

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

**MARTİN HEİDEGGER'İN VARLIK VE  
ZAMAN'INDA DESCARTES ELEŞTİRİSİ**

**Hazırlayan  
Bülent YILDIRIM**

**Danışman  
Doç. Dr. Musa DUMAN**

**Yüksek Lisans Tezi**

**Eylül 2018  
KAYSERİ**

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

**MARTİN HEİDEGGER'İN VARLIK VE  
ZAMAN'INDA DESCARTES ELEŞTİRİSİ**

**(Yüksek Lisans Tezi)**

**Hazırlayan  
Bülent YILDIRIM**

**Danışman  
Doç. Dr. Musa DUMAN**

**Eylül 2018  
KAYSERİ**

## BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.



Bülent YILDIRIM



T.C.  
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ REKTÖRLÜĞÜ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Tez Başlığı: **Martin Heidegger'in Varlık ve Zaman'ında Descartes Eleştirisi**

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Giriş, b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan toplam **125**.. sayfalık kısmına ilişkin, **02/12/2018** tarihinde **Turnitin** intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı: % **8**.. dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Giriş dahil
- 2- Ana Bölümler dahil
- 3- Sonuç dahil
- 4- Alıntılar dahil/hariç
- 5- Kapak hariç
- 6- Önsöz ve Teşekkür hariç
- 7- İçindekiler hariç
- 8- Kaynakça hariç
- 9- Özet hariç
- 10- Yedi (7) kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez İntihal Raporu Uygulama Esaslarını inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini, aksinin tespit edileceği muhtemel durumlarda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim. **02.../12/2018**

Adı Soyadı : Bülent Yıldırım  
Öğrenci No : 4033031402  
Anabilim Dalı : Felsefe  
Bilim Dalı : Felsefe  
Program Adı : Yüksek Lisans

Danışman: Adı/İmza  
Doç. Dr. Musa DUMAN

Öğrenci Adı/İmza  
Bülent YILDIRIM

## YÖNERGEYE UYGUNLUK SAYFASI

“Martin Heidegger’in Varlık ve Zaman’ın Descartes eleştirisi ”adlı Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Lisansüstü Tez Önerisi ve Tez Yazma Yönergesine uygun olarak hazırlanmıştır.

**Tezi Hazırlayan**

Bülent YILDIRIM

**Danışman**

Doç. Dr. Musa DUMAN

**Felsefe ABD Başkanı**

Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA

Doç. Dr. Musa DUMAN danışmanlığında Bülent YILDIRIM tarafından hazırlanan “Martin Heidegger’in Varlık ve Zaman’ında Descartes Eleştirisi” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalında Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

01 /10 /2018

JÜRİ

Danışman : Doç. Dr. Musa DUMAN



Üye : Doç. Dr. Mustafa YILDIZ



Üye : Dr.Öğr. Üyesi Yakup HAMDİOĞLU



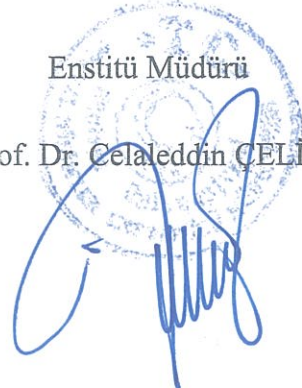
ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulunun 08/10/2018 tarih ve 39 sayılı kararı ile onaylanmıştır.

08 / 10 / 2018

Enstitü Müdürü

Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK



## MARTİN HEİDEGGER'İN HAYATI, FELSEFESİ, ESERLERİ

### Heidegger'in Hayatı

Martin Heidegger, Almanya'nın Baden kenti sınırları içinde Meßkirch adlı bir köyde doğdu. Babası, St. Martin Katolik kilisesinde hademeydi. Orta eğitimini burslu olarak Konstanz'da bir yatılı okulda tamamladı. Freiburg Üniversitesi'nde teoloji eğitimi görmeye başladı fakat ilgisi yavaş yavaş teolojiden felsefeye kaydı. Heidegger bu dönemden söz ederken ilâhiyatçı Carl Braig'in *Varlık Hakkında Ontolojik Araştırmalar* (1896) ve Franz Brentano'nun *Aristoteles'te Varolanın Birçok Anlamı Hakkında* (1862) adlı eserlerinden etkilendiğini belirtir. *Duns Scotus'da Kategori ve Anlam Öğretisi* başlıklı doktora tezini Yeni-Kantçı düşünür Heinrich Rickert'in yönetiminde yazmıştır. 1916 yılında Edmund Husserl Freiburg Üniversitesine geldiğinde Heidegger onun asistanı olur, aralarında yakın bir ilişki kurulur. Heidegger 1923 yılında Marburg Üniversitesi tarafından kadrosuz profesör olarak ders vermeye davet edilir. 1927'de *Varlık ve Zaman*'ın yayınlanmasıyla doçentliğe yükseltilir. 1929'da Husserl'in emekliye ayrılmasıyla onun kürsüsüne profesör olarak atanır. Nazizmin iktidara geldiği 1933 yılında Heidegger de Nasyonal Sosyalist Parti'ye üye olur. Kısa bir süre sonra Freiburg Üniversitesi rektörü seçilir ve üniversitenin Nazileştirilmesi sürecinde önemli bir rol oynar. Heidegger, Nazizm'e felsefi ya da entelektüel bir yön verebileceğini düşünmüş olsa gerektir. Rektörlük görevinden 1934'te istifa etmesi ve ardından siyasete mesafe alması hayal kırıklığına uğradığını gösterir. O Nazizmi felsefi hedefleri için kullanabileceğini düşünürken, Nazizm onu siyasi amaçları için kullanmıştır. Buna rağmen Heidegger partiden istifa etmemiş, partinin edilgin bir üyesi olarak kalmıştır. 1945 yılında, Freiburg, Fransız askeri yönetimine geçtiğinde Heidegger, Freiburg Üniversite Senatosu Arındırma Kurulu tarafından geçmişte nazi olduğu için yargılanır. Kurul Heidegger'i dinledikten sonra onun Nazi olup olmadığı konusunda kesin bir karar veremez. En sonunda Karl Jaspers'ten Heidegger'in Nazizme katkısı hakkında bir rapor yazması istenir. Bu rapor sonucunda Heidegger'in öğretim yapma yetkileri elinden alınır. Böylece Heidegger'in öğrencilerle bağı kesilmiş olur. Almanya'da düşüncesine gösterilen ilgi tümüyle kaybolur. Heidegger'in İkinci Dünya Savaşı sonrasında bir filozof olarak yeniden önem kazanmasında eski öğrencisi Hannah Arendt'in ve Varoluşçuluk akımının yaratıcısı Jean Paul Sartre'in önemli katkısı olmuştur. Heidegger'in Fransa'daki ünü, 1949'un Mayıs ayında Freiburg Üniversitesi senatosunu

Heidegger'in arınma davasını yeniden görüşmeye itmiştir. İşbirlikçi olduğu konusunda verilen karar değişmediği hâlde, bu kez üniversitede ders vermesine izin verilir. Heidegger 1976 yılında ölmüş ve vasiyeti üzerine doğduğu köy olan Meßkirch'te toprağa verilmiştir. Heidegger yaşamının son yıllarını eserlerini yayına hazırlayarak geçirmiştir. Topladığı eserlere "Patika Yolları" (*Wege*) adını vermek istemişti. Bütün eserleri *Gesamtausgabe* içinde yayınlanmaktadır.

### **Heidegger'e Göre Felsefe**

Heidegger için felsefe, her şeyden önce varlık üstüne düşünmedir. Varlık üzerine düşünmeyi sağlayan disiplinde ontolojidir. Ontoloji Heidegger'e göre, bir "varolan" (insan, hayvan, bitki, düşünce, vb.) için bu var olma durumu ne gibi bir anlam taşır? sorusunu cevaplamaya yönelmelidir. Heidegger'e göre esas soru, bir şey vardır denildiğinde, ne ileri sürülmektedir? Aristoteles, metafiziğin inceleme nesnesinin bu olduğunu söylemişti. Ama bir felsefeci ve felsefe tarihçisi olan Heidegger için, Eflatun'dan Nietzsche'ye kadarki bütün metafizik, bu sorunun bir yana atılmasından ve unutulmasından başka şey değildir. Varlığın ne olduğunu sormak yerine metafizik, varolanın, var olan şeyin ne olduğunu sormuş; onun özelliklerini, özünü, nasıl kullanabileceğini araştırmıştır. Varolanı, bilen ve eyleyen bir öznenin nesnesi, bir düşünce, katışıksız ve soyut zihnin bir görüşü haline getirmiştir. Oysa Heidegger'in gözünde, düşünen ve eyleyen insan, şurada ya da burada konumlanmış bir varlık, "burada-varlık" olarak düşünmüş ve eylemiştir. Varolmak, Heidegger için dünyada konumlanmış olmak demektir. Ama burada varlığın varoluşunu ötekilerden ayırt eden özellik, kendi varlığı üstüne gene kendine sorular sormasıdır. Böylece insanoğlu, varlığı, Descartes'tın kavrayışındaki gibi "düşüncenin nesnesi olarak" kavramanın çok uzağında ve hatta düşünmeden daha önce varlık hakkında "varoluşsal" bir kavrayışa sahiptir. Heidegger bu yönüyle başta Sartre olmak üzere çoğu çağdaş filozof tarafından "Varoluşçuluğun" öncülerinden birisi olarak gösterilmiştir. Bununla birlikte Heidegger'in felsefeye Batı Metafiziğinin Yapısöküme uğratma girişimi ve artık felsefenin dışında kaldığını düşündüğü "anlam" problemi üzerine yoğunlaşması ise onun Postmodern, Postyapısalcı, Yapısökümcü düşünürler tarafından da ilgi odağı haline gelmesine sebep olmuştur.



### **Heidegger'in Başlıca Eserleri**

Varlık ve Zaman (*Sein und Zeit*, 1927); Kant ve Metafizik Sorunu (*Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929); Temel Varlık Üstüne (*Vom Wesen des Grundes*, 1929); Metafizik Nedir (*Was İst Metaphysik*, 1929); Gerçeğin Özü (*Vom Wesen der Wahrheit*, 1947); Hümanizm Üstüne (*Über den Humanismus*, 1947); Temel Söz (*Satz vom Grund*, 1956); Dilin Yolları (*Unterwegs zur Sprache*, 1959); Nietzsche (1961); Eşya Üstüne Sorular (*Die Frage nach dem Ding*, 1962); Kant'ın Varlık Konusundaki Savı (*Kants These über das Sein*, 1963); Teknik ve Öğreti (*Die Technik und die Lehre*, 1963).



## TEŞEKKÜR

Ünlü Alman düşünürü Martin Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ında Descartes eleştirisinin incelendiği bu tez çalışmasında; tez konusunun belirlenmesinden sonuçlandırılmasına kadar geçen zaman içerisinde çalışmanın her aşamasında yardımı ve desteği nedeniyle Doç.Dr. Musa DUMAN'a,

Yüksek lisans eğitimim boyunca çok şey öğrendiğim Prof.Dr. Arslan TOPAKKAYA'ya ve Doç. Dr. Mustafa Yıldız'a,

Tezin savunma jürisinde yer alan ve getirdiği eleştiriler ve öneriler ile tezin son şeklini almasında katkıları bulunan Dr.Öğr. Üyesi Yakup HAMDİOĞLU'na,

teşekkürlerimi sunmayı bir borç biliyorum.

Bülent YILDIRIM  
KAYSERİ-2018

# MARTİN HEİDEGGER’İN VARLIK VE ZAMAN ESERİNDE DESCARTES ELEŞTİRİSİ

**Bülent YILDIRIM**

**Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Yüksek Lisans Tezi, Aralık 2017  
Danışman: Doç. Dr. Musa DUMAN**

## ÖZET

Ünlü Alman düşünürü Martin Heidegger, Varoluşçuluk, Postyapısalcılık, Postmodernizm, Yapıbozumculuk akımları üzerinde derin izler bırakmıştır. Heidegger bu gücünü, René Descartes’ın epistemoloji üzerine kurulu felsefesinin modern felsefeye verdiği tahribatı serimleyebilmesine borçludur. Heidegger’e için, Descartes’ın özne merkezli felsefe anlayışının eleştirilmesi son derece önemlidir. Çünkü onun felsefesinin eleştirilmesi aynı zamanda modern felsefenin temel yanılgılarının da aydınlığa çıkarılmasını sağlayacaktır. Bu yanılgıları daha iyi anlayabilmemiz için de Descartes’in felsefesinin varlıktan nasıl uzaklaştığını görmemiz gereklidir.

Tezimiz, Heidegger’in Varlık ve Zaman eserini merkeze alarak, Descartes’ın felsefesinin varlıktan kopuk düşünmeye nasıl evrildiğini göstermeye odaklanır. Bu bağlamda da Descartes’ın felsefesindeki “Res extensa”, “Res cogitans” gibi merkezi kavramların Heidegger açısından nasıl eleştirildiğini ele alır. Ayrıca, Heidegger’e göre ideal bir ontolojide yer alması gereken “Dasein” kavramının niteliklerini irdeleyerek, Descartes felsefesinin ve Kartezyen Okulun getirdiği “özne merkezli” düşünme sorunundan nasıl kurtulacağımızı izah etmeye yönelir.

**Anahtar Kelimeler:** Töz, Dünya, Dasein, Res cogitans, El-altında olan varlık, Mevcut-olan varlık.

# MARTIN HEIDEGGER'S DESCARTES CRITICISM IN HIS WORK OF BEING AND TIME

**Bülent YILDIRIM**

**Erciyes University, The Institute of Social Sciences**

**Masters Thesis, December 2017**

**Adviser: Assoc. Prof. Musa DUMAN**

## **ABSTRACT**

Famous German thinker Martin Heidegger has left deep traces in the fields (movements) of existentialism, post constructivism, post modernism and deconstructionism. Heidegger owes this power to his ability to expose the harm that the philosophy of Rene Descartes which based on epistemology gave to modern philosophy. According to Heidegger, the criticism of Descartes' subject-centered philosophy approach is crucial. Because criticism of his philosophy will at the same time bring out the basic misconceptions of modern philosophy. We need to see how Descartes' philosophy has moved away from existence so that we can better understand these misconceptions.

Our thesis focuses on showing how Heidegger's Descartes philosophy evolved into thinking out of existence by centering on the work of Being and Time. In this context, it handles how the central concepts such as "res extensa", "res cogitans" in Descartes' philosophy are criticised by Heidegger's point of view. He also tries to explain how to get rid of the problem of "individual-centered" thinking brought by the Descartes philosophy and the Cartesian School, examining the qualities of the "dasein" concept which should be placed on an ideal ontology according to Heidegger.

**Key words:** Substance, World, Dasein, Res cogitans, Presence at hand, Available being

## İÇİNDEKİLER

### MARTİN HEİDEGGER'İN VARLIK VE ZAMAN'INDA DESCARTES ELEŞTİRİSİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK .....	i
YÖNERGEYE UYGUNLUK SAYFASI .....	iii
ONAY:.....	iv
TEŞEKKÜR.....	viii
ÖZET .....	ix
ABSTRACT.....	x
İÇİNDEKİLER.....	xi
GİRİŞ .....	1

#### 1. BÖLÜM

#### HEİDEGGER AÇISINDAN DESCARTES FELSEFESİNİN TEMEL PROBLEMLERİ

1.1. Düşünmenin Varlığından Düşünenin Varlığına Geçiş Problemi .....	6
1.2. Özne-Nesne Düalizmi .....	13
1.3. Martin Heidegger'in Batı Metafiziğine ve Descartes'e Yaptığı Dekonstrüktif Eleştiriye Genel Bir Bakış.....	18
1.4. Heidegger'in Descartes'ın Töz Hiyerarşisine Yönelik Eleştirisi .....	25

#### 2.BÖLÜM

#### HEİDEGGER'E GÖRE DESCARTES'İN DÜNYA (*WELT*) YORUMU

2.1. Dünya ve Dünyasallığa Genel Bir Bakış .....	28
2.2. Dünyanın Dünyasallığı .....	30

#### 3. BÖLÜM

#### DESCARTES'İN DÜNYA (*WELT*) YORUMUNA KARŞI HEİDEGGER'İN DÜNYASALLIK (*WELTLICHKEIT*) ANALİZİ

3.1. Dünyanın <i>Res Extensa</i> Olarak Belirlenimi.....	44
3.2. Dünyanın Ontolojik Belirleniminin Temelleri .....	48
3.3. Kartezyen "Dünya" Ontolojisinin Hermeneutik Bakımdan Tartışılması.....	53
3.4. Çevreleyen Dünyanın Çevreselliği ve Dasein'in Mekânsallığı.....	68
3.5. Dünya-içinde El-altında-olanın Mekânsallığı.....	69

3.6. Dünya-İçinde-Varolmanın Mekânsallığı.....	76
3.7. Dasein'ın Mekânsallığı ve Mekân.....	89
<b>SONUÇ .....</b>	<b>94</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>106</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>110</b>



## GİRİŞ

Modern felsefeye yönelik en özgün eleştirilerinden birisi ünlü Alman düşünürü Martin Heidegger tarafından ortaya konulmuştur. Varoluşçuluğun öncülerinden sayılan<sup>1</sup> Heidegger, aynı zamanda Postmodernite, Postyapısalcılık, Yapıbozumculuk gibi felsefe akımları üzerinde derin izler bırakan bir düşünürdür.<sup>2</sup> Martin Heidegger, modern felsefenin bir yanılığın içinde olduğunu ve bu yanılığın temelinde René Descartes'ın epistemoloji üzerine kurulu felsefesinin büyük payı olduğunu belirtir. Heidegger'in felsefesine giriş yapmak isteyen bir felsefecinin, onun modern felsefeyle hesaplaşmasını ve bu minvalde Descartes'e yönelik eleştirisini irdelemesi kaçınılmazdır.

Bu çalışma, Martin Heidegger'in René Descartes'ın epistemoloji üzerine kurulu felsefesine yaptığı eleştiriye ele almaktadır. Bu çerçevede tezde: Heidegger'in temel eseri olan *Varlık ve Zaman* merkeze alınarak, Heidegger'in Descartes'a yaptığı eleştiriler irdelenecektir. Kuşkusuz, Heidegger'in başka eserlerinde de (*Bilim Üzerine İki Ders*, *Dünya Resimler Çağı*, *Metafizik Nedir?*) Descartes eleştirisi söz konusudur ancak Heidegger'in hem felsefi kişiliğinin oluşmasında belirleyici nitelikte olduğu için<sup>3</sup> hem de Heidegger açısından felsefenin esas sorusu olan “varlığın anlamı nedir?” sorusunu gündeme taşıdığı için “*Varlık ve Zaman*” esas alınacaktır. Descartes eleştirisini Heidegger açısından daha iyi anlayabilmek için, tezin birinci ve ikinci bölümlerinde, “töz” ve “dünya” kavramları genel özellikleriyle analiz edilmeye çalışılacaktır. Bu iki kavramın her iki düşünürün felsefe sistemindeki karşılığı ele alınacak ve Descartes'taki tözü kullanım biçiminin Heidegger açısından nasıl bir sorun yarattığı incelenecektir. Tezin özellikle birinci bölümünde, Heidegger'in perspektifinden Descartes felsefesinin temel problemlerinin nasıl görüldüğü izah

<sup>1</sup> Jean Paul Sarte, *Varoluşçuluk*, (Çev. Asım Bezirci), Say Yayınları, İstanbul 2003, s. 37.

<sup>2</sup> David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (Çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınevi, İstanbul 1998, s. 136.

<sup>3</sup> Rudiger Safranski, *Heidegger Bir Alman Üstat*, (Çev. Ali Nalbant), Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2008, s. 252-255.

edilmeye çalışılacaktır. Tezin üçüncü bölümünde, Heidegger'in "dünyasallık analizi" ve "özne" kavramları irdelenecektir. Bunun yapılmasındaki amaç: Heidegger'in, "Dünya"nın oluşumunda nasıl bir özne tasavvuruna ihtiyaç duyulduğuna ilişkin düşüncelerini ve dünyanın özneyle (*Dasein*) ilişkisine yönelik düşüncelerini göstermeye çalışmaktır. "Özne" kavramı Heidegger'in Descartes'a yönelttiği eleştirinin "sonucu" niteliğinde düşünülebilir. Descartes'taki öznenin eleştirisinin yanında, Heidegger açısından ideal bir felsefede (varlığın anlamı nedir? sorusu üzerine yoğunlaşan bir felsefe veya bilgiye değil varlığa odaklanmış bir felsefe) bulunması gereken özne ele alınacaktır. Yani Heidegger açısından başlı başına bir Descartes eleştirisi olan "*Dasein*" ele alınacaktır. *Dasein*, Heidegger için varlığın anlamını incelemde elzem bir konudur. Kısacası, *Varlık ve Zaman*'da Descartes eleştirisinde, Heidegger'in sadece Descartes'a yönelttiği eleştiriler değil, aynı zamanda Heidegger açısından olması gereken felsefenin unsurları analiz edilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda; Heidegger'in, Descartes ile ideal felsefe (varlık üzerine düşünmeye yoğunlaşmış felsefe) arasında yaptığı kıyaslama ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ında Descartes eleştirisi, Heidegger'in felsefi çalışmalarının panoramasını görebilmemiz açısından önemlidir. Her düşünürün felsefe sahasında ortaya çıkışının temel bir gerekçesi vardır. Bu gerekçe düşünürün ilgi alanıyla sınırlı kalan felsefi bir problemin araştırılması olabildiği gibi içinde bulunduğu felsefi sistemin alanını genişletmek için, kendisinden önceki düşünürlerin birikimine yönelik bir katkı veya bir eleştiri de olabilir. Bununla beraber bu temel gerekçe, felsefenin içinde bulunduğu zemine yönelik bir itiraz da olabilir. İşte, Heidegger'in felsefe yapma gerekçesini daha çok bu tür bir sebepte buluyoruz.<sup>4</sup> Bu sebep Heidegger'e göre, felsefenin artık "varlık üzerine düşünmeyi unutması" veya temel sorusunun "varlığın anlamı nedir?" sorusu olmamasıdır. Heidegger'e göre bugünkü felsefenin (Modern Felsefenin) köklü bir eleştiriye ve bu eleştiri sonunda yeniden oluşturulmaya gidecek kadar iddialı bir değerlendirilmeye ihtiyacı vardır. Çünkü bugün felsefe yapmak, "varlığın anlamı nedir?" sorusunun cevabını aramak veya ontoloji üzerine yoğunlaşmak yerine, bilgi üzerine yoğunlaşmaktadır. Ona göre bunun sebepleri salt Modern Felsefenin doğasından kaynaklanan sorunlar değildir. Felsefenin varlık üzerine değil de

<sup>4</sup> Frederick De **Towarnicki**, *Martin Heidegger-Anılar ve Günlükler*, (Çev. Zeynep Durukal), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2017, s. 24-25.



bilgi üzerine yoğunlaşmasının sebeplerini Batı Metafiziğinin başlangıcından itibaren (bu değerlendirme Heidegger'e göre daha çok Sokrates sonrası düşünürler için, Platon ve Aristoteles için geçerlidir) görebiliriz. Yani Heidegger'e göre Batı Metafiziğinin başlangıcından itibaren felsefe gerçek anlamıyla "varlık üzerine düşünme" değildir. Bu metafiziğin "varlık nedir?" sorusuyla işe başlamadığından değildir. Heidegger açısından Batı Metafiziğin yapısal en temel yanılgısı, varlık nedir? sorusundan sorduktan sonra, sorgulamanın ilerleyen safhasında hangi durumda karşısına Varolan çıksa onunla yetinmesidir. Bunun sebebi Heidegger'e göre, Batı Metafiziğinin Varlığı salt Varolan olarak tasarladıktan sonra düşünmesidir. Metafizik, "bütünüde Varolanı kast eder ve Varlıktan söz eder. Varlıktan söz ederken de Varolan olarak Varolanı kast eder."<sup>5</sup> Bu konuda Batı Metafiziği Heidegger'e göre Parmenides'in bile gerisindedir.<sup>6</sup> Var olanı var olan olarak sorgulamak, varlık olarak varlığa yönelmemek "varlığın unutulmuşluğuna" sebep olurken, felsefe için aşılması gereken yeni engeller getirir. Heidegger'e göre bu engellerin başında, "varlık nedir" sorusuna ilk olarak cevap verilirken var olan üzerinden hareket edildiği için, varlığın indirgeyici bir sistemle algılamamıza hizmet edecek niteliğe sahip bir kavramla açıklanmak zorunda olunmasıdır. Bu kavram ilk önce "töz" daha sonra tözün mahiyetine uygun başka bir kavram (Bir, Tanrı, Bilinç v.s.) olmuştur.<sup>7</sup> Bu durum, var olmanın tözün doğasına uygun olarak düşünülmesine yol açmıştır.<sup>8</sup> Var olmanın tözün doğasına uygun olarak düşünülmesi de varlığın tözün niteliklerine göre ele alınmasına sebep olmuş, bu da felsefe açısından varlığın doğru anlaşılmasında büyük yanılgılara sebep olmuştur. Bu yanılgılar Heidegger'e göre, öncelikle "töz" kavramının doğasından kaynaklanmaktadır. Töz kavramı felsefenin kurucu düşünürlerinden (Platon ve Aristoteles) itibaren indirgemeci bir mahiyette kullanılmıştır. Varlık hiyerarşisinin merkezinde yer alan bir töz, diğer varlıkların mahiyetini tayin eden bir niteliğe sahip olmuştur.<sup>9</sup> Tözün bu indirgemeci özelliği her

<sup>5</sup> Martin **Heidegger**, *Metafizik Nedir*, (Çev. Yusuf Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2015, s. 12.

<sup>6</sup> Martin **Heidegger**, *Varlık ve Zaman*, (Çev. Kaan H. Ökten), Agora Kitaplığı, İstanbul 2011, s. 26.

<sup>7</sup> Martin **Heidegger**, *Teknik ve Dönüş & Özdeşlik ve Ayrım*, (Çev. Necati Aça), Pharmakon Yayınları, Ankara 2015, s. 107.

<sup>8</sup> Yasin **Karaman**, Mevcudiyet ve Zaman: Heidegger'in Ousia Yorumu, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, sayı: 15, 2013, s. 196.

<sup>9</sup> Bu duruma örnek vermeye en uygun düşünür Platon dur. Platon da töz ideadır, Platon'un varlık öğretisinde her şey töz durumunda olan ideanın nitelikleriyle belirlenirken, Platon'un bilgi anlayışı da ideanın "en doğru bilgiyi" verdiği bir sistemdir. Ahlaki iyiye ulaşmak idealinin bilgisine vakıf olmayı gerekli kılar. Alfred **Weber**, *Felsefe Tarihi*, (Çev. H.Vehbi Eralp), Sosyal Yayınları, İstanbul 1993, s. 53-55.

dönem ve her düşünür için farklılıklar göstererek varlığını sürdürmüştür. Heidegger açısından varlığın kapsamlı olarak algılanmasını engelleyen bu yaklaşım Batı Metafiziği için belirleyici bir niteliğe sahip olmuştur. Töz kavramının yarattığı bu sorun Descartes'a kadar sürmüştür. Çağdaş felsefenin kurucusu olarak bilinen René Descartes'tan sonra ise felsefe artık “özne” üzerine kurulu bir niteliğe sahip olmuştur. Varlık yerine bilgi öne çıkmış, dolayısıyla ontoloji yerine epistemoloji felsefeye hâkim olmaya başlamıştır. Varlığa yönelen bir felsefe imkânsızlaşmıştır. Bugünkü sorunların (Modern Felsefenin getirdiği sorunların) incelenmesinin veya “Descartes’ın eleştirilmesinin Heidegger açısından önemi”, Descartes ile birlikte Felsefenin hem Batı Metafiziğinden kaynaklanan sorunları (töz üzerine kurulu indirgemeciliği) bakiyesine alması hem de “varlıktan soyutlanmış özne” (dünyasından yalıtılmış öznde diyebiliriz) sorununun eklenmiş olmasıdır. Bu açıdan baktığımızda Heidegger için Descartes eleştirisi, hem Batı metafiziğinin taşıdığı sorunları anlamamıza yardımcı olacak, hem de bu sorunların “dünyasından yalıtılmış özne” sorunuyla birleşerek Modern Felsefeyi nasıl etkilediğinin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Descartes’ın kendisinden sonraki felsefeyi özellikle “özne” fikriyle ve buna bağlı olarak da epistemoloji tabanlı varlık öğretisiyle derinden etkilediğini düşünürsek Heidegger için Descartes eleştirisinin nedem kaçınılmaz olduğunun sebeplerini görebiliriz. René Descartes’ın hem açık seçik bilgiyi elde etmek için kullandığı “metodolojik şüphe” yöntemiyle “şüphenin” felsefenin temel karakteri olduğunu vurguladığı için hem de şüphe etmeyi sağlayan “özneyi” felsefenin merkezine aldığı için felsefenin sekülerleşmesini sağladığını söyleyebiliriz.<sup>10</sup> Felsefenin odağına özneyi almak Orta Çağdan gelme bir alışkanlığı devre dışı bırakarak, felsefeyi Orta Çağ ilahi doktrininin tasarrufundan kurtarmıştır. Bu boyutuyla ele alındığında Descartes’ın Çağdaş Felsefenin kurucusu veya öncüsü kabul edildiğini söyleyebiliriz.<sup>11</sup> Bununla birlikte Descartes’ın “doğruluğundan şüphe edilmeyecek bilgiye” ulaşmak için kullandığı yöntem öznenin ontolojik olarak mutlaklaştırılmasına sebep olmuştur.<sup>12</sup> Zaten Heidegger’in de Descartes ile asıl sorunu öznenin mutlaklaştırılmasıdır. Öznenin Descartes tarafından mutlaklaştırılması, Heidegger’e felsefe yapmanın doğasını değiştirmiştir. Felsefe salt

<sup>10</sup> Emrah **Günok**, “Sum, ergo cogito: ego’nun fenomenal zeminine ilişkin Heideggerci çözümleme”, *Possible Düşünme Dergisi*, sayı: 2, 2012, s. 57.

<sup>11</sup> Günok, s. 58.

<sup>12</sup> Günok, s. 58.

öznenin gözünden gözüken bir varlık fikriyle baş başa kalmıştır. Heidegger için ideal felsefe faaliyeti olan “Varlık üzerine düşünme” imkânını kaybetmiştir. Descartes’ın bu özelliğinin (Felsefeyi özne merkezli bir faaliyete dönüştürmesi) kendisinden sonra gelen felsefe üzerindeki yadsınamaz bir etkisi vardır. Yani Heidegger için artık Descartes sonrası felsefenin ele alınmasını sağlayacak nedenler çoğalmış ve zorunlu hale gelmiştir. Bu nedenleri de göz önüne aldığımızda, Heidegger’in Descartes eleştirisinin önemini daha iyi anlayabiliriz. İşte çalışmamızın amacı da sorunun Heidegger açısından bu önemi göz önünde bulundurarak, Heidegger açısından Descartes’ın felsefeye verdiği zararı teşhir etmeye çalışmaktır. Tabii ki bu teşhir, Heidegger’in temel yapıtı olan “*Varlık ve Zaman*” esas almak kaydıyla yapılmaya çalışılacaktır.

Sonuç olarak, bu tez çalışması, yapısal nitelikte açıklamalar yapmadan bir dizi soruya cevap arar. Bunların başında, “Descartes’ın özne tasavvuru (öznenin mutlaklaştırılması ve bu özelliğiyle felsefenin merkezine alınması) Heidegger’e göre ontolojiyi nasıl tahribata uğratmıştır?” sorusu gelir. Diğer soruları da şu şekilde sıralayabiliriz: Descartes’ın töz kavramını kullanış biçimi Heidegger için elzem bir sorun olan “öznenin mutlaklaştırılmasına” nasıl hizmet etmiştir? Bunun yapılmasında nasıl mantık hataları vardır? Descartes’ın dünya kavramına yaklaşımı varlık üzerine düşünmeye nasıl zarar vermiş olabilir? Heidegger’e göre ideal bir ontolojiyi tesis etmemiz için *Dasein*-Dünya ilişkisi nasıl olmalıdır? İşte bu sorular üzerinden Heidegger’in Descartes’ı nasıl eleştirdiği ele alınacaktır. Bu bağlamda Heidegger için varlığın en sahih yorumu sayılan *Varlık ve Zaman*’da çizdiği dünya ve *Dasein* portresi ele alınacaktır. Varlığın bu yorumuna, Descartes’ın dünya ve özne yorumunun hangi mesafede olduğunun gösterilmeye çalışılması ise bu soruların cevaplarına ulaşılmasına katkı sağlayacak en temel unsurdur.

# 1. BÖLÜM

## HEIDEGGER AÇISINDAN DESCARTES FELSEFESİNİN TEMEL PROBLEMLERİ

### 1.1. Düşünmenin Varlığından Düşünenin Varlığına Geçiş Problemi

Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ında Descartes eleştirisini doğru algılamamız için Heidegger açısından Descartes'ın temel yanılsamalarını görmemizde fayda vardır. Bu yanılsamaların ikinci ve üçüncü bölümlerde ayrıntılı bir şekilde incelememiz mümkün olacaktır ancak Heidegger'in dilinin çetrefilliği ve konunun muğlaklığı, problemin daha açık bir şekilde göz önüne getirmemiz ihtiyacını doğurmuştur.

Heidegger'in Descartes eleştirisi çok konulu bir problematiğe sahipmiş gibi gözükse de esasında temel bir sorun merkeze alınmış olduğunu ve geriye kalan konuların da bu merkezi sorunun birer türevi olduğunu söyleyebiliriz. Yani Descartes eleştirisi, konu başlıkları her ne kadar farklı olsa ve bu farklılıkların her biri spesifik bir incelemeye katkı sağlasa da özünde aynı sorunun farklı tezahürlerinin incelenmesidir diyebiliriz. Bu merkezi sorun Heidegger'e göre, Descartes tarafından varlığın düşünülmesinin bir kenara bırakılıp, varlığın belli bir özelliğe sahip kısmının yani "varolanın" düşünülmeyle çalışılmasıdır. Yani Heidegger'in ifadesiyle "varlığın düşünülmesinin unutulmasıdır" diyebiliriz.<sup>13</sup> Aslında Heidegger varlığın düşünülmesinin unutulmuş olduğunu Descartes ile keşfetmez, bu sorun felsefenin ilk büyük düşünürlerinden beri vardır ancak Heidegger açısından Descartes'ın kendisinden önceki düşünürlerinden temel farkı "özne" yi ele alma biçimidir. Descartes'ın özneyi varlığın tasarrufundan çıkartıp, varlığı öznenin tasarrufuna alması,<sup>14</sup> varlığın düşünülmesindeki engellemenin Descartesçı veya Kartezyen tanımıdır. Heidegger açısından Descartes'ın bu sonuca "nasıl ulaştığı" ise,

<sup>13</sup> Emmanuel **Levinas**, "Martin Heidegger ve Ontoloji", (Çev. Elis Simson), *cogito*, sayı:64, 2010, s. 25.

<sup>14</sup> Levinas, s. 25.

Descartes'ın “düşünmenin varlığından düşünenin varlığına nasıl geçtiğinin” analiz edimesini zorunlu kılar.

Çağdaş felsefenin kurucusu olarak kabul görmüş olan Descartes'tan sonra Batı Felsefesinde özne düşüncesinin rolünün öne çıktığını görüyoruz. Özne düşüncesinin öne çıkması esasında Descartes'ın kullandığı metodolojik şüpheyeye dayanmaktadır. Metodolojik şüphe, Descartes için, “kaynağından ve kesinliğinden emin olmak istediği” bilgi arayışında, dönemin yaygın olan kuşkuculuk anlayışına karşı en doğru karşı çıkışı ifade eder. Varlığından şüphe etmeyeceği, kesin bilgiye ulaşma amacıyla olan Descartes için ilk yapılması gereken düşünsel faaliyet “şüphe” etmektir. Descartes'a göre şüphe bize neyin gerçekte var olduğunu neyin var olmadığını gösterecek tek yöntemdir. Descartes bu yöntemi ilk olarak dış dünyaya veya maddi varlığa yöneltir. İlk önce dış dünyada varlığından şüphe edilmeyecek bilgi arayışına girer. Descartes, şüphenin kapsamını ölçmek için “Meditasyonlar” isimli eseri boyunca yanılmanın temsili olan rüyayı ele alır.<sup>15</sup> Descartes'a göre rüya, basit bir şekilde ele alındığına zihinsel bir figürün dış dünyada nesnel karşılığının olmadığı durumunu gösterir. Descartes bunu bir örnekle şöyle ifade eder:

“Kim bilir kaç kez şu bildik olayla karşılaşmışımdır, yani gece uyurken burada olduğumu, üzerimde kışlık giysimin olduğunu ve ateşin başında oturduğumu sanmışımdır, oysa o sırada üstümü çıkarmış yatağında yatıyorumdur. Ama şimdi uyanık gözlerle bu kâğıda baktığımdan kuşkum yok, salladığım şu başım uykulu değil, bu elimi bile uzatıyorum ve uzattığının farkındayım, oysa uyurken bunlar bu kadar net olmuyor.”<sup>16</sup>

Descartes açısından yanılmanın bir başka kaynağı ise, kendisini maddi dünya ve kendi bedeninin varlığı hakkında yanıltma, aynı zamanda kandırma gücüne sahip “*malicious demon*”nun (hilekâr ve aldatıcı kötü bir cin) varolma ihtimalidir<sup>17</sup>. Descartes'a göre sözkonusu cin, hayatın temel varlık koşulu olan dış dünya ve bedene dair ideleri (bunlar gerçekte yok olsalar dahi) zihne yerleştirmiş olabilir. Yani insanı kandırmış olabilir. Bu durumda Descartes'a göre, rüya görme ile duyumsal gerçeklik arasında fark, yöntemsel şüphenin ulaşmak istediği amaca (kesinlik) ulaşılmasına engel teşkil eder. Descartes buna şöyle örnek verir: “Işık oyunu yüzünden ormandaki bir ağacı insana benzetmemle, söz konusu insanın ormanda karşıma çıkışına ilişkin bir rüya görmem arasında fark

<sup>15</sup> Günok, s. 59.

<sup>16</sup> René **Descartes**, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, (Çev. Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2013, s. 25.

<sup>17</sup> Günok, s. 59.

yoktur”<sup>18</sup>. Bu farksızlık, Descartes açısından kesinliğin hangi alanda aranması gerektiğine dair bize güçlü bir ipucu vermektedir. İşte burada ulaştığı sonuçtan, yani “dış dünyada kesin bilgiye ulaşmanın imkânsızlığı” Descartes’ı şüphenin kaynağı olan iç dünyaya yöneltir. Descartes göre varlığından şüphe etmeyeceğimiz ilk şey şüphe ediyor oluşumuzdur. Şüphenin kendisidir. Şüphe ise bir düşüncedir. Düşünce ise bir edim olduğu için düşünen bir varlığa ihtiyaç duymaktadır. Düşünen bir varlık olmadan düşünme olmaz. Düşünen varlıksa “ego” veya özne olarak insan varlığıdır, kendi varlığıdır.<sup>19</sup>

Bu akıl yürütmeyi, Descartes felsefe tarine geçmiş ünlü bir çıkarım olan “*cogito ergo sum*” yani “düşünüyorum o halde varım” ile sonlandırır.<sup>20</sup> Heidegger açısından bu önerme mantıksal açıdan incelenmeye muhtaçtır. Çünkü Heidegger’e göre Descartes’ın burada “düşünüyorum” derken kastettiği anlam “düşündüğümü düşünüyorum”dur. Yani Heidegger, Descartes’ın düşünce (*cogitation*) sözcüğünü “düşünülene” mi, “düşünce edimine” mi referansla kullanmakta olduğu sorusunu gündeme taşır. Heidegger açısından bu soru muğlak gözükmemekte ve dolayısıyla Descartes’ın verdiği cevabın açıklayıcı bir yönü gözükmemektedir. Descartes, “düşünüyorum o halde varım” derken düşünen “ben”in (egonun) tam da düşünmesi esnasında varolduğundan emin olduğunun altını çizmiştir. Şu halde Heidegger açısından, Descartes’ın düşünce derken “düşünüleni” değil, “düşünce edimini” kastettiği sonucunu çıkartmamız gerekir. Fakat Heidegger’e göre düşünme esnasında düşünmenin düşünüldüğünü iddia etmek saçma olacaktır. Zira bu durumda üçüncü bir düşüncenin de bu ikinciye düşünüyor olması, dördüncü bir düşüncenin de üçüncüyü düşünüyor olması gerekecek ve bu sonsuza kadar sürüp gidecek mantıksız bir silsileye sebep olacaktır. Sonuçta bu akıl yürütmeye düşünmenin varlığından düşünülenin varlığına geçiş uygunsuz olacaktır.<sup>21</sup> Bununla beraber düşünce ediminin varlığını düşünen bir “şey”in varlığına dayandırmak, düşüncenin bir nesne olarak ele alınmasına sebep olur.<sup>22</sup> Bu durumda düşünce Heidegger’ göre, “düşünülen” anlamında kullanılıyor olmak durumundadır ve bu da

<sup>18</sup> Günok, s. 59.

<sup>19</sup> René **Descartes**, *Yöntem Üzerine Konuşma*, (Çev: Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2013 s. 95-97

<sup>20</sup> Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, s. 97.

<sup>21</sup> Günok, s.65.

<sup>22</sup> Günok, s.65.

ciddi bir çelişkiye sebep olmaktadır.<sup>23</sup> Ciddi bir çelişkiye sebep olmasını daha yalın bir şekilde ifade edersek; Descartes'ın akıl yürütmesinde düşünce hem düşünülenin varlığına sebep olan varlık niteliğindedir hem de üzerinde düşünülen bir nesne niteliğine sahiptir. Heidegger'in yaptığı bu analize göre, Descartes'ın "düşüncenin varlığından düşünülenin varlığına geçişi" ancak zorlayıcı bir varsayıyla sağlamış olduğu sonucuna ulaşıyoruz. Çünkü mantıksal açıdan ikna edici gözükmemektedir.

Descartes'ın "düşüncenin varlığından düşünülenin varlığına geçişi", Heidegger'in öncüllerinden olan Husserl<sup>24</sup> için de elzem bir problem olması<sup>25</sup> sorunun önemini bize göstermektedir. Heidegger'e göre Descartes'ın sezgisel olarak ulaştığı veya kabul ettiği bu sonuç, Descartes için öznenin kendi "düşünen varlığını" yani "ego"yu temellendirmek için gereklidir ve bu varlık (ego) Descartes'ın gerçekliğinden emin olduğu tek şeydir. Bununla birlikte Descartes'ın, mantıksal açıdan ikna edici olması için egonun veya düşünenin varlığını ispat etmeye ihtiyacı vardır, bunun için ise "düşünüyor olmanın gerçekliğini" ispat etmesi gerekir.<sup>26</sup>

Descartes düşünüyor olmanın gerçekliğini ise, "idesel" yani zihinsel bir temsil olarak açıklar: Descartes için, açık ve seçik bir şekilde apriori (deney öncesi veya önsel) olarak bildiği ben (ego) bilgisinin elde edilmiş tarzı, "içe bakış yöntemi" (*reflection*), onu diğer bilgi türlerinden daha kesin ve doğru yapar.<sup>27</sup> Bu bağlamda, maddesel olanın varoluşundan emin olamadığından dolayı, benliğin de maddesel bir şey olamayacağını veya olmaması gerektiğini belirtir dolayısıyla benliğin temelini oluşturan ruhun bedenden önce gelmesi gerekir.<sup>28</sup> Ona göre özü düşünme olan benlik, bağımsız bir varoluşa sahip bir tözdür ve yer kaplama niteliğine sahip olan maddeden farklıdır. Benlik kusursuz olmaya yakın olma bakımından doğadan daha öndedir.<sup>29</sup> Dolayısıyla Descartes'a göre, ilk şüphe edilmesi gereken düşünme yetisine sahip ussal varlık veya ruhsal töz değil, yer kaplama yetisine sahip olan maddi tözdür. Descartes'ın bu sonuca

<sup>23</sup> Günok, s.65.

<sup>24</sup> Safranski, s. 56.

<sup>25</sup> Edmund **Husserl**, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, (Çev. Harun Tepe), BilgeSu Yayıncılık, Ankara 2015, s. 2-3.

<sup>26</sup> Günok, s. 59-64.

<sup>27</sup> Husserl, s. 2-7.

<sup>28</sup> René **Descartes**, *Felsefenin İlkeleri*, (Çev. Mehmet Karasan), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1997, s. 32-33.

<sup>29</sup> Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, s. 101.

ulaşmasının sebebeni aslında yürütmek istediği “metodolojik şüphe” yöntemi için mantıksal bir zorunluluk olarak düşünebiliriz. Çünkü metodolojik şüphenin veya en saf haliyle şüphenin olması için ilk önce şüphe eden bir varlığın olması gereklidir. Şüphe eden varlığı zorunlu olarak kabul etmediğimiz ve şüphe dışında tutmadığımız takdirde, şüphenin kendisinden de şüphe etmeye başlamak zorunda kalırız. Bu da absürt bir durum teşkil edecek ve konunun dağılmasına, metodolojik şüpheyile ulaşılmak istenen amaçtan uzaklaşılmasına sebep olacaktır. Dolayısıyla Descartes, şüphenin dolayısıyla da düşümenin sürekliliğini sağlamak için şüphe eden varlığı (düşünen özneyi) dogmatik olarak varsayımıştır. Zaten Heidegger için Descartes’ın temel sorunu düşünmenin varlığından düşünenin varlığına geçişi “sorgusuz sualsiz” kabul etmesidir veya Descartes tarafından öznenin dogmatik varsayıdır diyebiliriz.<sup>30</sup>

Descartes açısından bu akıl yürütme yani “düşünmenin varlığından düşünenin varlığına geçiş” doğru olsa da Heidegger için görüldüğü gibi sorunlu gözükmektedir. Buna koşut olarak Heidegger, bu problemdeki sorunları izah etmek için yukarıda yapılan izahatlara ek olarak *cogito ergo sum*<sup>31</sup> un mantıksal statüsünün de analiz edilmeye (yani *cogito ergo sum*’un önerme yapısını incelemeye) muhtaç olduğunu düşünmektedir. Bu analizin sağlıklı yapılması için Heidegger Descartes’ın kullandığı “düşünüyorum”( *cogito*) un bir yargı olup olmadığının sorulması gerektiği sonucuna varır. Çünkü düşünüyorum bir yargı ise, onun varolan bir duruma gönderimde bulunuyor olması gereklidir. Burada yargılama kavramına değinmemiz gerekebilir: Yargılama, gerçeklik hakkında bir iddiada bulunmadır. Başka bir ifadeyle belirtirsek, zihnin bir içeriği olumladığını veya reddettiğini dile getirmesi anlamındadır. “Düşünüyorum” önermesi için yargılama, “kendimi, düşünüyorum olmam bakımından karşıma koyup seyrediyorum” anlamına gelecektir.<sup>32</sup> Burada Heidegger’e göre, “seyretme” içebakış (*reflection*) anlamı taşıdığı için, seyretmenin de bir düşünce biçimi olduğu söylenebilir. Her içe bakışın veya kendi düşünmesini seyretmenin varlığını bilmemiz için mutlaka yeni bir “içe bakışa” veya “düşünmeye” ihtiyaç duyulacak ve her yeni düşünmede yeni bir özneye dayanacağı için bu süreç anlamsız bir silsileye dönüşecektir. Dolayısıyla Heidegger’e göre, düşünmenin

<sup>30</sup> Günok, s. 62.

<sup>31</sup> Cogito ergo sum. Latince düşünüyorum o halde varım anlamında bir çıkarımdır. Çıkarımın öncülünü oluşturan cogito latince düşünme, çıkarımın bağlacını oluşturan ergo o halde anlamında, çıkarımın sonucunu oluşturan sum ise varım anlamındadır. Günok, s. 61.

<sup>32</sup> Günok, s. 60.



varlığından düşünenin varlığına geçişin mantıksal temelleri ortadan kalkacaktır. Sonuçta Descartes'ın “Düşünüyorum” yargısının, Heidegger'e göre “düşündüğümü düşünüyorum” anlamına geleceğini ve ontolojik içeriği olan bir yargı (Descartes'ın iddia ettiği gibi) olmaktan ziyade düşünmenin anlamını tam olarak belirleyemeyen bir ifade olduğunu görebiliriz.

Soruna Heidegger açısından bakıldığında, “düşünenin (egonun) varlığını sağladığı düşünülen *cogito*'nun, yargı olup olmadığı” sorusu cevaplanmaya çalışılmalıdır: bu bağlamda “düşünüyorum, öyleyse varım” önermesinin büyük öncülü “her kim ki düşünüyordur, o kişi vardır” olan mantıksal çıkarımın küçük öncülü ve sonuç önermesi olup olmadığı sorulabilir.<sup>33</sup> Bu Heidegger'e göre *ergo*'nun yani “o haldenin” gereksiz olup olmadığını sorgulamakla aynı anlamdadır. Eğer *ergo*'nun gerekli olduğu düşünülürse, “düşünüyorum”dan “varım”a geçişi değil de “her kim düşünüyordur”dan “o kişi vardır” a geçiş daha mantıklı olacaktır. Şöyleki, “her kim ki düşünüyordur, o kişi vardır” önermesinde var olmanın temeli belirlenmiştir, “düşünüyorum” da ise sadece bireyin kendisinin bir edimi gerçekleştirmekte olduğunu tespit edilmesi vardır.<sup>34</sup> O zaman doğuştan gelen ide sıfatını düşünüyorum değil, büyük öncül yani “her kim düşünüyordur, o kişi vardır” hak etmektedir ancak Descartes, doğuştan gelen bir idenin nasıl bilindiği konusunda açık değildir. Çünkü Heidegger'e göre Descartes, doğuştan gelen ide deneyimle mi bilinir? yoksa deneyimin koşulu mudur? sorularını ortaya atıp tartışmaya çalışmamıştır. Bundan dolayı Descartes, düşünme deneyiminin ortaya çıkışını, “ben”in (ego) kanıtı olarak göstermekten geri durmamıştır. Düşünme deneyiminin ortaya çıkışının sorgulanmaması veya araştırılmaması Ben'in ve düşünsel tözün (*res cogitans*) kanıtı olarak gösterilmesine sebep olmuş ve “kendi kendine verilmişlik”<sup>35</sup> gibi Heidegger'den önce de felsefede önemsenmiş bir sorun ortaya çıkarmıştır.<sup>36</sup> Bu durumda Heidegger, “*cogito, ergo sum*”un ve buna bağlı olarak da “*cogito*”nun birer yargı olduklarını itiraf etmenin zorunlu olduğunu düşünmekte ve bu düşünmenin sonucunda Heidegger, haklı olarak Descartes'ın nasıl olup da büyük

<sup>33</sup> Günok, s. 61-62.

<sup>34</sup> Günok, s. 59-62.

<sup>35</sup> Husserl, s. 8.

<sup>36</sup> Husserl, s. 5-12.

öncülden, yani “Her kim ki düşünüyordur, o kişi vardır” önermesinden, hiç bahsetmemiş olmasının sorgulamak zorunda kalınacağını belirtmektedir.<sup>37</sup>

Sonuç olarak Heidegger açısından Descartes’ın problemi, Descartes’ın düşünmenin varlığından düşünenin varlığına geçişi “sorgusuz sualsiz” kabul etmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu Heidegger için bir nevi “dogmatik” bir tutumdur. Oysaki filozofun (Descartes’ın) varlığından emin olup kabul etmesi gereken tek şey bir düşünce ediminin varlığıdır. Düşünme var ise, o düşüncenin bir de icracısı, faili olduğunu iddia etmek, sözkonusu faili töz (*substanz*)<sup>38</sup> olarak kabul etmek ve düşünce eyleminin kendisini de bu tözün taşıyıcısı olduğu bir nitelik olarak değerlendirmek anlamına gelecektir.<sup>39</sup> Yani düşünce var ise onun gerçekleştiren bir özne olarak ben (ego) ve ego’nun gerçekleştirdiği eylem olarak düşünme var olmak zorundadır ancak bu zorunlu ilişki Heidegger’ e göre, sadece düşünmenin var olmasından hareketle kurulmaya çalışılmıştır. Yani düşünmeyi sağlayan ego’nun veya öznenin varlığına doğrudan düşünmenin var olmasından ulaşılmıştır. Bu geçiş Heidegger’e göre yanlıştır. Bu geçiş “düşünenin” (özne) varlığını “töz” e dönüştürmüştür. Descartes’ın yönteminde, düşünmenin varlığından hareketle düşünenin töze dönüşmesi, Heidegger için kabul edilecek bir durum değildir. Heidegger’e göre burada asıl sıkıntıyı yaratan yani düşünen varlığın birden töze dönüşmesine sebep olan durum *cogito ergo sum* argümanındaki “*ergo*” dur. Yani o halde anlamındaki bağlaçtır. Var olmanın düşünmeye bağlanması, var olmanın zihinsel bir aktivitenin sonucu olması veya zihnin faaliyetine dayandırılması, var olmanın önceliğini ortadan kaldırmaktadır. Bu durum Var olmanın düşünmenin önünde değil, düşünmenin var olmanın önünde yer almasına sebep olmaktadır. İşte Heidegger için de asıl sorun da burada yatmaktadır. Heidegger, buradan hareketle Descartes’ın geleneksel ontolojiye bağlı kalmayı sürdürdüğünü, felsefesinin herhangi bir yenilik vadetmediğini iddia eder.<sup>40</sup> Bunun temel sebebi ise Descartes’ın töz kavramını kullanışındaki sıklıktır. Heidegger’in Descartes’ın töz kavramını kullanışındaki hataya yönelik yaptığı töz ve tözsellik eleştirisi ilerleyen

<sup>37</sup> Günok, s. 61.

<sup>38</sup> Almanca karşılığı “substanz” olan kavram töz anlamına gelir. Töz ise var olma sebebini kendisinden alan varlıktır. Ahmet **Cevizci**, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 937-938.

<sup>39</sup> Günok, s. 60-62.

<sup>40</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 25-26

bölümlerde, özellikle de “dünyanın ontolojik belirleniminin temelleri” bölümünde ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

## 1.2. Özne-Nesne Düalizmi

Heidegger’e göre, Descartes felsefesinin temelinde yer alan özne-nesne düalizminin irdelenmesi şu bakımdan elzemdir:

“Descartes’la birlikte eski Hıristiyan antropolojisi insanı hayatla olan kaynaklı birliğinden ayırt ederek basit ve soyut bir ‘done’ veya bir ‘şey’ olarak anlamıştır. İnsanın tamamıyla parçalanmasının bir sonucu olan bugünkü kültür buhranı mevcudiyetin hayatla olan başlangıçtaki birliğinin ve bütünlüğünün koparılmasıyla başlar.”<sup>41</sup>

Bu koparmanın sonucunu anlamaya çalıştığımızda, karşımıza Heidegger’in Descartes’a yönelik eleştirilerinde sıklıkla vurguladığı özne-nesne düalizmi ve öznenin yalıtılması meselesi çıkar. Heidegger’e göre, insan varlığı Kartezyen felsefeye temel teşkil eden “düşünen Özne” olarak düşünüldüğü müddetçe, otantik özelliğine aykırı bir anlama sahip olacaktır. Bunun sebebi yukarıda izah edildiği gibi insan varlığının varlıktan kopuk olarak ele alınmış olmasıdır. Öznenin Varlıktan kopuk olarak ele alınmış olması veya içinde bulunduğu dünyada salt nesnelere ilişkide olmasının Heidegger için bir anlam sorunu yaratacağı aşikârdır. Çünkü “bilincin anlamaktan türediği ve anlamın da dünya içindeki eylemliliğimizden kaynaklandığını”<sup>42</sup> iddia eden Heidegger’e, Kartezyen felsefenin vardığı bu sonuç oldukça uzaktır. Tabii ki varlık içinde bu ikiliğin temel sebebi düşünen öznenin oluşumunu sağlayan mantıksal sebeplerdir. Düşünen öznenin ve varolanların töz olarak düşünülmesi, her ikisinin de farklı niteliklerle algılanmasını da içerir. Düşünen özne “düşünme” niteliğine sahipken, varolan “yer kaplama” niteliğine sahiptir. Farklı niteliklere sahip iki tözün birlikte var olmasının yarattığı sorunun ise Heidegger’in *Varlık ve Zaman* boyunca en çok mücadele ettiği veya itiraz ettiği konu olduğunu söyleyebiliriz.<sup>43</sup> Normalde Varlıkla bütünlüğünden kopmayacak şekilde var olması gereken İnsan varlığı da “düşünen özne” veya “özneye” dönüşür. Bunun sonucunda da özne, başlangıçtaki birliği sağlayan özelliğinin aksine varlıktan kendisini yalıtır. Buradan özne nesne ikiliği şeklinde konuyu tasavvur

<sup>41</sup> Banu Alan **Sümer**, “Parmenides’in ‘düşünme ve varlık aynı şeydir’ yargısına Heidegger’in yorumu açısından bir bakış”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, sayı: 11, 2011, s. 138.

<sup>42</sup> Barbara **Bolt**, *Yeni Bir Bakışla Heidegger*, (Çev. Murat Özbank), Kolektif Kitap, İstanbul 2012, s. 33.

<sup>43</sup> Günok, s. 65.

etmemizin aynı zamanda “yalıtılmış” bir özneyi de tasavvur etmemizle aynı anlama geldiğini çıkarılabılırız. Diğer bir ifadeyle, yalıtılmış özne problemi özne nesne düalizminin öbür yüzüdür diyebiliriz. Kartezyen Felsefede bu dönüşümün veya bölünmenin (özne ve nesne olarak bölünmenin) gerçekleşmesinin sonucu da, Heidegger’e göre özneyle nesnenin nasıl “temas” edeceği sorununun ortaya çıkmasıdır.<sup>44</sup> Temas sorunu ortaya çıkmıştır, çünkü varlık başlangıçtaki birliğini kaybetmiş, özne ve nesne olarak bölünmüştür. Onun bir bütün olduğunun düşünülmeyle devam etmesi içinde bu iki unsurun temas etmesi gereklidir.

Öznenin nesneye temas etme sorununu veya başka bir deyişle özne ve nesnenin etkileşim içinde bulunarak varolması Heidegger açısından Kartezyen düşünmedeki problemleri serimlemek için sorgulanması gereken temel sorunlardan biridir. Heidegger bu sorunun (öznenin nesneye teması) kökenini, nesnenin mahiyetini tespit etmede veya nesnenin ne olduğunu sorgulamada bulur. Ona göre asıl sorulması gereken sorulardan birisi şudur: “bir varlığın nesne olarak deneyimlenmesi ile nesne olması aynı anlamda mıdır?”<sup>45</sup> Yani bir varlığı deneyimleyerek elde ettiğimiz “bilgi” varlığın kendisini mi yansıtmaktadır? Benzer sorun aslında Descartes tarafından da ele alınmıştır. Descartes, ünlü “balmumu örneğinde” de izah ettiği gibi, deneyimlenen varlığın sadece kalıcı olmayan deneyim malzemesiyle bilinmesinin yarattığı şüphenin varlığın kendisini bilmemizi sağlayacağı düşünülemez.<sup>46</sup> Zaten maddi varlığın bilinmesindeki şüphe Descartes’ı varlığından şüphe edemeyeceği bir varlığı temellendirme uğraşına sürüklemiştir ancak Descartes yine de varlığı temsil edildiği verilerle (donelerle) bilmeye çalışmış ve öznenin varlıkla (nesneyle) olan bağına da bu donelerin bilinmesinde bulmuştur. Bu verilerin (donelerin) varlığı doğrudan temsil ettiği düşüncesi Heidegger tarafından tözsellik fikriyle varlığın temellendirmesine yönelik bir eleştiriye tabi tutulduğunu görüyoruz<sup>47</sup>.

Descartes’ın, varlığı temsil edildiği doneler tarafından bilmeye çalışması, varlığın gerçek anlamıyla bilinmesini sağlayacağı ve varlığın bir done olarak algılanmasıyla

<sup>44</sup> Stephen **Mulhall**, *Heidegger ve Varlık ve Zaman*, (Çev. Kaan H. Ökten), Sarmal Yayınevi, İstanbul 1998, s. 69-71.

<sup>45</sup> Günok, s. 65.

<sup>46</sup> Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, s. 55-57.

<sup>47</sup> Günok, s. 62.

varlığın doğrudan kendisine ulaştığımız anlamına gelir mi? Bu sorular Heidegger' e göre incelenmeye değerdir. Çünkü bu sorular Heidegger'e göre, Descartes'ta anlam kaymasına sebep olmuş bir soruna işaret etmektedir. Örneğin, Mekânsal bir nesneyi algılamak demek, mekânı algılamak demek değildir. Burada Heidegger açısından daha çok, herhangi bir şeyin orijinal (deneyimlenmemiş veya bilgi olarak işlenmemiş), nesnellik-öncesi mekân sezgisi sayesinde bilgi nesnesi hâline geldiğinden söz etmek gerekmektedir.<sup>48</sup> Yani Heidegger'e göre Descartes perspektifinden baktığımızda, nesnenin özne tarafından deneyimlenmesi öznenin nesneyi bilme kalıplarına uygun özelliklerinin üzerine düşünmesiyle olmaktadır. Heidegger'e göre bunun sebebinin daha yakından incelediğimizde, Descartes'ın varolanı matematiksel-fiziğin bakışına uygun bir varlık alanı olarak tasavvur etmesinin yer aldığını görüyoruz.<sup>49</sup>

Bu ikilik ya da düalizm, Heidegger'e göre varlığını ancak "bilme" edimiyle sürdürmektedir. Heidegger için bilme ediminin mümkün olabilmesi için öncelikle öznenin yola çıkılarak nesne üzerine yapılacak örtüşmenin mümkün olması gerekir.<sup>50</sup> Böyle bir durum ise özne ve nesnenin farklı tözlerin niteliklerine sahip olmasından dolayı imkânsızdır ancak bundan daha önemlisi Heidegger için, Kartezyen düşüncenin bizi böyle bir örtüşmenin mümkün olabileceğine inandırmaya yönelten paradigmasıdır. Yani Heidegger'e göre asıl sorun, özne-nesne ikiliğiyle oluşturulmuş bir düşünme biçiminin sağlıklı düşünmeyi (varlık üzerine düşünme) sağlayacağını düşünülmesidir. Heidegger'e göre Kartezyen düşünmedeki hata, bilmenin zeminin oluşturulma biçimindedir.<sup>51</sup> Bilmenin özne ve nesne unsurlarıyla tanımlanmaya çalışılması, en baştan yanlıştır. Bilme, Heidegger'e göre ancak varlık içinde bulunarak kavranılan bir süreç olabilir. Descartes'ın yaptığı gibi Varlıktan soyutlanıp, varlığı karşısına alarak yapılan bir düşünme etkinliği olamaz. Heidegger'e göre, Descartes'ın böyle bir düşünme biçimini tercih etmesinin sebeplerinden birisi, Descartes'ın töz kavramını alt üst etmesinden kaynaklanır. Töz kavramı Descartes'ın felsefesinde son derece yanlış kullanılmıştır. Heidegger'e göre Descartes'ta Töz kavramı varlığın maddi ve ruhsal olarak ifade edilebilecek farklı nitelikleri, varlığı ayırmaya veya bölmeye hizmet eder şekilde kullanılmıştır. Maddi ve ruhsal töz, tözün mahiyetinden dolayı, yani "kendi

<sup>48</sup> Günok, s. 65.

<sup>49</sup> Günok, s. 63.

<sup>50</sup> Levinas, "Martin Heidegger ve Ontoloji", s. 20-21.

<sup>51</sup> Levinas, "Martin Heidegger ve Ontoloji", s. 20-25.

varlık sebeplerini kendilerinden başka bir şeye borçlu olmadıklarından” dolayı, varlığın bütün olarak ele alınmasına engel teşkil eder durumdadır. Bunun Heidegger açısından en olası sebeplerine göz atarsak: Descartes, varlığın nesne olarak varsayılan kısmına maddi tözün niteliklerini vermiş, varlığın özne olarak görülen kısmına ise ruhsal tözün niteliklerini vermiştir. Öznenin nasıl kendi dünyasından çıkıp, nesnenin tamamen özneninkinden farklı niteliklerden oluşmuş dünyasına nüfuz ettiğini açıklayamamıştır. Heidegger’e göre Descartes tarafından bu sorun olarak dahi görülmemiştir. Hatta Descartes’ın maddi ve ruhsal tözün (beden ve ruh olarak) aynı zeminde bulunmasının dahi açıklamakta güçlük çektiğini, ünlü “kozalaksı bez” metaforuyla veya “beynin ortasında bulunan bir merkez” gibi zorlayıcı kavramlarla bu sorunun mantıksal güçlüğünü aşmaya çabaladığını görüyoruz.<sup>52</sup> Bu sorun, Descartes’tın ardılları tarafından özel olarak incelenmiş, “Okkazyonalizm”, “Paralelizim” gibi felsefe okullarının doğmasına sebep olmuştur. Sonuç olarak, Heidegger’e göre tözün maddi ve ruhsal töz olarak ayrı ayrı ele alınması ve özne ile nesnenin bu iki tözün nitelikleriyle donatılmış olarak düşünülmesi varlığın “bir bütün” olarak değerlendirilmesini engellemiştir. Varlık bu durumda madde ve ruhtan oluşan iki bölümlü bir yapıya sahip olacaktır. Maddi varlık “varolan” (*seindes*)<sup>53</sup> anlamına gelecek ve insan varlığı dışındaki her şeyi kapsayacaktır. Aslında Heidegger için de varlık kendisini varolan olarak ifşa eder ama varlık varolandan ibaret değildir:

“Heidegger için Varlık, her ne kadar kendini varolanlarda ifşa etse ve varolanlarla yakın bir bağlantı içerisinde bulunsa da, bir varolan değildir ve varolan olarak anlaşılabilir. Varolanlarda kendisini ortaya çıkaran Varlık, kendisini kendisinden farklı bir şey olarak açığa çıkarırken, kendisini özünde olmayan bir biçimde gizlemiş de olur. Dolayısıyla çeşitli düalist ayrımlarla Varlığı da bir varolana indirgeyen bakış açısının, kendisini varolanlarda ifşa ederken gizleyen Varlığı anlaması mümkün değildir.”<sup>54</sup>

Bu bağlamda Heidegger için öne çıkan en önemli ödevlerden birisi gerçeği özne ve nesnenin oluşturduğu ikilikte kavrayan Kartezyen okula saldırmaktır. Heidegger’e göre Kartezyen Okulun verdiği en temel tahribat bizi yanlış sorular sormaya sevk etmesidir.

<sup>52</sup> René **Descartes**, *Duygular Ya da Ruh Halleri*, (Çev. Çiğdem Dürüşken), Alfa Yayınları, İstanbul 2015, s. 49-50.

<sup>53</sup> Patrica Altenbernd **Johnson**, *Heidegger Üzerine*, (Çev. Adnan Esenyel), Sentez Yayınları, Ankara 2013, s. 26.

<sup>54</sup> Kasım **Küçükcalp**, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, Sentez, Bursa 2008, s. 22.

Kartezyen Okuldan sonra özne-nesne ayrımı çerçevesi içinde kalınarak bilen öznenin kendi iç alanından çıkıp başka ve dışsal bir alana girebildiğini açıklama sorunu ortaya çıkmıştır. Hatta Kartezyen Felsefe bilmenin herhangi bir nesneye sahip olma sorununu ortaya çıkarmıştır. Ancak bu sorun Heidegger için esas sorun değildir.

Heidegger için Descartes felsefesindeki asıl sorun, “dünyada kendiliklerle karşılaşılabilmeyi mümkün kılan şeyin”, yani Descartes’ın ego varlığında yaptığı gibi sorgusuz sualsiz var saymanın, ne olduğudur<sup>55</sup>. Bu tabirin daha çok Descartes’ın ego nun varlığını temellendirmesi için kullandığını söyleyebiliriz. Çünkü egonun veya düşünen öznenin varlığı Descartes için bir yerde zorunlu olarak kabul edilmesi gerekiyordu. Dolayısıyla egonun nasıl temellendirdiği Descartes tarafından ayrıntılı bir şekilde izah edilmeden kabul edilmek zorunda kalındı. Heidegger’e göre Descartes’ın çelişki oluşturmadan egonun varlığına ulaşması için Kant’ın yaptığı gibi özneyi veriliymiş gibi kabul etmek yerine, öznenin varlığını incelenmesi gerekirdi. Sonuçta Heidegger’e göre öznenin varlığının Kartezyen yöntemle oluşturulma süreci sorgulanması gereken bir konudur. Bu sorgulamayı sağlıklı bir şekilde yapıp, düşünmenin varlığından düşünenin varlığına geçişi doğru analiz etmediğimiz takdirde özne-nesne düalizmini ve öznenin yalıtılmasını anlamamız mümkün değildir. Heidegger, Kartezyen Felsefede öznenin Kant’ta olduğu gibi apriori (deney öncesi) olarak kabul edilmesi, öznenin oluş biçimini görmemizi engellediğini düşünmektedir, çünkü özneyi Kant’ta olduğu gibi apriori kabul etmek aynı zamanda dogmatik hale getirmektir.<sup>56</sup> Zaten bu dogmatik kabul yüzünden, düşünen öznenin oluşturulduğunu söylenebilir. Dolayısıyla da öznenin ortaya çıkışı Heidegger’e göre yapay bir durumdur. Varlığın doğasına aykırıdır. Heidegger’e göre İnsan varlığı doğal olarak varlıkla bütünlüğü içinde ele alınabilir.

Son tahlilde Heidegger, Descartes’ın kuşkuculuğu engellemek için öznenin varlığını garantileyerek kurduğu felsefi sistemin, kuruluşundaki mantık hatası yüzünden öznenin varlıktan yalıtılmasına, varlığın geri kalan kısmının var olan veya nesne olarak nitelendirilmesine sebep olduğunu iddia etmektedir. Bunun sonucu olarakta varlıktan yalıtılmış özne, kendisinden farklı niteliklere sahip nesne arasından birlik bozulmuş,

<sup>55</sup> Günok, s. 62.

<sup>56</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 24-25.

yerine bu iki unsur (artık töz niteliğine sahip olmuş) arasındaki ikilik ortaya çıkmıştır. Oysa kuşkuculuğun çözümü Heidegger için özne ve nesnenin yan yana gelmesi değil, öznenin insan varlığının varlık bütünlüğünün içinde bulunarak bilme edimini yerine getirmesi demektir<sup>57</sup>. Heidegger'in iddiası tam olarak şudur:

“özne ile nesne ilişkisi mevcut olan iki varlığın yan yana birlikte varoluşu olarak kavrandığı takdirde, kuşkucu saldırılara yanıt vermek olası değildir. Ama bilmek dünyada olmanın bir kipi olarak anlaşılırsa bu saldırılar sıfırlanır. Zira ben var olanların varlığının sadece birbirleriyle nasıl bağlantılı olduğunu bildiğimde de... Dış dünyadaki varlıkları orijinal olarak nasıl kavırıyorsam onların yanında aynı şekilde olurum”<sup>58</sup>

Özetle Heidegger'e göre, Descartes'ın “Bilmeyi” yalıtılmış özne ve nesne arasındaki ilişki olarak belirlemesi karşımıza “kuşkuculuğu” çıkarır.

### 1.3. Martin Heidegger'in Batı Metafiziğine ve Descartes'e Yaptığı Dekonstrüktif Eleştiriyi Genel Bir Bakış

Ünlü Alman düşünürü Martin Heidegger'e göre modern felsefe bütünüyle bir yanılgı içindedir. Bu yanılgıya yol açan temel sebep, felsefenin zeminin ve problem önceliklerinin doğru belirlenmemesidir. Ona göre modern felsefe “varlık” yerine “bilgi” üzerine yoğunlaşmıştır. Ontoloji yerine epistemoloji öne çıkmıştır. Felsefe zeminini varlıktan bilgiye kaydıracağı için, problemlerini de bu sahadan almıştır. Bu tutumun Heidegger açısından sıkıntılı sonuçlarından birincisi, felsefenin esas faaliyet alanının (varlık) değişmesi olmuştur. Günümüzde artık felsefenin yerini bilim almıştır, bilim felsefe adına düşünen bir role sahip olmuştur.<sup>59</sup> Ayrıca psikoloji, mantık, politoloji gibi bilimler felsefenin yerini kapmıştır. Bu disiplinler bugün felsefe adına düşünmektedir ve Heidegger'e göre bu durum felsefenin erimesine sebep olmaktadır.<sup>60</sup> Heidegger'e göre bu durum Pozitivistler<sup>61</sup> tarafından sevinçle karşılanırsa bile esasında bilim ve teknik için

<sup>57</sup> Levinas, “Martin Heidegger ve Ontoloji”, s. 25-29.

<sup>58</sup> Mulhall, s. 70-71.

<sup>59</sup> Martin Heidegger, *Profesör Heidegger, 1933'te Neler Oldu? Der Spiegel'in Heidegger'le Tarihi Söyleşisi*, (Çev. Turhan Ilgaz), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1995, s. 32.

<sup>60</sup> Heidegger, *Profesör Heidegger, 1933'te Neler Oldu? Der Spiegel'in Heidegger'le Tarihi Söyleşisi*, s. 32.

<sup>61</sup> Pozitivistler, sosyal bilimlerin doğa bilimlerin metodolojisini kullanması gerektiğini çünkü bu iki bilim arasında esaslı bir fark olmadığını düşünürler, dolayısıyla bugün sosyal bilimlerin alanı olarak kabul ettikleri felsefenin alanında doğa bilim yöntemlerini kullanılmasını savunucudurlar. Susan



de bir kısır döngü yaratır. Heidegger'e göre bunun sebebi, öncelikle modern bilimin kendisini bilen bir özelliğe sahip olmamasıdır ve kendisi hakkında bir şey söyleyememesidir.<sup>62</sup> “Fizik, fizik olarak fizik hakkında bir şey söyleyemez”.<sup>63</sup> Bu durum Heidegger'e göre sadece bilim için değil, teknik için de geçerlidir.<sup>64</sup> Teknik de tıpkı bilim gibi kendi özünü açığa veren bir bilgiye sahip değildir, kendisiyle ilgili kendi tarzıyla bir şeyler söyler ama bu tarzın tekniğin gerçekte ne olduğunu ifade etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla teknik de kendi özünü kavrayamaz.<sup>65</sup> Esasında modern bilimden önce (Antik Yunanda) bilim *logos*'<sup>66</sup>u kavramaya çalışmaktaydı, *logos* üzerine düşünme ise varlığın tüm yönleri üzerine düşünmeyle eşdeğerdi. Logos olan bilim, varlığın belirli bir kısmıyla ilgili ve önceden belirlenen bir yöntemle inceleme yapan bir disiplin olmaktan ziyade, Heidegger'in felsefesinde de önemli bir yer işgal eden “varlığın anlamı nedir?” sorusuna cevaplamada hayati bir yere sahiptir. Bunu sağlayabilmesi de *logos*'un varlığın kendini açığa vuran özellikleri üzerine düşünmeye uygun niteliklere sahip olmasıydı. Heidegger için “varlık üzerine düşünme” açısından çok önemli bir yeri olan Sokrates öncesi düşünürlerin, özellikle de Herakleitos'un varlık anlayışında *logos*'un anlamı böyle bir işleve sahiptir<sup>67</sup>. Logos, yani sözün, Heidegger için bu kadar önemli olmasının sebebi “sözün söylediği şeyin kendinden kaynaklı olmasıdır”<sup>68</sup> ve sözün bir şeyin görünmesini sağlamasıdır. Yani “dolaysız olarak” varlık üzerine düşünmeyi sağlamasıdır. Bu sebepten dolayı Heidegger için Antik Yunandaki bilim modern bilimden çok farklı bir işleve sahiptir. Oysa günümüzde pozitivizmin etkisindeki bilimlerin durumu bunun tam tersidir. Felsefenin yerini işgal eden bilimlerin kendisini anlatamayacak düzeyde oluşu Heidegger'e göre tesadüfi değildir. Çünkü günümüzde bilimler de teknik de felsefeyle benzer bir kaderi paylaşır. Günümüzde

---

**Hekman**, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik, Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida*, (Çev. Hüsamettin Arslan, Bekir Baldız), Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, s.38.

<sup>62</sup> Martin **Heidegger**, *Bilim Üzerine iki Ders*, (Çev. Hakkı Hünler), Paradigma Yayınevi, İstanbul 2000, s. 38.

<sup>63</sup> Heidegger, *Bilim Üzerine iki Ders*, s. 38.

<sup>64</sup> Martin **Heidegger**, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, (Çev. Doğan Özlem), Paradigma Yayınevi, İstanbul 1998, s. 44.

<sup>65</sup> Heidegger, Martin, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, s. 44-45.

<sup>66</sup> Logos antik yunan da söz anlamında kullanılmıştır ancak günlük hayattaki söz kavramından farklı bir anlama sahiptir. Antik Yunan'da logos kavramı, “felsefi söyleme temel olan, felsefi faaliyetin sürdürülmesini sağlayan” bir anlama sahiptir. Logos kavramı Heidegger'in felsefesinde önemli bir yere sahip olan, aynı zamanda Varlık ve Zamanın da temel amacı olan varlığın anlamı nedir? sorusunun anlaşılmasına yardımcı olur. Sevgi İyi, “Heidegger'de Logos'un Yeri”, *cogito*, sayı: 64, 2010, s. 126.

<sup>67</sup> İyi, s. 126-127.

<sup>68</sup> İyi, s. 125.

bilimlerin anlamının dahi Antik Yunandan farklı bir anlama sahip olması, Kartezyen tavrın verdiği tahribatı anlamının, Heidegger için önemini artırdığını söyleyebiliriz.

Heidegger'e göre, Antik Yunan Felsefesinden beri felsefenin faaliyet gösterdiği alan varlık'tı. Özellikle de Pre-Sokratik düşünürler (Heidegger'in deyimiyle *Westliche Denker*), "varlığın anlamı nedir?" sorusunu felsefenin gündemine alarak, felsefenin dolaysız ve özlü bir şekilde varlığın konu edinmesini sağlamışlardır.<sup>69</sup> Antik Yunan Düşünürlerinin varlık anlayışlarıyla, ahlak felsefesi, siyaset felsefesi gibi sistematik felsefe alanları arasında eşgüdüm bulunmaktaydı. Mesela, Platon'un nasıl bir varlık anlayışı varsa o minvalde bir siyaset, devlet, ahlak, bilgi anlayışı söz konusuydu. Varlık anlayışında kullandığı hiyerarşi, kategorileştirme; ahlak, devlet anlayışını da belirlemiştir.<sup>70</sup> Bugün ise sistematik felsefe alanlarının içeriğinin nasıl şekilleneceğini belirli bir varlık tanımının nitelikleri değil, bilim tarafından sistematik felsefe alanlarında yapılan araştırmalardan elde edilen bulguların değerlendirilmesi tayin etmektedir. Heidegger'e göre felsefenin alanını bilimin doldurması öyle hat safhaya ulaşmıştır ki gelecekte artık felsefe yerine "sibernetik"den bahsetmek zorunda kalabiliriz.<sup>71</sup> Sonuçta felsefenin alanını bilime kaptırmasıyla sonuçlanan bu durum (ilerleyen bölümlerde ayrıntılı bir şekilde inceleyeceğiz), Heidegger' e göre Descartes'ın Felsefesinden kaynaklanmaktadır.

Heidegger'e göre Modern Felsefenin verdiği tahribatın ikincisi, bilgiyi elde eden öznenin, Heidegger'in güçlü bir şekilde vurguladığı Descartes'ın "*cogito ergo sum*" önermesinin öznesinden, kaynaklanmaktadır. Yani varlıktan kendini izole etmiş, varlığı nesneleştirmiş, varlığı fiziksel varlığa indirgemiş Kartezyen öznesiyle ilgilidir. Heidegger'e göre bu öznenin felsefe açısından veya olması gereken en kapsamlı düşünme biçimi açısından durumu sıkıntılıdır. Çünkü bu özne dış dünyadan (yani varlıktan) yalıtılmış olarak tahayyül etmektedir. Modern Felsefe de Kartezyen öznenin getirdiği bu yalıtılmışlığın (yani dünyasız özne varsayımının) sunduğu perspektifle varlığa bakmaktadır. Öznenin varlıktan soyutlanıp daha sonra varlığa bakması, Heidegger'e göre "insan varlık bağının" yeniden yorumlanmasına sebep oluşturmuştur.

<sup>69</sup> A. Kadir Çüçen, "Heidegger ve Felsefe", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, sayı:1, 2006, s. 8.

<sup>70</sup> Sümer, s. 139.

<sup>71</sup> Martin Heidegger, Adile Arslan, Mehmet Alpay Dikmen, vd, *Patikalar Martin Heidegger ve Modern Çağ*, (Çev. Leyla Baydar, Hasan Ünal Nalbantoğlu), İmge Yayınevi, Ankara 1997, s. 20-21.

Bundan sonra varlık insanın tasarrufuna verilmiştir.<sup>72</sup> Oysa Heidegger için ideal felsefenin (varlık üzerine düşünmeyi amaçlayan) yapması gereken, insanı varlığın tasarrufuna vermektir. Onun deyişiyle söylessek, “insan olsa olsa varlığın çobanıdır.”<sup>73</sup> Heidegger’e göre, Modern Felsefede bu bahsi geçen özne pratik hayatta karşımıza çıkan özne ile çelişen bir niteliğe sahiptir. Pratik hayattaki özne veya Heidegger’in deyişiyle *Dasein* (insan varlığına has var olma biçimi olarak düşünebiliriz) varlıktan kopuk bir parça olarak düşünülemez. Dolayısıyla da sağlıklı düşünme (varlık üzerine düşünme) açısından yapılması gereken, felsefe yapan öznenin kendisini de varlığın bütünselliği içinde tahayyül etmesidir. Yani öznenin, kendisiyle birlikte bir bütünü oluşturan “varlığı” düşünmesi gerekir. Ayrıca Heidegger’e göre, felsefeci bu holistik düşünmenin en doğru yollarını aramalıdır. Heidegger’e göre doğru felsefe Varlığın kendisini açmasını anlamaya çalışmalıdır. Bu da ileride daha ayrıntılı olarak değineceğimiz bir mesele olan *Dasein*’in dünyada olmasıyla mümkündür. Oysa Descartes’ın *cogito ergo sum* argümanı ve Modern Felsefenin öznesi, varlığı adeta nesneleştiren bir düşünme biçimidir ve bu durumla tezat oluşturmaktadır.

Heidegger’in felsefesine giriş yapmak bize onun Batı Metafiziğiyle hesaplaşmasını anlamamızı da zorunlu kılar. Çünkü “Heidegger’e göre Platon’dan Nietzsche’ye kadar tüm metafizik tarihi, Varlığın unutulmasının tarihidir.”<sup>74</sup> Heidegger için Batı Metafiziğinin bugün içinde bulunduğu durum gerçek (sahih) anlamıyla felsefe yapmayı engelleyen koşulları oluşturur. Bu koşulların başında Heidegger’e göre metafiziğin bir “onto-teoloji”<sup>75</sup> haline gelmesi yatar.<sup>76</sup> Metafiziğin bir onto-teolojiye dönüşmesi varlığın metafiziğin başlangıcından beri (özellikle Platon ve Aristoteles) sürekli ilk nedenlerle açıklanmaya çalışılmasıdır. Başka bir şekilde ifade edersek, varlığın altyapı veya temel sayılacak bir çerçeveye sürekli inşa edilmeye çalışılmasıdır.<sup>77</sup> Bu durum varlığı anlamızda sürekli belli bir kavramın zemininde yapılan “temellendirmelere”

<sup>72</sup> Otto Pöggeler ve Beda Alleman, *Heidegger Üzerine İki Yazı*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2001, s. 18-19.

<sup>73</sup> Pöggeler ve Alleman, s. 19.

<sup>74</sup> Mustafa Demirtaş, “Heidegger’de Varlığın Anlamı ve Kökensel Düşünme”, *Posseble Düşünme Dergisi*, sayı: 6, 2014, s. 38.

<sup>75</sup> Ontoteoloji felsefede yer alan tüm sorunların en derinde yatan başka bir kavramın bilgisiyle açıklanmaya çalışılmasıdır. Iain D. Thomson, *Heidegger Ontoteoloji Teknoloji ve Eğitim Politikaları*, (Çev. Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2012, s.17.

<sup>76</sup> Thomson, s.17.

<sup>77</sup> Thomson, s.27.

bağlı kalmamıza sebep olacaktır.<sup>78</sup> Bu durum da Heidegger için varlığın anlamı görmemize engel teşkil eder. Heidegger, onto-teolojinin yarattığı bu sorunu ortadan kaldırmak için Batı Metafiziğinin dekonstrüksiyona uğratılması gerektiği kanısındadır. Çünkü Metafiziğin onto-teolojik oluşu Heidegger için varlığın anlamının açık edilmesini engeller, varlığın belirli bir öze göre düşünülmesine sebep olur ve farklılığı ortadan kaldırır. Heidegger'e göre bu düşünce olumsuz değildir.<sup>79</sup>

Heidegger'e göre, Batı Metafiziğinin kurucu filozoflarından (Heidegger için bu temellendirme daha çok Sokrates sonrası için yani Platon ve Aristoteles için geçerlidir) beri varlık daima bir “nedensellik” çerçevesinde kurgulanmaktadır. Bunun nedeni varlık hiyerarşisinin merkezi bir varlık üzerinden oluşturulmasıdır. Bu kurgunun merkezinde “töz” fikri vardır. Töz Aristoteles'te *Ousia*'dır. (Töz kavramının sistemleştiren Aristoteles olmasına rağmen kavramın jeneolojisini incelediğimizde Platon'un “idealar kuramı” da *Ousia*'yla benzer özellikler taşımaktadır). Töz mahiyetine sahip olmayan varlıkların mutlaka bir öncesi vardır, bu varlıkların kendi varlık sebebini oluşturan bir var olan vardır ancak töz kendi varlık sebebini kendisinden aldığı için mahiyeti itibariyle bu tanımın dışındadır. Bundan dolayı var olan her şeyin var olma biçimi ve varlık içeriği, tözün niteliklerine göre belirlenmiştir. Var olan her şey tözsel varlığın merkezde olduğu bir hiyerarşi ve düzen içinde anlam kazanır (bunun en iyi örneği Platon'un idealar kuramıdır). Bu metafiziksel sistem Orta Çağ'da töze teolojik bir anlam yüklenmesiyle gelişir. Töz artık dünyasal olanı da önceleyen “mutlak” varlıktır ve ulvi bir anlamla iç içe geçmiş olduğu için sorgulanamaz niteliktedir.<sup>80</sup> Batı Metafiziğine ilişkin bu sorunlar Heidegger'in sorunsalının tamamını açıklamaya yetmez. Çünkü ona göre en önemli sorunlardan birisi Descartes'tan sonra başlamıştır. Descartes hem kendisinden önceki sorunları bakiyesine almış hem de Modern Felsefe inşasına girişecek başka bir sorun ekleyerek, Heidegger'in eleştirdiği alanı genişletmiştir. Descartes'ın yorumu varlığı maddi ve ruhsal tözden oluşan bir ikilik içinde açıklar. Varlığı “düşünen insan” ve “maddi nitelikli varlık” olarak ikiye bölen bu yorum, epistemolojinin felsefenin temeli olmasına sebep olmuştur. Başka bir şekilde ifade edersek, varlığın özne (*Res cogitans*) nesne (*Res corperia*) şeklinde parçalanması

<sup>78</sup> Thomson, s. 28-29.

<sup>79</sup> Emmanuel Levinas, *Tanrı, Ölüm, ölüm ve Zaman*, (Çev. Işık Ergüden), Dost Yayınevi, Ankara 2011, s. 115-119.

<sup>80</sup> Sümer, s. 138-139.

veya bölünmesi şöyle sonuçlanmıştır. Bu da düşünen insan figürünün aktif, varlığın geri kalan kısmının yani nesnenin pasif olarak tahayyül edilmesi sonucunu doğurmuş, varlığın özne dışında kalan kısmı düşünen özneyi etkilemeyen, ancak onun yönelimiyle fark edilen, ona tabi olan bir anlama sahip olmasına sebep olmuştur. Heidegger böyle bir ayrımın ve Descartes öncesi töz kategorisiyle varlığı anlama uğraşının her şeyden önce “otantik varlık anlayışına”<sup>81</sup> aykırı olduğunu, varlığın kendisini açmasını ve bir hiyerarşiden bağımsız fark edilmesini engellediğini aynı zamanda *cogito*’nun edimselliğine sonsuzluk fikri atfettiğini belirtmiştir.<sup>82</sup> Bu durumda töz Heidegger’e göre, artık daha da önemli bir biçimde “düşünen insandır”. Burada Descartes’ın kullandığı, düşünüyorum o halde varım anlamına gelen “*cogito ergo sum*” argümanı Heidegger açısından manidardır. Çünkü Heidegger’e göre Descartes’ın “düşünüyorum”un karşılığı olan “*cogito*” nun var olmanın karşılığı olan *ergo sum*’un varlık koşulu olarak kullanılması indirgemeci bir tutumdur. Bu tutum, var olmayı salt insana bağlı bir niteliğe indirgediği için Heidegger açısından sıkıntılıdır.

Bir başka düşünme yanılması veya yine Modern Felsefenin durumunu özetleyen yanlış tutum, Heidegger’e göre sadece Descartes’ la birlikte değil, Antik Yunan anlayışından beri felsefede ortaya çıkar. Bu düşünme yanılması Heidegger’e göre Antik Yunan anlayışından bu yana Batı Metafiziğinin hep bir indirgeme meselesiyle uğraşmasıdır. İndirgemenin ifade edilmesinin Heidegger felsefesi açısından karşılığı şuydu: Antik Yunan Felsefesinden beri Batı Metafiziğinin tüm büyük teorisyenlerinin felsefelerinin merkezinde hep bir kavram bulunur. Platon için *İdea*, Aristoteles için *Ousia*, Skolastik Felsefe için Tanrı, Hegel için *geist*, gibi kavramlarla listeyi uzatabiliriz. Bunun Heidegger için bir önemi yoktur, burada önemli olan merkezdeki bir kavram vasıtasıyla teorilerin kapsadığı alanın geri kalanın izah edilmeye çalışılmasıdır. Yani her şeyin bir kavramın ontolojik içeriğine bağlı olarak açıklanmaya çalışılmasıdır. Örneğin töz olarak maddeyi belirlediyssek, maddenin tözsel niteliği olan “yer kaplama”nın tüm maadi varlıkları belirler nitelikte olmasıdır. Bu da metafiziğin alanını daraltılmasına, indirgenen kavramın niteliklerine göre bir metafizik oluşturulmasına sebep olmuştur.

<sup>81</sup> Heidegger burada “otantik” ifadesiyle insan varlığının özelliğine uygun varlığı yani *Dasein*’i kastetmektedir. Otantik varolma insan varlığının “biricikliğiyle” ve insan varlığının varoluş tarzıyla ilgilidir. Jeff **Collins**, *Heidegger ve Naziler*, (Çev. Kaan ökten), Everest Yayınları, İstanbul 2001, s. 27-28.

<sup>82</sup> Levinas, *Tanrı, Ölüm Ve Zaman*, s. 206-209.

Yani “maddecilik”, “tinselcilik” gibi “indirgemeci” eğilimlerin yarattığı kısırlıkta, bu kavramsallaştırma yüzündendir. Oysa Heidegger metafiziğin bu dar kalıplara hapsolmayacak kadar geniş bir alanda etkili olduğunu veya etkili olması gerektiğini düşünüyordu.

Modern Felsefe Heidegger’e göre, Descartes’ın öne sürdüğü bir ayırımla, özne-nesne düalizmiyle başlamış ve bu ayırımın etkisinde şekillenmiştir. Bu yaklaşım belki de, Orta Çağ’ın yapısına yönelik tepkiyle, “düşünen insanın” gücüne sarılmış ve özneye (düşünen insana) fazlaca bir anlam yüklemenin önünü açmıştır. Aklın doğaya yönelik bilgiyi elde etmedeki başarısı ve Newton ile birlikte deneysel bilimin temelleri üzerinden gelişme göstermeye başlaması, düşünmenin (bilimsel anlamda) imtiyazını artırmış, dolayısıyla da doğayı düşünüyor olmanın kendisini öne çıkartmıştır. Tabii ki burada anlaşılması gereken düşünme, doğayı kontrol etme başarısı gösteren matematiksel fiziğin düşünme biçimidir, Kartezyen (Descartesçı) düşünmedir. Heidegger’e göre bilimin imtiyazının artması Kartezyen düşünmedeki çarpıklığı teşhir etmeyi güçleştirmiştir. Heidegger’e göre Descartes, Düşünen öznenin özelliklerinden yola çıkarak Düşünen öznenin varoluşunu ve içinde bulunduğu dünyayı anlamlandırmaya çalışmışmıştır. Metodolojik şüphecilikle varlığından emin olduğu ilk varlık düşünen öznenin kendi varlığı olmuştur. Kendi varlığının kesinliği dış dünyanın varlığının kesinliğinden her zaman önce gelmiştir. Bu da öznenin nesneden yani dış dünyadan daha çok öne çıkmasının zeminini hazırlamıştır. Ancak öznenin öneminin artması ve dış dünyanın varlığının kesinliğinden emin olunmayan bir varlık olarak düşünülmesi, öznenin yalıtılmasına da kapı açmıştır. Bu bağlamda Heidegger’in perspektifine göre, Çağdaş Felsefenin yalıtılmış öznesi, dış dünyanın gerçekliğini sorgular. Ancak bu kesinliği belirlemek için gerekli olan kaynakların eksikliğinden dolayı, kendi düşüncelerinin yanılığına düşer. Şüpheli bir tutuma sahip olur. Dolayısıyla bu bakış açısı, kendi içerisinde bir çıkmazdadır. Bu felsefe tarzının yapısı içinde, “şüphecilik” bir çözüme kavuşturulamaz. Kesinliğe ulaşmak için sadece şüpheli bir tutumla düşünme yöntemi, kendi bilgisel çıkmazları içinde kendine ilişkin doğru bir anlayış geliştiremez. Bundan dolayı Heidegger’e göre, her şeyden önce Descartes’ın düalist felsefesinin, özne ve dünyanın izahı için getirdiği ön-ontolojik kabulleri aşmak elzemdir. Hülasa, yukarıda bahsedilen indirgeme Heidegger’ e göre Batı Metafiziğinin

en önemli sorundur. Aynı zamanda da felsefenin en önemli sorundur. Çünkü metafizik felsefenin ilk ve en temel halidir.

Sonuç olarak, Batı Metafiziğinin en önemli sorunu Heidegger için; Descartes ile birlikte Modern Felsefenin de karakteri haline dönüşen çarpıtılmış ontolojinin, yani töz merkezli varlık anlayışının, Modern Felsefeyle birlikte varlık üzerinden değil, varlığı nesne olarak gören epistemolojinin “düşünen insan figürü” üzerinden oluşturulmaya başlamış olmasıdır. Aynı zamanda da ontolojinin temel meselesinin yani varlığın anlamı nedir? tipinde bir sorunun, metafizik olarak görülerek felsefenin dışına itilmiş, bu sorunun aradığı cevabın ise epistemolojiyle üstesinden gelineceği düşünülmektedir. Heidegger’in kendi deyimiyile söylersek bu durum: “pozitivizmi pozitivizmle aşmaya çalışmaktır.”<sup>83</sup>

#### 1.4. Heidegger’in Descartes’in Töz Hiyerarşisine Yönelik Eleştirisi

Heidegger’in Descartes’in töz anlayışına yönelik yaptığı eleştiri, ilerleyen bölümlerde özellikle de “dünyanın ontolojik belirleniminin temelleri” bölümünde ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır. Ancak hem konunun daha iyi anlaşılması hem de Heidegger’in Descartes eleştirisindeki amacının açıklığa kavuşturulması için teorik bir çerçeveye ihtiyaç vardır.

Hakikat Descartes’a göre, üç tözden vücuda gelir. Bunlar Tanrı, zihin ve maddedir. Var olan diğer varlıkların hepsi bu üç tözün farklı bir örneği veya türevidir. Yani, bütün düşüncelerimiz zihne, doğadaki tüm fiziksel nesnelere de maddeye ait bir modifikasyondur. Başka bir örneği veya modifikasyonu olmayan tek var olan, biricik töz Tanrı’dır. Descartes, “Felsefenin İlkeleri” isimli ünlü eserinde tözün veya cevherin temel özelliğinin, var olma sebebini sadece kendisinden alması olduğunu belirtmiştir. Töz var olma sebebini kendisi dışında başka bir varlıktan almaz. Yani töz tanımının mahiyetinin belirlenmesinde “muhtaçsızlığın” belirleyici olduğunu düşünmüştür. Bu bağlamda düşündüğümüzde bu tanıma doğrudan uyan varlık sadece Tanrı’dır. Bütün

<sup>83</sup> Heidegger’in bu deyimini 1926 da kaleme aldığı “Varlık ve Zaman”dan daha çok, geç dönem çalışmalarında(1953) kullandığını görebiliriz. Bu cümleyi kullanmadaki amacı, pozitivizmin metafizik saplantısının kendisini nasıl bir çıkmaza sürüklediğini anlatmak istemesidir. Yani pozitivizmle hesaplaşmaktır. Aynı zamanda Kartezyen okulun ulaşacağı son noktaya da işaret etmektir. Heidegger, *Bilim Üzerine İki Ders*, s. 46.

diğer varlıklardan mutlak olarak bağımsız olan tek varlık Tanrı'dır. Ayrıca başka hiçbir şey, Tanrı'nın yardımı olmaksızın var olamaz veya gerçekleşemez. Dolayısıyla Tanrı tek yaratıcı tözdür.<sup>84</sup>

Descartes, kaynağından ve kesinliğinden emin olmak istediği bilgi arayışında, dönemin yaygın olan kuşkuculuk anlayışına karşı yöntemsal kuşkuyu kullanarak karşı çıkar. Duyu bilgisinin doğruluğundan, dış dünyanın mahiyetinden ve matematik doğruların kesinliğinden emin olamayacağımızı öne sürer. Fakat sonunda, şüpheleniyor olduğundan şüphelenemeyeceğini ve şüphe etse bile, bu şüphe ediyor olma durumunun şüphe eden bir şeyin varlığını zorunlu olarak gerektirdiği iddiasını, felsefesinin merkezine oturtur. "Düşünüyorum, o halde varım" argümanını da şüphe eden bir varlığın zorunluluğunu açıklamak için kullandığını söyleyebiliriz. Akılcı bir sezgi ile ulaştığı kendi düşünen varlığı gerçekliğinden emin olduğu tek şeydir.<sup>85</sup> Düşünüyor olmanın gerçekliğini ise Descartes, "idesel"<sup>86</sup> olarak açıklar: Descartes açısından, net ve sarıh bir şekilde önsel (apriori) olarak bildiği benlik bilgisine ulaşma tarzı, içe bakış yöntemiyle gerçekleşir. Bu bilgi de onu diğer bilgilerden daha geçerli ve doğru bir hale getirir. Descartes bu minvalde, maddesel olanın varoluşundan emin olamadığı için, benliğin de maddesel bir şey olamayacağını ifade eder. Descartes'a göre esas düşünme olan benlik, bağımsız bir varoluşa sahiptir. Benlik düşünme niteliği sayesinde yer kaplama özelliğine haiz olan maddesel tözden farklıdır.<sup>87</sup> Heidegger açısından konuya baktığımızda, Descartes'ın tözü tanımlama biçimi esasında yeni değildir. Aristoteles'te tözü benzer bir anlamda tanımlamıştır: Aristoteles'e göre töz, varoluşu için kendisinden başka hiçbir şeye dayanmayan şey ya da varlıktır.<sup>88</sup> Descartes'a göre, üç töz vardır: Tanrı, madde ve ruh. Tanrı yaratılmamış, her şeyden bağımsız bir şekilde var olma niteliğiyle tüm varlıkların üzerinde bir tözdür. Ruhsal ve maddesel töz ise yaratılmış, varoluşlarını Tanrı'dan alan ve onun dışında hiçbir şeye bağlı olmayan arzi nitelikli tözlerdir. Ayrıca Descartes açısından töz, "algıladığımız her şeyin esasında bulunan, onu belirleyen bir niteliğe sahiptir." Yani, algıladığımız herhangi bir nesnenin niteliği

<sup>84</sup> A.Kadir Çüçen, *Heidegger de Varlık ve Zaman*, Asa Kitabevi, Bursa 2000, s. 89.

<sup>85</sup> Çüçen, *Heidegger de Varlık ve Zaman*, s. 88-94.

<sup>86</sup> İde, Heidegger'e göre varolanın dışı-görünmesidir. varolanın ne ise o olmasıdır. Ne olma Heidegger'e göre bir kavramın "özünü" oluşturur. Martin Heidegger, *Metafizik Giriş*, (Çev. Mesut Keskin, Avesta Yayın Basım, İstanbul 2014, s. 205.

<sup>87</sup> Çüçen, *Heidegger de Varlık ve Zaman*, s. 88-94.

<sup>88</sup> Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınevi, Bursa 1998, s. 118.



müstakil olarak değil, bir tözün vasıtasıyla algılanılır veya var olur. Dolayısıyla töz ve özellikleri, esasında birbirinden ayrılamaz. Aralarındaki ayrım ise, düşünsel ya da mantıksaldır. Tözün doğasını anlayabilmemizi sağlayan iki esas nitelik vardır. Bunlar, düşünme niteliğini temsilen *Res cogitans* ve uzamı temsilen *Res extensa*'dır. *Res cogitans*, düşünen tözün mahiyetini tayin ederken; *Res extensa* da maddesel veya cismani tözün mahiyetini tayin eder.<sup>89</sup>

Descartes'ın bu ayrımı, kendisinden yola çıkarak gerçekleştirdiği bir akıl yürütmeye daha açık kullanabilir. Descartes kendi varlığında, kendine has bir takım düşünme melekelerinin bulunduğunu söyler. İmgeleme ve duyumsama olarak isimlendirdiği bu melekeler düşünsel niteliktedir. Descartes, bu melekeler olmaksızın da kendi varlığını yani benliğini dolaysız bir şekilde anlayabildiğini belirtir. Ancak aksine, kendi benliği olmadan, yani bu melekelerin bağlı oldukları ussal bir yapı olmadan, onları kavrayamayacağını iddia eder. Bu yapıdan Descartes'ın kastettiğini zihinsel bir töz olarak değerlendirebiliriz. Çünkü bu melekelerin kavranabilmesi, bir anlayışa sahip olduğunu ortaya koyar. Tabiki bu da onların kendisinden ayrı olduğunu ortaya koyar. Aynı şekilde, kendi varlığı üzerinde gözlemlendiği “yer değiştirme”, “farklı durumlar gösterme” gibi melekelerin, ilişkili oldukları bir tözden ayrı bir şekilde var olamayacaklarını, ayrıca bu töz olmaksızın anlaşılmasının mümkün olmadığını ifade eder. Bu yer kaplayıcı melekelerin bağlı oldukları töz, maddesel veya uzamsal bir niteliğe sahiptir. Bunun sebebi ise bu melekelerin, uzamsal niteliğe sahip bir tözün varlığına bağlı olmalıdır. Bundan dolayı Descartes, maddesel cevheri kendi zihinsel cevherinden ayırır ve bu yer kaplayan melekelerinin kendi benliğinde olamayacağını belirtir. Zira düşünen bir varlık olarak kendi varlığı, duyusal olanın ideasını kavrama yeteneği olsa da, maddesel şeyler, benliğin bu idrak etme faaliyeti olmadan da var olabilmeleri mümkündür. Dolayısıyla esas niteliği yer kaplıcılık olan uzamsal töz (madde veya madde anlamına gelecek başka bir kavram da olabilir), temel niteliği düşünme olan zihinsel bir tözden (yani ruh veya ruh anlamına gelecek olan bir kavram) zorunlu bir biçimde ayrı olmalıdır.<sup>90</sup>

Descartes'ın töz anlayışını bu şekilde eleştiren Heidegger'in, Descartes eleştirisini kavramamız için bu töz eleştirisini anlamamız elzem gözükmektedir.

<sup>89</sup> Çüçen, *Heidegger de Varlık ve Zaman*, s. 89-90.

<sup>90</sup> Çüçen, *Heidegger de Varlık ve Zaman*, s. 88-94.

## 2.BÖLÜM

### HEIDEGGER'E GÖRE DESCARTES'İN DÜNYA (WELT) YORUMU

#### 2.1. Dünya ve Dünyasallığa Genel Bir Bakış

Heidegger'in Descartes eleştirisine girmeden önce mutlaka “dünya (*Welt*)”<sup>91</sup> ve “dünyasallık (*Weltlichkeit*)”<sup>92</sup> kavramları üzerinden yaptığı tartışmayı ve bu tartışmanın sonuçları üzerinden Kartezyen özne anlayışına yönelttiği eleştirileri doğru algılamamız gereklidir. Çünkü Heidegger'e göre Kartezyen tavrın merkezi yanılığını iyi analiz ettiğimizde, bunun Descartes'ın dünya yorumundaki çarpıklığından kaynaklandığı görürüz. Ona göre, Descartes'ın dünya yorumundaki çarpıklığını izah etmek için ise “dünya (*Welt*)” ve “dünyasallık (*Weltlichkeit*)” kavramının yakından incelenmesi gereklidir. Çünkü Heidegger'in bu kavramları felsefesindeki kullanım biçimi insan gerçekliğine uygun varoluş tarzını, yani dünya-içindeki-varlığı açıklamakta elzemdir.<sup>93</sup> Heidegger'in *Dasein*<sup>94</sup>'i insan varoluşunun varlığı olarak tanımlaması, *Dasein*'i yalıtılmış-durağan bir öz olarak değil de; bir devinim, olabilirlik, güncel varlığı aşma

<sup>91</sup> Heidegger'de Dünya kavramı, ilk aklımıza geldiği şekliyle fiziksel tanıma uygun olarak düşünülmez. Uzamsal, topolojik bir yer veya üç boyutlu bir gezegen değildir, böyle bir tanımla Descartes'taki dünyayı tanımlarız ancak Heidegger için dünya, insanın varoluş tarzına uygun bir yerdir ve insanın dünya içinde ancak zamansal olarak yaşayabilir. Cihan **Camcı**, *Heidegger'de Zaman ve Varoluş, Yaşamın Anlamı Onu Sayışımızdadır*, Bibliotech Yayınları, Ankara 2015, s. 18.

<sup>92</sup> Heidegger'in varlık üzerine düşünmeyi merkeze alan felsefesinde, *Dasein*'in en genel kavram olan varlığı düşünebilmesi için, dünyada oluşun ne olduğunu düşünmesi, içinde bulunduğu dünyanın tümünü, dünyalığını düşünmesi gerekir. Bu düşünme zemini *Weltlichkeit* veya dünyasallıktır. Camcı, s. 187.

<sup>93</sup> Jean-Paul **Sartre**, *Varlık ve Hiçlik*, (Çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya), İthaki Yayınları, İstanbul 2014, s. 316-317.

<sup>94</sup> Heidegger'in Ontolojik Hermeneutiğinde merkezi bir öneme sahip olan bu kavram, “insan varoluşunun varlığı” anlamında kullanılmaktadır. Esas niteliğini “müstesna” olmasından, diğer varlıklardan farklı bir varoluşa sahip olmasından alır. Bu fark Heidegger'e göre başka varlık imkânının yanı sıra “soru sorma” imkânına da sahip olmasıdır. *Dasein*'i diğer varlıklardan ayrıcalıklı kılan bu varlık imkânı da insana mahsustur. Kaan H. **Ökten**, *Varlık ve Zaman Kılavuzu*, Agora Kitabevi, İstanbul 2008, s. 163.

yeti olarak tanımlaması onun felsefesinin en özgün yanıdır diyebiliriz. Heidegger kabul etmediği halde (Heidegger kendisini varoluşçu değil, varlığı anlama uğraşı içinde görür) kendisinin Sartre tarafından varoluşçu olarak gösterilmesinin temelinde de bu özelliğinin yattığını görüyoruz<sup>95</sup>. Heidegger'in insan varoluşunu dinamik bir varlık edimiyle tanımlamasıyla birlikte, “dünya (*Welt*)” kavramını tanımladığını görüyoruz. Heidegger'e göre *Dasein* ile dünya birbirinden bağımsız bir varoluşa sahip değildir. Birbirlerini tamamlayan yapısal bir özelliğe sahiptir.<sup>96</sup> Heidegger'e göre birisine hangi bakış açısıyla bakarsak diğerini de ona göre yorumlamamız gerekecek bu da *Dasein* ve dünya'nın özelliklerinden birisinin diğerini belirlemesine sebep olacaktır.<sup>97</sup> Heidegger'e göre, Descartes'ın yaptığı tam olarak böyle bir şeydir. Descartes dünyayı uzamsal bir varlık olarak nitelendirdiği için insana kendisini düşünen bir şey olarak tasavvur etmesinden başka bir seçenek bırakmaz ve nesnel varlığı (*vorhanden*) sadece bu yönüyle alır, yani nesnel varlığın alet olabilme (*zuhanden*) potansiyeli (Heidegger'in ontolojisinde son derece önemli bir yeri olan) ıskalanmış olunur.<sup>98</sup> Oysa Heidegger açısından dünya bir ilişkiler ağı olarak ele alınırsa *Dasein* ve dünya ilişkisinde yeniden şekillenir, *Dasein*'in çevresini oluşturan nesnel varlıklar (*vorhanden*,) *Dasein*'in özelliklerine göre belirlenir ve alet olma potansiyelleriyle (*zuhanden*) değerlendirilir.<sup>99</sup> İşte Descartes'ın dünya tanımlamasından Heidegger'in “dünya” tanımlamasının veya yorumunun temel farkı budur. Descartes, oluşturduğu durağan-yalıtılmış öznesine uygun bir dünya kurmuşken, Heidegger sürekli devinim halinde olan, çevresine anlamlar yükleyen, sürekli imkânlar sunarak varoluşunu sağlamaya çalışan öznesine (*Dasein*) uygun bir dünya oluşturmuştur. Dünya (*Welt*) ve dünyasallık (*Weltlichkeit*) kavramları Heidegger'e göre *Dasein*'in içinde bulunduğu zemini anlamamızı sağlar. Tabii ki *Dasein* için dünya coğrafi anlamda “yer” (*ort*) olarak tabir edilen varlık değildir. Dünya Heidegger için, özneyle bir bütündür. *Dasein* (aynı zamanda Heidegger için özne) “dünya (*Welt*)” olmadan düşünülemez. Çünkü *Dasein* otantik (özgün) niteliğini bu kavramların (dünya ve dünyasallık) Descartes'ın özne tasavvurundan farklı oluşundan alır. Bu bağlamda soruna yaklaştığımızda, yani Heidegger'in ölçüleriyle Descartes'ı ele aldığımızda, Descartes'taki öznenin dünya içinde bile bulunmadığını

<sup>95</sup> Martin **Heidegger**, *Hümanizm Üzerine*, (Çev. Yusuf örnek), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2015, s. 20-21.

<sup>96</sup> Michael **İnwood**, *Heidegger*, (Çev. Nursu Öрге), Dost Yayınevi, Ankara 2014, s. 57.

<sup>97</sup> İnwood, s. 57.

<sup>98</sup> İnwood, s. 57.

<sup>99</sup> İnwood, s. 57-58.

görürüz. Çünkü Kartezyen özne dünyadan yalıtılmıştır. Oysa Heidegger'in anlayışında *Dasein* otantik<sup>100</sup> bir niteliğe sahip olduğu içinde bulunduğu Dünya 'da otantiktir. *Dasein*'in varoluşu kendine hastır, tekrarı ve taklidi yoktur. Bunu sağlayan unsurlar ise *Dasein*'in dünyada karşı karşıya olduğu varlıklar olan, “el-altında olan (*Zuhandenes*) ve mevcut-olan (*Vorhandenes*) varlık” ile birlikte dünya içinde bulunmasıdır ya da daha açık bir ifadeyle söylersek, otantik olmak *Dasein*'in varoluş tarzının ifadesidir.<sup>101</sup> Bu varlıklarla birlikte varoluşunu tamamlıyor olmasıdır. İşte bu varlıklarla ilişkiler bağlamında *Dasein*'in otantik (özgün) varlığını çözebilir ve Heidegger'in varlık anlayışı açısından Kartezyen okulun sığıklarını tam olarak analiz edebiliriz. Tüm bunları netleştirmek için de öncelikle “dünyanın dünyasallığını” irdelememiz gereklidir.

## 2.2. Dünyanın Dünyasallığı<sup>102</sup>

Dünya (*Welt*) ve dünyasallık (*Weltlichkeit*) kavramlarını analiz etmeden önce konunun muğlaklığını ve Heidegger'in dilinin çetrefilliğini göz önünde bulundurarak, daha yalın bir şekilde Heidegger'in dünya kavramının oluşmasında yer alan varlıkları nasıl tanımladığına ve Descartes'ta bunların hangilerinin eksik olduğuna değinmemiz gereklidir. Heidegger'e göre dünya, *Dasein* yani insan varlığının içinde bulunduğu yerdir. Kendini açılmayabildiği yerdir diğer bir deyişle. Ancak bu yer bizim günlük hayatta karşılaştığımız fiziksel yerden farklı bir anlama sahiptir. Dünya Heidegger'e göre sadece düşünen özne pozisyonundaki insan ve nesnelere oluşmaz. Bu tanımlama biçimi Descartes'ta ve sonrasında Modern Felsefede geçerli olabilir ama Heidegger için geçerli değildir. Çünkü Heidegger'e göre insan varlığının kendisinin farkına varması veya bilincin oluşması Descartes'ın *cogito*'su gibi dünyayı karşısına alarak veya

<sup>100</sup> Bu kavram için “Kendine özgü” tanımını da kullanabiliriz. Heidegger Kendine özgü kavramının Almanca karşılığı olarak “eigentümlich” kavramını tercih ediyor. Ökten, *Varlık ve Zaman Kılavuzu*, s. 66.

<sup>101</sup> Levinas, *Tanrı, Ölüm Ve Zaman*, s. 37.

<sup>102</sup> Bu kavram bütünü Heidegger açısından tam olarak anlamamız için, kendisini oluşturan her iki kavramın da analizini yapmamız gereklidir. Dünya (*welt*), ilk akla gelen şekliyle nesnel varlığın evi olarak düşünülür. Ancak böyle bir tanım Heidegger için mümkün gözüküyor. *Dasein* için bir Dünya'dan bahsedilirse de bunun sadece *Dasein*'a mı ait yani öznel bir dünya mı yoksa tüm *Dasein*'ler için mi geçerli olduğu muğlaktır. Zira *Dasein* varlığı itibariyle öznel bir varlık olduğu için her *Dasein* için bir Dünya'nın varlığından söz etmemiz gereklidir. Bu da mümkün değildir. Heidegger için esas olarak dünyanın varlığından kastedilen onun ontolojik anlamıdır. (Nesneler için yapılan dünya tanımı ontik bir anlama sahiptir çünkü.) Dünya'ya ontolojik anlamını veren “dünyasallık (*weltlichkeit*)” kavramıdır. Dünyanın dünyasallığı, dünyayı var olanın evi anlamındaki ontik içeriğinden, *Dasein*'in Varoluşsal temellendirilmesine bizi ulaştırır. Ökten, *Varlık ve Zaman Kılavuzu*, s. 166.

dünyadan yalıtılarak değil “dünya içinde var olarak”(in-der-Welt-sein)<sup>103</sup> meydana gelir.<sup>104</sup> Şu halde Dünyanın (*Welt*) ve dünya içinde varolmanın anlaşılması için dünyayı oluşturan unsurları daha iyi analiz etmemiz gereklidir. Heidegger’e göre dünyanın aktörleri *Dasein* (insan varlığı), el-altında olan (*Zuhandenes*) ve mevcut-olan yani *Vorhandenes*’tir. Bunlardan mevcut-olan varlık (*Vorhandeneit*), Descartes’ta ve modern felsefe de olduğu gibi salt nesnenin karşılığıdır. (Gündelik hayatımızda ise taş parçası hiçbir niteliği olmayan nesnelere için kullanabiliriz.) *Dasein* ise Heidegger açısından “insan varoluşunun varlığının” karşılığıdır. El-altında olan varlık (*Zuhandenes*) ise Heidegger’e göre Descartes’ın ihmal ettiği bir varlıktır. Bu Heidegger’e göre gereç (*Zeug*)<sup>105</sup> veya alet anlamında da düşünebileceğimiz bir niteliğe sahip varlıktır. Aslında doğrudan aletin (gerecin) kendisi değil, var olandaki gereç (*Zeug*) olma potansiyelidir. Bir nesnenin Gereç (*Zeug*)’e dönüşebilme potansiyelini ise bir nesnenin “el-altında olmaklığı (*Zuhandeneit*)” olarak tanımlayabiliriz. Nesnelere gerece dönüşebilme potansiyellerine göre yorumlanması ise tamamen *Dasein* (insan varlığının) özel ilgilenimleriyle (*Besorgen*), yönelimleriyle mümkündür. Dolayısıyla *Dasein* (insan varlığı) etrafındaki nesnelere yapıcı, var edici nitelikleri barındıran bir ilişki içindedir. Bunun sebebi *Dasein*’in “anlam yükleyen” bir varlık olması, dünya ile olan ilişkisini bir anlam ağı olarak oluşturmasından kaynaklanmaktadır. *Dasein* dünya içinde bu özelliğiyle bulunur. İşte Heidegger’in Dünyası (*Welt*) böyle bir düşünsel zemin üzerine kurulur. Böyle bir Dünya-insan varlığı ilişkisi Descartes’ın yalıtılmış öznesiyle dünya arasında söz konusu değildir. Descartes’taki Dünya öncelikle “uzamsal” bir niteliğe sahiptir ve insan varlığını soyutlayan bir niteliğe haizdir. Böyle olduğu için Descartes’ın uzamsal Dünyası içindeki varlıkları (insan varlığı dışında) salt nesne olarak

<sup>103</sup> Ökten, *Varlık ve Zaman Kılavuzu*, s. 50.

<sup>104</sup> Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, s. 317-318.

<sup>105</sup> Heidegger’in varlık ve zamanında hayati bir öneme sahip olan bu kavram günlük hayatta işlevsel niteliğe sahip, cansız varlık olarak tasavvur ettiğimiz alet’in karşılığında kullanılmaktadır. Heidegger bu kavramın Almanca karşılığı olarak “zeug” kavramını seçiyor ancak Kaan Ökten, varlık ve zaman çevirisinde Zeug’un karşılığı olarak “gereç” kavramını kullanmayı tercih etmiştir. Gereç(zeug) el-altında olanların karakteristiğini tanımlamada kullanılmaktadır. Ona göre gereç(zeug), Antik Yunan’da kullanıldığı anlamının yetersiz olduğunu belirtir. Yunanlılar gereci salt nesnelere olarak betimlemişlerdir. Yani işe yarar nesnelere (pragmata) olarak belirtmişlerdir. Halbuki bu tanım Heidegger’e göre gerecin spesifik yönünü yani “işe yararlığını” gölgede bırakmaktadır. Gereç(zeug) ilgilenmeler sırasında karşımıza çıkan var olana denilir. İnsanın dünya ilişkisi esnasında karşısında duran mevcut olanlardır. Okuma gereci, yazma gereci, dikiş gereci, yemek yeme gereci gibi. Gereç (zeug) Heidegger’e göre salt nesnelere değil, tek bir nesne değil daha çok bu niteliktir (işe yararlık). Bu açıdan bakıldığında da gereç aslında var değildir. Gerecin varlığı daima içinde gereçlerin bulunduğu gereçler bütünü veya zemini oluşturur. Bunlar, “işe-yararlık, elverişlilik, kullanılabilirlik, yardım sağlayıcı bilirlilik” gibi “bir-şey-içinlikler” veya bir amaca yönelik olma durumlarıdır. Bir-şey-içinliğin yapısında da bir-şeyin bir-şeyi imlemesi yatar. Ökten, *Varlık ve Zaman Kılavuzu*, s. 175.

görmektedir. Dolayısıyla Descartes'ın Öznesi (*Res cogitans*) Dünya içindeki varlıklarla ancak "bilme" ilişkisi içinde bulunabilir. Zaten bundan dolayı Descartes'ın varlık anlayışının bilgi tabanlı olduğunun sıklıkla vurgulandığını görüyoruz.<sup>106</sup>

Özetle, Descartes'ın dünyası "yalıtılmış" bir özneyle ilişki içinde olduğu için, el-altında olmaklık (*Zuhandenheit*) gibi öznenin çevresiyle anlamlı ilişkiler içinde olmasından kaynaklanan bir varlığın Descartes'ın dünyasında bulunmasının söz konusu olamayacağını görüyoruz. Bu kavram (*Zuhandenheit*) Heidegger'in Dünya kavramını nasıl ele aldığını anlamızda ve *Dasein*'in Dünya ile kurduğu ilişkiyi nasıl betimlediğini kavramamızda bize yol gösterici olacaktır. Bu da bize, Heidegger'in varlık felsefesinin Descartes'ın varlık felsefesinden temel farklarından birisini görmemize katkı sağlayacaktır.<sup>107</sup> Konuyu kabaca izah ettiğimizde böyle bir sonuç çıkıyor karşımıza, ancak sorunun özüne nüfuz etmemiz için öncelikle Heidegger'in diliyle yüzleşmemiz ve sorunu "*Varlık ve Zaman*" üzerinden tüm ayrıntılarıyla incelememiz gerekmektedir.

Heidegger el-altında olan (*Zuhandenes*)<sup>108</sup> varlık ile dünya içinde karşılaştığını belirtir. El-altında olan (*Zuhandenes*) varlıklar, bu özelliklerini yani el-altında olmalarını dünyadan (*Welt*) alırlar. Bu varlık tarzı hüküm sürebilmek için daima dünya (*Welt*) ve dünyasallık (*Weltlichkeit*) kavramlarıyla ontolojik bir münasebete ihtiyaç duyar.<sup>109</sup> Heidegger'in bu konuda belirtmek istediği nokta, Dünya'nın el-altında olan varlığı anlamlı kılan ontolojik bir yapı olduğunu sonucuna ulaşıyoruz. Ontik ve ontolojik ayrımı ve bu iki kavramın kullanılış biçimleri Heidegger'in varlık anlayışında hayati bir öneme sahiptir. Çünkü bu tanımlama biçimiyle Heidegger hem Descartes'ta tözün hangi anlamda ele alındığına gönderne yapmış olur hem de kendi varlık anlayışı

<sup>106</sup> Mulhall, s. 63-72.

<sup>107</sup> Mulhall, s. 63-72.

<sup>108</sup> El-altında olan (*zuhandenes*) varlık veya el-altında olmaklık (*zuhandeneit*), Heidegger açısından önemi "zeug" (gereç) kavramının kendi felsefesindeki yerini tayin etmede kullanılmasıdır. Gereç (zeug) el-altında-olan ile aynı anlama sahip gibi gözükmesi normaldir ancak ona göre iki kavram arasındaki nüansı belirtmemiz elzem gözüküyor. El-altında-olmaklık (*Zuhandeneit*), Heidegger'e göre gerecin kendisinden hareketle oluşturduğu varlık minvaline (zeminine) denilmektedir. Gereç başka şeylere ilaveten var olmadığı ve doğrudan kendisinde- var-olma özelliğine sahip olduğu için, tasarruf edilme alanı genişler. Nesnenin genel görünümü üzerinden dikkatli bir şekilde seyreterek onun el-altında-olan olduğunu keşfetmek imkânsızdır. Yani el-altında-olan varlığı temaşa ederek anlamamız imkânsızdır. El-altında-olan varlığın nesne olup olmadığını anlamak için bakma biçimimizin el-altında-olan varlıktaki amacı görmeye yönelik olması gereklidir. Yani "bir-şey-için bakış" (*umsicht*) olması gereklidir. Bir-şey-için bakış nesnenin işaret kapasitesini keşfetmemize sebep olur. Ökten, *Varlık ve Zaman Kılavuzu*, s. 170.

<sup>109</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 85.

açasından temel oluşturan el-altında-olan varlıkla mevcut-olan varlığın farkını belirtmekte kullanır.<sup>110</sup> Heidegger'e göre, Ontik düzeyde insanlar pratik uygulamalarla ve bu uygulamaların pratik içeriği nesnelere ilgilidir. Buna bağlı olarak da nesnelere ne anlama geldiğini bilerek ilgilidir. Yani bir nesne insan varlığının karşısında "mevcut-olan" olarak mı bulunur veya "el-altında-olan" olarak mı bulunur. Ontik düzeyde bunun farkında olarak nesnelere ilgilileriz. Ontolojik düzeyde ise nesnelere hangi varlık türüne ait olduğuyla ilgili varsayımlar sorgulanır. Yani bir nesnenin el-altında-olan mı yoksa mevcut-olan mı olduğunun sorusunun, pratik faaliyetlerde insan dünyası için hangi şartların gerekli olduğunun sorusunu ve el-altında-olan ve mevcut-olanın gerçekte ne anlama geldiği araştırılır.<sup>111</sup>

Heidegger, Dünyanın dünyasallığının kendi varlık anlayışı açısından ortaya çıkardığı sorunları irdelemek için el-altında olan (*Zuhandenes*) varlığın dünyada neden en kolay erişilebilen varlık olduğunu ve bu kolay erişime dünya (*Welt*) içinde nasıl sahip olduğunu izah etmeyi gerekli bulur.<sup>112</sup> El-altında olan (*Zuhandenes*) varlığın imlenimselliği (*Bedeutsamkeit*),<sup>113</sup> işeyararlık (*Dienlichkeit*) ve kullanılabilirlik (*Verwendbarkeit*) olduğu için dünya içinde kolay erişebiliriz veya en yakınımızda karşılaşırız.<sup>114</sup> İmlenimselliği (*Bedeutsamkeit*) daha iyi anlamak için el-altında olan varlığın işe yararlığının (*Dienlichkeit*) hangi amaca hizmet ettiğiyle (*Wozu*), kullanılabilirliğinin (*Verwendbarkeit*) ne amaçla olduğuna bakmamız gereklidir.<sup>115</sup>

Kısacası Heidegger, el-altında olan varlık (bizim günlük hayatta alet ya da "gereç" olarak ifade ettiğimiz) olarak ifade ettiği varlığın alet olarak düşünülmesini sağlamamıza sebep olan durumun, onun "işe yarar yönüyle" (*Dienlichkeit*) birlikte düşünmemizi sağlayacak işaretlerle algılamamız olduğunu belirtmektedir. Başka bir

<sup>110</sup> Ökten, *Varlık ve Zaman Kılavuzu*, s. 13.

<sup>111</sup> Mulhall, s. 87.

<sup>112</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 86.

<sup>113</sup> İm (zeichen) ve imlenimsellik (bedeutsamkeit) kavramları da Heidegger'in ontolojik hermeneutiğini anlamamız için gereklidir. İmler öncelikle bir gereçtir. Temel özelliği de bir şeyi imliyor (işaret ediyor da diyebiliriz.) olmasıdır. Bu tür imlere; "yol işaretleri, sinyaller, denizcilik işaretleri, sınır taşları vs." gündelik hayatımızı anlamlı hale getiren işaretleri verebiliriz. İmlenmeyi ise imlenimin bir türü olarak ele almak mümkündür. İmlenme esasında Heidegger'e göre bir "ilişkilendirme"dir. Ancak ilişkilendirme sadece imler üzerinden yapılmaz her konu içeriğinde mümkündür. Dolayısıyla da imlemeyle aynı anlama sahip değildir. İmlenimsellik (bedeutsamkeit) ise *Dasein*'in var olduğu dünyanın yapısını meydana getirir. *Dasein* imlenimsellikten aşınır, bilinendir. Ökten, *Varlık ve Zaman Kılavuzu*, s. 188.

<sup>114</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 86

<sup>115</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 86

ifadeyle belirtirsek: aleti “salt nesneden” ayıran nitelik veya nesneyi alet olarak düşünmemize sebep olan özelliği, nesneyi pratik faydasıyla düşünmemizi çağrıştıracak işaretlerle algılamamız olmasıdır. İşte bu algılamamız somutlaştırılması da gerecin (*Zeug*) kullanılabilir veya işe yarar yönüdür Heidegger’e göre. Bununla beraber Heidegger bu somutlaştırmayı sağlayan kullanılabilirlik (*Verwendbarkeit*) ve işe yararlılığın (*Dienlichkeit*) el-altında olan (*Zuhandenes*) varlığın tanımlanmasında yeterli bulmadığını da belirtir: Heidegger’e göre, el-altında olanların niteliğini işe yararlılıkları (*Dienlichkeit*) değil, olsa olsa “uygun olma” (*Zukommen*) ve “uygun olmamaya” (*Ungelegene*) sahip olmaları olduğunu belirtir. El-altında olan varlıklar, varlık özlerini sürdürmek için “uygun olma” özelliklerine muhtaçtırlar. Uygun olma özelliği onları içinde buldukları dünyaya tabi kılan bir özelliktir.<sup>116</sup> Yani pratik bir varlık olarak, bir araç olarak mevcut bulunurlar ancak Heidegger’e göre, pratik yaşamın içindeki işlevinden kaynaklanan anlamıyla işe yararlılığı (*Dienlichkeit*) düşündüğümüzde, bunun uygunlukla (*Zukommen*) aynı şey olmadığını görürüz. Çünkü Heidegger açısından işe yararlılık (*Dienlichkeit*), el-altında olan (*Zuhandenes*) varlığın uygun olmaları (*Zukommen*) ifade edilen temel niteliğidir.<sup>117</sup>

Kısacası Heidegger el-altında olan varlığın sahip olduğu niteliğiyle görünmesini sağlayan özelliklerini ayırt etmeye çalışmıştır. Burada belirleyici olan yönünün yani niteliğinin, el-altında olan varlığın işe yaraması değil uygun olup olmaması olduğunu ifade etmiştir. Yani işe yararlılık (*Dienlichkeit*) uygun olma (*Zukommen*) değildir. Görüldüğü üzere Heidegger, işe yararlılığı (*Dienlichkeit*) el-altında olan varlığın niteliğini analiz etmede yetersiz bulmuştur. Bu durumda Heidegger için imlenimsellik (*Bedeutsamkeit*) veya işaret etme (*Hinweis*)<sup>118</sup> ne anlama gelmektedir? Sorusu gündeme gelmektedir. Çünkü yukarıda da belirttiğimiz gibi el-altında olan varlığın imleniminin yapısal izahi için zorunludur. Bu sorunun (Heidegger için imlenimsellik (*Bedeutsamkeit*) veya işaret etmenin (*Hindweis*) ne anlama geldiği) gündeme gelmesi, Heidegger’in el-altında olan varlığı salt işe yararlığıyla değil de “uygunluğuyla” ele alması, yalnızca dünya içindeki varlıkları açıklamakta kullanmakta yeterli bulmamasından kaynaklanır. Aynı zamanda Heidegger’in varlık anlayışının “sanatla” yakından ilişkili bir yönünün olduğunu düşünmemize sebep olacak niteliktedir.

<sup>116</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 86.

<sup>117</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 86.

<sup>118</sup> Ökten, *Varlık ve Zaman Kılavuzu*, s.186.



Heidegger, esasında hakikatin anlamı üzerine odaklanan bir düşünür olduğu için bu tür sonuçlar çokta şaşırtıcı gözükmemektedir.<sup>119</sup> Burada dikkat edilmesi gereken nokta, bizim bir aleti kullanırken veya onu üretirken sadece tüketilen bir varlık olarak görmemizdir. Gereçle (*zeug*) ile aynı zamanda bir ilişki kurarız. Bu ilişkinin anlamına odaklandığımızda gerecin tüketim nesnesinin ötesinde düşünülmesinin sadece insan varlığına ait bir özellik olması, insan-alet ilişkisinin Heidegger'deki değerlendirme biçimi Descartes'ta ki ele alınışından farkını gösterir. İşte insanla alet arasındaki bu yön bir yerde sanatsal içeriğe sahiptir.<sup>120</sup> Gereçle-insan ilişkisinin bu yönü bile Kartezyen felsefenin getirdiği özne nesne düalizminin Heidegger'in varlık anlayışına uzaklığını göstermek için önemlidir. Heidegger'e göre el-altında olan varlığın temel özelliği imlenimsel (*Bedeutsamkeit*) olmasıdır.<sup>121</sup> Bunun anlamını, yani el-altında olan varlığın imlenilmişlik (*Verwiesenheit*) karakterine sahip olmasını Heidegger şu şekilde ifade ediyor: “bizatihi kendisinde imlenilmişlik (*Verwiesenheit*) karakterine sahiptir. Var olanlar ne ise öyle var olurlarken bir şeye imlenilmiş olarak keşfedilirler. Var olanlar ile kendisi arsında bir ilinti söz konusudur.”<sup>122</sup>

Heidegger açısından el-altında olan varlığı izah etmemizde “ilintililik (*Bewandnits*)”<sup>123</sup> kavramı hayati bir öneme haizdir. Heidegger için ilintililik (*Bewandnits*) el-altında olan (*Zuhandenes*) varlığın karakteridir. İlintililik (*Bewandnits*) her zaman var olan için mevcuttur.

Konuya açıklık getirmek için daha yakından bakarsak: Heidegger'in ilintililik ve imlenim terimleriyle izah etmek istediği mesele, ilk bakışta çok muğlak gözükse de, aslında bizim gündelik hayatta anlam bütünü veya ilişki örgüsü dediğimiz türden bir konudur. Varlıklar çoğu zaman, ilk anlamlarının dışında diğer anlamları ve diğer varlıklarla ilişkilerinden kaynaklanan anlamlarıyla da bilinirler. Bu özelliklerinden dolayı var olanların ifade ettikleri anlamı bir başka var olandan soyutlayamayız. Çünkü birbiriyle ilintileri, rabıtalı söz konusudur. Bu da varlığı sunduğu işaretlerle

<sup>119</sup> Martin **Heidegger**, *Sanat Eserinin Kökenleri*, (Çev. Fatih Tepebaşı), De Ki Basım Yayın, Ankara 2007, s.42-45.

<sup>120</sup> Barbara **Bolt**, *Yeni Bir Bakışla Heidegger*, (Çev. Murat Özbek), Kolektif Kitap, İstanbul 2012, s. 95.

<sup>121</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 86.

<sup>122</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s-86.

<sup>123</sup> Heidegger bu kavramın karşılığı olarak varlık ve zamanda “bewandtnis” kelimesini kullanıyor. İlintililik, el-altında-olan varlığın varlık karakterini ifade etmede, imlenimlerini keşfetmek için gerekli niteliği olarak belirtiliyor. Bu özelliği aynı zamanda de el-altında-olanın, mevcut-olandan farkını da anlamamızı da yardımcı olmaktadır. Ökten, *Varlık ve Zaman Kılavuzu*, s.186.

algılamamız gerektiği sonucunu çıkartır. Ya da bu sonuç kendiliğinden çıkar. İşte Heidegger'in imlenimsellik (*Bedeutsamkeit*) dediği kavram varlığın bize sunduğu “işaretleri” ifade etmektedir. Bir trafik işareti, otomobil sinyali gibi bir durumdur. Bu işaretlerin somut olarak bizim tarafımızdan anlaşılması yani kesin olarak neyi ifade ettiğinin anlaşılması içinse, onun işe yarar veya pratik bir yönünün olması gereklidir. İşaretlerin bu yönü olmadan bizim onu içinde bulunduğumuz dünyada anlamlı bir yere koymamız mümkün değildir. İşte Heidegger bunu da uygun olma (*Zukommen*) veya daha basit bir anlatımla ise “işe yarar olma” (*Dienlichkeit*) kavramlarıyla ifade etmektedir. Sonuç olarak Heidegger'e göre varlığı bir bütün olarak gördüğümüzde onun kendi içindeki ilişkileri ve bağlantılarıyla birlikte algılarız.

Var olan Heidegger'e göre daima bir ilintililikle (*Bewandnits*) kavranılır.<sup>124</sup> Bu da bize el-altında olan varlığın ilişkiler bütünü içinde anladığımızı kavramamıza sebep olur. Yani el-altında olan varlık Heidegger için ilintililik (*Bewandnits*) olmadığı zaman anlamsızdır. Heidegger ilintililik (*Bewandnits*) kavramının ontik açılımını şu şekilde tarif eder: “olgusal bir ilgilenme dâhilinde bir el-altında olanı şu veya bu şekilde ilintileyerek nasıl ise ve öyle olması için öylece kendi haline bırakmak.”<sup>125</sup> Bu durumun açıklığa kavuşturulmasına katkı sağlamak için Heidegger açısından “haline bırakma” (*Sein lassen*)<sup>126</sup> kavramı manidardır. Çünkü haline bırakma (*Sein lassen*) kavramının burada kullanılış biçimi olması gerekenden farklıdır. Haline bırakma kavramının düz anlamını düşündüğümüzde aklımıza, bir şeyin varlığının önceden oluşturup sonrada varlığının kaderini kendi iradesine teslim etme gelir. Ancak haline bırakma kavramından Heidegger, öncesel “serbest bırakılışa” (*Freigabe*)<sup>127</sup> dayanarak ontolojik bir yoruma ulaşır.<sup>128</sup> Ona göre haline bırakma bir şeyin yukarıda belirtilen düz anlamı olmayıp, bir şeyin önceden var olduğu gibi davranmasını veya doğasına uygun olmasını kabul etmektir. Ontolojik ilintilemenin mahiyetini belirlemede görüldüğü üzere serbest bırakılmışlık (*Freigabe*) veya haline bırakılmışlık (*Sein lassen*) kavramı etkilidir. Heidegger haline bırakma (*Sein lassen*) veya serbest bırakılmışlığın (*Freigabe*) el-altında olan varlık için öncesel olması gerektiğini düşünüyor.

<sup>124</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 86.

<sup>125</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 87.

<sup>126</sup> Ökten, *Varlık ve Zaman Kılavuzu*, s.133.

<sup>127</sup> Ökten, *Varlık ve Zaman Kılavuzu*, s.113.

<sup>128</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 87.

Konunun daha fazla muğlaklaşmasına engel olmak için Heidegger açısından el-altında olan varlığının öncesel serbest bırakılmışlığının veya haline bırakmanın ne anlama geldiğine de değinmek gereklidir. Bu durumu şu şekilde ifade eder:

“öncesel olarak haline bırakmak, bir şeyi önce varlığına kavuşturup vücuda getirmek olmayıp, zaten hep var olanı kendi el-altında olmaklığı içinde keşfetmek ve bu varlığın var olanı olarak karşılaştırmaktır.”<sup>129</sup>

Bu önsel rabıta veya ilintilendirme, *Dasein*'in el-altında olan ile münasebette bulunmasının olmazsa olmaz koşuludur.<sup>130</sup> Çünkü ilintilendirme (*Bewandnits*) öncesel olmazsa yani deneysel bir keşifle sonradan kazanılırsa, *Dasein*'in farklı sonuçlara ulaşmasından bahsedebiliriz.

Heidegger için işin ontolojik yönü ise ilintilendirmenin (*Bewandnits*) her var olan için geçerli olmasından kaynaklanır. Ontolojik ilintilendirme (*Bewandnits*) var olanın içinde bulunduğu dünya ile birlikte kavranılışdır. Bu kavrayış, var olanın dünya ile birlikte tasavvur edilmesinin zeminini hazırlar. Bu da Heidegger'e göre; var olanın, *Dasein*'a “el-altında bulunarak” kullanımına hazır olmasına dayanır. Bizim el-altında olan varlığın alet olarak düşünmemize sebep olan yönü de bu özelliğidir diyebiliriz.<sup>131</sup> Heidegger'e göre, İnsan varlığı var olanla ilgilenirken onun tam da bu yönüyle yani el-altında olmasıyla karşılaşır. Zaten bir var olan *Dasein*'a kendisini bu şekilde gösteriyorsa onu kapsayan ilişkiler örgüsü<sup>132</sup> içinde idrak edilir ya da keşfedilir. Bu şekilde keşfedilmiş ise de var olan hep bir “çevreleyen dünya (*Umwelt*)”<sup>133</sup> içinde el-altında olandır Heidegger için. İşte var olanın bu bütünsel-birleşik tasavvuru yüzünden, var olan materyalist bir bakışa uygun, salt madde veya nesne olamaz.<sup>134</sup> Buna örnek

<sup>129</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 87.

<sup>130</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 87

<sup>131</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 87

<sup>132</sup> Heidegger'in varlık ve zamanının Kaan Ökten tarafından yapılan çevirisinde bu kavram genellikle “ilintilendirme” olarak adlandırılmıştır. Ontolojik anlamda ilintilendirme ilintiliğin hangi amaçla yapıldığını göstermeye yarar. Var olanın çevreleyen dünya(*umwelt*) içinde el-altında-olmaklığına önceden serbest bırakılışdır. Ökten, *Varlık ve Zaman Kılavuzu*, s. 88.

<sup>133</sup> Çevreleyen-dünya (*Umwelt*), Heidegger'e göre *Dasein*'in kendisine en yakın dünyasıdır. Varlık ve Zaman'da Heidegger öncelikle vasatı dünyadan hareketle dünyasallık idesine ulaşmayı amaçlamaktadır. Çevreleyen-dünyanın dünyasallığına öncelikle çevreleyen dünya içinde bulunan var olanın ontolojik yorumundan hareketle ulaşılmaya çalışılacaktır. Çevreleyen dünya içindeki çevre sözcüğü mekânsallığa işaret eder. Ancak salt anlamda mekânsallık anlaşılmalıdır. Heidegger özellikle “çepeçevrelik” kavramının mekânsal bir anlamdan bağımsız kullandığını belirtmektedir. Çevreleyen dünya içindeki mekân fikri daha çok dünyasallık yapısından hareketle anlaşılmalıdır. Ökten, *Varlık ve Zaman Kılavuzu*, s. 162.

<sup>134</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 88.

olarak Heidegger, insanın çevresinde bulunan nesnelere olan ilişkisini kategorize etmesini verir. Çevremizde karşımıza çıkan varlıkların içinde hiçbir niteliği olmayanlar olduğu gibi sahip olduğu bir özellik yüzünden niteliksiz nesnelere belirgin bir şekilde farklılığı anlaşılan nesnelere de vardır. Burada Heidegger için esas önemli olan bu özelliği olan nesnelere diğerlerinden ayırt edilmesini sağlayanın “insanın bakışı” olduğu düşüncesidir. İnsan nesnelere sadece ölçme amacıyla ele almayı kendi ihtiyaç ve ilgisine göre de ele aldığı için onlardaki farkı görebilir. Bir çekiç Heidegger için sadece bir nesne değil aynı zamanda insan varlığının görüş biçimine göre düzenlenmiş bir anlamdır. İşte burada Heidegger’in Kartezyen yorumdan farkını belirtmek açısından önemli bir sonuca ulaştığını görüyoruz. Şöyle ki: eğer var olan, *Dasein*’a yani insan varlığına bir ilişkiler örgüsü olarak ortaya çıkıyorsa ve bu ilişkiler örgüsü içinde anlamlı hale geliyorsa var olanın kendi içinde varlık hiyerarşisi yaratma durumu yani töz oluşturma durumu olmayacaktır.

Heidegger’e göre, El-altında olanın (*Zuhandenes*) varlığı olan ilintililik (*Bewandnits*), “önceden keşfedilmiş (*Vorentdecktheit*)” olarak zuhur eder. Var olanı ilintililik bütününe serbest bırakan ilintilendirme (*Bewandnits*) hangi amaçla var olanı serbest bırakacaksa onu bir şekilde belirtmiş olmalıdır. El-altında olan varlığı kuşatan dünya içindeki bulunuş durumu veya serbest bırakıldığı şey var olan olarak doğrudan kavranılmaz. Dolayısıyla Heidegger, keşfedilmişliği (*Endecktheit*) tanımlarken tüm *Dasein*’ın özsel niteliklerinden farklı olan var olanları işaret eder. *Dasein*’a düşen rol ise “keşfedilemez” olmaktadır.<sup>135</sup> Yani ilişkiler bütünü içinde var olan veya varlığı anlam kazanan el-altında olan (*Zuhandenes*) varlık, içinde bulunduğu dünyada bir amaç (ne içinlik) için bulunur ancak bu özelliğini “önceden keşfedilmiş” olarak belirtir. Bu önceden keşfedilmiş ilişkiler bütünü sayesinde ontolojik bir dünya ilişkisi ifade edilmektedir. Peki, çevreleyen (veya kuşatılan) dünya (*Umwelt*) içinde el-altında olanın serbest bırakıldığı şeyin öncesel olarak belirtilmiş olması Heidegger’e göre ne anlama gelir? Bu sorunun Heidegger’e göre cevabının, *Dasein*’ın içinde bulunduğu dünyayı veya ilişkide bulunduğu ontolojik yapıyı anlamaktan geçtiğini söyleyebiliriz. Bu da *Dasein*’ın varlık olarak muhtevasını ya da özünü sorgulamakla aynı anlamdadır. Yani Heidegger el-altında olan varlığın anlaşılması meselesini *Dasein*’ın (yani insan varlığının) işlevini

<sup>135</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 88.

anlamakla aynı anlama geldiğini belirtmektedir. Bu durumu Heidegger şu şekilde ifade ediyor:

“Dasein’in varlığına varlık anlayışı aittir. Anlayışın kendisi bir şeyi anlamadır. Eğer Dasein’a özsel olarak dünya-içinde-var olma varlık minvali denk düşüyorsa, o zaman, onun varlık anlayışının özsel muhtevasına dünya-içinde-var olma anlayışı da ait demektir. Çevreleyen dünya içinde karşılananın neye yönelik serbest bırakıldığının öncesel olarak izhar edilmesi, var olan olarak Dasein’ın hep ilintili olduğu dünyayı anlamaktan başka bir şey değildir.”<sup>136</sup>

Heidegger bir şeyi öncesel olarak ilintilendirmenin (*Bewendenlassen*) bağlantı kurmanın veya onun deyimiyle ilintiliğin (*Bewandnits*), konusu ve amacına bağlı olduğu anlayışına sahiptir. Heidegger’e göre; bağlantı kurmanın konusu, yani tüm ne-içinlikleri (*Wozu*)<sup>137</sup> sonunda vardığı “bir-şey-uğrunalık (*Worum-willen*)”, anlaşılabilir şekilde önceden belirtilmiş olmalıdır.<sup>138</sup> Yani Heidegger burada ilişkilendirmenin (*Beziehung*)<sup>139</sup> varlık açısından pratik amacının önceden belirtilmiş olarak var olmak anlamına geldiğine değinmek istemektedir. Heidegger için *Dasein*’ın bu önceden belirlenen ontolojik dünya-içinde-var olmayı sorguladığımızda karşımıza *Dasein*’ın varlığının bir-şey-uğruna (*Worumwillen*) kendi olduğunu ve bunun bir-şey-içinliğe (*Um-zu*) işaret ettiğini görürüz.<sup>140</sup> Bu işaretlendirme bir ilişkilendirmenin (*Beziehung*) hangi konuda oluşu bakımından bir-şey-içinliğin (*Um-zu*) hatlarını önceden çizmektir. Bu da zaten bir şey ile ilişkilendirmektedir. *Dasein* daima kendini belirli bir amaçsallıktan hareketle göstermekte ve bunu bağlantı kurmanın veya ilintiliğin ne-içinliğiyle (*Wozu*) yapmaktadır.<sup>141</sup> Örneğin, bir çekicinin anlamı veya onun neliğinin ve nasıllığının ne anlama geldiği, çekicinin çekiçlemek amacıyla kullanılışı tarafından belirlenir.<sup>142</sup>

Bu karmaşık gözükten ifadenin izahını şu şekilde yapabiliriz, *Dasein* var olduğu müddetçe, bir var olanın bir el-altında olan (alet ya da gereç) olarak kullanılması sağlanır. Yani aletin varlığının oluşması için onun insan tarafından kullanılıyor olması gereklidir. Aletin varlığı, alete varlık imkânı yaratan insan sayesinde mümkündür.

<sup>136</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 88.

<sup>137</sup> Ökten, *Varlık ve Zaman Kılavuzu*, s. 166.

<sup>138</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 89.

<sup>139</sup> Ökten, *Varlık ve Zaman Kılavuzu*, s. 166.

<sup>140</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 89.

<sup>141</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 89.

<sup>142</sup> Cihan Camcı, *Heidegger’de Zaman ve Varoluş, Yaşamın Anlamı Onu Sayışımızdadır*, Bibliotech Yayınları, Ankara 2015, s. 198.

Burada belirleyici olan insan varlığının alete yöneliştir. İnsan varlığının yönelişi, el-altında olanın (veya gerecin) anlamını aşikâr kılar.

Heidegger'e göre *Dasein* kendini işaretlendirme durumu içinde kendini öncelikle hangi zeminde (ne-içinde) anlıyorsa bu aynı zamanda "nereye-yöneliklik (*Woraufhin*)" olmalıdır.<sup>143</sup> Yani *Dasein*'in içinde bulunduğu işaretler dünyası aynı zamanda neye yönelik bulunduğunun da göstergesidir. Heidegger burada kullandığı ve biraz da muğlak bir anlama sahipmiş gibi gözükten "nereye yöneliklik (*Woraufhin*)" kavramının izahını dünya fenomeninin tanımına yoğunlaşarak açıklamıştır:

"varolanlarla ilintililik varlık minvali içinde karşılaşmamızı sağlayanın nereye-yönelikliliğinin kendini imlendirici anlayışının ne-içinliğine dünya fenomeni diyoruz. *Dasein*'in kendini imlendirdiği yapı dünyanın dünyasallığını oluşturandır."<sup>144</sup>

Dünyanın dünyasallığının (*Weltlichkeit*) spesifik analizi konusuna gelmeden önce, Heidegger'in el-altında-olanın varlığını bir ilintililik (*Bewandnits*) meselesi olarak belirlemiş olduğunu, hatta dünyasallığı (*Weltlichkeit*) bile bir çağrışım bağlantısı olarak tespit ettiğini söylememiz gereklidir.<sup>145</sup> Heidegger *Dasein*'in imlenimsellik (*Bedeutsamkeit*) kavramı ile kendisini bilindir kıldığını düşündüğü için, imlenimselliğin (*Bedeutsamkeit*) bir varlık zemini olduğunu, ancak *Dasein* için bir varlık imkânı açısından bir zorunluluk taşımadığını belirtir.<sup>146</sup>

Meseleye daha yakından bakarsak, Heidegger'in *Dasein*'in varlığının imkânını da ilişkilendirme ve bu ilişkilendirmenin göstergeselliği (işaretselliği) üzerine kurduğunu görüyoruz. Bu durum *Dasein*'in dünya ile kurduğu ilişkinin doğal bir sonucu olarak karşımıza çıkıyor. *Dasein* dünya içinde var olmasından kaynaklanan sonuçtan dolayı dünya ile ilişkilerine göre şekil alır. Yani Heidegger *Dasein*'in özünü, madde, ruh gibi bir tözün varlığıyla oluştuğuna bağlamamıştır. Heidegger *Dasein*'i Batı Metafiziğinin ve Descartes'ın yaptığı gibi bir öze (*essentia*) göre belirlememiştir.<sup>147</sup> *Dasein*'i dünya ile kurduğu ilişkilere bağlamış, onun varoluşunu (*existentia*) öne çıkarmıştır.

<sup>143</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 89.

<sup>144</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 89

<sup>145</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 90

<sup>146</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 90

<sup>147</sup> Senem Kurtar, *Heidegger ve Poetik Düşünme Düşünmeye Açılan Yeni Yollar*, Pharmakon Yayınları, Ankara 2004, s. 93.

Varoluşçuluğun klişeleşmiş ifadesi olan klişeleşmiş ifadesi olan “varoluş özden önce gelir” deyiimiyle anlatılabilecek bir duruma bağladığını söyleyebiliriz.

Dünya içindeki tözsel varlıkların Heidegger açısından statüsünü anlamak için öncelikle onun üzerinde durduğumuz bu varlıklarla ilgili yaptığı kategorizasyona kulak vermek gerekir. Heidegger ontoloji açısından varlıkları yapı veya boyut farklarını şu şekilde sınıflandırıyor:

“1. En yakınıımızda olarak karşılaştığımız dünya-içindeki var olanların (el-altında olanların) varlığı; 2. öncelikle karşılaştığımız var olandan hareketle başlı başına bir keşfedici bir süreçten geçirilerek mevcut bulup belirlediğimiz var olanın kendisinin varlığı (*mevcut-oluş*); 3. Dünya içindeki var olanların (dünyanın dünyasallığının<sup>148</sup>) esas itibariyle keşfedilebilir oluşunun ontik imkân koşulu.”<sup>149</sup>

Heidegger’in bu tanımlardan son olarak yaptığının anlamı: daha çok dünya-içinde-var olmanın (*În-der-welt-sein*), diğer deyişle *Dasein* ile ilgili varlığın varoluşsal (*eksistensiyalite*)<sup>150</sup> belirlenimidir. Dünya-içinde-var olma kavramına açıklık getirmemiz gerekebilir. Heidegger açısından, Dünya içinde var olmak *Dasein*’ın niteliklerine göre belirlenmiş bir varoluş zemini olarak değerlendirilir. Burada düşünülen varoluş biçimi saedece nesnel bir varoluş değildir. Bir şey içinde olmak “zaman” içinde oluşla birlikte düşünülmüştür. Bu yönüyle kavramı ele aldığımızda bu varoluş tarzının Heidegger tarafından insan varlığının varoluş tarzını belirtmek için kullanıldığını görmekteyiz.<sup>151</sup> İlk iki tanım (dünya içinde var olma ve *eksistensiyalite*) ise birer kategori olup *Dasein* ile ilgili olmayan varlık tarzlarına veya kategorilerine karşılık gelir.<sup>152</sup> İşaretsellik veya göstergesellik üzerinden oluşturulan dünya bağlantılarının, göstergelerine veya işaretlerine formel ilişki denilebilir. Fakat bu tür ilişki sistemleri fenomenlerin özsel içeriklerini aşındırdığını veya özünden uzaklaştırdığını söylemek mümkündür.<sup>153</sup>

Burada Heidegger’in vurgulamak istediği nokta işaretler veya göstergelerin vasıtasıyla içinde bulunduğumuz dünyayı belki de daha kullanıma müsait, daha anlaşılır hale

<sup>148</sup> Daha iyi bir ifade: “dünyanın eylemesi”, Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 91.

<sup>149</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 91.

<sup>150</sup> Heidegger’e göre varoluşa dair soru *Dasein*’ın ontik bir meselesidir. Bundan dolayı varoluşun ontolojik yapısının teorik açıdan açığa kavuşturulmasına gerek yoktur. Çünkü bu soru varoluşun oluşturan unsurların açıklayan bir sorudur. Bunun için söz konusu yapıların oluşturduğu ilişki bütününe “eksistensiyalite” denilir. Eksistensiyaliteye ilişkin anlama karakteri varoluşa ilişkin anlama karakterinde değil, eksistensiyal anlama karakterinde olacaktır. Görüldüğü gibi Heidegger varoluşa ve eksistensiyal kavramlarını farklı değerlendirmiştir. Ökten, *Varlık ve Zaman Kılavuzu*, s. 169.

<sup>151</sup> Camcı, s. 186.

<sup>152</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 91.

<sup>153</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 91.

getirebiliriz. Bu bağlamda da işaretlerin oluşturduğu dünyanın önemine bir kez daha vurgu da yapmış oluruz. Ancak aynı zamanda da her işaret temsil ettiği varlığın bizatihi kendisi olmadığı için temsil edilen varlığa bir “yabancılaşma” ya da özünden uzaklaşmadır. İşte Heidegger’in kaygısı burada “dünyanın dünyasallığı” olarak belirttiği yapı için elzem olan işaretselliğin, aynı zamanda fenomenlerin sahih özüne doğrudan ulaşmadığı için “sanal” bir aldatmacaya dönüşme ihtimalinin varlığıdır. Heidegger, bu durumun özellikle de basit bağlantılar için daha çok geçerli olduğunu belirtir.

Heidegger’e göre bir ilintililiğin (*Bewandnits*) amacını, kullanılış gayesini ifade eden ilişkiler sistemi, fenomenal içerikleri bakımından herhangi bir matematiksel formülasyona ters düşmektedirler. Ayrıca onlar belirli bir düşünce sonucunda elde edildiği için yapay olduklarını da söylemek imkânsızdır.<sup>154</sup> Yani Heidegger burada ilişkiler sisteminin, dünya içinde olan varlığın düşünülmesiyle doğrudan anlaşılabilir bir yapı olduğunu, herhangi bir zorlama olmaksızın, dünyayı düşünmenin doğal bir sonucu olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. Kısacası biz varlığı düşünürken ister istemez onu bir ilişkiler sistemi içinde ele alırız. Bu bağlamda da varlık bir ilişkiler ağı olarak algılanır. Tüm bu değerlendirmelerin ışığında “tözsel varlıkların anlamı basit ilişkiler sistemi içinde eriyip kayboluyor mu?” sorusunun cevabını daha sağlıklı ele alabiliriz. Heidegger’in varlık anlayışından anlaşılacağı gibi (en azından şu ana kadar) varlığı düşünürken bir ilişkiler-ilintiler sistemi dışına çıkmamızın imkânı yoktur. Ancak bu ilişkiler sistemi (her ne kadar varlığın fenomenal muhtevasını doğrudan iletmekte güçlük çekse de) zorunlu olarak varlığı düşünmekten kaynaklandığı için (yani yapay bir niteliğe sahip olamadığı için) bir tözün yansıması olarak ele alabiliriz. Çünkü bu ilişkiler sistemi sayesinde dünyasallığın (*Weltlichkeit*) keşfedilebilir bir niteliğe sahip olduğunu söyleyebiliriz. O halde bu var olma açısından zorunluluk ilişkisinin tözselliğe dayandığını belirtmek zor değildir. Heidegger bu durumu şu şekilde izah ediyor: “dünyasallığı tesis eden bu “ilişkiler sistemi”, dünya içindeki el-altında olanların varlığını hiç de eritip yok etmemektedir. Zira ancak dünyanın dünyasallığı zemin üzerinde bir var olanın tözsel bizatihiliği keşfedilebilir duruma gelmektedir.”<sup>155</sup>

<sup>154</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 91.

<sup>155</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 91.



Ayrıca bu sayede dünya-içindeki var olanlarla karşılaşabilme imkânı olduğundan dolayı söz konusu var olanın alanı içinde bulunan salt mevcut-olana ulaşım şansı doğmaktadır. Söz konusu olan var olan (yani mevcut-olan, yukarıda tanımı verilen ikinci kategori) salt mevcut-olmanın (*Vorhandensein*) zemini üzerinde kendi nitelikleri matematiksel olarak fonksiyon kavramıyla ortaya konulabilir.<sup>156</sup> Heidegger'e göre ontolojik açıdan bu türden fonksiyon kavramlarının varlıkları, saf tözsellik (*Substantialität*) karakterine sahip var olanlarla bağlantılı olmasıyla mümkündür.<sup>157</sup> Kısacası Heidegger, fonksiyon kavramlarının daima formüle edilmiş töz kavramları olarak kabul etmenin doğru olduğunu belirtir.<sup>158</sup>

Burada bizim açımızdan asıl bilinmesi gereken sonuç: Heidegger'in asıl belirtmek istediğinin, var olanın dünya içinde bulunuşunu kavramakta ilişkiler sisteminin önemli olduğu gerçeğidir. Bu ilişkiler sistemi dünyayı ölçülebilir özelliklerden bağımsız, “anamlar bütünü” olarak görmemizi sağlayacaktır. Biz bu anlamlar bütününe bağlı olarak dünyayı kavrarız. Böyle kavranıldığı için de Descartesçı dünya fikrinden farklıdır. İlk etapta kavranılması güç bir felsefî durum olduğu için dünya fenomenini son derece soyutlaştırmış olduğunu düşünebiliriz ancak bu dünya fenomenini görmezden gelmemize sebep olmaz. Ayrıca bu noktadan itibaren dünyasallık (*weltlichkeit*) fenomeninin daha spesifik analizine ihtiyaç vardır. Heidegger'in yaptığı bu analiz “Descartes'ın dünya yorumunun” Heidegger açısından nasıl eleştirildiğini anlamamız açısından de elzemdir.

<sup>156</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 91.

<sup>157</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 91.

<sup>158</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 91.

### 3. BÖLÜM

## DESCARTES'İN DÜNYA (WELT) YORUMUNA KARŞI HEIDEGGER'İN DÜNYASALLIK (WELTLICHKEIT) ANALİZİ

### 3.1. Dünyanın *Res Extensa* Olarak Belirlenimi

Heidegger'e göre, dünyasallık analizini gerçekleştirmek için Descartes'ın "dünya" ontolojisinin ana hatlarını belirtmek ve sorgulamak gereklidir. Heidegger bunu yaparak, hem Kartezyen Ontolojiyi (yani Descartes sonrası) hem de Descartes'a kadar süren dünya kavramına bağlı ontolojinin temellerini anlamakla kalmayıp, daha da önemlisi bu ontolojinin nasıl tartışmasız veri kabul edildiğinin de anlaşılmasının sağlanacağını düşünmektedir.<sup>159</sup> Bu son cümlenin anlamı üzerine yoğunlaştığımızda, Batı Metafiziğinin eleştirisine yoğunlaşmış bir düşünür olan Heidegger için, Descartes'ın dünya ontolojisinin temellerini sorgulamanın ne kadar elzem olduğunu görebiliriz.

Descartes, dünyanın ontolojik temellerini belirlemede uzanım (*Extensio*) kavramını kullanmaktadır. Descartes için "uzam" ve "mekânsallık" kavramları tamamlayıcı niteliktedir. Hatta uzam ve mekân çoğu zaman aynı anlamda kullanılmaktadır.<sup>160</sup> Ayrıca mekânsallık dünya için tesis edici olduğu için, Kartezyen dünya ontolojisinin Heidegger açısından irdelenişi, hem çevreleyen-dünya (*Umwelt*) hem de doğrudan *Dasein*'in mekânsallığını analizinde son derece önemlidir.<sup>161</sup> Yani Heidegger, kendi varlık kuramının anlaşılmasında da Descartes'ın ontolojisinin önemini itiraf etmektedir. Bu öneme bağlı olarak Heidegger, Descartes'ın (veya Kartezyen) dünya ontolojisini kendi ontolojisi açısından irdelenişini üç ana bölümde ele alıyor: **1. Dünyanın *Res extensa***<sup>162</sup>

<sup>159</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 92.

<sup>160</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 92.

<sup>161</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 92.

<sup>162</sup> Descartes felsefesinde geçen ve "yer kaplayan şey" anlamında kullanılan Latince bir terimdir. Descartes'ın düalist felsefesinde rusal nitelikli tözün tam karşısında yer alır. Temel niteliği uzam veya

olarak belirlenimi, 2. Dünyanın *Res extensa* olarak belirleniminin tartışılması veya temelleri, 3. Kartezyen dünya ontolojisinin *Hermeneutik* açıdan tartışılması.<sup>163</sup> Heidegger bu değerlendirmenin sağlıklı yapılabilmesi için Descartes'ın "*Cogito ergo sum*" önermesinin bir bölümü olan "*Cogito sum*" un tartışılmasının da gerekli olduğunu belirtir.

Heidegger'e göre Descartes özneyi (*Res cogitans*<sup>164</sup>) bireysel özne (*Ego cogito*) olarak nesneden (*Res corporea*<sup>165</sup>) ayırt etmektedir.<sup>166</sup> Heidegger'e göre bu ayırım Descartes'ın kendisinde sonra gelen felsefe sistemlerinin çoğunda derin bir iz bırakmasından dolayı önemlidir. Bu ayırım Heidegger'e göre "doğa" (*Res corporea*'nın veya nesnenin karşılığı olarak) ve "tin" (düşünen öznenin karşılığı olarak) Descartes sonrası felsefede çok sık ele alınmıştır. İşte bu önemden yola çıkan Heidegger, Descartes'ın özne ve nesne ayırımına ve ayırımı oluşturma biçimine odaklanır. Bunun Heidegger açısından temel sebeplerinden birisi de bu ayırımın zamanla "özne-nesne karşıtlığı" olarak yorumlanmasıdır.

Heidegger'e göre özne-nesne (Descartes sonrası ruh ve beden ayırımı olarak tezahür eden) karşıtlığının öğelerinin ve ontolojik temellerinin aydınlığa kavuşturulmaması, bu ayırımın Descartes'la birlikte kemikleşmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu ayırım o kadar belirgindir ki, psikoloji bilincin bilimi olarak ortaya çıkmış ve insan vücudunu inceleyen fizyolojiden bağımsız bir disiplin olarak gelişmiş ruhbilim olarak anılmıştır. Oysa Antik Yunan'da Ortaçağ'da bile ruh ve beden bir bütün olarak düşünülmüştür.<sup>167</sup> Burada Heidegger için önemli olan husus, Descartes'ın bu ayırımı nasıl bir varlık analizi üzerinden yaptığıdır. Bu hususu açıklığa kavuşturmak için Heidegger, "töz

---

yer kaplamadır. *Res extensa* Sadece ruh beden düalizmi içinde yer alan bedeni değil aynı zamanda evrendeki bütün maddesel değişmeyi açıklayan tözü ifade etmek için kullanılır. Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000, s. 798.

<sup>163</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 92.

<sup>164</sup> Descartes felsefesinde *Res cogitans*, düşünen şey veya düşünen varlık manasına gelir. Düşünme kabiliyeti ruhun ve insan zihninin temel niteliği temsil ettiği için Descartes felsefesinde *Res cogitans* diğer yaratılmış töz olan maddesel tözün tam karşısında yer alır. Descartes'ın düalist düşünce sisteminde her tözün kendisine anlam veren temel bir niteliği vardır, urhsal olan her şeyin temel niteliğini de bu kavramla ifade eder. Bu minvalde Descartes'ta sadece bireysel zihin ve düşünen ben anlamında değil, aynı zamanda bunların hepsinin arkasındaki tinsel varlık veya ruhla aynı anlamda kullanılır. René Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, (Çev. Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2013, s. 47.

<sup>165</sup> Nesne anlamında kullanılır. Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, s. 49.

<sup>166</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 92.

<sup>167</sup> Kaan Ökten, *Heidegger Kitabı*, Agora Kitaplığı, İstanbul 2004, s. 131.

(*Substanz*)<sup>168</sup> kavramının mahiyetinin Descartes'ta nasıl ele alındığını incelemeye yönelir. Heidegger'e göre Descartes, tözü çoğu zaman “tözsellikle (*Substanzialität*)” aynı anlamda kullanmaktadır. Bunun sebebi Descartes'ın töz anlamında kullandığı *Substantia*<sup>169</sup> teriminden kaynaklanmaktadır. Bu terim Orta Çağ felsefesinde kullanılan *Ousia*<sup>170</sup> terimiyle Descartes tarafından aynı anlamda kullanılmakta olup, aynı zamanda *Substansia* gibi o da çift anlamlı yani hem töz hem de tözsellik olarak kullanılmıştır.<sup>171</sup> *Res corporeia* veya *Res extensa*'nın ontolojik temellerini izah etme işine girmeden önce Heidegger, öncelikle bir tözün töz olmasının anlamının açığa kavuşturulması gerektiğini savunur. Bu durumu izah etmek için Heidegger açısından bir soruyu dile getirmemizde yarar vardır: “bir tözü kendinde (yani tözselliği bakımından) kavramak nasıl mümkündür?”<sup>172</sup> Ayrıca, “*Res corporeia*'nın sahil kendine-var-olmaklığını (*An-ihm-selbst-sein*) tayin eden şey nedir?”<sup>173</sup> Bu soruların cevabı Heidegger için tözün içerdiği “yüklemler (*Attribut*)”de gizlidir. Yani tözler ancak yüklemleriyle erişilebilir olmaktadır. Yüklem tözün niteliğini belirtmekte ve nitelik üzerinden tözselliğin (*Substanzialität*) özü belirlenmektedir.<sup>174</sup> *Res corporeia* veya *Res extensa*'nı belirleyici yüklemi veya niteliği ise “uzam”dır (veya uzanım). Başka bir deyişle “yer kaplama”dır. Uzam *Res extensa* veya *Res corporeia* için belirleyici niteliktir. *Res corporeia*'nın diğer niteliklerini tayin eder. Heidegger'in deyişle öteki varlık belirlenimleri kendileri var olmak için önceden uzanımın olması gerekir. Yani uzanım cisimsel nesneye birincil olarak tayin edilmiş olmalıdır.<sup>175</sup> Bu da Heidegger'e göre uzanımla birlikte söz konusu tözün (*Res extensa*) diğer kiplerinin uzanım bakımından izah edilmesine sebep olur. Sonunda uzanımla karakterize edilen dünyanın ontolojisinin açıklanması da kaçınılmazdır. Bir cisimsel nesne uzanımın çeşitli boyutlarına sahip olsa da uzanım sabit kalmakta ve nesneyi farklı boyutlarda gösterse bile hep aynı uzanım nesnenin özünde bulunmaktadır.

<sup>168</sup> Töz birçok düşünürde farklı anlamda kullanılmıştır. Descartes'a göre töz, “var olmak için kendisinden başka bir şeye ihtiyaç duymayan, kendisi dışında başka bir şeye gerek olmadan kavranabilen varlıktır.” Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 938.

<sup>169</sup> Töz anlamında kullanılmış terimdir. Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 939.

<sup>170</sup> Karaman, s. 196.

<sup>171</sup> Karaman, s. 194-196.

<sup>172</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 93.

<sup>173</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 93.

<sup>174</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 93.

<sup>175</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 93.

*Res extensa*'nın moduslarından (kip) birkaçı; şekil, hareket, ağırlık, sertlik, renktir. Bu niteliklerin gerisinde değişmez nitelik olarak “yer kaplama” veya “uzanım” gelmektedir. Bu nitelikleri maddeden çekip alınsa bile madde ne ise o olmaya devam eder. Bu nitelikler *Extensa*'nın sahih varlığını oluşturmazlar. Çünkü bu nitelikler var oldukları müddetçe *Extensio*'nun kipleri olarak kalırlar. Heidegger'e göre Descartes bu durumu şu örneklerle ayrıntılı olarak izah eder:

“Sertlik dokunmakla tecrübe edilir. Dokunma duyumuz bize sertlik hakkında ne “söylemektedir”? Sert nesnenin unsurları elimizin hareketine (örneğin onu itmeye çalışma hareketimize) “direnirler”. Oysa sert (yani inkiyat etmeyen) cisimlerin, belirli bir süratle yer değiştirdiklerini; bu yer değiştirme süratinin ise, cisme “doğru davranan” elimizin hareket hızıyla aynı olduğu varsaydığımızda, elimiz cisme hiçbir zaman temas etmeyecek, dolayısıyla da sertlik tecrübe edilmeyeceğinden asla sertlik diye bir şey var olmayacaktır. Ancak söz konusu sürate sahip olduğu için inkiyat eden cisimlerin neden kendi cisim-olmaklıklarından bir şeyler kaybettiklerini anlamak burada asla mümkün olamamaktadır. Sürat değişimi “sertlik” gibisinden bir şeyi olanaksız kıldığı halde süratli cisimler yine de cisim-olamaklıklarını muhafaza ediyorlarsa bundan, sertliğin, söz konusu varolanların varlığına ait olmadığı anlamı çıkar.”<sup>176</sup>

Heidegger'in yaptığı eleştiriye daha yakından baktığımızda şu gerçeğe karşılaşıyoruz: Descartes, *Res extensa* veya maddi varlığı, duyumsal nitelikleri üzerinden belirlemeye girişmiştir. Yani duyu verileri yukarıdaki verilen örneklerde olduğu gibi, kaynaklandığı var olanı veya maddi varlığı doğrudan temsil edemez. Ancak sunulmuş olduğu varlığın yani insan varlığının onu değerlendirme biçimine bağlı olarak “izafi” bir anlam kazanır. Yani duyu verileri insan varlığının ilgilerine göre yorumlanır, değer, anlam kazanır. Bu da onun doğrudan bir gerçeklik taşımadığı, sahih bir varlık ifade etmediği anlamına gelir.

Sonuçta *Res corporea*'nın varlığını tayin eden şey *Res extensio*'dur. *Res extensio* Tözün kiplerininin (bölünebilirlik, şekillendirilebilirlik, hareketlilik) her türlü durumuna göre değişebilen ama tüm bu değişmeler içinde sabit kalandır. Bir cisimsel şeyde daimi olarak kalan şey, cisimsel şeyde açık bir şekilde var olandır.<sup>177</sup> İşte Heidegger açısından Tözün tözselliği de budur. Yani varlığın değişmeyen özüdür. Burada “öz” kavramına dikkat etmemizde fayda vardır. Çünkü Heidegger'in varlık anlayışına göre, varlığı belirli özellikleri olan bir kavramla çerçevelemek veya belli bir “özü” olan şey olarak

<sup>176</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 95.

<sup>177</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 95.

ele almak Batı Metefiziğinin başlangıcından beri süregelen en temel düşünce hatasıdır. Heidegger'e göre, tözsel kavramlar mutlaklığı ve sonsuzluğu ifade edeceği için hiçbir gerçek karşılığı yoktur.<sup>178</sup>

### 3.2. Dünyanın Ontolojik Belirleniminin Temelleri

Bu bölüm için bir yerde Heidegger'in Descartes'taki töz eleştirisidir diyebiliriz. Daha doğrusu Heidegger, Descartes'taki ontolojik çarpıklığı teşhir etmek için onun töz fikrindeki çelişkileri üzerine yoğunlaşır, çünkü Descartes'teki töz fikri onun dünya fikrindeki ontolojik yanlışların da temelidir. Heidegger'in bu bölümde ulaşmak istediği sonuç, töz kavramının Descartes'taki çarpık kullanımın teşhir etmek ve bu sayede dünyanın ontolojik temellerinin kendisi (ontolojisi) açısından mesafesini göstermektir. Bunun içinde *Res extensa*'nın ontolojik belirlenimindeki sorunu ortaya koymaya çalışır ve töz kavramına odaklanır. Aslında Heidegger'in çıkış noktasını dikkate aldığımızda çok spesifik bir tartışmanın içinde değil de, daha çok temel bir mantık hatasını (Heidegger açısından buradaki temel mantık hatası, Descartes'ın düşünen özneyi töz haline dönüştüren sisteminin ve özneye nesneyi ikilik içinde ele alan varlık öğretisinin varlığın bütüncül doğasını kavramaya elverişli olamayacağı ile ilgilidir.) göstermeye dayalı bir açıklamalar bütünü içinde kendimizi buluruz. Çünkü sadece Heidegger için değil felsefe tarihine aşına olan herkes için tözün bir tanımı yapılsa bunu muhtemelen Descartes'tan farklı yapar ya da en azından Descartes'ın tözü ele alış biçimindeki tutarsızlığı görebilirdi. Bu tutarsızlığı ana hatlarıyla ele aldığı Heidegger şu sonuçlara ulaşır: Töz var olması için kendisinden başka varlığa ihtiyaç duymayan, kendi kendisine var olabilen varlıktır. Heidegger'e göre, tözün en sahih tanımı "ihtiyaçsızlık (*Unbedürftigkeit*)"tır. Bu bağlamda töz tanımına en uygun varlık Tanrı'dır. Çünkü sadece Tanrı mahiyeti itibarıyla var olma sebebini kendisi dışında başka bir varlığa borçlu değildir. Tanrı dışında tüm varlıklar "ihtiyaçsızlık (*Unbedürftigkeit*)" prensibine aykırı varoluşa sahiptir. Tanrı dışında tüm var olanlar var olmak için Tanrıya muhtaçtır.<sup>179</sup> Bu durumda Tanrı dışındaki diğer var olanların töz olmaları tözün tanımıyla çelişki içindedir. Varlıkların yaratılmış ve yaradan olarak ayırım yapılmasına rağmen, varlık olmaları bakımından hem yaratana hem de yaratılmış olana "var olan"

<sup>178</sup> Doğan Özlem, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, İnkılap Yayınevi, 1999 İstanbul, s. 219.

<sup>179</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 95.

denilmesi bu iki varlık türü arasındaki sonsuz ayrımı ortadan kaldırmaz. Varlık kavramı çok geniş kullanıldığından onun anlamı sonsuz bir farkı kapsar hale geliyor.<sup>180</sup> Heidegger, varlığın bu geniş kullanımından yola çıkarak yaratılmış var olanlara da töz denilmesini de anlamlı olacağını belirtiyor.<sup>181</sup> Ancak Heidegger açısından yaratılmış var olanlar arasında öyle var olanlar vardır ki, örneğin insan varlığı farklı bir örnek arz eder. İnsan varlığının bu istisnai durumunu Heidegger şu şekilde ifade etmektedir: “bunlar yaratılmaya dair yaratma ve muhafaza edilmeye kıyasla başka bir var olana muhtaç değildirler.”<sup>182</sup> Bu da Heidegger’e göre tözleri *Res extensa* ve *Res cogitans* olarak ikiye ayırmamıza sebep olur.<sup>183</sup>

Heidegger’in bu sorusunu, “varlık ifade ettiği gerçeği nasıl yansıtmaktadır?” şeklinde de dile getirebiliriz. Başka bir soruluşu da, “varlığın gerçek anlamı sahil bir felsefi bir soruşturmaya elde edilen anlamı mıdır yoksa ilk akla gelen anlamı mıdır?” şeklindedir. Heidegger bu anlam ayrımının önemli olduğuna inandığı için örneklerle somutlaştırmaya çalışmıştır. Bu örnekleme biçimine kulak verirsek: Heidegger, Tanrı’nın var olmasıyla Dünya’nın var olmasını sağlayan varlık anlamının (veya Heidegger’in deyişiiyle “var olanın”) aynı anlama sahip olduğunu düşünmemektedir. “Tanrı vardır” önermesindeki var olma yüklemine, “dünya vardır” önermesindeki “vardır” yüklemiyle aynı sonuca hizmet etmediğini, yani her iki önermede ortak anlamda gibi gözükken yüklemelerin aslında iki farklı varlığı dile getirdiğini belirtmektedir. Birisi sonsuz varlık olan, yaratma niteliğine sahip olan dolayısıyla da “yaratılmamış” olan Tanrı, diğeri sonlu olan, yaratma niteliğine sahip olmayan, ancak bir yaradan tarafından yaratılan, dolayısıyla da “yaratılmış” olan dünya. Fakat Descartes tarafından nihayetinde her ikisi de “varlık” olarak nitelendirilmiş ve “töz” olarak temellendirilmiştir. Oysa bu iki varlığın mahiyetini düşündüğümüzde açık bir şekilde tutarsızdır. Aslında bu durum sadece Heidegger gibi varlığa odaklanmış bir düşünür tarafından değil “teoloji” açısından da kabul edilmeyecek bir görüntüdür.

Heidegger, Descartes’ın bu yorumundan sonra, Descartes’ı Skolastik felsefeye olan mesafesi açısından da ele almayı gerekli görüyor. Çünkü ona göre Descartes’ın yaptığı

<sup>180</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 96.

<sup>181</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 96.

<sup>182</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 96.

<sup>183</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 96.

bu yorumla, yani varlığın tek bir anlama ya da işaretlendirmeye (veya adlandırma) indirgemeye çalışmasıyla Antik Yunan Felsefesinin hatta Orta Çağ Felsefesinin bile gerisine düştüğünü belirtir.<sup>184</sup> Heidegger'in bu yorumu yapmasının temel sebebi Descartes'ın özne-nesne düalizminin varlığın kökensel birliğini bozmasıdır. Özne nesne düalizminden önce batı felsefesinde varlık tek bir niteliğin altında toplanabiliyordu. Orta Çağda bu Tanrı iken Antik Yunan felsefesinde bu töz mahiyetine sahip bir varlıktır.<sup>185</sup> Aynı şekilde Psikolojinin bilincin bilimi olarak ortaya çıkışı bile Heidegger'e göre Descartes'ın özne nesne düalizminin getirdiği bölünmüşlüğün ürünüdür<sup>186</sup>. Çünkü Orta Çağ Felsefesinde varlık isminin anlamı tekdüze değil, çağrışımsal bir niteliğe sahiptir. Yani Descartes'ın varlık dediğinde hem yaratılmışı, hem yaratıcıyı veya hem sonsuzu, hem sonluyu anlamak gibi bir durum söz konusu değildir. Aynı durum Heidegger'e göre Antik Yunan ontolojisi içinde geçerlidir. Aristoteles'ten hareketle Yunan Felsefesi analojiyi (benzeştirme) kullanarak varlık denildiğinde tek bir varlık türü veya anlamını anlamamıştır, aksine varlığın anlamı nedir? Sorusu gündeme geldiğinde varlığın farklı anlamlarını vurgulayan okulların etrafında kümeleşen bir varlık türleri meselesi ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla da Heidegger, Descartes'ın ontolojik yaklaşımının çok çeşitlilikten uzak olduğunu varlığı yalın bir veriye indirgediğini bu yönüyle varlık sorunun özünden uzaklaştığını belirtmektedir.<sup>187</sup>

Heidegger için yukarıda bahsedilen kaçınma manidardır. Çünkü Descartes'te açığa çıkan bu kaçınma aslında çok genel bir kaçınmadır. Yani Skolastik Felsefeninde, Antik Yunan Felsefesinin de ortaya koyduğu bir durumdur. Heidegger bu kaçınmayı şu şekilde izah ediyor:

“Descartes tözsellik düşüncesinin ardında yatan varlığın anlamını ve bu imlenimin “genellik” karakterini tartışmaz. Bizatihi varlığın ne demek olduğunu, Eskiçağ ontolojisi kadar Ortaçağ ontolojisi de soruşturmamıştır çünkü. Dolayısıyla 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 çıkarılmamıştır, çünkü o “besbellî” olarak kabul edilmiştir.”<sup>188</sup>

<sup>184</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 96.

<sup>185</sup> Ökten, *Heidegger Kitabı*, s. 131.

<sup>186</sup> Ökten, *Heidegger Kitabı*, s. 131.

<sup>187</sup> Otto Pöggeler ve Beda Allemann, s. 42-43.

<sup>188</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 97.



Kısacası Heidegger, Descartes'ın esasında kaçındığı sorunun sadece kendisine ait değil tüm Batı Metafiziği boyunca var olan temel bir felsefi yaklaşım eksikliği olduğunu belirtir. Varlığın anlamının ne olduğu sorusunu sormak yerine, varlık dogmatik bir yaklaşımla (besbelli kavramını bunun için vurgulamış gözüküyor.), olduğu gibi kabul edilmiştir. Ona göre bu sorun modern felsefenin kurucusu kabul edilen Descartes'la daha da içinden çıkılmaz bir hal almıştır.

Heidegger, Descartes'ın varlığı insana etki eden bir var olan olarak tasavvur ettiğini belirtir. Hatta Kant'ın da yinelediği bir önerme üzerinden bu durumu açıklığa kavuşturmaya çalışır: “varlık gerçek bir yüklem değildir.”<sup>189</sup> Heidegger'in burada anlatmak istediği Descartes'ın (verdiği örneğe baktığımızda Kant gibi ardıllarının da dâhil olduğunu görüyoruz.) varlığı (*Sein*) bir var olan (*Seindes*)<sup>190</sup> olarak tasavvur ettiğimizde karşımıza sadece varlıkla ilgili yüklem çıkar. Yani tamamen soyut bir kavram olan varlıktan bahsetmek için onu var olanla (*Seindes*) ilişkilendirmemiz gereklidir. Ancak, bu da var olanın yüklemelerinin belirlenim oluşturmasıyla mümkündür.<sup>191</sup> Heidegger'e göre (burada Descartes'ın değerlendirmesi kastedilmektedir) söz konusu yüklemeler sıradan belirlenimler oluşturmazlar. Onlar önceden varsayılmış varlığın ve tözselliğin (*Substanzialität*) anlamını en saf biçimde tatmin eden yüklemelerdir. Bunun sebebi tözselliğin (*Substanzialität*) gerçeklikten koparılamayacak şekilde olması ve tıpkı tözsel varolan gibi göz önünde bulunmamasıdır.<sup>192</sup>

Nihayetinde Descartes, Heidegger'e göre Dünya'nın ontolojik temellerini *Res extensa* olarak belirginleştirmiş olur. Bu ontolojik temeli de, açığa kavuşturulmamış ve açığa kavuşturulmaz şeklinde iki boyutu olan “tözsellik (*Substanzialität*) düşüncesi” oluşturur. Diğer taraftan tözün, tözsel nitelik taşıyan bir var olanla temsil edilmesi ortaya çift anlamlılık sorununu çıkarır.<sup>193</sup> Heidegger'e göre burada amaçlanan tözsellik düşüncesi olduğu halde, tözün belirli bir özelliği üzerinden bu durum anlaşılmaya

<sup>189</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 97.

<sup>190</sup> Konuyu biraz daha yakından incelememiz gerekebilir. Çünkü bu iki kavramın (*sein*, *seindes*) Heidegger'in felsefesinde önemli bir yer tuttuğunu ve kullanımının da hassasiyet gerektirdiğini söyleyebiliriz. Varlık (*sein*) soyut ve tümel bir anlam, varolan (*seindes*) ise varlığa göre daha somut, tikel bir anlam taşımaktadır. Varlık hep bir varolanların varlığıdır. Ökten, *Varlık ve Zaman Kılavuzu*, s. 218.

<sup>191</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 97

<sup>192</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 97

<sup>193</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 97

çalışıldığından bir anlam yabancılaşması söz konusudur. Ancak bu yabancılaşma ve anlam farklılaşmasının temeli Heidegger için önemlidir. Ona göre bunun sebebi tözün hem ontolojik hem de ontik olarak kullanılmasıdır. Bazense *Substantia* (töz) ifadesi “ontik-ontolojik” olarak aynı anlamda kullanılmıştır. Heidegger için önemli olan, tözün bu farklı anlamlarda kullanılma biçiminin, önemsiz bir ayrıntı, kavram karışıklığı gibi algılanan durumunun gerisinde derin bir felsefi sorunun yatmasıdır. Hatta bu derin felsefi sorunu onun açısından “felsefi kötü niyet” olarak da tanımlayabiliriz. İşte bu felsefi sorun ya da felsefi kötü niyet Heidegger’in Descartes’a yaptığı eleştiriyi anlamamız, hatta Heidegger’in felsefe adına temel kaygılarına bakmamız açısından manidardır:

“Oysa burada cüzi anlam farkının arkasında, temel varlık meselesinin halledilmemişliği saklıdır. Varlık sorusunun çalışılması uygun minvallere başvurmak suretiyle söz konusu çift anlamlılıkların ‘izini takip etmeyi’ bizden talep eder. Böyle bir şeye kalkışan birisi, ‘salt sözcük anlamları’ ile ‘meşgul olmakla’ yetinemez. Tersine o, ‘eşyanın kendisinin’ en asli sorunsalına yönelmeye cüret edip, bu tür ‘nüansları’ tesviye etmeye gayret göstermelidir.”<sup>194</sup>

Kısacası Heidegger’in Descartes’a yaptığı eleştiri “tözün bilgisi” açısından yapılabilir. Bizim tözle ilgili bilgi edinirken tözün kendisini mi biliyoruz yoksa töze ait bir niteliği mi biliyoruz? İşte bu soru minvalinde soruna bakmamız gereklidir. Descartes’a göre biz tözü niteliğiyle biliyoruz. Çünkü töz ancak niteliğiyle bilinebilir. Tözün kendisini bilemeyiz. Örneğin ruhun ne olduğu sorulduğunda onun niteliğinin düşünme olduğundan yola çıkarak ruhu bilebiliriz. Ama doğrudan ruhun özünü bilemeyiz. Onun özünü oluşturan niteliği bilebiliriz. Yayılımı biliyoruz ancak, bu niteliğin ifade ettiği varlığın madde olduğunu doğrudan bilemiyoruz. Yani sonuç olarak Descartes’a göre bilinen şey varlığın özü değil, özünü temsil eden niteliğidir.<sup>195</sup>

Sonuç olarak Heidegger açısından, tözün ontik-ontolojik olarak iki farklı anlamda kullanılmasına sebep olan sorun felsefe tarihi için özellikle de Descartes ve sonrası felsefenin ontolojik karakterini analiz etmek için elzemdir. Çünkü bu anlam farklılığına bağlı olarak sorun gelişme göstermiştir.

<sup>194</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 98.

<sup>195</sup> Çüçen, *Heidegger de Varlık ve Zaman*, s. 92.

### 3.3. Kartezyen “Dünya” Ontolojisinin Hermeneutik<sup>196</sup> Bakımdan Tartışılması

Kartezyen dünya ontolojisinin Hermeneutik bakımdan tartışılması demek, Kartezyen dünya ontolojisinin Heidegger açısından tartışılması demektir. Yani Descartes’ın ontolojisinin Heidegger’in perspektifinden değerlendirilmesi demektir. Çünkü Heidegger’e göre ontolojinin yöntemini belirlemek için öncelikle onun inceleme alanını veya etkin olduğu alanı doğru tespit etmemiz gereklidir. Daha sonrada bu varlık sahasının özelliklerine göre yöntemi tespit etmemiz gerekecektir. Örneğin, inceleme alanını canlılar olarak ele alan bir disiplin olan biyolojin yöntemlerini-tekniklerini bu alana göre seçmesi gibi. Önceki bölümlerde de belirtildiği gibi Descartes ontolojisini *Res extensa* yani maddi varlık üzerine kurduğu için doğal olarak maddi varlığı incelemenin yöntemlerini merkeze alacaktır. Bu yöntemde haliyle Descartes için matematiksel-fiziktir. Fakat Heidegger için ontolojinin alanı maddi varlıkla veya “mevcut olan” varlıkla sınırlı olmadığı için kendisine matematiksel-fizikten farklı bir yöntem seçmiştir. Önceki bölümlerde belirtildiği gibi Heidegger için dünya tanımı Descartes’in yaptığı tanımından farklıdır. Dünya *Dasein*’ın ve el-altında olan (*Zuhandenes*) varlığın içinde bulunduğu yerdir. *Dasein* insan varlığının varoluş tarzını yansıttığı için yorum yapan bir varlıktır. Yorum yapabildiği için kendisini bilebilir ve bu sayede kendi varlığını açabilir.<sup>197</sup> Heidegger’e göre, *Dasein* dünyayı anlama sürecinde anlayabilir. *Dasein* içinde bulunduğu dünyayı anlamaya odaklanır, örneğin çocuklar yeni bir kavram öğrendiklerinde heyecanlanır, işte bu heyecana sebep olan güdü dünyanın anlaşılır bir varoluş niteliğine sahip olmasıdır.<sup>198</sup> Dünyanın bu özelliğinden dolayı da ontoloji için uygun olan yöntem hermeneutiktir. Hermeneutiğe daha yakından baktığımızda şu durumu görürüz:

“Heidegger, insanın aslında evreni değil yine kendi olanaklarını ve ürünlerini yorumlamakta ve anlamakta olduğunu söyleyerek devam ettirir. Anlamayı, algılamayı da içerecek biçimde [insan varoluşunun temel hareketi], kendine ve dış dünyaya açılma biçimi olarak konular. İnsan evreni değil kendi tarihi içinde kendini anlamaktadır; kısacası insan hermeneutik yapmaktadır.”<sup>199</sup>

<sup>196</sup> Hermeneutik kavramı genel anlamda insan davranışlarını, sözlerini, insanın yarattığı eserleri ve oluşturduğu kurumları anlamaya odaklanmış bir düşünce disiplini olarak bilinir. Felsefeye teolijiden gelmiş olan hermeneutik ve Wilhelm Dilthey tarafından sistematize edilmiştir. Dilthey’e göre hermeneutik, tin bilimlerinin ana yöntemidir. Doğan **Özlem**, *Metinlerle Hermeneutik (yorumbilgisi) dersleri* cilt 1, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1996, s. 33-34.

<sup>197</sup> Patrica Altenbernd **Johnson**, *Heidegger Üzerine*, (Çev. Adnan Esenyel), Sentez Yayınları, Ankara 2013, s. 31.

<sup>198</sup> Johnson, s. 31.

<sup>199</sup> Özlem, *Metinlerle Hermeneutik (yorumbilgisi) Dersleri cilt 1*, s. 48-49.

Konuyu daha iyi analiz etmemiz için Heidegger'in kullandığı yöntemin yani hermeneutiğin açıklığa kavuşturulması elzemdir. Öncelikle şunu belirtmemiz gereklidir, hermeneutik teolojiden felsefeye gelmiş bir kavramdır.<sup>200</sup> Varlığın ve insan davranışının kökenini anlamaya odaklanan bir yöntemdir. Hermeneutik kavramının Heidegger'deki anlamının önemini düşündüğümüzde karşımıza şöyle bir sonuç çıkar: varlığı duyu verilerince ifade edilen bir toplam olarak düşündüğümüzde, varlığı anlam dünyası olarak düşünmemiz imkânsızlaşacaktır. Bu da varlığın anlaşılmasında, varlığın ontolojik anlamını okumaya çalışan ontolojik hermeneutik yerine, varlığı matematiksel-fiziğin bakışına göre düzenlenmiş bir bütün olarak tasavvur eden Descartes'ın yöntemini kabul etmemize sebep olacaktır.

Heidegger, Kartezyen “Dünya” Ontolojisinin Hermeneutik açıdan ele almadan önce dünya fenomeninin Descartes'taki anlamı üzerine yoğunlaşmasının gerekli olduğunu savunur. Bu durumun önemini Heidegger şu şekilde izah eder:

“Dünya hakkındaki işbu ontoloji dünya fenomenini sahiden aramakta mıdır, yoksa aramamakta mıdır? Eğer aramıyorsa, en azından dünya-içindeki bir var olanı, kendi dünyevi niteliğini kendi üzerinde görünür kılacak kadar belirlemekte midir? Her iki soruyu da “hayır” ile yanıtlamamız gerekir. Zira Descartes'ın extensio terimiyle ontolojik bakımdan ilkesel biçimde kavramaya çalıştığı var olan, öncelikle dünya-içinde el-altında-olan bir var olandan geçilmek suretiyle keşfedilir olan bir şeydir.”<sup>201</sup>

Heidegger'e göre bu durum doğru olsa bile, yani dünya içinde var olanın veya doğanın ontolojik yapısı bizi çıkmaza sürüklese de, “Tanrı”, “ben” ve “dünya” üzerine kurulu bir ontoloji sayesinde dünyaya dair sağlıklı bir ontolojik açıklama getirilebilir.<sup>202</sup> Yani bu üç unsur doğru kurgulanabilirse “dünya” kavramının izah edilmesi mümkün olabilecektir. Ancak bu yapılmazsa Descartes'ın dünyayı ontolojik bakımdan yanlış değerlendirmekle kalmayıp onun yorum ve temellerinin öncelikle dünya-içinde-var olanın (*In-der-welt-sein*) varlığını ve sonrasında da dünya fenomenini atladığını belirtmektedir. Oysa Heidegger'e göre dünya-içinde-var olma *Dasein*'ın temel duruşudur.<sup>203</sup>

<sup>200</sup> Özlem, *Metinlerle Hermeneutik (yorumbilgisi) Dersleri cilt 1*, s. 11.

<sup>201</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 98.

<sup>202</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 98.

<sup>203</sup> Johnson, s. 32.

Kısacası Heidegger, Descartes'ın dünyayı anlamak için kullandığı yöntemin, öncelikle Descartes'in hareket noktası olarak seçtiği varlığın niteliği üzerinden sorgulamak gerektiğini belirtmektedir. Ona göre Descartes, *Extensio* gibi belirli bir varlık ve bu varlığın niteliği üzerinden hareket ettiği için dünyanın ontolojik olarak anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Çünkü Dünya'nın ontolojik açıdan anlaşılmasını *Extensio'* nun nitelikleriyle sınırlandırmıştır. Bu niteliklere sahip olmayan diğer varlıklar dünyadan dışlanmış veya yok sayılmışlardır. Yani Descartes'in bu ayrımıyla dünya "uzanım" niteliğine sahip varlıklardan ibaret olmuştur. Felsefe ise dünyayı bu özellikleriyle kabul eden üzerinde düşünen bir öznenin edimlerinden ibaret olmuştur. Dolayısıyla bu düşünce nesnesi yüzünden, dünya üzerine düşünmek Descartes'ta bilimsel-matematiksel niteliklerle ifade edilen bir yapıya sahip olmuştur. Bundan kurtulmanın yolu da Heidegger'e göre, varlıkların bir anlam ağının içinde bulunduğunu düşünerek hareket etmek ve bu kapsayıcı düşünmeye uygun bir yöntemle varlıkları ele almak olacaktır. İşte bu düşünme biçiminin doğasına uygun yöntem, hiçbir suretle matematiksel-fizik değildir. Çünkü bu yöntem yukarıda da zikredildiği gibi varlıkları maddi nesnelere olarak gören bir düşünme biçiminin sonucudur. Oysa Heidegger açısından böyle bir sınırlama söz konusu olmadığı için uygun yöntem, "hermeneutik" gibi varlıkları anlam bütünlüğüne göre ele alan bir yöntem olmalıdır. Hermeneutik varlığın anlamı ve kökenini sorgulamaya odaklanmış bir disiplin olduğu için<sup>204</sup> varlık türleri arasındaki farklılıkların gerisindeki ortaklıktan yola çıkarak, varlıklar arasındaki bütünlüğe odaklanır. Matematiksel-fizik gibi ölçülebilir nitelikteki varlıklara odaklanmaz. Yani Heidegger, temel sorusu olan "varlığın anlamı nedir?" sorusuna odaklanırken "insan varlığını" da hesaba katarak varlığı ele alır. İnsan varlığının kökensel incelemesinin yöntemi ise Heidegger'e göre hermeneutiktir.<sup>205</sup> Bu yönüyle hermeneutik Heidegger açısından ontolojinin geçerli yöntemi olmalıdır.

Heidegger, aynı minvalde dünyasallık sorununun anlaşılması içinde dünya fenomenine erişimin hayati olduğunu belirtir.<sup>206</sup> Bu hayatîlik tabii ki *Dasein*'in erişimi içindir. Heidegger'e göre Kartezyen yaklaşımın eleştirisi açısından şöyle bir değerlendirme gereklidir: Eğer Dünya'nın varlığı Descartes'ın belirttiği gibi *Extensio* (yani uzamlı varlık, madde) ise o zaman bu varlığa *Dasein*'in erişimi, bağlantısı ancak "bilme

<sup>204</sup> Arslan **Topakkaya**, *Wilhelm Dilthey ve Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2016, s. 186.

<sup>205</sup> Topakkaya, *Wilhelm Dilthey ve Felsefesi*, s. 186-187.

<sup>206</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 98.

(*Erkennen*)” olacaktır. Çünkü tarif edilen varlıkla ancak bilme edimi üzerinden bağlantı kurulabilir. Bu bilme edimi de özellikle de “matematiksel-fiziksel” anlamda bilmedir. Yani Descartes’ın dünyasına giriş, koordinatlar evrenine giriştir bir yerde. Bunun sebeplerinden birisi, matematiksel bilginin varlığı kavrama biçimindeki temel özelliğin, kesin bir sonuca ulaşma iddiasında bulunmasıdır. Descartes’e göre, matematik var olanı öyle bir kavrar ki var olanın varlığından emin oluruz.<sup>207</sup> Hatta Descartes’e göre sadece matematiksel bilgiyle varlığı belirtilen bir var olanın, sahih olarak var olduğunu da düşünebiliriz. Yani bir var olanın varlığını matematiksel olarak bilmek demek var olanın varlığını açık net bir şekilde bilmek, var olanın varlığından emin olmak demektir. Bu şüphe götürmeksizin bilme veya açık net bir şekilde bilme edimi, matematiğin var olana erişim amacıdır. Bu bilme yöntemin kutsanacak şekilde (var olanın varlığına sahip olmasının sağlayıcısı olması yüzünden) öne çıkması, varlıktan hareketle felsefe yapmayı düstur edinmiş Heidegger için, elbette büyük bir sorundur. Çünkü Descartes’ın bu tavrı bile, yani var olanın öncülünün onun bilinmesi olarak kabul etmesinin varlığı bilginin gerisine itmeye sebep olduğunu görüyoruz. Ayrıca Heidegger’e göre Descartes’ın sahih bir şekilde (açık-net bir şekilde) var olanın varlığının ortaya konması, onun aynı zamanda “daimi olarak” da var olduğunun göstergesidir. Sahih (*Eigentlich*) bir şekilde var olan, salt kendi gerçekliğiyle var olandır. Ve bu özsel nitelikleriyle baki kalacaktır.<sup>208</sup> İşte dünyada tecrübe edilenlerin bilgisi bunları bize sunacaktır. Matematiksel bilgide bu sahih bir şekilde var olanların ya da daimi olarak var olanların bilgisidir. Matematikle erişilebilir olanlar var olanların varlığını tayin eder.<sup>209</sup> Heidegger’e göre Descartes, bu bilme yöntemi (matematiksel) üzerine temellendirilmiş varlık tanımından hareketle bir dünya tanımını adeta dikte etmektedir. İşte bu niteliğiyle Descartes’ın felsefesini eleştirmek Heidegger için son derece manidardır.<sup>210</sup>

Heidegger’e göre Descartes, varlık düşüncesinin kökenini açıklığa kavuşturmayıp, varlığı dünya-içinde varlığın bir verisi olarak görmeyip, onunla varlık bütünlüğü içinde değerlendirmedeği için, varlık düşüncesi kopuk bir yapı olarak karşımızda durur. Bu kopuk görüntü Heidegger açısından dikte edicidir. Çünkü varlığın “kökensel”

<sup>207</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 99.

<sup>208</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 99.

<sup>209</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 99.

<sup>210</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 99.

incelenmesi sayesinde varlığı varlık bütünlüğü içinde görürüz. Bunu sağlamak için de (varlığın kökensel incelemesi) Heidegger'e göre, varlığı "zamanla" ilişkisiyle birlikte ele alabilmeye bağlıdır.<sup>211</sup> Bu sayede de varlığın sahih, açık net anlamı dayatma imkânı kazanır. Dünyanın ontolojisini matematiğe dayandırmak doğru değildir. Çünkü matematikte varlığın Descartes açısından bu koparılmış tanımındaki niteliği pekiştirici bir özelliğe sahip olur. Ayrıca matematik varlığın "mevcut-oluş" olarak görülmesini sağlar ancak bu Heidegger açısından doğru değildir. Bilakis matematiksel bilgi için uygun olanın varlığı, daimi olarak mevcut oluş olarak tezahürü ontolojik açıdan kavranışıdır. Bu şekilde Descartes geleneksel ontolojini sonuçlarını yeniçağ matematiksel fiziğine ve bu fiziğin aşkın temellerine aktarmaktadır.<sup>212</sup>

Descartes geleneksel ontolojini sonuçlarını yeniçağ matematiksel fiziğine bağlayarak, dünya- içinde var olana uygun erişim yollarını garantiye almıştır. Çünkü Heidegger'e göre Descartes, geleneksel ontolojinin kesintisiz hâkimiyetinin sürdüğünü düşündüğünden, sahih (açık) var olanın gerçek kavranış zemini önceden karara bağlamıştır.<sup>213</sup>

Heidegger'in tüm bu analizlerle açıklamak istediği, Descartes'in düşünen öznesinin (*Res cogitans*), düşünmesi gereken şeye yönelmede seçtiği varlık alanının dar veya sınırlı olmasıdır. Bunu Descartes, *Res extensa* yani maddi varlığın ontolojik olarak tayin edilmesinde ortaya koymuştur. *Res extensa*'yı Descartes maddi varlık olarak belirtmiştir. *Res cogitans*'ı ise ruhsal varlık olarak belirtmiştir. Her ikisi de Descartes'e göre tözdür. *Res cogitans*'nın temel niteliği düşünme, *Res extensa*'nın temel niteliği uzanım veya yer kaplamadır. Düşünme niteliği tamamen *Res cogitans*'a bırakıldığı için bu nitelik geleneksel felsefedeki özne-nesne ayrımındaki öznenin yerini alır. Uzanım veya yer kaplama niteliği ise *Res extensa*'ya bırakıldığı için de nesne durumundadır. Descartes'in yaptığı bu varlık analizi, modern felsefenin klişeleşmiş bilgi tanımı olan "bilgi, özne ve nesne arasında kurulan bağıdır" önermesiyle aynı anlama sahiptir. İşte bu geleneksel yaklaşımın hâkim olması için varlık ancak özne tarafından düşünüldükçe kavranır, ancak özne nesneden ayrı (izole) bir niteliğe sahipse bu düşünme gerçek anlamına sahip olur. Düşünülen şey de, Heidegger'e göre her halükarda *Res extensa*'nın

<sup>211</sup> Çetin Türkyılmaz, Heidegger'in "Ontoloji Tarihi"nde Kant Felsefesinin Yeri, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, 2004, s. 168.

<sup>212</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 99.

<sup>213</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 99.

(maddi varlığın) özelliklerini taşır. İşte bunun sonucu olarak Descartes matematiksel-fizik gibi kesin bir bilgi veren disiplinlerin, varlığın ontolojik karakterini tayin etmede esas olduğunu belirtir. Oysa Heidegger'in buradaki itirazı Descartes'ın belirttiği gibi düşünme malzemesinin veya düşünülen şeyin bu kadar katı, ölçülebilir, cansız (örneğin *Res cogitans*'ın varlık alanından kopuk), bir varlık olmadığını, varlığın bir bütün olduğunu belirtir. Bunu anlamak için de Heidegger, ontoloji sahasında hermeneutiğin yani kökensel düşünme biçiminin gerekli olduğunu vurgular. Kökensel düşünce oldukça, varlık türleri tarihsel arka planlarıyla ele alınacak bu da ayrımın güçlüğünü ortaya çıkaracaktır.

Heidegger'e göre Descartes, aslında var olanın kendisini sahil bir şekilde düşünce dünyamıza sunmadığının farkındadır. Mesela Descartes'in verdiği ünlü "bal mumu" örneğinden hareket edersek; bir renge, kokuya, şekle sahip bal mumu bir nesnedir. Ancak bunlar hatta duyumsadığımız her şey ontolojik bakımdan kayda değer değildir. Duyularımız var olanların (*Seindes*) kendi varlıklarının bilgisini bize vermez. Duyuların insana sunduğu tek şey, dış dünya içinde bulunan nesnelere yararlılıkları veya zararlarıdır. Duyularımız Heidegger'e göre bize (insan varlığına) doğrudan nesnelere (Heidegger'in deyimiyle varlıkların içindeki var olanlar) ilgili hiçbir bilgi vermez. Yani duyuların varlığı *Dasein* açısından izafidir. *Dasein*'in ihtiyaçlarıyla ile varlığı bir anlam kazanır. Bu konu da Descartes, Heidegger'e göre başarısız olmuştur. (Sertlik ve direncin göreceliğiyle ilgili yaptığı analizle bu daha önce belirtilmişti.)

Heidegger'in Descartes'ın sertlik ve direnç üzerine yaptığı analize tekrar dönersek, konunun daha iyi anlaşılması sağlayacağız. Heidegger'e göre Descartes sertlik ve direnci aslında aynı anlamın farklı kelime olarak sunulduğunu belirtmektedir. Fakat tecrübe edildiğinde bu ortak kavranış farklı bir anlama sahipmiş gibi görünmektedir.<sup>214</sup>

Heidegger bu durumu analiz etmek için direnci şöyle ifade eder:

"Descartes'e göre direnç şöyle bir şey demektir: yerinden oynamamak, yer değişimine maruz kalmamak. Bu durumda bir nesnenin direnç göstermesi demek, yerini değiştiren bir nesneye kıyasla yerinde kalakalmak ya da öyle bir süratle yer değiştirmek ki, bu sayede öteki nesne onu "yakalamasın". Oysa sertlik tecrübesini bu şekilde yorumlamakla, duyuşal müşahede edişin varlık minvali ve dolayısıyla müşahede ediş sırasında karşılaşılan varolanın kendi varlığı içinde kavranılma imkânı büsbütün ortadan kaldırılmış olur. Yani Descartes bir şeyi müşahede etme varlık minvalini, kendisinin bilebildiği yegane varlık minvaline nakletmektedir.

<sup>214</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 100.



Böylece bir şeyi müşahade etmek, mevcut-olan iki *res extensa*'nın belirli bir yan yana-mevcut-oluşuna dönüşür. Bu iki şeyin birbirlerine göre hareket ilişkisi bizatihi *extensio* halinde olup, bu cismani nesnenin birincil olarak mevcut-oluşunu karakterize etmektedir.<sup>215</sup>

Heidegger Descartes'ı böyle yorumlarken asıl ulaşmak istediği amaç, “dokunma” duyusunun ortaya çıkışını veya sunuluşunu analiz etmektir. Dokunma duyusunun kökeninde yer aldığını düşündüğümüz dokunma davranışının, aslında dokunma duyusunun (Heidegger'e göre bizde sertlik veya direnç olarak tezahür eden) şekillenmesinde belirleyici olmadığını, bizim bunu böyle algılamamızın sebebinin aslında *Dasein*'in varlığına bağlı olduğunu belirtmeye çalışır. Çünkü *Dasein* veya herhangi bir canlı varsa ancak “sertlik” veya “direncinde” var olduğunu söyleyebiliriz.

Heidegger'e göre varlığı “daimi (*Ständig*)” mevcut-oluş (*Vorhandenheit*) olarak gören felsefi yaklaşım, dünya-içinde-var-olan (*In-der-welt-sein*) varlığını dünyanın kendisiyle özdeşleştirmekle ve dünya içinde var olanın varlığını abartılı öne çıkarmakla kalmaz, aynı zamanda varlığı dünya ile özdeşleştirmesinin önüne geçecek tek güç olan *Dasein*'in (insan varlığının) tutumlarını ontolojik bakımdan engeller. Daha yalın bir şekilde ifade edersek: *Dasein* gibi dinamik nitelikte tanımlanmış bir varlık için; dünyanın madde, ruh gibi tek tip bir niteliği ifade eden tözler üzerinden yapılan her tanımlama statiktir. İşte bu yüzden Heidegger'in dünyası Descartes'ın dünyasından farklıdır. Bu yüzden varlığın tüm duyuşsal ve akli tecrübelerinden çıkan sonuçlarla ve dünya-içinde var olmanın bir imkânı olarak da ele alınması engellenmiş olur. Varlık daimi mevcut-oluş olarak gösterilince *Dasein*'in tecrübelerine veya tanıklığına pek yer kalmaz.<sup>216</sup> Tabii ki bu durum varlık yapısı “dünya içinde var olmak (*In-der-welt-sein*)” olan *Dasein*'in varlığını (Descartes için böyle bir kelime yerine *Res cogitans*'ı düşünebiliriz) töz olarak kavrayan Descartes için bir çelişkidir.

Heidegger'in yaptığı bu analizin tercümesini yapacak olursak, Heidegger'in belirtmek istediği esasında varlığın “salt varlık” olarak ele alınmasının, sadece bu durumuyla değerlendirilmesinin imkânsızlığıdır. Başka bir şekilde ifade edersek, varlığın *Dasein*'den bağımsız olarak ele alınışı mümkün değildir. Böyle bir durumda ele alındığında varlık, ancak “daimi mevcut-olma” fikriyle mümkündür. Bu da hem varlığın Dünya'nın (burada kastedilen Heidegger için metafiziksel bir kavramdır, buna varlığın

<sup>215</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 100.

<sup>216</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 101.

algılandığı, içinde bulunduğu yer diyebiliriz.) kendisiyle özdeşleşmesine sebep olur hem de gereğinden fazla vurgulanmasına sebep olur. İşte Heidegger tam bu noktada Descartes'ın dünya ontolojisinin çarpık bir zemine yasladığını düşünmektedir. Çünkü Descartes tıpkı *Res extensa*'da olduğu gibi *Res cogitans*'ın (düşünen özne) varlığını da “töz” olarak kavramaktadır. Tözün bu farklı tasavvurları Heidegger'e göre Dünya'nın ontolojisini tahlil etmekte büyük bir sorun ortaya çıkartır. Burada Heidegger için en kritik kavram olan *Dasein* bile ancak dünya içinde var olmakla kendi varlığına sahip olur. Yani Heidegger için varlık tüm şekliyle (*Res extensa*, *Res cogitans* gibi), içinde bulunduğu yer (buna dünya veya başka bir şey de diyebiliriz), bir ilişki örgüsüyle birlikte anlamlıdır. Tözsellik fikri ise varlığın bu ilişki örgüsü olarak tahayyül edilmesine ters düşmektedir. Çünkü varlık türleri arasındaki bağlantıları ortadan kaldırmaktadır.

Heidegger'e göre, Descartes düşünsel töz ile uzamsal tözü birlikte kullanarak sadece “ben” ve “dünyanın” ikiliği problemini ortaya çıkarmakla kalmayıp, aynı zamanda bu ikilikle köklü bir çözümü iddia etmiş olması, sert bir eleştiriye maruz bırakılmasını gerektirir. Çünkü bu sorun (ben dünya ikiliği) Heidegger'e göre tamamıyla Descartes'ın ontolojik yaklaşımının eksikliğinden veya yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Bu yaklaşımını Descartes'ın *Metafizik Üzerine Düşünceler (Meditasyonlar)* isimli eserinde görebiliriz. Bu değerlendirmeden Heidegger sonuç olarak: Descartes'ın bu tözsel niteliklere (uzanım ve düşünme) atfettiği paralel duruşa sahip iki varlıkla (*Res extensa* ve *Res cogitans* düşünen özne ve var olan da diyebiliriz), *Dasein*'in asli ontolojik sorunsalını açığa çıkartma fırsatını elinden almış, *Dasein*'in dünya fenomenine bakışına engel olmuştur. Dolayısıyla çoğulcu bir varlık anlayışına dayanan dünya ontolojisini “belirli bir dünya içinde olmanın” ontolojisine hapsedmek durumunda kalmıştır.<sup>217</sup> Belirli bir dünya içinde olma sorunu yeterince öne çıkmamış gibi gözükebilir ancak Descartes Heidegger'e göre, yine de kuşatıcı bir varlıktan yola çıkarak diğer var olanların varlığını temellendirme girişiminde bulunmuştur. Bunu Descartes dünya içinde var olanların özünü maddi doğanın ontolojik karakterizasyonu ile atmıştır. Dünya içindeki gerçekliğin öteki katmanları bu temel üzerine inşa edilmiştir<sup>218</sup> ancak görüldüğü gibi Heidegger için asıl sıkıntı da Descartes'ın hareket ettiği varlık zeminidir.

<sup>217</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 102.

<sup>218</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 102.

Burada görüldüğü gibi Heidegger, Descartes'ın Tanrı ve ruh gibi metafiziksel kategorileri töz olarak belirleyecek kadar metafizikçi gibi görünse de aslında düşünen öznenin (*Res cogitans*) karşısına koyduğu “doğanın” maddeye indirgenmesine sebep olan bir yaklaşıma da kapı açtığını belirtmektedir. Esasında yaptığı temel hataların başında da bu gelir. Heidegger'e göre Descartes bununla kalmaz, ayrıca:

“uzanın sahibi nesnenin bizatihi kendisinde, ilk bakışta birer 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.”<sup>219</sup>

Bu indirgemeci yaklaşımı Heidegger, nesnelliğin esas kabul edildiğinde yukarıda bahsedilen nitelikleri, nicelleştirilemez değer yüklemeleri olarak kavrama sorunumuz ortaya çıkar ki, bu da öncelikle maddi nesne olan bir varlığa manevi bir anlam yükleme işlevi verir. İyi sıfatı yüklenebilir. Bu yolla da, yani ontolojik kategorileştirmeye de “el-altında olanın” veya el-altında gereç olarak var olanın varlığına ulaşılır. Yani “dünya” ya ilişkin Kartezyen analiz ancak yakınsak var olanların veya yakınsak olan el-altındaki gereçlerin varlığının yapısının inşasını mümkün kılmaktadır. Yani Heidegger'e göre, Kartezyen analiz doğa nesnesini kolayca bütünleyerek varlığın eksiksiz bir parçası haline geleceğini düşünmektedir.<sup>220</sup> Bu sonucu, Heidegger'in Descartes'ın “dünya” anlayışının kendi ontolojisinde bulunan “dünya” tasavvuruna uzaklığını belirtmek için kullandığı bir eleştiri olarak görmememiz mümkündür.

Heidegger “dünya” sorununa farklı bir açıdan bakabilmenin imkânını araştırmak için, dünyayı bir an için göz ardı ederek düşünmemizi salık verir. Bu durumda, ona göre dünya-içinde yakınsal olarak karşılaşılan varlığa ontolojik olarak erişme imkânımız mümkün müdür? Sorusunu öne çıkaracaktır. Aynı zamanda Heidegger'e göre maddi nesnellik denildiğinde belli bir varlığın (nesnenin daimi-mevcut oluşunun) kısmi olarak varsaymış olma sorunu da öne çıkar.<sup>221</sup> Heidegger'e göre, var olanı sonradan gelen değerler yüklemiyle donatarak onun ontolojik bütünlüğünü sağlayamayız. Tam tersine değer nitelikleri de varlık bağlamını nesneden alan belirli bir var olanın ontik

<sup>219</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 102.

<sup>220</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 102.

<sup>221</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 102.

belirlemeleri olarak bulunurlar.<sup>222</sup> Yani değerleri var olanlara yüklemek var olanların ontolojik bütünlüğüne katkı sağlamaz veya iyi olan şeyleri varlığı hakkında bize yeni hiçbir bilgi vermez. Tam tersine varlık bağlamını hakiki mevcut-oluş (*Vorhandenheit*) olarak kabul etmekten ileriye gitmiş olmayız. Çünkü Heidegger'e göre değerler bir nesnenin "mevcut-olan (*Vorhandenheit*)"<sup>223</sup> belirlemeleridir.<sup>224</sup> Sonunda değerler, ontolojik kökenlerini nesnenin gerçekliğini teklige indirgemeyi engellemek veya nesnenin gerçekliğini önlemek için bulurlar. Bu konuda yapılacak ön-fenomenolojik değerlendirmeler bile, aslında nesne olduğu kabul edilen var olanın, nesne kabul edilmeyecek veya nesnellik kavramıyla anlaşılmayacak bazı özelliklerin bulunduğunu kanıtlar. O halde Heidegger'e göre nesne olduğu kabul edilen var olanın ontolojik olarak bütünleştirmeye ihtiyacı vardır. Yani değerler olmaksızın nesnelere eksiktir.<sup>225</sup>

Görüldüğü gibi Heidegger değerleri adeta nesneye yapışık olarak düşünmektedir. Bununla da nesnelere "kendi başına varoluşlarını" eksik bir varlık tanımlamasına borçlu olmalarından kaynaklandığını belirtmektedir. Heidegger değerlerin nesnelere ile birlikte zahir etme şeklinin ise değerlerin önsel varoluşu sayesinde, nesnelere birlikte ele alınmasında bulur. Yani nesnelere düşünüyorsak onun tamamlayıcısı olarak değerleri de düşünmeliyiz. İşte bu yönüyle de değerler "mevcut-olan (*Vorhandenheit*)" olarak nesnelere bulunurlar.

Heidegger açısından değerlerin nesnelere yapışık olması ontolojik bakımdan irdelenmeye değer bir konudur. Zira bu irdelenmenin sonuçları aydınlatılmadığı takdirde bize "onun kullanım nesnesinin doğa nesnesinden hareketle inşasının ontolojik bakımdan imkânına" şüpheyle bakılmasını engelleyecektir.<sup>226</sup> Bu durumun Descartes'taki yansıması, Heidegger için kendi ontolojisinde görmek istediklerinin sınanması anlamına gelmektedir. Yani ideal bir ontolojinin (Heidegger için) nasıl

<sup>222</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 102.

<sup>223</sup> Hazır olarak buluna anlamında kullanıyor. Diğer bir yaklaşımla Heidegger bu kavramı daha çok el altında olanın karşısında bir anlamda ve önsellik içeren bir anlama sahip olarak düşünmektedir. Amacının burada nesnelere düşündüğümüzde aklımıza onunla birlikte varolan değerler gelir. Mevcut olan ve mevcut oluş kavramlarının varlık ve zamandaki karşılığı, "vorhandenes ve vorhandenheit"dır. Aynı zamanda Heidegger, varoluşu *dasein*'a atfederken, "exsistentia"yı bir nitelik olarak mevcut-oluşa atfeder. Ökten, *Varlık ve Zaman Kılavuzu*, s. 200.

<sup>224</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 103.

<sup>225</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 103.

<sup>226</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 103.

olması gerektiğini araştırmak, bir yerde olmaması gerekeni veya eksik ontolojiyi de iyi tespit etmekle mümkün olmaktadır.

Nesnenin değerlere yapışıklığını irdelerken Heidegger için sorulması gereken hayati sorular vardır. Bunlardan birincisi, “kullanım nesnesi” ile ilgilidir. Heidegger’in kullanım nesnesiyle ilgili olarak yöneltmek istediği soru, onun yeniden inşası esnasında bütünlüğünü sağlamaya çalışılan “fenomenin”,<sup>227</sup> öncesel olumlu bir bakışa her zaman ihtiyaç duyup duymayacağına ilişkindir. Buna bağlı olarak Heidegger’in dile getirmek istediği ikinci soru ise, en kişisel varlık yapısını önceden belirtecek duruma getirmedikçe, bu yeniden inşa faaliyetinin plansız bir işlem olup olmayacağına ilişkindir.<sup>228</sup>

Bu soruların ele alınması Heidegger için manidardır. Çünkü “dünyanın” geleneksel ontolojisinin bu yeniden inşa ve bütünlemesi, sonuçta, gereç el-altındalığına ve ilişkiler bütününe ilişkin yapılan bu analizlerin kaynağı olan yine aynı var olana varılmadığı müddetçe, söz konusu var olanın varlığının gerçekten açıklığa kavuşturduğumuzu söylemek mümkün değildir. Heidegger’in burada belirtmek istediği konu aslında onun kendi varlık kuramı için hayati öneme sahip olan el-altında olan (*Zuhandenes*) varlığa yönelik bir vurgudur. Bu vurgunun kaynağını sadece kavramın (el-altında olan varlığın) benzer kavramlardan farkını belirtmeyi önemli bulması değil, aynı zamanda da bunun güçlüğünü görüyor olması da olabilir. Çünkü Descartes’taki değer-nesne örtüşmesi Heidegger’deki varlığın mevcut-olan özelliğiyle el-altında bulunma özelliğinin yan yana bulunuşunu anımsatıyor olabilir. Ancak her iki bulunuşun hem içeriği yani var olanların birbirleriyle ilişkisi hem de tanımladıkları varlık türü Heidegger için sonuçta farklıdır. El-altında olan varlık veya daha kolay bir ifadeyle “alet” olan varlık Heidegger’e göre nesneye doğrudan verilen bir nitelik değilmiş gibi gözükerek Descartes’taki değere benziyor gibi gözükebilirken, mevcut-olma özelliğiyle birlikte

<sup>227</sup> Fenomen(phänomen), fenomenoloji(phänomenologie) kavramaları Heidegger’e göre birlikte değerlendirilmesi gereken kavramlardır. Zira anlamlarını birbirlerine borçludurlar. Fenomen veya “phainomenon” kavramı, yunanca “kendini gösterme” anlamına gelen “phainesthai” fiil kelimesinden türemiştir. Dolayısıyla fenomen (phainomenon) kavramı kendini gösteren, tezahür eden, ayan olan anlamındadır. Ancak Heidegger, kelimenin etimolojik köküne inildiğinde bu kendini göstermenin aynı zamanda kendini-kendinde-gösteren ve gün ışığında çıkarılabilenlerin tümlüğü anlamını kazandığını belirtmektedir. fenomenoloji ise bu ayan olanların, kendini-kendinde gösterenlerin veya fenomenlerin anlaşılmasını sağlayan bilimdir. Fenomenlere ulaşmanın “nasılını” inceleyen bilimdir. Ancak teoloji tarzı bir bilim değildir. adlandırmayla uğraşmaz, fenomenleri neleri oluşturduğunu ve bunun nasıl teşhir edileceğinin kavranmasıyla uğraşır. Ökten, *Varlık ve Zaman Kılavuzu*, s. 172.

<sup>228</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 103.

düşünülen varlık ise (herhangi bir özellik atfetmeden ele aldığımızda) Descartes'taki “nesne” ye benziyor gibi gözükebilir ancak durum böyle değildir. Üstelik böyle olmadığı için de Heidegger'e göre Descartes'ın ontolojisi çelişkilidir.

Heidegger açısından Descartes'ın dünyayı nasıl tahrip ettiğini anlamak için, dünyaya ilişkin soruyu daraltıp onu yakınsal erişilebilir dünya-içindeki var olan olarak doğa nesneliliğiyle sınırlandırmasına bakmak gereklidir. Çünkü bu sayede Descartes, bir var olana ilişkin ontik (varlıksal) olarak en kesin bilginin, bu türden bir bilgiyle keşfedilen var olanın birincil varlığına (esas varlığına veya özüne) erişme yolu olduğu düşüncesini güçlendirmiştir. Sonuç olarak nesne ontolojisindeki tüm bütünleme çabaları Descartes'ın oluşturduğu dogmatik zemin üzerinde cereyan etmektedir.<sup>229</sup>

Heidegger'in Descartes'ın yaptığı tahribattan kastettiği onun birazda “matematikçi-bilimci” yönünün ontolojiye getirdiği yaklaşımla ilgili gözükmektedir. Konunun burada Descartes'ın (bilimci yönünü düşündüğümüzde) Heidegger için “doğa nesnesi” (gündelik anlamda nesne) olarak karşımıza çıkması ise oldukça manidardır. Descartes bir bilim insanı gözüyle nesneyi öncelikle duysal verilerimize konu olacak şekilde ve bu verilerden elde edeceğimiz çıkarımlarla net bir şekilde tanımlayacağımız bir varlık olarak tasavvur etmek durumundadır. Nesne belli koordinatlarla bulunduğu zemini veya ait olduğu yapısal alanı kesin bir şekilde açığa sunmaya meyilli varlıktır. Heidegger'e göre Descartes'ın penceresinden bakarsak, nesnenin niteliklerini düşündüğümüzde onun özüne ulaşabileceğimiz bir kesinlikle bize sunulduğunu görebiliriz. Dolayısıyla dünya içinde var olanı bilmek için, yakınsak (yakın çevremiz) bir alanda erişebileceğimiz varlıkların hepsini kesin bir şekilde bilmemiz yeterlidir. Yani, daha basit bir ifadeyle, nesnelerin niteliklerini uzanımını ve benzer özelliklerini biliyorsak bu bilgiden hareketle onların özlerine ulaşmamız ve emin olmamız mümkündür. Oysa Heidegger için bu son derece daraltıcı ve anlayış olarak da dogmatik bir yaklaşımdır.<sup>230</sup> Bu durumu Heidegger şu şekilde dile getirir:

Matematikselsel bilgi Descartes tarafından var olanları algılamının öyle bir biçimi olarak görülmüştür ki, söz konusu var olanların varlığının emniyetli bir biçimde kavranmasının her daim güvencesi olagelmıştır. Eğer herhangi bir şey kendine ait varlık kipi mevzubahis olduğunda matematikselsel bilgi için erişilebilir olan varlığın özelliklerine sahipse, bu var olanın sahih bir tarzda var olduğunu söylemek icap eder. Bahsi geçen var olanların her daim kendileri olan var olanlar olarak

<sup>229</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 103.

<sup>230</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 103.

nitelenmeleri gerekir. Bununla ilişkili olarak, her daim sabit kalma karakterine sahip oldukları gösterilebilecek olanlar (*remanens capax mutationum*) dünyaya ait deneyimlenebilir var olanların gerçek varlığını oluşturmaktadırlar. Tüm bunlar göz önüne alındığında, gerçekten var olanın kalıcı olan olduğunu itiraf etmek gerekir. Matematiğin bilebildiği şey bu tip bir şeydir.<sup>231</sup>

Heidegger'e göre dünyanın ve en yakınımızda duran bir var olanın atlanması, tesadüfi veya basit bir hata değildir. Tam tersine *Dasein*'in özsel varlığından kaynaklanmaktadır. Zaten Heidegger için çıkış noktası *Dasein* üzerinden yapılacak bir varlık analizidir. Böyle bir varlık analizi yapıldığında ve *Dasein*'in en önemli yapıları aydınlatıldığında, esasen “varlık” kavramıyla *Dasein*'in mümkün anlaşılabilirlik sınırı belirlendiğinde, dolayısıyla da “el-altında olmaklık” ile mevcut-oluş” kavramları ontolojik bakımdan temel düzeyde anlaşılabilirliğinde, Kartezyen dünya ontolojisinin şu ana kadar yapılan eleştirisi, felsefe açısından meşruluğunu sağlayabilecektir.<sup>232</sup>

Heidegger, *Dasein*'in ontoloji açısından bu hayati önemini belirtmesine binaen, kendisine kadar gelen felsefenin (Kartezyen Ontoloji) temel sorunlarının bir panoramasını çıkarmayı gerekli görür. Ona göre şu ana kadar atlanmış olan, sorulmayan ve sorulması gereken soruları şu şekilde sıralanabilir:

Her şeyden önce, ilk felsefeden beri veya Parmenides'ten beri neden “dünya fenomeni” atlanmıştır? Ve atlanışın hep tekrar edişinin sebebi nedir? İkinci soru, Heidegger'e göre atlanmış olan bu dünya fenomeninin yerini neden “dünya-içindeki var olanların (*In-der-welt-sein*)” almasıyla ilgilidir. Üçüncüsü, neden bu dünya içinde var olanlar hep “doğa” da bulunmak zorunda olmasıyla ilgilidir. Dördüncü soru ise, böyle bir doğa tasavvuru söz konusu olduğunda neden zorunluluk arz eden bütünleyiciler “değer” fenomenine başvurularak yapılmasıyla ilgilidir.<sup>233</sup>

Bu sorular ve bu soruların üzerinden yapılan analizler, Descartes için felsefi temel alınabilir, ancak Heidegger için ıskalanmaması gereken gerçekleri ifade etmek için yapılmıştır.<sup>234</sup> Heidegger'e göre Descartes, dünyadaki nesnelere hareket ederek görünürdeki en kolay yolu seçmiştir. Oysa Heidegger'e göre “dünya” *Dasein* ve dünya-içinde-var olanların en yakın ontolojik yapılarıyla fenomenal bakımdan iletişim kanalını elde edebilmesi için ne dünyadaki nesnelere hareket etmesi ne de var olanlarla ilgili

<sup>231</sup> Günok, s. 64.

<sup>232</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 104.

<sup>233</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 104.

<sup>234</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 104.

kesin bilgileri temel alarak başarılı bir sonuca ulaşılabilir.<sup>235</sup> Yani, açıkça da görüldüğü gibi Heidegger ve Descartes arasında “dünya” kavramı arasındaki derin uyuşmazlık, her iki düşünüründe dünyayı farklı yorumlamasına sebep olmuştur. Bu da Heidegger’e göre dünya (*Welt*) üzerine inşa edilecek felsefenin veya ontolojinin uzlaşım kanallarının kapanmasına sebep olmuştur.

Bu iki yorum arasındaki farkı daha iyi anlamak için karşılaştırma yapmamızda fayda vardır: Descartes için dünya uzanımlı şeylerin yapısından oluşan bir bütündür. Buna bağlı olarak özsel içeriği uzanımlı olmayan, düşünen bir varlık olan insanın dünyanın bu tanımının dışında kalması doğaldır. Çünkü doğanın özü uzanım, insanın özü düşünmedir. Bu iki farklı nitelik karşılıklı olarak içinde buldukları varlığında niteliği olmuştur doğal olarak. Oysa Heidegger’e göre dünya Descartes’ın kastettiği gibi cansız-işlevsiz anlam ifade etmeyen nesnelere kurulan ve kendisini en iyi matematiksel fizikle ifade eden bir ilişki değil, bir anlamlar ağı veya ilişkiler örgüsü olarak tasavvur edilebilir. Böyle bir dünya tasavvuru da *Dasein*’in yani insan varlığının farklı bir yorumuna sebep olur. *Dasein* için artık dünya pratik amaçlara hizmet eden bir niteliğe sahiptir. Kendisini *Dasein*’in ilgisel bakışına açan varlıklardır. Yani el-altında varlıklardır (*Zuhandenes*). *Dasein*, kendini çevreleyen dünyaya (*Umwelt*) kayıtsız-tarafsız gözlemler içinde bakmaya değil, kendisiyle ilişkiler ağı içinde anlamlı görmeye başlar.<sup>236</sup>

Peki, Heidegger Descartes’ın dünya yorumunun eksik veya yetersiz yapılmasının geleneksel ontolojiye verdiği hasarı gidermek için ne yapmıştır? Bu sorunun cevabını, Heidegger’in “Descartes’ın dünya yorumundaki çarpıklığının” kökenine inerek cevaplamaya çalışmasında buluyoruz. Buna bağlı olarak insan varlığı dünyayı ancak “düşünerek” anlayabilir, oysa Heidegger göre, insan varlığının dünyayı anlaması için dünyanın içinde olması gereklidir ya da Heidegger’in deyiimiyle dünya-içinde-varolması gereklidir. Bu da insan varlığının (*Dasein*) şeylerle uğraşmasıyla, alışveriş içinde olmasıyla veya birlikte bir şeyler yapmasıyla mümkündür.<sup>237</sup> Ona göre Descartes’ın dünya yorumundaki çarpıklıktan kurtulmanın yolu, dünya-içinde-var olanları oluşturan veya tesis eden temel etmenlerinden birisinin “mekânsallık (*Raumlicht*)” olduğunu

<sup>235</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 104.

<sup>236</sup> Inwood, s.57.

<sup>237</sup> Barbara Bolt, *Yeni Bir Bakışla Heidegger*, (Çev. Murat Özbek), Kolektif Kitap, İstanbul 2012, s. 33.



hatırlamaktan geçiyor. Bu öylesine önemli bir tespittir ki Heidegger'e göre, bu tespit yapıldığında Kartezyen dünya analizini kurtarmak mümkün olacaktır.<sup>238</sup> Bunun sebebini Descartes'ın *Res corporia*'ların (bedensel şey veya nesne) bütün belirlenimleri için geçerli olan *Praesuppositum*'un (Önceden varsayma anlamında kullanılan bir kavramdır) buradaki karşılığı deneyimsel olmadan bilinebilen anlamındadır. *Extensio* (maddi varlık) olduğunu radikal bir şekilde ortaya koyarak, içeriğini Kant'ında kabul ettiği *apriori* (önsel)<sup>239</sup> anlayışın hazırlamış olmasından almaktadır. Bu durum bir bakıma *Extensio*'nun analizini, uzanımsal var olanın varlığının açıkça yorumlanılmamış olunması ihmalini belirli sınırlar içinde mazur gösterebilmesi sonucunu da doğurur. Ancak dünyanın temel belirlenimi olarak *Extensio*'yu koymak, fenomenal bakımdan kabul edilebilir olsa da, ona dâhil olarak ne dünyanın mekânsallığı, ne çevreleyen-dünyada (*Umwelt*) karşılaşılan var olanın yakınsal olarak keşfedilen mekânsallığı, ne de doğrudan *Dasein*'in mekânsallığı ontolojik bakımdan kavranabilir.<sup>240</sup>

Görüldüğü üzere, Heidegger Descartes'ın yaptığı analizlerin merkez sorununun *Dasein*'in mekânsallığı sorununu eksik olması ve *Dasein*'i bir mekân konstitüsyonu içinde değil, dünyadan bağımsız bir yapı içinde tasavvur edilmesinden kaynaklanması olarak belirtmiştir. Aslında Heidegger için dünyanın *Dasein* ile birlikte düşünülmesinin anlamı onun aynı zamanda mekânsallıkla kavranmasıdır da diyebiliriz. Yani *Dasein*'in yani insan varlığının onu oluşturan çevreden “izole” edilmeden ele alınmasıdır.

Burada Heidegger açısından dile getirilmesi gereken bir başka nokta daha bulunmaktadır. Bu da, var olmanın “*apriori*” şekilde olmasıdır. Ancak *apriori*'nin burdaki anlamı Kant'taki kullanımından farklı amaçtır. Heidegger'in meselesi “bilginin” kesinliğiyle ilgilenmekten ziyade *Dasein*'in varlığının, diğer var olanların geçerli olmasındaki önemini göstermektir. Çünkü *apriori*'nin ilk anlamı önsel veya doğuştan getirilen bilgi ise yine bu anlama bağlı olarak dolaylı anlamı da “kesinlik arz eden bilgidir.” Bu bilginin de ışığında düşündüğümüzde karşımıza şöyle bir sonuç çıkar: Dünya-içinde var olan *Dasein* ile birlikte var olabilir. Dünya ve *Dasein*,

<sup>238</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 104.

<sup>239</sup> Doğuştan getirilen, deneyimle kazanılmayan, yalnızca akıldan elde edilen bilgi anlamındadır. Apriori bilgi doğuştan getirildiği için kesinlik ihtiva eder ve insanı çelişkiye düşürmez. Ama duy deneyi ile kazanılan a posteriori bilgi ise çelişkiye düşürebilir. A priori bilgi hiçbir şekilde geçersiz kılınmaz, her zaman her yerde geçerli olduğu için yeterli duyularla her zaman doğrulu ispat edilir. Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, s. 71.

<sup>240</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 105.

Heidegger'e göre birbirini tamamlayan bütünler olduğu için, dünyaya ait niteliklerde *Dasein*'in nitelikleri göz önüne alınarak tanımlanabilirler ve bu niteliklerin en temel kaynağı da *apriori* olmalarıdır. Bu gerçek *Dasein*'in sahip olduğu bilgilerin çoğunun sonradan kazanıldığına itiraz değildir. Ancak her *Dasein* araç-gereçlere dair bir şeyler bilir. Bir atölyeye dışarıdan gelen birisi, aletlerin ne olduğunu ve işe yaradığını, atölyenin bulunduğu toplumda yaşamamış olsa da bilir. Bir aletin ne olduğunu anlamak, içinde aletler bulunan dünyanın ne olduğunu anlamak, *Dasein*'in temel varlık sebebidir. Kısacası esas olan *Dasein*'in özüne uygun bir şekilde bulunmasıdır.<sup>241</sup>

### 3.4. Çevreleyen Dünyanın Çevreselliği ve *Dasein*'in Mekânsallığı

Kartezyen felsefeye göre, insan varlığı dünyayı ancak “düşünerek” anlayabilir, oysa Heidegger için insan varlığının yani *Dasein*'in, dünyayı anlaması için dünyanın içinde bulunması ve eşya ile karşılıklı münasbetler geliştirmesi gerkelidir. Bu olmadığı takdirde *Dasein*'in dünyayı anlaması mümkün değildir.<sup>242</sup> Heidegger'e göre varlığı anlamının en ideal yolu dünya içinde varolmaktır. Bu yaklaşım biçimi “düşündüğüm için varım” diyen Kartezyen bakıştan epeyce farklıdır. İşte Heidegger'in dünya-içinde-varolmak dediği edimin yerine getirilmesinde temel noktalardan birisi “*Dasein*'in mekânsallığı” meselesidir. Çünkü *Dasein*'in çevresiyle münasebeti Heidegger'in dünya tanımının Descartes'taki farkını göstermek için elzemdir. Descartes açısından bakıldığında insan varlığını kuşatan çevre fiziksel nesnelere oluşmuştur ancak Heidegger için böyle bir çevre tanımı onun dünya tanımına aykırıdır, *Dasein* dünya ile “anamlı” ilişkiler kuran ve dünya-içinde-varolan bir varlıktır. Hatta ona göre “anlamak” dünyanın somut olarak deneyimlemesidir.<sup>243</sup> Bu bağlamda Heidegger'in Descartes eleştirisini tamamlamak için son aşama *Dasein*'in mekânsallığını (*Räumlichkeit*) ve “çevreleyen dünyanın çevreselliğini” ele almamız gereklidir. Çünkü Heidegger'e göre *Dasein*'in niteliklerini tam olarak izah etmeden Descartes eleştirisinin bir amaca ulaşma şansı bulunmamaktır. Bu sorun hem Descartes'ın özne tasavvurunun yetersizliğini belirtmek hem de bu öznenin tanımının yapılmasının bütün olarak varlık anlayışındaki gayeye ulaşması için gereklidir. Bu bağli olarak da *Dasein*'in mekânsallığının (*Räumlichkeit*) analizinin peşi sıra, onun üzerinde bulunduğu zeminin

<sup>241</sup> Inwood, s. 60.

<sup>242</sup> Bolt, s. 33.

<sup>243</sup> Bolt, s. 32.

yani “çevreleyen dünyanın (*Umwelt*) çevreselliğinin” de tasvirinin yapılması gereklidir. Çevreleyen dünyanın çevreselliğinin tasvirinin yapılmaya çalışılması Heidegger açısından *Dasein*’ın otantik yapısından kaynaklanmaktadır ki bu da Descartes’ın tanımladığı öznenin doğasına tamamen aykırıdır. Aynı zamanda da onun bir eleştirisidir.

Çevreleyen dünyanın çevreselliği konusunda ve bu bağlamda *Dasein*’ın mekânsallığında (*Räumlichkeit*), Heidegger’e göre yapılması gereken: çevreleyen dünyanın çevreselliğinin, yani çevreleyen dünyada karşımıza çıkan var olanın mekânsallığının (*Räumlichkeit*), dünyanın dünyasallığı üzerine nasıl temellendiğini izah etmektir. Bu da Heidegger’e göre dünyanın bizatihi “mekân”<sup>244</sup> içinde hazır bulunmadığının gösterilmesini gerektirir.<sup>245</sup> Yani dünya kavramının uzam anlamında mekânı nasıl aştığını izah etmeyi gerektirir. *Dasein*’ın mekânsallığı (*Räumlichkeit*) ile dünyanın mekân belirlenimliği arasındaki ilişkiyi betimleyen inceleme, dünya içindeki el-altında olanın (aletin) analizinin izah edilmesine dayanmaktadır. Bu analizin Heidegger şu üç aşamadan olacağını belirtmektedir: birincisi, dünya içinde el-altında olanın mekânsallığı, ikincisi dünya içinde var olmanın mekânsallığı, son olaraksa *Dasein*’ın mekânsallığı ve mekân.<sup>246</sup>

### 3.5. Dünya-içinde El-altında-olanın Mekânsallığı

Heidegger’in “dünya” kavramını anlamamız ve Descartes’taki farklılıklarını görmemiz için “mekân”(Raum) önemli bir yer tutar. Bunun belli başlı sebeplerinden birisi, mekânın *Dasein*’la ilişkilendirmede kullanılmasıdır. Ayrıca *Dasein*’ın mekânsallığını kavramadan Heidegger’in dünyasına giriş yapmamızın söz konusu olmaması ve Heidegger için mekânın dünyayı tesis ediyor olmasıdır. Bu neden böyledir diye sorduğumuzda, aklımıza getirmemiz gereken en önemli husus, *Dasein*’ın nitelikleriyle ilgilidir. *Dasein* Heidegger’de Descartes’ta olduğu çevresiyle etkileşim içinde olmayan hatta onun varlığından kendi varlığını soyutlayan bir varlık değildir. *Dasein* Heidegger’de çevresiyle etkileşim içinde olan, çevresindeki uyaranlara yönelen, bu

<sup>244</sup> Mekân (raum), mekânsallık(räumlichkeit) olarak kullanılıyor. Bu iki kavram ve Heidegger’in coğrafi anlam sahipmiş gibi gözüken diğer kavramları(mesafe, mesafe kaldırmaklık, yer gibi) da özünde günlük hayatta kullanıldığı şekliyle düşünmek yanlış olur. Çünkü Heidegger, bu kavramları *dasein*’ın niteliklerinden hareketle oluşturmuştur. Ökten, *Varlık ve Zaman Kılavuzu*, s. 198.

<sup>245</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 105.

<sup>246</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 105.

yönelimlere bağlı olarakta varlıkların anlamlarını yeniden yapılandıran bir varlıktır. Bu özellikleri sayesinde varoluşsal bir niteliğe sahiptir.<sup>247</sup> Sürekli güncel varlığını aşma çabası içindedir. Hatta içinde bulunduğu dünyayı oluşturan bir varlıktır. Çevresiyle girdiği yoğun etkileşimden dolayı dinamik bir niteliğe sahiptir. İşte bu niteliğin sonucu olarak *Dasein*'in anlamını tamamlamamız için mekânsallığını (*Räumlichkeit*) anlamamız gereklidir. *Dasein*'in mekânsallığını oluşturan ise öncelikle de el-altında olan potansiyeline sahip varlıklardır. Yani *Zuhandenes*'tir. Onu *Dasein*'in yönelimleri bir mekâna oturtur, *Dasein*'la kurduğu ilişkiler el-altında olan varlığının mekânsallığını tayin eder. Bu da *Dasein*'in dünyasını tesis eder.

Burdan yola çıkarak, yani mekânın dünyayı tesis ettiğini varsayıyorsak, dünya-içinde-varolanı mekân içinde ele almak şaşırtıcı değildir.<sup>248</sup> Ancak konunun Heidegger açısından önemine binaen el-altında olanın mekânsallığını (*Räumlichkeit*) da gerçeklik düzeyini araştırmamız gereklidir. Üstelik el-altında olanın varlık yapısıyla mekânsallığın kenetlenmiş olduğunu düşünüyorsak.<sup>249</sup>

Daha önce el-altında olanın mekânsallığını incelediğimizde, el-altında olanının mekânsallığını analiz ederken onun niteliklerinin temelinde “yakınsallığı” bulunmuştu. Ya da el-altında olanın yakınsallığı, onun mekânsallığının temel belirlenimi olduğunu ifade etmiştik. Şimdi bu değerlendirme sonucunu daha yakından analiz edersek, Heidegger'e göre yakınsal iki gerçeği dile getirmektedir: birincisi diğer var olanlara kıyasla hep bu var olanla karşılaşılıyor olduğundan dolayı, diğerlerine göre “bu var olana” daha yakın olmasını ifade eder. Yani yakınlığı düşünecek düzeyde mesafeyi azaltmasını da anlayabiliriz. Heidegger bu yakınsallık kavramını gündelik ilişkilerimiz içinde düşündüğümüzde daha iyi anlayacağımızı belirtiyor. Zaten ona göre, deyimini kullanılış biçiminde (el-altında olan dediğimizde aklımıza ilk geleni kastediyor.) bu anlamın kendisini ele verdiğini düşünüyor. Dolayısıyla el-altında olan varlıklar (aletler) yakınlık karakterine sahiptir. El-altında olmanın terimsel anlamı aletin yakınlığını zaten ifade etmektedir, çünkü Heidegger için el-altında olanın yakınlığı niceliksel bir mesafe ölçümüyle belirlenmiş değildir. Bu yakınlık bizim ilgilenmek için bakışımıza göre

<sup>247</sup> Johnson, s. 41-42.

<sup>248</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 105.

<sup>249</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 106.

durduğumuz mesafe açısından değerlendirilmektedir.<sup>250</sup> Heidegger bu yakınlığı şu şekilde açıklar:

“Söz konusu yakınlık, bir-şey-için-bakış içinde “hesap edici” suretle elle çalışma ve kullanma sırasında ortaya çıkmaktadır. İlgilenme sırasında bir-şey-için bakış, bu tarzda yakın olanı, aynı zamanda yön bakımından da sabitlemektedir(yani söz konusu gerece her an uzanıp erişebileceğimiz yönü açısından).”<sup>251</sup>

Yani Heidegger için el-altında-olanın yakınlığını oluşturan temel unsurun, onun merkezi kavramı olan *Dasein*'in el-altında olan varlığa yönelik yaklaşımı veya ilgisel bakışı (*Besorgen*)<sup>252</sup> olduğunu söyleyebiliriz.

Yukarıda bahsedilen “yönelimsel yakınlık”, aletin coğrafi bir yer tutması açısından düşünülmemelidir. Mesele burada Heidegger için coğrafi koordinatlara indirgenmiş yön değildir. Yani aletin şurada burada mekânsal bir pozisyon işgal etmesi değildir. Tam tersine aletin bir yere asılmış, kondurulmuş, kurulmuş olması anlamına gelmektedir. Her aletin kendi yerinde bulunması gerekir. Yoksa yerinde olmadığı düşünülür. Ancak Heidegger'e göre bu yer belirli bir mekânda salt mevcut olmaktan farklıdır. Söz konusu olan aletin, bir iş için kullanılmasına bağlı olarak sahip olduğu yer, aletin içinde bulunduğu çevreye (Heidegger'in deyimiyile çevreleyen-dünya ya da *umwelt*) aitliğine bağlıdır. Yani bir aletin yeri, diğer aletlerle birlikte oluşturduğu ilişkiler ağı bütününden hareketle oluşur. Ancak hem bu yer hem de bu bütünü tarif etmemize sebep olan çokluk, nesnelere tesadüfi bulunuşlarını (ya da Heidegger'in deyimiyile neredeliğini) tarif etmekte kullanılan yerden farklı düşünülmemelidir, çünkü Heidegger'e göre yer belirli bir alete sahip oluşun ait olduğu “oradadılığı (*Dort*)” ve “buradılığı (*Hier*)”dır.<sup>253</sup>

Yani Heidegger'e göre bir “yer (*Ort*)”, sıradan bir insanın anladığı anlamıyla coğrafi bir tanım olmaktan ziyade bir aletin ilişkisel olarak kendisiyle bağlantılı diğer aletlerle birlikte var olduğu bütündür. Aynı zamanda alet düşünüldüğünde aletin içinde bulunduğu ilişkiler ağıyla birlikte var olduğu yapıyı anımsatan yerdir.

<sup>250</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 106.

<sup>251</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 106.

<sup>252</sup> Burada kastedilen ilgilenme veya ilgisel bakış Heidegger'e göre kaygı duymaya benzer bir anlama sahiptir. Zaten *Besorge* Almanca Kaygı kelimesinin karşılığı olan *Sorge* kelimesinden türetilmiştir. Dünya içinde var olmanın bir imkânın Heidegger açısından ifade edilış tarzıdır. Ökten, *Varlık ve Zaman Kılavuzu*, s. 186.

<sup>253</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 106.

Heidegger bu durumu “nereyelik (*Wohin*)” kavramı üzerinde durarak izah etmeye çalışır. Bir yere ait oluşun mümkünatı ve koşulu nereyelik üzerine inşa edilir, çünkü alet bağlantılarına bir yer bulmak nereyelik kavramının gösterdiği yön üzerinden oluşturulur. Heidegger insanın bir şey ile ilgilenme esnasında bir-şey-için bakış halinde olmanın aletsel aidiyetini oluşturan bu nereyelik kavramına “havalı (*Gegend*)”<sup>254</sup> demektedir.<sup>255</sup>

Yani kısacası Heidegger, “nereyelik (*Wohin*)” kavramıyla alet ilişkiler bütünü insanın karşısına, algısına sunulduğu yerin haritası veya aletin nerede bulunduğu anlaşılmasında kullanılacak bir pusula veya rota olarak düşünmemizi istiyor. Nereyelik, aletlerin içinde bulunduğu ilişkiler bütünü sayesinde nasıl bir dünya içinde nasıl bir yerde durduğunu bize gösteriyor. Bu kavramın bir ilgilenme esnasında, ilgilendiğimiz şeyin bizi nasıl bir istikamette düşünmeye sevk ettiğini veya varlıkları hangi özellikleriyle birlikte kavramamız gerektiğini göstermektedir.

Heidegger “nereyelik”ten farklı bir yere oturduğu havalı (*Gegend*) kavramını ise (sözlük anlamıyla düşündüğümüzde yani “yöre” olarak değerlendirmemiz yeterli gözükmebilir)<sup>256</sup> şu veya bu yönde bulunmak değil, gösterilen yönün bulunduğu bölge olarak değerlendirmektedir. Yer’i oluşturacak şeyler “uzaklık” ve “yön” dür. Bunlara bağlı olarak yer, bir havalıye (*Gegend*) ve bu havalinin içine yönelmiş olmaktadır. Heidegger’e göre, eğer bir amaç için bir şeye baktığımızda ve alet bütünlüğü içindeki bir yerin tarif edilmesi söz konusuysa, buna bağlı olarak da “havalisini” önceden belirlenmiş olması gerekmektedir.<sup>257</sup>

Yani kısacası Heidegger, havaliselliğin zorunlu olarak “yer (*Ort*)” kavramını da ihtiva ettiğini, varlığı bir alet bütünlüğü içinde göremeye çalıştığımızda, önce onların içinde

<sup>254</sup> Kaan Ökten çevirisinde, Varlık ve Zaman’ın orijinal metninde “gegend” kavramının karşılığı olarak kullanılmıştır. Gegend veya havalı, Heidegger’e göre bir şeyle ilgilenme esnasında bir-şey-için bakış dâhilinde değerlendirilen gereç bütünü ait olduğu yer veya “nereyeliğe” denilir. Daha açık bir örnek verirse: havalisinde bulunmak denildiğinde bir gereç bütünü için sadece şu veya bu istikamette anlaşılmaz, aynı zamanda “şu veya bu muhitte” bulunmak anlaşılır. Dolayısıyla gereçlerle ilgili bir yer tarifi verilecekse öncelikle havalisinin keşfedilmesi gerekir. Ökten, *Varlık ve Zaman Kılavuzu*, s. 177

<sup>255</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 106.

<sup>256</sup> Kaan ökten çevirisinde “havalı” deyimini uygun görmüş olabilir ancak başka bir kelime de düşünülebilir. Tdk sözlüğünde “yöre” anlamında kullanılmaktadır. Heidegger’in burada kullandığı zemine bakıldığında yöre kelimesi uygun bir tercih gibi durmuyor. Daha farklı bir tercih olabilir. Otantik bir yer tarifi kastedildiğini düşünürsek yöre anlamındaki havalıyı uygun da bulabiliriz

<sup>257</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 107.

bulunduğu havali (yöre veya o varlık türüne ait bölgede diyebiliriz) öne çıkar. Daha sonra bununla birlikte doğal olarak ta söz konusu aletlerin var olma zeminini ifade eden, “uzaklık (*Entferntheit*)” (bu kavram Heidegger’e göre yakınlığın başka bir ele alınış biçimidir ve yakınlıktan bağımsız değildir) ve “yön (*Richtung*)” kavramlarıyla ile oluşmuş olan, bulunduğu yer ortaya çıkar. Sonuçta havalisellik ve yer kavramı birbiriyle zorunlu bir ilişki ağıyla karşımıza çıkar.

Heidegger, yer kavramının özüne nüfuz etmenin, yer kavramını (tabii ki el-altına olanın yerini tayin etmede öncelik taşıyan) coğrafi anlamda yerden ayrı tutmaktan geçtiğini belirtir. Fiziksel veya coğrafi anlamda yeri düşündüğümüzde ilk önce aklımıza üç boyutlu bir yer, daha sonra ise bu yerin içi “mevcut-olan” nesnelere düşünmemiz gerekir. Ancak Heidegger’e göre bu düşünce kendi kurduğu ontoloji açısından işlevsizdir. Ona göre yer veya mekânın (*Raum*) çok boyutluluğu içinde anlamlıdır. Bu çok boyutlulukta el-altında olanın mekânsallığında gizlidir.<sup>258</sup>

Burada kastedilen çok boyutluluk Heidegger için daha çok mekânla (*Raum*) ilgili kullanılan kavramın yaptığı çağrışımların çokluğuyla ilgilidir. Bu durumu izah etmek için şöyle bir örnek veriyor:

“Çünkü “yukarısı” dendiğinde “tavanda”, “aşağısı” dendiğinde “yerde”, “arkası” dendiğinde “kapının orada”, anlaşılmalıdır ilk önce. Başka bir deyişle; bütün neredelikler, her günkü münasebetlerimizin yol ve yordamlarıyla keşfedilmekte ve bir-şey-için-bakışla yorumlanmaktadır – keza bunlar, gözetleyici mekân ölçümüyle belirlenip kayda geçirilmiş değildirler.”<sup>259</sup>

Havaliler (*Gegend*) (bölge, yöre de denilebilir.) el-altında bulunmayan (alet olmayan) nesnelere bir araya gelmesiyle oluşmaz. Havaliler için yer zaten el-altındadır. Yani bir şeye bir ilgiyle bakışımız el-altında olanı (aleti) yer ile birlikte düşünülür hale getirir, bunu yaparken de aynı zamanda havalisini de (içinde bulunduğu bölgeyi de) düşünmüş oluruz. Dolayısıyla bir-şeye-bakışlı dünya içinde el-altında olanlar (aletler) daima bir yere sahiptir. Bu varlıkların (el-altında olanların) el-altında oluşlarının “neredeliği” ilgilenmeye (*Besorgen*) karşılık gelmekte, bu da diğer el-altında olanlara yönelim göstermektedir.<sup>260</sup>

<sup>258</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 107.

<sup>259</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 107.

<sup>260</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 107.

Son tahlilde anlatılmak istenen, *Dasein*'in kendisini çevreleyen dünyayı algılama biçimi veya değerlendirme biçimi tarafsız bir temasadan çok, pratik amaçlarına yönelik beklentiye göre değerlendirmeler bütünüdür. Buna, yani bu pratik amaçlarına yönelik bakış biçimine göre de *Dasein*, etrafındaki varlığa ya da nesnelere bir “yer (*Ort*)” sunar. İşte bu yer veya mekân yukarıda bahsedilendir. Aynı zamanda el-altında olan varlığı bir yere oturtması için, onu belli bir yöne bakışla kavranılan “havalıye” de dâhil etmesi gerekir, çünkü el-altında olanların havalisi el-altında olanların yeriyile birlikte anılır.

El-altında olanların, diğer el-altında olanlar ile birlikte değerlendirilmesinin gerekliliği, özellikle de yerlerin çokluğunu anlamamızda gereklidir. Heidegger bu durumu izah etmek için güneş örneğini veriyor: Güneş ısı ve ışığın her günkü kullanımının temelinde iken, sunduğu değişebilen kullanılabilirliğe bağlı olarak farklı açılımlarla, mesela; “öğle güneşi”, gece yarısı, gün batımı gibi insana kendisini sunar.<sup>261</sup>

Heidegger'e göre, değişen şekillerde de olsa bu el-altında olan yerler tanımlaması, onların içindeki belli otantik yerleri veya özelliklerin vurgulanmasına dönüşür. Normalde bir coğrafi anlam taşımayan bu gökyüzü tanımlamaları, belirli “yörelere” ile bütünleştirilecek özel bir anlama sahip olarak sunuma çıkar. Heidegger buna, “kiliselerin ve mezarların güneşin doğuş ve batışına göre düzenlenmiş olması” örneğini verir. Onları bu şekilde düzenleyen aslında, *Dasein*'in dünya içinde belirlendiği kişisel ölüm ve yaşam özellikleridir.<sup>262</sup>

Heidegger *Dasein*'in Dünya'yı bu şekilde düzenlemesinin tesadüfi olmadığını esasında onun kendi varoluşsal çabasının bir ürünü olduğunu düşünmektedir. Bu konudaki temel fikirlerini şu şekilde vurgulamıştır:

“kendi varoluşu esnasında kendi varlığını söz konusu edinen *dasein*'in ilgilenmeleri, şu veya bu önemli ilintinin yer aldığı havalileri önceleyici şekilde biçimde keşfedilmesi, ilintililik bütünü tarafından beraberce belirlenmiş olup, bu sayede el-altında-olanlar birer karşılaşılan olarak serbest bırakılmaktadır.”<sup>263</sup>

Heidegger el-altında olanların bu şekilde tezahür etmesini (önceleyici el-altında-olmaklığı) el-altında var olanların varlığına nispeten çok daha dikkat çekmeyen bir

<sup>261</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 107.

<sup>262</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 108.

<sup>263</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 108.



varoluşa sahip olmasına dayandırmaktadır. “dikkat çekmez bir aşinalık karakterine sahiptir.” Ancak onun görünür hale gelmesi için el-altında-olanların bir amaç içinde olma özelliğinden hareketle görecelik ya da onları bu yönleriyle keşfederek dikkat çekici bir duruma getirilmesi gereklidir. Aksi takdirde el-altında-olanlar “görünür kılınmayacak”, bakışla belirlenerek kendi varoluşunu sunan bir karaktere sahip olmayacaktır. Bu bağlamda bir şeyi kendi yerinde bulmamak demek astronomik anlamda farklı bir yerde oluşunu kabul etmek değildir, o yerin kendine has yöreselliğini ilk kez açılması demektir. Çünkü bir-şey-için-bakışsal (perspektif veya belli bir açıdan bakmayla görebilme yeteneği de diyebiliriz.) bir dünya içinde algılanan alet bütünlüğünün içinde keşfedilen mekân, esasında doğrudan var olanın “yer” i olarak var olana aittir. Yani Heidegger’e göre el-altında-olanlara kendini çevreleyen-dünyalarının mekânı içinde karşılıyor olmamız, doğrudan *Dasein*’ın kendi dünya-içinde varoluşu bakımından mekânsal olması yüzünden “ontik” olarak mümkündür.<sup>264</sup>

Heidegger’in düşüncelerine biraz daha yakından bakarsak şunu görüyoruz: her şeyden önce mekân tanımı coğrafi bir anlamda yapılmamıştır. Bir diğer öne çıkan husus, el-altında olan varlıkla mekânını tarif etmeye çalıştığımızda el-altında-olan varlığın (aletin) içinde bulunduğu ilişkiler ağıyla anlamlı olduğunu görüyoruz. Bu ilişkiler ağının, yani el-altında olanların ne için olduklarına bağlı olarak algılanmasının belli “yerlerle” ifade edildiğini görüyoruz. Örneğin bir “çekiç” i düşündüğümüzde onu bir atölye ile çalışma esnasında kullanıldığı zeminle birlikte düşünüyoruz. Bu onun “yeridir” Heidegger’e göre. Yer (*Ort*) kavramı Heidegger göre “işaretler” bütünüyle ifade edildiğinde anlamlıdır. Bu işaretler bütünü de *Dasein*’ın dünya içinde bulunuşuyla algılamak mümkündür. Çünkü varlığı ancak bu şekilde algıladığımızda ya da zihnimize bir yere oturttuğumuzda işte o zaman onu “mevcut-olan” varlıktan çıkarıp el-altında olan olarak algılamış oluruz. Bu düşünme biçimiyle, Heidegger el-altında-olanlar (aletler) için mekânın önemli olduğunu göstermeye çalışmıştır. Diğer önemli hususta Heidegger için *Dasein*’ın ilgilenimleridir. Heidegger’e göre el-altında-olanların mekânsal durumunu ancak *Dasein*’ın “ilgilenimsel (*Besorgen*) bakışları” ifşa edecektir. Yani *Dasein*’ın (varlık niteliği bakımından insanoğlunun) ilgi ve ihtiyaçlarını varlığa yöneltmesi, varlıktan bu ilgi ve ihtiyaçlarına yönelik bir karşılık arayan bakışları, el-altında-olanların anlamını ortaya çıkartmaktadır. Burada söz konusu olan

<sup>264</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 108.

anlam, el-altında-olanların mekânı veya yeriyle ilgilidir. El-altında olan varlık alet bütünlüğü içinde kavranırken aynı zamanda *Dasein*'ın ilgili bakışlarına göre elde ettiği anlama bağlı olarak da bir “yer (*Ort*)” üzerinde de kavranacaktır. Kendini çevreleyen dünyadan kasıt, el-altında-olanların bulunduğu zemindir. Ancak bu Heidegger'e göre, varoluşsal bir zemin gibi gözükmemektedir.

### 3.6. Dünya-İçinde-Varolmanın Mekânsallığı

Heidegger'e göre Mekânı *Dasein* açısından düşündüğümüzde mekân içinde var olmayı *Dasein*'ın temel özelliklerinden hareketle bulmak zorunda kalırız. Çünkü mekân Heidegger için Descartes'te olduğu gibi matematiksel bir niteliğe sahip değildir ve dolayısıyla da mekân coğrafi değildir. Eğer böyle olsaydı Heidegger'in Descartes'ten bir farkı kalmazdı. Heidegger varlığı mevcut-olanla (*Vorhenden*) sınırlamadığı için, el-altında olan varlığı da hesaba kattığı için ve nihayetinde “*Dasein*” ile birlikte anlamlı olan bir bütünü tahayyül ettiği için, dünyayı da sadece mevcut-olan veya niteliksiz fiziksel nesnenin yurdu olarak görme eğiliminde değildir. Çünkü Heidegger'e göre, “nesnelere birer mevcut-olan olarak yüz yüze gelmek nesnelere ilişki kurmaktan geri çekilmenin kipidir.”<sup>265</sup> Mekân (*Raum*) her şeyden önce “*Dasein*”a yurtluk etme niteliğine haizse o zaman niteliklerini de *Dasein*'ın temel özelliklerinden alacaktır veya ondan radikal bir şekilde etkilenecektir.<sup>266</sup> İşte Heidegger'e göre *Dasein*'ın mekânın işlevselliğini belirleme de esas olan temel niteliği “içinde var olmadır (*In-sein*)”. İçinde var olmaya göre, *Dasein* için geçerli olan mekânı belirlemiş oluruz. Özü itibariyle “mevcut olma”(yani niteliksiz fiziksel nesne taş, ağaç gibi) olmayan *Dasein* mevcut olan varlığın temsil ettiği özelliklere göre dünya içinde bulunmaz. Ya da onun bulunuş biçimine benzemez. Dünya içinde belirli bir pozisyonda bulunmak mevcut olma niteliğine haiz varlıklara aittir. Ancak *Dasein* için söz konusu durum geçerli değildir.

*Dasein*'ın mekânsallığı ne mevcut olma için geçerli olan “dünya mekânı içinde bulunma”, ne de el-altında-olanlar için geçerli olan “kendi yerlerinde bulunma” değildir. Çünkü bunların her ikisi de (her ne kadar mahiyetleri itibariyle farklı varlıklar olsalar da) dünya-içinde karşılaşılan var olanların bir varlık özelliğidir. Ancak *Dasein* için “içinde karşılaşma” durumu söz konusu değildir. O dünya-içinde ancak ve ancak

<sup>265</sup> Mulhall, s. 81.

<sup>266</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 109.

“ilgilenici aşinalıkla” vardır. Etrafıyla (çevresiyle) kurduğu bu bilinçli bakışlarla oluşturduğu bağla var olur. Sabit bir nesne veya *Dasein* ilgilerine göre anlam kazanan alet değildir. Bundan dolayı *Dasein* için mekânsallık (*Räumlichkeit*) sadece “içinde-var-olmaklıkla” mümkündür. Bu içinde var-olmaklıkla ifade edilen mekânsallık (*Räumlichkeit*) da temel niteliğini “mesafe kaldırmaklık (*Ent-fernung*)”<sup>267</sup> ve “istikamet (*Ausrichtung*)” kavramlarından alır.<sup>268</sup>

Mesafe kaldırmaklık (*ent-fernung*) kavramının üzerinde durmamız gerekli gözükmektedir. Çünkü Heidegger için *Dasein*'in şeylerle dünya içinde kurduğu ilişkiyi betimlememiz onun Dünya anlayışının Karetzyen Dünyadan farkını kavramamızda bize yardımcı olacaktır. Aslında sadece mesafe kaldırmaklık değil aynı zamanda *dasein*'in şeylerle ilişkiye girme biçimi olan ilgilenme (*besorge*) ve bir-şey-için bakış (*umsicht*) da dâhildir. Mesafe kaldırmaklık (*ent-fernung*) kavramından Heidegger'in anladığı bizim günlük hayatta kullandığımız mesafe kavramından farklıdır. Matematiksel verilerle ifade edilen mesafe değildir. Heidegger açısından mesafe, doğrudan *Dasein*'in niteliğine yöneliktir. Mesafe kaldırmakta sadece *Dasein*'in gerçekleştireceği bir durum olduğu için *Dasein*'in özsel niteliğini tanımlamamızda kullanılır. Yani mesafe, uzaklık gibi kavramlar, *Dasein*'sal olmayan varlıkların bir belirlenimi iken “mesafe kaldırmaklık” (*ent-fernung*) sadece *Dasein*'a ait bir niteliktir.<sup>269</sup>

Heidegger için *Dasein* söz konusu olduğunda mesafe kaldırmaklığın (*Ent-fernung*) önemi öne çıkar. Mesafe kaldırmaklık (*Ent-fernung*) kavramı, yakından incelenmeden geçilemeyecek bir kavramdır. Aksi takdirde, mesafe kaldırmaklığı (*Ent-fernung*) “var olanların” geçerliliği için gerekli olan “uzaklık (yakınlık)” veya “mesafe” ile karıştırmak söz konusu olabilir. Çünkü bu iki kavramın ilk anlamını ele aldığımızda nesnel nitelikler aklımıza gelir. Yani “şu kadar metre uzaklıkta”, “şu kadar saat mesafede” gibi deyimlerle ifade edilen niteliklerle karşılaşırız. Dolayısıyla uzaklık veya mesafe ölçülebilen bir gerçeklikle mümkündür. Bu da iki var olanın bulunmasını gerektirir. Oysa Heidegger'e göre durum bundan farklıdır, “mesafe kaldırmaklık” *Dasein* için hayati nitelik arz eder. *Dasein*'in önemli fiillerinden biridir. Mesafe

<sup>267</sup> Ökten, *Varlık ve Zaman Kılavuzu*, s. 70.

<sup>268</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 109.

<sup>269</sup> Johnson, s. 33-38.

kaldırmak (*Ent-fernung*) *Dasein*'in ilgi duyduğu bir şeyleri yakınlaştırması demektir. *Dasein* Heidegger'e göre mesafeleri kaldırandır.<sup>270</sup>

Peki, mesafe kaldırmak (*Ent-fernung*) neden *Dasein*'in önemli fiillerinden birisidir veya neden bu kadar önemlidir. Bunu kavramı daha yakından incelediğimizde görebiliriz. Mesafe kaldırarak *Dasein*, esasında yakınlaşmayı sağlar, istediği gerekli gördüğü bir “şeye” veya nesneye. Bu istemli bir seçimin sonucudur. İradeye tâbidir. Dolayısıyla mesafe kaldırmak suretiyle *Dasein* veya insan varlığı, kendisi için çevresindeki var olanlar arasında bir önem sırası oluşturmuş ve bir seçim yapmıştır diyebiliriz. Tabii ki bunu İlgilerine ve ilgilerinden hareketle yaptığı bakışıyla yapmıştır. Sonunda bu yaklaşımıyla da bir keşif yapmıştır. İşte bu özelliğinden dolayı mesafe kaldırmaklık ancak *Dasein* için söz konusu olan bir eylemdir.

Aynı zamanda mesafe kaldırmaklık (*Ent-fernung*), *Dasein*'in hem uzaklığı hem de mesafeyi keşfetmesini sağlar. Ancak hem uzaklık hem de mesafe *Dasein*'a ait olmayan bir varlık niteliğidir. Bu nitelikler var olanlar arasında geçerlidir. Mesafe kaldırarak *Dasein*, var olanları keşfettiği için dünya içinde var olanlar erişilebilir hale gelir. Mesela iki nokta veya iki nesne arasında normalde bir mesafe bulunmamaktadır. Çünkü var olanların hiçbirinin temel niteliğinde “mesafe kaldırmaklık (*Ent-fernung*)” söz konusu olmadığı için aralarındaki mesafe sabit, bir ikisi arasındaki diğer uzaklık ve mesafeler içinde aynıdır Oysa *Dasein* ile bu mesafe kaldırmaklıkla (*Ent-fernung*) ortadan kalkar. Bu sayede var olanlar mevcut bulunan ve ölçülebilir bir uzaklığa sahip olur.<sup>271</sup>

Yani özetlememiz gerekirse, “mesafe kaldırmaklık (*Ent-fernung*)” bilinçli yönelimi sayesinde var olanların bilincinde olmadıkları mesafeleri oluşturur. Birbirlerine yakınlık ve uzaklık anlamını kazanır, bu sayede de erişilebilir olur. İşte Heidegger için asıl “orijinal vurgu” da burada devreye giriyor. Ona göre, bu özelliğinden dolayı “mesafe kaldırmaklık”, “*Exsistensiyel*” yani varoluşsal bir niteliktir.

Mesafe kaldırmaklık (*Ent-fernung*), aslında *Dasein*'in temel özelliklerinden birisidir. *Dasein* sürekli mesafeleri kaldırarak, yaklaşarak var olanların bilgisine ulaşmaya

<sup>270</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 109.

<sup>271</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 109.

çalışır. Ya da keşfeder. *Dasein* sürekli mesafe kaldırmaya çalışmasının sebebi, onun bir yerde kaderini yenme çabasıdır diyebiliriz, çünkü diğer var olanlara mesafe kaldırma suretiyle yakınlaşmaya çalışması, aynı zamanda *Dasein*'in “çevreleyen-dünyanın (*Umwelt*)” sınırlarını aşmaya çalışmasından kaynaklanmaktadır. Çevreleyen dünya *Dasein*'in edimlerini sürekli sınırlandırma eğilimindedir. Bu da *Dasein*'in ufkunu sınırlamaktadır. *Dasein*'in özünde var olan ufkunu genişletme çabası böyle bir durumu aşmak için “mesafe kaldırmaklığı (*Ent-fernung*)” yöntem olarak benimsemiştir. *Dasein* mesafe kaldırdıkça diğer var olanlara yakınlaşacak, onların varlık minvallerine erişecek, onların varlık bilgilerine kavuşacak ya da “keşfedecektir”. Dolayısıyla da kendisini “çevreleyen-dünyanın” sınırları genişleyecek ya da genişlemek zorunda kalacak. (Belki de sürekli mesafe kaldırmanın verdiği genişlemeyle çevreleyen dünya diye bir şey kalmayacaktır). İşte *Dasein* bu yüzden mesafe kaldırmayı kendisine temel işlev edinecektir. Yani işin özü “Onun sürekli mesafe kaldırmaya çalışmasında gizlidir”. İşin özü *Dasein*'in varoluşsal gerçeğidir. *Dasein*'in bu varoluşsal niteliğinin özü de, kendi varlığını sürekli olarak mesafe kaldırmayla ifade etmeye çalışmasında yatmaktadır.<sup>272</sup>

Heidegger bu enteresan duruma “radyo” örneğini verir. Heidegger'in çağdaşı olduğu dönemde (otuzlu yıllara tekabül ediyor) radyo sayesinde *Dasein* sınırları kaldırma çabasını zirveye taşımıştır. Bunu günümüz için düşündüğümüzde ise küreselleşme başlığı altında yer alan internet fenomeniyle, modern insanın sınır kaldırma çabasının hangi boyutlara ulaştığının son derece iyi görebiliriz. *Dasein* örnekte de görüldüğü üzere sürekli “çevreleyen-dünya”nın sınırlarını parçalama hatta yok etme eğilimindedir.

Mesafe kaldırmayı (*Ent-fernung*) daha yakından incelediğimizde, Heidegger açısından önemli olanın mesafe mefhumunun bütünüyle reddiyesi değil, “mesafenin” Kartezyen anlamından farklı bir anlamda kullanılmasının olduğunu görüyoruz. Bu bağlamda mesafe kaldırmayı, belirli bir el-altında olanın belirli bir *Dasein*'a olan niceliksel uzaklığı olarak değerlendirmek doğru değildir. Ayrıca böyle bir uzaklık söz konusu olmadığı için “tahmin edilmesi imkânını” da yoktur. Bu farklılığın Heidegger açısından sebebi bir uzaklığın sayısal verilerle tahmin edilmesinin, *Dasein*'in her günkü pozisyonuna aykırı bir duruşa sahip olmasıdır, çünkü *Dasein* için, günlük hayat içinde

<sup>272</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 109.

uzaklıkları sayısal ölçülerle belirlediğimizde *Dasein*'ın “kendi ölçülerini” uzaklığın belirlenmesinin dışına çıkartmış oluruz. Oysa günlük hayat içinde *Dasein*, uzaklıkları “izafeten” ele alır. Yani uzaklık ölçülerini kendisine görelik mantığından hareketle oluşturur. Günlük hayatın *Dasein*'a verdiği zemin budur. (*Dasein*'ın da Heidegger için her şeyden önce günlük hayatın içinde bulunuşun esas olduğunu düşündüğümüzde durumun önemini daha iyi anlayabiliriz.) *Dasein* günlük hayat içinde mesafeyi “şu kadar metre uzaklıkta” şeklinde veya “şu kadar saat mesafede” gibi ifadelerle değerlendirmek yerine, “şuraya kadar kolaylıkla yürüyorsun, bir “taş atımı uzaklıkta”<sup>273</sup> gibi sayısal olmayan ölçülerle tarif eder. Burada Heidegger için en önemli nokta, *Dasein*'ın böyle bir değerlendirme yaparken “kendi ilgisel (*Besorgen*) bakışını” merkeze alıyor olmasıdır. Veya başka bir deyişle “bir işin yapılabilirliğinin” anlamı üzerine odaklanıyor olmasıdır. Tamamen pratik olan bu tutum, Heidegger'e göre *Dasein* için bir anlam ifade etmeyen niceliksel verilerden daha yeğdir ve *Dasein*'ın ontolojik karakterine daha uygundur, çünkü *Dasein*'ın ontolojik karakterinde her şeyden önce kendine has bir varlık (otantik bir varoluş da diyebiliriz) olması vardır. *Dasein*'ın ayrıcalıklı (müstesna) bir varlık olmasının temeli onun varlığa “bir-şey-için bakışa” (*Umsicht*)<sup>274</sup> sahip olmasıdır. *Dasein* varlığa “bir-şey-için” bakar, yaşamda karşısına çıkan şeylerle bir ilişki kurma amacıyla bakar, bu yaşamın “bir şeyle ilişkili” olarak düşünülmesidir, Heidegger'e göre şeylere bu bakış biçimi yaşamın tümlüğünü sağlayan bir özelliktir.<sup>275</sup> Dolayısıyla da el-altında-olanlarda aradığı ilk önce bu bakışa uygun olarak kendi ilgileridir. *Dasein*'ın bu tarz ifadeler kullanmasının sebebi, mesafenin, ilgilenici bir-şey-için-bakışlara göre değerlendirildiğinde amacına ulaşabileceğidir. Bu sonuca ulaşılabilirliğe göre *Dasein*'da kendi ölçülerini oluşturur. Örnek verilecek olursa, “oradaki ev buradan yarım saat uzaklıkta”<sup>276</sup> denildiğinde kesin bir ölçü belirlemiş oluruz. Aklımıza şu soru gelebilir, hangi kişinin yürüyüş hızına göre yarım saat? Burada doğru olan Heidegger'e göre her günkü ilgilenmelerimizin tefsiriyle hareket etmektir. Çünkü ancak böyle yaptığımızda bir-şey-için-bakışsal ilgimize göre davranmış oluruz. Daha da önemlisi bu tür tahminlerle ancak mesafeler kaldırıldığında

<sup>273</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 110.

<sup>274</sup> Heidegger'e göre, salt teorik seyredici bir bakış ile el-altında-olanların mahiyetini anlamak mümkün değildir. El-altında olanların mahiyetini kavramak için aletle kullanım ilişkisine göre bakmak, aletleri de bu ilişkilerle bağlantısı üzerinden görmeye çalışmak gereklidir. Ancak böyle bir durumda aletin işlevini anlamış oluruz. Bunu sağlayan bakış biçimi de bir-şey-için bakıştır. Ökten, *Varlık ve Zaman Kılavuzu*, s. 161.

<sup>275</sup> Camcı, s 171.

<sup>276</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 110.

varlıklar için daima “el-altında-olandır”. Ve bu tür tahminlerle mesafeler kaldırıldığında ortaya çıkan el-altında-olma durumunu “kendine has bir dünya karakteriyle” sürdürmeye devam eder. Bunun sebebi de Heidegger’e göre “çevreleyen-dünya-içinde el-altında olanların”, *Dasein*’ın ilgisel bakışından (*Besorgen*) kopuk, ayrı bir varlık olarak değerlendirilmesinin imkânsızlığıdır. Dolayısıyla da onu bu yönüyle gözlemleyen bir gözlemci olarak *Dasein*’dan bahsedilemez. Bunlar Heidegger’e göre, *Dasein*’ın bir-şey-için-bakışsal ilgilenici durumuna göre mevcuttur. <sup>277</sup>

*Dasein*’ın bir yere ulaşmak için yola çıktığında mesafe kaldırması, onun ulaşmak istediği hedefe olan ilgisine bağlıdır. Onu var eden etmen ve var etme biçimi *Dasein*’ın bu ilgisel (*Besorgen*) bakışıdır. Yani nesnel bir uzaklık gidilen yolun, yolcunun psikolojik yorumlamasına veya yolun önemine göre nesnel anlamından farklı bir değer kazanabilir. İşte bu da Heidegger’e göre, “şu” veya “bu” dünyayı “sahih (*Eigentlich*)” bir şekilde el-altında olanları var eder. Burada Heidegger için önemli bir başka husus da bu var olma biçiminin (yani *Dasein*’ın bir-şey-için ilgisel bakışıyla nesnel uzaklıkların ortadan kaldırılmasıyla el-altında-olanlara ulaşılması) “mevcut-olan” nesnelere arasındaki uzaklıklarının hiçbir şekilde örtüşmediği gerçeğidir. Yani Heidegger için, böyle bir mesafe kaldırma “el-altında-olanlar” için geçerlidir. <sup>278</sup>

Heidegger’in anlatmak istediğini daha yakından inceleyecek olursak; öncelikle el-altında-olan varlığın değerlendirilmesini kendi felsefesi açısından ne kadar hassas bulduğunu görüyoruz. Mesafe kaldırmak el-altında-olan varlığın *Dasein* ile ilişkisini tanımlama da kullanıldığını görebiliyoruz. Aynı özelliğin “mevcut-olan” varlığın nesnelere için geçerli olmaması da artık Heidegger için kurduğu varlık hiyerarşisi içinde anlamlı bir yere oturuyor. Bu tanımlamanın ve mesafe kaldırmayı bu şekilde yorumlamanın temelinde ise, her şeyden önce Heidegger’in “*Dasein*”ı ele alış biçiminin yer aldığını görebiliriz. *Dasein*, kendi içindeki otantik dünyasının (çevreleyen-dünya) bulunan varlıklar, onun bu varlıklara bakışıyla yakından ilgilidir. *Dasein* etrafındaki varlıklara kendine has bir bakışı vardır. *Dasein* bu bakış tarzıyla dünya içinde anlamlı ilişkiler kurar, Heidegger bunu “bir-şey-için bakış (*umsicht*) ve bazen de “ilgisel bakış” (*Besorgen*) terimleriyle ifade ediyor. <sup>279</sup> Bu bakma biçimi, *Dasein*’ın etrafındaki nesnelere kendi varlığının ilgi

<sup>277</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 110.

<sup>278</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 110.

<sup>279</sup> Ökten, *Varlık ve Zaman Kılavuzu*, s. 161-186.

ve ihtiyaçlarına göre değişebilen bir anlam vermesiyle şekillenir. Aynı zaman bu bakış biçimi, söz konusu varlıklara gerçekleşebildiği gibi onlarla arasındaki “mesafenin” etkisiyle de olabilmektedir. Yani mesafeler *Dasein*’ın mesafeyi değerlendirmesine göre farklı anlamlar kazanabilir. Bu farklılıklar Heidegger’e göre gündelik hayatın içinde olduğumuz sürece her zaman yaptığımız bir şeydir. Nesnelere uzaklığını o an ki ruhsal durumumuza göre, nesnel uzaklığın kişiye çağrıştırdığı anlama göre farklı yorumlanması söz konusudur. Nesnel uzaklığı kaldırma da bir insanın (*Dasein*) yapabilme becerisine göre nitelendirilir. “taş atımı mesafe”, “bir ömürlük yol” gibi. Bu yorumlamalarla el-altında-olan varlık “sahih bir şekilde” var olur. Yani daha net bir şekilde anlaşılır. Hem bu yönüyle hem de *Dasein*’ın bu şekilde (bir-şey-için bakışla) var olmasıyla, *Dasein* Heidegger’e göre varlıkla bir “bütün” olarak değerlendirilebilir. *Dasein* varlıkla bir “bütün” olarak düşünülmesi gerektiği için Descartes’taki gibi varlığı *Dasein*’dan kopartılması imkânsızdır. Böyle bir düşünme ancak varlığın “nesne” olarak kavranılmasıyla mümkün olabilir ancak salt nesne olarak kavranıldığında uzaklıkta nesnel (yani kişiden kişiye değişmeyen) bir anlama sahip olabilir. Oysa Heidegger’e göre mesafeyi kaldırma ya da yakınlaşma sayesinde *Dasein* uzaklığın Descartes’ta ki nesnel anlamını çürütür.

Bunun dışında Heidegger için tüm bu yorumlamanın en önemli sonuçlarından birisi nesnel uzaklığı Descartes’ten farklı yorumlamasıdır. Descartes’ta nesnel uzaklık matematiksel ölçülerle ifade edilebilir bir niteliğe sahipken Heidegger’e göre ise yukarıda saydığımız niteliklerden dolayı matematiksel ya da niceliksel olarak ifade edilemez. Bu bağlamda Heidegger’in Descartes’a önemli bir gönderme yaptığını görüyoruz.

Kartezyen felsefe gibi doğayı merkeze alan düşünce sistemleri için uzaklık “nesnel” bir kavramdır. Ölçülebilir, ölçümlerle ifade edilebilendir. Bu tarz yaklaşımlar yüzünden yukarıdaki mesafe tanımları anlamsızdır. Çünkü bu yaklaşımda olanlara göre, nesnel olması gereken bir tanım, “öznel” bir nitelik kazanmıştır ancak Heidegger açısından burada yapılması gereken orijinal vurgu, onun bu tanımının “öznel” olmasının tesadüfi olması ya da öznel olmadığını ispat etmeye yönelik bir savunma olmadığını görüyoruz. Ona göre aslında yaptığı mesafe tanımının “öznel” olması onun vazgeçilmez özelliğidir. Öznellik burada “keyfilik” anlamında değildir. Heidegger’in belirtmek istediği öznellik



“dünya gerçeğini” en iyi belirten tanımdır ki bu tanım Batı Felsefesinin pek de aşına olamadığı bir tanımdır.<sup>280</sup> Heidegger bu konuyu önemsediyini izah etme ihtiyacı duyar:

“her günkü *dasein*’ın bir-şey-için bakışsal mesafe-kaldırmaklığı, “hakiki dünyanın” bizzatihiliğin, bir başka deyişle, varolmak süratiyle *dasein*’ın hep yanı başında yer aldığı varolanın bizzatihiliğini keşfedebilmektir.”<sup>281</sup>

Mesafeyi ölçülebilir bir uzaklık kabul etmek, Heidegger’e göre “içinde-var olmaklığın” asli mekânsallığın (*Räumlichkeit*) üzerini örtmektir.<sup>282</sup> Heidegger açısından bu düşüncenin analizi önemli gözükmektedir. Çünkü her şeyden önce yakınlık “salt ölçümle” belirlenmeyebilir. Dolayısıyla bize en yakın olan nesnel olarak en yakın olan olmayabilir. Normal koşullarda insana en yakın olan bir el uzanımı mesafeden gözle görme mesafesine kadar olan uzaklık içindedir. Ancak *Dasein* mahiyeti gereği “mekânsal” olduğu için ve bu mekânsallığını (*Räumlichkeit*) mesafe kaldırmaklıkla (*Ent-fernung*) yerine getirdiği için, var olanlarla ilişkisini daima kendisine bir devinim alanı bıraktığı mesafesi kaldırılmış “çevreleyen-dünya” içinde tutar. Bundan dolayı uzaklık olarak en yakında olanı çoğu zaman algılamayabilir bile. Bunun sebebini Heidegger yakınlığın nasıl değerlendirildiğinde gizli olduğunu belirtmekte görüyor. Bizim için yakınlık görüp duyabileceğimiz nesnel olarak düşünülebilir. Ancak bu tanımdan yola çıktığımızda çoğu zaman en yanımızdaki nesneyi bile görüp duymayabiliriz. (Zaten görüp duymak erişim kapsamı açısından uzakları yakınlaştıran duyularımız da değildir).<sup>283</sup>

Heidegger’e göre çelişkili gözükken bu durumun sebebi, bizim sorunu nesnel ölçütlerle uzaklığı değerlendiriyor oluşumuzdan kaynaklanmaktadır. Ona göre ise ölçüt “mesafe kaldırmanın” kendisi olmalıdır. Bir örnek verildiğinde, mesela “gözlük takan birisiyse, burnumuzun üzerinde duran gözlük normal koşullarda bize duvarda aslı duran bir resimden daha yakındır ancak gözlüğe alışkın olmaya başladığımızda belki de bize duvarda duran resim daha yakın gelecek veya resimden çok daha uzakta bulunacaktır”. Bunun sebebi Heidegger’e göre el-altında olanların sınırını belirleyen “dikkat-çekmezliktir (*Unauffälligkeit*)”. Bir başka örnek, üzerinde yürüdüğümüz yoldur. İnsanoğlu attığı her adımla yola temas eder. Yürürken artık yol ile arasında mesafe bile

<sup>280</sup> Mulhall, s. 80.

<sup>281</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 111.

<sup>282</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 111.

<sup>283</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 111.

yoktur. Ancak yakınlığını değerlendirmeye gelince, yolun karşısında yirmi metre uzaklıkta gördüğümüz bir arkadaşımız bize daha yakın gözükebilir. İşte bunun sebebi yukarıda belirtilen, el-altında-olanlar için geçerli olan “dikkat çekmezlik (*Unauffälligkeit*)” özelliğidir.<sup>284</sup>

Heidegger’e göre bu değerlendirmeleri yapmamızı sağlayan şey, daha önce de *Dasein*’in niteliklerini açıklamada kullandığımız temel bir ilkedir: buna göre *Dasein*’in bir şeye(el-altında-olana) yakınlık ve uzaklığına “bir-şey-için bakışsal (*Umsichtig*) ilgisi” karar vermektedir. *Dasein*’in (insanın) bir-şey-için bakışsal (*Umsichtig*) ilgisinin devamında gelen şeyler veya etrafında hemen kümeleşenler, *Dasein*’in en yakında olanlar olup, *Dasein*’in “mesafe kaldırmaklığı” kullanmasının da sebebi olmaktadır.<sup>285</sup>

Buraya kadar olan kısmı kısaca değerlendirmesini yaparsak: öncelikle Heidegger’e “uzaklığın” gündelik hayatımızda veya Kartezyen okulunun da içinde yer aldığı modern bilim anlayışının da kabul ettiği gibi salt nesnel anlamda veya matematiksel olarak değerlendirilmesinin anlamsız olduğudur. (Tabii ki Heidegger için bu ayrıcalığın geçerli olduğu söz konusu varlıkların el-altında olanlar olduğunu unutmamak kaydıyla. Çünkü mevcut-olanlar için nesnel bir uzaklık tanımı geçerli olabilir.) Bunun sebebi Heidegger’e göre uzaklığın bir “anlam” meselesi olduğunda yatmaktadır. Verdiği örneklerden de anlaşıldığı üzere de bu anlam daha çok “psikolojik” bir anlam olarak gözükmektedir. İnsanın yürüdüğü, üzerine bastığı yolu değil de yirmi metre ilerideki arkadaşını kendine daha yakın görmesi aslında Heidegger’in işaret ettiği “bir-şey-için ilgisel bakış” a dayanmaktadır. Bu bakışla insan, kendi ilgilerine veya ihtiyaçlarına, yani o anki yaşamsallık durumuna göre etrafındaki nesnelere seçer. Bazılarını bu seçime göre öne çıkarır, bazılarını geri çeker belki de var olduğunu unutacak kadar uzağa taşır. Duvardaki resim *Dasein*’in (varoluş nitelikleri bakımından insanın) geçmişte yaşadığı çok önemli bulduğu bir olayı çağrıştırdığı için tüm dikkatini çekebilir. Dikkat yoğunluğu sayesinde de aradaki mesafe ortadan kalkabilir. Gözlük için ise tersi geçerli olabilir. İşte bu da Heidegger’e göre “mesafe kaldırmaklıkla” olur. Bunları *Dasein* sürekli yaparak da içinde bulunduğu dünyayı anlamlı hale getirir. Bu da *Dasein* açısından “çevreleyen-dünya-içinde-var olmaktır.” Bu da Heidegger açısından

<sup>284</sup> Mulhall, s. 81-83.

<sup>285</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 112.

*Dasein*'in varlık sürekliliğini sağlamada zorunludur. Keyfi değildir, zoraki olarak yaptığı bir edimdir.

Mesafe kaldırmaklığı (*Ent-fernung*) inceleyecek olursak, Heidegger'e göre gayri ihtiyari olarak "yakınlaştırma" kavramını da incelemiş oluruz. Yakınlaştırma Heidegger'e göre ilk düşündüğümüz anlamıyla, "bir şeyin bize olan fiziksel mesafesini ya bizim hareketimizle ya da mesafemizin olduğu nesnenin hareket etmesini sağlayarak azaltmak" değildir. Yakınlaştırmak, odaklandığımız nesneyi (veya varlığı) bir-şey-için bakışsal (*Umsichtig*) olarak öncelikle el-altında-olanın çerçevesine dâhil etmektir. Heidegger Yakınlaştırmakta esas olarak, bir bedene sabitlenmiş nesne gibi algılanan ben' in değil, ilgilenici dünya içindeki var olmanın temel alınması gerektiğini düşünmektedir.<sup>286</sup> Bundan dolayı, *Dasein*'in mekânsallığı fiziksel bir nesnenin mevcut bulunduğu yerin belirtilmesi olarak değerlendirmek doğru değildir.

Bu bağlamda, Heidegger için "işgal etme" ya da işgal kavramı öne çıkmaktadır. İşgal, Heidegger'e göre ilk düşünüldüğü gibi bir nesnenin (veya Heidegger'in deyimiyle mevcut olan) üzerinde bulunduğu kendi kütlesi veya hacmine göre kapladığı yer değildir. Bu ancak Kartezyen bir mantıkla baktığımızda nesnelere yüklenecek anlamların sonuçlarından birisi olur, ama Heidegger için durum farklıdır. İşgal Heidegger'e göre böyle düşünüldüğünde "mevcut-olan" için geçerli olur. Ancak söz konusu "el-altında-olan" olunca durum değişir, şu şekilde tarif edilebilir: "bir yeri işgal etmek, çevreleyen dünyasal el-altında-olanın mesafesini-kaldırmak suretiyle onu bir-şey-için bakışsal muhit içine taşımak olarak kavranılmalıdır."<sup>287</sup> Heidegger burada işgal kavramıyla nesnelere (veya şeylerin) mevcut olma durumundan (yani fiziksel nesne olma durumundan), bir-şey-için-bakışsal (*umsichtig*) bir alana taşınarak el-altında-olan olana nasıl dönüştüğünü kastetmektedir. Yani işgalin, bir varlığın mevcut olan değil de el-altında-olan olması amacıyla bakıldığında görünebilecek bir zeminde bulunuyor olmasıdır. Bu bakışın yapıcı olması için de, "mesafe-kaldırıcı" olması gerekir.

İşgal kavramından söz açılmışken, Heidegger için "oradalık" ve "buradalık" kavramlarının önemine de değinmek gereklidir. Heidegger'e göre *Dasein* hiçbir zaman "burada" değildir, hep "ordadır" çünkü Heidegger *Dasein*'in buradalığını çevreleyen-

<sup>286</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 112.

<sup>287</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 112.

dünyanın içindeki oradalığından aldığını düşünmektedir. *Dasein* sahip olduğu nitelikler bakımından hep “oradadır.” *Dasein*, mesafe kaldırmak suretiyle, kendi ilgilenici bakışının gösterdiği doğrultuda var olmaya çalışır. Yani bu yöntemle dünya içinde yer tutar. İşte bu yüzden *Dasein* hep oradadır. Burada değildir. Eğer öyle olsaydı etrafındaki varlık keşfetme edimiyle bilinmeyecek, o da mevcut-olan bir varlık gibi düşünülecekti. Yani sonuçta, *Dasein*’ın temel özelliği “mesafe-kaldırmak (*Ent-fernung*)” olduğu için bu da sürekli onu çevreleyen-dünyası içinde etrafına yönelmesine, etrafında tutunmasına sebep olmaktadır.<sup>288</sup>

Heidegger’e göre dünya-içinde-var olan olarak *Dasein*, kendi varlık özelliğini “mesafe kaldırmaktan alır. Diğer bir deyişle *Dasein*, dünya içinde “mesafe kaldırmakla” yer alır. *Dasein* daima dinamik bir yapıya sahiptir. Mesafe kaldırmak burada *Dasein*’ın, el-altında-olanın kendisine olan uzaklığını tamamen ortadan kaldırdığı anlaşılmalıdır, çünkü *Dasein* hiçbir zaman bir el-altında-olanla arasındaki mesafeyi tamamen kaldırmaz. (Buna belirli bir miktarda ihtiyaç duyduğunu düşünebiliriz.) Aradaki mesafeyi el-altında olanı bir mevcut olanla olduğu gibi düşünerek belirli bir seviyede tutar. Burada esas olan, el-altında-olanın *Dasein* tarafından bir nesne olarak belirlenmesidir.<sup>289</sup>

Sonuç olarak *Dasein*’ın varlık yapısı önemli bir özellik olan “mesafe kaldırmaklık (*Ent-fernung*)” sayesinde *Dasein*, daima hep “orada olan varlık” durumundadır. Buradalık söz konusu değildir. Nedir bu orada olmak diye tekrar kısa ve özlüce değinirsek: *Dasein*’ın veya insan varlığının çevresiyle bir bütün olarak var olmasını sağlayan ilgilenici bakışının yarattığı mekânsal sonuçtur. Yani *Dasein* çevresindeki var olanları (el-altında-olan olarak) görmeye ve seçmeye çalışır. Bu da ona sürekli çevresini keşfetmeye dönük bir devinim sunar. Bunun sonucu olarak *Dasein*, sabit bir yerde tarif edilen, bir yerde duran ve dolayısıyla da ancak koordinatlarla gösterilen bir yere sahip değildir. *Dasein* daima dinamik bir yapıya sahiptir Yani “buradalık” *Dasein*’ın mekânsal durumunu izah etmede söz konusu olamaz, çünkü buradalık, *Dasein*’ın ilgilenici bakışının “mevcut-olan”(yani işlevsiz, bir gereç olamayan nesnelere) varlığa yönelmesiyle söz konusu olabilir ki bunun için de zaten böyle bir bakışa gerek yoktur.

<sup>288</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 112.

<sup>289</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 112.

*Dasein* devinimsel-dinamik bir varoluşa sahip olduğu için, durumunu özetleyen mekânsal varoluş tarzı “oradalık” veya orada olan varlıktır.

*Dasein* dünya-içinde-var olan olduğu için “mesafe kaldırmaklık (*Ent-fernung*)” içinde pozisyon almaktadır. Burada kastedilen mesafe kaldırmaklık, *Dasein*’in el-altında-olan ile arasındaki mesafeyi kaldırmaya yöneliktir. Bu yönünü *Dasein* asla silememektedir. *Dasein* bu özsel niteliğini yani mesafe kaldırmaklığını sürdürerek mekânsal olarak var olur. Her daim mesafeleri azaltmaya çalışır. Bu onun özsel niteliğidir. Ancak *Dasein* bu mesafe kaldırmaklığının (*Entfernend*) sürekliliğini başıboş bir şekilde sürdürmez. Daima bir şey için bakışsal (*Umsichtig*) ilgisi üzerine mekânsaldır. Zaten söz konusu mekânsallığın el-altında-olan varlığa yönelik olduğunu düşündüğümüzde başka bir şeyde beklememiz söz konusu olmayacaktır, çünkü ancak bu şekilde el-altında-olan varlıkla irtibat halindedir.<sup>290</sup>

*Dasein*’in mesafe kaldırmaklığıyla beraber, aynı zamanda “istikamet (*Ausrichtung*)” özelliğine de sahiptir. *Dasein* bir mesafeyi kaldırırken aynı zamanda bir istikamete doğru hareket eder, *Dasein*’in her zaman gittiği bir yön vardır. Mesafeleri belirli bir istikamet dâhilinde kaldırır. Heidegger’e göre böyle olması da gereklidir. Çünkü *Dasein*’in ilgisel bakışıyla belli el-altında olanlara yaklaşması anlamına gelen mesafe kaldırması, aynı zamanda doğrudan bir “yönelme” de içerir. Yön duygusu olmadan böyle bir eylemin varlığı imkânsızdır.<sup>291</sup>

Yönelme de Heidegger’e göre el-altında-olan varlığın sunduğu “imleri (*Zeichen*)” (Gösterge de diyebiliriz) takip ederek ortaya çıkar. “İm (*Zeichen*)” olmadan yönün bilinmesi imkânsızdır. İmler el-altında-olanların bir nevi göstergeleridir. El-altında-olanlar bu imler sayesinde bir şeyin belli bir amaç için kullanımını açık bir şekilde gösterirler. Yani hangi istikamette mesafelerin kaldırılması gerektiğini tayin ederler. *Dasein* eğer varsa bir-şey-için bakışın sunduğu istikamette vardır. Bu istikamette mesafeleri kaldırmaya çalışır. Bu bağlamda da Heidegger’e göre istikamet ve mesafe

<sup>290</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 113.

<sup>291</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 113.

kaldırmaklık dünya-içinde-var olmanın varlık halidir. Bu suretle de bir-şey-için bakışı yönetirler.<sup>292</sup>

Bu istikametleri yakından incelememiz gerekir Heidegger'e göre. Zira bunlar gündelik hayatımızda karşımıza çıkan türden işaretlerdir. Yönleri "sağ", "sol" gibi kelimelerle tarif ederiz. *Dasein* mesafe kaldırmaklıklığı beraberinde taşıdığı gibi yönleri de beraberinde taşır. Yönler aslında *Dasein*'in sahip olduğu "beden"den (yani vücudumuzdan) kaynaklanmaktadır. El-altında-olanların vücudumuza göre konumu yönlerdir. Dolayısıyla da yönler insan vücuduna bağlı olduğu için vücuda göre düzenlenmiştir. Örneğin taşıdığımız elbiseler, "özellikle eldivenler" vücudumuza göre yön niteliğini alır. (Bu durum Heidegger'e göre çekiç gibi el aletleri için geçerli değildir.)<sup>293</sup>

Mesafe kaldırmaklığa (*Ent-fernung*) dayanan yön dünya-içinde-var-olma kavramı üzerine temellendirilmiştir. Sağ ve sol yön öznel değildir. Öznenin belirli bir durum içinde bulunduğu hissine ait değildir. Özne dışında oluşmuştur. Öznenin ait olduğu dünyanın içinde bulunduğu yönelimselliğin (*Intention*) göstergeleridir. Yani Heidegger'e göre, yönle ilgili özellikler *Dasein*'in içinde olduğu dünya tarafından belirlenir. El-altında-olan bir dünyada gerçekleşen istikametler bütünüdür. Yani Heidegger açısından yön kavramı salt bir hisle açıklanamaz. Böyle yaklaşıldığı takdirde "yönün (*Richtung*)" zorunluluğu ortadan kalkar. Ve el-altında-olanın dünya içinde bulunuşu belirsizleşir. Bu *Dasein*'in dünya-içinde-var olmasının gereğidir. Salt hisse dayalı bir yön açıklaması *Dasein*'in hep bir dünya içinde olduğu ve olmak zorunda olduğu gerçeğini yadsır. Onun zorunluğunun bir parçası değildir ve kişisel (öznel) yaratımları sonucu olarak görmemize sebep olur ki bu mahiyeti itibariyle dünya-içinde-varolan *Dasein*'in kontüstisyonuna aykırıdır.<sup>294</sup>

Sonuç olarak Heidegger açısından *Dasein*'in mekânsallığının temelini, "içinde-var olmaklığı (*In-sein*)" da belirleyen birer nitelik olan "istikamet" ve "mesafe kaldırmaklık" oluşturmasıdır. *Dasein* ilgilenici bir şey için (yani ilgi ve ihtiyaçlarına karşılık gelen pratik bir amaç için) bakışsal yaklaşımı onu dünya-içinde var etmektedir.

<sup>292</sup> Mulhall, s. 77-79.

<sup>293</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 113.

<sup>294</sup> Johnson, s. 35-36.

Veya ona dünya içinde bir “mekân (*Raum*)” sunmaktadır. Bu dünya-içinde-var olmak ve onunla birlikte dile gelen el-altında-olanların dünya içindeliği bize dünyanın mekânsallığı fenomenini analiz etme fırsatını vermiştir. Bu da Heidegger’in ontolojik açıdan elzem bulduğu mekân fikrinin sorgulanmasını sağlamıştır.<sup>295</sup>

### 3.7. Dasein’in Mekânsallığı ve Mekân

*Dasein*’in mekânsallığına değinmeden önce bilmemiz gereken önemli bir husus, *Dasein*’in mekânsallığını yorumlamada gündelik dilin işlevsiz kalacağıdır. Gündelik dildeki mesafe kavramıyla *Dasein*’in mekânsallığına yaklaştığımız takdirde, daha önce de belirttiğimiz üzere Descartes’in penceresinden mekân ve mekânsallık kavramını görmüş oluruz. Aslında Heidegger’in Descartes eleştirisini incelerken neredeyse ele alınan tüm alanlarda Descartes’in penceresinden bakma ihtimalimiz olasıdır. Çünkü Descartes’in kullandığı tüm kavramlar bizim gündelik hayatın diliyle ifade ettiğimiz kavramalara çok yakındır. Bunun sebebini bizim modern hayatın perspektifinden dünyaya bakmamız, modernitenin kavramlarına aşına ve alışkın olmamızdır. Descartes, kendisinden sonra gelen tüm düşünme biçimlerini yaptığı tanımlamayla derinden etkilediği için, modern felsefe de haliyle bu etkiden nasibini almıştır. Tabii ki gündelik hayatta kullandığımız dilde modernitenin etkisi altındadır. Örnek verecek olursak: mesafe dediğimizde “şu kadar metrelik, şu kadar saatlik” gibi sayısal ölçülerle ifade edilen mesafe anlaşılır. Oysa Heidegger’in dünyasına girdiğimizde bu matematiksel tanımlamalar işlevsiz olur. *Dasein*’a görelilik öne çıkar, *Dasein*’in çevresine yönelimlerinin getirdiği anlamlar öne çıkar, yani sorun, matematik kesinlikten spesifik bir alana doğru kayar. Bu gerçeğe aşına olamadan Heidegger’in Descartes eleştirisini anlamamız söz konusu olamaz. Kısacası “mekân, çevre, mesafe, dünya” gibi kavramları ilk düşündüğümüzde modernite etkisinde olan bizlere Descartes’in perspektifinin Heidegger’in perspektifinden daha yakın gelmesi normaldir. Ancak Heidegger’de tam bu noktada başlar. Bu gerçeği yeniden hatırladıktan sonra ayrıntılı bir şekilde *Dasein*’in mekânsallığı ve mekânına giriş yapabiliriz.

*Dasein*’in içinde bulunduğu dünyanın mekânsallığının temelini mesafe kaldırmaklık ve istikamet (*Ausrichtung*) minvalleri olduğunu daha önceki bölümde belirtilmiştir.

<sup>295</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 115.

*Dasein*'in mekânsallığının temeli olan bu iki unsurun işlevsellik kazanabilmesi için de *Dasein*'in kendisini çevreleyen-dünyaya (*Umwelt*) ilgisel-bakışının olması gerekir. Yani Heidegger'e göre sonuçta, bir-şey-için-bakışsal (*Umsichtig*) dünya-içinde var olma mekânsaldır. Bu da bize şu sonucu verir; *Dasein* bu sayede (yani mesafeyi kaldırma ve istikamet minvalleri) mekânsal olabildiğinden dolayı, çevreleyen-dünya-içinde el-altında-olanlarla kendi mekânsallıkları içinde karşılaşmaktadır.<sup>296</sup>

Heidegger, *Dasein*'in çeşitli işaretlerle ve göstergelerle birlikte varoluşunun, dünya-içinde-var olmanın (*În-der-welt-sein*) mekânsallığını oluşturmada da esas olduğunu belirtmektedir. Bu aynı zamanda Heidegger'in el-altında-olan varlık olarak tarif ettiği (pratik bir amaç için var olan alet ya da gereçte diyebiliriz) insan varoluşunun bir bakıma ilgilerine bağlı olarak şekil alan varlığın da *Dasein*'in mekânsallığı içinde anlam kazandığı anlamına gelmektedir. Daha da kısacası, Heidegger'in özenle kullandığı "imlenimsellik (*Bedeutsamkeit*), ilintililik (*Bewandnits*), açılanmışlık (*Erscholossenheit*), mekânsallık (*Räumlichkeit*)" kavramları bir birlerini bütünleyen kavramlardır ve Heidegger'in *Dasein* için oluşturduğu mekân kavramı içinde anlamlı bir bütündür.

Mekân, dünyanın dünyasallığı sayesinde açıldığı için Kartezyen bir mekân algısının ötesinde bir anlama sahiptir. Yani mekân Heidegger'e göre üç boyutlu veya metrik bir sistemle ele alınan bir anlama sahip değildir. Mekân *Dasein*'in nereye yönelikliği (*Woraufhin*) üzerine "önceleyici (*Vorgänging*)" olarak keşfedilmiş durumdadır. Bu da daha önce belirtildiği üzere "muhit" kavramı içinde değerlendirilmelidir. Yine daha önce vurgulandığı üzere mekân el-altında-olanın aletsel ilişkisinin nereyeliğini (*Wohin*) ifade eder. Bu ilişkinin üzerinde bulunduğu yerdir. Burada Heidegger açısından vurgulanması gereken bir başka nokta da, söz konusu el-altında-olanla ancak bu yer tayin etme esnasında karşılaşıldığı gerçeğidir. Bir başka husus ta "bir-yere-ait olma"nın (*Hingehörigkeit*) da "imlenimsellikle (*Bedeutsamkeit*)" dünya içinde kendisini belirlemekte ve nereyelik (*Wohin*) sayesinde şuraya buraya bir yere dâhil olmaktadır.<sup>297</sup>

<sup>296</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 115.

<sup>297</sup> Mulhall, s. 116.



Nihayetinde Heidegger'e göre, nereyelikte mekânla ilgili diğer kavramlar da olduğu gibi kökensel anlamını bir-şey-için bakmanın ilgisinden almaktadır. Yani nereyelik hakkında matematiksel bir yön ve "yer (*Ort*)" tarifi yapmak mümkün değildir. *Dasein*'in (insan varlığının) ilgisi neyse ona göre dünya içinde bir yer alacaktır. Bu da Heidegger'e göre yine imlenimsel bir zeminde mümkündür.

Buna göre "el-altında-olanın neyle bir el-altında-olan olarak karşılaştığı hep bir muhit ilintisine sahip olmaktadır."<sup>298</sup> Yani muhit kavramı Heidegger'e göre el-altında-olanın mevcut kimliğiyle kurduğu bir iletişim zeminidir. Bu durumu daha yakından incelediğimiz de Heidegger'in şu şekilde özetlediğini görüyoruz:

"Çevreleyen-dünyasal el-altında-olanın varlığını tayin eden ilintilik bütününe muhitsel-mekân ilintisi de aittir. Bu mekân-ilintisin temeli üzerine el-altında-olanlar, şekil ve yön bakımından bulunur ve belirlenebilir hale gelebilmektedir. İlgilenici bir şeyin bakışın şeffaflık derecesine bağlı olarak, *dasein*'in fiili varlığı sayesinde dünya-içindeki el-altında-olanın mesafesi-kaldırılmakta ve ona bir istikamet kazandırmaktadır."<sup>299</sup>

Özetleyecek olursak, Heidegger'e göre mekânsallıkla ilgili tüm bu kavramlar (muhit, mekân, istikamet, şekil-yön, mesafe-kaldırma) kökenini yine *Dasein*'in ilgilenici bakışına yani çevresini pratik amaçlarına göre görme ve düzenleme eğiliminden alır. Yani *Dasein*'in varoluşsal karakterine göre şekil alırlar. Bunun tabii ki diğer bir sonucu da sürekli *Dasein*'in çevresindeki dünyayı ilişkiler örgüsü içinde değerlendiriyor ve bu ilişkiler örgüsünü, onu sunan işaretlerle algılıyor olmasıdır.

*Dasein*'in mekânsallığı söz konusu olduğunda Heidegger'e göre değinilmesi gereken bir başka hususta "mekân-özne" ilişkisidir. Mekânla özne ilişkisine Heidegger'in değinme amacı aslında mekânın tanımını daha da somutlaştırmaktır. Heidegger'e göre ne mekân özne içinde bulunur ne de dünya mekânın içinde bulunur. Daha çok mekân dünya içinde bulunur. Diğer yandan mekân özne içinde de bulunmaz, bununla beraber özne de bir mekânın içindeymiş gibi dünyayı seyredemez.(Buradaki seyretmeyi "dışarıdan seyretme" olarakta düşünebiliriz. Çünkü Heidegger'in seyretmekle veya dışarıdan seyretmekle vurgulamak istediği daha çok "Kartezyen öznenin varlıktan kopuk, kendisini varlıktan soyutlamış düşünmesine" bir göndermedir.) Heidegger'e göre

<sup>298</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 116.

<sup>299</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 116.

*Dasein* zaten mekânsaldır. İçinde bir mekânı barındırır. Bu barındırma şekli “apriori”dir Heidegger’e göre. Apriori olmasının sebebi de, *Dasein*’ın yine el-altında-olanlara ulaşma vasfıyla donatılmış bir karaktere sahip olmasıdır. Bu karakterin sonucu olarak, *Dasein* zaten mekânsaldır ve mekânsallığını dışarıya yansıtmaktadır. Aprioriliğin içeriği, bir el-altında-olan sadece içinde bulunduğu çevresel dünya ile karşılaşmaz aynı zamanda “mekânla” da (bir muhit olarak) karşılaşır. İşte bu karşılaşma önceleyicidir ya da “aprioridir” diyebiliriz.<sup>300</sup>

Heidegger açısından, mekânın biçimsel analizi veya “biçimsel temaşası”<sup>301</sup> mekânsal ilişkilerin salt imkânlarını ortaya koyabilmektedir. Heidegger’e göre bu mekânsal ilişkilerden çıkartılan sonuçlardan birisi de mekâna dair saf bir eşitlik ilişkisi yerine; ayırım ve farklılık, özellikle de “seviye farkı” öne çıkmaktadır. Bu fark bir düzen içinde bulunmaktadır. Bu düzen veya ayrıntılı iş bölümü gibi gözükten sıradüzeni Heidegger için salt mekânın incelenmesinde esastır. Ancak asıl amaç mekânın “metrik” (matematikselsel veya geometrik anlamda ölçülebilir değerler) bilimlerle incelenmesi değildir. Asıl amaç mekânın bu şekilde anlamak değil onun ontolojik yönünü iyi bir şekilde ortaya koymaktır.<sup>302</sup>

Heidegger’in mekân üzerinden Descartes’a yaptığı aşikâr bir eleştiride mekânın keşfiyle ilgilidir. Kartezyen bir gözle mekânın keşfedilmesine baktığımızda bir öznenin, mekânı salt mekân olarak tasavvur ederek gözleyerek keşfetmeye çalıştığını görüyoruz. Bu keşfetme biçiminde mekân, *Dasein*’ın ilgisel bakışına sunduğu tüm niteliklerden nötrüalize edilmiş ve adeta soyutlanmış bir halde bulunmaktadır. Özne de bu soyutlanmış yönüyle yani salt mekânı incelemektedir. Dolayısıyla bu mekân, Heidegger’deki mekândan farklıdır. Matematik gibi bilimlerle tarif edilecek bir niteliğe sahiptir ancak. Burada bir “boyut” söz konusudur artık.<sup>303</sup>

Bu durumun sonucu Heidegger açısından son derece elzemdir. Zira mekân ondaki anlamını bu son haliyle yitirmiştir artık. Dünya boyuta indirgenmiş, el-altında-olan uzanımlı cisimlerin toplamına dönüşmüş, öznenin seyrettiği her şey onun ilgisiyle birlikte varoluşa sahip veya onun ilgisel bakışıyla anlamlı olmaktan çıkıp bir nesneye

<sup>300</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 117.

<sup>301</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 117.

<sup>302</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 117.

<sup>303</sup> Mulhall, s. 80-81.

dönüşmüş olur. Bu dünyanın öz anlamını yitirmesine yani “bir amaç içinliğini” kaybetmesine dönüşür. Çevreleyen-dünya da “doğaya” dönüşür.

Heidegger’e göre mekânın bir dünya içinde tezahür ediyor oluşu onun aynı zamanda hâlâ bazı gizemleri taşıyor olmasına sebep olur. Mekânın bu yönü onun varlık bağlantıları hakkında bir belirsizlik yaratmaktadır. Çünkü mekân, mevcut-olan veya el-altında olan niteliğine sahip olmak zorunda değildir.

Mekânla ilgili yapılan tartışmaların halen sürmesinin temeli, mekânın konusal içeriğin yeterince biliniyor olması demek değildir. Mekânın “ontolojik” anlamı üzerine yoğunlaşılmasıdır. Ontolojik mekân meselesinin anlaşılması için de, mekânın varlığıyla ilgili soruları, bu soruların kaynaklandığı “sığ” kaynaklardan arındırarak üzerinde çalışılması gereklidir.<sup>304</sup>

Sonuç olarak Heidegger’e göre mekân kavramının doğru analiz edilmesi için öncelikle “öneminin” iyi kavranması gereklidir. Bu bağlamda, dünya içindeki var olanların varlığına ilişkin ontolojik değerlendirme(birincil) mekândan kaynaklanmaz. Ayrıca mekânın dünya gerçekliğini oluşturduğunu da söylemiz mümkün değildir. Çünkü mekân ancak dünyayı kavramaya çalıştığımızda veya dünyaya yöneldiğimizde anlam kazanır. Mekânsallığı ancak dünyaya yöneldiğimizde kavrayabildiğimiz için, çevreleyen-dünyayı dünyasızlaştırmakta mekâna erişmeyi engellemektedir. Mekânsallık ancak dünya zemini üzerinde erişmek mümkün olabilmektedir. Mekânsallığı ancak dünya zemini üzerinde görmek mümkündür. *Dasein*’ın temel yapısı dünya-içinde var olmak olduğundan dolayı özünde mekânsallık vardır. Bundan dolayı mekân dünya ile birlikte var olma ve dünyayı kendisiyle birlikte oluşturmadır.<sup>305</sup>

<sup>304</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 118.

<sup>305</sup> Heidegger, *Varlık ve Zaman*, s. 118.

## SONUÇ

Heidegger'e göre Antik Yunan Felsefesinden beri süregelen en önemli felsefe problemlerinden birisi, felsefenin töz kavramı üzerine inşa edilmiş olmasıdır. Töz kavramının Heidegger açısından nasıl bir felsefe problemi çıkarttığını izah etmeye çalıştığımızda, karşımıza belirlenimci-indirgemeci bir varlık anlayışının felsefenin geneline hâkim olması çıkar. Töz, varlık anlayışının hangi minvalde olmasını belirleyen bir yapıdır. Varlığın yapısı önceden töz olarak düşünülen bir niteliğe veya bu niteliğin taşıyıcısı olduğu varlığa göre belirlenir. Bu anlayış Heidegger'e göre en güçlü ifadesini onto-teolojide (onto-teolojinin Heidegger açısından Batı Metafiziğinin anlamını da ifade ettiğini söyleyebiliriz) bulur.<sup>306</sup> Onto-teoloji felsefede yer alan tüm sorunların en derinde yatan başka bir kavramın bilgisiyle açıklanmaya çalışılmasıydı, bu bağlamda düşündüğümüzde töz mahiyeti taşıyan veya töze yakın anlamda kullanılan kavramların<sup>307</sup> felsefeye onto-teolojiye benzer bir tahribatı verdiğini söyleyebiliriz. Onto-teoloji Heidegger'e göre Orta Çağ'da öne çıkmasına rağmen Batı Metafiziğinin tamamına sirayet etmiş bir sorundur.<sup>308</sup> Onto-teolojinin Heidegger açısından bu kadar önemli olmasının sebebi Batı Metafiziği boyunca "varlığın anlamı nedir" sorusunun felsefenin gündemine girmesini engellemiş olması, başka bir deyişle, "varlık üzerine düşümenin" unutulmasına sebep olmasıdır. Heidegger'e göre Nietzsche'ye kadar tüm Batı Metafiziği varlık üzerine düşünmeye yüz çevirmiş, "varlığın unutulmuş" olduğu düşünsel bir faaliyettir.<sup>309</sup>

Ontolojinin felsefenin merkezi disiplini olmaktan çıkmasının ve varlığın unutulmuş olmasının Heidegger'e göre esas sorumlularından birisi de Descartes Felsefesi veya Kartezyen Ekoldür. Descartes Felsefesi esasında bir sekülerleşme hamlesi (felsefenin

---

<sup>306</sup> Thomson, s. 17.

<sup>307</sup> Töz olarak düşünülen kavramlar olarak çoğu zaman Aristoteles'in kullandığı *ousia* kavramı da örnek verilebilir ancak felsefi yöntem olarak etimolojiye büyük önem veren Heidegger *ousia*'nın töz (*substantia*) ile aynı anlamda kullanılmasının büyük bir hata olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla felsefe tarihinde töz ile çoğu zaman aynı anlamda kullanılan kavramlarla töz kavramı arasındaki bu ayrımın varlığını belirtmek gerekli gözükmektedir. Karaman, s. 190.

<sup>308</sup> Thomson, s. 18.

<sup>309</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimler Çağı*, (Çev. Leven Özşar), Asa Kitabevi, İstanbul 2001, s. 11-12.

merkezine düşünen özneyi temsil eden bireyin oturtmasıyla Ortaçağ Felsefesindeki teolojik doktrinden felsefeyi kurtarmış gibi gözükmektedir) olarak görünse de Heidegger'e göre onto-teolojinin başka bir tezahürüdür. Heidegger'e göre Kartezyen Okulun Batı Metafiziğinin kendisinden önceki kısmından temel farkı, Batı Meza fiziğinin temel yanılgısı olan “varlıktan yüz çevirerek düşünmenin”, Descartes ile birlikte *res cogitans* veya “düşünen öznenin” felsefede elde ettiği egemenlikle gerçekleşmiş olmasıdır. Yani varlığın belirli niteliğe sahip bir şey olarak düşünülmesi (veya töz olarak ele alınması) Kartezyen Okul ile birlikte artık düşünen özne üzerinden gerçekleşmektedir. Bu da varlığın filozof tarafından önceden belirlenmiş bir zihinsel kategoriye veya kalıplara sokulmaya çalışılarak düşünülmesine sebep olmuştur. İşte Heidegger'e göre Descartes ile Batı Metafiziği arasındaki esas fark burada saklı olduğunu düşünmektedir.

Töz sorununun Descartes'teki yansıması birinci bölümde ele alındı. Burada şu sonuca ulaştık: Descartes felsefesinde töz artık düşünen insan veya *Res cogitans*'tır. Felsefedeki klasik bilgi tanımlamasında kullanılan “öznedir”. Peki, *Res cogitans* veya düşünen özne töz olursa ne olur? İşte bu sorunun cevabı da tezin ana bölümlerinde verilmeye çalışılmıştır. Ancak bundan önce Descartes'in tözü düşünen özne olarak nasıl seçtiği (aslında tözün düşünen özne olarak seçiminden daha ziyade, Heidegger'e göre Descartes'in uyguladığı yöntemin zorunlu olarak bu sonucu doğurduğunu gördük) veya bu sonuca nasıl ulaştığı irdelenmiştir. Heidegger'e göre, Descartes'in düşünen öznesinin töz niteliğine sahip olmasının sebebini anlamamız için *cogito ergo sum*'un mantıksal statüsünü analiz etmemiz gerekecektir. Yani Descartes'in “düşünmenin” varlığından “düşünen öznenin” varlığına nasıl geçtiğini irdelememiz gerekecektir. Heidegger, bu irdeme olmaksızın düşünen öznenin oluşumuna giden sürecin mantıksal zayıflığını kavrayamayacağımızı düşünmektedir. Çünkü ona göre Descartes'in düşünmenin varlığından “düşünenin” varlığına ulaşan çıkarımında, düşünenin varlığını zorunlu hale getiren gerekçe ancak “dogmatik” olarak varsayıldığında mümkün olabilir. Yani düşünen bir öznenin varlığını sorgulamadan, apriori bir varlık olarak veya kendiliğinden ortaya çıkmış bir varlık olarak varsayıldığında öznenin varlığı mümkün olmaktadır. Aksi takdirde düşünen öznenin varlığı havada kalmaktadır. Bunun böyle olmasının sebebini irdelediğinde Heidegger; Descartes'in salt düşünmeyi, düşünmeyi gerçekleştiren öznenin varlığı için zorunlu neden saymasının temelinde Descartes'in

düşünmenin tanımını tam olarak yapamaması veya “düşünmeyi” doğru anlayamamasının yattığını belirtmişti. Düşünmek, Descartes’ın yaptığı tanımda bir “içe bakış” (*reflection*) veya kendi düşünmesini seyretmedir. Heidegger’in deyimiyle Descartes’ın düşünmesi “düşündüğümü düşünüyorum” anlamındadır. Düşündüğünü düşünmek veya kendi düşünmesini seyretmek sürekli düşünmenin varlığını tespit eden yeni bir gözlemci, yani özne yaratır. Bu da sonsuza kadar gidecek anlamsız bir silsileye sebep olur, yani Heidegger’e göre Descartes’ın düşünmesi kendini seyretme olduğu için hiçbir zaman düşünmenin varlığını temellendiren bir yargı olamaz. İşte bundan dolayı Heidegger, Descartes’ın şüphe etmenin varlığından yola çıkarak yürüttüğü akıl yürütmenin mantıksal açıdan temelsiz olduğunu düşünmektedir. Buna bağlı olarakta Heidegger Descartes’ın öznenin varlığını temellendirmesinin ancak sorgusuz sualsiz özneyi kabul etmesine bağlı olduğu sonucuna ulaşmıştır. Sonucunda Heidegger’e göre; Descartes’ın kullandığı “metodolojik şüphenin”, düşünen özneyi (her şeyden önce temellendirmeye çalıştığı) varlığını bile temellendirme de muvaffak olmadığını gördük. Yani Heidegger’e göre felsefe tarihinin derinliklerinde yer alan Descartes’ın ünlü *cogito ergo sum* önermesi, imkânsız bir önermedir.

Heidegger açısından Descartes’ın felsefesindeki sorunları anlamamız için, *Res cogitans* veya düşünen özne töz olursa ne olur? sorusunu cevaplandırmamız gerekmektedir. Bu sorunun cevabı aynı zamanda bizi tözün mahiyetini irdelemeye götürdü. Bu irdelemeye yakından baktığımızda şu sonuca ulaştık: töz belirli bir kategoriyle (Tanrı, ruh, madde gibi) varlığın tanımlanmaya çalışılmasıydı, “o nedir” (*ti esti*) sorusuna verilen yanıtıdır.<sup>310</sup> Yani var olan bir şeydir, varlığın ne olduğuna ilişkin sorulara verilen cevaplara göre oluşturulan kategorilerdi. Heidegger’in bu sorunu, yani Batı Metafiziğinde tözün mahiyeti meselesini irdelemek için sadece *Varlık ve Zaman* ile sınırlı kalmadığını ondan sonrada epeyce önemsedğini görüyoruz. Geç çalışmalarından birisinde (Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimler Çağı) Nietzsche’nin “Tanrı öldü” sözündeki Tanrı kavramının dahi onto-teolojik bir karaktere sahip olduğunu belirtir.<sup>311</sup> Ona göre Nietzsche’nin Tanrı öldü önermesiyle kastettiğinin, Tanrı ve benzeri kavramlara yurtluk yapan düşünsel zeminin öldüğüdür. Heidegger’e göre Batı Metafiziği boyunca töz mahiyeti taşıyan kavramlarla varlığın anlaşılmaya

<sup>310</sup> Karaman, s. 191.

<sup>311</sup> Heidegger, *Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimler Çağı*, s. 21.

çalışılması kaçınılmaz bir durumdur. Bizim buradan varacağımız sonuç: Heidegger'in Descartes eleştirisiyle yapmak istediği orijinal vurgunun, Descartes'in felsefesinde çok önemli bir işleve sahip olan "düşünen özne" veya "özne" kavramının tıpkı "İdea, Bir, Tanrı" gibi "töz" mahiyeti taşıdığını belirtmeye çalışmasıdır. Yani Platon'un *İdea*, Aristoteles'in *Ousia* kavramı, Ortaçağın Tanrısının metafizik içindeki yerini, artık Descartes'ta düşünen özne almıştır. Ulaşılan sonuç böyle olunca Descartes'in tüm felsefi sistemi de ister istemez bu töz anlayışının özellikleri üzerinde şekillenmiştir. Yani "düşünen özne" tıpkı "Bir, Logos, İdea, Tanrı" gibi artık varlığı kuşatan, belirleyen bir niteliğe sahip olmuştur. Dolayısıyla öznenin kazandığı bu önem varlığın kendisinin değil, "öznenin" felsefenin merkezine oturmasına sebep olmuştur. Felsefenin merkezinde öznenin yer alması, düşünme etkinliğinin öznenin yola çıkılarak yapılmasına sebep olmuştur. Öznenin öncelikli olduğu bir düşünme etkinliğinde, özne ve nesnenin bir bütün olarak düşünüldüğü varlık fikri, yerini nesneye ve onun üzerine düşünen özneye, başka bir ifadeyle "özne-nesne düalizmine" bırakmıştır. Öznenin nesneyi düşünmesi de Heidegger'e göre ancak nesnenin niteliklerini bilmeye çalışmasıyla mümkündür. Öznenin nesnenin niteliklerini bilmesi ve ancak bilme edimi üzerinden nesneyi düşünebilmesi Heidegger açısından, varlık felsefesi yerine bilgi felsefesinin öne çıkmasının sebebi olduğunu görüyoruz. Bununla birlikte Heidegger'e göre düşünen öznenin töz mahiyeti taşımasının ulaşacağı nihai sonuç bununla da kalmayacaktır. Çünkü böyle bir yaklaşım aynı zamanda düşünen öznenin "yalıtılmış" bir niteliğe sahip olmasına da sebep olmuştur. İşte Heidegger'in Descartes'a yönelik tamamlayıcı eleştirisi bu soruna çözüm bulmaya odaklanır. Hatta Descartes eleştirisinin de ötesinde tüm felsefi çabası şu soruya odaklanır: "Varlığı neden yeniden felsefenin merkezine oturtmak gerekir ve daha da önemlisi bu nasıl yapılmalıdır?" Bu sorunun cevabı da öncelikle kapsamlı bir ontoloji oluşturmaya yani "özne-nesne", "ruh-madde" ayrımını aşmaya, sonrada bunu sağlayacak ontolojinin niteliği izah etmeye odaklanmakla mümkündür. Esasında Heidegger'e göre Descartes'in tözü düşünen özne olarak görmesi aslında "varlığı" bütün olarak düşünmemesinin bir sonucudur. Daha doğrusu özneyi "varlıkla bir bütün olarak" düşünmemesinin sonucudur. Descartes'ta özne, sanki varlığın bir parçası değil de varlığın dışında kalmış, kendisine ayrı bir varlık alanı oluşturmuştur. Bu ayrılık öznenin varlığa başka bir pencereden bakmasına ve kendi bakış açısına uygun ölçütlerle varlığı (bu durumda nesneye) görmesine sebep

olmuştur. Yani Descartes'e göre özne varlıkla ilişkiler örgüsü içinde değil de adeta varlıktan "soyutlanmış" bir şekilde bulunmaktadır.

Öznenin varlıktan soyutlanmış şekilde bulunmasının sebeplerinden birisi Heidegger'e göre Descartes'in seçtiği tözleri aynı zeminde buluşturamamasıdır. Çünkü bu tözler (maddi ve ruhsal töz) nitelikleri bakımından son derece farklıdır. Özne temel niteliğini düşünmeden alır. Düşünme de "ruhsal" bir tözdür. Düşünülen nesne ise, Descartes buna *Res corporeia* diyor, temel niteliğini uzanımdan (*Res extensa*) alır, onun kaynağında ise "maddi töz" vardır. Her iki tözde görüldüğü gibi anlamlarının özü açısından birbirinden farklıdır. Birbirlerini etkilemeleri için de aynı zeminde bulunmaları gerekir. Bu ise mantık açısından açıklaması güç bir durumdur. Yani iki tözünde etkileşimli olmaları ve ortak bir varoluş kazanmaları imkânsızdır. Bu durum da bizi doğal olarak iki tözün birbirinden yalıtılmasına götürür. Düşünme ediminin merkezinde "özne" olduğu için de özne üzerinden bir yalıtım söz konusu olmuştur. Heidegger'in bu mantıksal sorunun üzerinde epey yoğunlaştığını gördük. Zaten Descartes sonrası felsefenin en önemli sorunlarından birisi de bu sorun olmuştur. O halde bu iki töz birbirinden bağımsız ve karşı olarak mevcut olmalıdır. Başka bir deyişle maddi ve ruhsal töz arasındaki ayrım özne ve nesne düalizminin temelini oluşturmaktadır.

Burada gündeme gelecek başka bir önemli soru da, Descartes özne ve nesnenin temasını nasıl sağlamaya gitmiştir? Heidegger, bunun Descartes'teki gerçekleşme biçimini düşünen öznenin, *Res corporeia* yani nesneyi, ancak ve ancak onun nitelikleriyle bilmesinde saklı olduğunu belirtmiştir. Eğer Dünya'nın varlığı Descartes'ın belirttiği gibi *Extensio* (yani uzamlı varlık, madde) ise o zaman bu varlığa *Dasein*'in erişimi, bağlantısı ancak "bilme (*Erkennen*)" olacaktır. Çünkü tarif edilen varlıkla ancak "bilme" edimi üzerinden bağlantı kurulabilir. Bu bilme biçimi de hiç kuşkusuz Yeni Çağ matematiksel-fiziğinin sağladığı perspektife dayanacaktır. Başka bir deyişle indirgemedir. Heidegger, Descartes'ın bu ayrımı yapmasının sebebinin dünyayı yanlış analiz etmesinden kaynaklandığını iddia etmektedir. Dünyayı salt maddesel nitelikli bir varlığa (*Res corporeia*) indirgeyecek olursak ve onun bir niteliği olan uzanımı bilmemiz gerekli olur, uzanımı da bilince dünyayı anlamış oluruz", düşüncesini esas alırız.

Kesin bilgiye ulaşma düsturundan yola çıkan Descartes için, her türlü değişime rağmen hiç değişmeyen niteliklere odaklanıldığında doğruluğundan şüphe edilmeyecek bilgiye



ulaşılabilir. Heidegger Descartes'ın bu amacını “tözün tözselliği” eleştirisiyle izah etmeye çalışmıştır ancak bu Heidegger'e göre, sahici bir felsefe veya düşünme değildir. Bir defa uzanım gibi duyu nesnesine hitap eden varlıkları bilerek varlık hakkında varacağımız sonuç, varlığın özüne ait olmayacak, biçimine ait olacaktır. Daha da önemlisi bilme imkânı olan tüm varlığı nesnelere ibaret görmemize sebep olacaktır. Bu da bizi varlığı sadece bilimin perspektifiyle bilmemize götürecektir, felsefenin alanını Yeni Çağ bilimine bırakacaktır. Nitekim Descartes'tan sonra Batı Felsefesi sürekli varlığı bilimsel bir gözle görme eğilimine girmiştir.<sup>312</sup> Heidegger açısından felsefenin böyle bir nitelik kazanması sıkıntılıdır, zira hem bilme edimine konu olan varlığın sınırlanmasıyla (uzamsal niteliğiyle) hem de bilme edimini gerçekleştiren varlığın (yani insanın) aktif yönünün ihmal edilmesiyle sonuçlanır. Oysa Heidegger'e göre varlık, hem nesnelere ibaret olmayacak kadar çoğul hem de kendisine çizilen sınırlardan varlığa bakan bir özne gibi pasif olmayacak kadar da aktiftir. Bu durumda; Descartes'ta böyle bir dünya tanımının sonucunda böyle bir özne tanımına ulaşıldığını, Heidegger'in dünya tanımının ise Descartes'ın özne tanımına karşıt özellikler taşıdığını söyleyebiliriz.

Peki, Heidegger Descartes'tan yaptığı farklı dünya tanımıyla nasıl bir sonuca ulaşmak istemiştir? Her şeyden önce Heidegger'in amacı, Descartes'taki eksikleri göstererek kendi felsefi sisteminin nasıl inşa ettiğini ve bu eksiklerden nasıl kaçındığını belirtmektir (Tezin asıl amacı da bunun betimlemesine katkı sağlamaktır). Çünkü Heidegger'in kendi varlık anlayışını güçlü bir eleştiri üzerine temellendirmek istediğini görüyoruz. Bu eleştirinin birinci basamağı, tezin birinci bölümünde ele alınan, felsefenin öncü düşünürlerinden beri var olan töz düşüncesinin açtığı sorunlar ve bu minvalde Descartes'ın töz anlayışydı. İkincisi ise Descartes'ın töz kavramını kullanım biçimindeki hatanın nasıl bir varlık tasavvurunu ıskalamış olmasıydı. Tözün bu muğlak tanımı ve yanlış kullanımı sonunda, Heidegger'in Descartes'a itirazı bizi modern felsefenin geleneksel eleştirisine götürür. Çünkü Descartes sonrası felsefe belirli bir çizgide istikrarlı olarak ilerlediği müddetçe Pozitivizme veya indirgemeci doğalcı yaklaşımlara uzanması kaçınılmazdır.<sup>313</sup> Bu ilerleyiş, Descartes'tan hemen sonra maddi ve ruhsal tözün ilişkisini tanımlamak için mantık hataları yapmaya başlamıştı. Bu

<sup>312</sup> Heidegger, *Bilim Üzerine İki Ders*, s. 73-74.

<sup>313</sup> West, s.137-140.

sorunlara çözüm bulmak için “Okkasyonalizm”, “Paralelizm” gibi disiplinler ortaya çıkmaya başlamıştı. Materyalizmin ilerlemesiyle ise bu mantıksal sorunlar, tözlerden birinin yok sayılarak veya diğer tözün işlevi olarak görülerek çözülmeye çalışılmıştır ama bu çelişkinin ortadan kalktığı anlamına gelmemektedir. İşte Heidegger’in Descartes eleştirisi ve bu eleştirinin üzerine kurduğu felsefe sistemi, yeni varlık anlayışlarının ortaya çıkmasına, insan probleminin yeniden ele alınmasına, modernizmin köklü bir eleştirisine ve nihayet felsefe yapmanın da köklü bir eleştirisine sebep olmuştur. Bu bağlamda düşündüğümüzde Heidegger’in Descartes eleştirisinin Modern Felsefenin muhasebesi için son derece elzem olduğunu söyleyebiliriz.

Peki, Heidegger Descartes’ın özne-nesne düalizminin yarattığı sorunu nasıl aşmaya çalışmıştır? Bu sorunun cevabını Heidegger’in Descartes’ın dünya tasavvurunu (Heidegger’in ölçülerine göre olmayan dünya tasavvurunu) incelemesinde ve bunun karşısında kendi dünya anlayışını izah etmesinde buluyoruz. Çünkü dünya Descartes’ın dünya konusunda yaptığı hata, *Dasein*’in çevresini nasıl algıladığını ve nasıl değerlendirildiğiyle ilgilidir. *Dasein*’in çevresini değerlendirmesi, çevresiyle birlikte varlık oluşturmaya çalışmasına dayanır. *Dasein*’in içinde bulunduğu dünya, sürekli sunduğu işaretlerle *Dasein*’in ihtiyaçlarını açığa çıkaran bir mesajlar sunar. *Dasein*’de bu mesajları görebilen bir özelliğe sahiptir. Bu mesajlar işaret veya gösterge olarak ta düşünebiliriz. Bu göstergeler *Dasein*’in dünya görme biçimini kökten etkiler ve etkiye bağlı olarakta *Dasein* sürekli olarak yeni bir varlık keşfetme, kendi varoluşunu genişletme eğilimindedir. İşte bu yönüyle *Dasein* daima aktif bir yapıya sahiptir.

Son bölümde ele alınan *Dasein*’in mekânla ilişkisi, Heidegger’in Descartes’ın uzanım üzerine inşa edilen mekân tanımına karşı oluşturulmuştur. Varlığın mekânsal yönünün Descartes’taki oluşturulma biçimi Heidegger için önemli bir eleştiri konusudur. Çünkü bu saha *Dasein*’in niteliklerini belirlemede önemli bir konudur. Mekân Descartes’ta sadece matematiksel-fiziğin yöntemleriyle tarif edilen, topolojik özellikler taşıyan bir varlığa sahipken, Heidegger’de böyle bir yaklaşımla mekânı tanımlamak mümkün değildir, mekân böyle tanımlandığında gündelik hayattaki pratik kullanışını ıskanlamış olunur. Çünkü gündelik hayatımızda mekânı “metrik sistemin ölçüleriyle” değil kendi ölçülerimizle ifade ederiz. *Dasein* İhtiyaçlarına göre kullanımına bağlı olarak ölçüler oluşturabilir. Mekânın insanın kendi ölçüleriyle ifade edilmesi de Descartes’ın

belirlenimci bir yaklaşımla ele aldığı dünya tasavvurunu aşma girişimidir. Yani bir yerde Descartes'ın Dünya'nın dışına çıkarttığı metafiziği dünyaya yeniden dâhil etme girişimidir diyebiliriz. Bu bağlamda Heidegger'in *Dasein* ile mekân arasında kurduğu ilişki onun kurduğu sistem açısından son derece manidar gözükmemektedir. Aslında Heidegger'in Descartes eleştirisinin omurgasını oluşturan hususunda bu olduğunu söyleyebiliriz ya da şu şekilde ifade edebiliriz: "Descartes'ın yöntemi üzerinden metafizikle hesaplaşmak". Sonuçta Descartes, düşünen insan-düşünelen şey ayrımı üzerine kurulu felsefesinde, düşünülen şeyi nesnel veya maddi varlık olarak tasavvur etmiştir. Dolayısıyla da Descartes'ın dünyası sadece nesnel olarak tasavvur edilen (Heidegger açısından varolan olarak ta adlandırılır) bu varlıklardan kurulu bir yapıdır. Özne de bu özelliğe sahip dünya ile ilişki içinde olmak durumundadır.

Hülasa Heidegger'e göre, Descartes'ın yaptığı temel hataların başında "Dünya" tanımı yer almaktadır. Dünya Descartes'ta sadece nesnel varlıkların yer aldığı mekanik bir düzen olarak tasavvur edilmiştir. Heidegger Descartes'ın belirttiği varlığa "mevcut olan" veya *Vorhandenes* ismini vermiştir. Heidegger *Vorhandenes* ya da mevcut olan varlığın dünya içinde bulunmuş olmasını tıpkı Descartes gibi zorunlu görmüş ancak dünyanın aynı zamanda "el-altında olan" varlığa veya *Zuhandenes*'e de ev sahipliği yaptığını belirtmiştir. El-altında olan varlık yani *Zuhandenes* Descartes'ın varlık tasavvurunda hesap edilmemiş bir unsurdur. Tabii ki her iki düşünürde insan varlığını "Dünyanın" temel aktörü olarak görmektedir ancak Heidegger'in *Vorhandenes*'e (bizim anladığımız anlamıyla niteliksiz nesnel varlık) ek olarak *Zuhandenes*'i (yani alet) eklemesi onun Descartes'a yaptığı eleştirinin ana hatlarını bilmemiz için elzemdir. Aletsel varlığın Heidegger açısından bu kadar önemli olmasının sebebi, Descartes'ın yalıtılmış öznesinden ve bu özneye göre dizayn ettiği statik varlık anlayışından nasıl kurtulacağının formülünün saklı olmasıdır. Dolayısıyla, Heidegger'in Descartes'a yaptığı eleştirinin kilit noktasına gelmiş bulunuyoruz. Heidegger için el-altında olan varlıkla mevcut olan varlık arasındaki fark hayati bir öneme sahiptir: Heidegger'e göre el-altında olan varlık (alet), mevcut olan varlığın (niteliksiz nesne) *Dasein*'in ilgileriyle anlam kazanmasıyla meydana gelmiştir. *Dasein*'in varlıktan beklentileri, ilgisel yönelimleri varlığı belli bir amaçta görmesine sebep olur. Örneğin bir "kurşun kalem" okuma yazma hakkında hiçbir tecrübesi olmayan bir insan için ince bir çubuk görünümüne sahip niteliksiz bir nesne durumundadır. Ama okuma yazmanın ne demek

olduğunu bilen bir insan için kalem, uygarlık içinde sahip olduğu işleviyle anılır. Onun bu işlevinin bilinmesi de varlık anlamının keşfedilmesine sebep olur. Bu sayede kalem taş, ağaç gibi niteliksiz bir nesne olmaktan çıkar insan varoluşuyla anlamlı bir bütüne kavuşur. Bu özelliğini düşündüğümüzde de biz varlığı salt nesnelere oluşmuş anlamsız bir yığın olarak görmekten uzaklaşırız. Varlığı göstergelerle oluşmuş bir anlam dünyası olarak görme imkânına sahip oluruz ki bu zaten Heidegger'e göre insan varlığının doğasına uygun bir görme biçimidir. Dolayısıyla da Descartes'in önerdiği matematiksel-fizikle de dünyayı görmeye ihtiyacımız kalmaz. İşte Heidegger Descartes'in dünya tanımının böyle bir varlık anlayışını engellediğini belirtir. Bu sığ dünya anlayışından kurtulmanın tek yolunun ise *Dasein*'in niteliklerinden geçtiğini belirterek Descartes'i aşmaya çalışır. Tezin son bölümünde ele alınan *Dasein* konusu Heidegger'in olması gereken özneyi tanımlama biçimini gösterir. Olması gereken öznenin kastettiğimiz ise Heidegger'in gözüyle dünyaya (*Welt*) uyumlu bir varlıktır. Yani sonuçta iki düşünür arasındaki esas fark felsefenin öznesini değerlendirme biçimleri olduğunu görüyoruz. Başka bir deyişle Heidegger'in Descartes'in felsefesindeki sorunlara karşı getirdiği temel çözümün, Descartes'ın yalıtılmış öznesine koşut olarak "*Dasein*" ı icat etmiş olmasıdır. Heidegger'in kurduğu ontolojinin anlamını oluşturan *Dasein*, kendine has niteliği sayesinde, Heidegger ontolojisinde kurduğu diğer unsurlarında (el-altında olan varlık, mevcut-olan varlık) varlık koşullarını belirler. *Dasein*, onlara kendi özelliğine göre anlam verir. Heidegger'e göre, Dünya (*Welt*) *Dasein*'a yurtluk etmediği takdirde sadece nesnel varlıklardan oluşan anlamsız bir yığın olur. *Dasein*'in keşfedici yönelimleri ve sürekli kendini aşmaya çalışan özelliği olmasa el-altında olan varlığı mevcut-olan varlıktan ayırt etmemiz mümkün olmazdı. Çünkü el-altında olan varlık öncelikle mevcut olan varlıktır. Ancak mevcut olandan sıyrılıp geçiş (*Zeug*) olması için *Dasein*'in keşfedici bakışına, yönelimine muhtaçtır. *Dasein*'in ilgisel bakışı (*Besorgen*) olmasa aletlerin içerdiği işaretlerin bir anlamı olmaz ve hayatımızda göstergelerin de yeri olmazdı. Kısacası Heidegger'e göre hayatımızı salt nesnel varlıkla ilişki içinde olan bir varlık olarak düşünürdük. Bu bağlamda Heidegger kendisini Descartes'ın çok uzağında göstermektedir. Descartes eleştirisine yoğunlaştığımızda Heidegger'in sürekli bir "Pozitivizm eleştirisinin" izini sürdüğünü görüyoruz. Ünlü düşünürün bu eğilimini öncelikle İdealizmle yoğrulmuş bir "Alman" olmasına yani felsefi genetiğine bağlayabiliriz ancak Descartes'ın töz tanımının izinden giden felsefeye baktığımızda (yani Kartezyen geleneğe) felsefeye miras olarak "öznenin

kutsanmasını” bıraktığını, “özne merkezci düşünmenin” felsefeye hâkim olduğunu görüyoruz. Aynı zamanda bu duruma koşut olarak düşünen öznenin içinde bulunduğu dünyanın salt maddesel niteliklere haiz bir varlık alanı olarak tasavvur edildiğini de görüyoruz. Dünyanın salt maddesel olarak düşünülmesi Descartes açısından doğa ötesini yok saymak için kullanılmış olmasa da, kendisinden sonra gelen felsefeler (özellikle de aydınlanma felsefesinin) tarafından bu anlamda da kullanılmasına zemin hazırlar nitelikte sonuçlar bıraktığını görüyoruz. Bu son durumun en uç noktasının “Aydınlanma Felsefesi” olması da manidardır. Aydınlanma Felsefesinin Materyalist eğilimlerinin özellikle de “Ansiklopedistlerin”, ilk ve en güçlü örneklerinin Fransa da yani Descartes’ın vatanında ortaya çıkması da bu durumu destekleyen başka bir argümandır. Ayrıca dünyanın maddesel düşünülmesi onun bilinmesinde kullanılan yöntemi de bu niteliklere göre oluşmasına sebep olmuştur. Yani Descartes sonrası epistemoloji alanında da sensualizmden Pozitivizme hızlı bir kayış söz konusudur. Pozitivizmin en rijit örneklerinin Auguste Comte, Saint Simon tarzı düşünürlerin Descartes’ın vatanında yetişmesi de manidardır. İşte tüm bunlar, Descartes sonrası felsefenin hem epistemoloji alanında hem ontoloji alanında sürekli olarak metafizikten kopması, Heidegger’in kaygılarını doğrulayan argümanlar olarak karşımızda duruyor. Ancak sorunu tabii ki bu kadara basite indirgememiz doğru değildir. Bunun birinci nedeni Heidegger’in sadece Pozitivizme kayan felsefelere karşı çıkmış olmamasıdır, Heidegger aynı zamanda Hegel gibi metafizikçi felsefecilere de karşı çıkmıştır.<sup>314</sup> Çünkü Heidegger’in Descartes eleştirisiyle asıl ulaşmak istediği amaç veya Descartes’a yönelik tüm eleştirel çabalarının toplamı, öncelikle felsefe yapan öznenin nitelikleriyle ilgilidir, yani *Dasein* ile ilgilidir. Ona göre *Dasein*’ın ihmal edilmişliğini en iyi Descartes’ta görebiliriz. Sadece düşünmeye hapsedilmiş bir özne, durağan bir varlığa sahiptir. Böyle bir özne Dünya ile sadece düşünme yöntemiyle ve teorik bir ilişki kurar. Bu rasyonel ilişki biçimi varlık sebebini hem öznenin hem de onun niteliklerine göre cevap veren dünyadan alır. Bu da Heidegger’e göre bizi “mekanikleşmiş” bir evren tasavvuruna götürür. İşte Heidegger’in asıl aşmak istediği mesele budur. Yani, “Rasyonel düşünmeye göre kurgulanmış mekanik bir evren”, bu durumun nasıl bir sorun yarattığı onun çok sık kullandığı anlatım biçimlerinden olan, “ontolojik olan-ontik olan” ayrımını da dayanır. Descartes Felsefesinde olduğu gibi soyutlanmış birey

<sup>314</sup> Heidegger, *Teknik ve Dönüş & Özdeşlik ve Ayrım*, s. 102-104.

üzerine kurulu felsefenin dünyası “ontik” olanı ifade ederken, kendi anlayışındaki *Dasein* tarzı bir varlık üzerine kurulu evren ise “ontolojik” olanı ifade eder. Buradan yola çıkarak Heidegger, *Dasein*’in otantik niteliğini ihmal eden veya küçümseyen her türlü felsefenin aynı zamanda varlığın anlaşılmasını da engellendiğini söyleyebiliriz. İşte bu bağlamda Heidegger için, metafizikçi olsa da öznenin yalıtılmışlığına hizmet eden her türlü felsefe esasında Kartezyen Okula ve Descartes’a hizmet etmektedir.

Sorunu yukarıda anlatıldığı kadarıyla basit görmememiz gerektiren ikinci sebep ise, Descartes’ın Heidegger tarafından sert eleştirilmesi ihtimalidir. Heidegger’in eleştirisinin haklılığına değinmek için Descartes’ın yaptıklarını tam olarak doğru anlamamız gereklidir. Descartes’ın öncelikli amacı: doğruluğundan kuşku duyulmayacak “açık-seçik” bilgiye ulaşmaktır. Bu amaca ulaşmak içinde muhakkak güçlü bir yöntem ve bu yöntemi kullanacak bir varlığa ihtiyaç vardır. Bu yöntem metodolojik şüphe, bunu sağlayacak varlık ise özne veya egodur ancak buradaki temel fark, yani özne veya egonun Descartes’ta bilimsel bir etkinliği yerine getirilmesine kesin bilgiye ulaşma amaçlı düşünme etkinliği içinde olan varlık iken, Heidegger’de varlığı anlamaya yönelmiş varlıktır. Birisi kesin bilginin peşinden koşarken diğeri ise “varlığın ne olduğunu anlamaya” çalışmaktadır. Farkı yaratan özellik, iki öznenin hedeflediği bilgi türüyle ilgilidir. Heidegger bu temel farkı yakaladıktan sonra eleştirmekte haklı gözüküyor ama Descartes’ın kesin bilgiye ulaşma amacına göre davrandığını ve düşünme biçiminin de bu amaçtan kaynaklandığını ihmal ediyor. Yani salt Descartes felsefesini eleştirmek doğru olabilir fakat Descartes’ı doğru anlamak için yeterli değildir. Çünkü Descartes’ın amacının, sadece bilgiyle sınırlı bir felsefe istemekten ziyade, insanlığa kılavuz olabilecek, kesin doğrular elde etme üzerine kurulu ve sağlam temeller üzerine oturmuş bir yöntembilim, hatta yaşam felsefesi oluşturmak olduğunu söyleyebiliriz.

Son tahlilde Heidegger’in Descartes eleştirisini değerlendirdiğimizde, öncelikle felsefe problemi olarak “anlamın” öne çıktığını görüyoruz. Buradaki anlam tabii ki pozitivist kategoriyle anlaşılabilir, bilimsel-rasyonalist bir anlam değildir. Tam tersine böyle bir yaklaşıma karşı olarak geliştirilmiş bir tanımdır. Kaynağını günlük hayatın bilimsel-rasyonel izahlara uymayan belirsizliğinden ve düzensizliğinden alan, tamamen pratik amaçlarla kurulu “dünya” içinde var olmaya çalışan insanın (*Dasein*’in) mahiyetinde

yer bulan bir tanımdır. Heidegger'in Descartes Felsefesindeki Rasyonalist anlamda ki "anlamı yıkması" veya Derrida'nın deyimiyle dekonstrüksiyona uğratması, Heidegger'in kendi felsefesinden daha ziyade kendisinden sonraki felsefeler için önemli olmuştur. Örneğin bugün gözde bir felsefe alanı olan "Postmodernizm" köklerini bu anlam kaybından alır.<sup>315</sup> Varoluşçuluğun ise, özellikle Heidegger'in Kartezyen özne tasavvuru üzerine getirdiği eleştiriden etkilendiğini görüyoruz.<sup>316</sup> Varoluşun özden önce gelmesi ilkesi, (her ne kadar Heidegger "öz" gibi bir kavramı felsefesine dâhil etmese de, varoluşun önceliğinin vurgulanmasını önemli bulduğunu belirtebiliriz)<sup>317</sup> Heidegger'in *Dasein*'in sürekli kendi varlığını aşmaya çalışmasına, çevresiyle kendi varlığının ihtiyaçlarına ve ilgilerine göre ilişki eğiliminde olmasıyla yakından ilgilidir. Yani özetle Heidegger'in Descartes eleştirisi çağımız düşünce hayatı üzerine derin tesirler bırakmış bir eleştiridir. Bununla beraber Heidegger'in varlık anlayışının çağdaş felsefe üzerine etkisini daha iyi anlayabilmemiz için, çağdaş felsefe alanlarının birebir incelenmesinde fayda olduğu gözükmemektedir. Örneğin Postmoderniteyi nasıl etkilediğini daha iyi anlayabilmek için Postmodern düşünürler üzerindeki Heidegger izlerini incelemek gerekmektedir.

<sup>315</sup> David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (Çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınevi, İstanbul 1998, s. 275.

<sup>316</sup> West, s. 136.

<sup>317</sup> Martin **Heidegger**, *Hümanizm Üzerine*, (Çev. Yusuf Örneç), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2015, s. 20-21.

## KAYNAKÇA

- Altenbernd**, Patricia Johnson, *Heidegger Üzerine*, (Çev. Adnan Esenyel), Sentez Yayınları, Ankara 2013.
- Bolt**, Barbara, *Yeni Bir Bakışla Heidegger*, (Çev. Murat Özbek), Kolektif Kitap, İstanbul 2012.
- Camcı**, Cihan, *Heidegger’de Zaman ve Varoluş Yaşamın anlamı onu sayışımızdadır*, Biblotech Yayınları, Ankara 2015
- Cevizci**, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa 1998.
- Cevizci**, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2000.
- Collins**, Jeff, *Heidegger ve Naziler*, (Çev. Kaan H. Ökten), Everest Yayınları, İstanbul 2001.
- Çüçen**, A.Kadir, *Heidegger de Varlık ve Zaman*, Asa Kitabevi, Bursa 2000.
- Çüçen**, A. Kadir, “Heidegger ve Felsefe”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı:1, 2006, s. 7-24.
- Descartes**, Réne, *Duygular ya da Ruh Halleri*, (Çev: Çiğdem Dürüşken), Alfa Basın Yayın ve Dağıtım, İstanbul 2015.
- Descartes**, Réne, *Felsefenin İlkeleri*, (Çev: Mehmet Karasan), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1997.
- Descartes**, Réne, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, (Çev: Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2013.
- Descartes**, Réne, *Yöntem Üzerine Konuşma*, (Çev: Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2013
- Demirtaş**, Mustafa, “Heidegger’de Varlığın Anlamı ve Kökensel Düşünme”, *Posseible Düşünme Dergisi*, sayı:6, 2014, s. 37-46.
- Günok**, Emrah, “Sum, Ergo Cogito: Ego’nun Fenomenal Zeminine İlişkin Heideggerci Çözümleme”, *Posseible Düşünme Dergisi*, sayı: 2, 2012, s.57–68.
- Heidegger**, Martin, *Bilim Üzerine iki Ders*, (Çev. Hakkı Hünler), Paradigma Yayınevi, İstanbul 2000.



- Heidegger**, Martin, *Hümanizm Üzerine*, (Çev. Yusuf Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2015.
- Heidegger**, Martin, *Metafiziğe Giriş*, (Çev. Mesut Keskin), Avesta Yayınları, İstanbul 2014.
- Heidegger**, Martin, *Metafizik Nedir?* (Çev. Yusuf Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 2009.
- Heidegger**, Martin, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimler Çağı*, (Çev. Leven Özşar), Asa Kitabevi, İstanbul 2001.
- Heidegger**, Martin, *Profesör Heidegger, 1933'te Neler Oldu? Der Spiegel'in Heidegger'le Tarihi Söyleşisi*, (Çev. Turhan Ilgaz), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1995.
- Heidegger**, Martin, *Sanat Eserinin Kökeni*, (Çev. Fatih Tepebaşı), Babil Yayınları, Erzurum 2003.
- Heidegger**, Martin, *Sanatın Doğuşu ve Düşüncenin Yolu, Patikalar*. (Çevirenler: Leyla Baydar, Hasan Ünal Nalbantoğlu), İmge Yayınları, Ankara 1997.
- Heidegger**, Martin, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, (Çev. Doğan Özlem), Paradigma Yayınevi, İstanbul 1998..
- Heidegger**, Martin, *Teknik ve Dönüş & Özdeşlik ve Ayrım*, (Çev. Necati Akça), Pharmakon Yayınevi, Ankara 2015.
- Heidegger**, Martin, *Varlık ve Zaman*, (Çev. Kaan H. Ökten), Agora Kitabevi, İstanbul 2011
- Hekman**, Susan, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, (Çevirenler: Hüsamettin Arslan, Bekir Balkız), Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.
- Husserl**, Edmund, *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. (Çev. Harun Tepe), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1997.
- İyi, Sevgi**, "Heidegger'de Logos'un Yeri", *cogito*, sayı: 64, 2010, s. 126.
- Inwood**, Michael, *Heidegger*, (Çev. Nursu Öрге), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2014.

- Karaman**, Yasin, “Mevcudiyet ve zaman: Heidegger’in ousia yorumu”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: 11, 2013, s. 187-200.
- Kurtar**, Senem, *Heidegger ve Poetik Düşünme*, Pharmakon Yayınevi, Ankara 2014.
- Küçükalp**, Kasım, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, Sentez Yayınları, Bursa 2008.
- Levinas**, Emmanuel, *Tanrı, Ölüm Ve Zaman*, (Çev. Işık Ergüden), Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2011.
- Levinas**, Emmanuel, “Martin Heidegger ve Ontoloji”, (Çev. Elis Simson), *cogito*, sayı: 64, s.19-50.
- Mulhall**, Stephen, *Heidegger ve Varlık ve Zaman*, (Çev. Kaan H. Ökten), Sarmal Yayınevi, İstanbul 1998.
- Ökten**, Kaan H. *Heidegger Kitabı*, Agora Kitaplığı, İstanbul 2006.
- Ökten**, Kaan H., *Varlık ve Zaman Kılavuzu*, Agora Kitaplığı, İstanbul 2008.
- Özlem**, Doğan, *Metinlerle Hermeneutik(Yorumbilgisi) Dersleri 1-2*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1996.
- Özlem**, Doğan, *Siyaset, Bilim ve Tarih Bilinci*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1999.
- Pöggeler**, Otto ve Beda Alleman, *Heidegger Üzerine İki Yazı*, (Çev. Doğan Özlem), Paradigma Yayınları, İstanbul 2001.
- Safranski**, Rudiger, *Heidegger Bir Alman Üstat*, (Çev. Ali Nalbant), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2008.
- Sartre**, Jean-Paul, *Varlık ve Hiçlik*, (Çevirenler: Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya), İthaki Yayınları, İstanbul 2014.
- Sartre**, Jean-Paul, *Varoluşçuluk*, (Çev. Asım Bezirci), Say Yayınları, İstanbul 2013.
- Sümer**, Banu Alan, “Parmenides’in ‘Düşünme ve Varlık Aynı Şeydir’ Yargısına Heidegger’in Yorumu Açısından Bir Bakış”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: 11, 2011, s 137-154.
- Thomson**, Iain D., *Heidegger Ontoloji Teknoloji ve Eğitim Politikaları*, (Çev. Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2012.

**Topakkaya**, Arslan, *Wilhelm Dilthey ve Felsefesi*, Say Yayınları, İstanbul 2016.

**Towarnicki**, Frederick De, *Martin Heidegger-Anılar ve Günlükler*, (Çev. Zeynep Durukal), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002.

**Türkyılmaz**, Çetin, “Başlangıca Dönmek: Heidegger ve Tarih Sorunu”, *Felsefe Yazın Dergisi*, Sayı 15, 2009, s. 6-9.

**Weber**, Alfred, *Felsefe Tarihi*, (Çev. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınları, İstanbul 1993.

**West**, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, (Çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul 1998.



## ÖZGEÇMİŞ

### KİŞİSEL BİLGİLER

Adı, Soyadı: Bülent YILDIRIM

Uyruğu: Türkiye (TC)

Doğum Tarihi ve Yeri: 28 Ağustos 1976, Kırşehir

Tel: +90 5546837805

E-mail: bulentyildirim3611@gmail.com

Yazışma Adresi: Gesi Cumhuriyet Mah. Türker sokak. Alpaslan

Apt. No:19 Melikgazi/KAYSERİ

### EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Tarihi
Yüksek Lisans	Gazi Üniversitesi Eğitim Enstitüsü	2004
Lisans	Gazi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe	2003
Lise	Kayseri Lisesi	1993

### YABANCI DİL

İngilizce