğinde beliren bir yoğunlaşma olarak tasavvur eder; ki bu adeta insanın bilinç sahibi bir varlık olmasının kendisi ve dünya için başat, üstün, düzen ve ilerlemenin teminatı gibi bir anlam taşıdığını fark etmesi (veya öyle olduğunu sanması), kısacası kendini öncelikle düşünen bir özne olarak görmeye başlamasından az önceki döneme denk gelir. Konumuz açısından Agilulfo adeta bunca yıl değeri yeterince bilinmemiş olan düşünce gücüne, bilincin üstüne üşüşen iştah birikintisi ve fütursuz övgünün ortaya çıkardığı bir hayalet, yani Descartes’in kendi içine hapsolan solipsist öznesi olarak değerlendirilebilir.

Yazar, Gurdulu ve Agilulfo karakterleri ile sanki, insanda birbirinden ayrı, biri üstün ve yönetici bir konumda, diğeri ise ikincil, kaotik, sınırları belirsiz, değişken ve ilkinin yönetimine muhtaç iki ayrı varlık bulunuyormuş gibi görmenin naifliğini göstermek istercesine, bilinçsiz bir beden ve bedensiz bir bilinç tasarlar. Nitekim öyküde de Agilulfo’nun içinden Gurdulu çıkarılmış, Gurdulu da Agilulfo’suz kalmış gibidir. Bu geleneksel batı metafiziğinde tasarlanan öznenin, bilinci ile bedeninin birbirlerine göre aldıkları halin ironik ve aynı zamanda acınası resmidir. İnsanda, bir insanüstülük, bir de insandan çok herhangi bir organik nesne gören bu anlayış, insanın nasıl varolduğuna değil olsa olsa nasıl bir bilinç olarak havada asılı kaldığını, bir beden olaraksa nasıl ikincil ve değersiz olduğu iki açmaza mahkûmdur. Öyküde de, bu iki karakter, varoluşsal akışa dâhil olamazken, olanaklarını olgusal durumlarına göre açığa çıkararak ve öyküde de vurgulandığı gibi “var olmayı öğrenen” (Calvino, 2008, s. 419) diğer karakterler adeta Agilulfo ve Gurdulu’nun dengeli birer karışımı gibidirler.

Bu sebeple, insanda saptanan niteliklerin aynı bütünlüğün içinde farklı varlıklarmış gibi düşünülmesi, ardından bunlar arasında bir uzlaşma sağlamaya çalışmak veya bu niteliklerin doğal olarak birbiriyle geçimsiz olduklarını kabullenmek faydalı bir girişim olamaz. İşte bu nitelikleri insanın varoluşsal bütünlüğü içinde, ayrıştırmadan düşünmenin, Heidegger’in Dasein kavramı ile başarmaya çalıştığı şey olduğu söylenebilir.



## SONUÇ

Heideggerci ontolojinin genel çerçevesi içinde modern özne eleştirisini elimizden geldiğince betimlediğimiz bu çalışmada, daha çok geleneksel metafiziğin Varlık kavrayışının teori güdümlü insan/özne kavrayışının eksiklik ve çelişkilerine değindik. Buna karşılık Heideggerci insan/Dasein kavrayışının bu eksikliklere varoluşçu bir öneri getirişini irdeledik.

Heidegger'in geleneksel batı metafiziğinden bağımsız bir biçimde geliştirmeye çalıştığı felsefesi, özgün söz dağarcığı ve yapı bozumcu yapısı ile düşünce tarihinde önemli bir aşama olarak kaydedilmiştir. Geleneğe karşı Heideggerci eleştiri, yaklaşık 2000 yıllık gelişim içinde kökleşmiş kavramların üzerine kurulu modern özne anlayışının, uygarlığa yansımalarını yıkmaya çalışan yeni bir anlayış yaratmaya yönelik en iddialı girişim olma özelliğini sürdürmektedir.

Heidegger'in modern özneye karşı Dasein düşüncesinin başarısının tam olarak nerede olduğunu tespit etmek yine de bir takım güçlükler içermektedir. Heidegger, içkinci<sup>27</sup> bir anlayışla insanı bu dünyada bir var olan olarak anlamaya çalıştı. Metafizik kategorileri yıkarak zamansal mevcudiyet düşüncesi içinde oluşsal gerçekliği başarıyla belirledi ama diğer varlıkların arasında insanın konumunu hala bazı mistik anlamlandırmalara elverişli imalarla kavramaya açık bıraktı. Bu şekilde dünyayı dışsal gerçeklik kılan öznenin, onu kendi akılsal merkezinden kavrayıp yorumlamasının ve manipülasyonunun meşruiyeti sarsıldı ama Varlık'la ilişki kurabilen özel bir varlık olması bakımından, kendisinden tezahür ettiği dünyadan bağımsızlaşan yapısı, başka bir deyişle otonomisi, hala yerli yerinde bırakılmış gibidir. Bu sebeple, Dasein düşüncesinin öznellik tartışmasını aşarak sonlandırmış olup olmadığının, yada ona eklenen son halka olmakla sınırlı mı kaldığının belli olmadığını teslim etmek gerekir.

Bu dar kapsamlı çalışmada, yukarda sözü edilen tartışma ve ulaşılan sonuçlara kısaca göz gezdirmek gerekirse; öncelikle, geleneksel felsefede, teorik bilişin epistemolojik bir kesinlik elde etme başarısını gösteremeyeceği Varlık sorusunu sormaktan kaçındığına değinilmiştir. Heidegger, geleneksel felsefedeki bu eğilime, dünya-içinde-varolma anlayışı (being-in-the-world) ile savaş açmıştı. Çünkü geleneksel metafizikteki aşkıncılığın tersine, Heidegger'de Varlık dünyaya aitti. Dünya-içinde-varolma, Varlık'ın temel karakteri olarak zamansal

---

<sup>27</sup> Bakınız s. 11, 8. dipnot.

açılışı, meydana gelişi anlatıyordu. İnsan, teorik bilişle bu dünyanın dışındaymış gibi değil, bir dünya-içinde-varolan olarak Varlık'ı anlamaya çalışmalıydı.

Bu bağlamda, dünyada bulunmanın bir mekânda içerilmeyi değil de, olgusalılık içinde veya türlü bağlamlar tarafından belirlenme olduğunu tartışırken, Heidegger'in varoluşsal uzamsallık nosyonu tanıtılmış oldu. Varoluşsal uzamsallık, dünya ve varlıklarla öncelikle Heidegger'in 'el altında oluş' (ready to hand) dediği varoluş tarzında karşılaştığımızı fark ettirdi. Buna karşılık, teorik bilme edimi, yöneldiğimiz varlıkla, onu apaçık etmek için nesneleştirme ve izole etme, yani onunla 'karşıda duran' (present-at-hand), tarzında karşılaşmamızın bir ürünü olabilirdi. Bu çerçevede, Heidegger'in dünyada-var-olmanın mümkün varoluş tarzlarından sadece biri olduğunu saptadığı teorik bilme ediminin, geleneksel anlayışa göre konumunu ve işlevini düzeltme girişimi irdelendi. Geleneksel anlayışın, teorik bilme edimini en yetkin bilme türü olarak görmesinin modern özne açısından temel amacının ise, dünyanın apaçık ve kesin bilgisi ile onu kontrol edebileceği sistemler oluşturmak olduğu, Dreyfus'un katkısıyla açıklandı.

Böylelikle teorik bilme ediminin Varlık'ı eksik kavramaya götürdüğü gösterildi. Bu çıkarımı tartışırken, bilimin ve metafiziğin varlıkların ötesi hakkında ya soruşturulması gereksiz ve mümkün olmayan bir belirsizlik ya da daha üstün başka bir varlık varsayımına yoğunlaşıldı. Burada, Heidegger, bu mantık egemen düşüncede varlıkların bütünlüğünün olumsuzlanması ile elde edilen hiçlik düşüncesinin, Varlık'ın kendisini soruşturmanın olumsuzlanması olduğunu ileri sürdü. Buna karşılık, hiçliği Varlık'ın kendini zamanda açış, gizini açış ve saklayış olanaklarından biri olarak koydu ve böylece hiçliğin ontolojik statüsü tanınmış oldu.

Bu hem, Varlık sorusunun esaslı ve bütünlüklü bir şekilde ele alınmasının olanaklılığını gösterdi hem de batı metafiziğinin nasıl bir ontolojik tutum içinde olduğunu gözler önüne serdi. Bu tutum Varlık sorusunu, zamansal akışı önceleyen, mutlak hakikatin aranması olarak algılamakta, mutlak hakikati ise doğru bilgi sorununa bağlı bir şekilde düşünmektedir. Doğru bilgi nosyonu, öznenin dış dünya ile bilme olanakları çerçevesinde kurduğu ilişkinin konusu olduğundan, Varlık kavrayışı kaçınılmaz olarak özne merkezli bir biçimde gelişir. Ancak algılama ve teorik bilme olanaklarıyla sınırlı Varlık kavrayışı, bir sürü açmazı da beraberinde getirdi. Çünkü öznenin dış dünyayla ilgili olarak sadece değişen, çoğalan veya azalan, tikel yani deneysel bilgiler edinebileceği fark edilmişti. Yani, dış dünyayla ilgili olarak öznenin

kendi bilişsel olanakları doğrultusunda mutlak, kesin ve zamansal olmayan bir bilgiye erişimi mümkün değildi. Bu sebeple Descartes'ı ve Kant'ı da içine kattığımız geleneksel metafizik, dış dünyayı apaçık bilinemez bir alan olarak kabul eder ve bir anlamda Varlık sorusunu sormaktan vazgeçer. Bu noktada bu çalışmada, Heidegger'in dünyayı, zamanda deneyimlenen yanları ve düşüncede kurulan sabit ve zaman dışı bir nelik olarak katmanlaştırmanın, ayrıştırıcı ve izole edici olduğu kadar, kendisi de zamana tabi bir varlık olan öznenin çelişkili bir kuruntusu olduğu temellendirmesine yer verildi. Geleneksel anlayıştaki Varlık'ın hakikatine teorik bilişle yönelmeye çalışan yaklaşım yerine, teorik bilişi önceleyen, çevresiyle, yapıp etmeleri doğrultusunda, hemhal olmaktadır Varlık'la doğrudan ilişki kuran pratik biliş tarzının, Heideggerci düşüncedeki önemi vurgulandı.

Çalışmada gelinen bu noktada, geleneksel ontolojinin Varlık sorusuna yaklaşımından türeyen özne kavrayışına yönelik Heideggerci eleştirinin detaylarının incelenmesine geçildi. Heidegger'in Dasein kavramıyla, Varlık sorusunu içi boş bir meseleye çeviren veya hiç sormayarak kendisini tüm gerçekliğin kurucusu ve hâkimi sayan insan-özneyi (the subject) aşma hedefi sorgulandı. Dasein, rasyonalist epistemolojinin antropolojik insan kavrayışı; *animal rationale*'ye karşılık, özü ve varoluşu bir ve aynı şey olan, kendini içinde buluverdiği yaşamının zaman içinde meydana gelişidir. Bu bağlamda, Dasein'ın, öz ve varoluş arasındaki, ayrıca oluş ve oluşun kapsadığı arasındaki ilişkinin kendisi olduğu açıklamasıyla kavramın anlamı pekiştirilmiş oldu.

Ancak, insanın varoluşu olarak Dasein'ı incelerken onun Varlık'la ilişki kurmak bakımından diğer varlıklardan ayrılan bir yanı olduğunu görüldü. Çünkü varlıklar arasında sadece Dasein'ın, Varlık'ın anlamı sorusunu sorabilir ve dil aracılığıyla gizini aydınlatabilir olması onu ayrıcalıklı kılıyordu. Ancak bu ayrıcalığın, onu varlıklara üstün ve oluşa (Varlık'a) egemen kılmadığını belirtmek gerekir. Dasein koruyucu hizmetkârı olmak bakımından, Varlık'ı sahiplenen, onun en yakınında duran varlıktır. Gündelik yapıp etmelerinde, diğer varlıklarla ilişkilik içinde yaşayıp giderken Varlık'la ilişkisinin ayırtında olmayan halleri olsa da, bu ilişkinin ayırtına vardığı otantik halleri de vardır. Dasein, Varlık'ın ona hakikatini görmeyi dayattığı hiçlik deneyimlerinde otantik hallerini yaşar.

Böylece Heideggerci eleştirinin, modern öznenin üzerine kurulu olduğu tüm temel varsayımları teker teker ele alınıp fenomenolojik yapı bozumuna (fenomenological destruction) uğratışı ana hatlarıyla belirtilmiş oldu. Ancak bu çalışmada, Heidegger'in,

modern öznenin kurucu, yapılandırıcı, teorik ve pratik tüm etkinlikler için merkezi konumunu tartışmaya açıp tüm bu niteliklerini elinden almaya hatta onu tümüyle reddetmeye yönelik eleştirisi, birçok başarılı yanına rağmen, öznenin kurtulma işinin pek de kolay olmadığını ortaya çıkardı. Çünkü Dasein'in otantik yaşam durumunun, bir çeşit otonomi olarak okunmaya yatkınlığı, varoluşsal yapısında saptanan edilgin yanlarına rağmen, etkin yanlarının da varlığından dolayı geleneksel metafiziğin betimlediği özne olmaya yakın bir varlık olması gibi tartışmalar görmezden gelinemezdi. Bunun yanında, Carr'ın katkısıyla incelenen, Heidegger'in batı metafiziğinin kazanımlarını bir çırpıda silip atması ve öznenin katlanılmaz bulunduğu ampirik ve aşkın yanların statülerini birbirlerine eşitlemekten öte bir şey yapmış sayılmaması gibi iddialar da, eleştiriyi ve yerine koyduklarını gönül rahatlığıyla benimsemeyi zorlaştırdı.

Ancak, geleneksel batı metafiziğinin uğraşa geldiği “bilince karşı dünya”, “akıla karşı beden” ve benzerleri arasındaki gerilim ve dengesizliği, daha yaşamsal -veya Heidegger'in deyimleriyle olgusal (factual)- bir bağlama oturtup, yeniden düşünmenin, Heideggerci eleştirinin önemli kazanımlarından biri olduğu teslim edilmelidir. Ayrıca, modern öznenin gerçek hayata tam olarak nasıl bir şeye karşılık geldiğini tartışmak adına, *Varolmayan Şövalye* adlı öyküyü ele alıp Heideggerci modern özne eleştirisinin haklılığını pekiştirme girişiminde bulundum. Bu şekilde, insanda saptanan niteliklerin aynı bütünlüğün içinde farklı varlıklarmış gibi düşünülmesinin, ardından bunlar arasında bir uzlaşma sağlamaya çalışmanın veya bu niteliklerin doğal olarak birbiriyle geçimsiz olduklarını kabullenmenin faydalı bir girişim olamayacağı sonucuna ulaşmayı amaçladım. Heidegger'in eleştirisi ve Dasein kavramı ile edindiği en önemli kazanımın, işte bu nitelikleri insanın varoluşsal bütünlüğü içinde, ayrıştırmadan düşünmek olduğunu göstermek istedim.

Heidegger'in özne eleştirisinin, 20. yüzyıl doğa bilimlerinin yaşadığı anlayış yenilenmesine paralel bir anlam dünyası yaratımı ihtiyacıyla rastlaşan bir işlevi olduğu da rahatlıkla ileri sürülebilecek bir iddiadır. Buna bir örnek vermek gerekirse, Nöroloji'de, 20. yüzyılda ortaya çıkan yeni eğilimlerde, klasik anlayışta görülen, bedeninden sıyrılmış, zaman dışı ve salt rasyonalite olarak akıl düşüncesi, yerini zamansal, bedensel ve çevresel etkileşime açık bir akıl düşüncesine terk etmiştir. Bu anlayış Nörolojideki yapay zekâ çalışmalarını doğrudan etkilemiş ve çevresiyle pratik ilişkiler kurabilen, sezgisel ve eylemsel yeteneklere sahip olan yapay zekâlar üretme girişiminde kendini açıkça belli etmiştir. İngiltere'de “Embodied mind” adıyla anılan bu anlayış akli bedensel içerilimin bir parçası ve bedensel bir

yeti olarak kavrar. Bu bağlamda bilişsel bilimci (cognitive scientist) ve zihin felsefecisi Andy Clark “embodied mind” anlayışının felsefe cenahındaki yansıması olarak, Heidegger’in Dasein kavramı çerçevesindeki insan kavrayışına işaret eder. Clark, Dasein’ın, insanı çevresel bağlamdan bağımsız, pasif bir seyirci gibi gören anlayışa karşı, dünyayla pratik ilişkiler kurarak, içinde ve aracılığıyla yoğrulmuş bir katılımcı olarak anlaşılmasından övgüyle söz eder. Bildiğimiz gibi, Dasein insanı öncelikle çevresiyle pratik ilişkililiği açısından ele alan ve dünyada, çevresiyle ilişki içinde varolagelen bir varlık olarak anlamaya çalışan bir düşüncenin eseridir. Clark’a göre Dasein düşüncesi, insanın çevresiyle öncelikle eylemlilik hali ve alet kullanımı ile yaşayan bir beden olarak bağlantı kurması şeklinde kavranması, bilimsel anlayış değişikliğine paralel devrimsel bir nitelik taşır (Clark, 1997, s. 171).

Bunun yanında çağdaş felsefenin Heideggerci etkinin altında kaldığı da bir gerçek. Foucault ve Derrida gibi düşünürler için yarı aşkinci ve Deleuze ve Ponty gibi düşünürler için radikal içkinci karakterleştirmelerinin, Nietzsche’den sonra en çok Heidegger temel alınarak yapıldığı söylenebilir. Yarı aşkinci anlayış, dünyada bir varolan olmanın, insan varoluşunu belirleyişine yarım bir iknayla yaklaşır, insanın bu belirlenime dâhil değilmiş gibi yapabilme, kendini belirlenimin önünde tasarımılayabilme olanağına odaklanırlar. Bu şekilde, belirlenim düşüncesiyle tıkanan ahlak, sanat gibi alanları yeniden anlamlı ve olanaklı kılmayı hedeflerler. Radikal içkinci anlayış ise, ele avuca gelmeyen, yayılan ve dağılan bir etki-tepki döngüsünü Varlık’ın gerçek zemini olarak görüp, bedenle veya dünyayla, bilincin otoritesinden tamamen kurtarılmış bir bütünleşmenin felsefesini oturtmaya çalışırlar. Heideggerci felsefenin çağdaş felsefede bulunduğu yankı şüphesiz daha geniş bir çalışmada incelenmeyi gerektirir. Biz burada, modern özne tartışmasında başarılı ve başarısız yanlarıyla Heideggerci çığırın etkisini incelemekle yetinmiş olduk.

**KISALTMALAR**

|        |                               |
|--------|-------------------------------|
| USA    | : Amerika Birleşik Devletleri |
| trans. | : Çeviren                     |
| çev.   | : Çeviren                     |
| ed.    | : Editör                      |

## KAYNAKÇA

Aristoteles, Fizik, çev. Babür, S., Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2001.

Calvino I., Atalarımız, çev. Teksoy, R., Özdem, F. ve Işık, N.G., Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2008.

Camcı, C., “Fenomenoloji” Yüksek Lisans Dersi, Yayınlanmamış Ders Notları, Antalya, 2009.

Carr D., The Paradox of Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition, Oxford University Press, New York, 1999.

Clark A., Being There, Putting Brain, Body and World Together Again, MIT Press, Massachusetts Institute of Technology, 1997.

Dreyfus H. L., Being-in-the-World, A commentary on Heidegger’s Being and Time, Division 1, Massachusetts Institute of Technology, USA, 1997.

Dreyfus H. L., “Knowledge and Human Values: A Genealogy of Nihilism”, Toward the Recovery of Wholeness, Knowledge, Education and Human Values, ed. Sloan, D., Teachers College, USA, 1981.

Gray J. Glenn, “Heidegger's "Being"”, The Journal of Philosophy, Vol. 49, No. 12, Journal of Philosophy, Inc., (Jun. 5, 1952), 415-422.

Guignon C.B., Heidegger and The Problem of Knowledge, Hackett Publishing Company Inc., USA, 1983.

Haugeland J., “Heidegger on Being a Person”, Noûs, Vol. 16, No. 1, A. P. A. Western Division Meetings, Blackwell Publishing, (Mar., 1982), 15-26.

Heidegger M., Being and Time, trans. Macquarrie, J. ve Robinson, E., Blackwell Publishing, USA, 1962.

- Heidegger M., “What is Metaphysics?”, *Pathmarks*, ed. McNeill, W., trans. Krell, D.F., Cambridge University Press, New York, 1998 (a).
- Heidegger M., “Postscript to “What is Metaphysics?””, *Pathmarks*, ed. McNeill, W., trans. Frank. A. Capuzzi, Cambridge University Press, New York, 1998 (b).
- Heidegger M., *Metafizik Nedir?*, çev. Örnek, Y., Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1991.
- Heidegger, M., “Letter on Humanism”, *Pathmarks*, ed. McNeill, W., trans. Capuzzi, F.A., Cambridge University Press, New York, 1998 (c).
- Olafson F. A., “Being, Truth, and Presence in Heidegger’s Thought”, 2002 EBSCO publishing, 45-64.
- Mansfield N., *Subjectivity: Theories of The Self From Freud to Haraway*, Allen & Unwin, Australia, 2000.
- Platon, *Timaios*, çev. Güney, E. ve Ay, L., Sosyal Yayınlar, İstanbul, 2001.
- Polt, R., *Heidegger: An Introduction*, UCL Press, London, 1999.
- Richardson, W. J., “Heidegger’s Way Through Phenomenology to the Thinking of Being” in *Heidegger, The Man and The Thinker*, ed. Sheehan, T., Precedent Publishing, Chicago, 1981.
- Ricoeur, P., “The Critique of Subjectivity and Cogito in the Philosophy of Heidegger”, in *Heidegger and the Quest for Truth*, ed. Frings, S.M., Quadrangle Books, Chicago, 1968.
- Salem-Wiseman J., “Heidegger's Dasein and the Liberal Conception of the Self”, *Political Theory*, Vol. 31, No. 4, Sage Publications, Inc., (Aug., 2003), 533-557.
- Vycinas, V., *Earth and Gods, An Introduction to the Philosophy of Martin Heidegger*, Martinus Nijhoff, The Hauge, Netherlands, 1961.



Weiss H., "The Greek Conceptions of Time and Being in the Light of Heidegger's Philosophy", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 2, No. 2, International Phenomenological Society, (Dec., 1941), 173-187.

## **ÖZGEÇMİŞ**

**Adı ve SOYADI** : Banu TÜMKAYA  
**Doğum Tarihi ve Yeri** : 26.11.1980, İskenderun  
**Medeni Durumu** : Bekar

### **Eğitim Durumu**

**Mezun Olduğu Lise** : İskenderun (Yabancı Dil Ağırlıklı) Lisesi  
**Lisans Diploması** : Akdeniz Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Kamu Yönetimi  
**Yüksek Lisans Diploması**: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe  
**Tez Konusu** : Heidegger'in Batı Metafiziğine Yönelik Tedirginliği ve Modern Özne Eleştirisi  
**Yabancı Dil / Diller** : İngilizce

### **Bilimsel Faaliyetler**

1. Tümkiye, B., "Nietzsche'ye Göre Sanat ve Tragedyanın Doğuşu", ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar, Sayı: 1/4, Ekim 2008.
2. Tümkiye, B., "Philosophical Thought Experiments Versus Scientific Ones", ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar, Sayı:2/4, Nisan 2009.

### **İş Deneyimi**

**Stajlar** : ---  
**Projeler** : ---  
**Çalıştığı Kurumlar** : Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Araştırma Görevlisi, 2006.  
**Adres** : Akdeniz Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Kampüs/ANTALYA  
**Telefon Numarası** : 0242 310 6637