



**İSTANBUL MEDENİYET
ÜNİVERSİTESİ**

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

Heidegger’de Fark Kavramından Hareketle
ONTO-TEO-LOJİ ELEŞTİRİSİ

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Ufuk ÇIKMAZ

Haziran-2016



**İSTANBUL MEDENİYET
ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

**Heidegger’de Fark Kavramından Hareketle
ONTO-TEO-LOJİ ELEŞTİRİSİ**

Ufuk ÇIKMAZ

**Tez Danışmanı:
Doç. Dr. Özkan GÖZEL**

Haziran-2016

ONAY

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Yüksek Lisans öğrencisi olan Ufuk ÇIKMAZ'ın hazırladığı ve jüri önünde savunduğu "Heidegger'de Fark Kavramından Hareketle; ONTO-TEO-LOJİ ELEŞTİRİSİ" başlıklı tez başarılı kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

Tez Danışmanı:

[Ünvanı, Adı SOYADI]

Özkan G. Özal
Kurumu: İstanbul Medeniyet Ün.
Felsefe Böl.

Üyeler:

[Ünvanı, Adı ve Soyadı]

Yrd. Doç. Dr. Selami Sarıdik
Kurumu: İstanbul 23 Mayıs Ün.

[Ünvanı, Adı ve Soyadı]

Doç. Dr. M. Oklay Tuftalı
Kurumu: İMÜ Felsefe Bölümü

İMZA

Özkan G. Özal

Selami Sarıdik

M. Oklay Tuftalı

Tez Savunma Tarihi: 16 Haziran 2016

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırladığım bu Yüksek Lisans tezinin bizzat tarafımdan ve kendi sözcüklerimle yazılmış orijinal bir çalışma olduğunu ve bu tezde;

- 1- Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu;
- 2- Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi;
- 3- Alıntılanan başkalarına ait tüm verileri (tablo, grafik, şekil vb. de dahil olmak üzere) atıflarla belirttiğimi;
- 4- Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntıladığım metinlerini kaynak göstererek atıfta bulunduğum gibi, yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi,

beyan ve bu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.

Ufuk Çıkma

TEŞEKKÜR

Bu çalışmada özenli ilgisi ile emeği geçen danışmanım Doç.Dr. *Özkan Gözel*'e, kardeşlerim *Utku* ve *Umut*'a, sevgili *Annem*'e, insanın hayattaki nasipleri, dostlarım *Onur* ve *Erkam*'a ve tabii ki de karşısında kelimeler soluklaşsa da biricik *Şafak*'a, teşekkürlerimi ve sevgilerimi sunuyorum.

İÇİNDEKİLER

Giriş.....	1
Birinci Bölüm; Varlık Sorusu Etrafında.....	2
1.1.1. Sorunun Formal Yapısı.....	3
1.1.2. Varlık Sorusunun Formal Yapısı.....	4
1.1.2.1. Varlık Sorusunun Yeniden Sorulması Gerekliği.....	6
1.1.2.1.1. Varlık Kavramların En Tümelidir.....	7
1.1.2.1.2. Varlık Kavramı Tanımlanamaz.....	9
1.1.2.1.3. Varlık Kavramların En Kendiliğinden Anlaşılanıdır.....	9
İkinci Bölüm; Dünya Kavramı.....	12
2.1. Kartezyen Ayrım.....	12
2.2. Dünyanın Dört Farklı Anlamı.....	13
2.3. Heidegger'in Dünyanın Dünyasallığını Kuruşu.....	17
2.3.1. Mevcut - Olma ve El – Altındalık.....	17
2.3.2. Dünyanın Dünyasallığı.....	21
Üçüncü Bölüm; Heidegger'in Descartes Eleştirisi.....	26
3.1. Descartes ve Kartezyen Ayrım.....	26
3.2. <i>Varlık Ve Zaman</i> 'da Descartes Eleştirisi.....	29
Dördüncü Bölüm; Farkın Unutuluşunun Dışavurumları.....	34
4.1. Descartes'ın <i>Dünya</i> Kavramı ve Varlık.....	34
4.1.1. Varlığın Mevcut-Olan'a Dönüşmesi.....	34
4.1.2. Varlığın Dünya-İçindeki Varolanlara Dönüşmesi.....	37
4.1.3. El-Altındalıklara Değer İkmali İle Ulaşılma Çabası.....	38
4.2. Farkın Unutuluşu Dasein'a Ne Yaptı?.....	40
4.2.1. Kartezyen Özne ve <i>Dünya</i>	40
4.2.2. Duyuların Eleştirisi.....	44
Beşinci Bölüm; Fark Kavramı.....	46
5.1. Metafizik ve Fark.....	48
5.1.1. Korku ve Endişe.....	49
5.1.2. Bütünlük ve Toplam.....	54
5.2. Fark, Dasein ve Aşkınlık.....	59
5.2.1. Varlık ve Varolanlar Arası İlişki.....	61

5.2.2. Dasein, Öz ve Açıklanmışlık.....	68
5.2.3. Aletheia.....	71
5.3. Dasein ve Fark İlişkisi.....	76
5.3.1. Zemin Olarak Dasein.....	76
5.3.2. Fark ve Mevcut-Olma.....	77
5.4. Geç Heidegger ve Fark.....	78
5.4.1. Farkın A Priori Oluşu.....	83
5.4.2. Farklılık ve Mevcut-Olma.....	84
Altıncı Bölüm; Onto-Teo-Loji Kavramı.....	87
6.1. Onto-Teoloji Olarak Metafizik.....	87
6.1.1. Onto-Teo-Lojinin, Ontolojik Karakterinin Yapısı.....	89
6.1.2. Onto-Teo-Loji'nin, Teolojik Karakterinin Yapısı.....	92
6.1.3. Daimilik.....	96
6.2. Tanrı ve Fark.....	99
6.2.1. İlk Sebep Olarak Tanrı.....	100
6.2.2. Tanrı ve Değer.....	101
Sonuç	105

ÖZET

Bu çalışmada geç dönem Heidegger’de metafiziğin kendisi olarak adlandırılan ‘onto-teo-loji’ kavramını ele aldık. Heidegger’in de bu kavramı oturttuğu çerçeve olarak ‘fark’ kavramını ise merkeze aldık. Erken dönem Heidegger’de fark kavramını çalışabilmek için Dasein ‘ve’ dünya ilişkisini farklı boyutları ile ele alırken, Heidegger düşüncesindeki içsel bütünlüğü sağlayabilmek için de geç dönem eserlerine yer verdik. Böylece ‘fark’ kavramının detaylı bir analizini yapma amacı güttük ve Heidegger’in de yaptığı gibi onto-teo-loji eleştirisini ve onun teolojik ve ontolojik dışavurumlarını fark kavramından yola çıkarak açıklamaya çalıştık.

Anahtar Sözcükler; Varlık sorusu, Dasein, Dünya, Fark, Ontoteoloji

ABSTRACT

In this study, I want to explain how Heidegger understands metaphysics as an ontotheology, and it’s basis as a concept of ‘difference’. To study this, at first I handled the relation between Dasein and World in the thought of early Heidegger, later to provide the inner connection between early and late Heidegger, I referred to the Works of late Heidegger’s also. With this close reading to the concept of difference, as Heidegger did, I tried to explained the critics of metaphysics as an ontotheology and its self expressions theologically and ontologically.

Key Words; The question of being, Dasein, World, Difference, Ontotheology

Ama bunu nasıl yaptık.

(Nietzsche, *Şen Bilim*)

GİRİŞ

Felsefenin Yunandaki başlangıcından beri varlık sorusu ona yönelebileceği ufku sağlamış. Böylece felsefe, varlık sorusunun etrafında şekillenmiştir. İşte, felsefenin varlık sorusu etrafında olan bu şekillenişinin ismi metafizik olarak adlandırılabilir. Heidegger, felsefenin varlık sorusu etrafındaki bu şekillenişinin belli bir tavır etrafında seyrettiği görüşünü dillendirir, varlığın unutulmuşu olarak kendini gösteren bu şekilleniş varlık sorusunu baskılamış ve değil varlığın anlamının, varlık sorusunun bile sorulabilme imkanını ortadan kaldırmıştır. Heidegger'in düşünmesi ikili bir çaba içerir; ilki varlık sorusunun tekrar sorulabilmesi için mümkün ufku yakalayabilmek ile ilgilidir ki, *Varlık ve Zaman*'ın düşünsel gayreti de bu noktaya matuftur. İkincisi ise, varlık sorusunun baskılanışının yapısına dair olan bir kazı çalışmasıdır. Heidegger, batı metafiziği tarihine yaptığı yoğunluklu okumalar sonucunda bu unutuluşun kendisini 'aynı' biçimlerde dışa vurduğuna dair ilk bakışta çok büyük bir genelleştirme olarak göze çarpan bir iddiada bulunur.

'Fark'ın unutuluşunun yol açtığı, metafiziğin bu kendini ifade etme biçimi varlığın bütün tarihini kuşatır. İşte Heidegger, fark kavramı ile olan ilgisi bağlamında ele aldığı varlığın unutuluşunun işleme yapısını onto-teo-loji olarak isimlendirecektir. Metafiziğin işlemedeki içsel mantığı ifade eden bu kavramlaştırma en temelde metafiziğin zemin ile ilgili olan ilişkisi olarak kendisini gösterir. 'Fark'ın gözden yitimi, metafiziğin teolojik olarak Tanrı'da, ontolojik olarak da varlık kavramında ve bu ikisinin de iç içe geçmiş bir şekilde birbirlerinde zeminlenmesini sonuç vermiştir. Bu çalışmanın ana amacı da, varlığın bütün tarihini oluşturan varlığın unutulmuşu olarak onto-teo-loji kavramının, 'fark' eksenli çalışılması ve onun ontolojik ve teolojik dışavurumlarının şeffaflaştırılmasından ibarettir. Fark kavramını merkeze alarak onto-teo-loji kavramına yaklaştırmaya çalışacağımız ilerleyen sayfalarda, fark kavramının 'yapı'sını ortaya çıkarmak için erken ve geç dönem Heidegger'i birlikte ele aldık, hatta *Varlık ve Zaman*'a ayrı bir önem vermeye çalıştık. Dasein'in Fark olarak düşünüldüğünü ve geç dönem Heidegger'in Fark kavramının Dasein ile 'yapısal' uyumunu ortaya koymaya çalıştık. Böylece erken ve geç dönem eserlerini belli bir yakınlık içinden ele alarak 'fark'ı ve onun onto-teo-loji olarak metafizik ile olan ilişkisini açıkladık.

1. BÖLÜM

VARLIK SORUSU ETRAFINDA

Filozofların otobiyografilerine karşılık gelen düşünce evrenlerini kuran sorularla biyografik bir takip yapılabilir. Fakat çok az filozofa, Heidegger'e olduğu gibi, tek bir soru rehberlik edecektir. Heidegger düşüncesine, bütün farklı gözüken dönemeçlerinde, hareket ettirici gücü veren soru, kendi adlandırması ile 'varlık sorusu' (Seinsfrage), ile karşılaşması akademik kariyerinin başlarına 1907 yılına yayılır. "1907' de Conrad Gröber öğrencisi Martin Heidegger'e, Franz Brentano'nun doktora tezi olan "Aristoteles'e göre varolanların çeşitli anlamı hakkında"yı armağan eder"¹ Katolik kökene sahip olan F. Brentano'nun Aristoteles üzerine olan kitabı genç Heidegger'de bir ömür boyu sürecek fikri mücadeleyi ateşlemiştir.

Yıllar sonra Heidegger bu karşılaşmaya şöyle değinecektir.

1907 tarihinden beri Brentano'nun "Aristoteles'ten Bu Yana Varlığın Çeşitli Anlamları Üzerine"(1862) başlıklı tezi, benim felsefeye girme konusundaki ilk acemice girişimlerimde başlıca yardımcım ve rehberim olmuştu. Tamamen belirsiz bir tarzdaki şu soru beni ilgilendirdi: Eğer varlık çeşitli anlamlarla ifade edilirse, o zaman onun ön temel anlamı nedir? Varlık ne anlama gelir?²

F. Brentano'nun talebesi olan ve 'yönelimsel nesne' gibi düşüncesi adına kilit önemdeki kavramları ondan devralarak çalışmalarını genişleten E. Husserl daha sonra Heidegger'in hocası olacak ve Heidegger de hocasına nispet edilen fenomenoloji üzerine çalışmalarını yoğunlaştıracak ve bu okulun ilgi odağı olan kitabı *Varlık ve Zaman*'ı kaleme alacaktır.

Bu bölümün amacı genel olarak Heidegger için soru sormanın ne anlama geldiğini, özel olarak ise 'varlık sorusunun' *Varlık ve Zaman* çerçevesindeki anlam ufkunu açık kılmaya çalışmaktır. Bu sebeple öncelikle soru sormanın yapısına, sonrasında ise varlık sorusunun yapısına ve en son olarak da varlık sorusunun neden tekrar sorulmasına gerek olduğuna değinerek bu bölümü kapatacağız.

¹ Rüdiger Safranski; *Bir Alman Üstad Heidegger*, çev. Ali Nalbant, İstanbul, Kabalcı yay., 2008, s.53

² Martin Heidegger, *Beni Fenomenolojiye Götüren Yol, Zaman ve Varlık Üzerine* içinde, çev. Deniz Kanıt, Ankara, a yayınevi, 2001, s.85

1.1.1. Sorunun Formal Yapısı

Modern düşünme biçimi için soru kabataslak üç öğeye ayrılabilir; soru, cevap ve soruyu soran olarak *ben*. Bu noktada, *ben* bir soru sorar ve daha sonra bu sorusuna bir cevap verir. Bu süreç *benin* bilgisini bir noktadan daha ‘ileri’ bir noktaya soru vasıtası ile taşımıştır. Bir bilim adamı için soru sormak ‘hayret’ verici bir olay karşısında, cevabını ‘henüz’ bilmediği bir olgunun verdiği şaşkınlığı, bilgisini o olguyu da ele geçirecek şekilde ilerleterek bu hayreti ve soruyu ortadan kaldırmaktır.

Sorunun kabataslak bu kavranışında, ne soruyu soran olarak bilim adamının varlık anlayışı problemleştirilmekte, ne de soru ve cevap arasındaki kökensel ilişki ele alınmaktadır. Bu noktada soru, hakim bilim anlayışında da olduğu gibi ‘ilerlemeci’ bir yapı arz etmektedir.³

Heidegger içinse, soru yukarıdaki yapıdan tamamı ile farklı bir görünümde. Bir sonraki bölümde de göreceğimiz üzere Heidegger için en temel pozisyonlardan biri *ben* ve şeyler arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaktır. Dolayısı ile Heidegger için soru sorma süreci, yukarıdaki soru yapısından daha farklı olacaktır.

Heidegger için de, soru üç öğeden oluşmaktadır, lakin o dikkat çekecek bir şekilde cevap kelimesinin yerine ‘soruşturulup bulunmak istenen’ gibi dolambaçlı bir ifade kullanır. *Varlık ve Zaman*’ın terminolojik hassasiyeti de göz önüne alınırsa bu kullanımın soru ve cevap arasındaki kökensel bağı gösterme niyetini taşıdığını söyleyebiliriz.

Heidegger, ‘soruşturulup bulunmak istenen’ ifadesi yerine acaba neden ‘cevap’ ifadesini kullanmamıştır? Aslında dile getirmek istediği ‘cevap’ ifadesi değil midir? Öyledir. Ama ‘cevap’ dediğimizde ‘soru’ndan bağımsız veya kopuk bir ifadeyi çağrıştırıyor olabiliriz. Oysa Heidegger’e göre herhangi bir soru ve cevabı aslında tam bir bütün oluşturuyor, yani bunlar birbirlerinden kopuk değil. Nasıl ki ‘sen kaç yaşındasın?’ diye sorulduğunda cevap ‘yaş’la ilgili olacaksa ve ‘yaş’ ‘sen’in ayrılmaz bir ögesiye ve ‘30’ ifadesi aslında bir ‘cevap’ değil de daha çok ‘sen’in varoluşunun bir açılmasıysa, işte aynı şekilde sorulan ile sorgulananın peşi sıra gittiği soruşturulup bulunmak istenen, hep ‘soru’nun bütünlüklü bünyesinde yer alan şeylerdir.⁴

Heidegger sorunun üç ögesini de birbirleri ile çift taraflı etkileşime girecek şekilde düşünür. Böylece, bir önceki durumda resmettiğimiz, cevabın, ona doğru ilerlenerek

³ Bu ilerlemenin son tahlilde *ben* ve şeyler ayrımına dayandığı, ve ‘varlık’ denilenin de bu şeylerin alt alta toplamından ibaret olduğu çalışmamızın sonunda açık olacak, şimdilik bu kadarı ile işaret edip geçelim.

⁴ Kaan H. Ökten, *Giriş’e Giriş: Varlık Ve Zaman’ın ‘Giriş’ Kısmı Hakkında Notlar*, Heidegger: Varlığın Çobanı içinde, cogito sayı :64, güz 2010, yapı kredi yay., s.92

ele geçirilmesine yönelik olan tavır, Heidegger için, aranılanın, aramaya öncesel olarak yol göstermesine dönüşür.

Her soru sorma bir aramadır. Aranılan, aramaya öncesel olarak yol göstermektedir. Soru sormak, varolanı öyleliği ve neden-nasılığıyla bilmek için aramak demektir. Bilmek için aramak bir ‘araştırmaya’ dönüştüğünde, sorunun neye yönelik olduğu meydana çıkartılarak belirleniyor olmaktadır. Her soru sorma, bir şeye ilişkin soru sorma demek olduğundan bir sorulana sahiptir. Öte yandan bir şeye ilişkin her soru sorma, o şeye soru sorma anlamına gelir. Dolayısı ile soru sormaya, sorulanın yanı sıra sorgulanan da aittir.⁵ Soru sorma bir arama olduğundan, aranılan, ona öncesel olarak yol göstermelidir. Dolayısı ile varlığın anlamı bizler için belirli surette önceden hazır olmalıdır.⁶

Böylece soru sormada tamamı ile edilgen gibi gözüken aranılan, tavır değiştirerek etkin bir konuma getirilmektedir. Dahası, Heidegger için sorunun öğelerinden biri olan soruyu soran da oyuna dahil edilmektedir. Bir bilim adamı için kendi varlığının, varlık anlayışının, araştırma konusu olan probleme dahil olduğunu düşünmek çok mümkün değildir. O, daha çok, iş sırasında kendisini bir ‘objektif - evrensel özne’ gibi tasavvur etmektedir. Bir bilim adamının sahip olduğu dünya görüşü, yetiştirme tarzı, büyüdüğü coğrafya – kültür gibi etmenler söz konusu edilmemektedir. Halbuki, Heidegger, objektifleştirilerek soru sormanın formal yapısında etkisizleştirilen, böylece de yapıya karşı ilgisiz hale gelen ‘soruyu soran’ı denkleme dahil etmektedir. Hatta diyebiliriz ki, *Varlık ve Zaman* ‘fundamental ontoloji’ olarak bu soruyu soranın radikalleştirilmesidir.

Toparlarsak, Heidegger sorunun üç öğesini birbirinden ayrık düşünmemektedir. Her şeyden önce aranılan, arama eyleminde her an yol göstermekte, onu yönlendirmektedir. Soruyu soran, sorudan bizatihi kopuk değil, o da soruya dahildir. Bu dahil olmanın nasıl olduğuna ise soru sormanın bu yapısının, ‘varlık sorusu’ olarak adlandırılışına dönüştüğünde rastlayacağız.

1.1.2. Varlık Sorusunun Formal Yapısı

Varlık her şeyden önce salt kavramsal bir yapı değildir. O, her zaman ‘varolanların varlığıdır’. Fakat, bu birliktelik varlığın varolanlara ‘indirgenmesi’ de değildir. Varlık ve varolanlar arasında hep bir ‘fark’ vardır. Varlık; varolan-olmayandır, fakat biz varlığa her zaman varolanlarda denk gelebilmekteyizdir.⁷ Dolayısı ile Heidegger için

⁵ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev: Ökten, Kaan H., agora yayınları, 2008, s.4

⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.5

⁷ Buradaki ‘denk gelme’ fiilini Kartezyen bir dünya görüşü çerçevesinden anlamamak gerekir. Bu denk gelme esasında en asli biçiminde ‘hep biz kendimiz olan’ ‘Dasein’da gerçekleşmektedir çünkü.

varlık sorusunun soruşturulanı varolan olacaktır. Bulunmak istenen ise ‘varlığın anlamı’dır (Seins-sinn), sorulan görevi gören ise varlıktır.

Ele alınıp işlenecek olan soruda, sorulan görevi gören varlıktır, yani bir varolanı varolan olarak belirleyendir, varolanın (nasıl irdelenirse irdelensin) zaten hep bir şeye yönelik olarak anlaşıldığı şeydir. Ama varolanın varlığı, bizatihi bir varolan değildir.⁸

...bu soruda soruşturularak bulunmak istenen de (yani varlığın anlamı)...⁹

Söz konusu soruda varlık, sorulan görevini gördüğü müddetçe (ki, bir varolanın varlığı anlamında varlıktan bahsediyoruz), varlık sorusunun soruşturulanı varolanın bizatihi kendisi olacaktır.¹⁰

Karışık gibi görünen bu ifadeleri daha dikkatli düşünürsek aslında Heidegger’ in çok önemli bir şey söylediğini fark ederiz. Varlık sorusunu çalışmak, her durumda, varolanların varlığını çalışmak olduğundan, soruyu soran varolanın çalışılması demek olacaktır. ‘Dolayısı ile varlık sorusunu çalışmak şu demektir: bir varolanın (soruyu soranın) kendi varlığı içinde şeffaf kılınması.’¹¹ ‘Varlığın anlamına ilişkin sorunun belirtir ve şeffaf olarak formüle edilmesi bizden evvela bir varolanın (Dasein’in) kendi varlığı bakımından uygun biçimde açığa kavuşturulmasını istemektedir.’¹²

Bu noktada meşhur bir yanlış anlamadan kendimizi kurtarmamız lazım. Heidegger, varlık sorusunu sadece Dasein analitiğine indirgememektedir, eğer böyle olmuş olsaydı, daha sonra ortaya çıkacak varoluşçuluk akımı ile arasını ayırmaya çalışması tutarsızlık olurdu. Dasein’ in çalışılması sadece varlığın anlamına giden yolda muhakkak geçilmesi gereken bir süreçtir, bir uğrak alanıdır. Soruşturulup bulunmak istenen ise varlığın anlamıdır. Bu noktada Heidegger ne varlık ve Dasein arasında bir eşitleme yapmakta, ne de varlığın anlamını Dasein’in hayatının anlamına indirgemektedir. Bu sebeple Heidegger, kendi çalışmasının idealizm ve realizm anlayışları çerçevesinde yorumlanmaması gerektiğini, esasen Dasein analitiğinin bu ikisinden de ‘farklı’ olarak ele alınması gerektiğini vurgulamaktadır.

Heidegger’in buradaki öncelikli hedefi; bizi varlık sorusu ile Dasein arasındaki hususi irtibata yönlendirmektir. Çünkü bu noktada akla ilk gelen hangi varolan üzerinden varlığın anlamı sorusunu sorabileceğimiz olacaktır. Varolanlar arasında, varlıkla böyle kökensel bir ilişkiye giren ve emsal teşkil eden bir varolan var mıdır ki, böylelikle

⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.5

⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.5

¹⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.6

¹¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.7

¹² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.7

varlığın anlamı sorusunu sorabilelim. İşte Heidegger' in bizi çekmeye çalıştığı nokta temel önyargılarımızı bir kenara bırakıp bu varolanı aramamızdır. Heidegger'in cevabı hazırdır;

Dasein kendi varlığı içinde kendini şu veya bu suret ve açıklıkla anlamaktadır. Yani Dasein öyle bir varolandır ki, varlığın kendisi Dasein'a kendi varlığı içinde ve kendi varlığı sayesinde açılanır. Bir başka deyişle, bizatihi varlık anlayışına sahip olmak, Dasein'ın bir varlık belirlenimidir.¹³

Böylece Heidegger sorunun üç ögesini birbirine bağlamaktadır. Zaten Heidegger' in varlık sorusunun henüz daha sorulamamış olduğunu belirtmesinin sebebi de budur. Soru ancak, soruyu soranın kendi varlığı içinde şeffaflaşması sayesinde mümkün olacaktır. Böylece varlık sorusu ile Dasein arasında bir bağlantı kurar. Dasein, varlık sorusu için emsal varolandır, Dasein'ın kendine şeffaflaşması varlık sorusunun yegane sorulabilecek ufkuna bizi taşımaktadır. Demek ki burada 'varoluşçuluk' söz konusu olmadığı gibi her hangi bir idealizm de gündemde değildir. Heidegger' in yaptığı sorunun üç ögesini birbirine bağlamaktır.

Varlığın anlamının yorumu görevimiz haline geldiyse Dasein, sadece birincil olarak soruşturulacak varolan olmakla kalmaz, ayrıca zaten kendi varlığı dolayısıyla bahse konu soruda sorulanla hep bir ilişki içinde olan olur. Aslında bu durumda varlık sorusu, bizatihi varlığa ait olan özsel bir varlık eğiliminin (yani öntolojik varlık anlayışının) radikalleştirilmesinden ibarettir.¹⁴

Böylece varlık sorusunun formal yapısı çizilmiş olur. Dasein' in analitiğinin nasıl olacağı da *Varlık ve Zaman*'ın konusunu oluşturur. Sorunun soruluşunda varlık ve varolanlar arasındaki 'fark'a konumuz açısından taşıdığı öneme binaen tekrar bir im koyalım. Bu farkın sorunun soruluşunda oynadığı kilit rol *Varlık ve Zaman*'ın tamamına doğru yayılacaktır. Zira, bu fark olmasaydı, Dasein, özne – nesne ikileminde bilim adamının soru sorma biçimini devralacaktı.¹⁵ Bu noktada varlık sorusu ile ilgili son bir husus geriye kalır ki, o da, neden varlık sorusunun sorulmasının gerekliliğidir, ne de olsa varlık başlangıcından beri felsefenin konusudur. Peki bunca yıllık felsefe tarihi boyunca sorulan varlık sorusuna rağmen, neden bu soruyu 'tekrar' sormak gerekir? Bu soru ile Heidegger düşüncesini baştan başa kateden bir noktaya 'varlığın unutuluşuna' yol alırız. Bu 'unutuluş'dan dolayı varlık sorusu tekrar sorulmalıdır.

¹³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.12

¹⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.15

¹⁵ Ancak bu fark sayesinde Dasein'ın 'aşkınlık'ı mümkün olabilecek, varolanların varlığına aşacaktır.

1.1.2.1 Varlık Sorusunun Yeniden Sorulmasının Gerekliliği

Varlık ve Zaman'ın hemen başında Heidegger bizi varlık sorusunun neden tekrar sorulmasına dair yazılmış bir bölümle karşılar. Heidegger için varlık sorusu, sorunun metafizik tarafından üstü örtüldüğü için unutulmuştur. Bu öyle bir unutmadır ki çift katlıdır, yani unuttuğumuzu da unutmuşuzdur. Dolayısı ile sorunun gözükebilmesi için bu unutuluşlar aşılmalı ve soru yeniden sorulmalıdır. Varlığın anlamına dair olan soru bazı önyargıların kurbanı olmuştur ve bu önyargılar tarafından karartılmıştır. *Varlık ve Zaman*'ın hemen daha ilk paragrafında bahis konusu edilen bu önyargılar bizim varlık sorusuna olan erişimimizi engellemektedir.¹⁶

Heidegger varlığın anlamına dair olan önyargıları (Vorurteil) üç başlıkta toplar;

1. "Varlık", kavramların en tümelidir.
2. "Varlık" kavramı tanımlanamaz.
3. "Varlık", kavramların en kendiliğinden anlaşılanıdır.

Peki Heidegger bu düşünceleri nasıl oluyor da 'önyargı' olarak anabilmektedir? Malumdur ki bir düşüncenin önyargı olarak etiketlenmesi ancak başka bir referans kaynağına dayanmakla mümkündür. Biz de Heidegger' in önyargı olarak adlandırdığı düşünceleri içsel birlikleri ve sürekliliklerini gözeterek kısaca ele alacak ve Heidegger'in bunları eleştirirken dayandığı görüşlere geçeceğiz. Bu geçişle beraber, *Varlık ve Zaman*'da metafizik eleştirisi olarak adlandırabileceğimiz bazı görüşlerini inceleme imkanı bulacağız. Bu bize 'geç' dönem Heidegger'in ontoteoloji kavramını anlamada da ışık tutacaktır.

1.1.2.1.1 Varlık Kavramların En Tümelidir

Heidegger' in bu noktaya itirazını şöyle açabiliriz; bir cins, etrafındaki türler vasıtası ile tekil varolanları bünyesinde toplayacaktır. Bir cinsi açıklarken dolayısı ile tekil varolanlar üzerinden hareket edebilir oluruz. Mesela hayvan cinsine bir kedi veya

¹⁶ Burada Heidegger'in önyargı olarak adlandırdıklarını tarihin bir 'dönüm' noktasında ortaya çıkmış düşünce sapmaları olarak görmemek lazımdır. Bu önyargılar kesintili bir tarihsel süreç arzuetmezler. Daha sonra 'geç' Heidegger'in 'varlığın tarihi' olarak adlandıracağı gibi varlığın bütün bir tarihini içsel olarak katetmekte ve kökensel olarak da eskiçağ metafiziğine dayanmaktadır. Bu noktaya Heidegger *Varlık ve Zaman*'da şöyle işaret eder; "konuyla ilgili önyargıların kökü aslında bizatihi Eskiçağ ontolojisine dayanır." (*Varlık ve Zaman*, s.2)

Demek ki burada önyargı olarak bahis mevzu edilenler kesikli bir süreç değil birbirlerine içsel olarak bağlanan ve takip eden düşünme biçimleridir.

köpeğe işaret ederek açıklayabiliriz, böylece çeşit çeşit olan türlerin hepsini toplayarak hayvan cinsini elde edebiliriz.

Peki, varlık söz konusu olduğunda yukarıdaki işlemi uygulayabilir miyiz? Varlık ve varolanlar arasında da bu durum var mıdır? Kedi ve köpeğin farklı türlere ait oluşu gibi varolanlarda varolmaklıkları bakımından ayrı türlere ait midirler? Heidegger bu noktaya; ‘‘Varlığın tümelliği cins tümelliği değildir çünkü varolanlar cins ve türlerine göre kavramsal biçimde ifade edildikleri zaman ‘varlık’ varolanların en üst mertebesini sınırlandırmaz’’ diyerek açıklık getirir. Aristoteles’ten bir alıntı ile; ‘‘Ancak Bir olan’ın veya Varlık’ın varolanların bir cinsi olması mümkün değildir. Çünkü bir cinsin ayrımlarının her birinin hem var olması, hem bir olması zorunludur.’’¹⁷

Bu problem, aslında, Aristoteles’in analoji birliği ile çözmeye çalıştığı problemidir. Bu ise kısaca, varlığın birliğini kendine problem eden bir düşüncenin yukarıdaki açmaza bulunduğu cevaptır.

Bu durumda varlığı, varolanların toplamı olarak düşünebilir miyiz sorusu ise varlığın tümelliğinin diğer cins tümelliklerinden farklılığından dolayı mümkün değildir.

Bir cins, sahip olduğu türleri tabi kılarak onun vasıtası ile tekil varolanları içerir, ki böylece her zaman misal gösterilebilir, açıklığa ve belirliliğe taşınabilir. Mesela hayvan cinsi, her zaman bir koyun ya da ata işaret ederek açıklanabilir. Fakat varlık kavramını açıklamak için ata ya da güneşe işaret edip, ‘bak, bu benim –dir’den kasdettiğimdir’ dememiz beyhude bir uğraş olacaktır. Bu girişimin saçmalığı, bizim bu en evrensel kavramımızın kafa karıştırıcı karakterini gösterir. Böylece bildiğimiz, hissettiğimiz, tecrübe ettiğimiz her şeyi varlığı ile anlarız, fakat varlığın kendisi hiçbir şekilde bunlarla veya varolanlar vasıtası ile ifade edilemez. O, evrensel olarak aşar, ve mümkün her varolanın veya varolanlar sınıfının ötesine geçer.¹⁸

Bu durum zaten Heidegger’ in de belirttiği gibi ortaçağ terminolojisinde ‘‘varlığın tümelliği bütün cins niteliğindeki tümellikleri aşmakta’’ oluşu bakımından ‘*transcendans*’ olarak adlandırılmıştır.

Çünkü varlık kendi bünyesi içinde barındıracağı farklı türlere sahip değildir. Zira var olanlardan bahsettiğimizde, onların çeşitli kategorilerinden bahsedebiliriz. Aristoteles bunu çok güzel göstermiştir, ama onlar varolanlar, bu, şu vesairedir. Diyebiliriz ki, bir varolanın özü budur, niteliği şudur, niceliği şu kadardır vesaire, ama bunlar kendi türlerine özgü farklarla birbirlerinden kesin olarak tefrik edilmiş, yani birbirinden kesin olarak tefrik edilmiş, yani birbirinden ayırt edilmiş türsel sınıflandırma araçları değildir. Buradaki içecek örneğini hatırlayalım. Gazlı içeceklerle meyve suyu birbirinden kesin olarak ayırt edilmiş ve kendi başlarına var olan farklı türlerdir. Oysa var olanlardan bahsettiğimizde, onların kategorileri kendi başlarına ayırt edilmiş olarak var olamamaktadırlar. Daha doğrusu bunlar türsel

¹⁷ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal yay., 2010, 998b , 20-25 (çeviri değiştirildi)

¹⁸ Magda King, *A Guide To Heidegger’s Being And Time*, Albany, State University Of New York Press, 2001, s.16

ayrılara imkan veren farklar değildir. Hep Aristoteles var burada. Geleneksel felsefeye uyacak olur ve varlığı her var olana ait en üst kavram olarak nitelendirirsek, o zaman varlığın cinsten de üstün bir kavram olduğunu söylemiş oluruz. O zaman varlık cinsten de üstün bir kavram olmak zorundadır. Böyle bir şey nasıl mümkün olabilir? Her türlü belirlenimin ötesine geçen bir kavram olabilir mi? Bu durumda “varlık nedir?” diye sordüğümüzda, öncelikle bir belirlenimde bulunan bir tanımdan hareket etmek zorunda kalırız ki, bu belirlenimin de kapsam ve sınırı muğlak kalır.¹⁹

Böylece varlığın en tümel kavram olarak belirlenişi onu bir açıklığa taşımış mıdır? Aslında hayır, zira böyle bir belirlenim onun karanlıkta kalışını sabitlemektedir. Bu da bizi ikinci ve üçüncü önyargıya götürecektir.

1.1.2.1.2. Varlık Kavramı Tanımlanamaz

İlk önyargıda gündeme gelen varlığın diğer cins tümelliklerine benzemiyor oluşu ve onun transcendans olarak ifade edilişi birbirini takip eden iki sonuç doğurur. İlki yukarıda ifade edilen varlığın tanımlanmasına dairdir. Eğer bir kavram (varlık kavramı) bütün cins kavramlarını aşmakta ve dahası diğer cinslerde olduğu gibi türleri veya alt kavramları ile gösterilemiyorsa nasıl tanımlanabilecektir.

Klasik anlamda bir kavramın yatayda ve dikeyde olmak üzere iki ayrı hareketi vardır. İlki ile ayrımlar ortaya koyup belirlenimler yapar ve bunu da bir dikey hareket sonucu üst ile olan bağlantısı ile yapar. Bu anlamda bir harekete ve ayrımlara sahip olamayan varlık kavramı tanımlanma konusunda problemlili olacaktır.

Böylece ilk önyargı ile bağlanan ikinci önyargı kendini gösterir; ‘varlık kavramı tanımlanamaz.’ Heidegger ise daha farklı düşünmektedir. O sorunun zeminin kaydırarak oradan çözmeye çalışacaktır.

“Varlık”, varolan gibisinden bir şey değildir. Dolayısıyla varolanları belirlemek için izlenen usul (yani temelleri Eskiçağ ontolojisine dayanan geleneksel mantığın uyguladığı “tanımlama” usulü), belirli şartlar altında haklı da olsa, onu varlığa uygulamak imkansızdır.

Varlığın varolan gibisinden bir şey olmadığına daha sonra detaylı olarak tekrar eğileceğimiz için burada bırakıyoruz

¹⁹ Kaan H. Ökten, Heidegger ve Metafizik, *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar* içinde, İstanbul, Küre yayınları, 2012, yayına hazırlayan; Erdal Yılmaz, s. 185

1.1.2.1.3. Varlık Kavramların En Kendiliğinden Anlaşılanıdır.

Eğer, varlık kavramının tanımlanamaz olduğu fikrinde durmak istemiyor ama eldeki imkanlarla da bir tanım yapmak mümkün gözüküyorsa son önyargı kendini gösterir. Varlığın, diğer cins tümelliklerine benzemiyor oluşu onu kavram olmaktan çıkarır mı? Hayır. Peki bu kavramı tanımlayabilme imkanı bulabiliyor muyuz? Bir önceki noktada da gördüğümüz gibi, bulamamaktayız. O zaman üçüncü önyargı şöyle kendini gösterir; ‘varlık kavramların en kendiliğinden anlaşılanıdır.’ Heidegger bu ifadeyi şu cümlelerle açmaya devam edecektir;

Bir şeyleri bildiğimizde, onları ifade ettiğimizde ya da varolanlarla kurduğumuz her türlü ilişkinin yanı sıra kendi kendimizle kurduğumuz ilişkilerde ‘varlık’ ifadesini kullanırız. Buradaki söz konusu tabir ‘başka hiçbir şeye gerek olmadan’ anlaşılabilir. Çünkü ‘gökyüzü mavidir’, ‘mutluyum’ ve benzeri ifadeleri herkes anlar.²⁰

Peki bu düşüncede Heidegger için sorun olan unsur nedir? Herkes tarafından anlaşılan bu ortalama varlık anlayışı neden hala varlığın anlamı sorusunu karanlıkta bırakmaktadır?

Bu noktada problem olan, bu anlayışın kendine şeffaf olmayışıdır. Bir varolan olarak, varolanlarla kurduğumuz ilişkide tam aydınlatılmamış bir şeyler vardır, bu nokta da zaten Heidegger’ in çıkış noktası olacaktır.

Fakat tam da bu ortalama anlaşılabilirlik, o tabirin aslında anlaşılmazlığını tanıtlamaktadır. Bu, varolanlarla birer varolan olarak kurduğumuz her ilişki ve oluşta a priori olarak bir muammanın bulunduğunu gösterir bize.²¹

Bu muamma ilişkinin ‘bir ucunu’ oluşturan Dasein’in analitiğinin eksikliğidir. Dasein analitiğinin daha önce hiç incelenmemiş oluşu bu ilişki biçimimizi, varlığın ortalama anlayışını mahkum etmektedir. Zira bir ilişki ancak ilişkinin ‘iki ucu’ da şeffaflaştırıldıktan sonra anlaşılabilirlik imkanı kazanacaktır.

İşte Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’da kendine verdiği görevde varlık sorusunun sorulabilmesi adına Dasein’in bu kendine şeffaflaştırılması olacaktır.

Yukarıda formüle edilen bu üç önyargı, *Varlık ve Zaman*’dan yola çıkılarak düşünüldüğünde, Heidegger’in metafiziğe olan temel eleştirisinden beslenmektedir. Heidegger’e bu düşünceleri önyargı olarak nitelemesine dayanaklık yapan görüşler *Varlık ve Zaman*’ın da kurucu temelleridir. *Varlık ve Zaman*’daki temel metafizik eleştirisi sayılabilecek olan bu görüşlerin açıklanması ile konumuzu erken dönem

²⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.3

²¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.3

Heidegger' i bağlamında ele almış olacağız. Böylece, ilk olarak Heidegger'in bu düşünceleri önyargı olarak adlandırmasına zemin sağlayan metafizik eleştirisini ele alarak açıklayacağız, ardından da geç Heidegger'in ontoteoloji olarak adlandırdığı metafizik eleştirisini anlamaya çalışacağız. Bu ikili çabamızda da merkezi kavramımız 'ontolojik fark' ya da kısaca 'fark' olacaktır.

'Varlık kavramların en tümelidir' ve 'varlık kavramı tanımlanamaz' ifadelerini düşünürsek aslında iki metafizik pozisyonla karşı karşıya kalırız. Bu iki ifadenin muhtemel çözümü şu şekilde olabilirdi; varlık, varolan gibisinden bir şey olsaydı bütün varolanların toplanması ile varlık kavramını elde edebilir olurduk. Fakat daha önce de gördüğümüz gibi bu mümkün değil. Böylece Heidegger, burada ve daha sonra kullanacağı iki temel duruşla karşımızda belirir.

a. Varlık, varolanların toplamından ibaret olan bir genel toplam değildir.

b. Varlık, varolanlardan 'farklı'dır; varlık; varolan – olmayandır.

İlk iki düşüncenin önyargı olarak damgalanmasının temelinde, Heidegger' in dayanağı olarak bu iki temel duruş bulunmaktadır.

Üçüncü önyargıyı ele alırsak; 'varlık kavramların en kendiliğinden anlaşılandır.', buradaki problemin de Dasein'in kendine şeffaflaşmaması olduğunu belirtmiştik. Peki bütün bir felsefe tarihi boyunca Dasein'in kendine şeffaflaştırılmadığı gibi bir iddiayı Heidegger nasıl yapmaktadır?

Bu Dasein'in, mevcut-olan olarak düşünülmesinden kaynaklanmaktadır. Dasein'in bu kavramlaştırılması 'dünya' (Welt) kavramının hep atlanmasına neden olmuş ve Dasein dünyasız bir varolan olarak, Heidegger'e göre; mevcut-olma (Vorhandenheit) olarak ele alınmıştır. Bir sonraki bölümde ele almaya çalışacağımız kavram da bu olacaktır. Heidegger' in dünya kavramı ancak Dasein analitiği bağlamında mümkün olabilmektedir. Biz de 'dünya' kavramını açıklamaya çalışırken bir yandan da onun 'fark' kavramı ile olan kökensel ilgisine odaklanacağız.

2. BÖLÜM

DÜNYA KAVRAMI

2.1. Kartezyen Ayrım

Descartes'den beri devam eden kartezyen düşünce, ben ve şeyler arasında aşılması zor bir ayrım oluşturmuştu. Descartes'in, 'ben' olarak ele aldığı zihin - *res cogitans* ile beden veya şeyler diyebileceğimiz *res extensa* (uzam) arasında oluşturduğu ayrım kendisinden sonraki felsefenin temel seyrini belirlemişti.

Böylece kendi içinde izole olmuş iki ayrı alan ortaya çıkmıştı. Bu iki alandan zihin/ben' e ait olan ile dolaylımsız bilgi elde edilirken, şeylere ait olan bilgi hep dolaylımlı olarak elde edilir. Bu dolaylımlılık nedeniyle Descartes'dan sonra uzun bir müddet dış dünyanın varlığı hakkında delil aranır olmuştur.

Özne ve nesnenin bu birbirinden kesin hatlarla ayrıştırılması felsefenin aşamadığı bir problem olmuş ve genel eğilim, objektif bir evrensel özne varsayarak, bütün dünya bu özne kurulmaya çalışılmıştı. Özellikle, Husserl'e kadar bütün transcendental felsefelerin ana eğilimi bu yönde olmuş, özne ve nesneler arasındaki ayrımlar böyle giderilmeye çalışılmıştır.

Bu noktada Heidegger' in dünya kavramı²² (Welt) ile çözmeye çalıştığı da ilk olarak bu ayrım olacaktır. İlk önce Dasein ile dünya kavramının klasik anlamda anladığımız biçimiyle süje ve obje ile örtüşmediğini ısrar ile belirtir; 'Oysa süje ile obje, Dasein ve dünyayla örtüşmez.'²³ Daha sonra Heidegger kendi kitabına düştüğü notlarda yukarıdaki cümleye şöyle bir derkenar eklemiştir; 'Hiç de değil! İkisini bir araya getirmekle reddedici olan bile ölümcül bir duruma düşürmüştür.'²⁴ Hubert Dreyfus, Heidegger' in bu çabasına şöyle atıfta bulunur; 'Heidegger'in girişimi, özne-nesne ayrımına odaklanmış geleneğin her konuda ötesine geçmeyi hedefliyordu.'²⁵ Heidegger daha sonra derslerinde bu konuya, bu özne-nesne problemine şöyle değinecektir; 'benim temel niyetim, ilk önce problemi ortaya atmak ve onu öyle bir

²² Bundan sonra Heidegger'in kastedtiği manada dünya'yı, 'dünya' şeklinde italik olmadan gösterirken, diğer anlamlarda kast edilmişse (mesela Descartes'in dünyası) *dünya* olarak, italik olarak yazılacak.

²³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.62

²⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.62

²⁵ Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the-world*, Cambridge, The MIT press, 1991, p.49

şekilde çözmek ki, bütün batı geleneğinin özünün böyle basit bir probleme yoğunlaştığı belli olsun’’²⁶

Gördüğümüz gibi, Heidegger’ in *dünya* kavramını istihdam etmedeki temel amacı özne – nesne ayrımı ile kendisini farklı şekillerde serimleyerek tekrarlayan kartezyen ayrımları ortadan kaldırmaktı.

Peki, Heidegger’ in dünya derken kastettiği anlam çerçevesi hangi bağlamda farklılaşmakta ve diğer dünya kavramlarından ayrılmaktadır.

2.2. Dünya’nın Dört Farklı Anlamı

Heidegger, *Varlık ve Zaman*’da çok da sık rastlayamadığımız, parçalara ayırıcı ve tanımlayıcı bir pasajda, ‘dünya’yı dört farklı kategoriye ayırır.

2.2.1. Ontik Bir Kategori Olarak Dünya

Bu birinci anlamı Heidegger şöyle açıklar; ‘‘Dünya ontik bir kavram olarak kullanılmaktadır ve bu durumda dünya içinde mevcut olabilen varolanların tamamı anlamına gelir.’’²⁷

Mevcut – olan (Vorhandensein) varonların toplamı anlamındaki bu dünya kavramı önemlidir. Karşılaştığımız mevcut olan’ların tek tek alt alta yazılıp toplanmasından ibaret olan bu kavram, varolanların toplamı olarak kendisine yer bulacaktır. Bir nevi, fizik dünyadaki bütün fizik objelerin toplanmasıdır diyebiliriz.

2.2.2. Ontolojik Bir Kategori Olarak Dünya

Heidegger bu noktayı yukarıda ifade edilenlerin varlığı olarak anlamaktadır. Bu anlamda dünya, bir varolan çokluğunu kapsayan saha olmaktadır. Heidegger bu noktaya şöyle bir örnek vermektedir; ‘‘örneğin matematikçi ‘dünya’sı dendiğinde buradaki dünya matematikteki olası şeylerin sahasını imlemiş olur.’’²⁸ Dreyfus ise, bu noktayı şöyle açar; ‘‘şeylerin özsel özellikleri bakımından özerkleşerek bir araya gelip

²⁶ Martin Heidegger, *The Metaphysical Foundations Of Logic*, trans. Michael Heim, Bloomington, Indiana Uni. Press, 1992, p.132

²⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*,s.67

²⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*,s.67

oluşturdıkları kümedir. Mesela ‘fiziksel dünya’yı ne tanımlar, bütün fizik objelerin sahip olduğu nedir... gibi, aynısı soyut kavramlar dünyası içinde geçerlidir.’’²⁹

Matematikçi dünyası dendiğinde bu ‘dünya’yı ne tanımlamaktadır? Bütün olası matematik şeylerin sahip olduğu şeydir. Yani belirli bir matematiksel dünyadaki şeylerin varlığı, varolanların varlığı.

Bu ilk iki ‘dünya’nın da Dasein’la ilişkisiz oluşu bizim için önemlidir. Bu ‘dünya’lar, ya ilkinde olduğu gibi, Dasein’la herhangi bir mevcut – olan arasında ayrım gözetmemekte ve ikisini de mevcut - olma başlığı altında toplamaktadır. *Dünya* da bu ‘farksız’ alt alta toplamdan başkası değildir. Ya da gene ikincisinde olduğu gibi, *dünya* Dasein’ın kendisini sorunsal haline getirmemekte, onun varlık minvalini sorgulamamaktadır.

2.2.3. Ontiko – Eksistansiyal Dünya

Dünyanın üçüncü ve dördüncü anlamları bir şekilde Dasein’la ilişkilendirirler. Heidegger, dünyanın bu anlamlarını şöyle açacaktır;

Öte yandan dünya, ontik bir anlamda anlaşılabilir, ama bu kez Dasein’ın özü gereği olmadığı ve dünya içinde karşılaşılan bir varolan olarak değil de olgusal Dasein’ın kendisi olarak ‘yaşadığı’ bir ‘içindelik’ olarak. Burada dünya öntolojik yaşamsal bir anlama sahiptir.³⁰

Heidegger’ in burada öntolojiktan (Vorontologisch) kastı kamusal biz *dünyasına* bir işaret olarak algılabılır. Bu Dasein’ın eksistansiyal (existenzial) bir imkanı olan dünyasallık (Weltlichkeit) demek değildir, fakat içinde biz *dünyasını* (Wir-Welt) barındırmaktadır. ’’Ancak burada da yine çeşitli imkanlar bulunmaktadır: Dünya ‘kamusal’ biz dünyasını ya da ‘zati’ ve en yakın (evimizi) çevreleyen – dünyayı imler.’’³¹

Bu nokta Heidegger için gerçekten önemlidir. Heidegger’ in ilerde daha ayrıntılı göreceğimiz gibi yalıtılmış bir ben *dünyası* yoktur. Kendi kendine tamamıyla yeterli, Descartes’ da olduğu gibi bir öz olarak kendisinde zeminlenen böylece ‘dıştaki’ varolanları kendisinden yola çıkarak açabilen bir zemin olarak ‘ben’ fikri ile karşılaşmaz. Dreyfus’un ifadeleri ile;

Eğer deneyimin ve anlamın özel (kişisel) dünyası olarak alınırsa, yani kendi kendine yeterli ve kendi içinden anlaşılabilen, dolayısı ile kamusal dünyadan ve onun lokal modlarından çok daha temel olan bir *ben* dünyası yoktur. Hem Husserl hem de Sartre, Descartes’ı takip ederek *ben* dünyasından başlamışlar ve yalıtılmış özne diğer zihinlere ve paylaşılan öznelere

²⁹ Dreyfus, p.49

³⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.67

³¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.67

dünyaya nasıl anlam verebilir sorusunu çözmeye çalışmışlardır. Heidegger ise, tam tersine, dünyanın tam da paylaşılan dünya olduğunu düşünür bu yüzden dünya her zaman *ben* dünyasına önceldir.³²

Dasein'ın kendisini, biz-*dünyasının* içinden anlayışının ve onun ötesinde Descartes'ın yapmaya çalıştığı gibi yalıtılmış bir ben'e sahip olmayışı aslında Heidegger ontolojisinin temel çıkış noktalarından biridir.

2.2.4. Ontolojik – Eksistansiyal Dünya

Bu dünya kavramı *Varlık ve Zaman*'ın ilk bölümünün temel kavramıdır. Heidegger bu kavramın çatısı altında temel eleştirilerini açacaktır.

Günümüze kadarki ontolojiye bir göz attığımızda, Dasein'ın dünya – içinde – varolma konstitüsyonunun gözden kaçırılmış olmasıyla dünyasallık fenomeninin *atlanmış* olmasının el ele gittiği görülmektedir. Bunun yerine dünya, dünya içinde mevcut olan ve fakat öncelikle hiç de keşfedilmemiş olan varolanın varlığından, yani doğadan hareketle yorumlanmaya çalışılmaktadır. Ontolojik – kategoriyal bakımdan anlaşıldığında doğa, dünya içinde mümkün varolanların varlığının bir sınır durumudur.³³

Bu dünya kavramı artık dünyanın dünyasallığını ifade etmektedir. Bu kullandığımız eşyaların, gündelik pratiklerimizin açtığı *dünyadır*. Burası gündelik hayatın, yani hergünlüğün (Alltaglichkeit), alanıdır ve Dasein bu alanın gerisine sıçrayamamaktadır. Bu hergünlük anlayışımızın gerisine sıçrayamayışımız, doğal olarak bütün eşyalardan bağı kopartılmış bir şekilde, sadece düşünürken varolabilen Descartes'ın 'ben' inden kökensel bir kopuşa işaret etmektedir.

Heidegger'ın dördüncü anlamda kastettiği *dünya* kavramını açmadan önce iki noktaya değinmemiz gerekecek. Bu iki nokta bizim için *dünya* ve fark kavramlarını anlamaya çalışırken oldukça önem arz edeceğinden, bu iki noktayı kısaca da olsa ele almaya çalışacağız.

2.2.4.1. Dünya Bir Varolan Mıdır?

Dünyanın bir varolan olup olmadığı sorusu bizim için önemlidir. Dünyanın fizik dünyanın objeleri gibi bir obje olup olmadığı veya gündelik hayatta kullandığımız alet – edevatlar cinsinden olup olmadığı sorusu önemlidir. Bu aslında dünyanın varolanlarla arasında bir fark olduğu sonucuna bizi götürmesi açısından da önemli olacaktır. Daha sonra ayrıntılı değineceğimiz bu meseleyi Heidegger şöyle ele alır;

³² Dreyfus, p.90

³³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.67

‘‘Dünya kendi başına dünya – içindeki bir varolan olmadığı halde, varolanı o kadar çok belirlemektedir ki, keşfedilen varolanın kendi varlığı içinde kendini göstermesi ve onunla karşılaşılması ancak dünya ‘oldukça’ mümkün olabilmektedir.’’³⁴

Evet, Heidegger için dünya bir varolan değildir. Dünya, bir ‘a priori’ olarak, hatta Heidegger için a priori’nin ontolojik anlamı olarak varolan şeylere tekaddüm etmektedir. Böylece onların kendilerini oldukları gibi göstermelerinin imkan koşulunu oluşturmaktadır. Fakat, burada, bizim için önemli olan husus dünyanın herhangi bir şekilde varolan olmayışıdır.

2.2.4.2. Dünya Varolanların Toplamı Mıdır?

Varlık’ın, varolanların toplamı olduğuna dair olan görüşü hatırlarsak bu kısa açıklamanın Heidegger’ in varlık görüşünü anlamak için ne kadar önemli olduğu anlaşılır. Varolanların tek tek toplamı yani ilk manası ile *dünya* kavramı ile dünyanın dünyasallığının birbirlerinden ayrılma noktaları nelerdir?

Bir önceki noktada da belirttiğimiz gibi dünya bir a priori olarak kendini belli etmektedir. Heidegger bu önsel belirmeye bir de bütünsellik ekleyecektir; ‘‘Gereç rabitası daha önce hiç görülmemiş bir şey olarak değil, bir-şey-için-bakışta daima öncesel olarak görülen bir bütün olarak birden bire parlar. Bu bütünle birlikte dünya, kendini bildirir.’’³⁵

Burada geçen bütün ifadesini Descartes’da olduğu gibi tek tek varolanların toplamı gibi anlamamak lazım, bu bütün, karanlık bir odaya ışık vuruşunda olduğu gibi bütün alanın bir anda aydınlanmasına benzemektedir. Zaten *dünya* bu bütünün kendisi de değildir, dünya bu bütünü mümkün kılandır fakat *dünya* kendisini bu bütünle beraber açığa vurur.

Dünyanın, bu birden bire parlayanın, varlık karakterinin el –altındalık (Zuhandenheit) veya mevcut – olanlara benzemediğini Heidegger tekrar vurgular; ‘‘ Bu şekilde birden bire parlayan, bizatihi el-altında-olanla içindeki bir el-altında-olan değildir, el-altında-olan gereci temellendiren bir *mevcut-olan* ise zaten hiç değildir. O, tüm tespit ve seyretmelerden önce ‘buradadır’. ‘’³⁶

³⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.75

³⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.77

³⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.77

Böylece dünya kavramının Heidegger'in dünyanın anlam minvallerinden birincisi olarak tespit ettiği mevcut – olanların toplamından farklı olduğu anlaşılır. Dünya bu tarz bir alt alta toplam değildir. O 'birden bire parlamaktadır' (Aufleuchten) ve bu parlamanın olabilmesi için de onun önceden izhar edilmiş olması gerekmektedir. Dünyanın kendini *res extensa* olarak açışında ise bu birden birelik ve önceden izhar edilmişlik bulunmamaktadır³⁷.

Dünya belirli bir tarzda birden bire parlayabiliyorsa eğer, onun esasen ve öncelikle izhar edilmiş olması gerekir. Bir-şey-için-bakışa sahip ilgilenmenin dünya içinde el-altında-olana erişebiliyor olması sayesinde dünya, zaten hep önceden izhar edilmiş olmaktadır. Buna göre dünya, bir varolan olarak Dasein'in hep zaten onun 'içinde' var *olduğu*, her sarıh varolmaya çalışmayla ancak ona geri dönebileceği bir şeydir.³⁸

Heidegger için herhangi bir şekilde mevcut-olanlar zemin olarak alındığında dünyanın ontolojik imkanını açmak mümkün değildir. Bu aslında 'dünya'nın ilk iki ve son iki kavramları arasındaki temel ayrımıdır da. Mevcut-olanların temel alınması ile hep ontik (Ontisch) bir açıklama yoluna gidilecek ve hiçbir ontolojik açıklama verilemeyecektir. Bu, mevcut-olanlar toplam olarak da ele alınsa değişmeyecektir. Dolayısı ile dünyanın dünyasallığının hem bir mevcut-olan olmayışı hem de mevcut-olanların toplamı olmayışı, Heidegger düşüncesi için kritik önemdedir ve bu nokta geç Heidegger'de fark kavramının da zeminini oluşturacaktır. Bu ontik ve ontolojik açıdan farklılığa ve *dünyanın* ontolojik anlamının mevcut-olanlarla ifade edilemez oluşuna şöyle değinir:

Mevcut-olanı birincil olarak ve münhasıran cihet kabul etmek suretiyle 'bizatihiliği' ontolojik olarak aydınlığa kavuşturmak asla mümkün değildir. Eğer 'bizatihilik'ten söz etmek, ontolojik açıdan kayda değer olacaksa, bu konuda ister istemez bir tefsirde bulunmak gerekecektir. Çoğunlukla varlığın bizatihiliğine, ontik şeyler tamamıyla empatik olarak istinat edilir ve bunda fenomenal olarak haklılık payı da vardır. Ancak söz konusu istinat ediş, böylesi bir istinat etmeyle verildiği sanılan ontolojik ifade iddiasını yerine getirmiş olmaz. Şu ana kadarki analiz, dünya içinde varolanın bizatihi-var-olmasının sadece dünya fenomeni zemini üzerinde ontolojik olarak kavranabilir olduğunu zaten açık kılmaktadır.³⁹

2.3. Heideggerin Dünyanın Dünyasallığını Kuruşu

2.3.1. Mevcut - Olma ve El – Altındalık

Heidegger ilk önce üçlü bir ayrım yapar; el-altındalık, mevcut-olma ve Dasein. Bu üçlü kategori kendisi şöyle açacaktır;

1.En yakınımızda olarak karşılaştığımız dünya-içindeki varolanların (el-altında-olanların) varlığı; 2.Öncelikle karşılaştığımız varolandan hareketle başlı başına bir keşfedici süreçten

³⁷ Bu noktayı Heidegger'in Descartes eleştirisinde daha ayrıntılı göreceğimiz için şimdilik bu kadarla iktifa edelim.

³⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.79

³⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.78

geçilerek mevcut bulup belirlediğimiz varolanın *kendisinin* varlığı (mevcut-oluş); 3.Dünya- içindeki varolanların (dünyanın dünyasallığının) esas itibarıyla keşfedilebilir oluşunun ontik imkan koşulu. Son olarak dile getirdiğimiz ayrım, dünya-içinde-varolmanın (bir başka deyişle Dasein'ın) eksistansiyal bir belirlenimdir. Öte yandan ilk iki varlık kavramı birer kategori olup, Dasein'sal olmayan bir varlığa sahip olan varolanlara daırdır.⁴⁰

Heidegger için mevcut-olma kendisinden önceki bütün felsefenin bilebildiği yegane varlık minvalidir. Felsefe, Heidegger'in iddiasına göre, başlangıcından beri şeylerle, tamamıyla teorik düşünce tarafından şekillendirilen bir ilişki içine girmiştir. Şeylere, gözünü-dikip-bakmak (Begaffen) olarak isimlendirdiği, kullanım dışı olan bir bakış eşlik etmiş ve onları salt teorik görünün objeleri haline indirgemıştır.

Bu bakış; şeylerdeki kullanıma ait ilksel açıklığı görmezden gelerek onları değişmez ve kullanımdan uzak bir sabitlikte tutmuş ve buna da şeylerin değişmez özü adını vermiştir. Böylece, kartezyen gelenekte, süje ve obje olarak sabitlenen iki kutup ortaya çıkmış birinin özü düşünme (teorik düşünce) olarak belirlenirken ötekinin de uzam olarak sabitlenmiştir.

Teorik bakışın felsefenin başından beri felsefeye hakim oluşu onun kullanım anında nesnelerle kurduğumuz ilişkiyi görmesini engellemiştir. Dahası bu teorik bakışla beraber düşünen özne ve düşünülen obje olarak şeyler kesin bir ayrıma uğratılmış ve 'yalıtılmış özne'/'yalnız ben' (*solus ipse*) problemi ortaya çıkmıştır.

Heidegger, barındırdığı zamansal göndermeleri de göz önüne alarak, bu varlık minvaline mevcut-olan demektedir. Günümüzdeki ve günümüze kadarki bilim ve metafiziğin kalbini, varlığın mevcut-olan olarak anlaşılması oluşturmaktadır.

İşte, Heidegger'in dünya kavramı ile aşmaya çalıştığı temel problem bu teorik olarak kurgulanmış ve dolayısı ile çevresinden yalıtılmış özne fikridir. Bu sebeple, Heidegger, mevcut-olmanın teorik yapısından ziyade, hergünkülüğümüzden hareketle gündelik hayatta kullandığımız nesnelerle açılan bir 'yapıyı' ifade etmeye çalışır.

Heidegger'in, felsefeye getirdiği yenilik işte bu mevcut-olma kavramına yaptığı radikal eleştiriler üzerine dayanmaktadır.

Heidegger, el-altındalık kavramını ortaya koymak için ise, ilk önce kullanım ile teorinin arasını açacaktır. Bakış üzerinden kavramlaştırdığı bu farklılığı, ilgilenmenin bakışı ile teorinin bakışını karşılaştırarak açar.

Nesnenin şu ve bu tabiat özelliklerine sahip 'görünümünü', pür dikkat onu-sadece-seyrederek el-altında olan olarak keşfetmek mümkün değildir. Nesnelere yönelen salt 'teorik' seyredici bakış, el-altında-olanları anlamaktan yoksundur. Öte yandan kullanıcı-elle-çalışıcı münasebet

⁴⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.91

çinde olma ise kör olmayıp, elle çalışmaya rehberlik eden ve ona spesifik güveni bahşeden kendine özgü bir görme minvaline sahiptir. Gereçle münasebet içinde olma, ‘bir-şey-içinliğin’ imleme çokluğuna tabi olur. Böyle bir tabi olmanın bakışı *bir-şey-için-bakış*’tır.⁴¹

Böylece, Heidegger mevcut-olmaya ek olarak el-altındalık adını verdiği şeylerin kullanım anında kendini açtığı bir varlık minvali oluşturmaktadır. Heidegger’in meşhur çekiç örneğini takip edersek;

Gerecin her zaman kendisine uygun olan ve kendini kendi varlığı bakımından ancak böylelikle sahici biçimde gösterebilen söz konusu münasibete içinde olma (örneğin çekiçle vurma), varolanıkonusal olarak mevcut bir nesne olarak *kavrayamadığı* gibi, onu kullanmak onun bizatihi gereç yapısının bilgisine sahip olduğumuz anlamına da gelmez. Çekiçle vurma çekiçin gereç karakterine ilişkin ayrıca bir bilgiye sahip olmak demek değildir. Bizler çekiçle vurarak, bundan daha uygun olmayan bir tarzda çekici kendimize maletmiş oluruz. Kullanarak münasebet içinde olmakla ilgilenme, kendisini ilgili gereç için temellendiren bir-şey-içinliğin emrine teslim olur; çekiç nesnesine ne kadar gözümüzü az dikip bakarak, çekiç nesnesi ne kadar çok elle kavranarak kullanılırsa, onunla olan ilişki o kadar asli biçimde kurulur, çekiçle o ne ise öyle (yani bir gereç olarak) ve sırsız olarak karşılaşılır. Öte yandan bizatihi çekiçle vurma, çekiçin spesifik ‘elverişliliğini’ keşfeder. Gerecin, kendisinden ve kendi içinden hareketle kendini açılmadığı varlık minvaline *el-altında-olmaklık* diyoruz.⁴²

Bu pasajda şeylerin kullanımına dair olan vurguya ek olarak, bizim için önemli iki ayrı iddia daha bulunmaktadır. İlk olarak, Heidegger çekicinin kullanımı ile, ‘bundan daha uygun olmayan bir tarzda onu kendimize maletme’ mizden bahseder ki, bu nokta özne ve nesne arasındaki ‘kartezyen ayrım’ın aşılması ile ilgilidir. Böylece ‘özne’ çevresinden yalıtılmış salt düşünsel kategorilerde yaşayan bir yapı olmaktan uzaklaşarak, daha sonra da göreceğimiz gibi bir ‘dünya-içinde-varlık’a (In-der-Welt-sein) dönüşür. İkinci önemli nokta ise, Heidegger’in fenomenolojiye getirdiği yeni yaklaşımla ilgilidir. ‘şeylerin kendisine’ sloganı ile ifade bulan nesnelerin özüne yönelik tefekküre, Heidegger getirdiği el-altındalık kavramı ile katkıda bulunur. Çekiçle ‘ne ise öyle’ ve ‘sırsız’ olarak yapılan karşılaşma, ‘şeylerin kendisine’ dair olan fenomenolojik yaklaşımlara Heidegger’in katkısıdır. Heidegger için ‘şeylerin kendisi’ ile el-altındalık varlık minvali dahilinde karşılaşmaktadır. Bu nokta, bizim için tekrar önem arz ediyor olacaktır, çünkü ‘şeylerin kendisinin’ el-altındalık ile açığa çıkıyor oluşu, el-altındalık’ı mümkün kılan zemin olarak Dasein ile olanaklıdır. Böylece Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’ın başında yaptığı bir iddia ile tekrar karşılaşırız; Varlığın anlamı Dasein ile ilgilidir, Dasein varsa varlık’ın da anlamı olacaktır.

⁴¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.72

⁴² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.71

El-altında olanlar bir ‘içinlik’ yapısı takip ederler. Çekiç, çivi çakmak için, çivi duvarı sağlamlaştırmak için, duvar evin oluşabilmesi için vs... Böylece el-altındalık’la bir şeyin bir şey için olduğu durumda karşılaşırız. Dahası bu ‘içinlikler’ gerecin tekil açılışından ziyade bir bütün halinde açılışını bize verir.

Mevcut-olanların daha çok tekil biçimde düşüncenin nesnesi oldukları hatırlandığında, el-altındalık’ların mevcut-olan’lardan ayrıldığı nokta da belli olur. Zira, biz, mevcut-olan’ların aksine hiçbir zaman tekil bir gereç (Zeug) ile karşılaşmamaktayızdır. El-altındalık’lar kendilerini bir gereç bütünlüğü (Zeugganzes) içinde sunarlar. Mesela, çekiç bir çiviye, çivi bir duvarı, duvar bir evi açıyor olacaktır. Böylece biz hep bir yapı bütünüyle karşılaşılıyor oluruz. Bütün bu çekicinin çivi için oluşu, çivinin duvara bir şey asmak için oluşu gibi ‘içinlik’lerin son tahlilde toplandığı veya zeminlendiği yapıysa bize üçüncü kategorimizi açacaktır. Fakat burada bizim için önemli olan el-altındalık’ların kendilerini bir bütün içinde sunmalarıdır.

Aslına bakıldığında tek *bir* gereç asla ‘var’ değildir. Gerecin varlığına hep daima içinde gereçlerin bulunup, var olabildiği bir gereç bütünü aittir. Özsel açıdan gereç ‘bir şey için şey’dir. İşe yararlılık, yardımı dokunurluk, kullanılabilirlik, elverişlilik gibi ‘bir-şey-içinlik’ler gereç bütününe meydana getirirler.⁴³

Böylece ‘el-altındalık’lar bizim kullanım sırasında karşılaştığımız varlık mivali olarak kendilerini açarlar. ‘El-altındalık’ların bütünlüklü yapısı, ‘bir-şey-içinlik’in (Um-zu) toparlayıcı yapısında kurulur dedik, bu noktada önemli olan bu bütün yapı ile ilgili olarak Heidegger’in uyarılarıdır.

Bu ‘nesneler’, asla kendilerini öncelikle kendileri gibi gösterip, sonra da gerçek nesnelerin birer toplamı olarak örneğin bu odayı dolduruyor değildir. En yakın olarak karşılaşılan (konusal olarak kavranmamış olsa da) odadır ve bu, geometrik mekânsal anlamda ‘dört duvarla çevrelenmiş olan’ değil, bir ikamet gereci anlamındadır. Bundan hareketle ‘donanım’ kendini gösterir, donanım içinde de ilgili ‘tikel’ gereçler. Ama tüm bunlardan *önce* hep bir gereç bütünlüğü zaten keşfedilmiş durumdadır.⁴⁴

Dolayısı ile tikelin alanının açılması önsel olarak bütünün açılması ile ilintili olmaktadır. İşte içiğin açtığı bu bütünlüklü yapı bir şeyin bir şeyi imlemesi sonucu ortaya çıkmaktadır. Böylece imler el-altındalık’larla karşılaşmamızı sağlamaktadır. ‘‘İm, bir nesnenin başka bir nesneyi imleyici ilişki içinde olması demek olmayıp, *bir gereç bütününe sarıh biçimde bir-şey-için-bakışa yükselten ve bununla birlikte el-altında-olanın dünyevi niteliğinin kendini bildirmesini sağlayan bir gereçtir.*’’⁴⁵

⁴³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.71

⁴⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.71

⁴⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.82

Üçüncü kategoriye geçmeden önce; bizim için asli önemde olan el-altındalık'ın yapısının bir-şey-içinlik karakteri taşıdığını ve bunun da her zaman *a priori* olarak bir bütünü gerektirdiğini son bir kez daha vurgulayalım.

2.3.2. Dünyanın Dünyasallığı

Bu çalışmamızda fark kavramının Heidegger'in düşüncesini nasıl baştan başa katettiğinin ve bunun onto-teo-loji kavramı ile olan önemi üzerinde durmak istiyoruz. Dolayısı ile Heidegger'in geç dönemine ait olan onto-teo-loji kavramının teolojik göndermelerini *Varlık ve Zaman*'dan yola çıkarak tekrar düşünmek istiyoruz. Fark kavramının önemi ise, bu iki dönemi birbirine bağlayabilme kapasitesinden kaynaklanıyor. *Varlık ve Zaman*'daki fark kavramına yoğunlaşmak demek bir şekilde dünya kavramının etrafında dönmek demek olacaktır. Bu sebeple buraya kadar olan bölümde Heidegger'in dünya kavramı ile ne yapmak istediğini ve onu nasıl serimlediğini ele almaya çalıştık. Şimdi ise dünya kavramının kavramsal çerçevesini çizmeye çalışacağız. Bir sonraki başlıkta da bu kavramsal çerçevenin nasıl işletildiğini iyice açığa çıkartmak için Heidegger'in Descartes eleştirilerine yoğunlaşacağız. Sonraki bölümde ise dünya ve fark arasındaki ilişkileri dünyanın bu serimlenişinden çekip çıkarmaya çalışacağız.

Öncelikle dünya ile ilgili şu ana kadar sahip olduğumuz bilgileri toparlarsak, üç önemli ve kurucu noktadan bahsedebiliriz.

- a. Dasein ve 'Dünya'nın birbirinden ayrılamaz oluşu.
- b. 'Dünya'nın birden bire parlayışı.
- c. 'Dünya'nın bütün tespitlerden önce burada oluşu.

İlk maddeden başlarsak Heidegger için dünya ve Dasein birbirinden ayrılabilir değildir. Bunun, zaten kartezyen ayrımı bozma ve ortadan kaldırma gibi bir işlev gördüğün daha önce tartışmıştık. Evet, dünya kavramının temel işlevlerinden biri bu kartezyen ayrım ile ilgilidir. Heidegger bazı pasajlarda bu ayrılmazlığa şöyle değinir;

İçinde-var-olmak, Dasein'in bazen sahip olup bazen olmadığı, *onsuz* da *var* olabildiği bir 'niteliği' değildir. İnsan hem 'var' hem de buna ek olarak bir de ara sıra kullandığı bir 'dünya'yla varlık ilintisine sahip değildir. Dasein hiçbir zaman 'öncelikle' içinde-var-olmaktan-münezzeh olup ara sıra dünyayla bir ilişki kurma hevesini besleyen bir varolan değildir.⁴⁶

⁴⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.59

Fakat Heidegger, bu ayrılamazlığa ek olarak bir şey daha söyler. O, dünya ve Dasein'in ayrılamazlığının ve keşfedilmemişliğinin, bu zamana kadarki felsefeden ikisinin de gizlenmesi sonucunu verdiğini söyler. Ne Dasein, ne de dünya felsefe tarafından ele alınmamıştır.

Dolayısı ile 'dünya-içinde-varlık'ın⁴⁷ atlanması dünyanın da atlanmasına sebep olmuştur. Bu iddia aslında Dasein ve dünyanın, Heidegger'in düşüncesinde ne derece birbirine bağlı olduğunun bir başka şekilde ifadesidir. Heidegger bazı pasajlarda buna şöyle değinir: "Günümüze kadarki ontolojiye bir göz attığımızda, Dasein'in dünya-içinde-varolma konstitüsyonunun gözden kaçırılmış olmasıyla dünyasallık fenomeninin atlanmış olmasının el ele gittiği görülmektedir."⁴⁸

Şimdi; dünyanın formel kavramını elde edeceğimiz ikinci ve üçüncü özelliklerine geçelim. Bu özelliklerin 'nasıllığının' açıklanması ile dünyanın formel yapısını da serimlemiş olacağız.

Bu durumda ikinci olan özelliğimizi; 'dünyanın birden bire parlamasını' ele alalım. Dünyanın birden bire parlayabilmesi için tek tek olan yapıların değil, bütün bir ağına bir anda kendini göstermesi gerekmekte olacağı açıktır. Çünkü eğer yapılar kendilerini tek tek açarlarsa hiçbir zaman, Heidegger'in birden bire parlayış dediği şekilde açılmayacaklardır. O zaman dünyanın birden bire parlaması ile 'tek bir gerecin hiçbir zaman olamayacağı' iddiası arasında ciddi bir bağlantı vardır. Dünyanın bu ikinci özelliği bütünsel yapısı üzerinde temellenmektedir. Peki, dünya bu bütünsel yapısını nasıl kazanmaktadır veya bir başka deyişle 'dünya nasıl birden bire parlamaktadır'?

Bu sorulara Heidegger, imler (Zeichen) vasıtası ile cevap vermeye çalışır. El-altındalıkların yapısını kuran imler, el-altındalıkları tek tek düşüncenin nesnesi olarak kurmadığını, tersine imlerin bizi tek bir gerekle değil hep bir gereç bütünü ile başbaşa bıraktığını hatırlayabiliriz. İm, bir nesnenin bir başka nesne ile olan tekil ilişki değildir. İmler, bize her durumda bir yapı bütünü açmaktadır.

İm, böylece, el-altındalıklar bütünlüğünü bir şey için bakışa yükseltir. Bu, aslında imlerin gösterdiklerinin ilgilenme ve eğleşmeye yönelik olduğunu bize gösterir. "İmler daima 'neyin içinde yaşanıldığını, ilgilenmenin nerede eğleştiğini, ilintilerinin ne olduğunu birincil olarak gösterirler.'⁴⁹

⁴⁷ yani Dasein'in

⁴⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.67

⁴⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.82

Dolayısı ile imler vasıtası ile gereç bütünlüğü, ilgilenmenin (Besorgen) neredeliği bir anda parlamış olur. Heidegger'in burada yaptığı radikal dönüşe şöyle de yaklaşabiliriz; düşünce ve düşünülen arasında felsefe boyunca varsayılan tekil ilişki Heidegger tarafından başka bir düzleme taşınmaktadır. 'Düşünüyorum öyleyse varım' ifadesi, Husserl tarafından 'Ben hep bir şeyi düşünüyorum'a dönüştürülmüştü. Heidegger ise bunları 'mevcut-olanlar'a dair olan yaklaşım biçimimiz olarak ele alır ve el-altındalık'ın yapısını da bu şekilde tekil bir düşünmeden ziyade, şeylerin kullanımının açtığı, bir bütünün bir-şey-için-bakış'a belirmesi olarak anlayacaktır. Zaten Heidegger'in felsefenin başından beri dünya kavramının atlandığına dair olan iddiası da burada zeminlenmektedir. Dünya kavramı bir şekilde hep mevcut-olanlar çerçevesinde düşünülmüş ve el-altındalıklardan yola çıkılarak dünyaya varacak bir yaklaşım işletilememiştir. El-altındalıklardan yola çıkılarak ulaşılan dünya kavramının, mevcut-olanların kurduğu *dünya* kavramı ile arasındaki temel farklılıklardan biri de budur. Heidegger de bu farkı imler vasıtası ile açmaktadır. Dediğimiz gibi imler bir gereç bütününe bakışımıza (bir-şey-için-bakış) yükseltmektedir. '*İm belirli bir gereç olarak, aynı zamanda el-altında-olmaklığın, imlenim bütünlüğünün ve dünyasallığın ontolojik yapısını tebliğ eden ontik bir el-altında-olandır.*'⁵⁰ Dünyanın birden bire parlamışının bütünlüklü yapıyı gerektirdiğini ve bu bütünlüklü yapının imler vasıtası ile kurulduğunu gördük. Böylece dünyamızın ikinci ayırt edici özelliği olarak birden bire parlamışının imkan temelini açığa çıkarmış olduk. Şimdi bizim için dünyanın son ayırt edici özelliği olan 'dünyanın bütün tespitlerden önce burada oluşunu' ele alabiliriz. 'Dünyanın bütün tespitlerden önce burada oluşu'na, diğer varlık minvalleri ile olan ilişkisi ile beraber ele aldığı bir pasajda, Heidegger şöyle işaret eder; '' Bu şekilde birden bire parlayan, bizatihi el-altında-olanlar içindeki bir el-altında-olan değildir, el-altında-olan gereci temellendiren bir *mevcut olan* ise zaten hiç değildir. O tüm tespit ve seyretnmelerden önce buradadır''⁵¹

Gene 'nasıl'a dair olan sorumuzu sorarsak: 'dünya nasıl bütün tespitlerden önce burada olmaktadır?' Heidegger buna ilintililik (Bewandtnis) üzerinden cevap vermektedir. Daha önce de gördüğümüz gibi varolanların 'ne ise öyle oluşları' kullanım sırasında

⁵⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.85

⁵¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.77-78

açığa çıkmaktadır. İşte bu kullanım sırasındaki el-altındalık karakterleri şeylerin bir-şey-için yapısını açığa vurmaktadır. Heidegger buna varolanın kendisi ile bir şey arasında bir ilinti olduğunu söyleyerek değinir. El-altındalıkların, imlenilmişlik (Verwiesenheit) yapısı içinde bir ilintililik barındırmakta daha doğrusu bu imlenilmişlik, ilintililiğe dayanmaktadır.

Bir el-altındalık'ın hangi '... ile ... arasında' yapısına dahil olacağı bir ilintililik bütünü tarafından 'önceden' belirlenmiştir. Heidegger buna şöyle değinir;

Bir el-altında-olanla hangi ilintililiğin olduğu, ilintililik bütünü tarafından önceden çizilmiştir. Örneğin bir ışıkta bulunan el-altında-olanların el-altında-olmaklığını temellendiren ilintililik bütünü, tekil gereçten 'önce'dir, aynı tüm aletleri ve mallarıyla bir çiftlik içinde geçerlidir. Ancak bizatihi ilintililik bütünü'nün kendisi, neticede artık herhangi bir ilintililiğin *olmadığı*, varlık türü dünya-içinde el-altında-olan bir varolan olmayan bir ne-içinliğe dayanmaktadır. Bu, varlığı dünya-içinde-var-olan olarak belirlenen, varlık konstitüsyonuna bizatihi dünyasallık ait olan bir varolandır. Söz konusu birincil 'ne-içinlik' bir ilintililiğin olası neyliğine ait olan bir bu-şey-içinlik değildir. Birincil 'ne-içinlik' bir bir-şey-uğrunalıktır. Ama 'uğrunalık', daima, kendi varolmasında özsel olarak kendi varlığını mesele edinen Dasein'in varlığına racidir.⁵²

Bu 'Dasein'in varlığına racidir.' İfadesi bir manada ilintililik bütünü'nün önceden keşfedilmişliğine (Vorentdecktheit) bizi gönderir. İşte bu ilintililik bütünü, Dasein tarafından önceden keşfedilmekte (fakat Dasein'in kendisi keşfedilemez kalmaktadır), bu bütünü'nün keşfi sayesinde ki tekil bir el-altındalıkla karşılaşma imkanı oluşmaktadır.⁵³

Dolayısı ile ilintililik yapısının bütünlüğü tekil bir varolanla her karşılaşmamızda zaten hep buradadır ve esasında bu bütün olduğu içindir ki bu karşılaşma da vardır. Bu bütünlüğün yapısının 'keşfi' ise 'keşfedici' olarak Dasein'in varlığını gerektirmektedir. İşte bu 'Dasein'in varlığına racidir' ifadesinin açılmasıdır. Heidegger bu önceden keşfedilmişliği Dasein'in varlığına her zaman varlık anlayışının önsel olarak ait oluşu ifadesi üzerinden daha detaylı olarak şöyle okuyacaktır;

Peki, çevreleyen-dünya içinde el-altında-olanın öncelikle serbest bırakıldığı şey öncesel olarak izhar edilmiş olmalı, ne demektir? Dasein'in varlığına varlık anlayışı aittir. Anlayışın kendisi bir şeyi anlamadadır. Eğer Dasein'a özsel olarak dünya-içinde-varolma varlık minvali denk düşüyorsa, o zaman, onun varlık anlayışının özsel muhtevasına dünya-içinde-varolma anlayışı da aittir demektir. Çevreleyen-dünya içinde karşılaşılmanın neye yönelik serbest bırakıldığının öncesel olarak izhar edilmesi, varolan olarak Dasein'in zaten hep ilintili olduğu dünyayı anlamaktan başka bir şey değildir.⁵⁴

⁵² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.86-87

⁵³ Haklı olarak mantıksal hata olarak döngüyü çağrıştıran bu ifadeler, Heidegger'in de farketmediği gibi döngüseldir. Fakat bu Heidegger için bir hata değil, aksine anlamının yapısını oluşturmaktadır.

⁵⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.88

Bütün bu ifade ettiklerimizi Heidegger sonunda dünyanın formel tanımını verdiği uzun bir pasajda şöyle toparlar;

İlişki rabıtasını anlarken Dasein, o-şey-uğruna kendi olduğu, sarahaten ya da gayri-sarahaten yakaladığı, zati ya da gayrizati varlık imkanından kendini bir bir-şey-içinliğe imler. Bu imleme, bir ilintilendirmenin olası hangi-hususta oluşu bakımından bir bir-şey-içinliğin hatlarını önceden çizmektedir ki o, yapısı gereği bir şeyi bir şey *ile* ilintilendirmektedir. Dasein kendini hep belirli bir bir-şey-uğrunalık içinden hareketle imlendirmekte ve bunu bir ilintililiğin ne-içinliğiyle yapmaktadır. Başka bir deyişle, kendisi var olduğu müddetçe dasein, bir varolanın bir el-altında-olan olarak karşılaşılmasını sağlamaktadır. Dasein'in kendi imlendirme hali içinde kendini öncelikle *ne-içinde* anlıyorsa, o, varolanlarla öncesel olarak karşılaşmamızı sağlayan *nereye-yöneliklik* olmaktadır. *Varolanlarla ilintililik varlık minvali içinde karşılaşmamızı sağlayan nereye-yönelikliliğinin kendini imlendirici anlayışının ne-içindeliğine dünya fenomeni diyoruz.* Dasein'in kendini imlendirdiği yapı, dünyanın *dünyasallığını* oluşturandır.⁵⁵

Böylece dünyanın ayırt edici yapısını elde ederiz. Heidegger kendi dünya kavramını mevcut-olanların oluşturduğu dünya kavramından el-altındalık varlık minvali sayesinde ayırır. Fakat dünya el-altındalıkların tek tek sayılması ile oluşmaz, zaten bu 'tek tek'lik dünyanın bütünsel yapısına aykırıdır. Dünya hep bütünsel olarak birden bire parlamaktadır ve bütün tespitlerden önce o 'buradadır'. O, öncesel olarak 'keşfedilmiştir'. Bu keşfedilmişlik sayesinde ki zaten tekil bir el-altındalık ile karşılaşma imkanımız olmaktadır. 'Dasein'in kendini imlendirdiği yapı, dünyanın dünyasallığını oluşturur' cümlesinin bu sağlaması ile Heidegger Dasein'ı kartezyen ayırmadan da kurtarmış olur. Çünkü artık Dasein ve dünyayı, ben ve şeyler gibi ayırıştırarak anlamamız mümkün değildir.

⁵⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.89

3.BÖLÜM

HEIDEGGER'İN DESCARTES ELEŞTİRİSİ

Heidegger'in Descartes'ın *dünya* kavramını okuması bizim için iki açıdan çok önemlidir. İlki Heidegger'in dünya kavramını açığa vurma açısından, çünkü Heidegger kendi dünya kavramını Descartes ile karşılaştırarak daha görünür kılmaktadır. İkinci olarak ise bu karşılaştırmanın temelde 'ontolojik fark' kavramını çok net biçimde ortaya koyuyor oluşudur. Hatta bu o kadar önemlidir ki daha sonra Heidegger'in onto-teo-loji eleştirileri üzerinden yaptığı 'filozofların Tanrısı'na dair olan eleştirileri buradaki Descartes okuması üzerinden takip edebiliriz.

Bizim bu bölümde yapmak istediğimiz Heidegger'in dünya kavramını iyice belirginleştirmek ve dünya'nın nasıl bir ontolojik fark anlayışı üzerinde zeminlendiğini göstermek olacaktır. Heidegger'in bu işlemi Descartes üzerinden yapıyor oluşu bize ayrıca 'fark'ın unutulmuşu ile nasıl tekrar eden süreçlerin yaşandığına dair de fikir verecektir. Bu tekrar eden süreçler ayrıca kendisini teoloji sahasında da göstermektedir ki zaten de bu tezin ana hedeflerinden biri de fark kavramı ile 'filozofların Tanrısı' arasındaki ilişkiyi iyice ortaya çıkarmaktır.

Bu bölüm Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da çok yer tutmasa da, önemli bir bölümünü oluşturan Descartes eleştirisine ayrıldığından öncesinde Descartes'ın *Meditasyonlar*'daki kendi ontolojisini kuruşuna kısa da olsa değinmeyi faydalı bulduk. Dolayısı ile Heidegger'in Descartes okumasına geçmeden önce Descartes'ın *Meditasyonlar*'ına dair kısa bir bakış atacağız.

3.1. Descartes ve Kartezyen Ayrım

Yöntemsel şüphecilik olarak adlandırılabilir bir şekilde kendinden önceki bütün felsefi birikimden şüphe etmeyi öneren Descartes'ın fundemantalist bir amacı vardır. Kendisine, bütün bir felsefi sistemini bina edebileceği kadar güçlü bir zemin bulma arzusu eserini baştan başa kuşatacak ve kendinden sonraki felsefe adına da bitmek tükenmek bilmez bir tartışma alanı açacaktır.

Descartes bu kurucu zemini açığa çıkartabilmek için yukarıda da değindiğimiz yöntemsel şüpheyi kullanır. İlk önce duyulardan başlar, aldatıcılıklarından ve bizi bazen yanıltmalarından dolayı onlara dair olan güvenini kaybeder. "Bugüne değin çok doğrudur diye kabul ettiğim ne varsa hepsini ya duyularımdan ya da duyularım

aracılığıyla edindim, ama bunların zaman zaman beni aldattıklarını da anladım. Sağduyuma göre de bizi bir kez aldatana da bir daha asla güvenmemeliyiz.”⁵⁶

Duyulara güvensizlik ile açılan alan bütün bir maddi alemi içine alarak devam eder. Rüyada olduğumuz zaman her şeyin uyanık olduğumuzdakinden ayırt edilemeyecek şekilde görüldüğünü belirten Descartes; elimizde uyanık olduğumuza dair sahip olduğumuz delil yetersizliğinden dolayı maddi alemdeki hiç bir olguya güvenmez. “Meseleye daha dikkatlice bakınca, uyanıklığı uykudan ayıran öyle bariz işaretler olmadığını açıkça görüyorum. Öyle şaşkınlığım ki, bu şaşkınlık neredeyse uyuyor olduğumu sanmamın doğru bir şey olduğuna beni ikna edecek.”⁵⁷ Maddi alemdeki bu güvensizlik doğal olarak onunla ilgili olan bilimlere de yönelecektir; “İşte bundan dolayı Doğa Bilimi, Gök Bilimi, Hekimlik ve benzeri bütün öteki bilimlerin, yani bileşik yapıdaki şeyleri konu edinen bilimlerin kuşku içerdiklerini...”⁵⁸ Descartes geriye son olarak hiç de şaşırtıcı olmayacak biçimde Aritmetik ve geometriyi bırakacaktır. Doğa ile doğrudan ilgili olmadığını iddia ettiği bu bilimler rüya argümanından geçip kurtulabileceklerdir.

Ama Aritmetik, Geometri ve bu türden başka bilimlerin, doğada varolup olmadıklarını pek hesaba katmaksızın sadece en yalın ve en genel şeyleri konu edinen bilimlerin kesin ve kuşku götürmez bir içeriğe sahip olduklarını söylersek, belki o kadar da kötü bir çıkarım yapmış olmayız. Çünkü ben uyanık da olsam, uykuda da olsam, iki ile üçün toplamı beş eder ve bir karenin dörtten fazla kenarı olamaz. Bunlar o kadar apaçık hakikatler ki, yanlış olduklarına dair bir şüphe uyandırmaları imkansız.⁵⁹

Bu noktada Descartes son bir hamle daha yapıp meşhur kötü cin argümanını devreye sokar. Son derece güçlü ve kötü bir cin Descartes’ı yanıltıp onun matematikte doğru zannettiği, aslında yanlış olan şeyleri, doğru zannetmesine yol açmıştır.

Öyleyse, diyelim ki beni aldatmak için elinden geleni ardına koymayan, iyiler iyisi ve hakikatın pınarı olan Tanrı değil de, kötü niyetli bir cin; son derece güçlü üstelik ve de çok kurnaz. Diyelim ki şu gök, hava, toprak, renkler, biçimler, sesler ve benim dışımda ne varsa hepsi birer düşsel oyun ve bu cin bütün bunlarla benim safdilligimi pusuya düşürmeye çalışıyor.⁶⁰

Descartes sonucu şöyle ilan eder ;

O halde gördüğüm her şeyin sahte olduğunu varsayıyorum, yalancı hafızamın sunduğu hiçbir şeyin asla varolmamış olduğuna ve hiç bir duyumun olmadığına inanıyorum; cisim, biçim, mekanda yer kaplama, hareket ve yer de birer masal canavarı. Peki hakiki olan ne? Belki de sadece şu: Hiç bir şeyin kesin olmaması.⁶¹

⁵⁶ Renatus Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, çev: Çiğdem Dürüşken, İstanbul 1. Basım, Kabcacı Yay., 2013, s.23

⁵⁷ Descartes, s.25

⁵⁸ Descartes, s.27

⁵⁹ Descartes, s.29

⁶⁰ Descartes, s.33

⁶¹ Descartes, s.37

Böylece Descartes ulaşmak istediği sonucu açacaktır. Bütün bunlar geçtikten sonra geride şüphe edemeyeceği bir şey kalacaktır.

Ama şimdi sıraladıklarım dışında, bende en ufak bir kuşkuyu uyandırmayacak başka bir şeyin olmadığı ne malum? Bu düşünceleri bana zerk eden bir Tanrı yok mu ya da bu adla anacağım bir şey? Ama niçin böyle bir şey düşüneyim, ya bütün bu düşüncelerimin kaynağı bensem? Ama o zaman en azından ben bir şey olmaz mıyım? Ama daha demin hiç bir duyumun ya da bir bedenimin olmadığını söyledim. Doğrusu kalakaldım, çünkü bundan ne çıkacak ki? Yani bedenime ve duyularıma, onlarsız olamayacak kadar mı mecburum? Ama kendi kendimi dünyanın, göğün, yerin, zihinlerin, bedenlerin olmadığına inandırmıştım, öyleyse kendimin de olmadığına inandırmış olmuyor muyum? Kesinlikle hayır. Çünkü kendimi bir şeye inandırmışsam, demek ki vardım. Ama kesin bir aldatıcı var, öylesine güçlü, öylesine kurnaz ki bu, işi gücü sürekli beni aldatmak. Ama beni aldatıyorsa, hiç kuşkusuz ben de varım demek ki. O zaman istediği kadar aldatsın, bir şey olduğumu düşündüğüm sürece, hiçbir şey olduğuma beni asla inandıramayacak. O halde her şeyi yeterince ve dikkatlice gözden geçirdikten sonra şu önermeyi, yani *Benim, öyleyse varım*, önermesini ne zaman dile getirsem ya da zihnimden geçirsem, bunun zorunlu olarak doğru olduğunu kabul etmeliyim.⁶²

Böylece Descartes bütün yapıyı üstüne kuracağı ilk tözünü elde etmiştir; ‘Ben’.

Klasik metafizikte de olduğu gibi Descartes için tözün anlamı varolabilmek için başka herhangi bir varolana ihtiyaç duymayan ve bu suretle olduğu gibi varolanı anlamamız gerekmektedir.

Descartes töz ile ilgili bu tanımlı yaptıktan sonra, ilkinde giden yola yukarıda değindiğimiz, üç farklı töz ayrımı yapacaktır; Beden, zihin, ve Tanrı. Bir sonraki bölümde Tanrı’nın nasıl bir ‘*sui causa*’ olarak kurgulandığına ayrıntılı olarak değineceğimizden bu bölümde zihin ve beden tözlerine odaklanacağız.

Descartes’ın metodik şüphe sonucunda elde ettiği Ben kavramına geri dönüp şu soruyu sorarsak;

Peki bir töze erişim nasıl mümkün olmaktadır? Descartes bu noktada da klasik metafiziği takip etmekte ve bir töze erişimin, tözün yüklemeleri vasıtası ile olduğunu söylemektedir. Descartes için ‘ben’ zemininin kopartılamaz parçası, kendisinden şüphe edilemeyecek unsuru düşündürmektedir. ‘Ben’, her ne kadar her şeyden şüphe etse de şüphe ediyor oluşundan şüphe edememektedir. O zaman ‘ben’in varlığı düşünceye, düşünüyor olmağına bağlıdır diyebiliriz. ‘*Benim, ben varım*, bu kesin. Ama ne kadar süre? Elbette düşünüyor olduğum sürece. Çünkü oldu da bütün düşüncelerimi bir anda durdurdum diyelim, işte o anda varolmaktan da hepten vazgeçmiş olurum.’⁶³

⁶² Descartes, s.39

⁶³ Descartes, s.43

O zaman ilk t z m z olan ‘ben’; zihin olarak açığa çıkmaktadır. O, bir d   n cedir. Öteki t z ise beden diye adlandırdığı şeydir. Şimdi gene aynı şekilde beden t z ne de yüklemleri vasıtası ile ula abilece imizi d   nd   m zde beden yükleminin ne olduğu sorusu karşımızda belirir. Aradı ımız şey uzamdır. Descartes bunu balmumu  rne i ile açıklar. ‘‘Dikkatli düşünelim, balmumuna ait olmayan her şeyi çıkaralım ve geriye ne kalıyor bir görelim. Sadece yer kaplayan, esnek ve de i ebilir olan bir şey.’’⁶⁴

Demek ki kabaca söyleyecek olursak Descartes biri maddi, biri de maddi olmayan iki ayrı t z ayırt etmektedir. Maddi şeyler uzam iken, maddi olmayan t z ise (zihin) d   n cedir. Descartes düşüncesinin yapt ı önemli şeylerden biri de bu iki tözü birbirinden ayırmaktır. Daha sonraki felsefeyi çok u ra tıracak olan bu görüş Descartes zihnin bir ve bölünmez, beden in ise bölünebilir olu unu delil getirir.

 steme, duyularla algılama, anlama ve benzeri yetiler zihnin birer parçası değildir, çünkü isteyen de duyularla algılayan da, anlayan da bir ve aynı zihindir. Öte yandan bir bedeni olan ya da yer kaplayan bir şeyi zihinsel olarak parçalarına ayırmadan d   nemem, bu yüzden de o şeyin b l nebilece ini anlarım. Bir tek bu bile bana zihnin bedenden tamamen ayrı olduğunu öğretmeye yeter, şimdilik bu konuda başka sebeplerden haberdar olmasam bile.⁶⁵

3.2. *Varlık ve Zaman*’da Descartes Ele tiris i

Descartes kendinden sonraki felsefeyi belirleyen etkin bir figür d r. Husserl de dahil olmak üzere Descartes’ın felsefeye yapt ı etki çok uzun bir periyodu kapsamaktadır. Heidegger’de *Varlık ve Zaman*’ın 19-20-21. Bölümlerini Descartes’ın *dünya* kavramının eleştirisine ayırmıştır. Biz de bu kısımda *Varlık ve Zaman*’ın mezkur kısımlarına yakın bir okuma yapmaya  alı aca ız.

Descartes, kartezyen ayırım olarak bilinen şekli ile ‘*ego cogito*’ ile ‘*res corporea*’ arasında bir ayırma ve kar ıla tırmaya gitmiştir. Descartes ve daha sonraki felsefe bu iki kavrama ve onların yol açtığı başka ayırımlara kafa yorsalar da ilginç bir nokta hep gözden ka mı tır. Heidegger, hem bu ayırımların kendilerinin hem de bu ayırımların k kenlendi i varlık anlayışını sorgulamaya açar. Heidegger’in ısrarla sorduğu, çalışmasının ana omurgasını oluşturan bu sorular bizim için de önemlidir. İlk önce kartezyen ayırımın oluşturduğu kar ıtlı ı sorguya açarak ba lar;

Bu karşıtlık, ontik bakımdan pek çok içeriksel varyasyonlar halinde sabitlenmiş olsa da, onun ontolojik temellerinin ve kar ıtlı ı oluşturan öğelerin bizatihi kendilerinin aydınlığa kavu turulmamı  olmasının kökeni, en başta Descartes’ın ortaya koyduğu bu ayırma

⁶⁴ Descartes, s.53

⁶⁵ Descartes, s.187

dayanmaktadır. Descartes bu varolanların varlığını hangi varlık anlayışı dahilinde belirlemiştir? Bizatihi varolan bir varolanın varlığını ifade eden terim *substantia*'dır. Bu terim, bazen töz anlamındaki varolanın *varlığını*, (yani *tözselliği*) bazen de bizatihi varolanın kendisini (yani *tözü*) ifade etmektedir. Substantia'nın bu ikili anlamı (ki Eskiçağ'da *ousia* kavramı da aynı ikiliğe sahipti) hiç de tesadüfi değildir.⁶⁶

Bölümün sonunda daha detaylı tekrar edeceği bu cümleler farkın unutuluşunu (dolayısı ile varlığın unutuluşunu) anlamamız adına gerçekten önemlidir. Tözün tözselliği ile tözün ifadesinin aynı kelime ile oluşu, bu ilginç üst üste binme, varolanların varlığı ile varolanların aynı kabul edilip aralarındaki farkın kaybedilmesidir.

Heidegger düşüncesi için, varolanlar ile varolanların varlığı arasında bir ayrım oluşu temel bir fikirdir. Metafizik ise bu 'farkın' unutuluş tarihidir. Dolayısı ile metafizik farklı görünümlere sahip olsa da, arka planda işleyen bir aynılığa sahiptir. Görünümlerdeki ayrılık ise sadece yüzeyseldir. Farkın unutuluşunun, Heidegger için, bazı temel dışavurumları vardır. Bizim de zaten, bu bölümdeki amacımız bu temel dışavurumlardan bazılarını tespit edip net bir şekilde ortaya koyabilmekten ibarettir.

Descartes eleştirisinin başında 'fark'ın unutuluşuna değinen Heidegger'i takip ederek biz de şu soruların cevabını arayacağız; Dünya fenomeni neden atlandı, bu dünyanın yerini nasıl dünya-içindekiler aldı ve değer fenomeni neden bu dünya-içindekiler için ikmalin yegane kaynağı oldu?

Heidegger'in, dünya fenomeninin atlanmasına sebep olarak gösterdiği olgu farkın unutuluşudur. Bu noktayı şöyle de düşünebiliriz; varolanların varlığı ile varolanlar çakışırsa (aralarındaki fark unutulduğundan dolayı), varlık, varolanlar haline geliyor olacaktır. Doğal olarak da varlık, yani varolanların varlığı, 'gerçek bir yüklem' olmaktan çıkacaktır. Dolayısı ile farkın unutuluşu, dünya kavramının yerine varolanların toplamının ikame edilmesini veriyor olacaktır. Şimdi bu akıl yürütmemizin Heidegger'in Descartes okumasındaki yerine dönüp oradan sağlamasını yapmaya çalışalım.

Bir tözü kendi varlığında kavramak, yüklendiği yüklemeler aracılığı ile olmaktadır. Tözlerin birbirinden tefrik edilmesi de bu yüklemelerdeki farklılıklar sayesinde açığa çıkmaktadır. Böylece yüklemeleri aracılığı ile erişilebilir olan tözler gene yüklemeleri aracılığı ile de birbirinden ayrılmaktadır. Descartes ise malum olduğu üzere üç töz

⁶⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.93

ayırmaktadır; Tanrı, Ben ve Beden (cismani töz). Heidegger buradaki cismani tözü şöyle açacaktır;

Buna göre cismani tözün sahih varlığı; uzunluk, genişlik ve derinlik denilen uzanımlar olup, biz ona ‘dünya’ deriz. *Extensio*’ya söz konusu müstesna niteliği veren nedir? *Nam omne aliud quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit*. Uzanım, bahse konu olan varolnın asılvarlık konstitüsyonudur. Buna göre, öteki varlık belirlenimleri, kendileri ne iseler öyle ‘var’ olabilmeleri için, uzanımın önceden ‘var’ olması gerekir. Yani uzanım, cismani nesneye birincil olarak ‘tayin’ edilmiş olmalıdır.⁶⁷

Böylece, Heidegger, Descartes’ı tekrar okuyarak varolanların varlığına denk gelen şeyin *extensio* (uzam) olduğunu belirtmektedir. Varolanların diğer bütün özellikleri; şekil, sertlik, kuvvet vs. hepsi birer ‘*modus*’a dönüşmekte ve bütün durumlarda varolanları temelde belirleyen öz olarak ise *extensio* kalmaktadır.

Eğer hareket *res corporea*’nın varolan bir niteliğiye, o halde, onun kendi varlığı içinde tecrübe edilebilir olması için o, söz konusu varolanın varlığından, yani *extensio*’dan hareketle (bir başka deyişle salt yer değişimi olarak) kavranılması gerekir. Bahse konu varolanın *varlığının* belirlenimi bakımından örneğin ‘kuvvet’ gibisinden bir şeyin etkisi ise yoktur. Öte yandan *durities*(sertlik), *pondus*(ağırlık), *color* (renk) gibi belirlenimleri maddeden çekip alsak bile madde, ne ise o olarak kalmayı sürdürür. Söz konusu belirlenimler, onun sahih varlığını tayin etmezler çünkü. Bunlar var oldukları müddetçe, *extensio*’nun *modus*’ları olarak kaldıkları görülmektedir.⁶⁸

Böylece cismani tözün varlığını uzam oluşturmaktadır. ‘Uzam’ın cismani tözün varlığını oluşturması cismani tözün varlığının ebedi bir şekilde belirlenmesi demektir. Cismani tözün varlığı değişmez ve zamansız (veya ebedi şimdiki zaman boyunca) olarak belirlenmiş olmaktadır.

Heidegger’in daimi kalıcılığa yapacağı vurgu önemlidir, çünkü bu arka planda işleyen varlık anlayışının bir sonucudur.

Buna göre, *res corporea*’nın varlığını tayin eden şey *extensio*’dur; *omnimodo divisibile, figurabile et mobile*’dir: bölünebilirliğin, şekillendirilebilirliğin ve hareketliliğin her türlü minvaline göre değişebilir; *capax mutationum*’dur: bütün bu değişimler içinde sabit kalandır(*remanet*). Bir cismani nesnede, yukarıdaki anlamda *daimi kalıma* denk gelen şey, cismani nesnedeki sahih varolandır; öyle ki, söz konusu tözün tözselliği işte tam da onunla nitelenir.⁶⁹

Böylece Descartes için *dünyanın* varlığının ne anlama geldiğini ortaya koymuş oluyoruz. Descartes için *dünya* veya cismani tözün varlığı; uzam olmaktadır. Uzam, cismani töze ‘daimi’ bir şekilde yüklenmiş olarak bulunur.

⁶⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 93

⁶⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 94

⁶⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 95

Daha sonra Heidegger, Descartes'ın kendi *dünya* kavramını belirlediği varlık anlayışını sorunsallaştırır. Şöyle bir argüman geliştirecektir; bir töz dendiğinde biz onu muhtaçsızlık kavramı çerçevesi dahilinde anlamaktayızdır, yani var olabilmek için bir başka varolana ihtiyaç duymamaklıktadır. Descartes için ise biri sonsuz, diğer ikisi sonlu olmak üzere üç töz vardır. Fakat;

Varlıkları bakımından bu iki varolan arasında 'sonsuz' bir fark olmasına rağmen hem yaratılmış olana, hem de yaratana birer *varolan* diyoruz. Demek ki, varlık kavramını o kadar geniş biçimde kullanıyoruz ki, böylece onun anlamı 'sonsuz' bir farkı bile kapsar hale geliyor. Bu yüzden, haklı olarak, yaratılmış varolanlara da töz diyebiliriz.⁷⁰

Böylece, Heidegger ulaşmak istediği noktaya artık varmıştır. Dolayısı ile şu önermede bulunur. Descartes'ın belirlediği tözlerin kendisine şeffaf olabilmesi için varlık kavramı anlamı bakımından açıklanmış olmalıdır. Çünkü biz varlık kelimesini bu üç töz için de kullanıyoruz. Eğer Descartes, kendi ayırt ettiği 'varolan' üç töz içinde varlığın anlamını şeffaf kıldıysa dünya kavramının ontolojik temellere oturduğundan bahsedebiliriz. Aksi takdirde Heidegger bu durumu 'ontolojik olanın temeline ontik bir şey yerleştirmek' diye mahkum edecektir. 'Buna göre, biri sonsuz, diğer ikisi sonlu olan söz konusu üç tözde 'ortak bulunan' varlık, *anlamı* bakımından aydınlığa kavuşturulduğu takdirde, ayırt edici *proprietas*'ı *extensio* olan tözün varlığı, ontolojik bakımdan esas itibarıyla belirlenebilir hale gelecektir.'⁷¹

Heidegger'in, sorunsal haline getirdiği bu nokta aslında Aristoteles'ten beri devam eden varlığın çok anlamlılığı probleminden başka bir şey değildir. Kısaca; 'var' kelimesini birbirinden çok farklı tözler için kullanabiliyorsam ve her durumda bu kullanım bir anlam ifade ediyorsa varlık kelimesi tek bir anlama mı gelmektedir hala? Ortaçağ için de çok önemli olan bu problem varlığın çok anlamlılığı tezini doğurmuştur. Tanrı vardır, insan vardır, melek vardır, taş, ağaç, hayvan vardır, dünya vardır gibi farklı öznelere ve hatta tözlere yüklenilebilen varlık kelimesi her defasında da anlamlı olmaktadır. Peki aralarında 'sonsuz' fark olan Tanrı ve taş kelimelerinde de varlık aynı anlama mı gelmektedir? İşte ortaçağ felsefesi bu problemle tekrar tekrar yüzleşmiş ve varlığın her durumda aynı anlama gelmediğini vurgulamıştır. Sonrasında da varlığın bu çok anlamlılığı ayrı ayrı sabitlenmeye ve

⁷⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 96

⁷¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 96

belirlenmeye çalışılmıştır. Peki Descartes, kendisine kadar çokça tartışılan bu problemle yüzleşmiş midir?

Descartes, tözsellik düşüncesinin ardında yatan varlığın anlamını ve bu imlemenin ‘genellik’ karakterini tartışmaz. Bizatihi varlığın ne demek olduğunu, Eskiçağ ontolojisi kadar Ortaçağ ontolojisi de soruşturmamıştır çünkü. Dolayısı ile varlığın imleme minvali gibisinden bir sorunun onları bir yere götürmemesine şaşırılmaması gerekir. Zira böyle bir soru, varlığın anlamını açığa çıkartmamakta ve onun ‘neyi’ imlediğini irdelememektedir. Varlığın anlamı açığa çıkartılmamıştır, çünkü o ‘besbelli’ olarak kabul edilmiştir.⁷²

Heidegger’e göre, Descartes bu problemle yüzleşmeden kaçmakla kalmamış varlığın belirlenemez olduğunu savunmuştur.

Descartes, tözselliğe ilişkin ontolojik bir tartışmadan sadece kaçınmadığı gibi, bizatihi tözün (yani tözün tözselliğinin) her şeyden önce tözün kendisine erişmez olduğunu açıkça vurgulamaktadır da. ‘Varlık’ın bizatihi kendisi bize ‘tesir’ etmediği için onu müşahade etmemiz imkansızdır. ‘Varlık gerçek bir yüklem değildir’, demektedir Kant buna, Descartes’ın önermesini yineleyerek. Böylece varlığı halis bir sorunsal haline getirme imkanından prensipte vazgeçilmiş olunmakta...⁷³

Böylece Heidegger sorusuna cevap bulmuştur. Descartes ‘varolan’ üç töz için de kullandığı ‘varlık’ı anlamı bakımından açıklığa taşımamıştır. Dahası onu belirsizliğe taşıyarak ortaçağ düşüncesinin de gerisine düşmüştür. Bu bölümün sonunda, Heidegger başta bahsettiği ‘*substantia*’nın çift anlamlılığına geri döner.

Öte yandan tözün, tözsel bir varolanla temsil edilmesi, bu terimin çift anlamlılığının da temelini oluşturmaktadır. Kastedilen tözsellik olduğu halde, tözün varolan bir tabiat özelliğinden hareketle anlaşılmaya çalışılmaktadır. Bu sebeple de *substantia* ifadesi bazen ontolojik, bazen ontik, çoğunlukla da birbirine geçen ontik-ontolojik bir anlamda işlev görmektedir. Oysa buradaki cüzi anlam farkının ardında, temel varlık meselesinin halledilmemişliği saklıdır. Varlık sorusunun çalışılması, uygun minvallere başvurmak suretiyle söz konusu çift anlamlılıkların ‘izini takip etmeyi’ bizden talep eder.⁷⁴

Heidegger kendi notlarında ‘temel varlık meselesine’, ontolojik ayırım diye not düşmüştür. Böylece Descartes’ın varlık anlayışı, ortaçağ ve eskiçağda da olduğu gibi ontolojik ayırım’ın unutuluşundan kaynaklanmaktadır. Varlığın anlamı bakımından açığa kavuşturulamaz olduğu görüşü, Descartes’ın üç tözündeki varlık kelimesinin kullanım temelini oluşturmakta, bu üç töz anlayışının kökenlendiği varlık anlayışını ifade etmektedir. Dolayısı ile Descartes’ın varlık anlayışı ‘fark’ın unutuluşundan ibarettir ki bu zaten Varlık’ın unutuluşu ile de aynı şeydir. Descartes’ın cismani töz olarak belirlediği dünya kavramını oluşturan varlık anlayışı, Eskiçağ ve Ortaçağda da olduğu gibi; temel varlık meselesinin halledilmeyişi ya da ontolojik farkın gözden kayboluşu, unutuluşudur.

⁷² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 97

⁷³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 97

⁷⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 98

4. BÖLÜM

FARKIN UNUTULUŞUNUN DIŞAVURUMLARI

Heidegger'in bundan sonraki Descartes okumasını iki kola ayırarak anlamaya çalışacağız. Aslında Heidegger için böyle bir ayırmadan bahsetmek mümkün değildir. Ayırmaya çalışacağımız bu iki kol arasında Heidegger için organik bir bağ vardır. Bizim ise bunu iki ayrı koldan ele alma çabamız ise tamamen stratejik bir sebeple; konuyu daha anlaşılır kılabilmek arzusundan kaynaklanmaktadır. Bu iki koldan birincisi farkın unutuluşunun varlığa ne yaptığı ve ikincisi ise Dasein'a ne yaptığıdır. Dediğimiz gibi böyle bir ayırım ilk bakışta da belli olacağı gibi Heidegger'de yoktur, çünkü Heidegger için zaten bu iki şey birbiri ile kökensel ilgi içindedir. Böylesi bir suni ayırma gitmemizin yegane sebebi de, konuyu anlayışımıza biraz daha yaklaştırmaktan başka bir şey değildir.

Heidegger'in Descartes okuması bizim açımızdan büyük önem arz etmektedir. Temelde mevcut-oluş'a yönelik olan bu eleştiriler, aslında yoğun bir metafizik eleştirisinden başka bir şey değildir. Bu bölümde açığa çıkartmayı planladığımız noktalar çalışmamızın da ana omurgasını oluşturacaktır. Dediğimiz gibi bu bölümü iki 'ayrı' şekilde ele almak istiyoruz; farkın unutuluşu varlığa ne yapmıştır ve Dasein'a ne yapmıştır? İlk olarak varlığa ne olmuştur sorusundan başlayabiliriz.

4.1.Descartes'in *Dünya* Kavramı ve Varlık

4.1.1.Varlığın Mevcut-Olan'a Dönüşmesi

Bir önceki bölümde 'fark'ın unutuluşunun varlığı, 'mevcut-olan'a dönüştürdüğünü görmüştük. Şimdi bunun daha detaylı serimlemesini yapmak gerekiyor, bu dönüşümün temel köşebaşları nelerdir? Nasıl olmaktadır?

Heidegger nesnelerle kurduğumuz ilişkide ikili bir ayırma gitmişti. Birincisi; 'gözünü dikip bakma' (begaffen), diğeri de 'bir-şey-için-bakış'tı (umsicht). Bir-şey-için-bakış bir şeyin kullanımı sırasında sahip olduğumuz bir 'bakış' tarzıdır ki el-altındalık'ları açığa vurur. Dasein'ın iş esnasında sahip olduğu bu bakış, şeylerin kullanımsal açıklığında gezmektedir. Dasein, iş esnasında, el-altındalıkların birbirini imlediği bu bütünsel yapıda kartezyen ayrımları kaybeder ve böylece şeylerle arasındaki aşılması ve kapatılması gereken bir boşluk oluşmaz. Dasein, artık 'dünya-içindeki-varlık'dır ve

dünya ile Dasein ayrılabilir değildir. Heidegger'in vurguladığı gibi dasein ve *dünya*, süje ve objeye denk düşmez.

Bu kısa hatırlatmadan sonra gözünü-dikip-bakmaya dönersek, daha önce de vurguladığımız gibi bu bakış 'mevcut-olan'ları açığa vurmaktadır. İşte Heidegger, burada daha önce çok açmadığı bu bakışın ne olduğunu açacaktır. "Başka bir deyişle, *sahih olarak var olan*, her daim baki olandır. İşte matematik bunların bilgisini sunar. Buna göre, matematik *aracılığıyla* Varolanlarda erişilebilir olanlar, varolanların varlığını tayin ederler."⁷⁵ Heidegger, Descartes'ın varolanların açığa çıkmasına yönelik, varolanların varlığını veren bu bakışın matematik olduğunu haklılıkla tespit eder.

Bu bakış matematiksel bilmedir. Bu noktada neden bu bilme çeşidinin öne çıktığını sorabiliriz. Matematiğin sarsılmaz önemi Sokrates-öncesi felsefeden beri dolaşımdadır. Peki matematik bu rolü neden ve nasıl kazanmıştır? Bu soruyu matematik içinden yanıtlamaya çalışalım. Mesela, $3+2$ 'nin 5 yapıyor oluşunu düşünelim, bu matematiksel ifade, içinde nasıl bir matematiksel düşünme biçimi barındırıyordur ki, varlığın açılanması ilk elden bu düşünme biçimi ile vuku bulmaktadır.

Bu noktada matematiksel düşünce ile metafiziğin varlık tasavvuru arasındaki ilginç ilişki kendini gösterir. $3+2$ her durumda, her zaman diliminde aynı olarak sonuçlanmaktadır. $3+2$ ne kadar zaman geçse de 5'den farklı bir sonuç vermeyecektir ve daha önce de zaten vermemiştir. Matematiğin zaman içinde değişime uğramayan sonuçlar verdiğini, bu pek de ilginç olmayan noktayı, aklımızda tutalım. Bu noktanın özelliği, vurguladığımız gibi, 'her zaman dilimi için geçerli' oluşudur. 'Her zaman dilimi için geçerli' ifadesi aslında metafiziğin başından beri aradığı değişmez özlerden başka bir şey değildir. Descartes'da dahil olmak üzere özleri tespit edip ortaya çıkarma arzusu güden her filozof aslında zamanın getirdiği değişimlerden etkilenmeyen sabit, değişmez, kendisi ile her durumda özdeş olan bir alanın peşindedir. Bu değişimden (veya 'oluş'tan) etkilenmeyen özleri bulup ortaya çıkarma fikri Platon'dan beri (*idea*) felsefenin ana eksenini belirlemiş durumdadır, gene aynı şekilde bu 'idea'lara ait bilginin matematiksel bilgi oluşu da. Maddenin değişebilen özellikleri olsa da bunlar özü belirlemede önemli değildir. Çünkü bu özellikler zamansal değişimden

⁷⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.99

etkilenirler, fakat maddenin ‘öz’ü öyle değildir. Descartes özelinde düşünürsek, maddenin sertlik, akışkanlık, kırılgenlik, dayanıklılık vs. gibi özellikleri zaman içinde değişebilir.

Madde bir zaman diliminde akışkanken bir başka zaman diliminde gene aynı madde olmasına rağmen bu akışkanlık özelliğini kaybedebilir. Dolayısı ile Descartes’a göre maddenin her zaman diliminde aynı kalan özelliği yani maddenin ne ise o olduğu özü bu akışkanlık olamaz. İşte Descartes daha önce de gördüğümüz gibi bu özü ‘res extensa’ olarak belirlemiştir. Dolayısı ile Descartes için varolanın varlığını veren uzamdır.

Böylece matematiksel düşünme ile varolanların özünü belirleme arasındaki ilişki kendisini biraz göstermiş olur. Matematik, fizikten ayrı olarak değişmez özleri keşfetme iddiasındadır. Bu iki düşünme biçimi arasındaki yakın ilişki ikisinin zamansal yapılarının ortaya konması ile iyice anlaşılır olabilir.

Maddenin özünün uzam olduğu tespiti aslında bize şöyle bir yapı sunar; bu maddenin özü kendisine dair bilgi edindiğimiz ‘şu anda’ olduğu gibi değişmeden bütün zaman durumlarında aynı olacaktır. Yani şimdiki zamanda geçerli olan geniş zamanda da geçerlidir. Maddenin özü uzam ise, bu ‘şu anda’ böyle olduğu gibi geçmiş ve gelecekte de aynı şu anda olduğu gibi uzamdır. Öte yandan matematiksel düşünmenin de bu yapıyı aynen tekrar ettiğini rahatlıkla görebiliriz. $3+2$ örneğimizi tekrar ele alırsak, bu işlemin sonucunun, ‘şu anda’ verdiği sonucun aynısını bütün zaman-durumlarda da verdiği bilgisi zaten matematiğin bir nevi imkan zeminini oluşturmaktadır. Dolayısı ile varolanların özüne yönelen düşünme ile matematiksel düşünmenin zamansal yapısı birbirinin aynısıdır. Böylece ‘gözünü-dikip-bakmanın’ matematiksel bakış olduğu ortaya çıkar, yani ‘mevcut-olan’ları açığa çıkaran salt teorik bakış. Heidegger, varlığın daimi mevcut-oluş olarak sabitlenmesini metafiziğin kalbi olarak ortaya koyar. Böylece varlık her durumda kendini, metafizik içinden, baki mevcut-oluş olarak açmaktadır.

Matematik aracılığı ile erişilebilir olanlar Platon’dan beri daimi olarak sabitlenen özlerdir. Metafiziğin varlık anlayışı ‘daimi mevcut-oluş’ olacaktır. Bu anlayış ‘farklı’ biçimlerde olsa da kendini özsel olarak koruyarak tekrar edecektir. ‘Descartes dünya- içindeki varolanın varlık minvalini söz konusu varolanla verili kabul etmediği gibi, menşeinin örtüsü kaldırılmamış ve meşruiyeti açıklığa kavuşturulmamış bir varlık

düşüncesini (varlık= daimi mevcut-oluş) temel almakta ve bu surette dünyaya adeta kendi 'sahih' varlığını dayatmaktadır.''76

Heidegger ise dünya kavramının matematik vasıtası ile anlaşılamayacağını yani 'dünya'nın bir mevcut-olana dönüştürülme çabasının imkansızlığından bahsetmektedir. "Oysa ki, dünyanın ontolojisini birincil olarak belirleyeni, tesadüfi olarak pek değerli kabul edilmiş olan belirli bir bilime (yani matematiğe) dayandırmak mümkün değildir.''77 Böylece, matematik ile mevcut-olan arasındaki ilişki ve metafiziğin varolmayı daimi mevcut-oluş olarak anladığını ortaya koymuş olduk.

4.1.2.Varlığın Dünya-İçindeki Varolanlara Dönüşmesi

Bir önceki bölümde detayları ile varlığın mevcut-olan olarak algılanmasını ele almıştık. Bu noktada farkın unutuluşunun bir başka sonucundan bahsedeceğiz.

Varlık, daimi mevcut-oluş olarak algılanmaya başlandığında, varlık ve varolanlar arasındaki fark silinecektir ve dünyanın kendisi varolanların toplamı gibi gözükecektir. Heidegger'in temel iddiası, varlık ile varolanlar arasındaki ayrımdır, *Varlık ve Zaman*'ın daha ilk sayfalarında bizi karşılayan ifadeler varolanların varlığı ile varolanlar arasındaki ayrım üzerinedir. "Ele alınıp işlenecek olan soruda, *sorulan* görevi gören varlıktır, yani bir varolanı varolan olarak belirleyendir, varolanın (nasıl irdelenirse irdelensin) zaten hep bir şeye yönelik olarak anlaşıldığı şeydir. Ama varolanın varlığı, bizatihi bir varolan değildir.''78 " ... çünkü varlık, mümkün bir varolan karakterine sahip değildir.''79

Varlığın, daimi mevcut-oluş olarak serimlenişi varolanların varlığının varolanlar ile özdeşleşmesine sebep olacaktır. Çünkü varolanların her 'şimdi'de kendi özlerini ortaya koyuşu varlığın ayrılığını elinden alacak ve varlık kavramını varolanların tamamı veya toplamına dönüştürecektir. Böylece metafizik içinde bizim elimizden çıkan imkan; varlığın başkalığıdır, varlığın bir varolan-olmayışıdır.

Varlığın bu farklılığının elinden alınışı, varolanların her şimdide aynı öze sahip olmaları, bir başka deyişle kendi 'varlık'ları ile özdeş olmaları ile alakalıdır. Böylece bütün varolanların varlığı homojenleştirilir (mesela uzam gibi), varolanların özü salt varolanlarda denk gelinebilir bir şeye dönüşür. Varlık da en sınırdaki düşünülürse bu

⁷⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.99

⁷⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.99

⁷⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.5

⁷⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.5

varolanların toplamından başka bir şey olmayacaktır. Heidegger'in ifadeleri ile; "Varlığı baki mevcut-oluş olarak gören düşünce, dünya-içindeki varolanın varlığını aşırı biçimde belirlemekle ve onu bizatihi dünyanın kendisiyle özdeşleştirmekle kalmaz..."⁸⁰

Varlığın bu şekilde varolanlara dönüştürülmesi bizim için tekrar önemli olacaktır. Varlığın başkalığının, varolan-olmayan karakterinin silinmesi bazı teolojik yansımalar veya ön kabullere de yol açacaktır. Bunlardan en belirgininin; Tanrı'nın bir varolana dönüştürülmesi olduğunu işaretleyip geçelim.

4.1.3. El-Altındalıklara Değer İkmali İle Ulaşılma Çabası

Varolanların tamamının homojenleştirilmesinin (özlerinin uzam olduğunu söyleyerek) karşı karşıya kaldığı bir problem daha vardır. Daha öncede gördüğümüz gibi varolanların özünün mevcut-oluş olarak belirlenmesi bütün varolanlar hakkında konuşmakta ve onlar arasındaki farkları da silmektedir. Böylece bir ağaç ve bir bardak olarak iki varolan özlerinin uzam olması üzerinden birlenmektedirler. Halbuki günlük tecrübemiz bize bardak ve ağaç arasında bir fark olduğunu söylemektedir (el-yapımı nesneler ve doğal nesneler arasındaki fark 'gibi'). Mesela bardak hakkında bir-şey-için-kullanıma münasip veya münasip değil sıfatlarını rahatlıkla kullanabilirken, bu ağaç için çok da mümkün gözükmemektedir. Bu aslında varolanların tamamının özünün uzam gibi tek bir şekilde belirlendikten sonra karşı karşıya kaldığımız bir problemdir. Heidegger'in terimleri ile konuşursak varolanları mevcut-olan olarak sabitleyen metafizik acaba el-altındalığa ulaşabilir mi? Kullanım nesnelerini metafizik nasıl kurmaktadır? Acaba mevcut-olanlardan yola çıkılarak kullanım nesneleri nasıl açılanmaktadır? Heidegger bu noktayı şöyle açar;

Uzanim sahibi nesnenin bizatihi kendisinde, ilk bakışta bir nitelik olarak kendilerini gösteren, ama 'esas olarak' bizatihi *extensio*'nun niceliksel modifikasyonları olan belirlenimler temellenmektedirler. Kendileri de indirgenebilir olan işbu nitelikler üzerine ise güzel, güzel değil, münasip, münasip değil kullanılabilir, kullanılamaz gibisinden özgün nitelikler dayandırılmaktadır.⁸¹

Heidegger'in bu noktada temel sorusu şudur; eklenen bu değerler mevcut-olanın varlık minvalini değiştirmekte midir? Bu sorunun cevabının olumsuz olduğu açıktır, zira değerler zaten 'öz'ü uzam olarak belirlenmiş bir varolana eklenmekten başka bir şey yapmamaktadırlar. Heidegger'in yaklaşımı ise köktencidir, bu yaklaşım, el-

⁸⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.101

⁸¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.102

altındalık ile mevcut-olan varlık minvallerini aynı kabul etmemekte, bu ikisi arasındaki ayrıma dikkatlerimizi çekmektedir. Bu nokta bizim için önemlidir, metafiziğin kullanım nesnelerini ancak değerle ikmal etmesinin önemine Heidegger'in, Nietzsche okumasında bir başka şekilde tekrar rastlayacağız. Burada önemli olan eklenen değerlerin varlık minvali mevcut-oluş olan varolanlarda, varlık minvali bakımından hiçbir değişikliğe yol açmamasıdır.

Varolanı sonradan gelen değer yüklemeleriyle teçhiz etmekle onun ontolojik ikmalini sağlayamayız. Aksine, bizatihi söz konusu değer nitelikleri de, varlık minvali nesne olan belirli bir varolanın ontik belirlenimleri olarak kalmaktadırlar. Değer yüklemelerinin eklenmesi, iyi olan şeylerin varlığı hakkında hiçbir yeni malumat vermez bize. *Aksine, varlık minvali halis mevcut-olmayı yine varsaymaktan ileriye gitmemiş oluruz.* Değerler, bir nesnenin mevcut-olan belirlenimleridir.⁸²

Metafizik, kullanım nesnelerinin asli özelliği olan ilintililik bütününe açığa çıkarmamakta onları mevcut-olan kategorisinden öteye taşıyamamaktadır. Bunun böyle oluşunun Heidegger için temel dayanağı, Dasein'in varlık yapısının metafizikten gizli kalmasıdır. Zira, kartezyen öznenin şeylerle olan ilişkisi bu bütünsel ve dünya ile süje arasındaki ayrımların kalktığı yapıya denk gelememektedir. Kartezyen özne, ile dünya-içinde-varlık olan Dasein'in temel farklılığı, kullanım nesneleri ile Dasein'in oluşturduğu bütünlüklü yapının gizlenmesinde yatmaktadır. Heidegger, Dasein 've' dünya arasında bütünlüklü bir yapı oluşturmakta, ilintililik bütününe açtığı imkanlar sayesinde de, ben ve şeyler arasında varsayılan ayrımları kaldırmaktadır. Böylece tek bir gereç olamamakta, onun yerine gereç bütünü bulunmaktadır. Bunun anlamı Dasein'in hep bu ilişkiler ağı içinde bulunması ve kendini buradan anlamasıdır, bu bize kartezyen öznenin varsaydığı, şeylerle salt teorik görünümün objeleri olarak kurulan birebir ilişkinin ötesini imlemektedir. Dolayısı ile Dasein'in bu yapısı açığa çıkartılmadan el-altındalık'ın açığa çıkması mümkün değildir. Kartezyen özne varolanları mevcut-olma olarak anladığından, bir-şey-için bakışa sahip olmadığından bu ilintililik bütününden habersizdir.

En zati varlık konstitüsyonu önceden münasip biçimde belirtik hale getirilmedikçe, söz konusu yeniden inşa faaliyeti plansızca icra edilen bir girişim olmayacak mıdır? 'dünya'nın geleneksel ontolojisinin işbu yeniden inşa ve 'ikmali', netice itibarıyla, gereç el-altındalığına ve ilintililik bütününe ilişkin yukarıdaki analizlerin hareket noktası olan yine aynı varolana varmadığı müddetçe, söz konusu varolanın *varlığının* gerçekten de açıklığa kavuşturulduğu veya sadece sorunsallaştırıldığı görüntüsünün ötesine gidilememektedir.⁸³

⁸² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.102

⁸³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.103

Böylece, Heidegger, Descartes'ın varlığı mevcut-olma olarak belirleyişinin hiçbir zaman 'değer'lerle ikmal edilerek el-altındalık'a varamayacağını belirtir. "Nasıl ki Descartes, *proprietas* olarak *extensio*'yu belirlerken tözün varlığına isabet etmemişse, 'değersel' tabiat özelliklerine sığınmak da el-altında-olmaklık olarak varlığa bakışımızı açamaz, onu ontolojik bakımdan bir tema haline ise hiç getiremez."⁸⁴

Toparlarsak farkın unutuluşunun varlığa yaptığı üç büyük etki vardır. Bu etkiler bizim için önemlidir, zira Heidegger'in metafiziğe yönelik eleştirilerinin temelini de bunlar oluşturmaktadır. Bu noktaları maddeler halinde sayarsak;

a. Farkın unutuluşu varolanların varlığını daimi mevcut-olma olarak bize sunmaktadır. Böylece varlık = daimi mevcut-oluş anlayışı metafiziğin kalbini oluşturur.

b. Varlık'ın daimi mevcut-oluş olarak belirlenmesi varlığı ayrıca varolanların toplamı olarak anlamaktadır. Dolayısı ile *dünya*, dünya-içindekilerin toplamından başkası değildir.

c. Önfenomenolojik tecrübenin bile bize verdiği kullanım nesnelerinin farklılığını, varlığı daimi mevcut-oluş olarak anlayan metafizik, mevcut-olanları değerlerle ikmal ederek yakalamak istemektedir.

Heidegger, Descartes özelinden yola çıkarak genelleştirdiği bu noktaları şu sorularla sıralamaktadır;

1. Bizce kritik olan ontolojik geleneğimizin başlangıcında (yani özellikle Parmenides'te) neden dünya fenomeni atlanmıştır? Bu atlanışın hep tekrar edilmiş olmasının nedeni ne?
2. Atlanmış olan fenomeninin yerini ontolojik tema olarak neden dünya-içindeki varolanlar almıştır?
3. Neden işbu varolanlar öncelikle 'doğa'da bulunmaktadır?
4. Böylesi bir dünya ontolojisi söz konusu olduğunda zorunlu görülen ikmaller neden değer fenomenine başvurularak yapılmaya çalışılmaktadır?⁸⁵

4.2. Farkın Unutuluşu Dasein'a Ne Yaptı?

4.2.1.Kartezyen Özne ve *Dünya*

⁸⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.103

⁸⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.104

Çalışmamızın başından beri vurguladığımız gibi dünya kavramının ana hedeflerinden biri (belki de birincisi) kartezyen ayrıma dayanan özne kavramını yeni bir zemine oturtmaktır. Buraya kadar 'fark'ın unutuluşunun varlığa ne yaptığını ele almaya çalıştık. Bu bölümde ise farkın unutuluşunun kartezyen özne ile olan ilgisini ortaya koymaya çalışacağız.

Heidegger, el-altındalıkların ve dolayısı ile dünya kavramının atlanmasının tesadüfi olmadığını bunun en temelinde Dasein'ın özsel varlık minvalinin atlanmasıyla ilgili olduğunu belirtir. “Dünyanın ve en yakınımızda karşılaştığımız bir varolanın atlanmasının tesadüfi olmadığına, bunun basit bir düzeltmeyle üstesinden gelinebilecek bir hata olmadığına, aksine bizatihi Dasein'ın özsel varlık minvaline dayandığına...”⁸⁶

Biz de, metafiziğin varlığı daimi mevcut-olma olarak belirlemesi ile kartezyen özne arasındaki ilişkiyi ortaya koyacağız. Bu noktadaki sorgulamamıza şu sorular eşlik edecektir; kartezyen özne nasıl bir varlık anlayışı gerektirir? Farkın unutuluşunun oluşturduğu öznenin yapısı anahatları ile nedir?

Metafizik için, insan tasavvurunun, insanın ayırıcı özelliğinin temelinde, düşünme yatmaktadır. Düşünmenin insan için ayırt edici özellik oluşu eskiçağdan yeniçağ felsefesine kadar kesintisiz hakimiyetini sürdürür. Varlığın daimi mevcut-oluş olarak belirlenmesi, yani farkın unutulması insanın özünü de 'bilme' olarak belirlemiştir. Peki insanın özünün bilme olarak belirlenmesi ile varlığın daimi mevcut-oluş olarak belirlenmesi arasında nasıl bir ilişki vardır?

Bu iki durum arasındaki ilişkiyi belki bir soru ve cevap şeklinde okumak daha faydalı olabilir. Metafiziğin aşmaya çalıştığı büyük problemlerden biri neydi? Ve bu probleme nasıl bir cevap bulunmuştu?

Heidegger geleneksel ontolojinin bilme ile alakalı özündeki temel problemini şöyle ifade eder; “Söz konusu bilen süje, kendi iç ‘alem’inden nasıl dışarı çıkar ve ‘başka ve dış’ bir aleme varır; bizatihi bilmenin nesnesi nasıl olabilir; başka bir aleme atlama durumuyla karşılaşmamak için süjenin sonuçta nesneyi bilmesi için nesneyi nasıl düşünmeliyiz?”⁸⁷

⁸⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.103

⁸⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.63

Peki, metafiziğin nesneleri daimi mevcut-oluş olarak düşünmesi ile bu problem arasındaki ilişki nedir? Yani kartezyen özne (iç ve dış diye ayrımın mümkün olduğu) ile daimi mevcut-oluş arasında nasıl bir bağ vardır? Bu soruları cevaplamadan önce daha kadim bir tartışmaya kısa bir bakış atmak istiyoruz. İdealar kuramını ortaya atan Platon ile Herakleitos 'u takip eden gelenek arasındaki bir tartışmaya.

Felsefe tarihindeki 'genel yorum'u takip edersek, varlık fikrini reddedip her şeyi oluşla açıklayan Herakleitos'un takipçileri o kadar ileriye giderler ki bir şeyle ilgili aynı kelimenin (eşyanın ismi olarak) iki farklı zaman aralığında kullanımını bile reddederler. Mesela, bir vakitte 'kalem' dediğime nasıl olur da bir başka zaman aralığında tekrar 'kalem' diye isim veririm. Çünkü o, bu iki zaman aralığında değişmiştir ve ilk başta kalem diye adlandırdığım şey artık mevcut değildir.⁸⁸

Sorun aslında basittir; eğer her şey değişiyorsa bilim nasıl mümkün olacaktır. İşte genel yoruma göre Platon'un idealar kuramı da bu epistemolojik ihtiyaca dayanmaktadır. Metafiziğin epistemolojik temelli olduğu Heidegger'in bir başka iddiasıdır, metafiziğin epistemolojik temele oturması ile farkın unutulmuşu da zaten el ele gitmektedir.

Böylece Heidegger'in sorduğu sorunun cevabı ortaya çıkar, eğer Kartezyen bir özneye sahipsek bu öznenin bilgisini meşru bir zemine oturtabilmek için nesneyi nasıl düşünmeliyiz? Nesnenin konumlanması nasıl olursa bilgi içten dışarı çıkarken kesinlikten emin olmaya devam ederiz? Bu soruya felsefe tarihi boyunca cevap aranmıştır, fakat her ne kadar cevaplar çeşitlense de varlığın daimi mevcut-oluş olduğu anlayışı değişmemektedir.

Heidegger bu noktaya şöyle değinir;

Descartes, bir yandan 'dünya'nın varlığı, diğer yandansa varlığını *extensio* olarak sabitlediği *söz konusu* varolanı aynı kabul ederken, işbu varolana münasip erişim minvali olması bakımından Dasein'in hangi varlık minvalini ele almış olmaktadır. İşbu varolana yönelik tek ve hakiki erişim, bilmedir (*intellectio*), özellikle de matematiksel – fiziksel bilgi anlamında bilmedir. Matematiksel bilgi, varolanı öyle kavrar ki, bu kavrama minvaliyle kavranılan varolanın varlığına sahip olduğumuzdan emin olabileceğimiz savunulur. Buna göre, varlık minvali bakımından, ancak matematiksel bilgi sayesinde erişilebilir olan bir varlığa sahip olanların, sahih anlamda *var* oldukları dahi düşünülmüştür. Bu varolan *her daim ne ise o olarak var olan* bir varolandır.⁸⁹

⁸⁸ Böyle uçta düşünerek dilin varlığını inkara kadar varan, Herakleitos'un takipçisi Cratylus'u Platon, *Cratylus* diyalogunda bu minvalde eleştirecektir.

⁸⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.99

Böylece dünyanın iyice açılanmadığı, Dasein'in imkanlarının ortaya konmadığı, metafiziğin ve dolayısı ile öznenin Kartezyen kabulünün devam ettiği durumlarda, bu Kartezyen özneye temel erişim minvalinin bilme oluşu ile varlığın daimi mevcut oluşu el ele gitmektedir.

Bilme öznenen çıkıp şeylere vardığında, şeylerin özünü keşfedecektir (bunun da yöntemi matematikten başka değildir) dolayısı ile bilme, şeye varıp tekrar geri döndüğünde elde ettiğimiz bilgi o şeyin özü olduğundan ve bu özler de zamana bağlı olarak değişmediğinden (çünkü varlık=daimi mevcut-oluş), bilgi mümkün olabilmektedir.

Zira, bu iki zaman durumunda nesneye dair değişmez bir bilgi elde etme imkanımız olmasaydı, yani bir an elde ettiğimiz bilgi bir sonraki anda devamlılığını sağlayamasaydı bilgi mümkün olamayacaktı. İşte nesnelerin bize iki zaman durumunda (ve bütün zaman durumlarında) aynı bilgiyi verebilmesi onların Heidegger'in deyişiyle 'her daim ne ise o olarak var olan' olmaları gerekir. Böylece öznenen çıkıp 'aşkınlığa' (*dünyaya*) varan bilgi geri döndüğünde getirdikleri, varlığın daimi mevcut-oluş olduğundan dolayı değişime tabi değildir.

Bu bilmede Heidegger'in anladığı manada 'dünya' ile karşı karşıya gelemeyiz. Şeylerle olan ilgilenme bu bakış açısının dahiline hiç girememektedir, hatta sahih bilmenin gerçekleşmesi için bütün bunlardan nazarımızın temizlenmesi gerekmektedir. "İlgilenme olarak dünya-içinde-varolma, ilgilenilen dünyaca *teshir* ve *mefstun edilmiştir*. Mevcut olanın gözetlenerek belirlenmesi anlamında bilmenin mümkün olabilmesi için öncesel olarak dünyayla ilgilenerek yapıp ettiklerimizden *geri kalmaya* gerek vardır."⁹⁰ Böylece şeylerin değişmez özü keşfedilir ki bu da zaten Platon için bilimin imkan zeminini oluşturuyor olacaktır.

Şeylerden ayrı kabul edilen öznenin, Heidegger'in tabiriyle dünya-sız öznenin, bilebilmesi için varlığın daimi mevcut-oluşu, bu Kartezyen özneye erişim minvali olarak bir tek bilmeyi önüne sermektedir. Bu bilme şeylerin her durumda aynı kaldığı özlerini bilmeye yönelik bir bilmedir. Böylece Heidegger'in de dediği gibi "Geleneksel ontolojinin kesintisiz hakimiyeti sürdüğünden, sahih varolanın

⁹⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.63

(Dasein'ın) hakiki kavranış minvali de zaten önceden karara bağlanmış olmaktadır. Buna göre, söz konusu minval noein'dir, yani en geniş anlamı ile görüdür''⁹¹

4.2.2. Duyuların Eleştirisi

Dasein'ı bilme olarak tanımlayan metafizik doğal olarak duyulara ve duyularla elde edilene de güvenmemektedir. Descartes'dan da aşına olduğumuz üzere, duyulardan elde ettiğimiz bilgilerin güvenilemez oluşu felsefenin ana hatlarından biridir.

Fakat Heidegger için, duyular salt epistemolojik çerçevede dahilinde anlaşılacak şeyler değildir. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'dan başlayarak düşünmesinin son dönemecine kadar Dasein'ın duyusal yapısının ontolojik yönüne vurgu yapmıştır.

Böylece, Descartes için olumsuz manada eleştirilere kaynaklık etmenin ötesine geçemeyen duyular, Heidegger için önem arz ediyor olacaktır.

Varlığın daimi mevcut-olma olarak alınması, varolanları sabitler bu sabitleme de, sabitlenmişlere ulaşım yolu olarak matematiksel bilmeyi önümüze sermektedir. Şeylerin duyulara açık olan tecrübesi veya duyular vasıtası ile gözüken yüzü böylece kendini gösterememektedir.

Duyular vasıtası ile şeylerin kendini gösteriyor oluşu, şeylerin duyulara açılan tecrübesi onların el-altındalıkları ile ilişkilendirilmektedir. Daha önce, Heidegger, el-altındalık minvali için 'şeylerin kendisini nasılsa öyle gösterdiği' ifadesini kullanmıştı, böylece 'şeylerin kendisine' sloganının gerçekleşme minvalinin el-altındalık olduğunu vurgulamıştı. El-altındalık varlık minvali ise teorik bakıştan ziyade kullanıma, dolayısı ile duyulara açık bir şekilde işlemektedir. Metafiziğin, varolanları mevcut-olma olarak ele alışı onları sabitlemiş, dahası varolanlara yegane erişim minvali olarak da bu sabitliğe erişmemizi mümkün kılan matematiği modellemiştir.

Kendini duyularımız aracılığı ile gösterenin, özgün varlık minvali içinde kendini takdim edebilmesini sağlamak ve hatta onun belirlenimini yapmak hususunda Descartes başarısız olmuştur. Bunun nedeni ise, sertlik ve direncin tecrübesine ilişkin onun sunduğu yorumun eleştirel analizi sırasında gayet net biçimde anlaşılmıştı.

Buna göre sertlik, direnç olarak kavranmaktadır. Ama ne direnç, ne de sertlik bizatihi tecrübe edilen ve böylesi bir tecrübe sayesinde belirlenebilen olarak fenomenal anlamda kavranmamaktadır. Descartes'a göre direnç şöyle bir şey demektir; yerinden oynamamak, yer değişimine maruz kalmamak. Bu durumda, bir nesnenin direnç göstermesi demek, yerini değiştiren başka bir nesneye kıyasla belirli bir yerde kalakalmak ya da öyle bir süratle yer değiştirmek ki, bu sayede öteki nesne onu 'yakalamasın'. Oysa sertlik tecrübesini bu şekilde yorumlamakla, duyusal müşahade edişin varlık minvali ve dolayısıyla bu müşahade ediş sırasında karşılaşılan varolanın kendi varlığı içinde kavranılma imkanı büsbütün ortadan kaldırılmış olur.⁹²

⁹¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.100

⁹² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.100

Varolanların kendilerini oldukları gibi göstermeleri ancak Dasein'ın varlık yapısının açığa çıkarılması ile mümkündür. Böylece kendilerini duyular vasıtası ile gösterenlere uygun bir erişim minvali elde edilmiş olacaktır. Bu da aslında el-altındalık varlık minvalinden başkası değildir. Fakat varlığın mevcut-olma olarak sabitlenişi bu minvali ve dolayısı ile Dasein'ın yapısını örtmüştür. Peki bu örtme şeylere erişim minvali olarak elimizde ne bırakmıştır? Heidegger buna Descartes'ın bir şeyi müşahade etmenin varlık minvalinin aslından kopararak, Descartes tarafından kendisinin bilebildiği yegane varlık minvaline dönüştürüldüğü iddiasında bulunarak cevap verir. Böylece bir şeyi müşahade etmek iki *res extensa*'nın birbirine göre konumlanmasından başka değildir.

Yani Descartes, bir şeyi müşahade etme varlık minvalini, kendisinin bilebildiği yegane varlık minvaline nakletmektedir. Böylece, bir şeyi müşahade etmek, mevcut-olan iki *res extensa*'nın belirli bir yanyana-mevcut-oluşuna dönüşür. Bu iki şeyin birbirlerine göre hareket ilişkisi bizatihi *extensio* halinde olup, bu, cismani nesnenin birincil olarak mevcut-oluşunu karakterize etmektedir.⁹³

Böylece Dasein'ın, dünya ile olan gündelik ilişkisi felsefeden hep gizlenmiş olarak kalmıştır. Farkın unutulmuşu, dünyayı varolanların toplamına indirgemekle kalmamış aynı zamanda bu varolanların mevcut-olma olarak sabitlenmesinden dolayı, bu olaya uygun bir bilme minvalini öne çekmiştir. Bu da Dasein'ın, varolanlara karşı olan tutumlarının görmezden gelinmesine, dahası olumsuzlanmasına yol açmıştır.

Varlığı baki mevcut-oluş olarak gören düşünce, dünya-içindeki varolanın varlığını aşırı biçimde belirlemek ve onu bizatihi dünyanın kendisiyle özdeşleştirmekle kalmaz, Dasein'ın tutumlarının ontolojik bakımdan münasip bir bakış açısı içine alınabilmesini de engeller. Böylece, tüm duyuşal ve akli müşahade edişlerin temellendirilmiş karakterini görebilmenin ve onu dünya-içinde-varolmanın bir imkanı olarak anlamanın bütün yolları tıkanmış olur.⁹⁴

Böylece, Dasein ve dünyanın unutulmuşu el ele gitmiş, dünyanın, dünya-içindekilere dönüşmesi ile Dasein'ın olanaklarının görmezden gelinmesi beraber yürümüştür. Dasein'ın şeylerle olan ilişkisi ancak onların değişmez özlerine yönelik bir bilme olduğunda, yani matematiksel bir görü olduğunda olumlanmış, öteki bütün durumlarda soru işareti ile yaklaşılmıştır. Böylece Dasein'ı anlamanın imkanları elimizden alınmış olur ki, Heidegger için zaten Descartes düşüncesinde Dasein'ın şeylere yönelik tutumu iki *res extensa*'nın birbirine göre tutumundan farksızdır.

⁹³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.101

⁹⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.101

5. BÖLÜM

FARK KAVRAMI

Buraya kadar, dünya kavramı vasıtası ile açığa vurmaya çalıştığımız, aslında, ‘fark’ın unutuluşunun, varlık kavramımız üzerindeki dönüştürücü etkisiydi. Bir önceki bölümün sonunda, Descartes özelinde, açıklığa kavuşturmayı başardığımız farkın unutuluşunun varlık anlayışımızda yol açtığı durumlar aslında soruşturmamızın başından beri peşinde olduğumuz odak noktamızdı.

Heidegger’in dünya kavramı bağlamında *Varlık ve Zaman*’da ve onunla aynı zaman periyodunu paylaşan eserlerinde tartışmaya açtığı bu durum, bizim içinde araştırmamızın merkezinde durmaktadır.

Fark kavramının, varlık ve varolanlar arasındaki farkın unutuluşu varlığı kabaca varolanların tek tek toplamı haline getirmekteydi. Böylece, varlık da varolanlar cinsinden bir şeye dönüşmekteydi. Heidegger’in, Descartes’ın *dünya* kavramını tartışması ile iyice belirginleşen bu mevzuda; varolanların özü, *res extensa* olarak belirlenmiş ve dünya da varolanların toplamından başka bir şey olma ihtimalini kaybetmişti. Böylece, Heidegger için Descartes *dünyayı* varolanların toplamına indirgemiş, onu bir varolan olarak ele almaktaydı.

Bir önceki bölümde, varlığın, varolanların toplamı olarak varolan cinsinden ele alınışında, varlığın başkalığının silindiğine dair bir vurguda bulunmuştuk. Peki, varlığın başkalığı ne demektir? Bu ifadeden ne kastetmekteyizdir? Varlığın başkalığının silinmesinden kastımız onun anlam yapısının bir şekilde tüketilmesidir. Kartezyen gelenek içinden konuşursak, düşünen bir ‘öznenin’ karşısına konulan bir objenin bütün anlam yapısının tüketilerek, bir aynılık içinde eritilmesidir. Ve varlığın, varolanların toplamı olarak ele alınışı ile varlığın bu başkalığının silinmesi arasındaki ilişki nedir?

Bu eritme ve anlam katmanlarının tüketilmesi için, metafizik, şeylerin özüne dair bir anlayış geliştirmiştir. Buradaki özden kastımız, zamandan bağımsız bir şekilde, her durumda, kendini o olarak ortaya koyan bir yapıdır. Böylece, özne, karşısına aldığı bu objenin anlamını tüketmekte ve onu zamandan bağımsız bir şekilde ele geçirerek objenin bütün farklılığını elinden almaktadır.

Descartes bağlamında düşündüğümüzde, özne (*ego cogito*) karşısına aldığı objelerin özünü uzam (*res extensa*) olarak belirlemektedir. Böylece varolmak; uzam sahibi

olmak anlamına gelmektedir. Descartes'ın bu yaklaşımı, özneye, karşılaştığı her ne olursa olsun onun bir özünün olduğu ve bu özün önceden belirlenmiş olduğunu ve bu özünde uzamdan başka bir şey olmadığını ima etmektedir. Özne, böylece şeyler hakkında zamandan bağımsız bir bilgi sahibi olmaktadır. Varlığın, özü bu şekilde, belirlenmiş varolanların toplamı haline getirilmesi onun da özünü sabit, zamandan bağımsız bir şekilde belirlemiş olmaktadır. Bu durumda, varlık zaman tarafından sabitlenerek her durumda kendisini uzam olarak açmaya zorlanmıştır. Varlığın başkalığı, böylece elinden alınarak uzam olarak sabitlenmiş olur. Heidegger'in, farkın unutuluşunu varlığın unutuluşu olarak nitelemesi de burada temellenmektedir. Varlık ile varolanlar arasındaki fark bu şekilde silinince varlığın başkalığı da elinden alınmış olmaktadır. Çünkü o, artık her durumda, varolanların da olduğu gibi, özünün uzam olduğu bir 'şey'dir.

Peki, Heidegger'in ısrarla vurguladığı ontolojik fark, geleneğin yukarıda saydığımız özelliklerine uymuyorsa hangi yönden uymuyor ve bu nasıl işlemekte? Heidegger düşüncesi için önemi gittikçe artarak merkezi bir konum alan bu fark konusu neye denk gelmektedir? Varlığın unutuluşunun 'temel' sebebi olarak kendini gösteren fark kavramı, Heidegger düşüncesinde çok yönlü şekilde ele alınmıştır. Dilden teknolojiye kadar geniş bir yelpazede ele alınan bu fark kavramını bütün genişliği ile ele almak bu çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Dolayısı ile biz de, fark kavramını Heidegger'in ele aldığı ana eksen bağlamında, varlık ve varolanlar arasındaki ilişki bağlamında düşünmeye çalışacağız. Tezimizin temel konusu olan, metafizik eleştirisi olarak onto-teo-lojinin, Heidegger bağlamındaki ana direği de bu fark kavramıdır. Heidegger, fark kavramından aldığı genişliğe ontoteoloji eleştirisini bina edecektir. Bu sebeple bu bölümde fark kavramının, belirli ölçülerde, genişliği ile açığa çıkarılması bizim için de önem arz etmektedir. Daha önce sık sık değindiğimiz ama bir türlü açıklığa taşımak üzere ele almadığımız bu kavram, dünya kavramının bizim için yeterince görünür olması ile beraber açıklığa taşınabilmek için gerekli zemini bulmuş olmaktadır.

Fark kavramı, erken ve geç dönem Heideggerde değişiklik arz etmektedir.⁹⁵ Biz de bu bölümde fark kavramını incelerken ağırlığı erken döneme vermekle beraber geç

⁹⁵ Her ne kadar bu değişiklik zannedildiği kadar büyük olmasa da. Bu değişikliğin sınırları bu bölümün sonunda açık hale gelecek ve gerçekten de erken ve geç dönemde farkın alımlanışına dair bir ayrım olsa da, yani yapının tezahürlerinde ayrım olsa da yapının ana omurgası korunmaktadır.

dönemi de ele alarak bu kavramı serimlemek istiyoruz. Böylece, fark konusunu iyice ortaya çıkararak bir sonraki onto-teo-loji bölümüne hazırlanmış olacağız.

Buraya kadar ve bu bölümün başında da kısaca özetlediğimiz gibi farkın unutulmuş varlığın unutulmasına sebebiyet vermiş olduğunu açıklamaya çalıştık. Esasen, Heidegger'in dünya kavramı da bu unutuluşun oluşturduğu gerilim üzerine bina edilmekte ve unutuluşun sonuçlarını açığa çıkarmaktaydı. Dünya kavramının çalışılması sırasında sık sık karşılaştığımız gibi, Heidegger 'varlık, varolan olmayandır.', veya 'varlık, varolanlar cinsinden değildir.' ve benzeri cümleleri kullanmaktaydı. Bu ayrımı, fark olarak açıklayan Heidegger, işte bu fark kavramına yaslanarak güçlü bir metafizik eleştirisi geliştirmektedir.

Fark kavramını erken dönem için ele alacağımız bu çalışmada bize de kabaca aşağıdaki sorular, sırası ile, rehberlik edecektir.

a . Varlık 've' varolanlar arasında Heidegger'in açıkladığı fark ile klasik ontolojinin, mesela Platon'un vazettiği idealar ve fizik dünya arasındaki fark gibi midir? Heidegger'in farkı metafiziğin fark anlayışından ne bakımdan ayrılmaktadır?

b . Bu farkın açığa vurduğu varlık ve varolanlar nasıl ilişkilenebilmektedir?

c . Heidegger için varlık statik, özü belirlenebilir bir konumda mı durmaktadır?

5.1. Metafizik ve Fark

Klasik metafiziğin farktan anladığı ile Heidegger'in oluşturmaya çalıştığı fark kavramları arasındaki ilişkiyi ve bu ilişkinin erken dönem eserleri bağlamında nereye oturduğunu ele almak istiyoruz. Bu noktada bu ayrımın ve bu ayrım çerçevesinde ele almak istediğimiz bütünsellik ve toplam kavramlarının en gözükür olduğunu düşündüğümüz tören dersi olan *Metafizik Nedir*'i ve bu konuların *Varlık ve Zaman*'daki görünümelerini ele almak istiyoruz. Bu bağlamda varlık ve varolan ayrımını belli eden hiçliğin açığa vuruluşuna değineceğiz, korku ve endişe kavramları eşliğinde yapacağımız bu değinme bize Heidegger'in varlık ve varolanlardan kastettiğini de anlamamıza yardımcı olacaktır. Daha sonra bir önceki konunun başka bir görünüşü olan hiçlik ve değilleme arasındaki ilişkiye değineceğiz. Bütün bu bahsedeceklerimiz bize bölüm sonunda açmaya çalışacağımız, bütünlük ve toplam meselesine giden yolu hazırlayacaktır.

5.1.1.Korku (Furcht) ve Endişe⁹⁶ (Angst)

Heidegger korku ve endişe kavramlarına değindiği *Varlık ve Zaman*'da ve sonraki eserleri, özellikle de *Metafizik Nedir*'de olayı psikolojik boyutlarından çıkartarak ontolojik bir sorunsal olarak ele almıştır.

Felsefenin temel motivasyonlarından biri olan duyuların güvenilemezliğine yapılan vurgu şeylerin ancak zihinde, zihnin fonksiyonları ile anlaşılabilceğini söylemekle kalmamış ve dahası duyulara ait olanı olumsuzlayarak göz önünden çıkarmıştır. Böylece, ruh durumları ve temel bulunuş hallerimiz gibi modlarımız felsefenin görüş sahasının dışında yer edinmişlerdir.

Dahası bu gibi 'ruh halleri' öznenin 'subjektif' yönelimleri sayılmış ve bu yönelimlerin şeylerin bilgisinin önündeki bir engel olduğu düşünülmüştür. Şeyler, kendilerini bu gibi engellerden dolayı oldukları gibi sunamamakta ve bu engele bağımlı olarak değişmektedirler. Bu sebeple sahih bilgi öznenin ruh halleri gibi durumlardan uzaklaştıkça mümkün olabilmektedir. Bu görüş, yaklaşım farklı şekillerde de olsa Husserl'e kadar devam etmiştir. Böylece özne mümkün oldukça aşkınlaşarak, aşkın ve sübjektif olmayan bir yapı kazandığında sahih bilgi de o oranda ulaşılabilir ve alımlanabilir olacaktır.

Heidegger ise, temel bulunuş hallerimizin, böyle birden bire olumsuzlanıp yok sayılabilecek kadar 'değersiz' olmadıklarını ve dahası aslında hiç bir zaman bu bulunuşun ötesine sıçranıp da 'nötr' olan bir öznenin bulunamayacağını belirtir. Heidegger'in, Husserl'in paranteze (epoche) alma kavramı bağlamına yaptığı gönderme ile, 'bulunuş' (Befindlichkeit) hakkındaki görüşünü kısaca 'dünyanın paranteze alınabilir bir şey olmadığını' ifade ederek özetleyebiliriz. Metafiziğin epistemolojik ihtiyaçlarından dolayı ortaya çıkma ihtimali yüksek olan ruh hallerinin olumsuzlanması, Heidegger için, pek de mümkün bir şey değildir.

Böylece Heidegger, bulunuşa temel bir önem verir. Metafiziğin, epistemolojik kaygılardan dolayı olumsuzladığı bulunuş halleri *Varlık ve Zaman*'ın temel eksenlerinden birini oluşturmaktadır. Heidegger doğal olarak bulunuşu öne çıkararak bu epistemolojik kaygılardan uzaklaşmıştır, bu sebeple Heidegger bilgiden ziyade bulunuşun yanına bir başka temel eksen olarak anlamayı (verstehen) ekleyecektir. 'Dasein dünyayı anlamaktadır'. Heidegger'in bu yaklaşımının detaylarına ana

⁹⁶ Bundan sonrası, Kaan H. Ökten'in kullandığı 'havf' kavramı 'endişe' olarak değiştirildi.

ufkumuzda yer almadığından daha fazla inemeyeceğiz, fakat Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da ve daha sonraki ders ve konuşmalarında önemli bir yer tutan iki bulunuş durumunu ele alacağız; korku ve endişe. Heidegger, bu kavramlar ile ciddi bir tartışma yürütmekte, erken dönem görüşlerini bu kavramlar etrafında toplamaktadır. Varlık ve varolanlar arasındaki ayırmadan, bütünlük ve toplam meselesine kadar ele alınabilecek bir genişlik sunan bu bulunuş halleri konumuz itibarı ile bizim için de önemlidir.

Önce, Heidegger'in korku ve endişe kavramlarını nasıl anladığına değinerek başlayacağız. Bu iki bulunuşun anlam çerçevesini iyice çizdikten sonra bu iki kavram arasındaki ayrılıklara ve bu ayrılığın nasıl varlık ve varolanlar ile ilişkilendiğine değinmeye çalışacağız.

Korku bir bulunuş halidir. Endişe da Heidegger'in tabiriyle, 'temel-bulunuş' (Grundbefindlichkeit) halidir. Heidegger için, korku her zaman bir 'ne' hakkındadır. Korku bir şekilde bir 'ne'lik nesnesine sıkı sıkıya, ondan ayrılmamacasına bağlıdır. Heidegger, korkunun hep bir dünya-içinde karşılaşıldan kaynaklandığını vurgulamaktadır. Daha önce yaptığı el-altındalık ve mevcut-olma gibi kavramları da göz önüne alarak şöyle der; "Neden korkulduğu (yani 'korkunç' olan) daima dünya-içinde karşılaşılan ve varlık minvali el-altında-olan, mevcut-olan ya da birlikte-Dasein olan bir şeydir."⁹⁷

Dolayısı ile korkuda korkulan her durumda 'belirli'dir. O, bu belirliliği içinden çıkıp gelmektedir. Bu belirlilik *Varlık ve Zaman* çerçevesinden düşünüldüğünde bir yere ait olmayı da içermektedir. İlintililik ile belirlenmiş olan bir şey, belli bir 'havalı'den çıkarak bize doğru yanaşmaktadır.

Neden korkulduğu, tehditkarlık karakterine sahiptir. Buna pek çok şey dahildir: 1. Karşılaşılanın ilintililik türü fenalık olup o, kendini bir ilintililik rabıtası içinde gösterir. 2. Bahse konu fenalık, belirli bir taalluk etme dairesini hedef almakta olup, ayrıca bizatihi kendisi de böyle belirlenmiş olduğundan belirli bir havaliden gelmektedir. 3. Havalinin kendisi ile bu havaliden çıkagelene 'tekinsiz' denir.⁹⁸

Bu yaklaşma içinde fenalığı yayılarak tehditkar bir hal kazanan, hakkında korkulanlar böylece belli bir havalie sahiptir.

Buraya kadar anlattıklarımız korku hakkında belirtmek istediklerimizi içermektedir. Hakkında korkulan şey her durumda bir 'ne'lik içermektedir. Korku, her durumda, bir

⁹⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.148

⁹⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.148

şeyden korkmaktır. Bu bir şey ise, Heidegger'in uzun uzun tanımladığı dünya-içindekilerden başkası değildir. Böylece hakkında korkulan şey dünya – içindeki muayyen bir şeydir. Buna ek olarak korkunun nesnesi aynı zamanda bir yere de sahiptir. Havalı (Gegend) olarak isimlendirilen, en genel ve kısa ifadesi ile el-altındalıkların yeri olarak tanımlanabilecek olan havalı kavramı, hakkında korkulanda bir daha karşımıza çıkmaktadır. Toparlarsak, korku hep belli bir havalıye sahip olan dünya-içindekilerden neşet edip gelmektedir. Bu, dünya-içindeki varolanlara ait olan karakteri ve bir yere (havalıye) sahip olan yönünü aklımızda tutmalıyız, zira bu korku kavramının endişe ile karşılaştırmamız sırasında bizim için önemli olacaktır.

Heidegger, endişe (Angst) ile ilgili olarak lafı hiç dolandırmadan bilinçli bir şekilde korku ile karşıtlık oluşturur.

Peki, endişenin nedeni, korkunun nedeninden fenomenal bakımdan nasıl ayırt edilmektedir? Endişenin nedeni dünya-içinde bir varolan değildir. Bu yüzden de onunla özsel bir ilintililik içinde olamaz. Tehdit edilene, özel bir fiili varlık imkanı olmaklığıyla belirli bir cepheden gelinerek isabet edilemez. Endişenin nedeni tümüyle belirsizdir. Bu belirsizlik, hangi dünya-içindeki bu varolanın esasen ‘‘ehemmiyetli’’ olmadığını da ifade eder. Dünya içinde el-altında-olan ve mevcut-olan hiç bir şey endişenin nedeni olma işlevini göremez. El-altında-olanların ve mevcut-olanların dünya-içinde keşfedilen ilintililik bütünü bizatihi kayda değer değildir. Söz konusu ilintililik bütünü kendi içinde sönüp gider.⁹⁹

Korku ile bu karşılaştırma ilk bakışta sarsıcıdır. Böylece korkunun kurucu momentlerinden biri olan dünya-içindelik karakteri endişede bulunmamaktadır. Korkunun sebebi olan dünya-içindelik, endişenin sebebi bağlamında tamamıyla olumsuzlanmaktadır. Heidegger'in, endişe'nin korku ile karşılaştırılmasına devam ederek, aynı değillemeyi havaliler hakkında da yapar. ‘‘Bu sebeple endişe, tehditkar olanın yaklaşacağı belirli ‘buradan’ ve ‘şuradan’ gibi yönleri ‘görmez’. Tehditkar olanın *hiç bir yerde oluşudur* endişenin nedenini karakterize eden.’’¹⁰⁰

Bu hiçbir yerdeliği, endişenin havalisi olarak tayin eden Heidegger, korkunun kurucu iki momenti olan dünya-içindelik ve bir havalıye sahip olma karakterini tersine çevirmiştir.¹⁰¹

⁹⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.197

¹⁰⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.197

¹⁰¹ Konumuzla bu noktada ilk elden önemli olmadığından kısaca değineceğimiz üzere; endişenin korkunun bu tersine çevrilmiş durumu dünyanın imlenimsellik karakterinden sıyrılması ile ortaya çıkmıştır. Endişe anında ilintililik bütünü değerini kaybettiği için dünya imlenimsellik karakterinden soyunur ve ancak bu şekilde endişenin kurucu nedeni olarak dünya-içindeliklerin olamayışını elde ederiz.

Peki, bu korku ve endişenin birbiri ile oluşturduğu kökensel karşıtlık bizi ilginç bir ikili yapı ile mi karşı karşıya getirmektedir? Bu soruyu aslında daha dikkatli bir dinleme şöyle duyacaktır; acaba Heidegger'in varlık ve varolanlar arasında oluşturduğu karşıtlık buradaki korku ve endişenin oluşturduğu gibi bir ikilik oluşturmakta mıdır? Veya bu gerçek manası ile ikilik midir? Aslında Heidegger düşüncesinde böyle bir ikilik varsayan yaklaşımın, bir manada, hatalı olduğu açıktır. İşte tam da bu anda, fark kavramı çok önem kazanır. Eğer varlık ve varolanlar alışılmış şekilde bir ikilik oluşturmuyorlarsa aralarında nasıl bir fark vardır? Bu farkın işlevi nedir? Varlık ile varolanlar arasında bir ilişki var mıdır? Böyle bir ilişki varsa nasıldır ve farkın bu noktadaki rolü nedir? Aslında korku ve endişe arasındaki ilişkiyi böyle bir arka plan üzerinden işitmek gerekmektedir. Tekrar korku ile endişe arasında bir ikilik olup olmadığına dönersek bu soruya endişenin neyi açığladığını sorarak girmeye çalışabiliriz.

Endişe , dünyaya ait ilintililik bütününün gözden yitmesinden ve bir yere ait olmayışı ile beraber, temel bulunuş olması hasebiyle bir 'şey'leri açıklamaktadır. Peki, endişe nereden bize gelmektedir, kısaca endişenin nedeni dünya-içindekiler değilse nedir?

Endişenin nedeni bağlamında 'hiç bir şey değildir ve hiç bir yerde değildir' hali kendini açılar. Dünya-içindeki hiçin ve hiç bir şeyin ayak diremesi, fenomenal olarak şu demektir: *endişenin nedeni bizatihi dünyanın kendisidir*. Kendini hiçle ve hiç bir yerde açığa çıkaran topyekun ehemmiyetsizlik, dünyevi gaiplik anlamına gelmeyip, dünya-içindeki varolanın bizatihi ehemmiyetten öylesine yoksun olması demektir ki, dünya-içinde olanın söz konusu *ehemmiyetsizliğinin* temeli üzerindeki dünya, kendi dünyalığını tam da bu esnada kendini ona biricik biçimde ilişir.

İçimizi daraltıp sıkı şü veya bu değildir, hatta bütün mevcut-olanların ceman toplamı da değildir. Bizi daraltan el-altında-olanların *imkanı*, yani dünyanın bizatihi kendisidir.¹⁰²

Endişenin nedeni dünyanın kendisi olduğu için artık endişe dünya içindeki herhangi bir şeyi açığa vurmamaktadır, endişe doğrudan doğruya dünyayı açıklamaktadır. Bu noktada bu açığa vurmanın, bilgi ve nesnesinde olduğu gibi onu tamamıyla tüketerek kavranıldığı anlamından uzak olduğunu vurgulamalıyız. Buradaki açığa vurma, dünyayı tamamıyla bilgi objesi haline getirmek ve böylece onu kavramak değildir. Dünya zaten, bu şekilde, kartezyen bir öznenin nesnesi ile olan ilişkisindeki gibi, Dasein'in, karşısına alabileceği bir şey değildir, çünkü dünya, temelde, dünya – içindeki bir 'şey' değildir. 'Dolayısıyla endişenin nedeni, dünya-içindeki el-altında-olanlarla hiç ilgili değildir. Fakat sadece hergünkü bir-şey-için-bakışsal sözlerin

¹⁰² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 197

anladığı bu el-altında-olanların hiçi, topyekun bir hiçlik demek değildir. Zira el-altında-olmaklığın bu hiçliği, en asli ‘bir şeye’, yani *dünyaya* dayanır.’’¹⁰³

Böylece endişe dünya-içindeliklerden ziyade, bizatihi dünyanın kendisinden kökenlenmektedir. Böylece endişe ile korku dünya ve dünya-içindeliklerin açılması olarak kendilerini ifşa ederler. Bu durumda endişe ile korkunun karşıtlığı sorusunu şöyle de sorabiliriz. Dünya ile dünya - içindelikler arasında bir karşıtlık var mıdır? Heidegger için böyle bir karşıtlık söz konusu değildir. Dünya, dünya – içindekileri mümkün kılandır, onların imkan zeminidir. Endişe – korku bağlamında Heidegger şöyle yazacaktır; ‘*’düşkünlük içinde yüz çevirme, daha ziyade endişe üzerine dayanır ki, endişe da bizatihi korkuyu mümkün kılar.*’’¹⁰⁴

Böylece endişe ile korku arasındaki ilişki kendini gösterir. Endişe, korkuyu mümkün kılan olarak karşımızdadır, ama o korku gibi dünya içindeki bir şey değildir, oradan kökenlenmemektedir. Böylece Heidegger girişte ortaya koyduğu bir kaideye uygun olarak bir adım atmaktadır.

Varolanın varlığı, bizatihi bir varolan değildir. Varlık sorununun anlaşılması için birinci felsefi adım, muthos tina diegeisthai yapmamak, yani ‘hikaye anlatmamak’tır. Bir başka deyişle, varolan olarak varolanın, menşeyini başka bir varolana dayandırarak belirlemeye çalışmamaktır, çünkü varlık mümkün bir varolan karakterine sahip değildir.¹⁰⁵

Böylece Heidegger, dünya-içindelikten neşet edip gelen korkuyu zemin olarak bir başka dünya-içindeliğe sabitlememiş ve onu dünyanın kendisine (ki o bir dünya-içindelik değildir) bağlamıştır. Böylece varolan olarak varolanın menşeyini bir başka varolana bağlamamıştır. Korkunun endişeye dayanması, varolanın varlığa dayanması ‘gibi’dir.

Bu noktada, dünyanın neliği sorusunu daha hazır bir şekilde sorabiliriz veya bu konunun başındaki sorumuza dönersek, Heidegger’in fark kavramı ile metafiziğin kastettiği fark arasındaki ilişki nedir? Bu sorunun cevabını önce korku ve endişe bağlamında daha sonra ise hiçlik ve değilme bağlamında ele almaya çalışacağız.

5.1.2. Bütünlük ve Toplam

Bu bölüme belki de şöyle bir ön soruyla başlayabiliriz. Heidegger’in, yukarıda aktardığımız, dünyanın dünyasallığının kavranılışına dair olan görüşü acaba nasıl bir

¹⁰³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 198

¹⁰⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 196

¹⁰⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 5

arka plana sahiptir? Tekrar hatırlarsak, korku hep bir dünya-içindelik ile ilgiliydi, peki neden acaba dünyanın açılması için ayrıca bir endişe kavramına gerek duyduk?

Korkuya sebep olan dünya-içindekilerin toplamı bize dünyanın kendisini veremez miydi? Ve bu noktada dünyayı açan endişe kavramı neden onu kavrayamamaktadır.

Heidegger, gerek *Varlık ve Zaman*’da gerek *Metafizik Nedir*’de toplam ve bütünlük arasında belirgin bir ayrım oluşturur. Bu ayrıma şimdi dışavurum olarak farklı gibi gözüксе de aslında aynı yapı zeminini imleyen iki şekilde yaklaşmaya çalışacağız. İlk yaklaşmamız korku ve endişe ayrımına dayanırken, ikinci yaklaşmamızda, hiçlik ve değilleme üzerine dayanacaktır. İlk önce endişe ve korku üzerinden bu iki kavramın nasıl kurulduğunu görelim.

Endişenin korku ile kökensel olan ayrımının düalist bir ayrım oluşturmadığını görmüştük. Korku, dünya-içindeki bir varolanda kökenlenirken, endişe bizatihi dünyayı açıklamaktaydı. Peki, Heidegger, endişenin açtığı dünyayı neden ısrarla dünya-içindekilerin toplamı olarak sunmamaktadır.

“İçimizi daraltıp sıkan şu veya bu değildir, hatta bütün mevcut-olanların ceman toplamı da değildir. Bizi daraltan el-altında-olanların *imkanı*, yani dünyanın bizatihi kendisidir”¹⁰⁶

Metafizik Nedir’i takip edersek Heidegger endişe ve korku arasındaki az önce değindiğimiz ayrımı tekrar vurgular.

Endişe, böyle bir şaşkınlığın ve bozgunluğun doğmasına meydan vermez. Daha ziyade hususi türden bir huzuru doğurur. Gerçekten, endişe daima ...dan duyulan endişedir, fakat ‘bundan veya şundan’ duyulan endişe değildir. Bununla beraber endişedeki ‘neden ve niçin’in muayyen olmayışı ‘belliliğin’ sade bir yokluğu değildir; belki ‘belli edilmenin’ temel bir imkansızlığıdır.¹⁰⁷

Bu ‘belli edilmenin temel imkansızlığı’ ifadesi aşına olduğumuz üzere dünyanın, dünya-içindekilerle açıklanmasının temel imkansızlığıdır. Peki bu temel imkansızlık neden kaynaklanmaktadır? Endişe, varolanları Dasein’in nazarından çekip alır ve dünyayı ilintililik bütünlüğünden soyarak ortaya koyar demiştik, her ne kadar buradaki durum özne-nesne ikiliğine denk gelmese de. İşte, Heidegger için, temel önemdeki görüşlerden biri de, ki bu *Varlık ve Zaman*’ın üslubuna ve işleyiş biçimine bile tamamıyla hakimdir, bütün ile toplam arasındaki bu dakik ayrımdır. Parçaların alt alta

¹⁰⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 197

¹⁰⁷ Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çev. Mazhar Şevket İpşiroğlu, Suut Kemal Yetkin, İstanbul, Kaknüs yay., 2003, s.42

toplanması bize sadece toplamı verecektir. Halbuki bütüne erişim asla bu şekilde elde edebileceğimiz bir şey değildir. *Varlık ve Zaman*’da birinci ayırımın altıncı bölümünün ilk paragrafı şu başlığı taşıyacaktı; ‘Dasein’in Yapı Bütünü’nün Asli Bütünlüğü Sorusu’ bunun problem edilerek başlandığı bu bölümün isminin ise ‘Dasein’in Varlığı Olarak İhtimam-Göstermeklik’ oluşu kesinlikle tesadüf değildir.

Heidegger’in korku fenomenini daha önce ele almışken, endişeyi bu bütünlükle ilgili ve hatta bu bütünlüğün kurucu unsuru olarak ele alması da, bize bütünlük ve toplam arasındaki farkın anlaşılması ile varlık ve varolan kavramlarının düşünülme biçimleri hakkında da ipucu veriyor.

Heidegger, kavrayışının kısa bir özeti sayılabilecek önemli bir pasajı mezkur paragrafta şöyle açımlayacaktır.

Şu menfi belirleme kuşku götürmez: Yapı bütünü’nün bütünlüğüne, eldeki öğelerin birbirine yamanmasıyla fenomenal bakımdan erişmek mümkün değildir. Zira bunun için bir nazım plana gerek olurdu. Bizatihi yapı bütünü’nü ontolojik olarak taşıyan Dasein’in varlığını erişilebilir kılmak için, bahse konu bütünü’nün *içinden geçen* bir nüfuz edici bakış gereklidir. Bu bakışın aslen birliksel bir fenomene *yönelik* olması gerektiği gibi, bu fenomen zaten ayrıca bütünü’nün içinde yatıyor olmalıdır. Böylelikle her bir yapı moment, yapısal imkanı dahilinde ontolojik bakımdan temellendirilmiş olmalıdır. Bu sebeple ‘icmal edici’ yorumumuz, şu ana kadar elde edilenlerin toplanıp birbirine iliştilmesiyle yapılamaz.¹⁰⁸

Bu paragraf bizim açımızdan bir kaç yönden önem arz etmektedir. İlk olarak bütünü’nün bütünlüğüne parçaların toplanarak ulaşılamayacağını ifade etmektedir, ki bu da zaten bütün ile toplam arasındaki ayırmadır. İkinci olarak, *içinden geçen* nüfuz edici bakış (Durchblick) kavramıdır, bu bakış, şeylere yönelik ilgilenici bakış olan, el-altındalığı açığa çıkaran bir-şey-için-bakışta (Umsicht) ve mevcut-olanları açığa çıkaran gözünü dikip öylecene bakmak olan bakıştan ayrılmaktadır. Zira son iki bakış dünya-içindelikleri açığa vurmakta, son tahlilde de ancak birbirine eklemleme sonucunda bir toplam sunabilmektedirler. *içinden geçen* bakış ise toplamdan ziyade bütüne yöneliktir. Bu paragraftaki iç vurgusu hassaten bütünlük bağlamında ayrı bir önem kazanmaktadır. Yapının bütünlüğü herhangi bir dış nokta tarafından tesis edilmemektedir, Heidegger’in ifadesi ile bütünü’nü kuran fenomen ‘bütünü’nün içinde yatıyor olmalıdır’. Bütünlüğün bir dışsal yapıya dayandırılmadan kurulması bizim için bir sonraki bölümde ayrıca önem arz ediyor olacaktır. Heidegger düşüncesinin bu ‘iç’ vurgusu bize bütünlük hakkında fikir vermektedir. Tanrı veya varlık gibi metafiziğin

¹⁰⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 192

kullandığı manada kurgulanan bir ‘dış’¹⁰⁹ faktör karşısında bütünlük fikri hep toplam manasına geliyor olacaktır. Varolanlar, birbirleri ile, ilintilik arz ederek içten zeminlenmedikleri sürece münferitleşecek ve Tanrı ya da varlık karşısındaki pozisyonları toplamdan öteye geçemeyecektir. Böylece, bir manada bunu mümkün kılan Tanrı/varlık ‘dışsal’ bir şekilde varolanların toplamından ayrımlaşacak ve ikisi (varolanlar ve varlık gibi) arasında gerçek bir ilişki meydana gelemeyecektir, çünkü birbirlerinden tamamıyla ayrılmış olacaklardır. Heidegger, dolayısı ile, metafiziğin anladığı farkın bu ilişkisiz ve dışsal pozisyonundan ziyade ilişkili bir ‘iç’ pozisyon tercih etmektedir. Böylece her bir yapı momenti bu bütünsel yapının bütünselliğinin dahilinde temellenmiş olacaktır. İşte endişenin önemi bu bütünlüğü bize açısında yatmaktadır. ‘Dasein’in bir varlık imkanı olan endişe ve onunla birlikte açıklanan Dasein’in kendisi, Dasein’in asli varlık bütünlüğünün belirtik çerçevesinin fenomenal zeminini sağlamaktadır.’¹¹⁰

Varlık ve Zaman’da öne çıkan bu endişe kavramı aynı zamanda *Metafizik Nedir*’de hiçliğin gerçek bir tecrübesine dönüşecektir. Bu bütünsel yapının Dasein’da açığa çıkıyor oluşu bize daha sonra detaylı olarak değineceğimiz üzere farkın yeri hakkında da bilgi vermektedir.

Endişe ve korku mefhumları vasıtası ile açıklamaya çalıştığımız bu bütünlük ve toplam meselesinin bir de *Metafizik Nedir*’in ele alışı ile inceleyeceğiz böylece bir sonraki sorumuza giden yolu iyice açmış olacağız; ‘varlık ve varolanlar nasıl ilişkilenebilir?’

Metafizik Nedir’de, S. Kaufer’in de belirttiği gibi, bilimden metafiziğe doğru olan geçiş aynı zamanda şeylerden varlığa doğru bir geçişi de beraberinde getirmektedir. Bu geçişi Heidegger değilleme ve hiçlik arasındaki ilişkiyi açımlayarak belirgin kılar. Genel olarak, hiçlik, değillemenin bir ürünü olarak karşımıza çıktığından dert yanar Heidegger. Hiçlik, değillemenin bir başka modifikasyonundan başkası değildir denir, buna şiddetle karşı çıkan Heidegger’in yapmaya çalıştığı bu ilişkiyi tersine çevirerek, hiçliğin (Nichts) değillemenin (Negation) daha köklü olduğunu ve değillemenin hiçlikte zeminlendiğini göstermektedir. Bu tersine çevirmenin nasıl olduğunun detaylarına geçmeden önce karışıklığa yol açması muhtemel bazı noktaları açıklığa

¹⁰⁹ Buradaki dış kelimesini sistemin ‘dış’ı olmaklıktan ziyade, sistemin son ve/ya ilk halkası, ya da sınır gibi düşünmek gerekmektedir.

¹¹⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 193

kavuşturmalıyız. Hiçlik, dünyanın yokluğu demek değildir, bunu Kaufer şöyle açıklar;

Endişede her şey önemini yitirir, ilişkinin ya da kullanım nesnelerinin bütünselliği bulunmaz, bu yüzden, dünya orada değildir. Heidegger, ‘dünyanın hiçliğinden’ bahseder. Fakat şeylerin bütünlüğünün önemini yitirmesi şeylerin yokluğunu deneyimlemekten farklıdır. Önemini yitimi yokluk demek değildir.¹¹¹

Hiçliğin dünyanın yokluğu demek olmadığına dair olan bu vurguyu koruyarak şu soruyla başlayabiliriz; Heidegger değillemeden ne anlamaktadır?

Fakat ‘mantık’ın egemenliği kendisine toz kondurur mu? Hiçlik hakkındaki bu soruda akıl hakiki efendi değil mi? Onun yardımı ile ancak hiçliği tayin edebilir, kendi kendini kemiren bir problem şeklinde bile olsa ortaya koyabiliriz. Çünkü hiçlik varlığın bütünlüğü ile hayırlanmasıdır, var olmayan (nicht-seien-de/non-être)dır. Hiçliği, ‘değil’liğin (nichthaften) ve böylelikle hayır denilenin (verneinten) daha yüksek emrine terk ediyoruz. Fakat hakim bulunan ve kendisine toz kondurmayan ‘mantık’a göre ‘hayır demeklik’ (verneinung) aklın belirli (spécifique) bir işidir. O halde hiçlik hakkındaki soruda ve böyle bir sorunun imkanı probleminde nasıl olur da aklı uzaklaştırmayı isteyebiliriz? Ancak burada önceden kabul olunan şart (voraussetzung) o kadar kat’î midir? ‘Değil’ (nicht), ‘hayır demeklik’ (verneintheit) ve sonuç itibarıyla ‘hayır deme’ –içinde hiçliğin, ‘hayır deme’nin hususî bir nevi olarak –yer aldığı bu kadar yüksek bir kategori mi arzediyor? Hiçlik, ‘değil’ yani ‘hayır deme’ için mi vardır? Veyahut aksi mi oluyor? ‘hayır deme’ ve ‘değil’ hiçlik olduğu için mi mevcuttur? Bu ortaya çıkmadı, hatta açık bir surette sorulmadı bile. Biz iddia ediyoruz: Hiçlik, ‘değil’in ve ‘hayır deme’nin ana kaynağıdır.¹¹²

Böylece Heidegger işi tersine çevirerek değillemenin hiçliğin kaynağı değil, hiçliğin değillemenin kaynağı olduğunu vurgular. Peki bu durumda ne değişmektedir? Bu soru ancak hiçliğin pozisyonu ve dünyanın konumu ile anlaşılabilir. Eğer dünya kavramından dünya-içindekilerin toplamını ve hiçlikten de, varolanın olmadığı bir pozisyonu anlıyorsak sınırdan düşünülmüş bir hiçlik, dünya-içindekilerin toplamından oluşan dünyanın toptan değillenmesinden başka bir şey değildir. Böylece hiçliğin kökeni olarak değilleme ortaya çıkmaktadır. Fakat Heidegger hiçliği bu şekilde bir değilleme olarak anlamaz, başta da zikrettiğimiz gibi hiçlik dünyanın yokluğu demek değildir. ‘‘Değilleme pasajının iddiası, hiçliğin, Dasein’in varlığı anlamasına ait olduğudur, ki bu da değillemenin imkanını açıklamaktadır. Değilleme, şeyler arasındaki ontik bir ilişkidir. Değillemenin kurucu şartı, değillenecek bir şeyin varolmasıdır.’’¹¹³

Bu duruma Heidegger şöyle değinecektir;

Hiçliğin mevcudiyetimizde gizli bile olsa sürekli ve gelişmemiş bir surette görünmesine değillemeden daha tesirli olarak kim şahadet eder? Değilleme insan düşüncesinin özüne ait

¹¹¹ Kaufer, Stephan, 2005, ‘The Nothing and The Ontological Difference in Heidegger’s *What Is Metaphysics ?*’, *Inquiry*, Vol. 48, No.6 (December), p.487

¹¹² Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s.38-39

¹¹³ Kaufer, Stephan, 2005, ‘The Nothing and The Ontological Difference in Heidegger’s *What Is Metaphysics ?*’, *Inquiry*, Vol. 48, No.6 (December), p.496

bulunuyor. Değilleme, bir ‘değil’i ifade eder. Fakat değilleme, ‘değil’i hiç bir şekilde bir farklılaşma ve çatışma vasıtası olarak veriyi kendisinden ilave etmez. Zaten değilleme, ‘değil’i kendiliğinden nasıl meydana çıkarabilir ki değilleyebilmesi için değillenebilecek bir şeyin ona önceden verilmesi icap eder. Düşünce, düşünce düşünce olmak sıfatı ile ‘değil’i önceden görmezse, nasıl olur da değillenebilecek bir şey ‘değil’e konu olarak alınabilir? Fakat ‘değil’, ancak, kendi kaynağının, yani hiçliğin hiçlemesi ile ve dolayısıyla bizzat hiçliğin karanlıktan sıyrılmasıyla görülebilir. ‘değil’ değillemeden doğmaz, tersine değilleme bundan başka, hiçleyen fiilinin hususi bir tarzından, yani hiçliğin hiçlemesi üzerine kurulan bir durumdan başka bir şey değildir. Böylece, esas yapı bakımından yukarıdaki tez ispat edilmiş bulunuyor: hiçlik değillemenin kaynağıdır; fakat değilleme hiçliğin kaynağı değildir. Hiçliğin ve varlığın sorusu alanında, aklın gücü (puissance) kırılmakla, felsefe içinde, mantık egemenliğinin mukadderatı da ortaya çıkmış olur.¹¹⁴

Değillemenin her durumda değillenecek şeye önceden ihtiyaç duyuyor oluşu, Heidegger için başka değil, varlığın açılışının önceliği ile mümkündür. Bu ise hiçliğin hiçlemesidir, dolayısı ile değillemenin ihtiyaç duyduğu nesnenin açığa çıkışı önceden hiçliğin hiçlemesine yani varlığın açılmasına dayanmaktadır. Böylece hiçliğin açığa çıkması değillemenin önüne konmuş olmaktadır. Bu da, hiçliğin, artık varolanların toplanıp olumsuzlanması olarak anlaşılmayışı ile mümkündür. Hiçin, bu şekilde, değillemeye dayanmıyor oluşu, aksine varlığa, varolanların bütünlüğü ile olan ilişkisine *Varlık ve Zaman*’da Heidegger şöyle değinir; ‘Endişenin nedeni, dünya- içindeki el-altında-olanlarla hiç ilgili değildir. Fakat sadece hergünkü bir-şey-için- bakışsal sözlerin anladığı bu el-altında-olanların hiçi, topyekun bir hiçlik demek değildir. Zira el-altında-olmaklığın bu hiçliği, en asli ‘bir şeye’, yani *dünyaya* dayanır.’¹¹⁵ ‘Dolayısı ile endişenin açığa vurduğu hiçlik de başka değil varolanların bütünü ile alakalıdır. Endişe içinde, bütünlüğü ile var olan ile hiçlik arasında parçalanmaz birlik vardır.’¹¹⁶

Böylece hiçlik ile değillemenin ilişkisi aynı korku ile endişede olduğu gibi olur endişenin korku ile olan zıtlığına rağmen birbirleri ile ilişkisiz bir ayrılık içinde değillerdi ve endişe, korkunun imkan zemini olarak belirmişti. Burada da aynı şekilde hiçlik kendisini değillemenin imkan zemini olarak göstermektedir.

Buraya kadar Heidegger için varlığın, varolanların toplamı olmadığını ve bütünlüğün keyfiyetini ortaya çıkarmaya çalıştık, endişe-korku ve değilleme-hiçlik arasındaki ilişkileri açığa çıkararak bütünlüğe olan bakış açımızı genişlettik. Fakat bizim için daha çok önem arz eden bu ayrımın nerede ortaya çıktığı ve bu ikisi arasında (varlık

¹¹⁴ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s.48-49

¹¹⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 198

¹¹⁶ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s.45

ve varolanlar) bir ilişki var mı, var ise nasıl olduğuna dair olan sorudur. Fark, kökensel olarak varlık ve varolanlar ‘arasında’ysa bizim için daha bir önem arz eden sorular, bu son sorduklarımız olacaktır. Bu son sorularımızın çıkış noktası olarak gene, endişe-korku ve değilleme-hiçlik ‘ikiliklerimizi’ bıraktığımız yerden başlamak bize en kestirme yolu açacaktır.

5.2. Fark, Dasein ve Aşknlık

Fark kavramının *neliği*¹¹⁷ ve nasıllığını araştırmaya ayırdığımız bu bölümde farkın en temelde varolanlar ile varolanların varlığı arasındaki bir ayrım olduğunu elde etmiştik. Sonrasında nazarımız bütünlük ve toplam arasındaki ayrıma uğradı, şimdi ise farka dair olan anlayışımızı genişletebilmek için farkın ‘nerede’ olduğunu ilk elden incelememiz gerekecek. Sonrasında ise birbirinden ilişkisiz olacak bir şekilde ayrılmamış olan varolanlar ile varolanların varlığı arasında nasıl bir ilişki olduğuna bakacağız. Bu bakış, aynı zamanda farkın işleyişine dair de soru sormak olacaktır, çünkü bu ilişki her halükarda farkın bir işlevi olarak karşımıza çıkacaktır.

Bu noktada, ilk olarak, varolanların varlığının veya hiçliğin nerede açığa çıktığını sorarak başlayabiliriz. Endişenin (Angst) insana ait bir temel-bulunuş olduğundan bahsetmiştik, hiçlik de endişenin açıklığında kendine ‘yer’ bulabilmekteydi. Dünyaya dair olan incelemelerimizde dünyanın Dasein ile olan bağlantısına değinmiştik, dünya ve Dasein birbirinden ayrılabilir olmayan ‘şey’lerdi.

Hiçliğin dünyaya dayandığını, dünyayı açığa vuruşu böylece aslında olayın Dasein ile kökensel bir ilgi içinde olduğunu göstermektedir. Heidegger, *Varlık ve Zaman*’da şöyle yazar;

“Dünya ise ontolojik bakımdan Dasein’in dünya-içinde-varolmak olan varlığına özsel olarak aittir. Dolayısıyla endişenin nedeni olarak hiçliğin, yani bizatihi dünyanın kendisinin olduğu meydana çıkıyorsa, bunun anlamı şudur; *Endişenin nedeni bizatihi dünya-içinde-varolmanın kendisidir.*”¹¹⁸

Dolayısı ile hiçlik dünyayı açığa vurduğu oranda, dünyaya dayandığı ölçüde, endişenin da asli nedeni olan dünya-içinde-varolma hiçlik ile ilgili olacaktır. Peki buradaki ilgililiğin ölçüsü, sınırı nedir?

Heidegger *Varlık ve Zaman*’ın pek çok yerinde hiçlik gibi, varlığın da Dasein ile olan ilişkisinden bahsetmektedir; “Varlığın ardında yatanlar hakkında derin anlamlar

¹¹⁷ Tabi, bu ‘nelik’ sorusu fark hakkında bu kadar açık kullanılabiliyorsa.

¹¹⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 198

arayan ve kara kara düşünen bir girişim olamayacaktır. Aksine, Dasein'ın anlaşılabilirliği içinde dikelip gelen varlığın bizatihi kendisini soruşturuyoruz burada.¹¹⁹

‘Heidegger varlık ve varolanlar ayrımının ortaya çıktığı ‘yer’ olarak Dasein’ı mı görüyor’ sorusunu bu noktada hemen sormamız acelecilik kabul edilebilir fakat varlık düşüncesinin Dasein ile olan ilişkisi bir bağdan fazla bir şeydir.¹²⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*’daki bazı daha açık pasajlarda şöyle yazacaktır;

Mamafih Dasein *var* olduğu müddetçe, yani varlık anlayışının ontik olanağı sürdüğü müddetçe, varlık “vardır”. Dasein varolmadığında “bağımsızlık” ve “bizatihilik” de “var” olmayacaktır. Bu durumda onları ne anlamak, ne de anlamamak mümkün olacaktır. Bu durumda dünya içindeki varolanlar ne keşfedilebilir olacak, ne de mahfuz kalacaktır. *Bu durumda* varolanların ne var oldukları, ne de var olmadıklarından söz edilebilir olacaktır.¹²¹

Hiçlik mevzuna geri dönersek, varolanın bütünlüğü ile endişe arasında bir bağ vardır; ‘‘Hiçlik, endişe içinde meydana çıkar; fakat bir varlık olarak değil, bir nesne olarak hiç değil; endişe, hiçliğin dışında kavranılması değildir. Bununla beraber hiçlik bütünlüğü ile var olandan ayrılmış olarak kendini göstermese bile, endişe içinde endişeyle beliriyor.’’¹²²

Dolayısı ile gerek varolanın bütünlüğü, gerek hiçlik, gerekse de varlık Dasein‘da’ ortaya çıkmaktadır. Böylece Dasein, varolan ile varlığın ayrımında durmaktadır.

Var olanın bütünlüğünü bizatihi ve mutlak olarak asla kavrayamayacağımız muhakkak ise de aynı katiyetle herhangi bir surette bütünlüğü ile bize görünen bir varlığın arasında kendimizi buluruz. Netice itibariyle kendi kendine var olanın bütünlüğünü kavramak ile bütünlüğü ile var olanın ortasında bulunmak arasında esaslı bir fark açıklığa çıkıyor. Birinci şey temel surette imkânsızdır. İkincisi ise, bizim varlığımızın içinde daimi surette vukua geliyor.¹²³

Böylece hiçlik hakkında sorunun cevabı verilmiş oluyor. Hiçlik ne bir şey, ne de umumiyetle bir varlıktır. Hiçlik ne bir şey, ne de varlığa asılmış gibi varlığın yanı başında meydana gelir. Hiçlik insan varlığına, var olanın olduğu gibi görünmesi imkânıdır. Hiçlik kavramı, var olanın zıddı olan bir kavram değildir, belki bizzat varlığın özüne aittir. Var olanın varlığında hiçliğin hiçlenmesi meydana gelir.¹²⁴

Dasein ‘ve’ fark ilişkisi bizim için farkın yapısını anlamak için gayet derecede önemlidir. Dasein’ı varlığın açığa çıktığı alan olarak açımlayan Heidegger böylece farkın yeri olarak da Dasein’ı belirlemiş olmaktadır. Daha sonraki eserlerinde Dasein’ın farkın açığa çıktığı yer olarak belirlenişi tersine çevrilecek olsa da, farkın

¹¹⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 161

¹²⁰ Burada varlığın salt sübjektif bir erimeye uğramayacağını bilmek şartıyla.

¹²¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.224

¹²² Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s.45

¹²³ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s.40

¹²⁴ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s.47

bazı belirlenimleri hem ilk hem de sonraki dönem eserlerinde aynen korunacaktır. L. M. Vail'in ifadeleri ile erken dönem Heidegger'i için fark Dasein'in içindedir. "Erken dönem eserleri insan vasıtası ile farkın gerçeğe dönüştüğü fikrini önerir, yani fark insanın 'içindedir'. Geç dönem eserleri ise, insanın farkın 'içinde' olduğunu önerecektir."¹²⁵

5.2.1 Varlık ve Varolanlar Arası İlişki

Bu durumda, varolanların belirlediği alan olarak duran Dasein'in, varolanları ve varolanların varlığını nasıl ilişkilendirdiğine dair bir soru karşımıza çıkar ve hatta böyle bir ilişkinin olup olmadığı da.

En basit anlamıyla, öznenin kendinden çıkarak bir 'başka' (şey veya kişi) varışı işlemine denir aşkınlık.

Böylece aşkınlık öznenin kalkmakta ve varmak istediği nesneye veya kimseye varmakta onu tüketmekte (anlam yapısı bakımından) ve başladığı yere (kendisine) geri dönmektedir. Öznenin varlığı şeyi tüketebilmesi için, o nesnenin bir öze sahip olması (değişmez-kalıcı manada bir öz) ve öznenin de bu özü elde ederek, o şey hakkında bilinmesi gereken şeyleri zamandan bağımsız olarak bilmesi gerekmektedir.

Heidegger, aşkınlık sorusunu, farkı unuttuğundan dolayı, dünyayı varolanların toplamından ibaret gören anlayıştan kurtarmaya çalışır ve soruyu yukardaki formülasyondan kurtarmak için yeniden şu şekilde ele alır;

"aşkınlık meselesini" şu soruya indirgemek mümkün olamamaktadır: nasıl oluyor da bir özne kendi içinden çıkıp dışarıdaki bir nesneye ulaşabiliyor? Çünkü bu soruda nesnelerin tümlüğü, dünya idesiyle özdeşleştirilmektedir. Oysa sorulması gereken şey şudur: Varolanlarla dünya içinde karşılaşılabilmesini ve karşılaşılan varolanlar olarak onların nesneleştirilebilmesini ontolojik bakımdan mümkün kılan nedir? Cevap için, dünyanın ekstatik-ufuksal bakımdan temellendirilmiş olan aşkınlığına geri gitmek gerekmektedir.¹²⁶

Dolayısı ile varolanların varolan olarak erişilebilmesi için varlık anlayışına sahip olanın, Dasein'in, varolması gerekmektedir.

"Varlık anlayışı *var* olduğu müddetçe varolanlar birer varolan olarak erişilebilir olmaktadır; varlık minvali Dasein olan varolanlar var olduğu müddetçe varlık anlayışı bir varolan olarak mümkün olmaktadır."¹²⁷

Bu aşkınlık kavramı Heidegger düşüncesi için *Varlık ve Zaman* sonrası gittikçe önem

¹²⁵ Loy M. Vail, 'Heidegger and The Ontological Difference', New Jersey, The Pennsylvania State University Press, 1.ed., 1972, p.48

¹²⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.389

¹²⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.225

kazanmaktadır. Varolanı varolan olarak görmek, varolanın aşılması vs. gibi kavramlarla ifade edilmek istenen en temelde bu aşkınlık ile varolanlardan varolanların varlığın 'a doğru' olan geçiştir. Varlığın her durumda Dasein'la olan bağı da düşünüldüğünde, ve 'varlığın ancak Dasein varoldukça varolabileceği'ne dair pasajlar da hatırlanırsa bu geçişin, Heidegger'in aşkınlık (Transzendenz) adını verdiği bu eylemin Dasein'a özgü olması pek de şaşırtıcı değildir ve hatta Dasein'ın özünü belirliyor oluşu da.

Kendisini hiçlik içinde devam ettirmek suretiyle insan varlığı, bugünlüğü ile var olanı aşar. Var olanın bu dışına çıkmaya, bugünlüğü ile var olanı aşar. Var olanın bu dışına çıkmaya, aşkınlık (transcendence) deriz. Eğer insan varlığı, özünün derinliğinde aşkınlığa varmasaydı, yani hiçlik içinde kendisini muhafaza etmeseydi asla var olanla, netice itibari ile kendi kendisiyle münasebette bulunamazdı.¹²⁸

Böylece Dasein'ın 'özünün', derinliğinde, aşkınlığa vardığını öğreniriz. Metafiziğe, nispeten daha olumlu baktığı erken dönem eserlerinde bu aşkınlığı metafiziğin kendisi olarak yorumlar.

İnsan Varolması ancak kendini Hiçin içine bırakırsa Varolanla ilişkiye girebilir. Varolanın ötesine geçmek Varolmanın özünde gerçekleşir. Bu öteye geçme ise, metafiziğin ta kendisidir. Metafiziğin "insanın doğasına" ait olması bu anlama gelir. O, ne okul felsefesinin bir araştırma konusudur, ne de keyfi buluşlar alanı. Metafizik, Varolmanın(Dasein) temel olayıdır. O, Varolmanın ta kendisidir.¹²⁹

Heidegger burada metafizik kelimesini literal olarak ele alır. 'Meta ta fusika' olan metafizik deyimini, birebir çevirisi ile, fizikten sonra (Aristoteles'in *Fizik* kitabının devamı olduğu için ama ondan da konu olarak ayrıldığı için 'fizikten sonra' adı verilmiştir) olarak okuyarak, metafiziği, fiziği bu aşış olarak adlandırır. Varolanların aşılması manasını taşıyan bu ifade 'insanın doğasına' aittir. Hatta varolmanın (Dasein'ın) ta kendisidir. Böylece Dasein'ın temel olayı ve hatta kendisi bu aşkınlık eylemidir. Aşkınlığın kendisidir.

L. M. Vail'in tespiti ile fark kendi işlevini Dasein'ın aşkınlığında bulmaktadır.

Ontolojik fark, farklılaştırma sonucu olguya dönüşür, bu ise insan varlığının aşkınlığında gerçekleşir. Heidegger, aşkınlık terimini, ötesine geçme şeklinde oldukça literal olarak ele alır. Bu her an için, insanın zaten bir şeyi aştığı anlamına gelir, fakat aynı zamanda aşılmadan kalanın olduğuna da. Öbür türlü insan öteye geçemezdi. Karsten Harries'in de dediği gibi; 'Dasein aslında olgusal değildir, fakat hiçliktir, bir ilişki, bir boşluk, bir aradalıktır.' İnsanın aştığı bir şeyler vardır fakat aynı zamanda, bir 'gerisinde' de insanın üzerinde etkilidir/ hüküm sürmektedir.¹³⁰

¹²⁸ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s.47

¹²⁹ Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu yay., 2009 s.44

¹³⁰ Vail, p.48

Böylece iki nokta elde etmiş oluruz. Birincisi, Dasein bu aşkınlık eyleminin kendisidir. Dolayısı ile Dasein bu ilişki içinde kendi varlığını kazanmaktadır (bu tabi ki de statik bir öz manasında değil), daha doğrusu olmaktadır. İkincisi ise, farkın bu aşkınlık eylemi ile bir faktisite kazanabiliyor oluşudur. Yani, farkın işlevi bu aşkınlık eylemidir. Farkın bu ‘yapı’sını ileride daha detaylı olarak inceleyeceğiz fakat burada şu kadar söyleyelim ki fark her hangi bir statik yapıya veya bir varoluşa sahip değildir, o daha çok bir işlevdir, bir nevi süreç ‘gibi’dir.

Bu noktada durup şöyle bir soru sorabiliriz; “‘Dasein’ın, varolanlardan varlığa olan aşkınlığı varlıkta bitmekte ve onu tüketmekte midir?’” bu soruya doğrudan olumsuz yanıt verebiliriz. Fakat, bizim için önemli olan, sorunun ifade ettikleri üzerinden bu eylemi daha iyi anlamak olacak, böylece aşkınlığın ‘yapı’sına dair biraz daha bilgi sahibi olabileceğiz.

Bu sorunun olumlu olarak cevaplanmasını gerektirecek varlık anlayışını ele alarak başlayabiliriz. Varlık ve varolanların birbiri ile zıtlık oluşturacak şekilde birbirinden ayrıldığı, ve ikisinin de sabit özleri olduğu kabul edilirse, varolanlardan varlığa doğru bir aşkınlık ve aştığımız şeyde varlığın veya Tanrı’nın özünü bulmaya yönelik bir eylem içinde olurduk. Felsefe tarihi, esasında bu tarz aşkınlık eyleminin ifadeleri ile doludur, böylece varlığın ve Tanrı’nın ‘ne olduğu’ hakkında bir sürü yapılmış sabit belirlmeler içermektedir.

Varlık veya Tanrı’nın özü hakkında yapılan bu belirlmeler onları sabitlemekte, böylece aşkınlık eylemi varabileceği son noktaya varıp orada durmaktadır. Heidegger ise, varlığı, bu şekilde statik, özü zamandan bağımsız olarak belirlenebilir bir ‘şey’ olarak kabul etmediği gibi varlık ve varolanlar arasında da, bu tarz ilişkisiz bir zıtlığı kabul etmemektedir. Zaten fark kavramının olumlayıcı bir okuması bizi bu ilişkinin imkanı üzerinde tutmaktadır. *Varlık ve Zaman*’ın temel motifinin de böyle bir ilişkinin mümkün oluşu üzerinden işlediği, varlığın anlamı sorusunu ufuk olarak karşısına koyduğu unutulmamalıdır. Dolayısı ile, erken dönemde bu ilişki veya fark, kendisini bu aşkınlık eyleminde göstermektedir. Fakat, bu aşma eylemi klasik metafizikte olduğu gibi zamansız bir öz keşfedip, varlığı tüketmeye yönelik değildir.

Evet bu aşkınlık, varlığı tüketmeye yönelik, varolanlardan kalkan ve varlıkta son bulup, bir özün keşfi ile duran veya durdurulan, bir eylem değildir. Bunun, yukarıda da değindiğimiz gibi, ilk elden iki sebebinden bahsedebiliriz. İlki, varlık ve

varolanların, bu şekilde zıtlık oluşturacak bir kontrastta olmayışlarıdır. Diğer ise, varlığın böyle bir özsel yapıda kabul edilmeyişidir. Böylece bu aşkınlık süreklilik kazanacaktır ve dinamik bir yapı arzedecektir. Zaten, bu dinamiklik de ‘özü, varoluş olan Dasein’a daha uygundur. Dasein’ın kendisi, yukarıda değindiğimiz gibi, bu aşkınlık eylemidir, farkın işlevi de böylece açıklığa kavuşmuş olur.

Fakat aşkınlığı, öznenen başlayıp varolanlara varması olarak algılayan anlayış veya varlığın tüketilebileceğine dair olan anlayış belki çok daha önemli bir şeyi atlamaktadır; o da varlığın ‘a priori’ yapısıdır. Bu noktanın açıklığa kavuşması, daha sonra farkın bu önceliğini anlamak adına en azından fikir vereceği için burada ele almak istiyoruz.

Varlığın bu önceliğini Heidegger için konu ile oldukça ilgili olan bir yerden göstermeye çalışabiliriz. Herhangi bir bilimsel bilgi için klasik model şu şekilde işlemektedir; öncesinde bir problem veya araştırılmak istenen bir konu vardır, problem veya konu hakkında bilgi sahibi olmayışımız çalışmalarımızı ilerleten ana motiftir. En sonunda ise, istediğimiz şey hakkında bilgi elde ederek, merakımızı bilgiye dönüştürerek süreci tamamlamış oluruz. Çizgisel olarak ilerleyen bu şema Heidegger için, varlık sorusu ile ilgili işe yaramamaktadır. Bir bilim adamı için araştırdığı problemin sonucunu ‘biliyor’ olması veya aranılan şeyin aramaya ‘hazır’ olarak yol göstermesi pek de düşünülemez. Döngü (Zirkel) olarak adlandırılan bu mantıksal ‘hata’, çizgisel ilerlemeyle uyumlu olmadığı için mantıkçılar tarafından bir yanlış, bir hata olarak isimlendirilmiştir.

Heidegger mantığın Döngü aleyhindeki tavır alışını şöyle özetler;

Bilimsel kanıt, ödevi gereği, kanıtlayacağı şeyi önceden varsaymaz. Peki öyleyse, eğer tefsir, zaten anlaşılmış olan dahilinde hareket ediyor ve oradan besleniyorsa, o zaman, nasıl olacak da birtakım bilimsel sonuçlar ortaya çıkarılabilecek ve bunu, Döngü¹³¹ içinde dolanmadan yapabilecek? Üstelik önceden var sayılan söz konusu anlayışın, sıradan bir insan ve dünya malumatı içinde hareket ediyor olması nasıl bir etki yaratacaktır? Mantıkbilimin en elementar kurallarına göre *kısır döngü* bir *circulus vitiosus*’tur. Ama bununla, bilimsel tefsir işi, *a priori* olarak kati bilginin sahasının dışına itilmiş olmaktadır. Anlamadaki döngü olgusunu ortadan kaldırmadıkça tarihbilim, daha az kati olan bilgi imkanlarıyla idare etmek durumundadır. Fakat genellikle, bahse konu eksikliğin “nesnelerinin” “tinsel önemi” haiz olduğu söylenerek onun bununla bir nebze ikame edilmesine izin verilmektedir. Ama aslında daha ideal olanı (tarih yazıcıların kendi görüşü de bu yöndedir), döngüyü mümkünse önleyebilmek ve güya doğa bilgisinde olduğu gibi gözlemcinin bakış açısından bağımsız bir tarihbilim yaratabilme ümidini beslemektir.¹³²

¹³¹ çevirideki ‘kısır döngü’ ifadesi döngü olarak değiştirildi.

¹³² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s.161

Fakat, muhtemelen Heidegger için döngünün problem oluşu sadece ‘bilgi’ vurgusu altında olmaktadır. Bilginin ‘ilerlemeye’ yönelik, ele geçirdiğini (özüne ulaştığını) anlama kategorisi olarak tüketen yapısının yerine, Heidegger ısrarla anlamayı (verstehen) getirmek istemektedir. Bilginin, tamamı ile ‘sübjektif’ yargılarından ayrılmış, Heidegger’in ifadesiyle ‘dünyasız’ görülen (en azından bilim üretme esnasında) bilim adamı tarafından üretildiğini düşünmek, doğal olarak bize doğrusal ilerleyen çizgi motifini sunacaktır. Bilginin bu yapısının yerine, her zaman bir bulunuşla gelen anlamayı geçirmek, doğal olarak, bu çizgisel yapıyla uyuşmayan modeller ortaya koyacaktır. İşte Heidegger bir hata olarak nitelenen anlamamanın ana yapısını görür.

Anlamadaki “döngü”, anlamın yapısına aittir. Bu fenomen de Dasein’in eksistansiyal konstitüsyonuna (yani tefsir edici anlamaya) kök salmıştır. Dünya-içinde-varolma olarak kendi varlığını bahis konusu eden varolanlar, ontolojik bakımdan bir döngü yapısına sahiptir.¹³³

Dolayısı ile anlamamanın yapısı başka değil döngü ile kurulur. “*Fakat döngüyü bir vitiosum olarak görmek ve onu önleme yollarını aramak, hatta onun kaçınılmaz bir kusur olduğunu “hissetmek”, anlamayı baştan sona yanlış anlamak demektir.*”¹³⁴

Peki ama bu döngü niçin bu kadar önemlidir; “Dasein kendi varlığı içinde kendini şu veya bu suret ve açıklıkla anlamaktadır. Yani Dasein öyle bir varolandır ki, varlığın kendisi Dasein’a kendi varlığı içinde ve kendi varlığı sayesinde açılanır. Bir başka deyişle, *bizatihi varlık anlayışına sahip olmak, Dasein’ın bir varlık belirlenimidir. Dasein’ın ontik müstesnalığı, onun ontolojik olmasında yatar.*”¹³⁵ Varlık ile olan ilişkimiz bu şekilde işlemektedir.

“zira onda (döngü), en asli bilmeye götüren müspet bir imkan gizlidir.”¹³⁶ Bu başka, varlığın imkanıdır. Varlık, a priori olarak araştırmamıza yol göstermektedir. Bu noktada, “varolanların gözükmesi her durumda varlığın ışığında mümkündür.”¹³⁷ Varlık, her durumda, varolanları aydınlatmakta ve onları görünür kılmaktadır. Varlık ile varolanlar arasındaki bu ilişkiyi zaman üzerinden daha iyi anlayabiliriz.

¹³³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 162

¹³⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 163

¹³⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 12

¹³⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 162

¹³⁷ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s.8

Varlığın ve zamanın a priori yapıları birbirine benzemektedir. İlerde, farkın a priori yapısını incelerken faydalı olmasını umduğumuz bu ‘öncelik’ yapısına kısaca daha detaylı olarak zaman üzerinden değinmek istiyoruz.

Bilindiği üzere, Platon’un *Timaeus* adlı eserinden ve daha baskın olarak da Aristoteles’in *Fizik* adlı eserinden beri zaman ebediyetten itibaren ölçülmektedir. ‘Sonsuz’ bir zaman olarak tasarlanan ebediyetin bir izdüşümü olarak zaman da, şimdiler silsilesinden ibaret görülmektedir. Böylece geçmiş; artık olmayan şimdiki zaman, gelecek henüz olmayan şimdiki zaman ve şimdiki şimdiki zaman olarak zaman yapısı belirlenmiş olmaktadır. En açık ifadesinin Augustinus’un *İtirafı*’nın 11. Kitabında bulan bu zaman anlayışı böylece temel olarak kendine şimdiki zamanı almaktadır. Zaman, asli olarak şimdiki zaman olarak kendini göstermektedir. Ebediyetin bir izdüşümü olarak planlanan bu zaman anlayışı aynı anda varlığın da varlığa gelişindeki hakim yorumu üstlenmiştir. Varolanlar, şimdiki zamanda duranlar olarak düşünülmüş böylece bu zaman anlayışı varlığın yorumunu oluşturmuştur. Ancak şimdiki zamanda olanlar ‘vardır’. Çünkü diğer zamanlar aslında, ‘artık’ veya ‘henüz’ yoktur (geçmiş ve gelecek) dolayısıyla bu zaman parçalarının varolması diye bir şey mümkün de değildir. En varolanın, yani Tanrı’nın, zamanın ebediyet, yani sonsuz bir şimdiki zaman olduğu düşünülürse (çünkü o hareket etmez, ve geçmiş ve geleceğin oluşabilmesi içinse hareket temel şarttır), varolmak ile şimdiki zamanda olmak eş tutulmuştur.

Heidegger ise, zamanın bu ebediyetten yola çıkılarak anlaşılmasına itiraz edecek ve zamanı bir insani ‘olay’ olan ölümden anlamaya çalışacaktır. Ölümden anlaşılmaya çalışılan zamanı, zamansallık (Zeitlichkeit) olarak adlandırdığını, şimdiler silsilesi olarak anlaşılan zamandan ayırmaya çalışan Heidegger, zamansallık için bütün ekstazların (Ekstasen) eşbirliğini vurgulamakla beraber, istikbal (Zukunft) esktaza ayrı bir önem vermektedir. Zamanın ölümden anlaşılmasıyla bağlantılı olan bu istikbal esktaza’nın önceliği (çünkü ölüm gelecektir) zamansallığın şimdilerin yığılması ile oluşmayışını vurgulaması açısından da önemlidir.

Dahası Heidegger için zamansallık şimdiler silsilesinden oluşan zamanı da mümkün kılandır. ‘Ekstatik-ufuksal zamansallığın *dünya*-zamanı gibisinden bir şeyi (ki o, el-

altında-olanların ve mevcut-olanların zaman-içinde oluşlarını tesis etmektedir) husule getirdiğini anlamak olacaktır. »¹³⁸

Dolayısı ile Heidegger için, zamansallık, şimdiler silsilesi olarak anlaşılan zamandan ‘öncedir’ fakat bu öncelik herhangi bir şekilde şimdiler cetvelinde herhangi bir yere yerleşemez. Zaten zamansallık eğer bu şekilde bir öncelik olarak anlaşılmış olsaydı zamansallık bir şimdi noktasından başkası olmayacaktı, belki sadece ayrıcalıklı bir şimdi noktası. Dolayısı ile zamansallığın ‘önce’ yapısı varlığın varolanlara olan ‘önce’liğine benzemektedir.

Şimdiyi ve mevcut-olmayı birbirinden ayrı olarak anlayamayız, mevcudiyete gelişi meydana getiren mevcut-olmayı da meydana getirendir, ve Zamansallık da zamana-ait sıralamanın ön koşuludur ve ancak onun sayesinde ‘şimdi’ meydana gelmektedir. Böylece Varlık ve Zamansallık arasındaki yakın ilişki görünür olur. Zamansallık, zamansal sıralamayı açığa çıkarmaktadır ki o da şimdiye, geçmiş ve gelecekte farklılaşması için izin vermektedir, ve Varlık da, mevcudiyete geliş olarak mevcut olana izin vermektedir, ki o da şimdinin zamansal yapısından düşünülür, varlığa geliş. Böylece hem Varlık hem de Zamansallık önceldir. İkisi de, sırasıyla, varolanları ve şimdileri meydana getirir, fakat bu öncelik varolanlardan önce bir varolma veya şimdiden önceki bir şimdiye işaret etmez.¹³⁹

Varolanların ve şimdinin, varlık ve zamansallıkla girdikleri ilişki yapı olarak birbirinin aynısıdır. Varlık ve zamansallığın bu a priori yapısı, varlık ile varolan arasında birinden çıkıp birine varılacak bir zıtlık ve ‘mesafe’ içermemektedir. Böylece soru formülasyonunun ifade ettiği bir yerden bir yere varma anca şimdiler silsilesinden veya bir varolandan bir başka varolana doğru mümkündür (sebepe olma olarak). Halbuki, varlık ve zaman (zamansallık manasında) sırası ile varolanlar ve şimdiler silsilesinde dizilmiş bir ilk sebep, bir başlama alanı, varolanların toplamı veya bir ebedi zaman (sonsuz şimdi) değildir. Heidegger, Dasein’in farkın kendisi olduğunu bir kaç kere vurguladığı 1929 kış dersinde, zamansallık ve şimdiler silsilesi arasındaki ayrımı da bu bağlamda gündeme taşır ve bu ayrımı ontolojik fark (die ontologische Differenz) olarak adlandırır. “Varoldukça, Dasein varlığı anlar ve kendini varolanlara karşı tavırlar. Varlık ve varolanlar arasındaki ayrım *oradadır* (ist da), Dasein’da ve varoluşunda örtülüdür, farkına varmasa da.”¹⁴⁰

¹³⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 445

¹³⁹ Douglas L. Donkel, *The understanding of difference in Heidegger and Derrida*, New York, Peter Lang Publishing, 1992, p. 41

¹⁴⁰ Martin Heidegger, *The Basic Problems Of Phenomenology*, çev; Albert Hofstadter, Indianapolis, Indiana Uni. Press, s. 319

Zamansallık ile ilgili olarak da “Varlık ve varolanlar arasındaki ayrım zamansallığın zamansallaması ile zamansallaşır”¹⁴¹

Böylece bir kez daha Heidegger için ontolojik farkın Dasein’ın ‘içinde’ olduğu görüşü ile karşı karşıya kalmaktayız¹⁴². Zira hem zamansallık hem de varolanların varlığı Dasein’da’ açığa çıkmaktadır. Bu da zaten aşmanın kendisidir. *Varlık ve Zamanın* diliyle; “Dünya-içinde-varolma olarak Dasein’la birlikte dünya-içindeki varolanlar zaten hep açılmış olurlar.”¹⁴³

5.2.2. Dasein, Öz ve Açılmışlık

Bu açılmışmanın keyfiyetine geçmeden önce bize öncülük edebilecek bir soru sormalıyız. Dasein bir öz olarak mı düşünülmektedir? Dasein’ın, Descartes’da olduğu gibi, zihnin özü düşünmedir diye belirlenebilecek bir özü var mıdır?

Bu soruya vereceğimiz cevap, fark ve varlığa dair daha temkinli yaklaşma imkanı bize verecektir. Zira, eğer Dasein sabit bir öz olarak düşünülmüyorsa varlıkla beraber nasıl düşünülmeye çalışılmaktadır?

Bu önemli noktayı, Heidegger’in Kant okumasına kısaca değinerek açıklamaya başlayabiliriz. Heidegger için, Kant felsefesi bir ikirciklik içerir. Bir yandan olumlanan, bir yandan olumsuzlanan bu felsefe Heidegger’in düşüncelerini açığa vurması açısından da önemlidir.

Heidegger, Kant’ın *Saf Aklın Kritiği*’ni ontolojik bulmakla beraber, temelde, ego öğretisinden dolayı bir itirazda bulunuyordu. Heidegger, Kant’ın ‘ben’i ontik olarak bir töze indirilmesinin imkansız olduğunu göstermiş olması bakımından başarılı bulmaktadır. Böylece ‘ben’in herhangi bir mevcut – olan olmadığı açıkça ortaya konmuş olmaktadır.

Fakat Kant’ın ‘ben’i ontik manada töz olmaktan kurtarmış olması, onu ontolojik manada açığa çıkardığı anlamına da gelmemektedir. Çünkü Kant, ‘ben’i, özne olarak sabitlemektedir. Bu ikili duruma Heidegger *Varlık ve Zaman*’da şöyle değinir;

Kant’ın buradaki analizinden iki müspet sonuç çıkmaktadır: Birincisi benin ontik olarak bir töze rücu ettirilebilmesinin imkansız olduğu görülmüştür. İkincisi Kant beni, “ben düşünüyorum” olarak sabitlemiştir. Ama yine de Kant, söz konusu beni, bir özne olarak sabitlemekte ve bu yüzden onun ontolojik bakımdan münasip olmayan bir anlamda ele

¹⁴¹ Heidegger, *The Basic Problems Of Phenomenology*, s. 319

¹⁴² bu özellikle *Basic Problems Of Phenomenology*’de, Heidegger’in açıklıkla vurguladığı bir görüştür. Mesela şu cümle de aynı eserdendir; “Ontolojik fark, Dasein’ın varoluşunda temellenir.” (s. 319)

¹⁴³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 219

almaktadır. Zira ontolojik özne kavramı, *kendiliği benin kendisi olarak karakterize etmez, onun zaten hep mevcut-olanın aynılığı ve kalımlılığı olarak karakterize eder*. Beni ontolojik bakımdan özne olarak belirlemek, onu zaten hep mevcut-olan bir şey olarak sabitlemek demektir. Bu durumda, benin varlığı, *res cogitans*'ın gerçekliği olarak anlaşılacaktır.¹⁴⁴

Dolayısıyla Kant felsefesi, Dasein'ı özsel belirlemeye tabi tuttuğu için yanlış yola sapmıştır. Varlığa sabit bir öz atfetmek nasıl yanlışsa aynısı Dasein içinde geçerlidir. Dasein belki de, bir tözden ziyade eşleştirme yapan, yani bir operatör olarak düşünülmelidir. Dasein'a veya varlığa öz atfetmek, onları şimdi tarafından zamansal olarak belirlenmiş bir varolana (mevcut-olana) dönüştürecektir.

Halbuki gerek Dasein gerekse varlık böyle bir mevcut-olma karakterine karşı direnmektedirler. "Mevcudiyete geliş, operatif faktörü, yani farkı, mevcut-olan ya da mevcudiyet olarak karakterize etmememiz gerektiğini anlatır. Mevcudiyetin mevcudiyete gelişi bu sebeple mevcut-olmayan, görünüşe gelmeyen olmalıdır."¹⁴⁵

Böylece Dasein'ın bir öze sahip olmadığı ifadesi; Dasein'ın aşkınlık yapısının, onu, mevcut-olanlar gibisinden bir öz belirlenimini kabul etmediği anlamına gelir. Dasein varlığı açıklamaktadır veya Da-sein varlığın açıklığında durmaktadır. Dasein böylece varlığı, varolanların varlığını açıklamaktadır. Varolanlardan varlığa doğru aşkınlıktadır. Böylece farkın (farkın içinde bulunduğu Dasein'ın), mevcut-olanlar gibi sabit belirlenebilir bir özünün olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Dasein'ın, düşünmek gibi veya uzam gibi bir özü yoktur. Dasein olmaktadır. Heidegger *Varlık ve Zaman* ile ona yakın yıllarındaki eserlerinde Dasein'ı hep zemin olarak düşünmüştü. Varlık 'vardır' ifadesi ancak Dasein 'var'sa mümkün olabilmektedir.

Mamafih Dasein *var* olduğu müddetçe, yani varlık anlayışının ontik olanağı sürdüğü müddetçe, varlık "vardır". Dasein varolmadığında "bağımsızlık" ve "bizatihilik" de "var" olmayacaktır. Bu durumda onları ne anlamak, ne de anlamamak mümkün olacaktır. Bu durumda dünya içindeki varolanlar ne keşfedilebilir olacak, ne de mahfuz kalacaktır. *Bu durumda* varolanların ne var oldukları, ne de var olmadıklarından söz edilebilir olacaktır.¹⁴⁶

Bu zemin vurgusu *Varlık ve Zaman*'ın ana motiflerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Varlığın açılmasının Dasein'a bu şekilde kökensel bağlı olması bazılarına ürkütücü gelebilir. Zira, özsel bir belirlenime karşı direnen Dasein, varlık fikrini tamamıyla sübjektif yargılar içinde eritebilir.

¹⁴⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 338-339

¹⁴⁵ Donkel, *The understanding of difference in Heidegger and Derrida*, p. 37

¹⁴⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 224-225

Heidegger daha en başta bu öznellik ve nesnellik tanımlarına karşı kapıyı kapatmaktadır.

Ontolojik bakımdan “özneyi”, varlığı zamansallık üzerinde temellenerek varolan bir Dasein olarak kavrayacak olursak, o zaman şunu dememiz gerekecektir: dünya “öznel”dir”. Fakat söz konusu “öznel” dünya ise, zamansal-aşkınsal bir dünya olarak her türlü olası “nesneden” çok daha “nesnel” olmaktadır.¹⁴⁷

Daha açık bir paragrafta ise Heidegger açıklama işinin, çevresinden yalıtılmış bir özne kavramının yaptığı bir eylem olmadığını ısrarla vurgular.

Dasein’in fiili olarak varoluşuyla birlikte zaten dünya-içindeki varolanlarla karşılaşmaktadır. Bu türden varolanların, varoluşumuzun kendi şuradalılığıyla keşfedilebiliyor olması, Dasein’in keyfine kalmış bir şey değildir. Sadece *neyi, hangi* istikamette, *nereye kadar* ve *nasıl* keşfedip açıklayacağı onun kendi hürriyetinin mevzu olabilmekte, ama bu da onun kendi fırlatılmışlığının oluşturduğu sınırlar içinde kalakalmaktadır.¹⁴⁸

Bu nokta aslında Heidegger düşüncesi için anlaşılması zor bir alandır. Bir şekilde Dasein ile varlığın açıklığı bir rezonans halindedir. Zaten bu sayede varolanlar varolabilmektedirler.

Heidegger hakikatin ya da hakikatsizliğin, her türlü normatif kavranışının, varolanların varlığının açıklıkta olma imkanında zeminlendiğini söylemektedir. Ve dahası, insan bu açıklığa, açıklayarak dahil olmalıdır ki varolanları bu açıklıkta anlayabilsin. İnsanın varoluşu ve bu açıklık birbiriyle uyumluluk arz etmektedir.¹⁴⁹

Heidegger’in özne ve nesnel yargılara karşıt olan tutumu hakikati ontolojik olarak kavrayışına dayanmaktadır. Daha açıklayıcı bir paragrafta L. M. Vail şöyle demektedir;

Bir şeyin açılmış ya da gizlenmiş oluşunu nasıl tesis edebiliriz? Sadece bir insan, gülün farkındayken, bir başkası değilse bunun anlamı, gül bir anlamda açılmış ve bir başka anlamda da gizlenmiş mi demektir? Ya da daha uç bir örnekle, gül, sadece ‘kamusallığın görülebilirlik alanındaysa’ mı açılmış olmaktadır? İlk soruya ‘evet’ demek objektif bilginin imkanını yok edecektir. Heidegger’in bunu kastetmediği açıktır. Heidegger, her ne kadar bilimin algılayışı hakkında eleştirel olsa da, ve bilimin perspektifinin ,varlıkla orijinal ve fundamental bir karşı karşıya geliş için, kısa düştüğüne inansa da, radikal bir sübjektivizmi savunmaz. Öte yandan, kamusalıktan da aynı ölçüde hoşnutsuzdur.¹⁵⁰

Hakikatin bu ontolojik kavranışı Dasein’i Hakikat’da olduğu kadar eşit olarak hakikatsizlikte de tutar. Dolayısıyla ile hiç’in değillemede değil de, değillenmenin, hiç’te kökenlendiğini hatırlarsak, yanlış da kapalılıkta kökenleniyor olacaktır.

Dolayısı ile her açılmanın özünde bir kapama vardır ve bu ikisi bir oyun gibi birbirini takip etmektedir. Bu bize yanlışın kökeni hakkında da fikir verir.

¹⁴⁷ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 389

¹⁴⁸ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 388

¹⁴⁹ Vail, ‘*Heidegger and The Ontological Difference*’, p.27

¹⁵⁰ Vail, ‘*Heidegger and The Ontological Difference*’, p.27

Gizlenme, Heidegger için ‘insan hata’ sına başvuru olarak açıklanabilecek bir şey değildir. Eğer, hakkında hata yapılacak bir şeyler olmasaydı, hata yapmamız imkansız olur, hiç bir şey bizi yoldan çıkarmazdı. *Varlık ve Zamanda*, Heidegger, hata, gizlenme ve çarpıtmayı insan varoluşunun bütünsel yapısına ait olarak anlar. *Varlık ve Zaman*’da, hakikat ve hatanın birlikte oyunu otantisite ve düşkünlük bağlamında ifade edilmektedir. *Hakikatin Özüne Dairde* ise vurgu açıkça *a-letheianın* ya da hakikatin kendisinedir. Burada Heidegger, gizlenmenin veya hakikatsızlığın ayrı değil hakikatin kendisine ait olduğunu belirtir.¹⁵¹

Bu önemli noktanın daha açık kılınması için, *aletheianın* yapısına kısa da olsa bir bakış atmanız gerekecektir. *Aletheianın* bizim için önemi; sabit bir öz kavramından uzaklaşırsak, varlık ve Dasein’in, yani farkın, ‘yapı’sının işleme biçimi hakkında detaylı bilgi vermesi ile alakalıdır. Böylece, hiçbir şekilde, şimdileştirmeye veya mevcut-olma pozisyonunda ele alınamayan fark ve Varlık’ın işleme biçimi ile ilgili bilgi verecektir. Özü ele geçirilip anlam katmanları tüketilemeyenlerin, nasıl dinamik bir açılma ve kapanma oyunu içine girdiğini görmek bizim için özü belirlenemeyen (şimdileştirilemeyen)lerin işleyişi hakkında fikir verecektir.

5.2.3. Aletheia

Fark kavramını, Dasein’in ‘içinde’ olarak düşündüğümüz, erken dönem Heidegger bağlamında ele almaya çalışıyoruz. Farkın işlevi açısından oldukça önemli olduğunu düşündüğümüz bu kavramı da gene erken dönem Heidegger’i bağlamında ele almayı planlıyoruz.

Heidegger, *aletheia* kavramını, açılanmışlık ve hakikat bağlamında ele alır, esası itibarıyla Yunanca bir kelime olan *aletheia*, Yunanca olumsuzlama eki ‘-α’ ile meydana getirilmiş, esası itibarıyla olumsuz bir kelimedir. *Lethe* ise adını mitolojide yer alan unutkanlık ırmağından almaktadır.

Unutma. Lethe, Ölüler Diyarı’nda bulunan ve ölülerin yeryüzündeki hayatlarını unutmak için suyundan içtikleri bir kaynağa (Unutma Kaynağı) adını vermişti. Aynı şekilde, filozofların Platon’un eserlerine yansıyan anlayışlarına göre, ruhlar da yeryüzündeki hayata çıkmadan ve kendilerine bir beden bulmadan önce, yer altı dünyasında gördüklerini hafızalarından silen bu sudan içmekteydiler.¹⁵²

Dolayısı ile kelime, literal olarak gizlenmemişlikte olma gibisinden bir anlama gelmektedir, ki Heidegger de bu şekilde kullanacaktır zaten. Heidegger, Latinceye *veritas* olarak çevrilmesiyle anlam zenginliğinden çok fazla şey kaybettiğine inandığı bu kavramı, çeviri öncesi haliyle duymaya çalışmaktadır. Dolayısı ile, Heidegger’in

¹⁵¹ Vail, ‘Heidegger and The Ontological Difference’, p.34

¹⁵² Pierre Grimal, *Mitoloji Sözlüğü*, çev. Sevgi Tamgüç İstanbul, Kabalcı yay., 2012, s. 429 - 430

yoğunluklu olarak hakikat diye çevrilen bu kelimeyi kullanımı kulağa biraz yabancı gelmektedir.

Heidegger, felsefe tarihinin başından beri varlık ile beraber anılan hakikat kavramını kendi fundamental ontoloji projesi çerçevesinde ele almaktadır. Heidegger, ilk önce bir örnek vererek işe başlar; ‘‘Bir şahsın, sırtı duvara dönük halde olarak şöyle bir hakiki ifadede bulunduğunu kabul edelim: ‘‘Duvardaki resim yan duruyor.’’ Bu ifadenin hakikiliği, ifadede bulunan şahsın dönüp duvara bakması ve orada yan duran resmi algılamasıyla kendini gösterecektir. Bu resimde gösterilen aslında nedir? İfadenin doğrulanışının anlamı nedir?’’¹⁵³

Bu örnek üzerinden keşfedici varlık olarak Dasein fikrine yoğunlaşır. Dasein duvara baktığında doğruladığı o nesneye yönelik kendi varlığıdır, Heidegger, bunu şu şekilde açıklar; ‘‘Doğrulanılan şey, ifadede bulunanın ifadede bulunulana yönelik varlığının, varolanın gösterimi şeklinde olduğudur; bahse konu olarak yönelik varlık içindeyken *keşfettiği şeyin tam da* o varolan olduğudur. Yani burada gösterilen, ifadenin keşfedici varlığından başka bir şey değildir.’’¹⁵⁴

Peki yöneldiği nesneye yönelik olan varlığını keşfeden Dasein bunu hangi zemin üzerinde yapmaktadır. Bu tabii ki de, dünyanın önceden açılmış olması üzerinde mümkün olabilmektedir. ‘‘Öte yandan keşfedici varlık olarak hakiki-olma, ancak dünya-içinde-varolmanın zemini üzerinde mümkün olabilmektedir. Dasein’in bir temel konstitüsyonu olarak görüp bildiğimiz bu fenomen, asli hakikat fenomeninin *temelidir*.’’¹⁵⁵

Dünyanın açılmışlığına geçmeden önce şunları belirlemekte fayda var; Dasein böylece birinci planda dururken duvarda keşfedilen nesne ikinci plandadır. Heidegger’in ifadeleri ile;

Keşfetme dünya-içinde-varolmanın bir varlık minvalidir. Dünya-içinde varolanı ise, bir-şey-için-bakışsal ilgilenme veya öylesine-bulunmalı bakışsal ilgilenmeyle keşfederiz. Böylece bu varolan, keşfedilmiş olan olur. O artık ‘‘hakikidir’’, ama ikinci bir anlamda. Zira birinci anlamda ‘‘hakiki’’ yani keşfedici olan Dasein’dır. İkinci anlamdaki hakikat; keşfedici varlık (keşif) değil, keşfedilmiş varlıktır (keşfedilmişlik).¹⁵⁶

Peki bütün bu sayılanların dünyanın açılmışlığı üzerinde temellenmesi ne demektir. Dünya, Dasein’den ayrılabilir mi ki, ayrıca bir dünyanın açılmışlığından

¹⁵³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 229

¹⁵⁴ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 230

¹⁵⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 231

¹⁵⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 232-233

bahsedebilelim. Bu çalışmanın başında da sık sık vurguladığımız gibi, Heidegger'in dünya kavramı kartezyenik bir dualizmden kurtulma işlevi görüyordu, o zaman burada da böyle bir ayrım farz etmek saçma olacaktır. Dolayısı ile burada açılma eyleminin açımlayan ve açılanan diye bir çift tarafı yoktur.

Açılanmışlık böylece Dasein'in temel tavrı olmaktadır ve Dasein'in bizatihi, başka değil, varlık yapısına aittir.

Daha önce hem dünyanın dünyasallığının, hem de dünya-içinde varolanın analizini yaparken şunu göstermiştik: Dünya-içinde varolanın keşfedilmişliği, dünyanın açılanmışlığı üzerine *temellenir*. Açılanmışlık ise Dasein'in temel türü olup, kendi şuradallığını ona göre *var* eder. Açılanmışlık; bulunuş, anlama ve söz ile tesis edilir ve aynı derecede asli olarak dünyayı, içinde-var-olmaklığı ve kendiliği ilgilendirir. İhtimam-göstermekliğin yapısı olan *kendini-önceleme* ile zaten şu ya da bu dünya içinde var olma ve ayrıca dünya-içindeki varolanlarla beraber varolma, Dasein'in açılanmışlığını kendi bünyesinde barındırır. Keşfedilmişlik *onunla* ve *onun sayesinde* var olur, bu yüzden de Dasein'in açılanmışlığı sayesinde hakikatin en asli fenomenine ulaşılmış olur.¹⁵⁷

Böylece Dasein dünyayı açılmaktadır, dünyanın açılanmışlığı Dasein'da zeminlenmektedir fakat bu az önce de uyguladığımız gibi çift tarafın olduğu bir ilişki değildir. Dasein varsa, dünya zaten hep açılanmış olmaktadır, ki bu açılanmışlık üzerinde de keşfedici olarak Dasein bir şeyleri keşfetmektedir.

Dreyfus, bu şekilde olan dünyanın açılanmışlığı ve onda zeminlenen keşfedici varlık olarak Dasein'in eylemlerini ontolojik farkın ilk versiyonu olarak görmektedir.¹⁵⁸

Bu noktada durup şunları sormak istiyoruz, Dasein'in zemin olması ne demektir? Dünyanın kendisi ve dünya-içindekiler nasıl bir anda Dasein'da açılanmakta ve keşfedilmektedir? Dasein'da" derken buradaki '-da' neyi imlemektedir? Ontolojik fark olarak nitelenen varolanlar ile varolanların varlığı arasındaki ayrımın Dasein'da" açığa çıkışı Dasein'in konumunu ne olarak belirlemektedir?

Dikkatli bir düşünce, Heidegger'in, Dasein'ı ontolojik farkın kendisi olarak düşündüğünü görmekte zorluk çekmeyecektir. Zira ancak fark 'sayesindedir' ki varlık ve varolanlar ayrılırlar. Dolayısı ile Dasein'in, dünyayı ve dünya-içindekileri açıklığa ve bunu kendinde yapması onun bu fonksiyonun geç dönem Heidegger'deki farkın işlevi ile birebir örtüştüğünü görmek çok da zor değildir. Böylece Dasein'in kendisinin erken dönem Heidegger'de fark olarak düşünüldüğü veya farkın Dasein'in 'içinde' olduğu fikriyle bir kez daha karşılaşmış oluruz.

¹⁵⁷Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 233

¹⁵⁸Dreyfus, p.107

Peki Dasein'ın, daha önce bahsettiğimiz hakikatsizlikte olması ne demektir? Dasein nasıl oluyor da hakikatsizlikte olabiliyordur? Buradaki hakikatsizlik olumsuz bir anlam içermekte midir? Değilse onun anlam ufku nasıl belirlenmektedir?

Heidegger, Dasein'ın varlık konstitüsyonu olarak fırlatılmışlık, tasarım ve düşkünlük kavramlarını ortaya koymuştu, daha sonra zamansallığın ekstaslarına işaret edecek olan bu mefhumları hakikat bağlamında tekrar ele aldığında düşkünlük ile ilgili şunları söyler;

Dasein'ın varlık konstitüsyonuna *düşkünlük* aittir. Dasein öncelikle ve çoğunlukla kendi “dünyası içinde” zayı olmuştur. Varlık imkanlarının tasarımı olarak anlama, kendini burada kaybetmiştir. Herkes içine massolunma, kamusal tefsir manzumesinin hakimiyeti anlamına gelmektedir. Keşfedilen ve açılanlar; lakırtı, merak ve müphemiyet yüzünden tebdil ve kapalılık halindedir. Varolanlara yönelen varlık tam olarak söndürülmemiş olsa da kökünden koparılmıştır. Varolanlar tümünden mahfuz değildirler, aksine tam da keşfedilmişlerdir, ama aynı zamanda tebdil içindedirler; varolanlar kendilerini gösterirler –fakat zevahir halindedirler.¹⁵⁹

Dasein'ın bu özsel düşkünlüğünden dolayı o kendi varlık konstitüsyonu bakımından hakikatte olduğu kadar hakikatsizliğin de içindedir. “*Aslında Dasein, özsel olarak düşkün olduğu için, kendi varlık konstitüsyonu bakımından “hakikatsizlik” içinde vardır.* Dasein'ın *faktisitesine* kapalılık ve tebdil aittir. “Dasein hakikat içinde vardır” cümlesinin eksiksiz eksistansiyel-ontolojik anlamı, eşit derecede asli olarak şunu da içermektedir: “Dasein hakikatsizlik içinde vardır”.¹⁶⁰

Buradaki hakikatsizlik ontolojik bir anlam taşımaktadır (düşkünlüğün de olduğu gibi) dolayısı ile onu herhangi bir menfi değerlendirme olarak okursak bu onu ontolojik anlamından koparmak olacaktır. Fakat ifadenin ontolojik bir anlama sahip oluşunu kabul ettiğimizde, hemen şu soruyla karşılaşırız; peki bu ontolojik anlam nedir? Buradaki ifadenin menfi bir değer içermeyip sadece ontolojik bir anlamı oluşu ilk bakışta anlayışımıza kapalı durmaktadır. Düşkünlük gibi bir ifade, hakikatsizliği sonuç veriyorsa bu iki ‘negatif anlamlı’ kelime nasıl bir ontolojik anlama sahiptirler? Heidegger, bunu varlık anlayışı ile ilişkilendirmektedir. Bu nokta Heidegger'in bir başka bahiste, gerçeklik bahsinde, laf arasında şu şekilde işaret eder; “Dasein'ın düşkünlüğünde ve birincil varlık anlayışının *buradan hareket ederek* varlığı *mevcut-olmaya* havale etmesinde aranmalıdır.”¹⁶¹

¹⁵⁹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 234

¹⁶⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 234

¹⁶¹ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 218, vurgular bana ait.

Kısaca, varlığın mevcut-olma olarak tasarlanması Dasein'ın düşkünlüğünde kökenlenmektedir ve böylece, Dasein, kendisini ve şeyleri bu düşkünlük ile hakikatsizlik içinde açıklamaktadır. Dasein'ın düşkünlüğü, onu varlığı mevcut-olma olarak açıklamaya itmektedir ve Dasein da varlığı (ve tabi Heidegger'in ısrarla belirttiği üzere kendisini de, yani Dasein'ı da) mevcut-olma olarak açıklamaktadır. Toparlarsak; "Hakikat fenomeninin eksistansiyel-ontolojik yorumu bizi şu sonuca götürmüştür: 1. En asli anlamda hakikat, Dasein'ın açılanmışlığıdır ki ona, dünya- içindeki varolanın keşfedilmişliği de aittir. 2. Dasein eşit derecede asli olarak hem hakikatte, hem de hakikatsizlikte vardır."¹⁶²

Son olarak, Dasein, eşit derecede hakikatte ve hakikatsizlikte bulunmasına gelirsek; hakikatsizliği kapalılık ve tebdil olarak anlayabiliriz. Dolayısı ile açılmanın özüne kapalılık da aittir. "Heidegger'in okumasında, bu kelime (aletheia) en azından iki boyuta sahiptir. A-letheia'nın gizlen-me-mişlik olarak çevrilmesi, bu ikili yapıda, her açığa çıkmada bir gizlenmenin olduğunu ortaya koymaktadır. Bu sebeple, gizlen-me-mişlik olarak aletheia'da Heidegger her mevcudiyete-geliş olayının kalbini görür."¹⁶³ Böylece, mevcut-olma varlık minvaline sahip olmayanların açıklamalarının hiçbir zaman onların varlık anlamını tüketebilecek şekilde olmadığı ortaya çıkar. Her açıklamada gizli kalan ve kendisini geriye çekerek bu açıklamaya direnen kapalılık kalacaktır. Bu da Dasein'ın 'özünün', hiçbir zaman, zamandan bağımsız baki mevcut- oluş varlık minvalindeki varolanlar gibi tahdit altına alınamayacağını gösterir. Açılmanın sunduğu hiçbir yapının bütün anlamını kuşatıcı olmayacaktır. Bu durum açılmanın sürekli bir şekilde devam ettiğini yapıların statik olarak anlaşılmasından ziyade aktif olmasını imlemektedir. Fakat buradaki hareketlilik potansiyelden aktüele geçiş olarak da algılanmamalıdır. "Aletheia, açma ve kapamanın ikililiği, hiç bir zaman potansiyelden aktüele doğru tek-yönlü bir ilerleme değildir, fakat her zaman ikililiğin iki kutbu arasındaki, iki-yönlü bir harekettir."¹⁶⁴

Açılma ve kapalılık, birbirine zıt görünen bu iki kavramı bir diyalektik süreç içinde işleyen yapılar olarak da anlamamak gerekir. Bu ikisi fark tarafından (Dasein) bir arada tutulmaktadır. Dasein, kendi varlığında bu ikisini cem etmektedir, fakat bu, tabi ki de, Hegelci manada bir sentez anlamından ziyade ikisinin birbirine ait oluşunu

¹⁶² Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 235

¹⁶³ Donkel, *The understanding of difference in Heidegger and Derrida*, p.71

¹⁶⁴ Vail, 'Heidegger and The Ontological Difference', p.111

imlemektedir. Dasein ile beraber açılma ve kapalılığın aktif oyunu sahneye çıkmaktadır. Varlığın bu aktiflik üzerinden anlaşılması onun zihnimizdeki statik yapısını bozar ve daha başka bir anlama çeker.

Fakat bunun ayrıntısına geç Heidegger bağlamında farka değineceğimiz kısa bölümde ele alacağız. Şimdi ise buraya kadar elde ettiklerimizi kısaca bir toparlamak istiyoruz.

5.3. Dasein ve Fark İlişkisi

Heidegger, fark kavramını (Differenz) varolanların varlığı ile varolanlar arasındaki ayrım olarak ele alıyor. Geç dönem eserlerinde, erken döneme nispeten fark adıyla daha da artan bir kullanım alanı kazanan bu kavram farklı biçimlerde olsa da Heidegger'in düşün hayatını boydan boya kat etmektedir.

Buraya kadar yaptığımız incelemelerde varlık ile varolan ayrımının yani farkın Dasein'da gerçekleştiğini ayrıntılı biçimde görmüş olduk. Farkı, Dasein'in kendisi olarak anlamak aşırı yorum olarak adlandırılabilse de, farkın en azından Dasein'in 'içinde' olduğunu söylemek Heidegger düşüncesi ile gördüğümüz üzere uyum içindedir. Heidegger'in metafizik eleştirilerinin yoğun olarak bu fark kavramına yaslandığını düşünürsek bu bölümdeki görevlerimizden biri de bu farkın yapı momentlerini mümkün olduğunca ortaya çıkarmak oldu. Böylece bir sonraki ontoteoloji bölümünde, burada elde ettiğimiz çıkarımlara dayanarak daha sağlıklı bir kavrayış geliştirebileceğimizi umuyoruz.

5.3.1 Zemin Olarak Dasein

Dasein'in zemin olduğu fikrini eğer 'varoluşçu' felsefe içerisinde anlamayacaksak (Heidegger'in kendisinin de reddettiği üzere), buradaki zemin fikrini Heidegger düşüncesine en uygun şekilde anlamak onu fark olarak kavramaktan geçmektedir. Dasein, fark olarak, varlık ve varolanların kendisinde zeminlendiğidir. Dasein 'varsa' varlık da 'var' olduğundan, Dasein varlık ve varolanları açıklamaktadır.

Ayrıca geç dönem düşüncesinde farkın gerisine sıçrayamama olarak belirlenen farkın konumunu, bizi her sıçrama hamlesinde içine düşeceğimiz, onu (farkı) bulacağımız bir pozisyon kazanır. Erken dönemde de Dasein'in zemin oluşunu buradan yola çıkarak daha iyi anlayabiliriz.

Mesela, Heidegger için bugünkü Dasein'a neden Homeros çağı kapalı diye sorduğumuzda¹⁶⁵ Dasein bu soruya, neden Homerosçu dünya bugünkü Dasein'ın dünyasına kapalı sorusuna, cevap verememektedir, çünkü bu soruya cevap verebilmesi için Dasein kendi eksistansiyeli olan dünyanın ötesine sıçrayıp dünyasız bir yerden bakması gerekmektedir ki böyle bir sıçrama ve sıçrayıp kendi dünyasının ötesinden bakma mümkün değildir. Aynı geç Heidegger'in farkın gerisine sıçrayıp farkın açtığı alanı tamamıyla kuşatmanın mümkün olmayışı gibi.

Dolayısı ile Dasein zemin olarak anlaşılması ancak onu geç dönemde artarak merkezileşen fark kavramının bir başka şekli olarak düşünmek, 'varoluşçu' sapaktan bizi uzak tutacaktır.

Toparlarsak zeminin ikili bir işlevi burada vardır;

1. Varlık ve varolanlar onda bir araya gelirler ve oradan açılırlar.
2. Ne kadar uğraşırsak uğraşalım bu zeminin ötesine geçmek mümkün değildir, ki o da farkın kendisidir.

5.3.2 Fark ve Mevcut-Oлма

Mevcut-olma varlık minvalinin metafizikteki daimi özlerle (zamandan bağımsız) ve şimdiki zamanla olan ilişkisine kısaca da olsa değinmeye çalıştık. Mevcut-olmanın statik yapısına karşılık bu şekilde statikleştirilemeyen aktif yapısına detaylı bakmaya çalıştık, aşkınlık ve aletheia gibi kavramlar eşliğinde incelenmeye çalıştığımız bu yapının hiçbir zaman kendini mevcut-olanlar gibi tamamıyla ele vermediğini gördük. Fakat bu hareketlilik potansiyelden aktife doğru monoton işleyen bir süreçten ziyade açılma ve kapalılığın sürekli bir ikili oyunu olarak kendisini göstermekteydi. Her açılma, gizli kalan, kendini geriye çeken unsurlardan dolayı kendisini tüketerek ele vermemekteydi. Bu da bizi fark'ı veya Dasein'ı daha çok aşma eyleminin kendisi olarak anlamaya sevk etmişti, ki *Varlık ve Zaman* sonrası derslerinde de Heidegger bu aşkınlık'ı bizim anladığımız gibi açıklamaktadır, bu da Dasein'ı statik bir varlık olarak da anlamaktan ziyade varolanlardan varlığa 'doğru' bir hareket (bir nevi operatör) olarak anlamamıza sebep olmuştu. Heidegger'in Kant'a olan temel itirazlarından biri de zaten ego'yu sabitleme içinden (mevcut-olma olarak) anlayışına yoğunlaşmaktaydı. Bu anlayış bizi varlığı da bu statikleştirmenin dışında anlamaya

¹⁶⁵ Bkz; Loy M. Vail, 'Heidegger and The Ontological Difference', p.40

zorlamaktadır ki o da zaten varlık sorusunu yeniden formülize etmemize neden olacaktır.

5.4. Geç Heidegger Ve Fark

Bu çalışmanın başında Heidegger'in varlık sorusunu ele alışını incelemeye çalışmıştık. Şimdi ise eldeki bulgular eşliğinde bu soruyu tekrar ele almamız gerekmektedir. Bu çalışmanın başında zikrettiğimiz sorunun, soruyu soran ile kökensel irtibatı mahfuz kalmakla beraber bazı yanlış anlaşılabilir noktalar eklemeler yaparak yoluna koymamız gerekmektedir.

Başta zikrettiğimiz sorunun yapısına dair açıklamalar varlığın durağan bir öz olarak anlaşılmasına yol açma tehlikesini içermektedir, en azından bu tehlikeye karşı yol işaretlerinden yoksundur. Şimdi ise bu eklemeleri yaparak bu soruyu daha uygun bir konuma taşımalıyız.

İlk önce bazı menfi değerlendirmelerde bulunmamız yararlı olabilir; Heidegger, varlık sorusu çerçevesinde ulaşılabilecek şekilde anlam yapısına sahip olan bir nevi 'son ürün' ile ilgilenmemektedir. Varlığın a priori yapısında değindiğimiz gibi, varlık klasik soru formatında olabilecek şekilde 'sonuç' gibisinden bir 'yapıda' değildir. Ayrıca, Heidegger varlık sorusu çerçevesinde ontolojik kategorilerle de uğraşmamaktadır. O her ne kadar el-altındalık, mevcut-olma gibi varlık minvallerini birbirinden ayırsa da ana hedefi bu ayrımları tamamiyete erdirip, bütün varolanlar alanına uygulanabilir hale getirdikten sonra orada durmak da değildir.

Peki Heidegger'in varlık sorusuna daha iyi bir yaklaşım onu nasıl düşünmeye çalışmalıdır. Bu onun statikleştirilemeyeişinde aranması gereken bir savdır. Varlığın açılması (farkın işlevi) kendini açarken gizlemektedir, bu da ona dinamik bir yapı kazandırmaktadır ve dahası varlığın herhangi bir mevcut-olan formunda anlaşılmasına karşı da direnmektedir.

Heidegger'in, felsefe tarihi ile olan ilişkisi de bu noktadan itibaren kökensel olarak ikiye ayrılmaktadır. Sokrates-öncesi felsefeye giderek artan bir ilgiyle yönelmesi, bu felsefeyi varlığı bu tarz dinamik tarzda düşünmüş olmasından kaynaklanmaktadır. Platon ve sonrasının ise varlığı bir mevcut-olan olarak ele alması, Heidegger için eleştirilerin odağında yer alacaktır. Bu aslında varlığın unutulmasının da başlangıç anıdır.

Bu şartlar altında varlık sorusunu olabildiğince dinamize olarak düşünmüş olmak gerekmektedir. Varlık sorusu, D. L. Donkel' in de haklı tespitiyle, varlığı statik olarak değil, varlığa-geliş olarak imlemektedir. Bu şekilde hareket kazanan soru, varlığın statikleştirilmesinin de önüne geçmiş olacaktır. *Zaman ve Varlık*'ın diliyle ifade edersek; "Varlık, bütün varolanları varolanlar olarak işaretlemekle mevcut-olagelme'yi (presencing/anwesen) ifade eder. Mevcut-olana göre düşünüldüğünde mevcut-olma, kendisini mevcudiyete-bırakma olarak gösterir."¹⁶⁶

Bu sebeple, varlık sorusu tekrar düşünülmelidir. "Mevcudiyete neyin getirdiği sorusu, açılışı sormaktır, yani mevcudiyete-geliş'i sorgulamaktır. Bu manada mevcudiyete-geliş, mevcudiyetin varolmasına neyin izin verdiği manasındadır. Mevcudiyet ve mevcudiyete-geliş veya mevcudiyete-geliş ile mevcut-olan arasındaki bu incelikli ayrım Heidegger'in varlık sorusu için temel ayrımdır."¹⁶⁷

Fakat bu şekilde ele almak ile, Heidegger soruyu cevaplamış olmaz, sadece sorunun ufku biraz daha sivrilerek öteye taşınmıştır. "Mevcudiyete-geliş nosyonu, Heidegger varlık sorusuna cevap vermez, fakat daha çok sorunun ufku için belirleme yapar. Araştırması, böylece mevcudiyeti neyin meydana getirdiği ile ilgilenir, daha net bir ifadeyle mevcudiyetin mevcudiyete-gelişini neyin getirdiği ile ilgilidir."¹⁶⁸

Artık farkı, daha önce de düşündüğümüz gibi, bir açılma (özel olarak kapalılığın da ait olduğu), süregiden hareketlilik olarak düşünmeliyiz. Şimdi ise, Heidegger' in geç dönem önemli eserlerinden biri olan *Özdeşlik ve Ayrım*'daki ikinci makaleye, *Metafizik'in Ontoteolojik İnşası*'na ve ondaki fark kavramına değinebiliriz. Böylece, geç dönem Heidegger'de fark kavramına ilişkin bir fikir edinebileceğiz ve bunun erken dönemdeki fark kavramı ile olan bağlantılarını ele alabileceğiz.

Heidegger' in, Hegel ile¹⁶⁹ ilgili olarak başlayan ve bir söyleşi niteliğinde olan bu metni, fark kavramına ve metafizik'in nasıl inşa edildiğine hasredilmiştir.

¹⁶⁶ Heidegger, *Zaman ve Varlık*, s.18

¹⁶⁷ Donkel, *The understanding of difference in Heidegger and Derrida*, p.32

¹⁶⁸ Donkel, *The understanding of difference in Heidegger and Derrida*, p.33

¹⁶⁹ Bu metnin Hegel ile ilgili bir söyleşi olarak yola koyulmasının Heidegger için ayrı bir önemi vardır. Çünkü Hegel, Heidegger için bir manada felsefenin sonunu temsil etmektedir. Bu noktanın fark kavramı ile olan ilişkisi, Hegel'in, belki de en kapsamlı olan olarak, inanılmaz genişlikteki felsefesinin, sistem felsefeleri geleneğinin son halkası olduğu düşünülürse, fark kavramının bu tamamlanmışlıkla beraber düşünülmesi önemlidir. Zira, bir manada, Hegel felsefesi, özdeşliğin sınırıdır. Burada bu konunun detaylarına inmek, çalışmamızın sınırını aşacağından bu kadar işaret edip geçiyoruz.

Heidegger ilk önce fark açısından düşünüldüğünde varlık ve varolanların nasıl pozisyon alacağını sorgular. Buraya kadar zikrettiğimiz üzere, Heidegger için, her zaman, varlık; varolanların varlığıdır, varlık ile varolanlar dışında karşılaşmak mümkün değildir. Fakat bunun, varlığın bütün hikayesinin varolanlarda bittiği anlamına gelmediğine de detaylı olarak değinmiştik. Varlık kendini varolanlar üzerinde açılmakla gizlenmekte, kendini tamamı ile vermemektedir.

Dolayısı ile Heidegger için, varlık varolanlarda tüketilebilecek bir ‘şey’ değilken, kendini sadece varolanlarda açıklamaktadır.

İşte, Heidegger, fark açısından düşünüldüğünde varlık ve varolanlara ne olduğunu sorar, hatta daha ötesi, sadece bunun varlığı ve varolanları tam bir düşünme olduğunu vurgular. Heidegger düşüncesi için, alışılmadık olan bu düşünme biçimini Heidegger son noktaya kadar götürecektir, çünkü farkın görüş sahamıza ancak böyle girebileceğini söyler.¹⁷⁰ ‘‘Varlığı, yalnızca varolanlarla farklılığı içinde düşündüğümüzde ve varolanları da, Varlık’la farklılıklarında düşündüğümüzde tam olarak düşünürüz. Farklılık böylece görüş sahamıza girer.’’¹⁷¹

Aksi durumda ise, yani farkın bir ideasını oluşturduğumuzda (Platon’un *Sofiste* yaptığı gibi), farklılığın bozulacağından ve düşüncemiz tarafından kurulan bir yapıya indirgeneceğini söyler. ‘‘Eğer onun temsili bir idea’sını oluşturursak, temsil etmemizin Varlık’a ve varolanlara eklediği bir ilişki olarak farklılığı kavrayarak yanlış bir yöne gireceğiz. Böylece farklılık bir ayrıma indirgenir, anlayışımız (Verstand) tarafından oluşturulmuş bir şey olur.’’¹⁷²

Aslında, Heidegger için, fark kavramı, varlık sorusuna hizmet etmektedir. Buna da ancak, yukarıda da bahsettiğimiz gibi, varlığı fiili olarak anlamaya çalışırsak yaklaşabiliriz. Farklılık nazarından varlık şimdi sorgulamamızın merkezindedir.

Bu farklılık denilen şeyle, her zaman ve her yerde düşünmenin meselesinde, haddi zatında varolanlarla karşılaşırız –onunla öyle sorunsuzca karşılaşırız ki bizzat bu karşılaşmanın bile farkına varmayız-. Düşüncemiz, ya düşüncesizce farklılığı es geçme ya da onu haddi zatında özgül olarak düşünme konusunda özgürdür. Ancak bu özgürlük her bir durumda uygulanmaz. Beklenmedik bir biçimde öyle olabilir ki düşünce, kendisini, şunu sormaya çağırılmış bulur: bu sıklıkla zikredilen Varlık ne söyler? Eğer varlık kendisinin burada aynı zamanda ...’ın Varlığı olarak, böylece farklılığın –in halinde gösteriyorsa, önceki soru daha munasip bir biçimde şu

¹⁷⁰ Geriye adım.

¹⁷¹ Martin Heidegger, *Metafiziğin Onto-Teo-Lojik İnşası*, Heidegger ve Teoloji içinde, çev. Ahmet Demirhan, İstanbul, İnsan Yay., 2002, s.60, burada ve sonrasında çevirideki ‘varlıklar’ ifadesi, ‘varolanlar’ olarak değiştirildi.

¹⁷² Heidegger, *Metafiziğin Onto-Teo-Lojik İnşası*, s.60

olacaktır: Varlık da varolanlar da farklılık nazarında, her biri de kendi tarzında ortaya çıkıyorsa, farklılıktan ne anladın?¹⁷³

Burada da başta zikrettiğimiz konuma geliriz; farklılık açısından düşünülmüş varlık varolansızdır. “Farklılık olarak Varlığı, yüz yüze bir konuma girmek için özgür bırakırız ki o tümüyle nesnesiz olarak kalabilir.”¹⁷⁴

Ancak varlığı varolansız, varolanları varlıksız düşündüğümüzde, varlık ve varolanları farklılık açısından ele almış oluruz, ki bu da Heidegger düşüncesi için alışılmadık bir uğraktır, fakat ancak bu şekilde ‘fark’ görüş sahamıza girmiş olmaktadır. İşte bu düşünme ile, Heidegger’in varlığı fiil olarak ele alışına tanıklık ederiz. Farklılık içinde düşünülen varlık, varolanlara geçiş halindedir tabi ki de bu geçiş varlığın açılanmasından başka bir şey değildir ve içinde gizlenmeyi de barındırır. Heidegger’in ifadeleri ile;

Varlık, burada, varolanlara bir geçiş tarzında mevcut olur. Ama Varlık kendi yerini terk etmez ve, sanki varolanlar öncelikle Varlık’sızmış ve Varlık tarafından sonradan yaklaşılabilmemiş gibi, varolanlara geçmez. Varlık, geçip gider (ki), gizlenmiş şekilde tazammun eder (ki) yalnızca bu tazammun etmeyle kendisine ait gizlenmemiş bir şey olarak vasıl olur. Vasıl olma şu demektir: bir varlık olmak için gizlenmemişlikte gizli kalmak –bu gizli kalmada hal olarak mukim olmak-.¹⁷⁵

Dolayısı ile varlık gizlenmiş şekilde açılanır, yani kendisi kendi yerini terketmeyerek, gizde kalırken açılır. Varlık, zaten, ‘bir tek’ bu gizli kalacak açılmayla gizlenmemişliğe çıkabilir ki, o da varolanlara geçişten başkası değildir. Varolanlar ise, varlığın bu açılanmışlığında, varlığın açıklığında gizlenmiş olarak, varlığın vasıl olması ile, ‘var’ olurlar. “Varlık, kendisini, gizlenmeyen tazammun olarak gösterir. Haddi zatında varolanlar, kendisini gizlenmemişlikte gizlenmiş olarak kalan vasıl olma tarzında ortaya çıkarır.”¹⁷⁶

Fakat bu eylem aynı zamanda farklılığı bize vermektedir. Farklılık, varlık ile varolanlar arasındaki farklılık, varlığın varolanları daimi olarak ‘var’lamasıdır.

“Varlık ile varolanlar arasındaki farklılık, tazammun etme ile vasıl olmanın farklılaşması olarak, *gizlenmede gizlenmiyor kalmada* her ikisinin de daimiliğidir.”¹⁷⁷

¹⁷³ Heidegger, *Metafiziğin Onto-Teo-Lojik İnşası*, s.61

¹⁷⁴ Heidegger, *Metafiziğin Onto-Teo-Lojik İnşası*, s.61

¹⁷⁵ Heidegger, *Metafiziğin Onto-Teo-Lojik İnşası*, s.62

¹⁷⁶ Heidegger, *Metafiziğin Onto-Teo-Lojik İnşası*, s.62

¹⁷⁷ Heidegger, *Metafiziğin Onto-Teo-Lojik İnşası*, s.62

Böylece varlık ve varolanlar daimi bir şekilde bir arada tutulurlar, farklılık ise bu tutma eyleminin kendisidir. Fakat bu bir arada tutulma kesinlikle statik bir durma değildir, varlığın varolanlara geçişidir. Fark da, bir nevi bu geçişin kendisidir, geçişi ‘mümkün’ kıldır.

Varlık varolanların Varlığı olarak, farklılık olarak, daimilik olarak hal olduğu için; zeminlenmenin ve sebebini izah etmenin ayrılığı ve karşılıklı ilişkili oluşu, devamlıdır; Varlık, varolanları zeminlendirir ve varolanlar, her şeyden çok “var” olan olduklarından, Varlığın sebebini izah eder. Tazammun etme ve vasıl olma karşılıklı yansımada bir diğerinde görünür. Farklılık açısından izah edilirse, bu şu demektir: Daimilik, bir dölmedir; Varlık ile varolanların bir diğerinin etrafından dönmesidir.¹⁷⁸

Dolayısı ile farklılık bu geçiş ile, varolanların ‘var’ oluşu ile ilgilidir.

Farkın, varlık ve varolanları meydana getiren kaynak olarak anlaşılmasıyla, zemin ve zeminlenen ve diğerlerinde olduğu gibi, mevcudiyete-gelişi neyin meydana getirdiği belirlenmiş olur. Fark, Heidegger’in karakterize ettiği biçimde anlaşılınca, mevcudiyete-gelişi meydana getiren olarak anlaşılır. Fark, mevcut-olanın mevcudiyete gelişini sağlayandır, mevcudiyete-gelişin rol almasına izin verendir.¹⁷⁹

Varlık ve varolanlar arasındaki ayrımın fark tarafından meydana getirilişi, varolanların varlığının yeni bir anlaşılmasıdır. Heidegger, varlığı, farkın oluşturduğu mevcudiyete-geliş olarak anlama noktasına gelir. Böylece, izin verilirse, farkın, mevcudiyetin, mevcudiyete-gelişindeki operativ element olduğunu söylemeliyiz.¹⁸⁰

Bu noktada önemli olan bir diğer nokta da farklılığın ayrı bir ideasını oluşturmaktan ziyade, onu bir ilişki olarak ele almak gerekliliğidir. Farklılık kendisini ancak bu şekilde bir ilişki olarak düşündüğümüzde vermektedir, veya ancak o zaman, Heidegger’in ifadesi ile, farklılık ile yüz yüze gelebilmekteyizdir. Fakat bu ilişki zaten farklılık tarafından kurulduğundan ilginç bir döngü olacaktır. Farklılığı böyle ilişki olarak düşünme çabamızda farklılık ‘zaten’ orada olacağından, çünkü bu ilişki ‘zaten’ farklılık tarafından oluşturulmaktadır. Bu sebeple, farklılık bizim ona her yönelmemizde ‘zaten’ hep oradadır.

Bu noktada erken dönemdeki Dasein’ı düşünme biçimiyle gözden kaçmayacak biçimde benzerdir. Daha önce de söylediğimiz gibi, Heidegger ilk başlarda farkı Dasein olarak veya ‘en azından’ Dasein’ın ‘içinde’ olan bir ‘şey’ olarak düşünüyorken, daha sonra bunu tersine çevirerek Dasein’ı bu farkın içinde olarak ele almıştır. Fakat, her iki durumda da farklılığın varlık ve varolanlar arasında bir ilişki olarak açığa çıkışı

¹⁷⁸ Heidegger, *Metafizik’in Onto-Teo-Lojik İnşası*, s.65

¹⁷⁹ Douglas L. Donkel, *The understanding of difference in Heidegger and Derrida*, p.46

¹⁸⁰ Douglas L. Donkel, *The understanding of difference in Heidegger and Derrida*, p.46

ve farkın her durumda gerisine sıçranamayacak oluşu gibi özellikleri korunmaktadır. Şimdi bunları, her iki dönemi de gözeterek daha analitik bir şekilde ele alabiliriz.¹⁸¹

5.4.1 Farkın A Priori Oluşu

Her iki dönemde de farkın, Heidegger için, kendisinin gerisine sıçramamızın mümkün olmadığı bir pozisyonda olduğunu gördük. Gerek, Dasein'in kendi eksistansiyali olan dünyanın gerisine sıçranamayışı ve varlığın da buna bağlı olarak hep Dasein varoldukça 'var' oluşu, gerekse de bir ilişki olarak düşünülen farkın gerisine geçilemeyişi, farka ilginç bir a priori karakter kazandırmıştır. Şimdi burada farkın bu önceliğini daha detaylı olarak ele alalım.

Şu soru ile başlayabiliriz; 'farkın bu önceliği mantıksal bir öncelik midir?' her ne kadar ilk bakışta çok olumlu gelen bu soruya dikkatli bir düşünmenin hayır cevabı vermesi kaçınılmazdır. Zira her mantıksal önerme özdeşlik ilkesi ile başlamaktadır. 'A, A'dır' gibi ifade edilmesi mümkün olan bu ilke, A'yı kaçınılmaz şekilde çevresinden ayırmaktadır. Bu ifadenin en geniş halini düşünürsek; 'varlık vardır' şeklinde karşımıza çıkacaktır. Halbuki bu ifade, Heidegger için, ya 'farklılık açısından düşünülmüş varlık' anlamına gelir (nesnesiz varlık) ya da 'varlık vardır' (varolanların varlığı olarak) anlamına gelir, ki o da zaten, farklılık açısından düşünülmüş varlığın varolanlara geçişinden başka bir şey değildir.

Sonrasında ise, A'nın, A-olmayan'dan başka olduğunu belirten ifade gelir ki; 'A, A-olmayan değildir' diye ifade edilebilir. Bu ifadenin de gene en geniş hali (tabi Heidegger ile uyumlu düşünmeye çalışırsak); 'varlık, varolan olmayandır' olacaktır. Bu ifadenin ise, hem varlığı hem de varolanları, çift taraflı bir farklılık olarak ortaya koyduğu aşıkardır. Varlık, farklılık açısından düşünülmüş varlık, varolanlardan farklıdır. 'Var'olanlar da farklılık açısından düşünülünce varlıktan farklıdır, ve ancak bu şekilde bu mantık ilkesi bu sınırdaki geçerliliğini kazanabilir.¹⁸² Çelişmezlik prensibinin ise zaten bu çift tarafı gerektirdiğinden, farklılıktan bağımsız

¹⁸¹ Bu noktadan sonraki görüşlerin geliştirilmesi kökten bir şekilde Douglas L. Donkel'in, Fark ile ilgili özenli çalışması ; *The understanding of difference in Heidegger and Derrida* 'ya bağlıdır.

¹⁸² Bu noktada mantığı, çok çeşitli olan, kendi içinde çeşitlere ayrılan mantığı, Heidegger düşüncesi ile uyumluluk arz edebilmek için, Heidegger'in *Metafizik Nedir* 'de ele alış biçimine uygun olarak ele almaya çalıştık. Bu da mantığı en geniş hali ile, bu meşhur üç ilke bağlamında ele almak demekten başkası değildir.

düşünülmesinin çok da mümkün olamayışından dolayı, ikinci ilkeyi ele aldıktan sonra ayrıca bu ilkeyi de ele almaya pek de gerek yoktur.

Dolayısı ile farklılığın önce oluşunun yapısını, mantıksal bir öncelik olarak anlamak mümkün değildir. Çünkü mantığın yapısı zaten özdeşliğe dayanmaktadır, ki bu da farklılığın öncelik karakterini açıklamak için hep kısa kalacaktır.

O zaman farklılığın bu öncelik karakterini zaman içinden anlayabilir miyiz? Bu noktada ‘zaman’dan ne anladığımız önem kazanmaktadır. Eğer zamandan şimdilerin yan yana eklemelenmesini anlıyorsak bu şimdiler silsilesinin Heidegger düşüncesinde aynı zamanda mevcut-olma varlık minvaline denk geldiğinden bahsetmiştik. Heidegger, mevcut-olma varlık minvalinin şimdiki zamanda varolmak olan karakterine değinmişti. Ayrıca, bu şekilde ‘şimdi’de olanın belirlenebilir, değişmez bir öz yapısına sahip olduğuna değinmiştik. Halbuki farkın yapısı gerek erken gerek, geç dönemde mevcut-olma karakterine sahip değildir. Aşkınlık eylemi olarak anlaşılan Dasein (zamansallığı bakımından) ve varlık ile varolanlar arası süreç olarak anlaşılan geç dönem fark, bu tarz bir şimdiler silsilesine karşı direnecektir.

Fakat zamansallığın, zamanı mümkün kılması ona a priori olması gibisinden anlaşılan bir a priori karakteri farklılık için daha uygun bir belirlenim olmaktadır. Böylece fark ‘basitçe’ bir ilk sebep olmaktan kurtarılmış olacaktır. Çünkü şimdiler silsilesi içerisinde düşünülecek bir şekildeki önceliğin son noktası ancak bu ilk sebep olabilmektedir.

Peki zamansallığın, şimdiler zamanına olan a priori farklılıkta karşılaştığımız bu ilginç a prioriğe tam olarak uygun mudur? Esasında ‘farklılığın’ bütün diğer farklılıkları da açan biricik yapısından dolayı ona birebir uygun bir pozisyonu bulmak ihtimal dışıdır. Ama farklılığa mantık ve zaman eksenlerinde yaptığımız bu projeksiyonlar ve zamansallık ‘benzetmesi’ onu biraz daha anlayış ufkumuza yaklaştırmaya amacından başkasını gütmemektedir.

5.4.2 Farklılık ve Mevcut-Olma

Buraya kadar tekrar farklılığın ‘yapısının’ mevcut-olma olmadığını söyledik. Fakat bu konuyu son bir kez daha toparlayıcı ve derinlemesine ele almak istiyoruz. Farklılığın kendisini aslında herhangi bir şekilde ‘var’ olarak anlamak onu biraz yanlış olarak anlamak olacaktır. Farklılığı, daha çok, varlığa çıkmayı, ‘var’lamayı meydana getiren

zaman-sız ‘olan’ bir ‘süreç’ gibisinden bir şey olarak anlamak Heidegger düşüncesine daha çok yaklaşmak olacaktır. Farklılık, kendi başına (tek olarak) ‘var’ olmayan, hep varlık ve varolanlar ile beraber ortaya çıkan ve bir manada onları ortaya çıkaran şekliyle karşımıza çıkmaktadır. Farklılık, ya¹⁸³ farklılık açısından varlık ya da farklılık açısından varolanlar olarak karşımıza çıkmaktadır, Heidegger’in ifadeleri ile farklılık ile ancak bu şekilde karşılaşılmaktadır.

Dolayısı ile farklılığı varlık ve varolanlardan bağımsız olarak ‘düşünmek’ mümkün değildir. O, her durumda varlık ve varolanlar arasındaki ilişki olarak gözükmemekte, her ne kadar onların birbirinden ayrılmasını sağlayan da farklılığın kendisi de olsa.

Metafiziğin onto-teo-lojik inşası adlı makalesinde varolanların da kendi tarzlarında varlığı zeminlediğine dair olan vurguyu da dikkate alırsak, ki bu Heidegger düşüncesi için bir başka alışılmadık ifadedir, farklılık ile varlık ve varolanlar arasındaki ilişkiyi anlamak iyice zorlaşmaktadır. Bu noktada, farklılık, varlık ve varolanlar arası ilişkiyi anlamak için belki de gene *Varlık ve Zaman*’ın düşünme biçiminden yararlanmaya çalışmak aydınlatıcı olabilir.¹⁸⁴ Şimdi vereceğimiz örnek doğrudan farklılık meselesiyle alakalı olmasa da, farklılık, varlık ve varolanların birbirine ait olan yapılarını anlamamıza yardımcı olacaktır. Böylece yukarıda kastettiğimiz, Heidegger düşüncesi için de alışılmadık olan durumlar bir nebze de olsa aydınlatılabilir olacaktır. Heidegger, *Varlık ve Zaman*’da birbirine-ait-olan yapılarla ilgili şöyle bir tespitte bulunur; ‘’ Tesis edici momentlerin *eşit derecede asli* olma fenomeni, ontoloji tarafından çoğu kere ihmal edilmiştir, çünkü her şeyin menşeinin ispatına çalışırken zapt edilemeyen bir yöntemsel eğilim yüzünden tekil bir “asli zemin” üzerine odaklanıp kalınmıştır hep.’’¹⁸⁵

Böylece, birbirine tekaddüm etmeyen (menşe olarak, metafiziğin anladığı ilk sebep olarak) ve her biri kendi tarzında eşit önemde tesis edici yapılara karşı uyarılırız. Burada tekil bir zemin fikri olmadan kurucu yapıların çokluğu ile karşılaşmış oluruz, ki bu da zaten tam da karşı karşıya kaldığımız durumdur. Bu noktada farklılığın *önce* oluşu gözden kaçmış gibi dursa da, ona da zamansallığın ekstazlarının düşünülme

¹⁸³ Buradaki ‘ya ... ya da’ zamanın işlediği bir sıralamayı veya iki taraftan birini seçmemizi gerektiren zorunluluğu imlememektedir.

¹⁸⁴ Burada, sadece daha önceki durumda da olduğu gibi sadece düşünme biçiminden faydalanmaya çalıştığımızı tekrar belirtelim. Konuyla doğrudan bir ilişkisi olmasa da buradaki düşünme biçiminin işletilmesi Heidegger’in kastettiğine bizi daha çok yaklaştıracaktır.

¹⁸⁵ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 138-139

biçimi ile yaklaşabiliriz. Zamansallığın ekstazları eşit derecede asli olsalar da, istikbal ekstazının sahip olduğu bir öncelik vardır. Heidegger, zamansallık konusunda da değindiği gibi, zamansallık ekstazların üst üste yığılması veya şimdiler silsilesi çerçevesinde düşünülmüş şekliyle bir sıra takip etmemektedir. Dolayısı ile, istikbalin ‘önce’liği de böyle bir öncelik değildir, fakat hala daha ‘önce’lik karakterine sahiptir.

Zamansallık, ekstazların üst üste yığılması ve belirli bir sıra takip etmesiyle meydana geliyor değildir. Aksine zamansallık, her bir ekstazın eşit derecede asliliği içinde kendini husule getirmektedir. Fakat söz konusu eşit derecede aslilik içinde, husule getirmenin halleri birbirinden farklıdır. Ve bu farklılıkların temeli, zamansallığın birincil olarak söz konusu çeşitli ekstazlardan hareketle belirlenebilmesinde yatmaktadır. Asli ve sahih zamansallık, sahih istikbalden hareketle kendini husule getirmektedir.¹⁸⁶

Böylece bir nebze de olsa eşit derecede asli olan yapıların birbirleri ile nasıl ilişkilenebileceğine dair az da olsa bir fikir sahibi olmuş oluruz. Ayrıca bu yapılardan birinin ‘önce’ oluşunun nasıl olabileceğine dair de en azından bir yaklaşım (gene Heidegger’den yola çıkarak) denemesinde bulunmuş oluruz.

Burada bu kadar çok farklılığa yaklaşma çabası içinde olmamız, onu varlık ve varolanlardan bağımsız olarak ele almanın imkansız oluşundandır ve dahası onun ‘var’ bile olmayışından kaynaklanan zorluklardır. Bu sebeple, farklılığı anlamak için düşüncemizin belli bir ‘terbiyeye’ ihtiyacı bulunmaktadır ve sanırız ki *Varlık ve Zaman*’ın düşünsel seyrindeki bazı ‘gölgede’ kalmış düşünme biçimleri bize bu terbiye ufkunun kapısını aralayabilme potansiyeline sahiptir.

Böylece erken dönemden geç döneme kadar fark kavramı ile ilgili bazı yaklaşımlar elde etmeye çalıştık. Bir sonraki onto-teo-loji kavramının, teolojinin tanrısına yönelik eleştirilerini ele alacağımız bölümde ise, bu fark kavramına yoğun biçimde yaslanıyor olacağız. Çünkü Heidegger, daha önce de zikrettiğimiz gibi farkın unutuluşunu varlığın unutuluşu olarak anlamaktadır, zaten ontoteoloji kavramı da varlığın bu unutuluşunun, bir anlamda metafiziğin ve varlığın tarihinin kendisi olan bu unutuluşun açıklanmasından başkası da değildir.

¹⁸⁶ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 349

6. BÖLÜM

Onto-Teo-Loji Kavramı

6.1. Onto-Teoloji Olarak Metafizik

Bir önceki bölümde erken ve geç Heidegger bağlamlarında ele almaya çalıştığımız fark kavramı; aslında bize varlığın unutuluşunu anlatmaktadır. Varlığın tarihi, bir şekilde, varlığın unutuluşu ile başlamaktadır ve bu da farkın gözden yitirilmesinden başka değildir. Daha önceki ‘dünya’ ile ilgili olan bölümlerde de detaylı olarak incelediğimiz gibi, varlık, farkın gözden yitimi ile varolan konumuna getirilmiştir. Varlığın tarihi de ancak bundan sonra mümkün olmaktadır.

Metafizik, varlığın bu unutuluş tarihinin adıdır, farkın gözden yitimidir. Fakat Heidegger buraya kadar olan tespitlerden sonra bir adım daha atar ve metafiziğin kendi içinde bir işleme mantığı olduğunu vurgular. Metafizik tarihini, yani bir manası ile felsefe tarihini, bir uçtan bir uca kat eden bu içsel mantık fikri, ilk bakışta çok cesur bir iddia olarak göze batmaktadır. İşte bu içsel mantığın ne olduğu, nasıl işlediği ve sonuçları bu bölümün temel sorularıdır.

Heidegger, bu içsel mantığa ve dolayısı ile metafiziğe, onun işleyişinin ipuçlarını da deşifre edecek bir isim takar; onto-teo-loji. Felsefe, Heidegger için metafizik ile eş anlamlıdır ve bunlar için de en uygun isim onto-teo-lojidir.

Burada durup şöyle bir soru sormalıyız. Heidegger, metafiziğin en başından beri yapısının aynı şekilde işlediğini söylerken ne demek istemektedir? Böylesine bir yaklaşım birbirinden farklı bu kadar felsefenin varlığını inkâr etmek veya bu farkları yok saymak değil midir?

Heidegger’in kastı tam olarak bu değildir. O, daha çok, her ne kadar ‘farklı’ gibi gözükseler de, felsefenin çekirdeğinin onto-teo-lojik olarak kurgulandığını ifade eder. Metafizik, her ne kadar farklı şekillerde isimlendirilse de, kuruluş mantığını her defasında yeniden üretmektedir. Yani metafizik her defasında kendini onto-teo-lojik olarak açıklamaktadır. Daha net ifadelerle; “Başımıza gelmiş bulunan, inkarı olanaksız bir olayı [Geschehnis] kısaca anımsayalım: Avrupa düşüncesine, “var olan

[das Seiende] nedir?” sorusu yön vermiştir. Avrupa düşüncesi, varlığı bu şekilde araştıra gelmiştir.”¹⁸⁷

Varlık, yani düşüncenin biricik mevsusu bu soru ile soruşturulmuştur.

İşte Heidegger’in temel iddiası da bu soruya verilen cevapların hep onto-teo-lojik olarak kurgulandığına yöneliktir. Sorudaki varlık (das Sein) yerine, varolan (das Seiende) vurgusunun da açıkladığı üzere soru ancak unutulmuş olarak, farkın unutulmuşu olarak kendini ifade etmektedir. Dolayısı ile cevaplar da hep unutulmuşun cevapları olacaktır. Heidegger, devam eden paragraflarda bu sorunun, bu bölümün yapısını da özetler mahiyette, belli bir cevap mantığında cevaplandığını vurgular

Batı düşüncesinin tarihini yeniden anımsarsak şunu fark ederiz: Varlık sorusu, var olanın varlığı sorusu olarak karşımıza ikili olarak çıkar. Bu soru, bir yandan genel olarak var olanın var olan olarak ne olduğunu sorar. Bu sorunun çerçevesi içinde ortaya çıkan çalışmalar, felsefe tarihi boyunca “ontoloji” başlığı altında ele alınmıştır. “Var olan nedir?” sorusu, aynı zamanda “hangi var olan, nasıl en yüksek var olan olarak vardır?” sorusudur. Bu, tanrısal olana; Tanrı’ya dair bir sorudur. Bu sorunun sorulduğu alanın adı ise teolojidir. O halde var olanın varlığına dair ikili soru, kendisini “onto-teo-loji” başlığı altında özetlememize izin verir. Bu ikilik “var olan nedir?” sorusu, bir yandan “var olan (genel olarak) nedir?” diğer yandan “(en mükemmel) var olan nedir (hangisidir)? ” sorusu ortaya çıkar.¹⁸⁸

Metafizik, her durumda ‘varolan olarak varolan’ı sorgulamaktadır. Metafizik, varolan hakkında konuşur, her ne kadar o varolan, varlık tarafından ısıtılmış olsa da, varlığı sormaz, onu görüş sahasına bile sokmaz. Metafizik, hep varolanla ilgilenir. Bu bağlamda Heidegger, Yunanlıların *on he on*’u da ‘varlık olarak varlık’ değil de, ‘varolan olarak varolan’ diye anladığını vurgular.

Metafizik, Varolanın Varolan olarak ne olduğunu söyler. Metafizik, *on* (Varolan) hakkında bir *logos* (söz) içerir. Daha sonraki “ontoloji” başlığı, -elbette ki okul felsefesindeki darlığıyla değil, asıl içeriğiyle anlaşıldığında- onun özünü ifade eder. Metafizik *on he on* alanında hareket eder. Onun tasarımı Varolan olarak Varolan için geçerlidir. Bu şekilde metafizik, Varolan olarak bütününde Varolanı, Varolanın Varolanlığını tasarımlar (*on*’un *ousia*’sını).¹⁸⁹

İşte bu tasarımılamanın ne olduğu onto-teo-lojidir. Bu kavram hem bu tasarımın ne olduğu hem de nasıl işlediğini açıklar. Çalışmamızın başındaki varlık sorusu ile ilgili kısımları da göz önüne alırsak, bu tasarımın varolana olan bağımlılığını daha iyi anlarız. Dolayısı ile, Heidegger’in ısrarla vurguladığı varlık sorusu metafizikten bu anlamda, varolanı sorgulama anlamında, bir kopuş içermektedir. Soru, *varolan nedir*’den, varlığın anlamına kaydırılmıştır.

¹⁸⁷ Martin Heidegger, *Kant’ın Varlık Tezi*, Heidegger içinde, çev; Özgür Aktok, Ankara, Doğu Batı yay. 2010, s.79

¹⁸⁸ Heidegger, *Kant’ın Varlık Tezi*, s.80

¹⁸⁹ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s. 20

Metafizik, Varolanı Varolan olarak düşünür. Varolanın ne olduğunun sorulduğu her yerde, Varolan olarak Varolan görülür. Metafizik tasarımlama, bu görmeyi Varlığın ışığına borçludur. Işık, yani böyle bir düşünmenin ışık olarak tecrübesini edindiği şeyin kendi, artık bu düşünme tarafından görülmez; çünkü bu düşünme, Varolanı hep sadece Varolan bakımından tasarımlar.¹⁹⁰

Varolanın bu sorgulanışı varlığın görüş ufkumuzdan çıkışı demektir. Yukarıdaki yapıda da olduğu gibi (*on he on* örneğinde), metafizik varlık diye sorarken bile aslında varolanı tasarımlamakta, sorgulamaktadır. Dolayısı ile, metafizik için, varlık olarak varlık sorgu sahasında değildir. O, her durumda, varolana yönelik bir araştırmadır. “Metafizik, Varolanı Varolan olarak sorguladığı için Varolanda takılıp kalır ve Varlık olarak Varlığa yönelmez.”¹⁹¹

Peki bu tasarımlama nasıl işlemektedir? Heidegger’in metafiziğin aynı olduğuna dair olan vurgusu da sorunun hep varolan olarak varolanı kast etmesi ve onun hep aynı içsel mantık ile tasarımılanmasına yöneliktir.

Bu işlem ‘ikili tek’ olan bir yapıda işler. Metafizik, ontoloji ve teoloji olarak kurulur. “Metafizik, yalnızca teo-lojik değil aynı zamanda da ontolojiktir. Metafizik, her şeyden önce, ne yalnızca biri, ne de *aynı zamanda* ötekidir. Daha ziyade, metafizik teo-lojiktir; çünkü onto-lojiktir. Onto-lojiktir; çünkü teo-lojiktir.”¹⁹²

Biz ise, anlaşılabilirliği göz önünde tutmak amaçlı bu ayrılmaz ikiliyi tek tek ele alacağız. Öncelikle metafiziğin, yani onto-teolojinin, ontolojik olarak nasıl kurulduğunu inceleyeceğiz, akabinde ise onun teolojik olarak nasıl kurgulandığına odaklanacağız.

6.1.1 Onto-Teo-Loji’nin, Ontolojik Karakterinin Yapısı

Onto-teolojinin ikili yapıda oluşu, birbirleri ile olan kökensel ilgiyi yadsımamaktadır. Dolayısı ile oluşturduğumuz bu suni ikilikte ilk ele alacağımız yapı metafiziğin ‘onto’-teolojik kuruluşu olacaktır.

Metafizik kendisini ‘aynı’ şekilde, çekirdek yapısını koruyarak, ontolojik bakımdan nasıl ifade etmiştir? Bu soruya yaklaşım biçimimiz ontolojinin tarihini baştan sona kuşatan öz kavramını hatırlamakla mümkün bir ufka yönelebilecektir. Öz, bir şeyi o şey yapan olarak belirlenmektedir ve bu da zamansız bir yapıda durmaktadır. Ama Heidegger bu noktayı biraz daha genişleterek ele alır. “Metafizik, Varolanın

¹⁹⁰ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s.7

¹⁹¹ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s.8

¹⁹² Heidegger, *Metafiziğin Onto-Teo-Lojik İnşası*, s.59

Varolanlığını iki şekilde tasarımlar: Varolan olarak Varolanın bütünü, onun en genel özellikleri anlamında (*on katholou, koinon*)¹⁹³

Buraya kadar olan çalışmamızda, metafiziğin varlığı, varolanların toplamı olarak ele alındığına değinmiştik. Burada ele almamız gereken nokta da bununla ilgili olarak, metafiziğin, en genel olarak, şeyleri ele alışı açığa çıkarmak olacaktır.

Metafizik, bir şeyin ‘ne olduğunu’ sorduğu zaman onun hakkında kalıcı bilgi edinebilmek için kendini açma formlarının temeline elde ettiği bu kalıcı bilgiyi yerleştirmek ister. Böylece şeyler kendilerini bilgimize vermiş olacaktır.

Ontoloji bir manada bir kazı işlemidir. Şeylerin çoklu yapısının altında yatan birliği yani en genel özelliği bulmak için yapılan bir kazı. Şeylerin yapısı, varolanların tamamına uygulanabilecek şekilde bir rafineye tabi tutulur ve bütün şeylerin yapısının kurucu momenti elde edilmeye çalışılır.

Heidegger’in buradaki temel fikri metafiziğin varolanların en genel temellerini ararken ontolojik olarak görev yaptığıdır; metafizik, bütün varolanların paylaştıkları birleştirici unsurun ne olduğunu bulmaya çalışır. Ontologlar, varolanların *varlığını* o varolanın gerisinde ya da altında “keşfedilecek” veya “kazılarak bulunabilecek” [*ergründt*] başka hiçbir temel varolan kalmayacak şekilde anlar.¹⁹⁴

Bu, en küçük yapı taşının bulunuşu bize böylece ikili bir imkân sunar. Bu imkânlardan ilki, bulduğumuz bu en küçük yapıtaş bütünü varolanlarda ortak (en genel) olduğundan bir manada bütün varolanlar bu yapısal biçimden oluşuyor demektir. Böylece bu en küçük yapıtaş, istersek buna *essentia* (öz)’da diyebiliriz, varolanların tümünde en genel olan özelliği ile onları zeminlemektedir. İkinci imkânı ise, bu yapıtaşının genellik özelliği bize varlığın (bu noktada, varolanların tümünün) ne olduğuna dair de bir bilgi verir.

Bu “örnek/numune varolanı” kavrayışlarını bütün varolanların *varlığına* teşmil eder. Bu örnek kabilinden varolan böylece bütün başka varolanlara ontolojik “temel sağlama” [*ergründen*; “giving the ground”] rolünü yerine getirmeye başlar; başka bir söyleyişle bu temel ontolojik varolan varlığını diğer bütün varolanlarla paylaşan ve dolayısıyla onları kompoze eden ya da birleştiren bir varolana dönüşür. Heidegger’in ifadesiyle metafizik varolanları aslında her varolan için ortak temele göre düşündüğünde metafiziktir.¹⁹⁵

Heidegger’in, Descartes’in *dünya* kavramına olan eleştirilerini bu noktada tekrar hatırlayabiliriz. Descartes’in, varolanları, hepsinde en genel olan özelliklerine kadar damıttığında karşısında *res extensa* (uzam)’yı bulmuştur. Böylece uzam varolan

¹⁹³ Heidegger, *Metafizik Nedir?*, s.20

¹⁹⁴ Iain D. Thomson, *Heidegger / Ontoteoloji*, çev; Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma yay., 2012, s.23, çeviri, ‘entiteler’ yerine ‘varolanlar’ olarak değiştirildi.

¹⁹⁵ Thomson, *Heidegger / Ontoteoloji*, s.23

şeylerin en genel özelliğine dönüşüyordu. Varolanların toplamı manasında dünya da bu bağlamda uzamdan başka bir şey değildi. Böylece, Descartes'in bu en genel özelliğe kadar kazışı, karşısına zemin olarak uzamı çıkarmıştı. Uzam, böylece şeylerin zeminini de oluşturmaktadır. Varolan olmak uzam sahibi olmak demektir. Böylece, öz olarak uzam, şeylerin onda zeminlendiği bir yapı momenti olmaktadır. Ayrıca gene aynı uzam en genel, bütün varolanların sahip olduğu, yapısından dolayı, varolanları bir araya toparlamakta ve varolanların toplamı olan *dünyanın* ne olduğunu hakkında bize bilgi vermektedir.

Metafiziğin ontolojik yapılanışı farkı silmeye odaklıdır. Şeyin en küçük yapıtaşını ortaya çıkartacak biçimde olan işlem, daha sonra bütün varolanlara uygulanarak herhangi bir farklılığın oluşması engellenmektedir. ‘‘Metafizik haddi zatında varlıkları bir bütün olarak düşündüğü için, varlıkları farklılıkta farklılaşan şey açısından ve farklılığa farklılık olarak dikkat etmeksizin temsil eder.’’¹⁹⁶

Farklılığın bu unutuluşu, varolanların en genel yapısının açığa çıkması ile olur. Bu en genel özellik ya da daha derine gidilmenin mümkün olmadığı ontolojik zemin varolanları da kendinde zeminlemektedir. Bu aslında kabataslak şöyle düşünülebilir; mesela bu ontolojik zeminin uzam olarak belirlendiği duruma tekrar geri dönelim ve bu durumda daha önce hiç karşılaşmadığımız çok ‘farklı’ bir şey ile karşılaşmış olalım. Her ne olursa olsun bu ‘farklı’ olan şeye dair bir bilgimiz olacaktır. ‘Ne ki vardır, uzam sahibidir’ formülü ile ifade edilebilecek ontolojik konumumuz gereği bu karşılaştığımız şeyin uzam sahibi olacağını söyleyeceğiz. Bu noktada, önemli bir ayrıntı olarak, Heidegger’in ontolojik fark olarak zikrettiği varlık ile varolanların arasındaki ayrımı düşünelim. Heidegger için bu fark, diğer bütün farkların da imkân zeminidir. Ya da tersten bir ifade ile eğer bu farklılık unutulursa (ki metafiziğin kendisidir) diğer bütün farklılıklar da unutulacaktır.

Dolayısı ile diğer farkların silinmesi de bu temel farkın unutuluşu ile alakalıdır. Yani dünyanın bir aynılık tarafından tüketilmesidir bu.

Böylece metafiziğin ontolojik olarak nasıl kurgulandığını gördük. Kısaca tekrar edersek, metafizik, her durumda, varlığı sorarken aslında varolan olarak varolanı nazarında tutmakta ve varlığı görüş ufkuına hiç taşımamaktadır. Metafizik böylece farkı, farklılık olarak varlığı unutarak işe koyulabilmektedir. Farklılık olarak varlığın

¹⁹⁶ Heidegger, *Metafiziğin Onto-Teo-Lojik İnşası*, s. 65

bu unutuluşu, farkın bu unutuluşu, daha önce de değindiğimiz gibi varolanlar arasındaki farkları da silmektedir. Böylece varolanlar toplam olarak ele alınmaktadır. Metafiziğin varlıktan kastı da işte bu tümlüğündeki varolanlardır. Böylece varlık ve varolanlar arasındaki temel farkın unutuluşu ile diğer farkların unutuluşu da tetiklenmiş ve varolanlar arasındaki fark da silinmiştir. İşte metafizik bu şekilde ele alınan varlık sorusuna, farkın ufuktan çıkması dolayısı ile varolanların tamamı olarak tepki verecektir.

Bu noktada da, metafizik varolanların en genel özelliğini bulana kadar onlardaki bütün farkları eleyerek en genel olanı bulacaktır. Metafiziğin ayrı dönemlerinde, isimleri değişse de, bu ontolojik zemin bulma güdüsü hiç değişmeyecek ve sürekli tekrarlanacaktır. Bu en genel olanın, bütün varolanların paylaştığı yapıtaşı bulunduktan sonra bu varolanların en temel yapısı genelliğinden dolayı hem varolanları kendinde zeminleyecek hem de onları toplam olarak bir arada tutacaktır. Sonuç olarak, onto-teo-lojinin, şeyleri ontolojik olarak zeminlemesi böylece işleyecektir. Şimdi ise onto-teo-lojinin ‘öteki’ yapısının, yani teolojik zeminlenmesinin nasıl işlediğine bakalım.

6.1.2 Onto-Teo-Loji’nin, Teolojik Karakterinin Yapısı

Metafizik, kendisini ontoloji ile beraber aynı zamanda teolojik olarak da açmakta ve zeminlemektedir. Peki bu nasıl olmaktadır?

Bu, aslında, Heidegger’in metafiziğinin temel ikili yapısını kullanmak için çokça adlandırdığı *essentia* (öz) ve *existentia* (varoluş) ayrımına denk gelir. Bir önceki bölümde bu ontolojik inşanın, yani *essentianın* serimlenişini açmaya çalıştık. Şimdi size, farkın unutuluşunun bir başka dışavurumunu, onto-teolojinin teolojik inşasını açığa çıkarmak istiyoruz. Bu noktada, bu bölümde çokça faydalandığımız I.D.Thomson’ın şu ifadelerini alıntılarla başlayabiliriz.

Yani metafizik “varolanların *varlığına* ilişkin soruya” aslında mahirane birbirinden farklı, fakat birbiriyle ilişkili iki cevap verir. En basit formuyla Heidegger’in tezi, her temel metafizik pozisyonun şu iki ayırt edilebilir unsura sahip olduğudur: varolanları “varolanlar olarak” anlama ve varolanlar “totalitesini” anlama. Bu durumda, yapı itibarı ile, metafizik sorgulama, “Varolan ne’dir?” sorusuna birbirinden çok farklı iki cevap bekleyerek aynı anda iki yolu birden izlediği için “Varolan ne’dir?” Sorusu “iki katlı” bir sorudur. Heidegger şöyle izah eder: “Varolan ne’dir?” hem bir varolanı varolan yapan şeyi (bu yolla varolanın varolan olarak “özünü” veya “nelik”lerini sorgulayan bir soru olarak) hemde bir bütün olarak varolanların

varolanlar olma tarzını (ve dolayısıyla varolanların “varoluşunu” ya da “neliğini” bir bütün olarak araştıran bir soru olarak) sorgulayan bir soru olarak işitilebilir.¹⁹⁷

Bu bölümde, varolanların varolma tarzının onları zeminleyerek, nasıl metafiziğin inşasında kullanıldığını açmaya çalışacağız.

Bu soruyu Heidegger’in açtığı yerden ele almak en doğru giriş noktasını verecektir.

Heidegger ısrarla soracaktır: “Tanrı felsefeye nasıl girer?” diye.

Metafizik teolojidir, Tanrı hakkında bir ifadedir; çünkü tanrı felsefeye girer. Böylece metafiziğin onto-teolojik niteliği hakkındaki soru, şu soruya dönüşerek keskinleşir: Tanrı, yalnızca modern felsefeye değil, haddi zatında felsefeye nasıl girer? Bu soru, bir soru olarak öncelikle yeterince geliştirildikten sonra cevaplanabilir yalnızca.¹⁹⁸

Tanrı felsefeye nasıl girer sorusu, aslında ontoteolojinin teolojik inşasını gözler önüne sermektedir. Filozofların, Tanrıdan bahsedişleri, ona sistemlerinin bir köşesinde yer vermeleri felsefe tarihine hiç de yabancı değildir. Heidegger bu soruyu şöyle cevaplar;

“Tanrı felsefeye nasıl girer?” sorusunu, yalnızca tanrının girdiği şey yeterince açık olduğu zaman, hakkıyla düşünebiliriz: bu şey, felsefedir. Felsefe tarihini salt tarihsel olarak araştırdığımız sürece, tanrının ona girdiğini her yerde bulmalıyız. Ancak felsefenin haddi zatında varolanlarla özgür ve kendiliğinden öz-ilgi (self-involvement) olduğu varsayılırsa; bu durumda tanrı felsefeye, yalnızca felsefe, kendi istediğinden dolayı ve kendi doğasıyla, buna ihtiyaç duyduğu ve belirlediği sürece girebilir. “Tanrı felsefeye nasıl girer?” sorusu, “metafiziğin onto-teolojik temel inşasının kökeni nedir?” sorusuna geri yönlendirir.¹⁹⁹

Bu pasaj bizim için yeterince açıklayıcıdır. Öncelikle, felsefenin şeylerle bir özilgi olarak var olduğundan bahseder ki bu felsefenin Tanrı’ya olan ihtiyacından dolayı Tanrı’nın felsefeye girebileceği anlamına gelir. Fakat bu girme, Tanrı’nın Tanrı olmaklığıyla değil (aynı varlık olarak varlığın metafizikten gizli kaldığı gibi), felsefenin ihtiyacı ölçüsünde ve felsefenin izin verdiği ölçüde bir dâhil olmadır.

Peki bu ne demektir; ilk önce felsefenin izin verdiği ölçüde Tanrının felsefeye dâhil oluşunu ele alacağız ve sonrasında ise felsefenin böyle bir şeye nasıl bir ihtiyaç duyduğu noktasına eğileceğiz.

“Tanrı”, *ens perfectissimum* olarak anlaşıldığında, salt ontolojik bir terim olmaktadır. Tanrı kavramıyla birlikte yine “doğal olarak” anlaşılan şey olan muhtaçsızlık da, böylelikle tözselliğin tesis edici unsurunun ontolojik tefsirini mümkün kılmaktadır. *Alias vero omnes (res), non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus*. Bütün varolanlar (eğer Tanrı değilse), en geniş anlamıyla yaratılmaya ve muhafaza edilmeye muhtaçtır. Demek ki, bir mevcut-olanı oluşturacak şekilde yaratılma ya da yaratılmaya muhtaç olmama, “varlık”ın anlaşılmasını tayin eden ufku oluşturmaktadır. Tanrı olmayan her varolan bir *ens creatum*’dur. Varlıkları bakımından bu iki varolan arasında “sonsuz” bir fark olmasına rağmen hem yaratılmış olana, hem de yaratana birer *varolan diyoruz*. Demek ki, varlık kavramını o kadar

¹⁹⁷ Thomson, *Heidegger / Ontoteoloji*, s. 20

¹⁹⁸ Heidegger, *Metafiziğin Onto-Teo-Lojik İnşası*, s. 57

¹⁹⁹ Heidegger, *Metafiziğin Onto-Teo-Lojik İnşası*, s. 57

geniş biçimde kullanıyoruz ki, böylece onun anlamı “sonsuz” bir farkı bile kapsar hale geliyor. Bu yüzden, haklı olarak, yaratılmış varolanlara da töz diyebiliriz.²⁰⁰

Bu noktada, şu cümlemin altını çizmek istiyoruz; “yaratılma ya da yaratılmaya muhtaç olmama, ‘varlık’ın anlaşılmasını tayin eden ufku oluşturmaktadır.” Şimdi ele almak istediğimizde aslında bu noktadır. Bu çalışmanın içinde de birkaç kez değindiğimiz ‘analoji birliği’ problemini burada tekrar ele alabiliriz. Malum olduğu üzere, taş var, ağaç var, hayvan var, insan var ve Tanrı var derken ‘var’ kelimesini aynı şekilde kullanıyoruz. Ve her durumda ‘var’ kelimesi anlamlı oluyor. Hâlbuki bir taşın ve Tanrının varoluşu bu şekilde aynı çizgiye indirgenebilir durumda değildir. İşte böylece ‘var’ın çok anlam katmanlı yapısı ortaya çıkar. Her cümle için ‘var’ın kullanımı doğru olsa bile farklı anlam katmanlarına sahiptir. Ortaçağ düşüncesi de bu anlam katmanlarının belirlenip ortaya konma çabası etrafında dönmektedir. Felsefe, Tanrı’nın felsefeye girişine sürekli olarak, ‘sadece’ bu hat üzerinden izin vermektedir. Tanrı, her durumda, bu analogi birliğinin sınır-durumu, ufku olarak felsefeye dâhil olabilmektedir. Bir yaratılmış olan ve yaratma ile irade kapasitesinden yoksun olan taş ile yaratılmamış yaratıcı olan Tanrı, ‘var’ın bu çok anlamlı yapısının sınır-durumunu oluşturmaktadır. Böylece Heidegger’in ifadeleri ile Tanrı (yaratılmamış, yaratıcı) ve yaratılmış şeyler arasındaki ‘sonsuz’ fark olmasına rağmen ikisini de varolan olarak adlandırıyoruz. Böylece, Tanrı bir varolan olarak felsefeye girebilmektedir. Bu noktada varlık ile Tanrı arasında bir yakınlık bulunmaktadır. Onto-teolojinin ontolojik karakterinin inşasında da gördüğümüz üzere, felsefe (yani Heidegger’in diliyle metafizik) ‘varlık’tan bahsettiği her durumda aslında varolanı kast etmekteydi. Böylece, farklılık olarak varlık, metafiziğin görüş ufkunda bulunmamaktaydı. Varlık, varolan olduğunda ele alınabilir bir konum edinmekte ve ancak varolanlaştırılarak karşılaşılan olmaktadır. Bu durum varlık’ın kökensel farklılığını yok etmiş ve onu bir sistemin zemin pozisyonu haline ‘indirgemişti’.

Şimdi varlığın bu durumunun bir benzerini metafizik Tanrı için de yapmaktadır. Tanrı, Tanrı olmaklığıyla felsefeye dâhil olamamaktadır. Tanrı ancak felsefenin ona izin verdiği, belirlediği ölçüde felsefeye girebilmektedir. Az önce de belirttiğimiz gibi Tanrı ancak ‘var’ın çok anlamlı yapısını, varlığın anlaşılmasını tayin eden ufuk olarak felsefeye girebilmektedir. Bu da aslında varlığın sadece varolan olarak felsefeye

²⁰⁰ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 95 - 96

girişine benzemekte ve hatta bir yönüyle onun ‘aynısı’dır. Aralarında ‘sonsuz’ fark bulunan bu anlam yapısının iki kutbu ‘varolan’ olarak adlandırılmaktadır. Böylece, metafizik varlığa yaptığının bir benzerini Tanrıya da yapmaktadır. Tanrı, ancak, aynı varlığın da olduğu gibi, varolan olarak felsefeye girebilmektedir. Bu noktada buradaki problemin daha iyi anlaşılabilmesi için daha önce de değindiğimiz bir noktayı kısaca da olsa bir hatırlatalım. Metafizik için, varlık=daimi mevcut-oluş anlayışı işlemektedir. Dolayısı ile Tanrı’da ancak bu şekilde, felsefenin açık bıraktığı bu aralıktan, felsefeye dâhil olabilmektedir, daimi mevcut-oluş olarak. Böylece Tanrı’nın bir varolan-olmayan ‘yapısı’, ‘farklılığı’ gözden kaçırılmış ve onun bu farklılık ile değil de bir varolan olarak, en üst/yüce varolan olarak, varolanlar tümlüğüne girmesine müsaade edilmiştir. Buraya kadar, felsefenin Tanrı’nın felsefeye girişine ne ölçüler içinde izin verdiğini gördük, şimdi ise sorunun ikinci kısmına; felsefenin nasıl olup da böyle bir şeye ihtiyaç duyduğuna yönelelim. Bu noktayı, mevzuyu ana hatları ile açıklayan şu pasajı alıntılararak açabiliriz.

Diğer taraftan, “Varolan nedir?” (veya “*Was ist das Seiende?*” Sorusu bu kontekstte “Varolan şey nedir?” sorusu daha iyi karşılar) aynı zamanda şunu da sorar: “*Hangi* varolan en yüksek (veya üstün) varolandır ve bu varolan hangi anlamda *vardır?*” italikle yaptığım vurguların Heidegger’in ifadesinin (“*Welches ist und wie ist ...*”) de ortaya koyduğu gibi, metafizik sorusunun bu teolojik boyutunun iki cephesi vardır. “Varolan şey nedir?” hem (1) *Hangi* varolanın üstün, pragmatik veya örnek teşkil edici olduğunu, hem de (2) Onun hangi anlamda *varolduğunu* sorar. Heidegger ilk soruyu “Tanrı sorusu,” ikincisini “ilahilik/tanrılık sorusu” diye adlandırır. “Tanrı sorusuna” (varolan varolanlardan en üstün varolan olma anlamındaki hangisinin üstün olduğu sorusuna) cevap vermek için metafizik “ilahilik/kanrılık” sorusunu (en üstün varlık *türü* nedir?) yöneltme ihtiyacı duyar. Teoloji olarak metafizik varolan şeyin varlığının birbiriyle ilişkili şu iki boyutunu anlamayı dener: “*Hangi* varolan en üstün varolandır ve bu varolan *ne tarzda* bir üstündür?” Bir arada düşünüldüklerinde, der Heidegger, bu iki boyutlu “Tanrı ve tanrılık sorusu” *teolojik* bir sorudur; *teolojiktir* çünkü *theion*’un, yani “varolanların nihai nedeni ve nihai temeli”nin varoluşunu sorgular ve yorumunu [*logos*] yapar.²⁰¹

Böylece, Tanrı, varolanların en yücesi olarak, onların varolma tarzlarının en üstünü olarak belirir. Böylece en üstün varolanı ve onun hangi sebeple en üstün (en çok varolan) olduğu açıklanmış olur.

Daha önce de dediğimiz gibi Varlık kendini zemin olarak göstermektedir. Ve böylece Tanrı da kendini ilk zemin olarak gösterir. Böylece, bir önceki bölümde değindiğimiz ontolojik inşada, şeyler en genel olanda zeminlenirken, teolojik inşada da yaratıcı olan, varolma tarzlarının en üstünü olan Tanrıda zeminlenirler. Böylece Tanrı, ilk sebep olarak metafiziğin teolojik inşasındaki zeminin adı olur.

²⁰¹ Thomson, *Heidegger / Ontoteoloji*, s.24-25

Düşünmenin meselesi, haddi zatında varolanlar, yani Varlık'tır. Varlık kendisini zeminin doğasında gösterir. Buna binaen, düşünmenin meselesi, zemin olarak Varlık, yalnızca ilk zemin olarak, *prote arke* olarak temsil edildiğinde tam olarak düşünülür. Düşünmenin asli zemini, kendisini *ultima ratio*'ya, son izaha kadar giden neden sunan yola tekabül eden ilk sebep, *causa prima* olarak sunar. Varolanların Varlığı, yalnızca *causa sui* olarak, zemin anlamında, temel bir biçimde temsil edilir. Bu Tanrı'nın metafiziksel kavramıdır.²⁰²

Heidegger bunu daha açık bir pasajda şöyle ifade eder.

Varlık zemin olarak görüldüğünden, varolanlar zeminlenen şeylerdir; ancak, en yüce varlık, ilk sebep verme anlamında göz önüne alınandır. Metafizik varolanları haddi zatında bütün varolanlar için ortak zemin açısından düşündüğü zaman, bu durumda onun mantığı (lojik'i) onto-lojik'tir. Metafizik haddi zatında varolanları bir bütün olarak, her şeyin sebebini izah eden en yüce varolan açısından düşündüğü zaman, bu durumda onun mantığı (lojik'i) teo-lojik'tir.

Böylece Tanrı ilk sebep olarak, bütün varolanları varlığa getiren olarak, onların zemini olur

Sorusunun bu ikili yapısı, açıkçası var olanın varlığının kendisini nasıl gösterdiğinde temellenmek zorundadır. Varlık, kendisini "temel" [*Grund*] dediğimiz şey olarak gösterme niteliğine sahiptir. Genel olarak var olan, var olanın her türlü incelemesinin üzerinde devindiği zaman olma anlamında, temeldir. En yüksek var olan anlamındaki var olan, tüm var olanı varlığa gelmeye bırakan olma anlamında temeldir.²⁰³

Felsefenin, Tanrı'nın felsefeye ancak bir varolan olarak girişine izin verdiğini gördük. Tanrı'nın farklılığının silinerek, bir varolan haline gelmesi, onun felsefeye dâhil oluşunun yegâne mümkün ufkunu oluşturmaktaydı. Ve felsefeye bu şekilde dâhil olan Tanrı, felsefenin bir ihtiyacına da cevap vermektedir, o da felsefenin zemin ihtiyacıdır. Metafiziğin, kendini zemin olarak gösteren yapısından dolayı, metafiziğinin bu teolojik inşasında da Tanrı varolanları zeminleyen olarak felsefeye dâhil olur. Bu ihtiyacı iki nokta halinde özetleyebiliriz.

a. Tanrı varolanların en yüce tarzını, en çok varolan olarak gösterir. Varlığın anlam ufkunun bir kutbunu oluşturması varolmanın da en üstün tarzını temsil etmesini sağlamaktadır. Böylece 'varolmanın' en yüce tarzı belirlenmiş olur.

b. Tanrı, aynı zamanda da zemin olarak, bütün varolanları varlığa getiren ilk sebep olarak felsefeye girer. Böylece *causa sui* (ilk sebep) olarak Tanrı, yaratılmış bütün her şeyin onda zeminlendiği temel görünümünü alıyor olacaktır.

6.1.3 Daimilik

²⁰² Heidegger, *Metafiziğin Onto-Teo-Lojik İnşası*, s. 59

²⁰³ Heidegger, *Kant'ın Varlık Tezi*, s.80

Metafiziğin onto-teo-lojik karakterinin nasıl kendisini teolojik ve ontolojik olarak zeminlediğine dair fikir edinmiş olduk. Bu noktada ise sormamız gereken soru şu olacak; acaba bu zeminlemeler birbirlerinden tamamı ile bağımsız mıdır? Ve eğer değilse birbirleri ile nasıl bir ilişki içindedirler? İlk önce bağımsızlık sorusundan başlayalım.

Bu konunun başında da söylediğimiz gibi metafizik teolojik olduğu için ontoteolojik veya ontolojik olduğundan dolayı ontoteolojik değildir. Metafiziğin ontoteolojik karakteri ikili tek diyebileceğimiz bir yapı arz eder. Yani metafiziğin *öncelikle* ontolojik olduğundan teolojik karakterli veya *öncelikle* teolojik karakterli olduğundan ontoteolojik karakterli değildir. Burada herhangi bir öncelik ilişkisinden bahsetmek mümkün değildir. ‘Metafizik, yalnızca teo-lojik değil aynı zamanda da ontolojiktir. Metafizik, her şeyden önce, ne yalnızca biri, ne de *aynı zamanda* ötekidir. Daha ziyade, metafizik teo-lojiktir; çünkü onto-lojiktir. Onto-lojiktir; çünkü teo-lojiktir.’²⁰⁴ Şimdi mevzumuzu genel olarak hatırlarsak, metafiziğin hem teolojik hem de ontolojik yönü kendince bir zeminleme yapmaktaydı ve bu sayede gerek varlık gerekse de Tanrı kendilerini bu zemin olarak göstermekteydiler. Metafizik, farkın unutulmuşu ile beraber, sadece varolanları görüş ufkuna taşımış ve onları da hem teolojik olarak Tanrı’da, hem de ontolojik manada, en genel olan olarak Varlıkta zeminlemişti. Metafiziğin, hem varlığa hem de Tanrıya olan yaklaşımı onları birer varolan olarak ele almak üzerine kuruluydu. Böylece metafizik bu zeminlenme ve zeminleme işlemi etrafında dönen bir yapıya sahip olacaktır.

Metafizik, haddi zatında, yani genelde varlıkları düşünür. Metafizik, haddi zatında varlıkları, bir bütün olarak düşünür. Metafizik, varlıkların Varlığını, hem en genel olan şeyin, her yerde kayıtsız olarak geçerli olan şeyin zemin verici birliğidir ve de zeminin, yani En Yüce’nin sebebini izah eden her şeyin birliğindedir. Bu nedenle, varlıkların Varlığı, zeminlenen zemin olarak düşünülür. Böylece metafizik, temelde ve zeminden itibaren, zeminlenen şeydir, zeminin sebebini izah eden şeydir, zeminle izah edilen şeydir ve son olarak izah etmek için zemin denilen şeydir.²⁰⁵

Ancak ontoloji ve teoloji, haddi zatında varlıkların zemini sağladıkları ve bu varlıkların bütün içinde sebeplerinin izah ettikleri sürece, ‘-Lojiler’dir. Onlar, varlıkların zemini olarak Varlığın sebebini izah eder.²⁰⁶

Böylece metafiziğin inşasındaki bu ‘ikili-tek’in rolüne dair bilgi sahibi oluruz. Bu ikili tek birbirinden bağımsız olarak metafiziği zeminlememektedirler, ikisi aksine, ikili tek

²⁰⁴ Heidegger, *Metafiziğin Onto-Teo-Lojik İnşası*, s. 59

²⁰⁵ Heidegger, *Metafiziğin Onto-Teo-Lojik İnşası*, s. 58

²⁰⁶ Heidegger, *Metafiziğin Onto-Teo-Lojik İnşası*, s. 58

olarak birbirleri ile kökensel irtibat halinde olarak metafiziği zeminlemektedirler. Bu noktada artık ikinci sorumuza geçebiliriz. Metafiziğin bu karakterleri birbirleri ile nasıl ilişkilenebilirler.

Bu sorunun cevabı bize metafiziğin nasıl işlediğini de açık edecektir. Metafiziğin, hem teolojik hem de ontolojik yapılanışı aslında ortak bir amaca hizmet etmektedir, o da zeminle(n)me işlevidir. Metafizik, kendisini zemin olarak, zeminleyen olarak göstermektedir. Ve gerek ontoloji gerek de teoloji kendi tarzlarınca bu zemini zeminlemektedirler. Bu noktada anahtar görevi göreceğ şu soruyu sorabiliriz; metafizik neden böyle iki ayrı zemin kurmaya ihtiyaç duyuyor, sadece teolojik olarak veya sadece ontolojik olarak zemin yetersiz mi ki ikisine birden gereksinim duyuyor? Evet, sadece ontolojik zemin, en genel olanı vererek bir zemin tesis etmektedir. Fakat ‘ne’ sorusuna bir cevap olan olarak açığa çıkan bu zemin, varolanların ‘ne’den oluştuğunu, onların en küçük yapısal birimlerini açığa vursa da, ‘nasıl’ sorusuna kayıtsızdır. Metafiziğin ontolojik zemini varolanların zeminini ‘ne’ sorusu bakımından kurgulamakta fakat onların ‘nasıl’ varoluşa geçtiklerini açık bırakmaktadır. Bu noktada da teoloji devreye girerek, ilk sebep olarak Tanrıyı ileri sürmekte ve bu ‘ne’nin ‘nasıl’ varoluşa geçtiğini açıklamaktadır. Ne teoloji ne de ontoloji bu noktada yeterli bir zemini kendi başına inşa edememekte ve birbirlerine ihtiyaç duymaktadırlar. Dolayısı ile bu zeminler aynı zamanda birbirlerinde de zeminlenmektedirler.

Buradaki sorun, metafiziğin iki bağımsız disiplininin bir birliği değildir; ancak soruda, ve düşüncede, ontolojik ve teolojik’te olanın *neliğinin* birliğidir: evrensel ve asli olanda haddi zatında varlıklar, en yüce ve mutlakta haddi zatında varlıklarla bir. Bu Bir’in birliği, öyle bir türdendir ki kendi tarzında mutlak olan, asli olanın sebebini izah eder ve kendi tarzında asli olan da mutlak olanın sebebini izah eder.²⁰⁷

Fakat burada aslında çok ince bir noktadan daha bahsetmemiz gerekmektedir. Yukarıda bahsettiğimiz nokta daimiliğe dair bir yaklaşım içerse de, bundan öteye bir adım daha atma imkânımız hala mevcuttur. O da, zikrettiğimiz, Tanrı’nın kendi tarzınca varlığın anlam ufkunu oluşturmasıyla ilgilidir. Farkın unutulması ile Tanrı da bir varolana dönüşmektedir. Bu dönüşüm, en yüce olan ile en genel olan arasında bazen görülmesi zor olsa da bir bağ oluşturur. Hatırlanacağı üzere Tanrı, varolmanın

²⁰⁷ Heidegger, *Metafiziğin Onto-Teo-Lojik İnşası*, s. 59 - 60

en üstün tarzını belirlemekteydi. Dolayısı ile Tanrı, en genel olarak varolanın özelliği ile benzerlik göstermektedir.

Ontoloji, şeyleri, altında başka temel kalmayacak şekilde, en genel olanı bulmak üzere kazmaktaydı. Bu yoğun kazma işlemi sonucunda da karşımıza artık farklılaşmanın olamayacağı her yapının ondan itibaren ortak biçimde kurulabileceği ortak olanı, en küçük yapıtaşını elde etmekteydik.

Tanrı ise felsefeye, felsefenin izin verdiği ölçüde dâhil olabilmekteydi ki o da var kelimesinin çok katmanlı yapısında gördüğümüz üzere, varlığın anlaşılma ufku olarak, bir sınır olarak mümkün olabilmekteydi. Böylece Tanrı, en küçük yapıtaşlarının oluşturduğu farklı katmanların sınır durumunu oluşturmaktaydı. Dolayısı ile ontolojik zeminin elde ettiği en genel olan ile teolojik zeminin elde ettiği en yüce olan Tanrı arasında bir bağ kurulur. Tanrı başka değil, bu en genel olanların en yüce varolma tarzı olarak karşımıza çıkacaktır. Böylece metafiziğin bu 'ikili' yapısı kökensel olarak birbirine bağlanmış olur. Bu aslında Heidegger'in az önce zikrettiğimiz şu ifadelerinin bir manada açıklığa taşınmasıdır. "Bu Bir'in birliği, öyle bir türdendir ki kendi tarzında mutlak olan, asli olanın sebebini izah eder ve kendi tarzında asli olan da mutlak olanın sebebini izah eder."²⁰⁸

Metafizik bu ikili karakterinin birbirine bağımlı olan yapısından dolayı, yani ne ontolojik ne de teolojik kökeninin inşa etmedeki tek başına yetersiz olmasından dolayı bir daimilik kazanır. Bu daimilik, ontolojik ve teolojik kökenlerin kendi tarzlarınca birbirini zeminlemesini imlediği gibi ikisi arasında az önce zikrettiğimiz gibi birbirlerinin iç içe geçmişliğini de imler. Böylece bu ikili yapı, ikili-tek olan bir görünüm ve işlev altında kendini göstermektedir. Bu da, bu ikisi arasındaki bu yapıyı daimilik olarak işaretler. "Metafiziğin düşüncesi haddi zatında düşünülmemiş olan farklılığa dâhil olmuş kaldığından, metafizik, birleşmiş bir biçimde, daimiliğin birleştirici birliğinden dolayı, hem ontoloji ve hem de teolojidir."²⁰⁹

Şimdi, metafiziğin bu ontoteolojik yapısının ne olduğunu ve nasıl işlediğini açıklığa taşıdıktan sonra, metafiziğin Tanrı'sının dışavurumlarını incelemek istiyoruz. Metafiziğin kurguladığı Tanrı'nın özelliklerini üç genel madde halinde ele almak istiyoruz. Bu maddeler tabii ki de çoğaltılıp çeşitlenebilir fakat biz çalışmamız

²⁰⁸ Heidegger, *Metafiziğin Onto-Teo-Lojik İnşası*, s.60

²⁰⁹ Heidegger, *Metafiziğin Onto-Teo-Lojik İnşası*, s.65

bağlamında değindiğimiz noktaları da bir kez daha ele almak babından bu üç noktayı öne çıkarmak istiyoruz.

6.2 Tanrı ve Fark

Metafizik, ancak unutulmuş ile mümkün olmaktadır. Bu unutulmuş varlığın bütün tarihidir demiştik. Varlık ve varolanlar arasındaki farkın unutulmuşu varlığın başkalığını da yok ederek onu bir varolan olarak açığa çıkartmıştır. İşte, Tanrı'nın felsefeye, felsefenin izin verdiği ölçüde girişi de buna benzer bir sona uğramaktadır. Felsefe, Tanrıya ancak bir varolan olarak felsefeye girmesine izin vermektedir.

Analoji birliği ile alakalı kısımlarda da sıkça değindiğimiz gibi 'var' kelimesi, 'varolan' olanda sabitlenen anlam içeriği ile yaratılmış ve yaratılmamış arasındaki 'sonsuz' farkı dahi kapatacak biçimde ele alınmaktadır. Böylece Tanrı da varolanların bir tarzı olarak, en yücesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Heidegger ısrarla ilk metinlerinden itibaren varlığın, bir varolan-olmayan olduğunu ve varolan cinsinden olmadığını vurgularken aslında metafiziğin gözden kaçırdığı farkın hatırasına bizi yöneltmektedir. İşte metafiziğin ikili-tek olan, onto-teo-lojik yapısı düşünülürse varlığın, varolanların toplamı veya tümlüğü halinde ele alınışı hatırlanırsa buna benzer bir sürecin 'felsefenin Tanrısının' da başına gelmesi kaçınılmazdır. Onto-teo-lojik inşa, Tanrı'nın farklılığını silerek onu da bir varolan olarak ele almaktadır. Burada Tanrı'ya biçilen ayrıca rol ise, onun bu varolma tarzlarının en yücesi olmasıdır. Böylece en genel şekilde bulunan, varolanların temel yapısı ile Tanrı arasında daha önce de belirlediğimiz gibi ontolojik fark değil sadece bir 'derece' farkı olmaktadır. Tanrı da şeyler 'gibi' vardır; ontolojik olarak. Fakat şeyler ölümsüz olarak veya yaratılmamış olarak 'var' değildir Tanrı ise en üstün, en yüce olarak 'var' olduğundan ölümsüz olarak, yaratılmamış olarak vardır. Gerek şeyler gerek de Tanrı varolan olmaktadır, bu yönden aralarında ontolojik fark yoktur. Fakat Tanrı'nın en yüce olması bakımından aralarında bir derece farkı vardır ki bu fark da bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi zeminleme işlevinin gerekliliğini yerine getirmektedir.

6.2.1 İlk Sebep Olarak Tanrı

Tanrı'nın felsefeye felsefenin izin verdiği ölçüde girişi, onun farkını silerek varolan halinde girmesi demektir. Zira felsefe, metafizik olarak, farkın silindiği, varolanlar ile ilgilenmektedir. Bu ise az önceki Tanrı ve fark bölümünde de açıkladığımız gibi Tanrı'nın varolan olması demektir.

Tanrı'nın felsefeye felsefenin ihtiyaç duyduğu için girişi ise bu bölümün konusudur. Metafiziğin, ontolojik kuruluşu en genel olarak şeylerin 'ne'den varolduğunu açıklarken neden dolayı onların varlığa geldiğini açıklayamamaktadır. Bu noktada ontolojik zeminleme ile teolojik zeminleme daha önce de değindiğimiz gibi iç içe girmektedir.

Felsefe bir sistem olarak, başlatıcı bir varolana ihtiyaç duymaktadır. Varolanların varlığa gelişini söyleyecek olan bu varolan, felsefenin en yüce varolanı, yani Tanrı'sıdır. Tanrı, felsefenin böylesi bir ilk sebep olarak, felsefenin zemine duyduğu ihtiyaçtan dolayı felsefeye girmektedir. Böylece Tanrı ilk sebep olarak, zeminleyici karakterini kazanmaktadır. Yaratılmışlar, yaratıcı olarak Tanrı'da zeminlenmekte ve aynı zamanda bu Tanrı, şeylerin yaratıcısı olarak ilk sebep unvanını kazanmaktadır. Felsefe, Tanrı'ya bu bakımdan ihtiyaç duymaktadır.

Tanrı, öncelikle, Varlık ile varlıklar arasındaki farklılığın etken doğasına yaklaşım olarak düşündüğümüz şeyin daimiliği vasıtasıyla girer. Farklılık, metafiziğin yapısındaki zemin alanını oluşturur. Daimilik, Varlıkla sonuçlanır ve Varlığa oluşturuca zemini verir. Bizatihi bu zemin, sebebi izah eden şey tarafından, yani, en üstün bir biçimde asli mesele vasıtasıyla sebep olma –ki bu, *causa sui* olarak sebeptir- tarafından uygun bir şekilde sebebi izah etmeye ihtiyaç duyar.²¹⁰

Farkın silinmesiyle varolanlaşan ve en yüce varolan olarak şeylerin ilk sebebi ve zemini haline gelen, felsefenin ihtiyacına cevap veren bu Tanrı'ya Heidegger pek de olumlu yaklaşmaz. ‘‘*Causa sui*, felsefenin tanrısı için hakiki isimdir. İnsan bu tanrının önünde ne dua edebilir ne de bu tanrıya kurban sunabilir. *Causa sui*'nin önünde insan, ne huşu içinde dizlerini kırabilir ve ne de bu tanrının önünde müzik söyleyip dans edebilir.’’²¹¹

Heidegger metafiziğin varlığın başkalığını silmesi gibi aynı işlemi Tanrı'ya da uyguladığını düşünür ve ilahi Tanrı'nın, bir anlamda varlık olarak varlığın başkalığı ‘gibi’ kendini gösteren bu ilahi Tanrıya ulaşabilmek için felsefenin bu Tanrı'sının

²¹⁰ Heidegger, *Metafiziğin Onto-Teo-Lojik İnşası*, s.66

²¹¹ Heidegger, *Metafiziğin Onto-Teo-Lojik İnşası*, s.66

terkinin gerektiğini vurgular. ‘‘*Causa sui* olarak tanrıyı, felsefenin tanrısını terk etmek zorunda olan tanrı-sız düşünce, bu nedenle, belki de ilahi Tanrı’ya daha yakındır. Burada bu, yalnızca şu anlama gelir: Tanrı-sız düşünce, ilahi Tanrı’ya, onto-teo-lojik’in kabul etmeyi isteyebileceğinden daha açıktır.’’²¹²

6.2.1 Tanrı ve Değer

Bu çalışmanın başında, şeylerin tamamı mevcut-olma karakterine göre belirleyen metafiziğin, el-altındalık varlık minvaline ancak değer yüklemeleri ile ulaşmaya çalıştığını vurgulamıştık. Burada olan işlem el-altındalık ile mevcut-olma arasındaki oluşturulan farkın varlık minvallerine dair olmadığı ve sadece bir derece farkına yönelik olduğuydu.

Metafizik, kullanım nesnelerini asıl olarak mevcut-olma varlık minvali dâhilinde belirlemişti. Sonrasında ise bu mevcut-olma zemini üzerinde, eklediği değer yüklemeleri ile kullanım nesneleri varlık minvaline (el-altındalık) varmaya çalışmıştı.

Böylece kullanım nesneleri ile mevcut-olma arasındaki ontolojik fark gözden kaçırılarak, değer yüklemeleri ile bir derece farkı oluşturulmaya çalışılmaktaydı.

Daha önce bahsettiğimiz, yol gösterici bu hatırlatmalara Heidegger şöyle değinmişti;

En zati varlık konstitüsyonu önceden münasip biçimde belirtik hale getirilmedikçe, söz konusu yeniden ifşa faaliyeti plansızca icra edilen bir girişim olmayacak mıdır? ‘‘Dünya’’nın geleneksel ontolojisinin işbu yeniden inşa ve ‘‘ikmal’’, netice itibarıyla, gereç el-altındalığına ve ilintililik bütününe ilişkin yukarıdaki analizlerin hareket noktası olan yine aynı *varolana* varmadığı müddetçe, söz konusu varolanın varlığının gerçekten de açıklığa kavuşturulduğu veya sadece *sorunsallaştırıldığı* görüntüsünün ötesine gidilememektedir. Nasıl ki Descartes, *proprietas* olarak *extensio*’yu belirlerken tözün varlığına isabet etmemişse, ‘‘değersel’’ tabiat özelliklerine sığınmak da el-altında-olmaklık olarak varlığa bakışımızı açamaz, onu ontolojik bakımdan bir tema haline ise hiç getiremez.’’²¹³

Aslında felsefenin Tanrı ile olan ilişkisinde buna yakın bir durum söz konusudur. Felsefe için de Tanrı en temelde ‘var’ kelimesinin altında değerlendirilmektedir. Böylece Tanrı ile şeyler arasında bir ontolojik fark bulunmadığı vurgulanmaktadır. Peki daha sonra Tanrı’nın ‘en yüce’ oluşu, en üstün değer haline gelişi nasıl gerçekleşmektedir?

Bu noktada metafizik kullanım nesnelerine uyguladığı işlemin benzerini Tanrı’ya da uygulamaktadır. Tanrı, kendisine yüklenen yüklemeler ile en yüce değer haline

²¹² Heidegger, *Metafiziğin Onto-Teo-Lojik İnşası*, s.66

²¹³ Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 103

gelmektedir. Platon'un *Devlet*'inin ikinci kitabından itibaren Tanrı kendisine yüklenen bu değer yüklemeleri ile artık felsefedeki konumunu alabilmektedir.

Bu durumu, Heidegger ikili bir yönden ele alır. Varlık kelimesinin anlam çokluğunu da bu değer yükleme eyleminin karmaşıklığına bağlayan Heidegger, varolana değer yüklenerek varlığa ulaşmanın imkânsızlığını zikreder.

Varlıktan ve hakikatinden bihaber Batı düşüncesi, başlangıcından beri sürekli olarak haddi zatında "var" olanı düşünmüştür. Bu süre zarfında bu düşünme, varlığı, yalnızca böyle hakikatte düşündü; öyle ki "Varlık" ismi, tecrübe edilmediği için, karışmış olarak kalan hatırı sayılır bir hantallığıyla ve anlam çokluğuyla ifade edilegelmiştir. Bizzat Varlıktan bihaber olan, basit ve her şeyi taşıyan, böylece muammalı ve tecrübe edilmemiş bu düşünce, bu arada dünya tarihine genişleme noktasında olarak Batı tarihinin olagelmesidir [Ereignis]. Son olarak metafizikte, Varlık kendisini bir değerde itibardan düşürmüştür. Burada, Varlığın Varlık olarak kabul edilmemişliğinin ve onaylanmamışlığının şahadeti yatmaktadır.²¹⁴

Böylece Nietzsche'nin de gösterdiği gibi, değerler hiçbir zaman değişmez zeminler değildir ve varlık kendisini değersizleştirmiştir, bu aslında felsefe tarihinin doğal seyrinde gözlemlenen bir vakadır ki özellikle Kant sonrası, yani yeni-Kantçı okulun da temel mottosu varlığın değersizleştirilmesidir.

İşte farkın unutulduğu sonucu, Tanrı'nın da böyle değer yüklemeleri ile yapılan ikmali, bir anlamda Heidegger için Tanrı'ya yapılan en büyük kötülüktür. Çünkü hiçbir değer nihilizmin işleyişinden kaçabilecek kadar güçlü değildir.

Her şeyi değerler açısından düşünen düşünme bizzat Varlık açısından düşünüldüğünde nihilizm ise, bu durumda bile Nietzsche'nin en yüce değerlerin değersizleştirilmesi olan kendi nihilizmini tecrübe etmesi dahi, her şeyden önce nihilistik bir tecrübedir. Duyuüstü dünyanın yorumlanması, Tanrı'nın en yüce değer olarak yorumlanması, bizzat Varlık açısından düşünülemez. Tanrı'ya ve duyuüstü dünyaya karşı nihai darbe, varlıkların birincisi Tanrı'nın en yüce değerde itibar kaybetmesi olgusundan oluşur. Tanrı'ya karşı en ağır darbe, Tanrı'nın bilinmez olarak kabul edilmesi değildir, Tanrı'nın varoluşunun kanıtlanamaz olduğunun gösterilmesi değildir; ama daha ziyade, gerçek olarak benimsenen tanrının en yüce değere yükseltilmesidir. Çünkü bu darbe, tastamam, dolanıp durmadan, Tanrı'ya inanmayanlardan değil, inançtan bakıldığında, inancın teolojisine el atarlarsa düşünmelerinin ve konuşmalarının salt sapkınlık olduğunun farkına varmak için, bizzat Varlık üzerine düşünmeye bile uğramaksızın, bütün varlıkların varlıkta en çok olanı olan varlık üzerine konuşan inananlardan ve onların teologlarından gelir.²¹⁵

Böylece metafiziğin Tanrı'sının en büyük dışavurumlarından biri onun 'varolan' olma zemini üzerinden yapılan değer yüklemelerinin ikmalinden oluşmasıdır. Bütün bu saydığımız dışavurumların temel olarak farklılığın unutulduğu ile olan kökensel bağına son bir kez daha dikkat çekmek istiyoruz. Farklılık gözden yittiğinde oluşan homojenleşme, şeyler arasındaki ontolojik farkları silmektedir. Böylece varolanlar bir

²¹⁴ Martin Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü Ve Dünya Resimleri Çağı*, çev; Levent Özşar, Bursa, Asa yay, 2001, s.94

²¹⁵ Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü Ve Dünya Resimleri Çağı*, s.95

homojenlik ve tümlük içinde kendilerini göstermektedirler. Zaten ontolojik inşa da bu en altta yatan zemini açığa çıkarmak üzerine işlemektedir. Farkın bu şekilde gözden yitiminin açtığı bu homojenlik, şeylere eklemlenen değer yüklemeleri ile bir nebze aşılmaya çalışılmaktadır. Fakat bu aşma, Heidegger'e göre, baştan başarısız olmak zorundadır. Çünkü değer yüklemelerinin eklemlenmesi şeylerin ontolojik kavranılmasında bir farklılığa yol açmamakta bilakis bu değerler mevcut-olma temel yapısının üzerine eklemlenmektedir.

Böylece ortaya çıkan sadece derece farklılıkları olmaktadır ki o da asla ontolojik farka denk gelmemektedir. Bu şekilde yapılan homojenleştirme ve üstüne eklenen değerler sonucu, varlık ve Tanrı kendilerinin farklılığını yitirmiş bir şekilde felsefeye dâhil olabilmektedirler.

Bu dâhil olma tarzına yani varlık ve Tanrı'nın birer varolan olarak bu dâhil oluşuna metafizik gene içsel bir ihtiyacından, zemin ihtiyacından, dolayı izin vermektedir.

Bu durumda da varlığın daha önceki bölümlerde sıkça ortaya koyduğumuz, Tanrı'nın ise bu son bölümde kısaca değindiğimiz üzere belirli dışavurumları olmuştur ki onların da en belirginini, Heidegger'in de yaptığı üzere 'zemin' başlığı altında toparlanabilir.

SONUÇ

Bu çalışmada yapmak istediğimiz, ‘fark’ kavramından yola çıkarak onto-teo-loji eleştirisinin çerçevesini çizmek oldu. İlk önce, varlık sorusunun mümkün olan yegane sorulma ufkunun yani Dasein’in, ‘dünya’ kavramı ile olan bağıntısını açmaya çalıştık. Dasein’in dünya ile olan ilişkisi aslında bize bir kaç noktayı aynı anda açımlayabilme imkanı sunmuş oldu. Temelde kartezyen özne eleştirisi olarak işlev gören dünya ve Dasein arasındaki ilişki, kartezyen öznenin yalıtık, çevresinden soyutlanmış ve bir ‘mevcut-olan’a indirgenmiş pozisyonunu yıkmak üzere düşünülmüştü. Fakat Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’daki Dasein’ı ele alışı bir sosyal antropoloji yapma hedefi gütmendiğinden, bu ele alış dolaylı değil doğrudan bir şekilde ‘varlık sorusu’na bağlanmaktadır. Böylece dünya kavramına yaptığımız derinlikli bir okuma çabası bize Heidegger’in metafiziğe yaptığı temel eleştirilere giden yolu açtı. Dünyanın *a priori* yapısı ve dünyanın, dünya-içindekilerin toplamı olmadığı anlayışı bize metafiziğin işleme biçimi hakkında da bilgi verdi. Dasein’in dünya ile olan eksistansiyal ilişkisi bize Dasein’ı da daha dikkatli düşünmeye sevketti. Bu noktada, Heidegger’in kendi örnekleme olan Descartes’in *dünya* kavramını ele aldık. Öncesinde Descartes’da *dünyanın* kuruluşunu *Meditasyonlar* üzerinden tekrar yapılandırdık ve *Varlık ve Zaman*’daki bu *dünya* algısının eleştirisini ele aldık. Böylece Heidegger’in dünya kavramı bizim için daha belirgin oldu. Aslında Heidegger için gerek Dasein’in mevcut-olan’a dönüşmesi gerekse de varlığın varolanlar toplamı olması ‘fark’ın unutulmuşu ile ilişkilenebilir. Dolayısı ile ‘fark’ın unutulmuşu hem varlığa hem de Dasein’a yaptığı etkiler vardır ve bunların detayları ile ele alınması ‘fark’ın daha iyi anlaşılması için gerekli ufkun açılmasıdır. Böylece bizim için fark’ın dışavurumlarına dair bir fikir belirmiş olur. Bu hazırlıklardan sonra artık ‘fark’ kavramını ele almaya hazır durumda olduğumuzdan, bunu bütünlüğü sağlamak ve ‘fark’ın yapısını daha açık kılma adına erken ve geç dönem metinlerinden belirleyici olanlarını birlikte ele aldık. Böylece, erken dönem Heidegger’in Dasein’ı ‘fark’ olarak düşündüğünü söyleyebilme konumunu elde ettik ki, bu aslında geç metinlerin de bize muhtemel anlaşılabilir yolunu gösterdi. ‘Fark’ın bu serimlenişinden sonra artık onto-teo-loji kavramına dair olan yaklaşma çabamız son noktasına ulaşmış oldu. Çalışmamızın son bölümünü oluşturan onto-teo-loji bölümünü, anlayışa yaklaştırma kaygısından dolayı ayırarak

ele aldık. Öncelikle bu kavramın nasıl bir kuruluma sahip olduğunu ve nasıl işlediğini ele aldık, sonrasında ise metafiziğin bu kuruluşunun teolojik ve ontolojik yönlerini ele ve dışavurumlarını ele aldık. En temelde ‘zemin’ kavramı ile ilişkilenen metafiziğin kuruluşu, ‘fark’ın unutuluşunda kökenlenmektedir. Böylece metafiziğin, ‘fark’ ile olan ilişkisi de teolojik ve ontolojik boyutları ile açığa çıkmış oldu. Heidegger’in ürettiği onto-teo-loji kavramı böylece çok geniş bir ilgi alanı oluşturmakta ve heyecanlandırıcı ufuklara yöneltmektedir. Bu ufuklarda yapılacak ilerlemeler ise bu çalışmanın sınırlarını aştığından çok değinilemedi. Fakat daha sonra böyle bir muhtemel yönelme için, gerekli teorik ifşanın bir nebze de olsa yapılabilirdiğini düşünüyorum.

KAYNAKÇA

Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev: Ökten, Kaan H., agora yayınları, 2008

Martin Heidegger, *Zaman ve Varlık Üzerine*, çev. Deniz Kandır, Ankara, a yayınevi, 2001

Martin Heidegger, *The Metaphysical Foundations Of Logic*, trans. Michael Heim, Bloomington, Indiana Uni. Press, 1992

Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çev. Mazhar Şevket İpşiroğlu, Suut Kemal Yetkin, İstanbul, Kaknüs yay., 2003

Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, Ankara, Türkiye Felsefe Kurumu yay., 2009

Martin Heidegger, *The Basic Problems Of Phenomenology*, çev; Albert Hofstadter, Indianapolis, Indiana Uni. Press, 1988

Martin Heidegger, *Metafiziğin Onto-Teo-Lojik İnşası, Heidegger ve Teoloji içinde*, çev. Ahmet Demirhan, İstanbul, İnsan Yay., 2002

Martin Heidegger, *Kant'ın Varlık Tezi, Heidegger içinde*, çev; Özgür Aktok, Ankara, Doğu Batı yay. 2010

Iain D. Thomson, *Heidegger / Ontoteoloji*, çev; Hüsametdin Arslan, İstanbul, Paradigma yay., 2012

Martin Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü Ve Dünya Resimleri Çağı*, çev; Levent Özşar, Bursa, Asa yay, 2001

Rüdiger Safranski; *Bir Alman Üstad Heidegger*, çev. Ali Nalbant, İstanbul, Kabalcı yay., 2008

Magda King, *A Guide To Heidegger's Being And Time*, Albany, State University Of New York Press, 2001

Kaan H. Ökten, Heidegger ve Metafizik, *Kant Sonrası Metafizik Üzerine Konuşmalar* içinde, İstanbul, Küre yayınları, 2012, yayına hazırlayan; Erdal Yılmaz,

Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the-world*, Cambridge, The MIT press, 1991

Loy M. Vail, *Heidegger and The Ontological Difference*, New Jersey, The Pennsylvania State University Press, 1972

Douglas L. Donkel, *The understanding of difference in Heidegger and Derrida*, New York, Peter Lang Publishing, 1992

Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal yay., 2010

Renatus Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, çev: Çiğdem Dürüşken, İstanbul, Kabalcı Yay., 2013

Pierre Grimal, *Mitoloji Sözlüğü*, çev. Sevgi Tamgüç, İstanbul, Kabalcı yay., 2012

Kaufer, Stephan, 2005, ‘The Nothing and The Ontological Difference in Heidegger’s *What Is Metaphysics ?*’, *Inquiry*, Vol. 48, No.6 (December)

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı: Ufuk ÇIKMAZ

Uyruğu: T.C.

Doğum Tarihi ve Yeri: 16 Haziran 1986, İstanbul

Elektronik Posta: ufuk.cikmaz@yahoo.com.tr

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans	Boğaziçi Üni., Edebiyat Fakültesi, Fizik Bölümü	2013

İŞ TECRÜBESİ

-

YABANCI DİLLER

İleri düzeyde İngilizce ve Arapça, orta düzeyde Fransızca ve Eski Yunanca

YAYINLAR

-

HOBİLER

Yüzmek, yürümek