

# FELSEFE DÜNYASI

2009/2 Sayı: 50 YILDA İKİ KEZ YAYIMLANIR ISSN 1301-0875

## Sahibi

Türk Felsefe Derneği Adına  
Başkan Prof.Dr. Necati ÖNER

## Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Prof.Dr. Ahmet İNAM

## Yazı Kurulu

Prof. Dr. Necati ÖNER  
Prof. Dr. Ahmet İNAM  
Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ  
Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR  
Doç. Dr. Erdal CENGİZ  
Doç. Dr. İsmail KÖZ  
Araş. Gör. Ahmet EYİMAYA

Felsefe Dünyası Hakemli Bir Dergidir.

Felsefe Dünyası 2004 yılından itibaren PHILOSOPHER'S  
INDEX ve TUBİTAK/ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

## Yazışma ADRESİ

P.K 21 Yenışehir/Ankara  
Tel & Fax: 0 312 231 54 40

Fiyatı: 15 TL ( KDV Dahil )

Banka Hesap No: Vakıf Bank Kızılay şubesi: 00158007288336451

## Dizgi ve Baskı

Türkiye Diyanet Vakfı  
Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi  
OSTİM Örnek Sanayi Sitesi 1. Cad. 358. Sk. No:11 Y.Mahalle/ANKARA  
Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

## VARLIK VE ZAMAN HEIDEGGER'İN METAFİZİK VE NİHİLİZM TARTIŞMASININ ARKAPLANI OLARAK OKUMAK

Musa DUMAN\*

Heidegger düşüncesinde 1930'lar ve sonrasında karakterize eden metafizik ve nihilizm tartışmasının arkaplanı *Varlık ve Zaman*'da bulunabilir. Bunun yeri *Varlık ve Zaman*'ın merkezi temalarından olan "düşmüşlük" (*Verfallen*) problemidir. "Düşmüşlük" hususu dünya-da-olmak (*In-der-Welt-sein*), Dasein, varoluş (*Existenz*), sahihlik (*Eigentlichkeit*), birliktelik (*Mitsein*), bulunmaklık (*Befindlichkeit*), korku (*Angst*), sonluluk (*Endlichkeit*) gibi temalarla sıkı bir şekilde bağlantılıdır. Düşmüşlüğü, yani özümüzü oluşturan *Nichtigkeit*'a (hiçsellik, sonluluk, *Sein zum Tode*) yönelik imtina edici tavrın, metafiziğin *Nichts*'ten (Hiç) kaçışı ile bazı önemli bağlantıları mevcuttur: her iki durumda da, nihilizm tüm mana ve tezahürün gizli kaynağı olarak, ve Dasein'in içerisine fırlatıldığı arenanın (Dünya) içsel karakteri olarak, *nihil*'in (hiçlik, sonluluk, ölümlülük) atlanılmasında köklenmektedir.

*Nihil* insan varoluşunun *telos*'udur, zorunlu olarak vardığı noktadır. İnsan olmak, yani bir Varlık anlayışı, algılayışı ile belirlenmiş olmak, bu radikal olguyu, sonluluğumuz da anlamak demektir. Fakat bir şeyi anlamak başka bir şeydir, bilinçli bir şekilde onu sahiplenmek başka. Sonluluğu (*nihil*'i) asli momentimiz olarak sahiplenmek kendimizi onun sarsması ile belirlenmeye (*bestimmt*) bırakmak ve Dasein olmayı *Schuldigsein* ("varlıktan yoksunluk"<sup>1</sup>), "bir hiçselliğin temeli olmak" ("*Grundsein einer Nichtigkeit*"<sup>2</sup>) olarak takdir etmek anlamına gelir. Dasein'in özü, hiçsellik (*Nichtigkeit*), Dasein'ı kaçınılmaz bir şekilde bitimsiz bir tasarı (*Entwurf*) olarak, aşılabilir bir ontolojik yoksunluk olarak açığa vurur. Fakat tamı tamına Dasein, bu içsel gerçekliğinden

\* Dr., Orta Doğu Teknik Üniversitesi.

<sup>1</sup> *Schuldigsein*'i "suçlu-olma" yerine, "varlıktan yoksunluk" olarak çevirme konusunda bkz., "Choosing one's fate: a re-reading of *SEIN UND ZEIT* §74" *Research in Phenomenology*, XXVIII (1999), ss. 63-83.

<sup>2</sup> *Sein und Zeit*, 11. ed., Tübingen, 1967, s.283. Bundan sonra kısaca, *SZ* ve sayfa sayısı. İngilizce çevirisi, *Being and Time*, çev. John Macquarrie and Edward Robinson, New York, 1962. Bundan sonra kısaca, *BT* ve sayfa sayısı.

dolayıdır ki anlamın (Varlık'ın) tecellisinin yegane alanıdır (*Da*). Bununla birlikte, bu noktadaki en yüksek olanak için, yani "bizzat" Varlık'ın anlamının kapsamlı bir serimi için (temel ontoloji), Dasein'in varlığının kalbindeki *nihil*'in aktif bir şekilde sahiplenilmesi gerekir. Aksi durum, *nihil*'in unutulması, Dasein'in "hergünlük" içerisinde, hazır ve mevcut olanda (*Präsenz*) batmasına, ve felsefede "teori"nin hakimiyetine (Varlık'ın genellik bakımından, "genelliklerin en geneli olarak"<sup>3</sup>, yani, metafizik terimlerin- ce, alınmasına) tekabül eder. Şimdi, tüm bunları tam olarak açığa kavuşturmanın tek yolu Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki stratejisinin bir bütün olarak üzerinden gitmek olacaktır.

Bilindiği üzere, *Varlık ve Zaman* Varlık sorusunu ele alır, Varlık'ın anlamının Dasein'a yönelik ontolojik bir soruşturma yoluyla açıklanmasına hasredilmiştir. Heidegger için Varlık sorusu sadece felsefenin (teori) değil insan varoluşunun (pratik) da tek asli sorusudur. Batılı felsefi gelenek, içerisine sinmiş, kendi bünyesinde yapılaşmış ve kalıplaşmış ontolojik önyargılar yüzünden, düşüncenin bu asli meselesi, yani Varlık sorusu açısından, tatmin edici olmaktan çok engelleyicidir: Söz konusu gelenek içerisine doğmak hasebiyle edindiğimiz düşünme alışkanlıkları, bu sorunun soru olarak yerli yerince ortaya konulmasının önünü kesmektedir.

Varlık sorusunu açmakla Heidegger'in amacının batılı entellektüel geleneği karakterize eden Varlık'a yönelik unutulmuşluğu (*Seinsvergessenheit*) aşmak olduğunu söyleyebiliriz. Sonraları, 1930'larda, Heidegger Varlık'ın unutulmuşluğunun bizzat nihilizmin zemini olduğunu ileri sürecektir.<sup>4</sup> *Varlık ve Zaman*'ın "Giriş"indeki ilk cümle şudur: "Bu soru (yani, Varlık sorusu, ç.n) bugün unutulmuş durumdadır."<sup>5</sup> Bu unutmaya Heidegger'in anladığı anlamda metafiziğin mahiyeti için temel önemde olduğundan, Heidegger'in nihilizm yorumunun gelişimine ilişkin olarak bize hayati ipuçları temin edebilir. Her ne kadar, Varlık'ın unutulmuşluğu motifi Heidegger'de 1930'larda tam olarak önplana çıksa da, onun, *Varlık ve Zaman*'ın yönlendirici gündemi olduğunda

<sup>3</sup> "allgemeinste Allgemeinheiten", *SZ*, 9: *BT*, 29.

<sup>4</sup> Heidegger, *Metaphysik und Nihilismus*, ed. H.-J. Friedrich, Frankfurt, 1999, s. 42, 265. Bundan sonra kısaca, *MN* ve sayfa sayısı.

<sup>5</sup> *SZ*, 2: *BT* 21. Ayrıca bkz. *SZ*, 21: *BT*, 42.

şüphe yoktur. *Varlık ve Zaman*'da, her şeye nüfuz etmiş olan *Seinsvergessenheit* fenomeni, Dasein'in sahiliklikten uzak hergünlüğüne, yani, vasatiliğe (*Durchschnittlichkeit*) karşılık gelen "düşmüşlük"le aynıleştirilir. O zaman, *Varlık ve Zaman*, *Seinsvergessenheit*'ı iki birbiriyle ilişkili düzlemde tahlil eder.<sup>6</sup> (1) Dünya-da-olmamıza önüne geçilmez bir şekilde için bir şey olarak: Dasein kendi hakiki (*eigentlich*) benliğinden bihaber kalmakla, "olağan" hayatı içerisinde Varlık unutuşu içerisinde. (2) Ontolojik farkın hiç anlaşılmadığı ve Varlık sorusunun yitirilmiş olduğu Batı felsefe geleneğinin altında yatan bir şey olarak. Her ikisinde de gözden kaçan şey ölümlülük anlamında Dasein'in köklü zamansal yapısıdır (*Verfassung*). Heidegger, her defasında, sahil manaların hayatımızda vücut bulabilmesi için bu olgunun Dasein tarafından üstlenilmesi, sahiplenilmesi gereğinden söz eder. Ölüm Dasein'in nihai ve kaçınılmaz "hiçliği" olduğuna göre, ölümlülüğün radikal bir farkındalığı, üstlenimi Dasein'in kendi radikal gerçeğine, "hiçsellik", karşı tutumdur. Bu tutum çoğun üstlenilmemiş bir tutum, bir atlama, bir kaçma olsa da, tüm mana, şöyle ya da böyle, hiçliğe yönelik "belli" bir tutumun (*verhalten sich*) imbiğinden geçmektedir. Neden bu böyle? Bu iddia, ikili anlamında Varlık'ın unutulmuşluğuna dair neler tazammun etmektedir? Bu iddia nasıl anlaşılabilir? Ve nihayet, bunun Heidegger'in metafizik ve nihilizm tartışması ile tam olarak ne gibi bir ilgisi vardır? Buna cevaben, önce, *Varlık ve Zaman*'daki "düşmüşlük" meselesinin kilit yönlerini Heidegger'in ne tür bir mantıkla serimlediğini ele alma ihtiyacı vardır.

İlkin, temel ontolojinin ne olduğunun genel bir izahını yapmakta fayda var. Temel ontoloji pratik bir varoluş olarak Dasein'in "olma şekilleri"ni karakterize eden, onlarda gömülü Varlık algısını (*Seinsverständnis*)<sup>7</sup> kavramsal bir berraklığa kavuşturmayı (*explication*) amaçlar. Temeldir zira bilimlerin problem olarak görmeyip sorgusuz sualsiz olduğu gibi aldıkları şeyi, Varlık'ın manasını (*Sinn von Sein*), en temel düzeyde

<sup>6</sup> Varlık'ın unutulmuşluğunun ilginç bir tartışması için, bkz. Dorothea Frede, "The Question of Being: Heidegger's Project" *Cambridge Companion to Heidegger* içinde, ed. C. Guignon, Cambridge, 1993, ss. 57-63.

<sup>7</sup> *Seinsverständnis* "Varlık anlayışı" olarak ta çevrilebilir, tabii ki. Fakat biz algnun içerdiği Varlık'a yönelik edilgen, alıcı, mazhar olucu imadan dolayı algıyı tercih ediyoruz. Zira Heidegger'in özellikle üzerinde durduğu husus *Seinsverständnis*'in bizlerde çoğun, hatta tipik olarak pre-reflektif, bilinç-öncesi bir düzeyde seyrettiğidir. Tabii ki böyle bir "algı"nın epistemolojik bir bağlamda düşünülmemesi gerekir.

aydınlatmaya yönelir. Muayyen bir bilim (veya bilgi) bölgesi, sözgelimi biyoloji, muayyen bir ontolojide (“bölgesel ontoloji”) köklenmiştir, yani “olmanın ne manaya geldiğinin” (biyolojik varlıklar için) temel bir algısı içerisinde hareket eder, bu algının ama hiçbir zaman tam bir reflektif açıklık düzeyine getirilmesi gibi bir çaba söz konusu olmaz. Ayrıca, böyle bir çabayı bilimlerin üstlenmesi beklenemez de, çünkü bilimler doğaları gereği ontolojik değil ontiktirler: ontolojik sayılıtlarla hareket etseler de (söze dökülmeyen, zımnî bir Varlık algısı şeklinde), bu sayılıtları sarîh bir şekilde dikkate alma, tartışma ve tematize etme kabiliyetine sahip değildirlir. Diğer bir deyişle, bilimler münhasıran nesnelere, yani kendi bölgelerini oluşturan “varolan” (*Seiende*) türlerinin, hal ve hareketlerine odaklanmışlardır. İşte burada felsefeye ihtiyaç vardır, yani bir Varlık soruşturmasına.<sup>8</sup>

Temel ontoloji projesi şu noktadan hareket eder: Dasein’in kendi mahiyeti için asli ehemmiyetteki, yani karakteristik ve müessis, Varlık algısı, tam bir sarahate ulaştığında, bölgesel ontolojilerin kendi sahalarına ait olan başat kavramların ontolojik muhtevasını açıklaştıracakları temel ontolojik zemin olacaktır, öyle ki bu sayede bilimler reflektif faaliyetlerini bir öz-bilinçle, yani yetkin bir ontolojik-kavramsal şeffaflık içerisinde, icra edebilsinler. Dolayısıyla, *Varlık ve Zaman*’da, felsefeye temel ontoloji biçiminde iddialı bir kurucu rol yüklenmiş durumda. Diğer yandan, *Varlık ve Zaman*, Varlık’ın asli anlamını ortaya çıkarma işinin “insan varoluşunun temel yapılarının fenomenolojik bir tahlili” (“*Daseinsanalytik*”) yoluyla yapılabileceğine kanidir. buradaki merkezi gaile, teori-öncesi ve dünyasal bir mana tezahürü düzlemi olarak, “Varlık’ın açığa çıkmışlığı”na (yani, hakikate) müteveccih bir açıklık alanı olarak, insan idrakine verilmiş olan Varlık’ın manasının, bu transandantal boyutun soruşturulmasıdır. Amaç ise, dolayısıyla, transandantal bir bilgidir.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Bkz, SZ, §3, §4, §10.

<sup>9</sup> SZ, §7. Die phenomenologische Method der Untersuchung, 38: “Das Sein als Grundthema der Philosophie ist keine Gattung eines Seienden, und doch betrifft es jedes Seiende. Seine »Universalität« ist höher zu suchen. Sein und Seinsstruktur liegen über jedes Seiende und jede mögliche seiende Bestimmtheit eines Seienden hinaus. *Sein ist das transcendens schlechthin*. Die Transzendenz des Seins des Daseins ist eine ausgezeichnete, sofern in ihr die Möglichkeit und Notwendigkeit der radikalsten *Individuation* liegt. Jede Erschließung von Sein als des transcendens ist *transcendentale Erkenntnis*. *Phänomenologische Wahrheit (Erschlossenheit von Sein) ist veritas transcendentalis.*”

Temel ontoloji unutulmuş bir girişimi, Varlık'ın anlamının açığa çıkarılması girişimini üstlenir, ancak insanın bu iş için Varlık'a "erişim noktası"<sup>10</sup> işlevi gördüğünü belirtmek gerekir. Demek oluyor ki, temel ontoloji, insanla kendinde bir amaç olarak değil, Varlık'a "erişim noktası" olması hasebiyle, bir Varlık alımlayıcılığı olması itibarıyla ilgilenmektedir. İnsan Varlık'a erişim noktasıdır, zira insan özü bakımından bir Varlık algısıdır, bir Varlık algısı içinde ve aracılığıyla varolmaktadır. Temel ontoloji zemini üzerinde insan varlıklar olageldiğimiz bu Varlık algısını problematize eder. Bu Varlık algısının sarahate kavuşturulması yoluyla ki ancak Varlık'ın anlamı bütünlüklü bir ontolojik tasavvur şeklinde serimlenmiş olacaktır. Bu anlamda, temel ontoloji özü itibarıyla sarıhleyici (*explicatory*) bir karaktere sahiptir: Teorizasyondan kaçınır ve Dasein'in olum şekillerinin tasviri bir fenomenolojisi olarak kalır. Bu, Dasein'i karakterize eden olum tarzına, yani varoluşa, yönelik bir tetkiki gerektirir. (Malum, biz insanların olmakta olduğumuz varolan türü, varoluş ise sahip olduğumuz, ya da bizde tezahür eden olum/varlık türü). Dasein hep bir dünyada varolagelir, öyle ki Dasein ve dünya birbirlerinden ayrı düşünülemezler, yani Dasein'in varoluşu dünyanın yapısal bütünlüğü bağlamında ve bu bağlama bağlı olarak cereyan eder. Dolayısıyla, Dasein mücerret bir varolan, bir özne, ego veya benzeri bir şey değildir: Dasein'in özü (yani, varoluş, *Existenz*) tüm zihinsel içkinliğin (*Immanenz*) ötesine uzanmaktadır. Dasein "ilk elden ve çoğun" (*zunächst und zumeist*) fiilen (*faktisch*) ve sosyal olarak dünyada konumlanmış angaje bir pratik faildir, öylesine ki bu dünya ile olan ilişkisi kendi varlığı için oluşturucudur (*konstutierend*).

Dolayısıyla, insan olmak bir bağlamsal mana bütünlüğünde (öncelikle, teori-öncesi, pratik referanslardan müteşekkil) yani dünyada mukim olmak demektir. İnsanları kendilerini bir şekilde konumlanmış olarak (ya da "fırlatılmış") buldukları bu dünya ilavi, tali yahut insana harici bir şey olarak tasavvur edilemez: O, insan olmanın nokta-i nazarından asli bir şeydir (Descartes'ın aksine). Bu pratiklerin dünyasında bizler, ışığında ve sayesinde varolanların pratiklerimize müteallik bir tarzda, yani muayyen bir anlam arzeden bir tarzda, hep zaten (*je schon*) bizler için açılmış olarak buldukları bir (teori-

<sup>10</sup> "Erişim noktası" (point of access) terimi W. Blattner'e aittir. Bkz. *Heidegger's Being and Time*, London, 2006, s. 168.

öncesi, reflektif olmayan) Varlık algısı ile, yani olmanın ne manaya geldiğinin bir paradigması ile hareket ediyoruz. Bu dünya Dasein'in, tipik bir şekilde, batmış bir halde bulunduğu bir mana dünyasıdır. Manalar ilk aşamada ve çoğun pratik-referansiyel bir bütün içerisinde, yani Dasein'in Varlık algısı içerisinde, yapılaşmış sonlu pratik anlamlardır. Dasein'in varlıklara yönelik algısı, zımnı (yani, pre-reflektif, muğlak) gündelik formu içerisindeki bu algı, bir özne-nesne modeline, yani bilince, izin vermeyen pratik bir algıdır. Heidegger, Dasein'in bir sonlu pratik anlamlar dünyasında cereyan eden bu asli manada pratik varoluşuna "dünya-da-olmak" der. *Varlık ve Zaman* için idrakin tüm formları pratikten nebean ederler, yani, "dünya-da-olma"ya bir şekilde dayanırlar.<sup>11</sup>

Dünya-da-olma Dasein'in olma tarzı olarak *Varlık ve Zaman*'da anahtar bir kavram rolünü üstlenir. İşaret edildiği gibi, Heidegger'e göre, bizler varolanlara yönelik bir algıya sadece ve sadece bir Varlık algısının anahtarlığı vasıtasıyla sahibiz. Bu algı kendini ilkin ve en başta dünyanın zaten açılmışlığında gösterir, öyle ki bu sayede bizler dünyanın içindeki varolanlarla ilgilenebiliyoruz. Dünya ile olan ilişkimiz söz konusu açılmışlığa dayalı bir ilişkidir, dolayısıyla (Batı felsefe geleneğinin sayılılarının aksine) bilinç veya idrake dayalı değildir, zaten bu sonrakiler dünyanın evvela açılmışlığını gerektirirler.

Varlık'ın bir Varlık algısı şeklinde (ve dolayısıyla Dasein'in özü olarak) bu a priori açılmışlığı (*Erschlossenheit*) Heidegger'in Husserl'in "kategoriyel sezgi" tasavvurundan alıp geliştirdiği bir şeydir. Varolanlara ilişkin algımız zorunlulukla algılamaya eşlik eden ve algılanan varolanı aydınlatan Varlık sezgisinin transandantal ufkunda gerçekleşir. Varlık, Kant'ın da gördüğü gibi, bir "gerçek yüklem" değildir, algılanan varolanda bulunan bir şey değildir, aksine bir müteal ufuktur ki onun ışığında ancak varolanlar varolanlar olarak görü alanına girerler. Heidegger'e göre, ontoloji insan zihninin tüm içeriğini ve yapısını belirleyen "Varlık algısı" olarak bu müteal ufkun araştırılmasıdır. Diğer bir deyişle, Aristo ve tüm öteki batılı metafizikçilere muhalif olarak, ontoloji iştigal ettiğimiz varolanları önceden yapılandıran (yani, belli bir tarzda, bizzat ve bir bütün olarak, açan) insanın Varlık algısının bir tetkikidir.

<sup>11</sup> Bkz. SZ, §13. Die Exemplifizierung des In-Seins an einem fundierten Modus. Das Welterkennen, 59-63.

Burada, sırasıyla değerlendirmemiz gereken üç nokta açığa çıkmaktadır. İlk, Varlık'ın manasını bizlerde bulunan zımnî ve pratik Varlık algısından hareketle inşa etmeye çalışan temel ontoloji için, bizzat varolanlar değil, Varlık'ın kendisi ilginin odağında yer almaktadır. Hakikatte, Batı felsefe geleneği varolanlar olarak varolanlara odaklanmış, Varlık'ı varolanlar bakımından anlamıştır, dolayısıyla (Dasein'da, Dasein'a varolanları açan Varlık algısında, tecelli ettiği şekliyle) Varlık olarak Varlık'ı, Varlık'ın kendisini dışta bırakmıştır. Başka bir ifadeyle, içerisine doğduğumuz düşünme geleneği ontolojik farkı, Varlık ve varolanlar arasındaki bu özsel farkı, unutmuş olup, bu suretle Varlık'ın asliyeti kaybedilmiştir (yani Varlık'ı sanki bir varolanmış gibi ele almıştır). Şimdi, Heidegger'in Varlık sorusu, varolanlarda kaybolup gitmiş olan, asıl meseleye (Varlık'ın kendisine) karşı körelmiş olan, ve böylece mana ile (yani, Varlık'ın teori-öncesi tezahürü ile) olan asli ilişkimize yabancılaşmış bulunan Batılı ontolojik geleneği dönüştürmek istemektedir.<sup>12</sup> Yapılması gereken, gündelik hayattaki pratik deneyimimizin çeşitli formlarında sergilendiği şekliyle Varlık algımızın mükâşefe edilmesi yoluyla pre-ontolojik Varlık algımızın (diğer deyişle, Varlık'la olan bağlantımızın) hatırlanması, tematize edilmesi, ve bu suretle bir aydınlığa kavuşturulmasıdır (işte, gündelik hayatın fenomenolojisi olarak temel ontoloji).

İkinci olarak, eşya bizim için sadece pratik bir bağlam içerisinden anlam arzeder. Bu pratik bağlam, daha evvel teşekkül etmiş bir açılmışlık şeklinde hazır önümüzde bulduğumuz zımnî bir ontolojik mehaze, yani varlıkların Varlık'ının/olmasının ne anlama geldiğine ilişkin bir algıya istinat eder. Varlık'ın varlıkların anlam çerçevesi olarak açılmış bulunması, varolanlarla ilişkimizden daha önce gelmekle kalmaz, onu yönetir ve mümkün kılar aynı zamanda. Bu önce-gelme, Heidegger'de *a priori*'nin hakiki anlamıdır. Diğer bir deyişle, *Varlık ve Zaman*'ın çok temel bir içgörüsü şudur ki varolanlar bize hiçbir zaman dolaysız ve mutlak (çıplak, saf, zamandışı, evrensel) manalara sahip olarak verilmezler, Varlık'ın hiçbir açılmışlığı mutlak değildir, aksine sonlu ve tarihseldir: Platon'dan günümüze Batı metafizik geleneğinin içsel yapısını oluşturan bunun tam tersi yönündeki varsayım ise gerçekte bir yanılsamadır. Varolanlara olan

<sup>12</sup> Bkz. SZ, §6 Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie, 19-27.



erişimimiz Varlık'ın a priori açılmışlığı olarak, anlaşılabilirliğin zemini olarak dünya vasıtasıyla olmaktadır. Varolanlar böyle anlaşılınca, onların evrensel, zamandışı özlere olduğu söylenemez. Daha ziyade, varolanlar ilk aşamada pratik meşguliyetlerimiz yoluyla ve çerçevesinde görü alanına çıkmakta, bir mana bağlamı ve bütünlüğü olarak, bir nexus olarak dünyanın tavassutu yoluyla belli renklere bürünmektedirler. Pratik referansların bir nexusu (*Bewandnisganzheit*) olarak, bir zımnî ontolojik sayılılar ardalanı olarak dünya, önerme-öncesi, pre-reflektif bir safhada varolanların varlık'ının belli bir pratik anlama ve yorumunu gerektirir. Bu pratik anlama her şeyden önce insanın kendi varlığına yönelmiştir. (Burası Heidegger'in Aristo'nun *phronesis* kavramını dönüştürdüğü noktadır.) Kısacası, eşya ve mevcudatın neliği ve nasılığı transandantal olarak, Varlık'ın açılması ya da tecellisi diyebileceğimiz a priori bir hadise ile "belirlenmektedir" (*bestimmt*). Bu Heidegger'in şu satırları yazarken kastettiği şeydir: "Varlık varolanları varolanlar olarak belirleyen şeydir, varolanların, nasıl ele alınırlarsa alınsınlar, daima onun bakımından (*woraufhin*) derhal anlaşıldığı şeydir..."<sup>13</sup> Bu olayın (anlama, açılma) sahası, Dasein'a (biz insanlara) işaret eden "açıklık alanı"dır.

Üçüncü olarak, ikinci noktayı da akılda tutarak, bizler hiç de saf bir zihne veya bilince (cevheri, yalıtılmış, bağımsız ve ilişkisiz, özerk ve dünyasız, ya da dünya-dışı, bir idrak mekanizmasına) sahip değiliz: İnsan idraki hep Varlık'a yönelik bir anlama, bir algı demektir (Kant'a ve geç dönem Husserl'e karşı olarak). Bu, basitçe, Dasein'ın ne olduğudur, yani Varlık'ın tezahürü için, dünya (mana dünyası) anlamında açıklık alanı (*Da*). İnsan idrakini (zihin, *Verstand*, understanding) kendi-içinde kapalı bir sistem, dünyadan bağımsız bir bilişsel mekanizma olarak görme eğiliminde olan modern subjektivizmin aksine, Heidegger, diğer insanlar ve varolanlarla karşılaşp iştigal ettiği, önceden açılmış bulunan aşına bir anlam mekanında kendini mukim ve müdahil bulan Dasein için, onun temel kuruluşu (*Grundverfassung*) için, dünyanın merkeziliğini vurgulamak ister.<sup>14</sup> İnsan idraki, esas itibariyle, Varlık'a yönelik bir anlamadır, Varlık'ın tecellisine mahsus, anahtarlığıyla varolanların belli bir anlamda, ama hep sonlu olarak,

<sup>13</sup> SZ, 6: BT, 26.

<sup>14</sup> "Das Dasein ist zunächst und zumeist von seiner Welt benommen" (SZ, 113). Biraz serbest bir çeviriyle, "Dasein ilkin ve çoğun dünyasına kapılmıştır."

ortaya çıktığı açığa çıkarıcı bir açıklık boyutudur. Burada, Heidegger, kısmen, Aristo'nun zihin düşüncesini kendine uyarlamaktadır. Aristo *psyche*'yi plastik bir mahal olarak, yani, algılanan, açığa çıkan (*alethuein*) şeyin formunu alan, bu surette ortaya çıkan manayı, *aletheia*'yı alımlama hasiyeti ile mücehhez bir alan olarak telakki eder.<sup>15</sup> Biz insanlar Varlık'ı anlama kabiliyetimizle Varlık'ın şeylerin manası olarak tecellisinin alıcılığını konumundayız ve Varlık ise buna mukabil mananın kaynağıdır. Bu Varlık algısı ile, Varlık'ın tezahürüne mazhar olmak ile, insan insan olurken, varolanları, eşya ve mevcudatı bizlere açmak (mana) ile Varlık, tüm mananın a priori kaynağı (*Wesen*) olarak Varlık olmaktadır.

Açığa çıkan diğer bir mühim husus, Dasein olmaksızın bu tezahürün mümkün olmayacağıdır. Geç dönem Heidegger'in diliyle söylersek, Varlık Dasein'a ihtiyaç duyar (*Not*) ve Dasein Varlık'ın tezahürü için bir araç, bir hizmetçi, bir çobandır. Daha yalın bir dille söylemek icab ederse, insan mananın tecelli ettiği yegane varlıktır. *Varlık ve Zaman*'da işaret ettiğimiz gibi, Dasein'ın yapısı, "dünya-da-olma" olarak tesbit edilmiştir. "Dünya-da-olma" ise, T. Sheehan'ın deyimini kullanmak gerekirse, "mana ile a priori iştigal" (the a priori engagement with meaning)<sup>16</sup> demektir. Buna göre, varoluşumuz mana ile a priori bir meşguliyet olarak cereyan etmektedir. Bu iştigalin içsel karakteri "alaka" (*Sorge*) olarak teşhis edilir. İnsan olmak alaka duymak demektir, her şey ama en önce kendi varlığımıza ve dünyamızı paylaştığımız diğer insanlarınkine (*Fürsorge*). Kendi varlığım için alaka ve kaygı duyarken, aynı zamanda başkalarına karşı da alakadarlık hissediyorum: bu ikisi birbirinden ayrılamaz, zira Dasein, her hangi bir anlamda, bağımsız bir fail değildir, aksine daha geniş bir diğer-insanlarla-birlikte-olma, yani sosyallik (*Mitsein*) ağının bir parçası olarak kendini bulur ve bu ağa ait olmakla ancak ne ise o olabilir. *Mitsein* diğer insanlarla ilişkide olmanın (*mit-* ilişkiyi ima eder) Dasein'ın özüne ait faktörü, onun olmazsa olmaz bir boyutudur (*Existenzial*).<sup>17</sup> Dasein, "varolanların ortasında bulunmak"la (*Beisein*, diğer bir *Existenzial*) ontolojik karakteri gereği varolan her şeyle alakadardır. Varolanlar ya pratik meşguliyetiyle orga-

<sup>15</sup> bkz, özellikle, *De Anima*, 417a, 418a and 424a.

<sup>16</sup> Thomas Sheehan, "Martin Heidegger", 2004, yayınlanmamış manuskript, s. 55.

<sup>17</sup> Bkz. SZ, 54.

nik bir şekilde bağlantılı olup, bu bağlamda işlevsel bir yere sahiptir (*das Zuhandene*), ya da henüz pratik işe yararlılığın menzili dışarısındadır (*das Vorhandene*).

Blattner, *Varlık ve Zaman*'dan Dasein'in özü olan varoluşa<sup>18</sup> ilişkin 4 noktayı not etmiştir:<sup>19</sup> (1) Dasein'in varlığı her defasında bana aittir (*Jemeinigkeit*). (2) Dasein kendi varlığına yönelik olarak her zaman belli bir tutum sahibidir; ona karşı kayıtsız kalması imkan haricidir. (3) Dasein kendi varlığına bırakılmıştır. (4) Dasein için varlık, kendi varlığı, bir meseledir. İçsel karakteri alaka olan varoluş gelecek-yönelimli bir olgudur. "Gelecek" zaman kipi Dasein'i teşkil eden açıklık alanına (*Da*) bütünüyle damgasını vurur. Varoluş (*Ek-sistenz* olarak *Existenz*), şu halde, "dışta", "dışa doğru" yani istikbaldeki olma/Varlık olanaklarına doğru, anlama ve alaka ile, durmak demektir. Kim olduğum beni derinden alakadar eder, ki bu da ne olacağım (*zu-sein*) ile hep bir bağlantı içerisindedir. Yukarıdaki dört noktayı birlikte alırsak, insan olmak kişinin varlığının kim-liği ile karşı karşıya gelmesi demektir. Dasein bu soruya esas itibariyle mütalaa yoluyla değil, geleceğe yönelik olarak yaşayışı ile (yani, varoluşu ile), yani olmasını (*Sein*) gelecekteki olma imkanları müvacehesinde tasarlayan, projeleyen (*Entwurf*) bir yorumla, teorik değil pratik bir nazarı olan bir yorumla cevaplandırır. Dolayısıyla, Dasein her zaman kendi Varlık/ olma imkanları nazar-ı itibariyle kendi olmasını/Varlığını anlar, böylece kendine açık ve anlaşılır hale gelir.

Fakat Dasein için nihai bir olma imkanı vardır. Bu imkan, Heidegger'e göre, nihai olması hasebiyle tüm diğer imkanları, onların ağırlık ve değerlerini belirler, yani Dasein'in diğer tüm olma imkanları bu imkanın ışığında gün yüzüne çıkarlar. Bu imkan, ölümün ta kendisidir. Bununla birlikte, her ne kadar Dasein temelde olanak, yani gelecek yönelimli bir tarzda varolsa da, ölümü her şeyin sonu olarak anlasa da ve zorunlu olarak ölüme yönelik bir tutuma sahipse de, bu tutumun ölüme kendini açık tutmaya matuf bir kararlılık olması gerekmez, ve gerçekte Dasein günlük yaşamında ekseriyetle ölümün üzerini örtmeyi yeğler. Bu açıdan, Dasein nihai, mutlak, kaçınılmaz imkanını unutmama, ondan kaçma eğilimindedir. Bu Dasein'in hergünkiliğini karakterize eden ve onu bir vasatiliğe dönüştüren ölüme yönelik unutkanlığa Heidegger "düşmüşlük" der ve

<sup>18</sup> SZ, 42: "Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz."

<sup>19</sup> William Blattner. *Heidegger's Being and Time*, s. 41.

bunun tersi durum, kişinin ölümünü sahiplenme kararlılığı, Dasein'ın özgürlüğü (esas itibariyle "ölüme yönelik özgürlük"<sup>20</sup>), yani Dasein'ın kendiliğini/hakikatini, kendi hakiki özünü (*Eigentlichkeit*, sahilik) seçmesi anlamına gelir. Şimdi, bu "düşmüşlük" olgusunu biraz daha yakından inceleyelim ve arkasında neyin yattığını, yani insanın ölümden kaçışı ve bunun içerimlerini, daha geniş bir ışıta görelim.

*Mitsein* normal olarak (fakat zorunlu olarak değil) "birileri"nin (*Das Man*) hükümlerliğini, yani, toplumsal dünyaya, kamusal olana, neredeyse körçesine bir batmayı içerir. "Birileri" (*Das Man*) anonim bir kimliktir, bir şeyin herkesçe yapıma şeklidir, sosyal hayatın tüm bir normativitesidir, mesela piyasada revaçta olan zevklerdir. Dasein "ilkın ve çoğun" (*zunächst und zumeist*) "birileri" tarafından inşa edilmiş ve normativiteye tabi, dolayısıyla kendi hakiki özlüğüne (*Selbst*) yabancı ("kendi özlüğünden ontolojik olarak en uzak bir noktada"<sup>21</sup>) bir varlık olarak kalır. Olağan anlamda, içerisine fırlatılmış bulunduğumuz bu kamu dünyasının süpürücü, tekdüzeleştirici, bağılaştırıcı mekanizması içerisinde, devamlı surette, bizlere "anonim bir kimlik" (yani, her hangi birilik) dayatılmasına tabi kalıyoruz. Buna normalde teslim oluyoruz, bu demektir ki kendi özlüğümüzü değil de, anonim bir kimliği benimsemekle işe başlıyoruz.<sup>22</sup> Bununla birlikte, *Varlık ve Zaman*'a göre, değinildiği üzere, Dasein, varlığı kendisi için mesele arzedenden, soru olan bir varlıktır; yüzyüze gelinmesi gereken bir mesele, üstlenilmesi gereken bir olmuş-olacaklıktır (*Gewesenheit*). Gerçek şudur ki, Dasein kendi hakiki özlüğü (*Selbst*) olmaya derin bir anlamda ihtiyaç duymaktadır.

Dasein "birileri"nin sosyal dünyasında massolmuştur. Bu sadece sosyal ilişkilerde kendini göstermekle kalmaz, yapıp-etmenin pratik ve aşına dünyasında, varolanların faydalı, işe yarar (*zuhanden*) veya ilgisiz (*vorhanden*) bir surette anlam arzettikleri, görü alanına çıktıkları bir dünyada, Dasein'ın dikkati varolanlara hasrolmuştur. Bu massolma durumunda, bizler *tipik olarak* ("ilkın ve çoğun") varolanlara, hazır ve mevcut olana öylesine odaklanmış durumdayızdır ki onların bize nasıl verildiğini, yani varolanların hazır ve mevcut oluşunun (*Präsenz*) arkasındaki, onları mümkün kılan koşul (*Wesen*)

<sup>20</sup> SZ, 266.

<sup>21</sup> "ontologisch das Fernste", SZ, 15.

<sup>22</sup> Bkz, SZ, § 27 Das alltägliche Selbstsein und das Man, 126-130.

olarak, Varlık'ın ışığını düşünmekten aciz hale geliriz. Onların bizlere nasıl anlamlı bir şekilde belirebildiklerinden, öncede yatan bir boyut tarafından bize açılmış oldukları gerçeğinden, varolanların varolanlara ait olmayan ve onlara indirgenemeyecek bir ışıktaki açığa çıktıklarından, biganeyizdir. Bu Varlık'a yönelik gafflet, Dasein'in düşmüş kendini anlaması ile kamilen uyumludur. O zaman, Dasein'in anlam ve anlamlılıkla, "olma"yı anlamakla, iç içe geçmiş olma boyutu, varolanların, eşya ve mevcudatın, anlamlarının, ya da anlamlılıklarının (*Bedeutsamkeit*), kaynağı meselesi, bu kaynağın salt varolanlardan çok öteye uzanmakta olduğu hususu, kısacası Varlık sorusu, hiç te teorik bir soru, kayıtsız bir mülhaza ile ele alınabilecek bir soru değildir, aksine Dasein'in kendi varlığı için bir aciliyet meselesidir. Eğer bu böyleyse, Dasein'in dünya içinde massolmuşluğu, varolanlar arasında kaybolmuşluğu, düşmüşlüğü, Dasein'in bu aciliyeti üstlenmesinin önünü tıkamaktadır.<sup>23</sup>

Kısacası, düşmüşlük, esas itibarıyla, bir bütün olarak varolanlar üzerine düşmüşlük demektir ki bunun çerçevesinde Dasein bir yapıp etme, bir meşguliyetler ağına yakalanmış, bir hergünlük zincirine vurulmuş durumda olup "birileri"nin standartlarına bağlı olarak hareket etmektedir. Bu düşmüşlükte mesele arzeden şey nedir? Cevap kabaca şudur: hakiki özlüğümüz (*eigene Selbst*) ve aynı anda Varlık'ın anlamı. Hakikaten de, *Varlık ve Zaman*'da, hakiki varlığımız, özümüz haline gelmemiz<sup>24</sup> ile Varlık'ın manası sorusuyla yüz yüze gelme ehliyetimiz can alıcı bir bağlantı ile birbirlerine bağlanmış durumdadır. Ve bu ikisinin mümkün olması için, Dasein, öyle görünüyor ki, düşmüşlüğünün üstesinden gelmek zorundadır.

Heidegger Dasein'in bu düşmüşlükten çıkmasının ve kendi varlığına ilişkin hayati ciddiyete gözlerini açmasının seyrek te olsa mümkün olduğuna inanır. Bununla birlikte, bu, her hangi türden bir nötr, bir kayıtsız (disengaged) düşünme ile, teorizasyon ile gerçekleştirilebilecek bir şey değildir. Bu, kendi özü olan "radikal sonluluğu" deneyimlemeye Dasein'i özgür bırakan muayyen bir "halet-i ruhiye" (*Stimmung*) ile gelmektedir ancak. Bu halet-i ruhiye, Heidegger'e göre, korkudan (*Angst*) başkası olmaz. Bunu biraz açalım.

<sup>23</sup> Bkz, SZ, Das alltägliche Sein des Da und das Verfallen des Daseins, 166-180.

<sup>24</sup> Bunu Heidegger bir çok yerde Pindar'ın mottosu ile ifade eder: "neysen o ol!", SZ, 145.

Yukarıda beyan edildiği gibi, (1) Dasein kendisini her zaman gelecekteki olma imkanları bakımından anlar, bu şekilde Dasein'in varlığı kendisine açılır (*erschließen*). (2) Kendisi bir imkan varlığı olan Dasein için olmanın nihai imkanı ölümdür. Ölüm nihai bir imkandır ki bu onun insanın en çok kendine ait, en derin imkanı olduğu anlamına gelir.<sup>25</sup> Dasein'in ölümden düşmüşlük yoluyla kaçması onun vasati hergünlüğü için karakteristik bir şeydir. Fakat hayatta öyle anlar vardır ki Dasein en uç imkan olarak, varlığının sınırı olarak, ölüm gerçeği ile yüz yüze gelmekten artık kaçınamaz. Bu şekilde deneyimlenen ölüm kendisini Dasein için imkanın tanımlayıcı anlamı olarak açığa vurur. İmkanın ölüm olarak bu tanımlayıcı anlamından, Dasein'in kendisine, varoluşunun merkezine yerleştirilmiş olan "zamanlılığı" (*Zeitlichkeit*) kucaklama imkanını veren sahil zamanın bir tecrübesi doğar. Ölümün bu nazar-ı dikkate çarpması düşmüşlüğün tüm düşüncesizlik ve konformizmini dağıtma, "birileri"nin yanılısmalarından Dasein'i kurtarma/özgürleştirme gücüne sahiptir. Ölümün böyle radikal bir şekilde açığa çıkması muayyen bir halet-i ruhiyenin, korkunun eseri olduğu içindir ki Heidegger'in "bulunmaklık" (*Befindlichkeit*) analizi hakkında bir şeyler söylemek gerekir.

Bulunmaklık bir *existenzial*'dir (anlama, söylem, ilişkisellik, hakikat, dil, tarihsellik vs. gibi), yani, varoluş olarak dünya-da-olma'nın (*in-der-Welt-Sein*), Dasein'in özünün, eşderecede asli veçhelerinden birisidir.<sup>26</sup> Bu demektir ki halet-i ruhiyeden bağımsız bir açığa çıkma yoktur. Geleneğin dilinde söylersek, nesnelere halet-i ruhiyeden bağımsız bir algılanışı mümkün değildir. Dünyanın açılmışlığı (*Erschlossenheit der Welt*) şeylerin bizler için anlam ifade etmesi, bizleri alakadar etmesi anlamında zaten "bulunmaklığı", bir halet-i ruhiyeye sahip olmayı içerir.<sup>27</sup> Bu "anlam ifade etme" veya "alaka" (*Sorge*) bizler için asli olması, onsuz insani özümüzün ("dünya-da-olma" olarak varoluş) düşünülemez oluşu hasebiyledir ki, bizler hep kendimizi belli bir halet-i ruhiyede bulmak durumundayızdır. Belli bir anlamda, halet-i ruhiyemizi değiştirebilsek, bir halet-i ruhiyesiz olmamız mümkün değildir. Çoğun, bir halet-i

<sup>25</sup> Bkz., SZ, 250.

<sup>26</sup> Bkz., SZ, 133.

<sup>27</sup> SZ, 137.

ruhiyenin bizde tezahürü noktasında edilgen bir konumdayızdır. Biz onu yaratamayız, aksine biz kendimizi onun içerisinde “buluyoruz”. Zaten işaret ettiğimiz gibi, Dasein kendi varlığına bırakılmıştır (biz bu varlığı belirlemedik ve belirleyemeyiz). Netice itibariyle, şeyler belli bir mana ve ehemmiyetle bizlere, “ilk aşamada”, her hangi bir bilişsel meşguliyet aracılığıyla değil, belli halet-i ruhiyelerin tezahürü yoluyla açık olur, tahakkuk eder.<sup>28</sup>

Korku (*Angst*) da böyle bir halet-i ruhiyedir. Önemi, Dasein’in nihai, uç ve bu nedenle en çok kendine ait olan imkanını, yani ölümü, açığa vurmasında toplanır. Korku bir tehdit olarak ölümün tezahürüdür.<sup>29</sup> Bu tezahürden çıkan söylem, dille ilişki şekli, Dasein’in gayr-ı sahih varlığını (yani, “birileri”ni) karakterize eden “laf” (*Gerede*) değil, Heidegger’in “vicdan” dediği şeydir. Korku, gerçekte Dasein’in kaçınılmaz hiçliği olarak hiçsellığın çağrısı olan, vicdanın çağrısına etkinlik kazandırır. Ölüm gücüne, bizler için ehemmiyetine, hiçliği, yani varlığımızın tümünden hiçe gitmesini, yokoluşunu, telkin etmesi sayesinde sahiptir. Korku anında Dasein düşmüşlüğü tüm varolansal (*ontisch*) ölçülerini yerlebir eden hiçlik karşısındaki tevahhuşu yaşar. Eğer tevahhuş olarak hiçlik karşısındaki korku ölümü, Dasein’in en uç, tanımlayıcı ve en çok kendinin olan imkanını, açığa çıkarıyorsa, şeylerin mana ve ehemmiyeti (her şeyden öte, içerdikleri imkanlar) şimdi ölümlülüğün ışığında, ölümle özdeş olan nihai hiçliğin ışığında belirlemektedir. Bu anlamda, dünyaya fırlatılmış olmam olgusu, gerçekte en başından itibaren bir *telos* tarafından, ölüm tarafından, varlığımızın yokluğa varması tarafından, belirlenmiş bir hareketin içerisine fırlatılmış olmam anlamına gelir. Korkunun etkisi ile radikal sonluluğuna uyanan Dasein “kendisinin farkındaki sonluluk” olur, yani, kendisini bu sonlu harekete, Heidegger’in *Sein zum Tode* (“ölüme-doğru-olma”) dediği şeye ait olarak anlar.<sup>30</sup>

Dolayısıyla, düşmüşlük bütün şekillerinde bizlerin “ölüme-doğru-olma”mız, yani ölme sürecinde olmamız, dolayısıyla ölmekte olmamız (ölüm olayı yalnızca son noktadır), radikal olgusundan kaçınmaya dayanır. Varoluşumuzun tanımlayıcı momentleri olan

<sup>28</sup> Bkz., SZ, §29 Das Da-sein als Befindlichkeit, 134-140.

<sup>29</sup> Bkz., SZ, 265-266.

<sup>30</sup> Bkz., SZ, §51, 252-255.

ölüm *telos*'u dünya-da-oluş tarzlarımıza anlam veren şeydir. Hülasa, "olmak ölmeyi icra etmektir."<sup>31</sup> Ölmekte olmamız, ince yollarla çoğun kaçmayı tercih ettiğimiz bu gerçek<sup>32</sup>, hiçliğin arenasına zaten fırlatılmış durumda olduğumuzu ima eder.

Öte yandan, Dasein'in ontolojik karakteri (mesela, "ölüme-doğru-olma") gereği maruz bulunduğu "korku" bir uç deneyim (sınır durumu) olduğu için, Dasein'i varlığı hakkında radikal bir kararın eşiğine getirir. Bu karar için hiçbir ontik merci rol icra edemez. Aynen pürüzsüz çalışmasına alıştığımız, ve bu nedenle unutuverdiğimiz, bir aletin arıza çıkarttığına dikkatleri üzerine çekmesi gibi, "korku" durumunda hep unuttuğumuz varlığımız öne çıkar, bizim için tekinsiz bir şey haline gelir, bir mesele olur.<sup>33</sup> Korku nihilistik bir lahzadır şöyle ki korkuda "dünya tümüyle anlamdan yoksun bir karaktere sahip olur."<sup>34</sup> Fakat bu, insanı sahil önemi olan bir şeylerin arayışına, kendi asli varlığımızı, en çok kendimize ait olanı üstlenmeye sevk eder. Eşdeyişle, korku haletinde (*Stimmung*) münderiç olan nihilizm dünya-içinde-varolanların totalitesi olarak ve "birileri"nin kamu dünyası olarak dünyayı ikinci plana itmesi, ve Varlık'ın kendisine "erişim noktası" olarak insanın kendi varlığını, tüm mesele haline getirmesi sebebiyle gerçekte müsbet bir olgudur. Bu anlamda, korku hem yabancılaştırıcı ("birileri"nden) hem de kendileştirici/sahihleştirici (kişiyi kendi varlığına ve aynı şekilde Varlık'ın kendisine çeken) bir tecrübedir.

Dolayısıyla, korku, Dasein'in temelinin hiçsellik (*Nichtigkeit*, yani radikal sonluluk) olarak açığa çıkması Dasein'in kayıtsız kalamayacağı bir varoluşsal risk, bir meydan okuma arzetedir. Bununla yüzyüze gelmek insanın hayatının en yüksek meselesi hakkında, yani kendi varlığı konusunda, varoluşunun anlamı konusunda, bir karar vermesini gerektirir. Söz konusu olan şey, insanın "radikal sonluluk" ("ölmürlülük", "hiçsellik", "ölüme-doğru-olma") anlamındaki kendi asli özüne sahip çıkması ya da ondan kaçıp hergünlüğün vasatiliğine yapışması, "birileri"nin hegemonyasına kendisini

<sup>31</sup> T. Sheehan. "Das Gewesen" *From Phenomenology to Thought, Errancy and Desire* içinde, ed. B. Babich, Dordrecht, 1995, s. 159.

<sup>32</sup> "sich das Dasein zunächst und zumeist das eigenste Sein zum Tode, flüchtig vor ihm, verdeckt." *SZ*, 251.

<sup>33</sup> Bkz., *SZ*, §40 Die Grundbefindlichkeit der Angst als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins, 184-191.

<sup>34</sup> *SZ*, 186: *BT*, 231.



teslim etmesi ile ilgilidir. Bu, ölümün mutlaklığını kabullenme ve birgün özü gereği, yani zorunlulukla, mevta/hiç olacak bir şey olarak kendi özünü sahiplenme kararlılığı ister. Dasein'in özü, Dasein'in zatenliği, mukadderliği, olmuş-olacaklığıdır (*Gewesenheit*), ölümle, sonlulukla aynileştirilebilecek hiçselliğidir. Kişinin radikal sonluluğunu üstlenme kararlılığı iki eşanlı ve birbirinden kopmaz olgu ile bağlantılıdır: Dasein'in sahih zaman deneyimi ve Dasein'in sahihliği (*Eigentlichkeit*). Her ikisi de Dasein'in hiçliğe (ölüm) yönelik unutkanlığını, onu üstlenmek yoluyla aşması gereğine varır ki bu Varlık sorusuna ilişkin can alıcı imalar içermektedir. Bu hususu biraz irdeleyerek devam edelim.

Bilindiği üzere, Heidegger için Varlık sorusu (cevabı bizlerde yatan bu soru) içkin bir şekilde, kendisinin transandantal ufku olarak, zamanı işin içerisine katar, çünkü Varlık algımız ya da duyuşumuz zamansal olarak yapılanmıştır.<sup>35</sup> "Dünya-da-olma"yı oluşturan tüm ontolojik yapılar temelde zamansal yapılardır. Aynı şekilde, ehemmiyet ve alaka arzemenin (*Sorge*) kaynağı zamanlılıkta yatmaktadır. Dasein için zaman derin bir manada mesele teşkil eden bir şeydir o denli ki "anlamlılığı" (*Bedeutsamkeit*) zmandan ayırmak mümkün değildir. Şu da eklenmelidir ki farkında olalım ya da olmayalım (Batı geleneği, mesela, bunun hiç farkında değildir) Varlık algımız ve onun yorumlanması (felsefe) zamansal bir açılımın yönetici (transandantal) çerçevesi içerisinde gerçekleşir. Teorinin hakimiyetindeki Batı ontolojik geleneğinde (yani, Heidegger'in 1930'larda adlandırdığı biçimiyle, Varlık tarihi olarak "metafizik"te), bu zamansal açılım zamanın sonluluk olarak asli açılımına yabancılaşmıştır.<sup>36</sup>

Ne tür bir zamansal açılımın Batılı Varlık algısı ve yorumuna temel teşkil ettiği ve yönettği hususu aşağıda ele alınacaktır. Fakat bundan önce, sonluluğa dayalı zaman tecrübemiz üzerinde biraz durmak faydalı olacaktır, zira *Varlık ve Zaman* açısından, ölümün öngörülmesi ve sahiplenilmesi (*Vorlaufen*) yoluyla hayati bir güç olarak hayatımızda etkin hale getirilen hiçsellik biçimindeki sonluluk şeylerin bizim için ifade edebilecekleri tüm sahih anlamın kaynağı olan şeydir. O zaman, şimdi Heidegger'in sonluluk yorumunu kısaca ele alalım.

<sup>35</sup> Bkz., SZ, 41: BT, 65.

<sup>36</sup> Bkz., SZ, §65 Die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge, 323-331.

Öncelikle, varoluşun en somut karakteri olarak “alaka” (*Sorge*) enikonu zamansal bir olgudur. Yani, alaka özü itibariyle zamanın bizi alakadar etmesidir. Zaman bizi alakadar eder, çünkü tecrübemiz göstermektedir ki her şey (en başta, hayatımız) sonlanmaktadır. Hayatımız ve tecrübemiz radikal bir sonlulukla, nihai hiçliğimizin önsezisi ile kaplı durumdadır.<sup>37</sup> O zaman, hiçsellik Dasein için en hayati olgu olsa gerek: o, fırlatılmışlığın (Dasein’ın a priori’si), alakanın, “Dasein’in mutlak imkansızlığı”nın<sup>38</sup> temelidir. Dasein ve dolayısıyla anlamın tezahürü Dasein’in (tasarıl原因 gelecek yönelimliği biçiminde) hiçsellığe yönelik zamansal tavrından ayrı olarak düşünülemez. “Asli zaman sonsaldır (*endlich*)”<sup>39</sup> yani, sona dayalıdır.

Aristo’nun öncesi ve sonrası bile (zaman “önce ve sonra itibariyle hareketin sayısızdır”<sup>40</sup>) bir şeyin bitmesi olgusunun, öncenin ve sonranın kendisine izafeten saptanabileceği bu olgunun, basit sezgisi ışığında anlaşılabilir. Her şeyin sona ermesine ilişkin farkındalığımız zaman ile olan tüm ilişkimizin temelinde yatmaktadır. Acele ederiz zira, verili bir bağlam içerisinde, vaktimiz sınırlıdır. Her hangi bir yapıp etme zaman ile vazgeçilmez bir ilişki içerisinde: arzu edilen vakitte bitirme (*vollenden*) gailisi tarafından belirlenmiştir. Hayatımızın her noktasında, en önemsizlerinde bile, “(doğru) zamanlamaya” özel bir dikkat sarf ediyoruz, çünkü bir şeyi zamanı geçtiğinde yapmak “olmuyor”. Dikkat, özel bir anlamda, zaman akışına ilişkin hassasiyet demektir. Sabır doğru anı beklemek demektir. Burada zamana konsantre olmamızın tüm espirisi karşılaştığımız ve deneyimlediğimiz her şeyin belli bir sona tabi olması gerçeğiyle ilgilidir. Her insani faaliyet bundan dolayı nihayet noktaları bakımından belirlenen zamansal olarak yapılanmış bir süreçtir öyle ki zamana ilişkin keskin bir farkındalık onu yürüt-

<sup>37</sup> Bkz., SZ, 285: “In der Struktur der Geworfenheit sowohl wie in der des Entwurfs liegt wesentlich eine Nichtigkeit. Und sie ist der Grund für die Möglichkeit der Nichtigkeit des *uneigentlichen* Daseins im Verfallen, als welches es je schon immer faktisch ist. *Die Sorge selbst ist in ihrem Wesen durch und durch von Nichtigkeit durchsetzt*. Die Sorge – das Sein des Daseins – besagt demnach als geworfener Entwurf: Das (nichtige) Grund-sein einer Nichtigkeit. Und das bedeutet: *Das Dasein ist als solches schuldig*, wenn anders die formale existentielle Bestimmung der Schuld als Grundsein einer Nichtigkeit zurecht besteht.”

<sup>38</sup> SZ, 329.

<sup>39</sup> SZ, 331.

<sup>40</sup> Aristotle, *Physics*, IV.11(219b), *The Complete Works of Aristotle* içinde, ed. J. Barnes, Princeton, 1984, 2 vols.

mek için zorunludur. Bu tüm hayat için genelleştirilebilir: anlamlılık ve zaman birbirlerinden ayrılamaz.

Böylece, kendimizi içerisinde bulduğumuz incelikli bir sonluluk ağından ötürü, her bir an biricik ve önemlidir. Dolayısıyla, hayatta, riayet etmemiz lüzumu bulunan zamana ilişkin nihayet-noktaları ile her zaman karşı karşıyayızdır. Zamansal olarak belirlenmiş (yani, sonlu) bir bağlamda iş görürüz. Bu sonluluk, her şeyin bir şekilde bir noktada sonlanması olgusu genel manada insani tecrübe ve farkındalıktan koparılamaz. Kısacası, zamana ilişkin dolaysız farkındalığımız (fiziksel süreçlere bakıp zamana ilişkin teoriler geliştirmemizin çok öncesinde) sonluluğa ilişkin bir farkındalıktır.<sup>41</sup>

Neden zamansal olarak koşulanmış ya da yapılanmış bir hayat, nihayet-noktalarına odaklı bir hayat, sürüyoruz? Neden zaman ikame edilemeyecek tek şey? Çünkü bizler ölümlü olduğumuzu, sınırlı bir ömrümüzün olduğunu “anıyoruz”? Demek ki sonluluğun ve böylece zamanın nihai çerçevesi bir gün öleceğim yalın (kaçınılmaz ve mutlak) gerçeğidir. Her şeyin bir şekilde sonlanıyor olması gerçeğinin benim için bir ehemmiyeti varsa, bu, ölümlü olduğum içindir. Ölümlü olmak hasebiyle, kendimi nihai sonuma, olmayışına, ölüme doğru geri dönüşü olmayan bir süreçte buluyorum. Yukarıda da belirtildiği gibi, eğer bu ölümlü hareket (Dasein’in gizli hakikati, “ölüme-doğru-olma”) sarih bir surette sahiplenilirse, Dasein kendisini ve hayata ilişkin tüm yönelimini, aktif bir şekilde, bu ölümlü süreç içerisinde tanımlama noktasına gelir. Şeylerin mana ve ehemmiyeti, ağırlığı, bu ölümlü çerçevede tezahür eder. Her bir an ulaşabileceği nihai değere ancak geçen her saniye yaklaşmakta olduğum ölümün huzurunda ulaşır. Eğer ebedi olsam, zamanı umursamazdım, yani, her hangi bir nihayet-noktasına karşı kayıtsız olurum. Bu durumda, hiçbir şey acil ya da mühim olmayacaktır. Tam da, sonluluk zamanı tekrar edilemez bir akış, ikame edilemez bir geçiş haline getirdiği içindir ki tarihler ve anlar biricik olmakta ve bu surette tüm ehemmiyet ve ağırlıklarına kavuşmaktadırlar.

Yukarıda da savunulduğu gibi, Heidegger açısından, benim zaman ile olan ilişkiyi mümkün kılan şey (nihai ufku olan “ölümlülük” bakımından alındığı şekliyle) sonluluk-

<sup>41</sup> Heidegger’in zaman tahlilinde sonluluğun yeri için, özellikle, bkz., SZ §79, §80, §81.

tur. Ebedilik, o vakit, adeta “zamansızlık” anlamına gelecektir: tabiatta fiziksel süreçlerde bir tür zaman varolmaya devam etse bile, ne zaman konusunda hassas ve dikkatli olmaya bir değer atfederdim, ne de zamani hesaplamaya, ölçmeye veya kaydetmeye teşebbüs ederdim. Zamanın mahiyeti konusunda teoriler geliştirmeye ise hiç mi hiç girişmezdim. Bu durumda, zaman ile olan ilişkim çökerdi (ve, beraberinde, tüm insani özüm de<sup>42</sup>). Ölümlülüğüm içerisinde şeylerin ehemmiyet ve değerlerini kazandıkları varoluşumun zamansal çerçevesini çizmektedir. Bu demektir ki, ölümlülük bana tüm ilgi ve gailelerimin anlam ve irtibat kazandığı bir anlam odağı sunmaktadır. Her türden mesele (en steril teorik meseleler bile), eğer ölümün (nihai ama çoğun gizli) bağlamından koparırlarsa insanlar için anlamsız hale gelirler.

Heidegger’e göre, Batı felsefi geleneğinin akameti tüm Varlık duyusu ve yorumunun ufku olarak zamandan habersiz olmasından kaynaklanır. Asli zaman, bizlere sonluluk bakımından açık hale geldiğine göre, esaslı bir Varlık idraki zamanlılığı Varlık’ın tetkiki için hususi bir ufuk olarak benimseyip işlememizi icab ettirir. Bu gelenekte ise, aksine, “şimdi”ye, hal-i hazırda (*Präsent*) dayalı bir zaman tasavvuru belirleyici olmuştur. Zaman olgusu ebedi şimdinin zamansızlığı lehine adeta geçiştirilmiştir. Böylelikle, sonluluk ve ölümlü hareket olarak zamanın asli (öncedeki ve temel, teori-öncesi) manası üzerine hiç kafa yorulmamıştır. İnsanın felsefe yapmaya yönelmesinin ve Varlık’ın/mananın tecellisinin zemini olarak sahiplenilmesi ise hiç mevzu bahis olmamıştır bile. Bu son derece önemli bir noktadır zira, işaret edildiği gibi, her tür düşünme biçimi, zorunlu olarak, varolanların (kendi özlüğü de dahil) “olma”sının ne manaya geldiğine içeriden biçim veren bir zamansal algılayışın transandantal çerçevesi içerisinde gerçekleşir. Şu halde, Varlık sorusunu üstleneceksek ve gerçek manada bir ontoloji geliştireceksek eğer, hakiki zamansallığı, sonluluğu, onun temeli (transandantal çerçevesi) olarak ele almamız gerekmektedir. Dolayısıyla, Varlık sorusu zamanın asli ontolojik rolünü, gündelik deneyimde karanlıkta kalan (hal-i hazırda pratik gayelerimizin tabi olduğu sonluluk bakımından ancak muğlak bir şekilde anlaşılabilir) ve Batı felsefe geleneğinde tamamen es geçilen bu rolü, anlama, idrak, düşünme ve eylemin çerçevesi olarak yeni-

<sup>42</sup> Bkz., “On the Essence and Concept of *Physis* in Aristotle’s *Physics*, B 1”, *Pathmarks*, ed. W. McNeill, Cambridge, 1998, s.257.

den tecrübe etmek zorundadır.

Öte yandan, Platon ve Aristo tarafından biçimlendirilen geleneksel zaman tasavvuru gerçekte “teori”nin zamanıdır. (*Varlık ve Zaman*’ın tali bir şey olduğunu savunduğu, “*theoria*”nın zamanı. *Theoria*’ya, Yunan Varlık görüşüne, mündemiç olan zaman, *aei on, nunc stans*, “ebedi şimdi”<sup>43</sup> tasavvurudur.) Bunun karşısına Heidegger zamanın bir sonluluk endeksi (zamanlılık) olarak asli tezahürü olan pratiğin (“dünya-da-olma”nın) zamanını koyar. Aristo tarafından formüle edildiği şekliyle, teorinin zamanı 5 içiçe geçmiş mefhum içermektedir<sup>44</sup>: 1- Kendinde daimi bir şey olarak hal-i hazırın (*Präsent, Gegenwart*) bakış açısı 2- Mutlak değişimsizlik, daimilik ve dolayısıyla zamansızlık olarak ebediliğin bakış açısı 3- Aracılığıyla zihnin her bir varolanın tabi olduğu değişim sürecini ya da hareketi (*kinesis*) ölçtüğü veya saydığı standart bir akış olarak zaman 4- Zamanın teori-öncesi, pre-reflektif zeminini (sonluluk) unutan zamana yönelik hesabi (yani, bilişsel) bir yaklaşım. Aristo, zamanın sayım yapacak bir zihni gerektirdiğini söylerken bu çok açık ortadadır. 5- Her biri homojen olan şimdi noktalarının kronolojik ardışıklığı olarak,<sup>45</sup> Heidegger’in deyimiyle, “saf şimdilerin aralıksız süren birbiri ardına gelmesi”<sup>46</sup> olarak zaman. Bu zaman tasavvuru şeylere ebediyet açısından, Spinoza’nın ifadesiyle, *sub specie aeternatis*<sup>47</sup>, yaklaşıp. Teori, mahiyeti itibarıyla, böyle bir zaman ufkuna ihtiyaç duyar. Platon’dan (ebediliğin taklidi olarak zaman) Nietzsche’ye (aynı olanın ebedi dönüşü) geleneksel felsefeler, şu halde, her şeyden önce, asli zaman tecrübemizin tahrif edilmiş bir algısından hareket ederler.

Aynen teorinin kendisinin pratiğe (dünya-da-olma) parazitik olması gibi, teorinin, “zamandışı özler”e yönelmiş “zamandışı görü”nün, zamanı Dasein’in sonluluğunun bir türevidir yalnızca. Zamanlılık olarak zaman fikri zamanı sonluluğun, Dasein’in ölümlü oluşumunun, bir endeksi olarak ele alır. Eğer bu ölümlü oluşum takdir edilir ve üstleni-

<sup>43</sup> Ayrıca, bkz., SZ, 427.

<sup>44</sup> Özellikle, bkz., SZ, 420-422.

<sup>45</sup> Bu hususları krş. Aristotle, *Physics*, Book 4, Chapters 10-14.

<sup>46</sup> “einer kontinuierlich währenden Abfolge der puren »jetzt«”, SZ, 409.

<sup>47</sup> Spinoza şunu öne sürer: “şeyleri ebedilik ışığında (*sub quadam specie aeternatis*) idrak etmek zihnin doğasındadır” ve “her hangi bir şeyin özü ... bu nedenle, zamana atf yapılmaksızın, ebedilik ışığında kavranmalıdır.” Part 2, Proposition 44, corollary 2, *Ethics*, in *Spinoza: Complete Works*, trans. S. Shirley, Indianapolis, 2002.

lirse, “kendinin farkında bir sonluluğa”<sup>48</sup> dönüşür, ve böylece Dasein’a sahih bir kendini-anlamanın yolunu açar. Demek ki üç şey birbirleriyle çok yakından alakalı: sahih bir zamansallık, sahih bir kendini idrak, sahih bir Varlık algılayışı. Velhasıl, Dasein zamansal bir yapı olarak açığa çıkar ve Dasein’ın olma tarzlarının tümü (en başta, Varlık algısı) içkin bir zamansal yapı ile baştan sona karakterize olmuşlardır.

Şimdi sahihliğin, korku ve sonluluğun, (kısacası *nihil*’in) temel ontoloji için, Varlık’ın manasına yönelik bir ayırıştırma için, metodolojik önemini irdeleyelim. İnsanın (Dasein) Varlık’ın açılmışlığının açık alanında durmakla insan olduğunu (varolduğunu), Varlık’ı hep zaten anlamakta olduğunu, bir hakikat-karakterine sahip bulunduğunu keşfetmesi akabinde Heidegger’in problemi şu olmuştur: Nasıl Dasein’ın Varlık algısından ontolojik hakikat tam olarak açığa çıkartılır? İşaret edildiği gibi, Dasein için, dünya ile birlikte kendisi de geleceksel bir şekilde, yani, olma imkanları bakımından, açılım kazanır. Eğer Dasein’ın kendine açılmışlığı nihai, uç ve en çok kendinin olan olma imkanı (yani, ölüm) bakımından olursa, o zaman ancak Dasein en yüksek ontolojik anlamda kendine yönelik bir açıklık kazanır. Kişinin ölümüyle yüzyüze gelmeyi üstlenmesi ve buna göre yaşaması bir kararlılık gerektirir. Ancak Dasein ölümün/hıçlığın karşısında kararlı (*ent-schlossen*) olduğunda, sahih, en yüksek manada, kendine açık (*erschlossen*) hale gelir ve Varlık algısı şeffaflık kazanır, yani sahih ve böylece ontolojik olarak açımlayıcı olur. O halde, Dasein nasıl kararlı hale gelir? Dasein ölümünü üstlenme kararlılığı gösterdiğinde, yani, en kendinin olan imkan olarak, “ölüme-doğru-olma” anlamında kendi nihai gerçekliği olarak kendi ölümüne tümüyle açık hale geldiğinde ancak kararlılık kazanır. Dasein kararlılık yoluyla kendini ölümlü oluşum olarak sahiplenirse, “kendinin farkında sonluluk” hüviyetini kazanır. İnsanın ölümlülüğünü sahiplenme kararlılığı insana kendi hakiki varlığını, öz kimliğini, sahihliğini verir; bu, Dasein’ı biricik “olabilirlik” (*Seinkönnen*) olarak kendine açık kılar, zira sadece ölüm Dasein’ın bireyleştirici (yani, kendileştirici/sahihleştirici) ilkesidir.<sup>49</sup> Bu surette, Dasein özü olur, ölümlü açıklık halini alır, ki bu Dasein’ın hakiki manada Varlık’ı açan bir öze kavuşması demektir. O zaman, metodolojik veçhe şu şekilde açık

<sup>48</sup> Thomas Sheehan, “Martin Heidegger”, 2004, yayınlanmamış manüskript, s. 20.

<sup>49</sup> BT, 308: SZ, 263.

hale gelir: kararlı (*ent-schlossen*, harfiyen “kilidini kırmış”, ki bu da onun artık “birileri”nin zincirleri ile kilitlenmemiş olduğunu ima eder) Dasein’in kendi ölümünü (kesin ve nihai, fakat belirsiz bir imkan olarak), korkunun (*Angst*) tevahhuşu altında, üstlenmesi ile kazanılan sahilik Dasein’a kendi varlığının berrak bir görüşünü sağlayacaktır. Dasein, Varlık’a ilişkin esaslı bir idrake ve berraklığa (temel ontoloji) ancak kendisinin sahilliği olarak Varlık’ın sahil manada açığa gelişi zemininde ulaşabilir. Bu nedenle sahilik, yani Dasein’ın hakikat karakterine müstenid ontolojik şeffaflığı, temel ontolojinin, yani tüm felsefenin, imkanının asli koşuludur.<sup>50</sup>

Hergünlük içerisinde Varlık’ın unutulmuşluğu olgusunun, bir bütün olarak varolanlara hapsolme ve “birileri”nin hükümranlığınca belirlenen bu olgunun, bir sonucu olarak felsefede Varlık’ın unutulmuşluğu (metafizik veya teori), vücut bulmuştur zira felsefe temelinden, yani insani sonluluktan ve Varlık’ın tezahürünün tüm şekillerinde sonluluktan, hiçsellikten kaçmıştır. Sonuç ise, düşünmenin (teori, Batılı ontolojik gelenek, metafizik) gayri-sahih karakteri olmuştur. Düşünme, bu durumda, meraka (*Neugierigkeit*, harfiyyen “yeniye yönelik heves”), yani, görmenin kendinde gaye olduğu bir “görme arzusu”na, dolayısıyla hep yeni şeyleri görme arzusuna, dejenere olmuştur. Heidegger bu köksüz, kararsız, kavrayış gayesinden uzak<sup>51</sup> görme arzusunu Dasein’ın hazır ve mevcut olana, hal-i hazırda, kamusal normların dünyasına (“birileri”, *das Man*) düşmüşlüğü, batmışlığı bağlamında yorumlar. Mesela, *Felsefenin Temel Meseleleri*<sup>52</sup> (1937) adlı bir eserinde Heidegger düşünmenin dejenere olmuşluğu olgusunu daha çarpıcı bir şekilde ele alır. Burada, Heidegger erken Yunanlılığın “ilk başlangıcı”na (*An-fang*) hakim olan “hayret”in (*Thaumazein*), Heraklit ve Parmenides gibi düşünürlerde temel ruh-hali (*Grundstimmung*) olarak tezahür eden bu hayretin, ileriki safhalarda yitirildiğini söyler. Hayretin büyüü altındaki erken dönem Yunan düşünürleri için vasati bir nazara en alelaide görünen şey, yani *Seiende im Sein* (Varlıktaki varolanlar)

<sup>50</sup> Bu husus S. Crowell’in şu makalesinde parlak bir şekilde ele alınmaktadır: “Heidegger’s Phenomenology and the Question of Being”, *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning: Paths toward Transcendental Philosophy* içinde, Evanston, 2001, ss. 203-214.

<sup>51</sup> Bkz., *SZ*, §36 Die Neugier, 170-173.

<sup>52</sup> Martin Heidegger, *Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte “Probleme” der “Logik.”*, GA 45, Frankfurt, 1992.

olanların olması), en fevkalade, en düşünelisi şeydi, düşünmeyi sürükleyen, belirleyen şeydi. Fakat, Platon ile birlikte, özellikle Aristo'da, düşünme bir merak meselesi, yeni olana, fevkalade olana yönelik tatmin olmak bilmez bir araştırma haline geldi öyle ki bu araştırma en fevkalade olan şeyi, varolanların olması olgusunu, bir aleladedelik örtüsü altına itti. Merak durumunda kişi varolana (ve bunun paralelinde, hal-i hazırda, zamanın gayrisahih deneyimine) hapsolür, hayrette ise Varlık'ın, olmanın bir soru olarak belirmesiyle (bunun paralelinde, zamanın sahih açılımı ile, sonluluk ile) karşı karşıya bulur kendisini. Birinci durumda, insan, tipik bir şekilde, varolanlara hapsolmanın verdiği sersemlik ile sendelemektedir (*taumeln*). Heidegger'e göre, merak saikinın eşliğindeki bu varolanlara (eşya ve mevcudat) kendini kaptırma, varolanlar arasında kaybolma, bu başboşluk metafiziği doğurmuş ve onun mahsüllerini (bilimler) köklü bir şekilde biçimlendirmiştir ve şimdi Batı insanlığının normal hali olmuştur. Bu, varolanların her şey Varlık'ın hiçbir şey haline gelmesi, gerçekte, tarihsel hareketi içerisinde nihilizmin derinde yatan anlamıdır.<sup>53</sup>

Eğer Dasein'in radikal sonluluğunun perspektifi (zamanın sahih boyutu olarak Dasein'in ölüme doğru altta yatan hareketi, "ölüme-doğru-olma") düşünmenin asli momenti olmazsa, düşünme kolayca hal-i hazırın perspektifine teslim olmakta, bu perspektifin ışığında varolanlar da özsel anlamlarında değil de, düşmüşlük, Dasein'in gayrisahihliği ile orantılı olarak, yani "daimi mevcudiyet"teki (*ständige Anwesenheit*) varolanlar olarak, ortaya çıkmaktadırlar. Tüm Varlık algısının transandantal ufku olarak zaman düşünmenin (gizli) optiği olarak iş görür. Şu öne sürülebilir: Heidegger'in tür ontolojik konumu zamanı işin merkezine koymaya, insanın mana ile ilişkisinin (Varlık'ın tezahürünün) çekirdeği olarak algılamaya istinad eder. Sahih zaman, yani, zamanlılık, esas itibariyle, insanın ölümlü açıklığında (ölümlülük algımız zemininde Varlık'ın mananın bize açılması, bizde tezahür etmesi), ölüme-doğru-olmada kendini gösterir zira zamanı insana, ilkin, açan şey Dasein'in nihai imkanı, ölümüdür. Heidegger açısından, hiçsellikle özdeşleştirilen ölümlülük Dasein'a geleceğin sahih imkanlarını açar, ve bu surette, insan ana (*Augenblick*) daha duyarlı, dikkatli ve mucib olur, bir şartla

<sup>53</sup> Bkz., *Einführung in die Metaphysik*, ed. P. Jaeger, Frankfurt, 1983, ss. 211-212. İngilizcesi, *Introduction to Metaphysics*, trans. G. Fried and R. Polt, New Haven, 2000, ss. 217-218.



insanın ölüme cevabı kaçış değil, kararlılığı beraberinde getiren sahiplenme olmalıdır. Netice itibariyle, hiçliğin icra ettiği bir tür mevcudiyet olarak sonluluğun yarattığı sarsıntı sayesinde, Dasein'in "açık alan"ında (*Da*), asli manada, Varlık tecelli eder, varolanlarla karşılaşılır.

*Varlık ve Zaman*'da metafizik 1930'lardan sonra sahip olduğu olumsuz anlama henüz sahip değildir, Nietzsche dersleri ile başlayan (1935) metafizik nihilizm özdeşliği ise hiç söz konusu değildir. Bununla birlikte, metafiziğe atfedilen söz konusu olumsuz anlamın kökeni ve arkaplanı *Varlık ve Zaman*'ın can alıcı bir veçhesi olan "teorik tavır"ın eleştirisinde<sup>54</sup> kendisini gösterir: Teorik tavır Dasein'in gayrisahihliğinden neşet eder. "Hal-i hazır"da konumlanır, hazır ve mevcut olana, mevcudiyete hapsolmüştür, şeylere saf ve tarafsız bir bakış arayışındadır, varolanlar için evrensel, zamandışı ve değişimsiz bir mahiyet (*Washeit, quidditas*) formüle etme çabasıdadır, ve tüm bunlara mündemiç olarak, varolanların anlaşılabilirliğinin, anlamlı oluşlarının kaynağını (Varlık'ın kendisi), yani, varolanların, "en başta", anlamlı bir şekilde, bir anlam arzeden bir şekilde, her defasında, ortaya çıkıvermelerini mümkün kılan şeyi unuttur. Neden? Çünkü *theoria*'nın görüşü, en başından beri (Platon), hiçselliğe (*Nichtigkeit, Abwesenheit, Endlichkeit*), hiçselliğin Varlık'ın tecellisindeki, Dasein'in mana-ile-apriori-ıştığında, asli rolüne kördür. Dasein hakkındaki temel gerçeğin, sonluluğun, üzerinden atlar. Teorik konum, bu nedenle, zaman tecrübesinin, dolayısıyla "olmanın manası"nın, esaslı bir şekilde indirgenmesini içerir.<sup>55</sup> Dolayısıyla, yukarıda işaret etmiş olduğumuz husus, kendi ölümlülüğünü üstlenmesinin Dasein için sahih manaların anahtarı olduğu hususu, teorik düşünümüne doğası gereği kapalı bir şeydir. Teorik düşünüm, bilakis, Varlık'ın anlamını boşaltmakta, Varlık'ı hayatiyetinden etmektedir. Teorik tavır zaman ve Varlık'a yönelik, dolayısıyla manaya yönelik, sahih bir alakadan yoksun olduğu içindir ki, bunun yerine, ölü (zamandan arı) inşalar (kavramsal soyutlamalar) ge-

<sup>54</sup> Özellikle, bkz., SZ, §69b.

<sup>55</sup> Richard Beardsworth, modernitenin zaman deneyiminin indirgenmesini beraberinde getirdiğine dikkat çeker. Şunu yazar "the logics of modernity require a reduction of the experience of time." Bkz., "Practices of Procrastination," *Parallax* 5, 1 (1999), 11. Beardsworth'un "logics of modernity" dediği şeye, Heidegger metafizik der ve bunun, Platon ve Aristo'nun Varlık'ı teorik bir özde tecrübe etmiş olmaları olgusunda tarihsel temeline sahip olduğunu savunur.

liştirme işine müsait olduğu içindir ki sadece sahih manaya yabancı bir iştilal olmakla, hayatımız için sahih kıymeti olan bir şey sunma ehliyetine sahip olmamakla, kalmaz, bunu engeller de. *Varlık ve Zaman*'ın yazımından kısa bir süre sonra, teorik tavrın eleştirisi bir metafizik eleştirisine dönüştür. Bu noktada belirleyici adım, Heidegger'in, 1930'ların ortalarında, metafiziğin özünü "nihilizm" olarak, Varlık sorusunu yüklenme ihtiyacını elzem kılan bir radikal aciliyet durumu (*Not*) olarak, teşhis etmesi ile gelir.

Sonuç olarak, Heidegger'in nihilizm meselesi ile karşı karşıya gelmesinin kökleri *Varlık ve Zaman*'ın merkezinde yer tutan, hatta "*Varlık ve Zaman*'ın temel tecrübesi (*Grunderfahrung*)"<sup>56</sup> olan, Varlık'ın unutulmuşluğu mevzuuna uzanır. Varlık'ın unutulmuşluğu, "Varlık'ın kendisinin bir hiç haline geldiği tarih"<sup>57</sup>, yani, nihilizmin hüküm sürdüğü bir tarihin, karakteristik özelliğidir. İşte bu bağlamda, Heidegger *Metaphysik und Nihilismus*'ta (1946), nihilizmin özünü bu problemin *Varlık ve Zaman*'daki arkaplanına ışık tutan bir şekilde şöyle tarif eder: "*Nihilizmin özü* Varlık'ın kendi hakikati itibariyle unutulmuşluğu şeklinde, varolanların Varlık'ından neşet eden Varlık'ın kendisini gizli tutması olgusudur."<sup>58</sup>

Nihilizmin özünü teşkil eden bu Varlık unutulmuşluğunun bir parçası olarak, Varlık ve varolanlar arasındaki fark ta unutulmuştur. Bundan dolayı, Varlık'ın unutulmuşluğunun, ontolojik farkın unutulmuşluğundan ayrılamayacağını, her ikisinin, birbirlerine ait olgular olarak, nihilizmin Varlık-tarihsel (*Seinsgeschichtlich*) anlamına işaret ettiklerini görmek önemlidir. Değindiğimiz gibi, Varlık'ın unutulmuşluğu "düşmüşlük" (yani, varolanlar üzerine düşmüşlük, varolanlar içerisine massolmuşluk) ve/veya Dasein'in gayrisahihliği demektir. Yukarıda irdelemeye çalıştığımız Varlık'ın unutulmuşluğunun boyutları ve beraberindeki düşmüşlük hususu bize Heidegger'in yürüttüğü, nihilizm ve onun metafizik özüne ilişkin tartışmayı, yerli yerince içerisine koyabileceğimiz bir çerçeve sunmaktadır. *Varlık ve Zaman*'da vasati hergünlüğün asli veçhesi olarak ele alınan "düşmüşlük" Heidegger'in orta ve geç dönem eserlerinde Batı tarihi ve geleneğinin

<sup>56</sup> MN, 264, 267.

<sup>57</sup> MN, 221.

<sup>58</sup> MN, 265: "*Das Wesen des Nihilismus ist die aus dem Sein des Seienden her kommende Verbergung des Seins selbst in der Weise der Vergessenheit des Seins in seiner Wahrheit.*"

temel durumu olarak, yani, metafiziği içten belirleyen şey olarak, mülâhaza edilir. “Varolanlar üzerine düşmüşlük”<sup>59</sup> olarak düşmüşlük, Varlık’ın, aynı şekilde, ontolojik farkın, ve dolayısıyla, Varlık’ın suale şayanlığının (*Fragwürdigkeit*), unutulmuşluğunu, en temelde karakterize eden şeydir.

*Varlık ve Zaman*’a bakıldığında şu açıktır ki Heidegger düşmüşlüğü ve Varlık’ın unutulmuşluğunu ahlaki olgular olarak tasavvur etmez. Bu nedenle, nihilizm katıyken ahlaki bir mesele değildir, daha derin bir şeydir: yani, ışığında biz insanların bir şeyi ahlaken uygun veya uygunsuz telakki ettiğimiz ve hareketimizi intihab ettiğimiz Varlık algımızla (duyuşumuzla, anlayışımızla) ilgili bir meseledir, Varlık’ın kendini açık ediş tarzıyla, varolanların arz ettiği anlam ile ilgili bir meseledir. Hakikaten de, Heidegger açısından, ahlak, Batı geleneği söz konusu olduğunda, türevsel (*derivativ*) bir olgudur, yani metafizikten türeyen bir olgu. Bundan, ahlaki ölçüler, kavramlar ve tasarılarla bizim hiçbir surette metafizik ve(ya) nihilizmi aşma imkanımızın olmadığı çıkar, zira ahlaki bir hayatın niteliği ve derinliği sahip olduğumuz veya bizlere verili Varlık algısının, anlayışının karakterine bakar. Varlık’ın kendisine uyan bir ontolojik düşünme, ancak, içerisinde gerçek manada ahlaki bir hayatı keşfedip sürdürebileceğimiz yeni bir mahal, bir Varlık alanı, dolayısıyla yeni (ve sahih) bir Varlık algısı açabilir, başlatabilir. Bunu geç dönem Heidegger, Varlık ile basit ve düşünceli bir ilişkiden (komşuluk, *Nachbarschaft*) kökenini alan, *ethos*’un kökensel anlamı olarak “ikamet etme” (*Wohnen*) bakımından mütalaa eder. Tıpkı tüm metafiziksel düşünme biçimlerini bir kenara bırakma ihtiyacında olduğumuz gibi, metafiziğin beraberinde getirdiği ahlaki teorizasyondan da kurtulmamız, yepyeni bir tarzda, Varlık’ın kendisine uyan, ona teka-bül eden (*entsprechend*) bir tarzda düşünmeyi öğrenmemiz gerekmekte. Kabaca ifade edersek, metafiziğin aksine, Varlık’a karşı durmayan (belli bir mesafe ve kayıtsızlıkla, mesela özne-nesne modelinde olduğu gibi), bilakis Varlık’tan gelen bir düşünmeye ihtiyacımız var. Bu düşünme, “Varlık’ın sesini (*Stimme*) bir duyma (*Gehör*)”<sup>60</sup>, bu sese bir kulak kabartma, olarak, ve bu surette Varlık’ın kendisi tarafından belirlenen (*gestimmt*) bir şey olarak, Varlık’ın kendisine aittir (*gehört*).

<sup>59</sup>MN, 265.

<sup>60</sup>MN, 265.

Heidegger nihilizmle esaslı bir yüzyüze gelmenin metafiziğin özüne kafa yormayı, düşünmenin asli ve özsel anlamını keşfetmeyi içerdiğine inanmaktadır. Fakat, bu, aynı zamanda, Hiçsellığe veya Hiçe ve onunla ilişkimize, yönelik bir idraki de gerektirir. Kelimenin kendisinden de aşıkard olduğu üzere, nihilizm sorununun hiç, *Nichts*, *nihil* ile bir bağlantısı vardır. Bu bağlantının da nihilizme ilişkin olarak özsel bir önem arzettiğini söylemek mümkündür. Fakat felsefe/metafizik tarihi boyunca, "Hiç" (*Nichts*), anlaşılacak bir yana, ciddi ve derinlikli bir şekilde düşünülmemiştir bile. İtinallı bir soruşturmanın (*Fragen*) dışında bırakılmıştır, ve bundan dolayı, Heidegger bunu söyleyecektir, bizler soruşturmanın kendisine teşebbüs etme (sahih anlamda felsefi sorular sorma) imkanının alanından da, geniş ölçüde, uzak kaldık. *Varlık ve Zaman*'da, gördüğümüz gibi, Heidegger bunu sonluluğu üstlenmekten kaçınmanın temel bir unsuru, "hiçin türbesi"<sup>61</sup> olarak ölümün unutulmuşluğunun temeli olarak algılar. Eşdeyişle, düşmüşlük sonluluğun, radikal ve tanımlayıcı gerçeğimizin, üzerini örtmekte, ve "bir varolan olmayanın", Hiç'in, daimi bir göz ardı edilmesini içermektedir. Bu durum, içerisinde nihilizmin saklandığı ve büyüüp serpildiği Hiç'in unutulmuşluğunu beslemektedir. Hem Hiç'in hem de Varlık'ın unutulmuşluğunun birbirlerine ait iki ortak fenomen olduğu ("Varolanlardan başkası olan Hiç, Varlık'ın peçesidir"<sup>62</sup>) ortadadır. Fakat bir şey daha ortaya çıkmış olmalıdır ki o da Varlık'a giden her yolun Hiç'ten veya hiçlikten geçtiğidir. Heidegger'in yaklaşımı, olmayana, yani Hiç'e ilişkin temel bir idrakten yoksun kaldığımız sürece, nihilizmin ötesine geçemeyeceğimizi ima etmektedir.

Velhasıl, Varlık'ın unutulmuşluğu Hiç'in (sonluluk/ölüm) unutulmuşluğu ile eş anlamlıdır. *Varlık ve Zaman*'ın en çarpıcı çıkarımlarından birisi olan bu sonuç, Heidegger'in müteakip metinlerinin birçoğunu belirleyecek ve onun nihilizm ve metafiziğe yoğunlaşmasının yolunu açacaktır. Dolayısıyla, Varlık'ın unutulmuşluğu, ölümün unutulmuşluğu ve Hiç'in unutulmuşluğu, nihilizm olarak kendisini gösteren Varlık'ın metafizik (gayrisahih) tecrübesi diyebileceğimiz bir şeyin birbirleriyle sıkı sıkıya bağlantılı veçheleridir. Hiç'i mesele eden bir düşünme tüm düşünme alışkanlıklarımızı

<sup>61</sup> "Das Ding", *Vorträge und Aufsätze* içinde, ed. F-W. von Herrmann, Frankfurt, 2000, s.180.

<sup>62</sup> "Das Nichts als das Andere zum Seienden ist der Schleier des Seins." "Nachwort zu "Was ist Metaphysik." *Wegmarken* içinde, ed. F-W. von Herrmann, Frankfurt, 2. ed., 1976, s.312.

altüst edecek, deyim yerindeyse metafiziksel düşünmenin ezberini bozacak, farklı türden bir düşünme olacaktır artık. *Varlık ve Zaman*'ın sonuçları mevcut Varlık algımızı belirleyen metafiziğin, kendi tarihi içerisinde, radikal bir eleştirisine işaret etmektedir. *Varlık ve Zaman*'da, Dasein'ı gündelik hayatta ve felsefede (teorik düşünüm, *theoria*) çevreleyen kültürler-üstü ve tarih-üstü bir fenomenmiş gibi sunulan Varlık'ın unutulmuşluğu, sonraki dönemde artık bir derin tarihin, Batının metafiziksel geçmişinin eseri olarak görülmeye başlanmıştır. Bu nedenle, felsefe tarihinin (yani, metafiziğin), bu tarihin değişik safhalarında Varlık'a dair nelerin gizli kaldığının, söylenmemiş kaldığının, ve fakat söylenmemiş kalmakla birlikte "söylenmiş olan"ı belirleyen bu Varlık sayıltılarının, tesbiti için, "sökümlenmesi" (*abbauen*) gerekmektedir. Bu, *Varlık ve Zaman*'ın "Dasein tahlili"nden (*Daseinsanalytik*) 1930'lar sonrasının "Varlık tarihine" doğru Heidegger felsefesindeki odak kaymasının önemli nedenlerinden birisidir.

**Abstract: To Read *Being And Time* As a Background of Heidegger's Metaphysics And Nihilism Dispute**

In this article, I explore the background of later Heidegger's influential meditations on metaphysics and nihilism, and argue that many notions of *Being and Time*, such as fallenness, inauthenticity, forgetfulness of Being, finitude, nothingness, theoretical attitude, easily provide such a background. Nihilism is the fundamental understanding of Being which distinguishes and determines Western history and tradition as a whole in which Being as such is forgotten, and forgotten Being, as a consequence, has withdrawn from human life, that is, in Heidegger's words, abandoned beings. Such understanding of Being which has dominated the Western tradition Heidegger calls metaphysics. Metaphysics arises not only from an oblivion about Being as such but also from a failure to face Nothing as essentially belonging to our existence and Being itself alike. Hence *Being and Time*, in crucial ways, prepares Heidegger's critique of metaphysics.

**Key words:** *Being and Time*, metaphysics, nihilism, Being, Nothing, finitude, theory

## KAYNAKÇA

### HEIDEGGER'İN BAŞVURULAN ESERLERİ

#### Almanca Eserler

GA (*Gesamtausgabe*) (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976-).

GA 5, *Holzwege* (1935-1946), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (1977).

GA 7, *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953), ed. F-W. von Herrmann (2000).

GA 9, *Wegmarken* (1919-1961), ed. F-W. von Herrmann (2. ed., 1976).

GA 29-30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt—Endlichkeit—Einsamkeit* (Wintersemester 1929-1930), ed. F-W. von Herrmann (2. ed., 1992).

GA 40, *Einführung in die Metaphysik* (Sommersemester 1935), ed. Petra Jaeger (1983).

GA 45, *Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte "Probleme" der "Logik"* (Wintersemester 1937-1938), ed. F-W. von Herrmann (2. ed., 1992).

GA 64, *Der Begriff der Zeit* (1924), ed. F-W. von Herrmann (2004).

GA 67, *Metaphysik und Nihilismus* (1938/1939 and 1946-48), ed. Hans-Joachim Friedrich (1999)

GA 69, *Die Geschichte des Seyns* (1938/40), ed. Peter Trawny (1998).

*Sein und Zeit*, 11. ed., Tübingen, Max Niemeyer, 1967).

#### İngilizce Çeviriler

*Basic Questions of Philosophy*, çev. R. Rojcewicz and A. Schuwer, Bloomington, Indiana University Press, 1994, GA 45.

*Basic Writings*, ed. David F. Krell, New York, Harper & Row, 1977.

*Being and Time*, çev. John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper and Row, 1962).

*The Concept of Time*, çev. William McNeill, Oxford: Blackwell, 1992.

*Discourse on Thinking*, çev. John M. Anderson and E. Hans Freund, New York: Harper and Row, 1966.

*The Essence of Truth*, çev. T. Sadler, London and New York, Continuum, 2002.

*The Fundamental Concepts of Metaphysics*, çev. William McNeill and Nicholas Walker, Bloomington, Indiana University Press, 1995, GA, 29–30.

*Introduction to Metaphysics*, çev. Gregory Fried and Richard Polt, New Haven, Yale University Press, 2000, GA 40.

*Kant and the Problem of Metaphysics*, çev. R. Taft, Bloomington, Indiana University Press, 1997, GA 3.

*Nietzsche (vol. 4): Nihilism*, ed. David F. Krell, çev. F. Capuzzi, New York, Harper & Row, 1982.

*Pathmarks*, ed. William McNeill, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, GA 9.

## İKİNCİL LİTERATÜR

Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, ed. J. Barnes, NJ, Princeton University Press, 1984, 2 vols.

Beardsworth, Richard, "Practices of Procrastination." *Parallax* 5, 1 (1999): 10-12.

Blattner, William D. *Heidegger's Being and Time*, London, Continuum, 2006.

———, *Heidegger's Temporal Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Carman, Taylor, *Heidegger's Analytic*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

Crowell, Steven, *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths toward Transcendental Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 2001.

Dreyfus, Hubert, "Heidegger on the Connection between Nihilism, Art, Technology, and Politics." *The Cambridge Companion to Heidegger* içinde, ed. C. Guignon, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

———, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, MA, MIT Press, 1991.

Gorner, Paul, *Heidegger's Being and Time: An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Grondin, Jean, "Why Reawaken the Question of Being?", *Heidegger's Being and Time Critical Essays* içinde, ed. R. Polt, New York, Rowman & Littlefield Publ., 2005, ss.15-31.

Guignon, Charles B. (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Hoffman, Piotr, "Dasein and "its" Time", *Blackwell Companion to Heidegger* içinde, ed.. Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall.

Krell, David F. *Intimations of Mortality: Time, Truth and Finitude in Heidegger's Thinking of Being*, University Park, Penn State University, 1986).

MacAvoy, Leslie, "The Heideggerian Bias Toward Death: A Critique of the Role of Being-Towards-Death in the Disclosure of Human Finitude", *Metaphilosophy* 27(1-2) 1996, 63-77.

McNeill, William, *The Glance of the Eye: Heidegger, Aristotle, and the Ends of Theory*, New York, SUNY Press, 1999.

Mulhall, Stephen, *Heidegger and Being and Time*, London, Routledge, 1996.

Polt, Richard, "The Question of Nothing", *A Companion To Heidegger's Introduction To Metaphysics* içinde, ed.. R. Polt and G. Fried, New Haven, Yale University Press, 2001.

———, *Heidegger: An Introduction*, New York, Cornell University Press, 1999.

Pöggeler, O. *Martin Heidegger's Path of Thinking*, çev. D. Magurshak ve S. Barber, NY, Humanity Books, 1994.



Sachs, Joe, *Aristotle's Physics: A Guided Study*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1995).

Sheehan, Thomas, "Martin Heidegger." 2004, unpublished manuscript.

———, "Nihilism and its Discontents." *Heidegger and Practical Philosophy* içinde, (ed.), David Pettigrew and François Raffour, New York, SUNY Press, 2002).

———, "Reading Heidegger's 'What is Metaphysics?'" *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, I (2001), ss. 181-201.

———, (with C. Painter), "Choosing One's Fate: A Re-reading of *Sein und Zeit*, § 74", *Research in Phenomenology* XXVIII (1999), ss. 63-83.

———, "Nihilism: Heidegger/Jünger/Aristotle", *Phenomenology: Japanese and American Perspectives* içinde, ed. Burt C. Hopkins, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1998, ss. 273-316.

———, "Das Gewesen." *From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire* içinde, ed. Babette Babich, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1995, ss. 157-177.

———, "Heidegger's New Aspect: On *In-Sein*, *Zeitlichkeit*, and the Genesis of *Being and Time*." *Research in Phenomenology* 25 (November 1995), ss. 207-225.

———, "Time and Being, 1925-1927." *Thinking About Being* içinde, ed. Robert Shahan and J. Mohanty, Oklahoma, Oklahoma University Press, 1984, ss. 177-219.

Spinoza, Baruch, *Spinoza: Complete Works*, ed. Michael L. Morgan, çev. Samuel Shirley, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 2002).

Taminiaux, Jacques, *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*, NY: SUNY Press, 1991.

Young, Julian, "Death and Authenticity", *Death and Philosophy* içinde, ed. Jeff Malpas and Robert C. Solomon, London, Routledge, 1998, ss. 112-119.

Zimmermann, Michael, "The Ontological Decline of the West", *Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics* içinde, ed. R. Polt and G. Fried, New Haven, Yale University Press, 2001.

———, "On Discriminating Everydayness, Unownedness and Falling in *Being and Time*", *Research in Phenomenology*, 5 (1975), ss. 109-127.