

# FELSEFE DÜNYASI

2014/1 Sayı: 59 FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ  
Yerel, Süreli ve Hakemli Bir Dergidir. ISSN 1301-0875

## Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına  
Başkan Prof. Dr. Ahmet İNAM

## Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

## Yazı Kurulu

Prof. Dr. Ahmet İNAM  
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ  
Prof. Dr. İsmail KÖZ  
Prof. Dr. Celal TÜRER  
Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR  
Doç. Dr. M. Kazım ARICAN  
Araş. Gör. M. Enes KALA

*Felsefe Dünyası* yılda iki sayı olmak üzere Temmuz ve Aralık aylarında yayımlanır. 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S INDEX ve TUBİTAK/ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

## Adres

Necatibey Caddesi No: 8/122 Kızılay - Çankaya / ANKARA  
PK 21 Yenışehir/Ankara • Tel & Fax: 0 312 231 54 40  
www.tufed.org.tr

Fiyatı: 35 ₺ (KDV Dahil)

Banka Hesap No: Vakıf Bank Kızılay Şubesi  
IBAN : TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

## Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi  
Alınteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11 Yenimahalle/ANKARA  
Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32  
Basım Tarihi : Temmuz, 2014, 750 Adet

## HEIDEGGER'İN DÜNYA FENOMENİ

Musa DUMAN\*

“Dünya” (*Welt*) fenomeni *Varlık ve Zaman*'da yürütülen ontolojik soruşturmanın merkezinde yer alan bir kavramdır. Kitap başlıca amaçlarından birisi dikkate alınamazsa tek kelimeyle anlaşılamaz kalır; “dünya fenomenini ontolojik olarak” açıklığa kavuşturmak (SZ, 89). Burada *Varlık ve Zaman*'da Heidegger'in dünya fenomeni ile neyi kastettiğini ana hatları itibariyle tartışacağız. Öncelikle, Heidegger *Varlık ve Zaman*'da dünya kelimesini ontolojik-varoluşsal bir anlamda kullandığını açık bir şekilde ifade ediyor (SZ, 65). Bu ne anlama geliyor? Bunun anlaşılabilmesi için bazı temel noktaların açığa çıkarılmasına gerek var. Şimdi tek tek bu noktaları ele alarak ilerleyelim.

Herşeyden önce “dünya” ile kastedilen varolanların fiziksel âlemi değil. İkinci olarak, Heidegger'in dünyaya atfettiği anlam onun insanları karakterize eden olma tarzından, bir diğer ifadeyle varoluştan (*Existenz*) ayrı düşünülmeyecek bir düzlem olduğunu ima ediyor. İnsan varoluşu dünyanın açıklığında durmak, yani “orada olmak” (*Da-sein*), yoluyla eylemleşiyor. *Dasein* varlık ve anlamın açığa çıktığı açık alan, “orası” (*Da*) demek: insan olma, Thomas Sheehan'ın isimlendirmesiyle, esas itibariyle “anlamla-a priori- iştiğal”<sup>1</sup> (“a priori engagement-with-meaning”) ile belirlenir. Heidegger *Dasein* kelimesini hem varoluşun eylemleşmesini hem de bir varolan (*Seiende*) olarak insanı genel anlamda nitelemek için kullanır. Bundan çıkan sonuç, insan ve dünyanın birbirlerine ait oldukları ve birbirlerine işaret ettikleri yönünde.

Dolayısıyla, Heidegger'in anladığı şekliyle, dünya anlamla a priori iştiğalin bir mekânıdır, *Dasein*'in anlam varlığı olarak yerleşik bulunduğu sosyal ve tarihsel bir mekânıdır. Dahası, bizzat anlamsallığın karakterine has olarak içsel bir bağıntısallık tarafından belirlenmiş (contextual) bütüncül bir birliğe sahip bir alandır. İşte bu şekilde ancak dünya insanın anlamla a priori iştiğalinin temelinde yatmakta ve onu mümkün kılmaktadır. Burada dünyanın icra ettiği

\* Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Yard. Doç. Dr.

1 Thomas Sheehan, “Astonishing! Things Make Sense!”, *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 2012, s. 10.

fonksiyon açısından can alıcı nokta onun ard-yöresel karakteridir; işgörebilmek için kendisini geri çekmesi, dikkatin alanının dışına çıkması gerekir. Aşağıda da göreceğimiz gibi, bu durum, en açık bir şekilde, biz aletlerle veya teçhizatla (*Zeuge*) iştiğal ederken kendisini gösterir. Bu açıdan bakıldığında, dünya tüm anlaşılabilirliği ard-yöresel düzlemidir, yaptığımız herşeyi yönlendiren, yaptığımız her şeyi bir şekilde biçimleyen, çerçeveyi oluşturan ard-yöresel varsayımların sıkı örülmüş bir bütünüdür. Heidegger buna “referans bütünü” (*Verweisungsganzheit*) (SZ, §16, §17, §18) diyor. Heidegger onun bilinç unsurundan daha fundamental olduğunu ifade etmek için onu “etrafla ilk elden alakadar pratik bakışın (*Umsicht*) içinde hareket ettiği” (SZ, 76) bir düzlem olarak niteliyor. Bu nedenle, anlaşılabilirliğin arkaplansal düzlemi olarak dünya ışığa benzetilebilir; ışık varlıkların bize görünmesini mümkün kılar ya da ışık vasıtasıyla varlıklarla karşılaşmamız olanaklı olur, ancak bunun olabilmesi için önce ışığın kendisi görmenin şeye yönelik bakışının dışında kalmalı, görünmez olmalıdır. Daha basit bir ifadeyle, nesneyi görürüz ama nesneyi görmemizi sağlayan ışık dikkatten kaçır. Kabaca söylersek, buradan Heidegger’in varmak istediği nokta şu; kendimizi dünya ile belli bir mesafede varlıklar olarak görmenin hiç bir yolu yok. Aynı şekilde, nesnelere “dolaysızca” ilişkide olan özneler değiliz. Dünyayı karşımıza alıp teorize etme ve şeyleştirme gibi bir imkânımız da olamaz. Dünya tecrübemizin içkin, aslı ve kurucu bir ögesi ise eğer, “dünya ile ilişki” kavramı bile tümüyle problemli hale geliyor, zira herhangi bir şeyin bir anlam ifade etmesi demek dünya içinde görünmesi, açığa çıkması demek.

Dasein kendisini bu dünyada fırlatılmış (*geworfen*) olarak “bulur.” Dünyada-olma içkin olarak belli bir “duygu-durum” (*Stimmung*)<sup>2</sup> içinde olmayı da ihtiva eder. Dasein kendisini hep belli bir duygu-durum içerisinde bulur (Heidegger’in *Befindlichkeit* dediği şey) ve geleceğe yönelik imkânlarla çevrelenmiş olarak varolur. Dasein’in varolması imkânlarla açıklık olarak, kendisini ileriye/geleceğe atma (*Ent-wurf, pro-ject*) biçiminde gerçekleşir. Bu demektir ki insan varoluşu halihazırda bulunanlardan ve mevcut bulunanlardan (olgular ve nesnelere) ziyade imkanlar ile ilgili bir olma tarzına tekabül etmektedir. Dasein’i karakterize eden duygu-durum ve kendini gelecekteki imkanları itibarıyla ön-tasarlama dünyanın temel yapısına (*Grundverfassung*) aittirler. Bunun ima ettiği noktalardan bir tanesi şeylerin bizim için hiçbir zaman bir duygu-durumundan bağımsız olarak açığa çıkamayacağı, anlam ifade edemeyeceğidir; “anlama duygu-durumuna eşaslı bir şekilde (*gleichursprünglich*) aittir” (SZ, 270). Heidegger, bununla beraber,

2 *Stimmung* “ruhhali” olarak da çevrilebilir. Kaan Ökten “haletiruhiye” diyor. Aslında, Heidegger açısından “ruhhali” (ya da “haletiruhiye”) yanıltıcı olabilir çünkü buradaki “ruh” kelimesi ve içerdiği içsellik ve sübjektivist ton Heidegger’in özellikle kaçındığı bir ima. Bu nedenle ben “duygu-durumu” ibaresini deniyorum.

duygu-durumunu (*Stimmung*) epistemolojinin ve hatta psikolojinin terimleriyle değerlendirmekten kaçınır. Duygu-durumunu anlamak için her türlü içselciliğin ve doğalcılığın aşılması gerekir. Ancak duygu-durumu dıştan gelen bir şey de değildir (SZ, 136). Heidegger duygu-durumunu, daha çok, dünyada-olmanın zorunlu bir nasılı olarak, dünyanın bir bütünsellikle (zaten) açılmışlığına eşlik eden bir “atmosfer” olarak düşünmek ister veya aynı şekilde her duygu-durumu dünyayı belli bir şekilde bizlere açar (bkz. SZ, § 29). Bu perspektiften baktığımızda, duygu-durumu ne bireysel yaşantıların bir boyutu olarak ele alınabilir ne de psikoloji bilimi tarafından anlaşılabilir bir şey olarak. O, bireysel ve içsel olanı aşar, aynı zamanda deney verileriyle inşa edilebilecek bir fenomen, bilimsel araştırmanın neden-sonuç ilişkisinin kurucu varsayımlarına uyabilecek bir şey değildir. Her duygu-durumu bir bütün olarak dünya içinde olmanın belli bir açılmışlığıdır ve ancak belli bir duygu-durumunda bulunduğumuz içindir ki kendimizi bir şeylere (ve en başta imkânlarla) yöneltebilmekteyiz (SZ, 137).

Az önce bahsedildiği üzere, dünya referansiyel bir totalite, bütüncül ve bağlamsal bir anlam alanı. Heidegger Dasein’in varlıklarla iştigali için her zaman önceden verili bir çerçeve, üzerinde durulan bir zemin olarak bu referans totalitesi dışta bırakıldığında insan tecrübesinin ve anlamın anlaşılmasının mümkün olmayacağını ileri sürüyor. Bir şeyi şu ya da bu anlamda (mesela en başta pratik anlamda) “alabilmek” bu zemini öngerektiriyor. Bu zemine, dünyaya fırlatılmış olduğu için ve dünyanın tarihsel varlık yapısı kendisini biçimlendirdiği içindir ki (Heidegger’in *Faktizität* dediği şey) Dasein şeylerle anlayıcı bir ilişkiye sahip olabilmektedir. Bu anlama, Dasein’in kendisini geleceğe yansıtmasını, kendisini gelecekteki imkânları bakımından tasarlamasını da içinde barındırmaktadır. Şimdi artık şunu söylemek mümkün; böyle idrâk edilmiş bir dünya hem duyu-deneyiminden hem de refleksiyon (kendi üzerine refleksiyon da dâhil olmak üzere) daha önce gelir, daha aslidir.<sup>3</sup> Epistemoloji ve bilim türevsel (*fundiert*) olmak zorunda çünkü ihtiyaç duydukları enilksel (*ursprünglich, primordial*) varsayımlar zemini üzerinde durdukları, durmak zorunda oldukları (bir) dünyadan geliyor. Eşdeyişle, anlam(a) ve deneyim radikal bir şekilde bağlama/ dünyaya dayalı.

Sonuç olarak, *Varlık ve Zaman*’da dünya fenomeni, insanın anlamsal varlığının temelidir; bu çerçevede Dasein’in varlık yapısı “dünyada-olma” (*in-der-Welt-Sein*) olarak tarif edilir. Yani, insanı hayvandan ayıran şey, insanda bulunan bir yeti, bilinç, zihin, *ratio* veya bir içsel mekanizma vs. değil, fakat her türlü içsellik (immanence ve interiority) ötesinde düşünülmesi gereken dünya

3 “... alle immanente Reflexion nur deshalb »Erlebnisse« vorfinden kann, weil das Da in der Befindlichkeit schon erschlossen ist” (SZ, 136).

fenomenidir.<sup>4</sup> Dünya insanî diye karakterize edebileceğimiz tüm deneyimlerimizin aslı koşuludur. Ancak dünya temelinde Dasein şeyleri keşfedebilir ve anlamlandırabilir, varolanlarla ilgili olabilir, zira varolanlarla anlamlı ve anlayıcı ilişki anlaşılabilirliğin bu bağlamsal bütünlüğünden kaynaklanan ilgiler ve gaileler yoluyla olabilir. Dasein en başta şeyleri belli bir anlamsallık yapısı içerisinde zaten keşfetmiş durumdadır; Dasein her zaman anlamlı bir dünya ile zaten işe başlamaktadır, aksi takdirde hiçbir şey Dasein için anlam ifade edemezdi. Dahası şeylerin ona açıldığı bu anlamsallık ve onun içerdiği çerçeveye Dasein absorbe olmuş durumdadır. Heidegger bakışımız varolansal/ontik bir odaklanma ile yönetildiği oranda, dünya fenomeninin dikkatimizden kaçacağını iddia eder; diğer bir deyişle, dünya ontolojik bir fenomendir, herhangi bir yerde ve herhangi bir yolla bulgulayabileceğimiz bir varolan değildir; aksine şeylere yönelik her türlü görme ve keşfetmenin zemini, ön-şartıdır. Dünyanın ontolojik bir fenomen olması demek, varlığın belli yapı ya da anahtarda açılmışlığına (*Unverborgenheit des Seins*) karşılık gelmesi demektir. Dolayısıyla, soru varolanlarla değil, varolanların şu veya bu şekilde açığa çıkmasını belirleyen varlığın kendisi ile ilgili. Felsefi soruşturma en önce dünya fenomeninin transandantal olarak tahlil edilmesini, açıklatırılmasını gerekli kılıyor, ancak bu şekilde varlığın anlamı en üst düzeyde tespit edilebilir. Fakat dünya ile aramıza bir mesafe koymamız, dünyayı nesneleştirmemiz hiç bir zaman mümkün olamayacağına göre (yani, Husserlci strateji kabul edilemez ise) dünyayı (ya da aynı şekilde varlığı) felsefi olarak nasıl soruşturabiliriz? Heidegger'in buna verdiği cevap "hermenötik daire" (*Hermeneutische Zirkel*) firine dayanır; varlık sorusu tarihsel-ontolojik bir soru. Farklı çağlarda varlık insan toplumlarınca farklı şekillerde tecrübe edildi ve anlaşıldı; varolanlar farklı çağlarda insanlara farklı dünyalar içerisinde belirdi. Heidegger hermenötüğü, bu tarihsel momentin ya da tarihsel hayatın zeminini oluşturan olmuşsallığın (*Faktizität*) kendisini yorum düzeyine taşımasına (*selbst-Auslegung*) izin verme ısrarında ya da çabasında toplanır.<sup>5</sup> Felsefe ve düşünme zorunlu olarak

4 Heidegger *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* (Frankfurt: V. Klostermann, 1992) isimli (1930 yılı yaz sömestirinde verdiği dersin dersnotlarından oluşturulan) çalışmasında insanî özü tamamen dünya temelinde düşünme hamlesini sürdürür. Taşın dünyasız (*weltlos*), hayvanın dünyaca fakir (*weltarm*), insanın dünya-oluşturucu (*weltbildende*) olduğunu söyler (§42). Dünya varlıklar olarak varlıkların bir bütün olarak açılmışlığı (§68) ise, dünya-oluşturma bu açılmışlığın koşullarındandır; insan olmadan varlıkların açığa çıkacakları, anlam ifade edecekleri bir açıklık (*Da*) yoktur. Varlıkların anlamlı bir şekilde, yani bir bütünlük, bağlantısallık (*Zusammenhang*) içerisinde vuku buldukları (§74) bu açık alanı temellendiren, oluşturan şey ise *Eksistenz*'in proje (*Entwurf*) karakteridir (§76).

5 Bkz., *Ontology: The Hermeneutics of Facticity*, trans. J. Van Buren (Bloomington: Indiana University Press, 1999), §3.

köklerine bir tarihsel dünyada sahiptir ve bu nedenle zorunlu olarak gelenekle bir diyalogdur.

Bu bakımdan, Heidegger için Batı geleneğiyle bu ontolojik diyalogu üstlenmek felsefi olarak zaruri bir ödevdir (aslında Heidegger'e göre sadece Batı geleneği felsefidir); ödev bu geleneğe sinmiş ve bu şekilde günümüz algısını yöneten temel ontolojik varsayımların ortaya çıkarılması ve radikal bir sorgulamaya tabi tutulmasıdır (bkz., SZ, Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie, §6). Modern Batılı dünya Greklerin başlattığı bir geleneğin son halkasıdır, Grek varlık algısının vardığı son noktadır. Varlık sorusu modern Batılı dünyaya ilişkin bir soru olduğu oranda, köklerini Greklerde, Greklerin dünya algısında, olma ve yaşama biçiminde bulan bir sorudur; varolanların bize açılma biçimi, anlamsal kodu eski Yunan tecrübesinde kendisini göstermiş olan bir varlıkla ilişki tarzında köklenmektedir. Grek tecrübesi vardığı en son noktada (Platon ve Aristoteles) varlığı akıl temelli, zihinselci bir özde anlama eğiliminde toplanır. Giderek felsefi ilginin tüm odağını varolanlar oluşturur; düşünce kendisini varolanlara tekabüliyet temelinde tanımlar ve kurar, hakikat zihin ve şeyler arasındaki uyuşmaya (*homoiosis*, *adequatio*) dönüşür. Varlığa/ Olmaya (*Sein*) sanki o bir varolanmış (*Seiende*) gibi yaklaşılır, olma ve olan arasındaki hayati fark (ontolojik ayırım) tamamen belirsizleşir. Felsefenin ve (ondan doğan) bilimlerin farklı şekillerde paylaştıkları ve işbirliği yaptıkları temel proje, Batılı varlık algısını belirleyen temel proje varolanların genel yapısı ve yasalarına ilişkin mutlak açıklık ve kavrayışa ulaşma projesidir. Bu arada, Heidegger'e göre Varlık sorusu ve onunla bağıntılı olan dünya fenomeni unutulmuştur; bir varolan için “dır, var” (*esti, est, ist, is*) denildiğinde neyin kastedildiğine ilişkin soru atlanmıştır. Ya da daha doğru bir ifadeyle, bu basitçe sorgusuz sualsiz varsayımlanmıştır. Bu da kaçınılmazdır, zira varolanlara her bakış Varlığın ışığında gerçekleşmektedir. Fakat Varlığın anlamına yönelik soru atlanırsa, felsefi soruşturma (ontoloji) aslı amacından kopar, gerçek bir içgörüden yoksun kör bir faaliyete dönüşür (SZ, 11).

Batılı dünya Grek uygarlığının son döneminde oluşan bu var'a yönelik önalgının, varsayımın, bu sorulmadan gizli ve geride kalan ön-kabulün merkezinde yapılanmıştır. Esas itibariyle, Heidegger'e göre, Batılı metafizik geleneğin varlık (ya da “olma”, *Sein*) mefhumu onun el-altında-bulunmaklık (*Vorhandenheit*) ya da mevcut-olma (*Anwesenheit*) anlamında alınması üzerine kurulmuştur. Halbuki el-altında-bulunmaklık bizim için dünya içindeki varolanlarla aslı karşılaşma şekli değildir, aksine türevsel olandır. Bir kez varolanlarla türevsel bir karşılaşma tarzınca belirlenmiş olan bu teorik model bir bütün olarak varolanların anlamı ve anlaşılabilirliği noktasında standart olarak sayıltılanınca, insanın anlam tecrübesinin aslı mahiyetine (şeylerle en başta *-zuerst-* nasıl olup da anlamlı bir şekilde kar-

şılaştığımızı) yönelik köklü bir tahrif kaçınılmaz oldu. Heidegger'e göre, varolanlar en önce pratik gayelerimiz için kullandığımız aletlerdir (*Zeuge*), *Varlık ve Zaman*'ın dilinde söylersek, kullanıma-hazır-olanlardır (*Zuhanden*) ve öncelikle pratik (hatta pragmatik) ilgiler ve gâileler ufkunda varolanlar bize beliriyor, bizim için bir anlam kazanıyor. Ve bu ufukta onlar her zaman bir bağlam ("referansiyel totalite", ya da "iştigal bütünü", *Bewandtnisganzheit*, ya da "ilişkiler bütünü", *Beziehungsganzheit*) içerisinde ortaya çıkıyorlar, asla tek başlarına değil; "*bir* teçhizat diye bir şey yoktur" (*Ein Zeug "ist" strenggenommen nie*) (SZ, 68).

Kısacası, birincil olan varlıklarla pratik meşguliyettir. Bu nedenle Dasein, "ilkin ve çoğun" (*zunächst und zumeist*) kullanıma-hazır olanlarla iş gören, bir yapıp-etme hengâmesine kapılmış bir fail olarak kendisine dünyada bir yer bulur. Heidegger insanın fenomenolojik olarak birincil durumunu tasvire yöneldiğinde, kafasındaki belirleyici model atölyesinde çalışmakta olan bir ustanın temsil ettiği modeldir. Birşey yapmak veya üretmek amacıyla kullanılan bir alet ya da teçhizat özelliği taşımayan, pratik ilgiden bağımsız, öylesine orada bulunan her şey el-altında-bulunandır (*das Vorhandene*). Bu anlamda, el-altında-bulunmalık (bulunsallık, *Vorhandensein*) hem privatif (yani, bağlamdan çıkarılmış bir anlamsallığı temsil eder) hem de derivatif (asli olmayan) bir olma tarzı ile karakterize olur. El-altında-bulunan varlıklar (mesela, tözler, nesnelere, olgular, değerler vs.) temelinde inşa edilmiş bir dünya dünyalıktan çıkmış (*entweltet, deworlde*) bir dünyadır, bağlam karakterini yitirmiş bir dünyadır, çünkü "kullanıma hazır varlıklar" (*Zuhandene*) bulunsallık lehine atlanmıştır, ya da Heidegger'in deyişiyle, "derileri yüzülmüştür" (SZ, 99). Bu arada şu da ortaya çıkmaktadır ki Heidegger için pratik projelerimizin ve uğraşlarımızın dışında olduğu oranda doğa ve doğal varlıklar (mesela, ötede ağacın üzerinde kendi halinde öten bir kuş) el-altında-bulunmakiğin düzlemine aittirler.<sup>6</sup> İşte Batı felsefesinin tüm temel (yani, ontolojik) sayıltıları varlıklara bulunsal olanın örnekleyiciliği temelinde yaklaşmaktan doğmuştur. Halbuki dünya öncelikle kullanıma hazır varlıklarla yürüttüğümüz pratik meşguliyetin bir alanıdır, onun etrafında örülmüş bir ilişkiler ve anlamlar ağıdır. Yani, önce varlıklara teorik bir yaklaşımla değil, pratik ilgilerimiz ve kaygılarımız (*Sorge*) temelinde yaklaşıyoruz. Dikkat çekici olan ise Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da dünyaya teknolojik bir model temelinde, pratik-teknik faaliyetlerimiz aracılığıyla bize ulaşılabilir bir düzlem olarak bakıyor olması. Bu nedenle, birçok yorumcunun da işaret ettiği gibi, *Varlık ve Zaman*'a

<sup>6</sup> Her ne kadar Heidegger *Varlık ve Zaman*'da romantik doğa mefhumunun imkânını dikkate alsada, bunu belirsiz bırakır (SZ, 65).

bir tür pragmatizmin<sup>7</sup> hâkim olduğu görülüyor; yani, pratiğin aslî olduğu teorisinin son analizde her zaman pratikten beslenen bir şey olduğu tezi.

Şimdi iki tür varolan kategorisi karşımıza çıkıyor; işe-hazır (kullanıma hazır) varlıklar ve el-altında bulunanlar (bulunsal varlıklar). Ancak buna Dasein'ı da eklemek gerekir, çünkü Dasein ikisi de değil. Dasein kendi Varlığı kendisi için soru konusu olan bir varlık (SZ, 12), yani Varlık sorusu ile ilgili bir varlık; Varlık sorusu Dasein'ın asli ontolojik konstitüsyonuna aittir. Kullanıma hazır varlıklar “en yakınımızdakiler olarak dünya içerisinde keşfedilirler” (SZ, 72), bu keşif pratik bakışın (*Umsicht*) refleksiyon içermeyen keşfidir. Pratiğin teoriden daha fundamental olması, kullanıma hazır varlıkların (aletler ve teçhizat) bulunsal varlıklardan, pratik bakışın refleksiyondan, anlamının (*Verstehen*) teorizasyondan daha fundamental olması ile eşanlamlıdır. Öte yandan, daha önce de işaret ettiğimiz gibi, dünya bir varolan (*Seiende*) değildir. Fakat bir ontolojik yapı olarak dünyanın karakteri öncelikle kullanıma-hazır varlıkların olma moduna işaretle açığa kavuşturulabilir, oysa el-altında bulunan varlıklardan hareket edince dünya fenomeninin üzeri kapatılmış oluyor. Kullanıma hazır varlıklar (gündelik pragmatizm çerçevesinde) işlevsellikleri ve önemleri itibarıyla sıkı bir şekilde bağlama dayalı iken, bulunsal varlıklar tipik olarak arıza durumlarında ortaya çıkan kontekstten bağımsız bir bakışın nesnelere dirler. İlk ve çoğun şeylere bakışımız a-teoretiktir, bilinç bile içermeyen, daha ziyade pratik ilgilerimizin uyardığı bir etrafa bakıştır, pürüzsüz bir faaliyetin akışı içerisinde şeyler zaten yerlerine sahiptir, onları dolaysızca anlarız. Bu demektir ki hem bilinç hem de teorik bakış çok sonra gelir ve bu, dünyada pratik yerleşikliğimiz temelinde gerçekleşir. Eğer bir daktilo kullanıyorsam, bu benim daha geniş bir ilgiler, kaygılar, gailer, müdahillikler (*Bewandtnis*) ve amaçlar ağıma aittir; daktilo ile bir dizi bilimsel yollarla betimlenebilecek niteliklere sahip bir şey olarak değil, işimi görmek için (mesela, bir rapor yazmak için) kullanılacak bir şey olarak karşılaşıyorum. Bir diğer deyişle, daktilo ile mesleğimin ya da sürdürdüğüm hayatın daha geniş kontexti içerisinde bir yeri olan yazma işime saydam ve dolaysızca ait bir şey olarak karşılaşıyorum. Fakat kritik nokta şu ki daktilo bu pratik bakışa o denli doğrudan, pürüzsüzce ve saydam bir şekilde beliriyor ki hiçbir bilinç ve refleksiyon faaliyetinin işin içerisine karışmasına gerek kalmıyor. Hatta bu iş esnasında daktilonun bizzat gözümün önünden kaybolduğunu da rahatlıkla söyleyebilirim. Yani, daktilonun bir daktilo olarak gereğince işgörebilmesi için, gözümün önünden çekilmesi, ben onu kullanırken onun neredeyse hiç farkında olmamam

7 Bkz., M. Okrent, *Heidegger's Pragmatism: Understanding, Being and the Critique of Metaphysics* (Cornell University Press, 1991); H. Dreyfus, *Being-in-the-world: A Commentary on Heidegger's Being and Time* (Cambridge University Press, 1991); B. Blattner, *Heidegger's Temporal Idealism* (Cambridge University Press, 1999).



gerekir. Ancak eğer bir problem ortaya çıkarsa ve daktilo önceki gibi işgöremez hale gelirse, dikkatim bizzat makineye yönelir; daktilo benim için özel bir görünürlük kazanır, yani hesaplayan, analiz eden, tasarlayan ve “tematize” eden (önergeler kuran) bakışımın karşısında duran bir “nesne”ye (*Gegenstand*) dönüşür (SZ, 157-158). Bu problem bir şekilde çözüldüğünde önceki göze çarpmayan işlerliğine, kullanıldığı amaç uğruna dikkatten kaçış durumuna yeniden geri döner. Öyleyse, normal şartlarda herhangi bir bilinçli müdahale gerektirmeyen sürmekteki pürüzsüz, şeffaf, dolaysız faaliyetin (Dreyfus’un ifadesiyle, “maharet dolu başedim”/ skillful coping) sekteye uğraması durumu olarak “kullanım-dışı olma” (*Unzuhandenheit*) dünyayı bir referans ve iştigal ağı/bütünü olarak işfa ediyor. İma şu; insan hayatında refleksiyonu ve sorgulamayı başlatan şey kullanıma hazır varlıkların, teçhizatın işleyişindeki aksama ve çöküş, yoksa insan gündelik hayatın (*Alltäglichkeit*) verili güvenliği ve anlaşılabilirliği içerisine gömülmüş durumda hayatını sürdürüyor. Aristoteles de felsefenin kökenini hayrete (*thaumezein*), hayreti de açmaz (*aporia*) durumlarına bağlamıştı (*Metafizik I*, 982b 12-14). Yani, teorik/felsefi bakış ancak gündelik hayatın güvenli ve kendinden anlaşılır zemini ayağımızın altından çekildiğinde başlayabilir.

Şu halde, kullanıma-hazır-olma (*Zuhandenheit*) dünyasal bir karaktere sahip ve bir bağlam/kontext temelinde gerçekleşiyor. Dünya temelde aletler, eşyalar ve teçhizatlarla iştigal olarak nitelendirilebilecek gündelik hayatın içerisinde vuku bulduğu nihaî kontext demek, gündelik pratik hayatın ve bakışın içerisine yerleştiği mekânların (*Raum*) birbirine bağlandığı en genel mekân demek, bölgelerin (*Gegend*) bölgesi demek, muhitlerin (*Umwelt*) muhiti demek. Bu açıdan, dünyada-olma “ilkın ve çoğun” Dasein’in ortalama gündelik hayatının gerçekleştiği çerçeveye tekabül ediyor. Bununla beraber, Heidegger’in bize sunduğu açıklama varolanların açığa çıkma, bizler için anlam kazanma tarzlarını yalnızca iki biçime indirgemesi sebebiyle pekala eleştirilebilir. Neden yalnızca iki? Kalem elime alıp çok sevdiğim bir arkadaşına mektup yazıyorum. Elbette, bir teçhizat kontexti içerisinde bu işi yapıyorum; kalem, kağıt, masa, oda vs. Yine de şunu sorabilirim: nedir bu yazılan mektup? Bir teçhizat mı (kullanıma-hazır olan)? Bir selülöz yığını (bulunsal olan) mı? Ya da mesela masamdaki biblio bunlardan birisi olabilir mi? Ya bahçedeki gül? Boyundaki kolye? Sevgililerin izlediği ay? Kedim? Ya da duvarımdaki tablo? Heidegger’in *Varlık ve Zaman*’daki bu iki sırfı fenomenolojik ontolojisi bu bakımdan oldukça yetersiz.<sup>8</sup> Belki de varlıkların

8 Ancak Heidegger’in, “Sanat Eserinin Kökeni” (*Ursprung des Kunstwerkes*, 1936) adlı olağanüstü önemli makalesinde sanat eseri ayrı bir varolan kategorisi olarak işin içerisine girer. Hemen sonraki yıllarda benzer şekilde “şey” (*Ding*, mesela “yüzük” ya da “kâse”) fenomeninden bahseder. Bu bize Heidegger’in varolanlar için daha başka varlığa çıkış tarzları da olabileceğine ne kadar açık olduğunu gösteriyor. 1955 tarihli “*Was ist das-die Philosophie?*” adı altındaki seminerini

bize açılmasının iki değil, birçok yolu, tarzı ve imkânı var. Fakat Heidegger'in başarısı her zaman zaten anlamlı bir dünya ile aşına, bildik ve bağlantılı bir anlamsallık ve ilişkiler ağı ile işe başlıyor olduğumuzu keşfetmiş olması. Tek bir şey söylemekle yetinelim; bu tez, eğer doğruysa, felsefenin ve ontolojinin bakışlarını zihinden ve nesnelere çevirerek dünya fenomenine ve orada yapılaşmış varlığın anlamına yöneltmesini gerektiriyor.

Eğer dünyada-olma (*In-der-Welt-Sein*) Dasein'in temel yapısını teşkil ediyorsa, Dasein bir ego, özne, ruh, zihin, bilinç ve hatta kişi olarak ele alınamaz. Dasein dünyasal, imkânsal ve pratik bir varoluş tarafından belirlendiği oranda bir beden varlığıdır aynı zamanda. O, diğer insanlarla birlikte varolur, onlarla bir dil ve tarih dünyasını paylaşan, zamansal bir varlık olarak dünyada varolur. Dil, toplumsallık ve tarih dünyanın özsel yapısına aitse, insan olma bunları paranteze aldığımızda anlaşılabilir kalır. Heidegger'in dünya fenomenine dayalı yaklaşımı beden, dil, tarih ve toplumsallık gibi zihinselci bakış açısının zorunlu olarak ıskaladığı katmanlara da yer verme kabiliyetine sahip. Dili alalım örneğin. Heidegger'in yaklaşımı dili temelde iletişim aracı olarak gören egemen anlayışa ters düşer. Bir araç ile arama mesafe koyabilirim, onu bir nesne olarak karşıma alabilirim, onu kullanırım ya da kullanmam, işim bittiğinde bir kenara koyarım. Kullandığım araç benim özüme ait olamaz. Dili iletişim aracı olarak görmek kendimizi dilden soyutlayabileceğimizi ima eder. Oysa bu mümkün müdür? Eğer dil bir dünya demekse ve bizim özsel varlığımızı oluşturuyorsa, bir ayakkabıyı çıkarıp ötekini giyinmek kabilinden bir dilden ötekine geçemeyiz. Bir dili konuşmak o dilin dünyasında olmak, yani bu dilin çerçevesinde şeylerin ve kendimizin bize açılması anlamına gelir. Bir dili konuşmak o dilin dünyasında durmak, bir dünyaya ait olmak, o dünyanın belirlediği özsel yapıda olmak ise, şu halde dilden önceki bir düzey insan için düşünülemez bir şeydir.

Dünyada-olma aynı zamanda zamansal, sonlu bir varlık olmak demektir; ancak imkânları olan, geleceğe bu imkânlarla yönelmiş, geleceğini tasarlayan bir varlık, yani bir varoluş/Existenz dünyada durabilir. Bu imkânsallığın ve eksistansiyel hareketliliğin temeli ölümdür ve aynı zamanda insanın ölümünü anlayıcı karakterde bir varlık olmasıdır. İnsanı varoluş/Existenz, belirlenmemiş, duraksız, ekstatik varlık yapan şey insanın kendi ölümüyle ilişkili bir varlık olmasıdır (*Sein-zum-Tode*). Varoluşun kaygısal karakterinin (*Sorge*) temeli ölümdür, her an gelebilecek bir ölüm, insanın her an dünyada artık bulunmamanın tehdidiyle

Aristoteles'in varlığın çok anlamlılığına dair meşhur sözünü ("to on legetai pollakchos") son derece sıradışı bir şekilde şöyle tercüme ederek bitirir: "olan-olmaklık birçok tarzda görünüşe çıkıyor" (Das seiend-Sein kommt vielfältig zum Scheinen), bkz., "*Was ist das-die Philosophie?*" (Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1966), s. 31.

karşı karşıya olmasıdır. Dünya zamansal bir sahadır. Ölümlü olmamız anlamla *a priori* iştigalimiz için oluşturucu bir öğedir. Heidegger buradan hareketle, *Varlık ve Zaman*'ın ilerleyen bölümlerinde, tarihselliğimizin (*Geschichtlichkeit*) dahi esasının ve en yüksek imkânlarının varoluşun zamansal, yani ölümlü, yapısının aktive edilmesinde, ölüme açıklık olarak ölüm imkânımızın sahiplenilmesinde (*Freisein für den Tod*) yattığını öne sürüyor (SZ, 384). Heidegger'in analizi ölümün, ölümlü ilişkinin insandan alınması durumunda insan için artık bir dünyanın olamayacağını, dolayısıyla ortada artık insan denen bir varlığın kalamayacağını öne sürüyor. Öyleyse *Varlık ve Zaman*'ın bakış açısından, ölümsüz bir hayat biz insanlara ait bir hayat olamaz.

Şimdi, insan olmadan dünya dünya olmadan insan olamaz. Varolanlar Dasein'dan bağımsız düşünülebilse de Varlığın kendisi Dasein'a bağlıdır; Dasein olmadan varlıklar şu ya da bu şekilde açığa çıkamazlar, anlam ve hakikat ifade edemezler. Ama Dasein da Varlığı anladığı için Dasein'dır. İşte dünya bu karşılıklı aidiyetin alanıdır. En basit bir anlama edimi dahi bir referanslar ardyöresi (*Hintergrund*) olarak, bir anlamlar, varsayımlar ve ilişkiler ağı olarak dünyaya bağlıdır; en basit bir şeyi imlemek dahi bu çerçeve sayesinde mümkündür. Yukarıda ayrıca dünyanın ölümlü varlıklara ait, yani zamansallık tarafından biçimlendirilmiş bir anlam(a) sahası olduğunu söyledik. Dünyada-olma ölümlü ilişkinin yarattığı varoluşsal bir hareketlilik ve duraksızlıkça (restlessness) karakterize edilir. Bu bakımdan, dünyada-olmanın varoluşsal yapısı olmayı el-altında-bulunmamlık (bulunsallık, *Vorhandenheit*) temelinde tasavvur eden bir perspektiften asla gereğince anlaşılabilir. Dasein “var” (*ist*) değildir, “varoluştadır” (*existiert*) demek, Dasein'ın “özü varoluşunda yatmaktadır” (SZ, 42) demek, Dasein'ın belirlenmiş kategorik bir yapısı yok demektir, aynı şekilde Dasein kendi imkânlarını anlayan onlara yönelik bir özgürlük varlığıdır demektir. Bu anlamda, ancak ölümlü bir varlık için özgürlük olabilir ve ancak özgür bir varlık dünyada durabilir. Dünyada-olmanın temeli insanın “kendi” ölümüyle, sonluluğuyla (*Endlichkeit*) ilişkisinin belirlediği özel türden bir zamansallıktır.

Buna mükabil, Batı geleneğinde insan el-altında-bulunmamlığın çeşitli formları (töz, zihin, özne gibi) bakımından tasarlanmaya çalışılmıştır. Latin dünyasına tercüme edilmiş haliyle Aristoteles'in “insan rasyonel bir hayvandır” önermesi bunun ilk ve en belirleyici biçimidir. Descartes felsefesinde vardığı müfrit formunda bu düşünce tecrübemizi bir özne-nesne modeline yerleştirir; buna göre insan özünde zihin, zihinsel olmayan herşey ise zihnin tasarımına verilmiş bir nesnedir. Bu bakış açısı dünyada-olmanın köklü bir şekilde çarpıtılmış bir yorumuna yol açar çünkü dünya fenomenini uzama indirgeyerek tümüyle insanın dışında bırakır ve bunun beraberinde insan temelde dünyaya ait olmayan

bir varlık olarak ortaya çıkar. Heidegger'e göre, Descartes'ın *lumen naturale* dediği şey, yani varolanlarla ilişkiyi mümkün kılan, nesnelere insan'ın bakışına açan ışık, dünya fenomeninden, insanın dünyasallığından, eksistensiyal-ontolojik yapısından başka bir şey değildir; ontik değil ontolojiktir (SZ, 133). Bu nedenle, Descartes'ın temel yaklaşımını sürdüren hatta yer yer radikalleştiren, Husserlci fenomenolojiden farklı olarak Heidegger'in fenomenolojisi dünya fenomenolojisi, amacı dünyada-olmanın fundamental yapılarını açıklığa kavuşturmadır; dünyada-olma öznellik ve bilinçten daha önce gelmektedir. *Varlık ve Zaman*'daki fenomenoloji insan tecrübesinin aslî dünyasal boyutlarını serimlemeyi amaçlar ve bu anlamda dünyada-olmanın üzerini örten teorik tutuma karşı direniş söz konusudur. Herşey bir yana, teorik tutum varolanlara el-altında-bulunmaklık (bulunsallık) temelinde yaklaşarak, olmayı bulunmakta-olma ve mevcudiyet olarak sayıltılmak suretiyle, şimdinin ve dolayısıyla zamandışılığın ışığında şeyleri kurma arzusuyla (*sub specie aeternitatis*) insan ve dünyada-olma için aslî önemdeki ölümle ilişkinin üzerinden atlar.

Nasıl ölümle ilişki içerisinde ortaya çıkan somut zaman deneyiminin fenomenolojik anlamda önceliği varsa, aynı şekilde bizzat deneyimlenen mekânın da fenomenolojik olarak önceliği olmalıdır. Bu mekânın temeli bir muhit (*Umwelt*) içerisindeki pre-reflektif, pratik ikâmetimizde yatar. İlk elden tecrübe edilmiş haliyle mekân dünyasallığımızı duyurur ve o, hiçbir şekilde Descartes'ın *res extensa*'sı ya da Newton'un *space* dediği şey değildir. Heidegger'in anladığı mekân gündelik ilk elden tecrübenin mekânı olmak bakımından daha çok Aristoteles'in *topos*'una benzer. Tek önemli fark şudur; Aristoteles doğa dünyasını anlamlandırmak için de mekân kavramını kullanır. Buna göre herşeyin doğal yeri vardır ve oraya doğru bir hareketlilik içerisinde. Modern fiziğin yukarı-aşağı, yakın-uzak, sağ-sol, merkez-çeper gibi nitelikleri birincil nitelikler olarak görmediği yerde, Aristoteles fiziği onları bizzat doğada bulunan özellikler olarak tasarılar. Oysa Heidegger yaşamış mekândan bahsederken bir fizik teorisi ortaya atmıyor, doğaya ait olgulardan hakkında konuşmuyor; aksine dünyanın ve insan tecrübesinin ontolojik karakteri ile ilgili bir şeyler söylüyor. Bir bakıma, Heidegger fenomenlerin ilk elden tecrübesine dayanan Aristoteles fiziğini insan dünyasına taşıyor. Buna göre, içinde herşeyin kendi yerine ait olduğu dünya bu mekânsallığın nihai çerçevesidir; mekânlar ve muhitler nihai anlamda bizi birbirleriyle ilişkilendikleri bir dünyaya tevcih ederler. Dolayısıyla, Heidegger'in mekân mefhumu, mekânı dünyada-olma çerçevesinde konumlandırışı, gündelik Dasein'ın ilk elden tecrübe dünyası açısından meseleye bakma gayretini yansıtır. Öte yandan şunu da görüyoruz; Kant mekânı öznenin duyarlılığının (*Sinnlichkeit*) *a priori* yapısına ait görürken, Heidegger onu dünyada-olmanın *a priori* yapısına ait bir boyut olarak görür. Bu mekân epistemolojinin ve fiziğin el-altında-

bulunmalık (bulunsallık) temelinde teorik olarak kurduğu (mantıksal, homojen ya da öylece uzanan) mekândan köklü bir farklılık arz eder; mekânın fenomenolojik özü kendisini pre-reflektif düzeyde, yani kullanıma-hazır varlıklarla iştiğal ettiğimizde gösterir. İşte burası Aristoteles'in *topos*'unun düzeyidir. Aristoteles bunu daha kavrayışlı bir şekilde dile getirme konumundaydı çünkü ontolojisi pratiğe oldukça yakın bir yerde duruyordu; gerçekten de, Aristoteles ontolojisi varolanlarla *tekhne* temelinde ilişki modeli üzerinden geliştirilmiştir; mesela, madde-form ayrımı, dört-neden öğretisi vs.<sup>9</sup>

Heidegger tüm bilimlerin ve ayrıca geleneksel felsefe disiplinlerinin (özellikle epistemoloji) dünya fenomenini dışta bırakmaya, anlamayı, algıyı ve fenomenleri bağlamlarından koparmaya dayalı olduklarını düşünür. Dünya fenomeninin gözden kaçırılmakta oluşunun en uç ifadesi Descartes ile başlayan modern epistemolojide karşımıza çıkıyor. Bu epistemolojik projenin kalkış noktası özne-nesne modelidir, yani nötür nesnelere tasarlamaya yönelmiş atomik, dünyasız, yalıtılmış özne varsayımdır. Heidegger açısından, bu proje insan olmanın (yani, "varoluşun") imkânsız ve derin bir şekilde yanıltıcı bir tasvirini barındırmaktadır. Herşeyden önce, dünyada-olma, insanın dünyada bedensel özellikleri ve pratik ilgileri temelinde yerleşikliği gerçeği unutulur. Esasında arkada yatan en önemli hususlardan bir tanesi Platonik-Hristiyan gelenekten, yani Batı geleneğinden gelen yerleşik bir algı; bu algı insanı özü bakımından dünyaya yabancı bir varlık olarak itihaz ediyor. İnsan buna göre bedene, dünyaya ve doğaya karşıt bir öz olarak görülmeli (Platon), ya da tanrı suretinde yaratılmış bir akıl varlığı (Hristiyan gelenek). Bir adım ötesi ise, Descartes'ın ruhsal tözü, düşünen şeyi (*res cogitans*) ve Kant'ın transandantal egosu.

Şunu söylemek zorundayız; insan dünyasal olduğu ölçüde bedensel bir varlıktır da, bedenli olmak insan olmanın özüne aittir. Bununla beraber, *Varlık ve Zaman* hakkındaki en ilginç sorulardan bir tanesi şudur; neden Heidegger *Varlık ve Zaman*'da bu eserde yürütülen tüm tartışmalar için hayati önemdeki beden sorusunu alelacele savuşturuyor? (SZ, 108). Dasein ve dünyada-olma hakkında (kaygıdan ölüme) söylenen herşey bizi bedenli faaliyete (embodied agency) götürüyor.<sup>10</sup> Aynı şekilde dünyada-olmanın aslî özellikleri (*Existentialia*) insanın bedensel varoluşunda zeminini buluyor. Dasein'in mekânsallığı (*Räumlichkeit des Daseins*) ciddi bir örnek. Pre-reflektif, pratik bedensel becerilerimiz olmadan, insanın mekânsallığı düşünülebilir mi? Şeylerle pratik ilişkimizin pre-reflektif

9 Heidegger bu noktaya değinir, bkz., *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3* (GA 33) (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990), ss. 136-148.

10 Burası Merleau-Ponty'nin *Varlık ve Zaman* eleştirisinin temeli ve *Algının Fenomenolojisi*'nin hareket noktası. Zihin açıcı bir tartışma için bkz., Kevin A. Aho, *Heidegger's Neglect of the Body* (New York: SUNY Press, 2009).

zemini önce bedense, bedenın kullanıma-hazır olma kılığı ise, etrafa pratik bakış da, dünyada ikamet de ancak bedenli bir eylemselliğın yapabileceğı bir şey olabilir. Kısacası, Heidegger'in tüm fenomenolojik analizinin belkemiğini oluşturan kullanıma-hazır-olma kategorisinin temelini beden olarak düşünmek zorundayız.

Öte yandan, Heidegger'in dünya fenomeni üzerine tezleri hakikate ilişkin bazı hayati sonuçları da beraberinde getirmiştir. Geleneksel düşünceye göre, hakikat (*Wahrheit*) önermelerin bir niteliğı ya da fonksiyonudur (SZ, 154). Buna göre, hakikatle ilişkimiz sadece önermeler kurduğumuzda kendini gösterir, ne önce ne de sonra. Heidegger bu hakikat mefhumunu yanlış bulur. Önerme niteliğı taşıyan cümleler meydana getirmeden önce de hakikatle iştigal ediyoruz. Aslında her an hakikatle ilgiliyiz çünkü dünyada-olma özü gereğı hakikatle ilgili olma demektir; “*Dasein zaten hakikatin içerisinde*” (*Dasein ist “in der Wahrheit”* SZ, 221). Hakikat bir Existential'dir, dünyada-olmanın asli boyutlarından bir tanesidir (SZ, 226). Gündelik hayatımızda varlıklarla pratik meşguliyetlerimizde varlıklar şu ya da bu anlamda bize belirirler ve dahası, söz konusu pratik faaliyetlerimizde varlıklara pratik bakışımız zaten açılmış bir muhit (*Umwelt*) temelinde gerçekleşir, pratik bakış bu şekilde “etraftaki” varlıkları keşfedebilir. Varlıklar en önce belli bir şekilde zaten anlaşılmamış/açılmamış/aydınlanmamış olsa hiçbir şeyi anlamamız mümkün olmazdı, keza önermeler de kuramazdık. Bu en başta açılmış ya da ışıklanmış alan dünyadır; Heidegger onu *Lichtung* olarak da isimlendirir. Önermesel hakikat (*Richtigkeit*) dünyanın bu enbaşta (*ursprünglich*) açılmışlığına dayanır, böylece önerme ve olgular arasında bir tekabül yet aramak bizim için mümkün olabilir. Bu açılmışlık yine de mutlak bir açıklık anlamına gelmez, kapalılık boyutunu da hep kendi içerisinde taşır; şeylerin bana belli bir şekilde açılıyor olması, diğer şekillerde açılmıyor olduğu anlamına da gelir. Heidegger bu açılmışlığa her zaman eşlik eden kapalılık boyutunu anlam (ve dolayısıyla hakikat) fenomeni açısından hayati bulur; mutlak bir açıklık insanlar için anlam(a) imkânını ortadan kaldırırdı.<sup>11</sup> Önermesel hakikat şu halde kontextlerin kontexti olarak, kurulu bir açılmışlık alanı olarak dünyayı öngerekser. Yukarıda ifade edildiğı gibi, her zaman zaten anlamlı bir dünya ile işe başlıyoruz (ve başlamak zorundayız) ki bu dünya bizim için tüm önermelerin asli varsayımlarını devşirdiğı hakikatin enilksel formudur. Başka bir ifadeyle, ilkin ve çoğun yapılaşmış bir anlamların gönderme ağı (dünya) olarak varlığın belli bir açılmışlığı, anlaşıl-mışlığı (*Unverborgenheit des Seins*) ile hareket ediyoruz; herhangi bir varolanla iştigalden önce, bu iştigalin önkoşulu olarak onun zemininde duruyoruz. Bir

11 Herakeitos'un şu sözü akla geliyor; “Delphi'de oturan tanrıca ne [tamamen] açık ediyor (*legei*) ne de gizliyor (*kryptei*), yalnızca işaretler veriyor (*semainei*).” Heidegger bu sözü yorumluyor, bkz., *Introduction to Metaphysics*, trans. R. Polt and G. Fried (New Haven: Yale University Press, 2000), s. 181-182.

önerme kurmak, A x'tir demek, önce A ve x'i anlamamızı gerektirir, bu ise başka (ve yakından bakıldığında son derece kompleks) ilişkiler ve terimleri de, bunların oluşturduğu referansiyel ağı da, önceden anlamamızı gerekli kılan bir dünya temelinde olabilir. Kısacası, önermesel hakikat (A, x'tir) hakikatin asli değil, bilakis bir şekilde varlığın ilksel açılmışlığına dayanan türedi bir fomudur. Tüm anlam bakışın içerisinde varolanlara anlamlı bir şekilde ulaşabileceği, içerisinde anlayıcı bir şekilde hareket edebileceği, ya da varolanların içerisinde anlamlı bir biçimde ortaya çıkabileceği, bir önceden anlaşılabilirliği ve bunun bağlamsal bütünlüğünü (*Zusammenhang*) talep eder. Bu varlığın ilksel açılmışlığıdır.

Dünyada olma ya da ikamet etme biçimimizi karakterize eden şeyin “ünsiyet” (*Vertrautheit*)<sup>12</sup> olduğunu söylemek mümkündür: “Her ilgilenme (*Besorgen*) dünya ile belli bir ünsiyet nedeniyle zaten ne ise odur. Bu ünsiyet içerisinde Dasein karşılaştığı dünya-içre varlıklarda kendisini kaybedebilir, bunların büyüme kapılmış olabilir” (SZ, 76).<sup>13</sup> Bu son derece kritik bir iddiadır. Dünya ünsiyet peyda ettiğimiz bir tecrübe alanı olarak düşünüldüğüne göre, *Varlık ve Zaman*'ın birinci faslında (*erster Abschnitt*) sunulan fenomenoloji, bir bakıma, bir ünsiyet fenomenolojisidir. Fenomenler bizzat dünyaya dair olmaları, en yakınımızda (*zunächst*) olmaları itibariyle dikkatimizden kaçmaktadırlar; ilk elden tecrübenin dünyası kendinden anlaşılabilirlik ve ünsiyetin beraberinde getirdiği bir tür unutuşa, verili olanda absorbe olmaya sahne olmaktadır. Öte yandan, gelenek de bu unutuşu pekiştirmekte, fenomenlerin kendilerine gitmeyi zorlaştırmaktadır (bkz. SZ, §6, §7). Bu ayrıca Heidegger fenomenolojisinin içerdiği özel türden zorluk hakkında da bize bir fikir vermektedir, zira fenomen tam da ünsiyet (gelenek de ünsiyetin bir parçasıdır) içerisinde ve ünsiyetten ötürü hep gizlenme eğilimindedir; kendinden anlaşılabilirlik (self-evidence) ve ortak duyu (common-sense) ünsiyet olarak, bir tarihsel hayatın bizde sinmişliği olarak felsefi görüş için hakemlik iddiasında bulunamazlar, aksine onlar fenomene ulaşmaya çalışan aslı ontolojik soruşturmanın önündeki engellerdir.

Heidegger'in kendisellik/sahicilik (*Eigentlichkeit*) kavramı da (*Varlık ve Zaman*'ın ikinci faslında ele alınır) bu bağlamda dikkat talep etmektedir, çünkü sahicilik ya da kendisellik kendimizin gerçek mahiyetinin geleneksel metafizik

12 Kaan Ökten, *Vertrautheit*'i “aşinalık” olarak çeviriyor (bkz., *Varlık ve Zaman*, Agora Kitaplığı, 2006, s. 79). İngilizce çeviriler “familiarity” olarak karşılıyor. Kanaatimce, “aşinalık” kelimesi *Vertrautheit*'in ima ettiği “derin, içsel yakınlığı” (intimacy) yeterince iyi veremiyor. “Ünsiyet” ve “insan” kelimeleri arasındaki etimolojik ilişki de dikkatle ele almaya değer. Hatta “nisyan” kelimesi de buna eklenmeli; ünsiyet nisyanı beraberinde getiriyor.

13“Das Besorgen ist je schon, wie es ist, auf dem Grunde einer Vertrautheit mit Welt. In dieser Vertrautheit kann sich das Dasein an das innerweltlich Begegnende verlieren und von ihm benommen sein.”

anlamda “ego” olmadığını, tam tersine ego düşüncesinin sayıltıladığı varlıksal tamlıktan mahrumiyet olduğunu, ontolojik yoksunluk olduğunu ima etmektedir. Dasein gerçek, sabit, kendinde temellenmiş bir kim-liğe sahip değildir, ya da eşdeyişle Dasein asla tözsel bir birlik ve bütünlük değildir, aksine bunun olmayışı, imkânsızlığıdır. Heidegger bunu Dasein’ın sonuna kadar bir proje (*Entwurf*) olarak kaldığını söyleyerek net bir şekilde ifade eder. Eksistensi olarak yerleşik bulunduğum dünya olmaksızın, yani sayesinde varlıklarla anlayıcı bir şekilde iştiğal imkânına ancak sahip olabildiğim dünya olmaksızın, “ben” demem dahi mümkün değildir. Bir anlamda, “ben” demek yanıltıcı olabilir, çünkü kelimenin sayıltılıyor görüldüğü bütünlük, bağımsızlık, diğer insanlardan ayrılabilirlik gibi koşullar gerçekte karşılanmıyor. Nitekim (geleneğin algısı temelinde baktığımızda da) Aristoteles *Kategoriler*’de bir şeye “var olan” (*to on*) diyebilmek için, onun belli şartları karşılaması gerektiğini söyler, yani töz (*ousia*) olmalıdır, ayrık ve kendi-başına olmalıdır. Zamansal bir proje olarak kendime ve aynı şekilde diğer varolanlara yönelik farkındalığımı diğer insanlarla paylaştığım dünyaya borçluyum. Diğer insanlar ise karşı karşıya geldiğim ayrık bireyler, otonom özneler değiller, bilakis bir dünyayı paylaşma temelinde varolmaktalar; öteki insanlar da benim bir *Existenz* olarak varlık kostitüsyonuma aittirler (*Mitsein*). Varlığın açığa çıktığı mahal, Dasein’ın (orada-olma’nın) Da’sı (ora’sı), keza orada-olmanın içerdiği “oralı-olma” (*Sorge*), esasında bir birlikte-dünyaya (*Mitwelt*) karşılık geliyor. Bu birlikte dünya öncelikle kamu dünyasıdır, *das Man*’ın dünyasıdır. Ben esasında yanılısamacıdır (illüzyon), *das Man*’ın fonksiyonudur, anonim benim bizdeki yansımasıdır, son tahlilde bana ait olmayandır. Bana ait olan ise, kendiselliğim (*Eigentlichkeit*), her türlü kişi ve ego tasarımıının ötesinde insanı bir mahâl (*Ort*) olarak ortaya çıkarır, varlık sorusunun olaylaştığı anın (*Augenblick*) mahalli olarak. Öte yandan, Dasein’ın kendiselliğinin tüm saflığıyla (yani, kamudan ayrıklığıyla) belirmesi her türlü ilişkiden bağımsız bir ilişkide, ölümle ilişkide verilmiştir, ölüme önceden koşmada (*Vorlaufen*). Tuhaf olan nokta, felsefi hakikatin (yani, varlığın anlamının ne olduğunun) Dasein’ın kendiselliğini talep ettiğini de hesaba katacak olursak, ölümle ilişkinin Heidegger’de bir tür *cogito* deneyimi gibi işlevi görmesi.<sup>14</sup>

Eğer Dasein tamlığı içerisinde verili bir yapı, kendi-başına tözsel bir bütünlük değil de, bir projeyse, bitmemiş ve bitmeyecek bir taslak ise, biz Dasein’ı hiçbir zaman el-altında-bulunmaktaki varlıkların bitmişlik ve belirlenmişliğe dayalı karakteri temelinde, halihazırdalık ve mevcudiyet temelinde açığa kavuşturamayız. Bu demektir ki sözde tözsel ben’e yönelik ya da bizdeki sözde öznel güçlerin birliğine yönelik psikolojik ya da epistemolojik varsayımlar ve aynı şekilde insan

14 Michel Haar, *Heidegger and the Essence of Man*, trans. W. McNeill (New York: SUNY Press, 1993), s. 6.



ve diğer canlılar arasında kategorik bir ayırım yapmayan doğalcı varsayımlar insan gerçeğini, onun dünya fenomenine sıkı sıkıya bağlı ontolojik karakterini gözden kaçırmak zorundadırlar. Fakat insanın dünyasallığını vurgulamak aynı zamanda insanın dışsallığını (exteriority) vurgulamaktır. Dışta-durma olarak varoluş (*Ek-sistenz*) zaten bunu açıkça ifade eder. Aynı şekilde insanın ekstatik zamansallığının, imkânlarla yönelmiş varoluşunun onun dışarıda, varlığın açıklığında dünyada durmasını temsil ettiği açıktır. Varlığın açıklığında, dünyada durma olarak dışta durma, insan olmanın Varlık olayına (*Ereignis*) kendini açmada, açık tutmada toplandığını duyurmaktadır. Ancak unutmayalım insanın Varlığa açık durması Varlığın zaten açılmışlığında gerçekleşir, olanaklıdır. Varlık sorusunu sormak, bu soruyu üstlenmek söz konusu açık tutmanın enüst biçimidir. Varlığın olayı ise aşkınlığın (*Transzendenz*) olayıdır; dünyanın açılmışlığı onun aşkınlığın sahası olmasına karşılık gelir. Dasein'in diğer varlıklara nisbeten "ontolojik önceliği" aşkınlık ve hakikate ait olmasından kaynaklanır.<sup>15</sup> Netice olarak, *Varlık ve Zaman*'ın ana konularından birisi olan dünyanın ontolojik-varoluşsal anlamının altında yatan şey, Dasein'in ontolojik-varoluşsal karakteri, temel konstitüsyonunun dünyada-olma olarak belirlenmiş olmasıdır.

İşaret edildiği gibi, bu durum bilincin içselliğince (*Immanenz*) tanımlanmış mesafeli, kendi içinde tam monadlar, yani dünyasız egolar, olmamıza mücadele etmiyor. Örneğin, radikal şüpheci felsefi tavrın ortaya çıkışını ele alalım. Radikal şüpheci tavırda insanın dünyada durduğu herhangi bir yer söz konusu olamaz; insan bir "uçan adama"<sup>16</sup> solipsistik bene dönüşür. Fakat bu, şüpheci girişimin kendi altını oyduğu anlamına da gelir. Çünkü şunu fark etmek kolay; en basit bir şüphe dahi önceden bir şeyler bilmeyi, varolanları şu veya bu şekilde anlamayı, gerekli kılar; şüphenin imkânı önceden varolan belli bir bilgi kümesine bağlıdır ki, bu da radikal bir şüpheci tavır için çelişki demektir. Aristoteles de İkinci *Analitikler*'de işaret ettiği gibi tüm öğrenme önceden bir şeyler bilmeyi öngerekser (71a 1-2). Her zaman şart olan bu ön-bilme zorunlu olarak bir referansiyel totalite içerisinde, yani nihai bir referans çerçevesi, bir dünya içerisinde, eklemelenmiştir. İnsan için bilme ve anlama noktasında ne "sıfır durumu" diye bir şey söz konusu olabilir ne de varsayım içermeyen mutlak başlangıç noktaları. Bu, akla *Principia Mathematica*'da iki kere ikinin dört olduğunu ispat etmek

15 Bkz., SZ, s. 38 (Frankfurt: V. Klostermann, 1977, GA 2), özellikle Heidegger'in sonradan eklediği not (a).

16 Burada gönderme modern çağ felsefesi (özellikle rasyonalizm) üzerinde ve dolayısıyla özne metafiziğinin ortaya çıkışı üzerinde köklü etkisi olan İbn Sina'ya ve onun "uçan adam" olarak bilinen meşhur düşünce deneyine. Bu düşünce deneyi dünyadan tamamen bağımsız bir zihin varsayımı üzerine kurulu.

için düzinelerce sayfa harcayan Russell'ı getiriyor.<sup>17</sup> Muhakkak ki eğer önceden  $2 \times 2 = 4$ 'e inanmıyorsanız, bunu yapmaya girişmenin ne imkânı ne de bir anlamı olabilir. Bu nedenle, biz insanlar için mutlak şüpheciler olmak hiçbir şekilde mümkün değildir, keza, Descartes örneğinde gördüğümüz gibi, onun ikiz kardeşi olan mutlak kuruculuk (foundationalism) da olanaklıdır. Zira her ikisi de dünyayı askıya alma girişiminden doğuyor ya da, aynı şey, kendimizi ilgiden bağımsız (disengaged) özneler olarak sayılamaktan. Kısacası en basit şüphe bile ancak dünya temelinde mümkün olabilir.

## Öz

### Heidegger'in Dünya Fenomeni

Bu makalede, esas itibariyle Heidegger'in temel eseri olan *Varlık ve Zaman*'a dayanarak Heidegger'in dünya analizinin kilit yönlerini inceliyorum. Bu şekilde, Heidegger'in "dünyada-olmanın" (*In-der-Welt-Sein*) hermenötik fenomenolojisini ele alıyorum. *Varlık ve Zaman*'da sunulan dünya analizini tartışarak Heidegger'in Husserl'e varıncaya dek modern felsefeyi karakterize eden bilince dayalılığı aşma girişimini anlamaya çalışıyorum. Dünya mefhumu insanı içtelik ya da mevcudiyet bakımından değil, dışsallık bakımından, yani varoluş olarak tasavvur etmemizi gerekli kıldığını göstermeye çalışıyorum.

**Anahtar Kelimeler:** Heidegger, dünya, dünyada-olma, fenomenoloji, bilinç, varoluş.

## Abstract

### Heidegger's Phenomenon of the World

In this article, I explore key features of Heidegger's analysis of world drawing mainly on the *Being and Time*, Heidegger's *magnus opus*. I address thereby Heidegger's hermeneutical phenomenology of "being-in-the-world" (*In-der-Welt-Sein*). By discussing the analysis of world presented in the *Being and Time* I try to understand Heidegger's attempt at overcoming dependence on consciousness which characterizes the modern philosophy up to Husserl. The phenomenon of world, I try to show, requires that we conceive of man not in terms of immanence or presence, but in terms of exteriority, that is, as existence.

**Key Words:** Heidegger, world, being-in-the-world, phenomenology, consciousness, existence.

<sup>17</sup> Anthony Kenny bu noktayı zikrediyor, bkz. *An Illustrated Brief History of Western Philosophy* (London: Blackwell, 2006), s. 152.

## Kaynaklar

- Aho, Kevin A. *Heidegger's Neglect of the Body* (New York: SUNY Press, 2009).
- Dreyfus, Hubert. *Being-in-the-world: A Commentary on Heidegger's Being and Time* (Cambridge University Press, 1991).
- Haar, Michel. *Heidegger and the Essence of Man*, trans. W. McNeill (New York: SUNY Press, 1993).
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967).
- --- *Sein und Zeit* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977).
- --- *Being and Time*, trans. J. Macquarrie and E. Robinson (New York: Harper Perennial, 2008).
- --- *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006).
- --- *Ontology: The Hermeneutics of Facticity*, trans. J. Van Buren (Bloomington: Indiana University Press, 1999).
- --- *Aristoteles: Metaphysik 1-3* (GA 33) (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990)
- --- *Introduction to Metaphysics*, trans. R. Polt and G. Fried (New Haven: Yale University Press, 2000).
- --- "Was ist das-die Philosophie?" (Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1966).
- Kenny, Anthony. *An Illustrated Brief History of Western Philosophy* (London: Blackwell, 2006).
- Sheehan, Thomas. "Astonishing! Things Make Sense!", *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, vol. 1 (2012). <http://www.heideggercircle.org/Gatherings2011-01Sheehan.pdf>.