

HEIDEGGERCİ BİR EDİP CANSEVER KARAKTERİ, RUHİ BEY

Cihan CAMCI*

ÖZET

Bu yazıda, Edip Cansever'in "Ben Ruhi Bey Nasılım?" adlı şiirindeki Ruhi Bey karakterinin günlük yaşamında nesnelere kurduğu ilişkileri Heidegger'in el altındalık kavramı açısından tartışıyorum. Ruhi Bey'in, elinin altındaki aletlerin işe yararlılıklarını önemsemediğini, el altında olmayışlarında da, Heidegger'in hiçlik deneyimi anlamında bir deneyim yaşamadığını, bu umursamaz halinin Heideggerci Stimmung değil, Nietzscheci amor fati anlayışına yakın bir hal olarak anlaşılabilirliğini öne sürüyorum.

Anahtar Sözcükler: Heidegger, El Altındalık, İşlevsellik, Bir-şeye Yönelik Oluş, Zamansallık, Varoluş.

(A Heideggerian Edip Cansever Character, Mister Ruhi)

ABSTRACT

In this article, I discuss an Edip Cansever character, Mister Ruhi in his poem "How Am I Mister Ruhi?" from a Heideggerian point of view. I focus on Mister Ruhi's relations to the equipments which are ready to his hand and claim that Mister Ruhi does not care the functionality of these equipments and in case of the absence of their functionality, does not go through an experience of nothing in Heidegger's sense. I try to show that the mood of Mister Ruhi, in his careless attitude, can be understood similar to a Nietzschean amor fati rather than a Heideggerian Stimmung.

Key Words: Heidegger, Ready to Hand, Functionality, Being Comported Itself, Temporality, Existence.

* Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyesi.
FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2013 Güz, sayı:16, s. 1-14
ISSN 1306-9535, www.flsfdergisi.com

-Ben Ruhi Bey Nasılım-

Ben Ruhi Bey Nasılım Edip Cansever'in 1976 yılında yazdığı bir şiir kitabının adı. Kitabın kendisi uzun bir şiir... *Ben Ruhi Bey Nasılım* şiirinde Edip Cansever'in Ruhi Bey karakterini, bazen kendi sözleriyle, bazen de günlük yaşamında onun nasıl biri olduğunu bilen çiçek sergicisi, bir meyhane garsonu, gittiği meyhanenin patronu, bir kürk tamircisi, bir genelev kadını, kaldığı otelin kâtibisi gibi karakterlerin anlattıklarıyla tanıyoruz. Bazen de, şiirin 5. Bölümünde olduğu gibi, kendisi hakkında konuşurken duyuyoruz Ruhi Bey'i. Kendisinden bahsederken, "Ben Ruhi Bey, nasıl olan Ruhi Bey / Nasılım" diye soruyor. Yine devamında şöyle diyor:

*Bir ara pencere camında kendime baktım
Baktım ki, ben Ruhi Bey
Nasıl olan Ruhi Bey
Daha nasılım.¹*

Buradaki *nasıl olan Ruhi Bey* nasıl anlaşılabilir? Heidegger açısından nasıllık, bizim günlük yaşamda yapıp etmelerimiz, hangi işlerle, hangi aletleri kullanarak meşgul olduğumuz anlamına geliyor. Aşağıda buna değineceğiz. Ancak Heidegger'in günlük yaşamdaki bu etkinliklerimizi nasıl yorumladığını görmeden önce, Ruhi Bey'in nasıl yaşadığını anlatan karakterlerden otel kâtibinin şu dizeleri okuyalım:

*Tam bizim otelliktir
Sanırım elbiseleriyle yatar, ayakkabılarıyla
Sabah olunca erkenden kalkar
Ve kalkar kalkmaz başlar içmeye, doğrusu pek
anlayamam
Uçak saatlerini sorar, lüks lokantaları sorar bir de
Pek anlayamam
Şu var ki, kendiyle eğlenir gibi sorar
Elinde vapur tarifeleri kataloglar
At yarışı listeleri
Yanaşır pencereye, ışığa tutar birer birer hepsini
-Otel her zaman loştur-
Bakar bakar bakar²*

Ruhi Bey'in Elindeki Vapur Tarifesi

Ruhi Bey'in nasıl olduğunun ipucu onun elinin altında bulunan vapur tarifesi ile ilişkisinde gizlidir. Ruhi Bey, elinin altında bulunan vapur tarifesi ile

¹ Cansever Edip, *Ben Ruhi Bey Nasılım, Şairin Seyir Defteri* içinde, Adam Yayınları: İstanbul. 2001, s. 19. (Bundan böyle Cansever 2001).

² Cansever: 2001, s. 52.

ilişkinini iki açıdan yorumlayabiliriz. İlk olarak, Ruhi Bey'in elindeki vapur tarifesine Kantçı açıdan baktığımızda, bu tarife, küçük, üzeri yazılı, Beyaz renkli bir kâğıttır. Bir tarife *nedir* diye düşündüğümüzde, Kant açısından o tarife bize *nasıl* görünüyorsa odur diyebiliriz. Ancak buradaki nasıllık, o tarifeyi algılayan sanki o nesneyi herhangi bir nesne, herhangi bir tarife gibi, üç boyutlu, uzamsal bir varolan olarak belirlenmesi anlamındadır. Kant için özne bu tarifeyi herhangi bir tarife olarak algılar. Özne, sanki yaşam dünyasında yaşayan ve gereksinimi için kullanacağı aletlere kendiliğinden bir aşinalıkla yöneliveren bir insan gibi değil, yaşamı aşan bir boyuttan, aşkınsal insan, personalitas transcendentalis olarak bilimsel bir bakışla yönelerek, aşkınlığının olanaklılık koşulu, öncül şematize edebilirliği olan saf kavramlarla kategorize eder. Bir tarifenin nasıllığı bilimsel olarak belirlenir; bu sayede gerçekliğini garanti edebiliriz. Bir tarifenin kendisi, tarife olarak tarife ise bilebileceğimiz bir şey değildir. Tarife oluşun neliği, Aristoteles'teki "*to ti en eina*" "her ne (olmuş ise) ise o olmak" anlamında, varlık olarak, küçük oluşu, beyaz renkli oluşu gibi özelliklerinden öte hiçbir şey değildir. Kant için bu anlamda tarifelik, boş pozisyon, (Bloße Position), saf biçimselleştirilebilirlik, saf şematizm, aşkınsal ancak boş biçimselliktir. Bir tarife, özelliklerinin bir aradalığı olarak nasıl görüldüğüdür. Bunun ötesinde bir tarife tarifelik içinde kapsanan, içinde barınan, bizim neliği ile ilişkisini düşünebileceğimiz bir şey değildir. Bir başka deyişle, *nelik nasıllık* demektir; tarifelik, varlık, *her ne olmuş ise o olan*, kendi içinde şey olarak düşünüldüğünde, bizim özelliklerini bilebildiğimiz bir tarife ile ilişkisi yoktur³

Ruhi Bey'in nasıl biri olduğunu elinin altındaki vapur tarifesi ile ilişkisine bakarak anlamayı Heidegger açısından düşündüğümüzde ise, daha farklı bir yorum getirebiliriz. Heidegger için şeylerle, öncelikle gereksinimlerimiz için ilişki kuruyorduk. Bir şeyin anlamı, "bir şey için", "bir şeyden kaynaklanan, çıkan", "bir şeyi izleyen, eşlik eden", "bir şeye karşı" kullana-geldiğimiz ilişkisellik içinde olan, bu bağlamda bizim için bir işe yarayan, işlev gören bir

³ Bir şeyin kendi içinde, söz gelimi tarifenin, nasıllığından, ilineklelerinden soyutlanmış varlığı, tarifeliği, bu boş biçimsellik içindedir ve anlamsızdır. Bunu felsefede maddi bir tözü ifade etmeyen *ousia*, *nelik* olarak düşünebiliriz. *Ousia* bu anlamda, *eidos*, yani biçimsel bir pozisyon demektir. Bir tarifenin tarifeliği, onun *eidos*, *idea* olarak *ousia*'sıdır. Kant'ta bu biçimsellik, insan düşüncesinin doğasında bulunan kategorik anlama olanağıdır. Ancak bu olanak şeylerin deneyimden gelen görüngüleriyle içeriklendirilmedikçe gerçekle ilişkili değildir. Heidegger, Kant'ın, *her kim bir şeyin var oluşunu, (extantness'ını) yadsırsa, o şeyi tüm yüklemeleriyle yok etmiş olur* (Heidegger 1982, s. 310) derken, var olanın *extant* olarak ilinekleleriyle ilişkisinin belirlendiği bir pozisyonda bulunmasının boş olduğunu vurguluyor. Kant açısından bir şeyin *idea*'sının kendisi, yani, tarifenin tarifeliği, vapurun vapurluğu, iskelenin iskeleliği gibi tümellerin birbirleriyle aynı biçimsel kapsayıcılık altında, bir başka deyişle en geniş kapsayıcı evrensel olan varlığın kendisinin altında birliktelikleri de söz konusu değildir. Bir tarifenin vapurla, iskeleyle, denizle ilişkisini kuran, bu ilişkiyi tikel parçaların gerçekliğini aşan bir bütünsel yapı olarak anlamlandıran aşkınsal özne, yani algının aşkınsal birliğidir. Bu anlamda deneyimde, sanki biz bir vapur tarifesini işimize yarayan bir alet olarak zaten kullana-gelmiyoruz, onu düşüncemizin karşısında bir nesne, *Gegenstand* olarak kavriyoruz gibi düşünürüz. Bir vapur tarifesi, iskele ve vapurun gerçekte ne olduğunu, biz her birini ayrı ayrı algılayıp, bu algıda verilen gerçekliği aşan tek şey olan algının aşkınsal birliği sayesinde ilişkiyel biçimde kavriyor, kuruyoruzdur.

şey oluşudur. Şeyler, bizim nasıl yaşadığımızı, var olduğumuza bağlı olarak anlamlıdır.⁴

Heidegger'in Kant'a göre bir tarifenin ne olduğuna ilişkin getirdiği farklı anlayış, bir şeyi bilgi bilimsel değil, yaşam dünyasında varoluşumuzun gereksinimlerini karşılamaya dönük anlamamızdır. Böylece şeylerin nasıl olduklarını, öncelikle bilgi bilimsel anlayışla olduğu gibi öznenin karşısında duran nesnelerin tasarımlarını zihnimizdeki kategorik şema içinde belirleyerek anlamıyorduk. Şeyleri kategorik olarak anlıyorduk ancak kategoriler *ilk önce*, yaşamdaki arzu ve gereksinimlerimizi gidermek amacıyla yönelişimizde karşılaştığımız formlardı. "Kategoriler icat ettiğimiz, ya da mantıksal bir şema olarak bizde bulunan şeyler değildirler; aksine onlar, *yaşamın içinde organik bir biçimde yaşayan şeylerdir*".⁵ Bir şey, bir kategorinin "içinde" düşünüldüğünde, bu boş pozisyon, kategorik ilişki kurmanın mantıksal formalizmi değildi. Heidegger, Kant için boş pozisyon, hiçlik olarak bilinemez bırakılan kendi içinde şey kavramını, yaşam pratiklerimizde yöneldiğimiz şeylerle kurduğumuz *el altındalık* ilişkisi sayesinde yeniden düşünmemizi sağlar. Kategoriler, yaşamda amaçlarımızı gerçekleştirmek için farkında olmadan kullandığımız işlevsellik anlamında var olurlar. Bu varoluşlarının tümlük olarak düşünebileceğimiz kendisi, yani varoluşun kendisi de, en geniş ve ilksel kategori olan varlıktır. Aristoteles'teki "*to ti en einai*" "her ne (olmuş ise) ise o olmak" anlamındaki varlık, bu anlamda önsel, şeylerin içinde (işlevsel) olduğu bir yapı olarak düşünülebilir. Heidegger için, Kant'taki varlığın boş pozisyonu, kategorik ilişki kurmanın mantıksal formalizmi, "*yaşamın içinde organik bir biçimde yaşayan şeyler*"in işlevsel, el altındalık, kendini sunuşunun yapısı olarak varoluşun kendisi demektir.

Varoluşun kendisi, ontolojik, önsel bir yapıdadır. Bu, zamanın Kant'taki öznedeki önsel saf görü olarak bulunan pozisyonunun, henüz biz şeyleri algılamadan önce kendi içinde içerdiği şeyleri bize kullanımımız için sunan bir varlık gibi düşünmemiz sayesinde. Bu nedenle varoluşun kendisi, yani varlığı zaman demektir. Böyle baktığımızda şeyler, biz onları nesne olarak düşünüp anlamlandırmadan önce, bize elverişli aletsel kullanım yapısı içinde, *yaşamın içinde organik bir biçimde yaşayan şeyler* olarak sunulmuşlardır.

Bu Tarifenin Tarifeliği İşlevselliğindedir

Ruhi Bey'in elindeki vapur tarifesi de bu anlamda bir şeydir. Aslında, bir şey, bir tarife değildir. Bir başka deyişle, Ruhi Bey'in elindeki vapur tarifesi, öncelikle, "bir şeydir" önermesi ile küçük, üzeri yazılı, Beyaz renkli bir kâğıt özelliklerini önce zaman ve uzam formlarında algıladığımız, sonra da bu özellikleri zihnimizdeki kategorilerde bir araya getirip ilişkilendirerek belirlediğimiz, *Vorhandene* olan bir tarife değildir. Ruhi Bey'in elinin altındaki vapur tarifesi, kullanışlılığında, Ruhi Bey'in güttüğü amacı için işe yarayan bir alet olarak işlev gören *bu tarife* olarak anlamlıdır. Ruh Bey tarifeye bilinçli bir

⁴ "Dasein, günlük yaşamın akışı içinde neler yaptığı, nasıl yaşadığıdır. "Günlük yaşam, *Alltäglichkeit*, Dasein'in yaşamı boyunca kendisine baskın olan varoluşun belirli bir *nasıldır*." (Heidegger 1995, s. 370).

⁵Heidegger, M. *Phenomenological Interpretations of Aristotle: Initiation into Phenomenological Research*, çev. Richard Rojcewicz, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press, 2001, s. 66.

farkındalıkla bakmaz. Biz de, sözgelimi bir çivi çakmak için elimizin altında bulunan bir çekice bilinçli bir bakışla bakmayız. Elimizin altında bulunan bu çekiç, bizim için herhangi bir çekiç değildir. Bu çiviyi, bu tahtaya çakacağımız belirli bir çekiç, *bu çekiçtir*. Ruhi Bey için bu tarifenin anlamını, bir aleti, sözgelimi bir çekici elime alıverişimde, amacımı nasıl gerçekleştireceğimi bilinçli bir halde hesaplamıyorken, bir işe, sözgelimi çivi çakmaya dalmış ve kendimi bir şeyin olması beklentisi içinde kaptırmışken deneyimlediğim bir hâl olarak düşünmeliyiz.⁶

Bu tarife, Ruh Bey için Heidegger'in aletsel karakter, *Zeugcharakter* dediği anlamda işlevsellik taşır. Bir aletin alet karakterinde olması, Heidegger için onun *bu alet* anlamında belirlenmesine yol açan *işlevsellik*, (*Bewandtnis*) ile olanaklıdır. Söz gelimi bir çekicin alet olarak *işlevini* yerine getiriş biçimi, işlevini yerine getirişinin yer aldığı bağlamda ne amaçla kullanıldığıdır. Bir şeyin işlevine... *için* (*Wozu*) anlam verir. Bu nedenle bir çekicin anlamı, ne olduğu, onun nasıllığı, çekiçlemek için kullanışlı oluşudur. "Alet, ... *için*'dir".⁷

Bu nedenle bu tarife, herhangi bir tarife değildir. Biz bu tarifeye bakarak, sözgelimi Kadıköy'den Sirkeci'ye gitmek amacını güderiz. Bu amacımıza yönelik, *bu amacımızı* güdererek *bu tarife*ye, elimizin altındaki bir alet olarak yöneliriz. Bu el altında buluverdiğimiz tarifenin bize yakınlığı, mesafesizliği, uzamsal bir yakınlık değildir. Bu yakınlık, aşağıda belirteceğimiz gibi, işlevsel oluş, kullanışa uygun oluşun zamansal yapısının sunduğu bir yakınlıktır. Bu zamansal yapı, aşağıda tartışacağımız gibi, ontolojik karakterdedir.

Tarifenin Tarifeliği El Altındalık, İşlevsellik İlişkisinde

Bir şeyin, *bu alet* anlamında belirlenmesine yol açan *işlevsellik*, (*Bewandtnis*), onun diğer aletlerle işlev görüşüyle birlikte aynı *işlevsel alet oluş* bağlamında, *ilişkisinde* (*Zeug-Zusammenhang*) anlamlı olması demektir. Şeyler bu bağlamda (*Ding zusammenhang*) şeydirler; alettirler.⁸ Söz gelimi, bir kalem ya da dikiş iğnesi yalnızca yazdığımız ve dikiş diktiğimiz, *bu dikiş iğnesi* ya da *bu kalem* olarak bağımsız aletler değildirler. Onlar *bu oluş*⁹ anlamında, *aynı*

⁶ Almanca *Verstehen* sözcüğü, sözlük anlamında anladığımızda, bir şeyin önünde durmak, onun başında durmak, onu yönetip belirleyecek biçimde karşımıza almak anlamına gelir. Heidegger de bu sözlük anlamını belirtmekle birlikte, *Verstehen* yüklemine aynı zamanda *er versteht sich darauf* anlamında, Türkçe, *bu işten anlar, bu işi becerebilir, nasıl yapacağını bilir* anlamlarına geldiğini, teknik bilgi, beceri sahibi olmak anlamında da kullanıldığını söylüyor (Heidegger: 1982, s. 276).

⁷ Heidegger, M. *Basic Problems of Phenomenology*, çev. Albert Hofstadter, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press, 1982, s. 292. (Bundan böyle: Heidegger: 1982)

⁸ Heidegger: 1982, s. 163; Heidegger, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann Seminar, Vittorio Klostermann Frankfurt, 1975, s. 414. (Bundan böyle Heidegger: 1975).

⁹ Heidegger, *Metafizğe Giriş* dersinde Aristoteles'in *ousia* kavramının dünyada olan şeylere *tode ti*, *bu oluş* olarak eşlik ettiği söylüyor. Böylece burada, elimizin altında olan şeylerin burada oluşlarının ortaklığı, *logos'un* tümlük, bir aradalık, ortak tümel kapsayıcılık anlamında *ne oluş* demek olduğuna göre, *ne oluş*, *logos* anlamında *ousia*, *bu oluş'un* kendisi olarak *burada oluş*, *Dasein* demektir. Yani Heidegger'e göre, Aristoteles'in *tode ti* kavramı, *bu oluşun*, *ne oluş'un* zamansal yapısına dâhil olarak burada olan şeylerin aletselliğinde yansımaları sağlıyordu.

zamanda ontolojik bir yapının içinde, bizim yapıp etmelerimizin bütünlüğüne ait, bu bütünlük içinde ve diğer aletlerle ilişkilidirler.

“Bu geniş ontolojik anlamda köprüler, sokaklar, sokak lambaları da alet olarak şeylerdir. Biz bu varlıkların tümüne *el altında olan şeyler (das Zuhandene)* diyoruz. Burada asıl olan, el altında olan şeylerin en yakın mesafede bulunmaları, uzamsal, elimizde mevcut bulunan şeylerden (*Vorhandene*) daha yakın olmaları değildir. Onları el altında yapan, günlük yaşamın içinde ve günlük yaşam için birbirleriyle, kendi ağları içinde ilişkisel oluşlarında (*Zeugzusammenheit*) kullanışlı olmalarıdır.”¹⁰ Bu ilişki 3 boyutlu olmadığı için, uzamsal bir limitle birbirinden farklı yerlerde duran şeylerin ilişkisi değildir. Bu ilişki, zamansal yapısıyla saf olarak ilişki demektir.¹¹ Bu saf ilişkisellik, işlevsellik ilişkisinin kendisi (*Bewandnissbezüge*), ontolojik bir yapı olarak aletleri içerir. Şeyler epistemolojik şematizmin değil, bu işlevselliğin ontolojik yapısının, yani saf, zamansal işleyiş içindeki ilişkisellik içindedirler.

Yani Ruhi Bey’in baktığı tarife, vapurla, Ruhi Bey’in gitmeyi planladığı yerle, iskelenin babalarıyla ilişkisel bir bütünlük içinde bulunur. Bu tarife, el altında bir şey olarak bize bu ilişkisel tümlüğün ontolojik yapısında sunulur. Biz bu tarifeyi uzamsal bir nesne olarak karşımızda duran 3 boyutlu pozisyonunda algılayıp bilmeden önce, o bizim amacımızı güderken yönelişimizde zaten bize zamansal olarak sunulmuştur.

Bu noktada şunu düşünmeliyiz. Bu tarifenin işlevsel oluşu cins, işlevsel oluşun kendisi de tür olarak görüldüğünde, Heidegger düşüncesindeki kategorik biçimselliğin içinde barındırış olanağı, *yaşamın içinde organik bir biçimde yaşayan şeyler* olarak bize en üst, en geniş kategori olan varlığın kendisinin de sunulduğu demektir. Böyle düşünmemizin nedeni, şeylerin tür-cins ilişkisini *cogito*'nun aşkınsal pozisyonu sayesinde bir araya getirişi değildir. Bunun nedeni, zamansal bir-aradalığın katmanlı yapısı ve katmanları arasında, limitin uzamsal değil de sayısal olması sayesinde, geçişliliğin birliktelik, bir-aradalık, tümlük olanağı demek olmasıdır. Bu birliktelik, tür-cins ilişkisinin zamansal-ontolojik yapısı sayesinde.

Şeylerin bizim her gün karşılaştığımız *neliği* onların aletsel yapısında betimlenir. Bir şeyin bu özsel karakteriyle oluş *biçimine (Weise)*, alete (*Zeug*), biz *elimizin altında bulunuş (Zuhandensein)*, ya da el altındalık, (*Zuhandenheit*) diyoruz. Bu oluş biçimini, elimizde bulunan, ekstant (*Vorhandensein*) oluş biçiminden ayırıyoruz (Heidegger 1982, 304; 1975, 432).

¹⁰ Heidegger 1982, s. 292; 1975, s. 414.

¹¹ Heidegger'e göre de fenomenoloji, bir tamamlanma, kapanma anlamında değil, zamansallığın ekstatik yapısının açıklığı olarak düşünülmelidir. Zamansallığın kapsayıcı biçimselliği ve öncüllüğü, insanın içinde olduğu dünya ile ilişkisidir. Bu ilişki olarak ilişki, öznenin nesnelere bilimsel bir kesinlikle anlaması için karşısına alışı da önceleyen ve içeren bir tümlüktür. Bu tümlük, *logos*'un bir aradalığını düşünmemizin olanağıdır. Bu ilişkide şey, kendisini olduğu gibi, kendi içinde şey olarak açar; varlık olarak, gerçek olarak sergiler. Bu sergileyişinde şeyin şeyliği, varlığı, var olan her şeyin ortaklığı olan varoluşta, gerçeklik kipiyle (bu kip, *Wirklichkeit* anlamında, aktüel gerçekliği aşan ve olanağın açıklığını da yansıtan bir gerçeklik demektir) kendisini açar (Heidegger: 1982, s. 48). Heidegger bu açıta fenomenolojiyi, görünümün (*phenomenon*) bir şeyin kendisini göstermemesi olarak anlaşılmasına (Heidegger: 1995, s. 51/29) karşın, *phainomenon* anlamında *phainesthai* olarak Inwood, M: *A Heidegger Dictionary*, London: Blackwell Philosopher Dictionaries Ser. s. 159) kendisini kendisinde gösteren anlamında düşünmemizi öneriyor.

İlişkiselliğin Zamansal Yapısı

Bu zamansal-ontolojik yapı, ancak zamanın kendisindeki katmanlı boyutsallık ve kendisini kendisinden açan, sunan, ekstatik yapısında anlayabileceğimiz bir ilişkiselliktir. Zamansallığın kendisine özgü yapısı sayesinde, Heidegger'in, "Aslında gerçek anlamda *bir* alet diye bir şey yoktur"¹² dediği anlamda, *bu* tarife, *bu* iskeleye, *bu* halata, *bu* vapura, *bu* oluş olmanın ortaklığı içinde gönderme yapan (*Verweisen*) bir ilişkisellikte el altındadır. *Bu* tarife, *Vorhandene* olarak mevcut değildir. Ancak elimizin altında bulunuşu ve kendisini kullanıma sunuşuyla, ekstatik bir mevcudiyete geliştirir. *Bu* tarife, bir tarife olarak var değildir; diğer aletlere gönderme yapmakta oluşun zamansal sürekliliği ve amaçsallığı içinde, yani günlük yaşamın teleolojik-zamansal yapısı içinde varolur. Heidegger'in, el altındalık olarak el altındalığın kendisi, *Zuhandenheit des zuhandenen*, işlevsellik ilişkisinin kendisi, *Bewandnissbezügen*, aletsel birlik, tümlük *Zeugzusammenheit* diye adlandırdığı kavramlar, ontolojik-zamansal birliktelik demektir. Bu ontolojik zamansal yapı bizim, amaçlarımızı gütmemiz için yönelimselliğimizi önceleyen, gündelik yaşamda nasıl yaşadığımızı belirleyen teleolojik bir işlevsellik anlamındadır.

İşleyişe İzin Veriş ve Umuş Halinde Varlığı Anlayış

Bu teleolojik işlevselliği, öncelik zamanın kendisini kendisinden açan, sunan yapısında olduğu için, ancak bize sunulan bir şeyi anlar gibi anlayabiliriz. Bu anlayışa Heidegger, *işleyişe izin verme* (*Bewendlassen*) diyor. Söz gelimi çekiçlerken biz çekicinin bir şeyle işleyişine, çekicinin çiviye ve tahtaya gönderme yapan işleyişine izin veririz. Bu izin verişimizde, çekiç bu çekiç olarak var değildir ancak çiviye çakmak için işleyişinde, işlevini yerine getirişinde var olur. Biz çekice, Ruhi Bey'in tarifeye baktığı gibi görmeden bakar, el yordamıyla anlarız. Onun, yani bu çekicinin, aletsellik ilişkisinde, *bir şey için işleyişin kendisini de* bekler, umarız; bu beklentimizde, *bir şey için oluşun* ancak *bir şeyle birlikte* oluş demek olduğunu akılda tutarız.

İşleyişe-izin-veriş, *çinde* işleyişe izin veriş olarak her zaman, aynı zamanda, 'bir şeyle *birlikte* işleyişe-izin-veriştir'. *Bir şeyle oluş*, var olduğu her seferinde *bir-şey-için* tarafından belirlenir. Bir-şey-için'i *umuşta*, bir-şeyle-birlikteyi akılda tutar, göz önüne alırız. Bu göz önüne alışı, biz önce aleti alet olarak, onun işlevsellik ilişkisinde anlarız. İşleyişe-izin-veriş, yani bir aletin işleyişine, işlevselliğine olanak veren işleyişi anlayış, aletin bu belirli alet olarak mevcudiyete geliş olduğunu akılda tutarak ummaktır.¹³

İşleyişe izin verişte işleyişin kendisinin de mevcudiyete gelişini deneyimleriz. Bir aletin işleyişi işlevselliğin içinde kapsandığı için, işlevselliğin kendisi de zamansal yapısında mesafesiz birliktelik anlamına geldiği için, işlevselliğin kendisinin, yani el altındalığın kendisinin de, bir aleti kullandığımız zamanda, zamanın kendisi olarak *mevcudiyete gelmekte* olduğunu deneyimlemekteyizdir. Bir başka deyişle, aletin el altında aletsellik ilişkisinin

¹² Heidegger, M. *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, Oxford: Blackwell Publishers, 1995, s. 97. (Bundan böyle Heidegger: 1995).

¹³ Heidegger: 1982, s. 293.

içinde olması sayesinde, içeren, kapsayan zamansal biçimsellik anlamında varlık demek olan aletsellik ilişkisi, işleyişine izin verdiğimiz bu aletin işleyişine eşlik eder (*Sein-bei*). Aletin işleyişinde içinde olmakta olduğu *varlık da işleyişe izin verişimizde mevcudiyete gelir*. Biz burada, *bu şimdi*'de¹⁴ amacımıza yönelik iken, zamanın ekstatik ve katmanlı yapısı sayesinde, *şimdi*'nin,¹⁵ yani

¹⁴ Heidegger *şimdi* kavramını günlük yaşamda başkalarıyla birlikte anlamlı olan, başkaları için de aynı anlama gelen, kamusal, *Öffentlich* anlamında kullanır. Sözgelimi, *şimdi yemek zamanı, şimdi yatma zamanı* gibi...

¹⁵ *Şimdi, an*, hem bizim saydığımız şeyler olarak zamanın içinde, onu (zamanı) sürekliliğiyle oluşturuyor, hem de onu (zamanı) bölüyor. Demek ki *an, şimdi*, hem zamanın en küçük birimi gibi onu oluşturuyor, hem de onu artık-değil-şimdi ve henüz-değil-şimdi olarak bölmemizi sağlıyor. Bizim bir hareketi izlerken saydığımız *şimdi, her anın içinde farklı bir şimdidir* (Heidegger: 1982, s. 247). Her bir sayılan noktasını oluşturduğu geçişte *şimdi* farklıdır; ancak bununla birlikte *şimdi oluş, şimdi-lik* anlamında da aynıdır, kendisiyle özdeşdir. Aristoteles'in şu sözleri bu yorumun dayanağını oluşturuyor.

İmdi zaman onunla saydığımız şey değil, sayılan şey. Onunla saydığımız şeyle sayılan şeyse birbirinden değişik. Nasıl devinim hep değişik ise, zaman da (ama zamandaş alınan her zaman noktası aynı, çünkü 'an', varlığı değişik olsa bile bir zaman ne idiye aynı; zamanı öncelik sonralığı açısından belirleyen de 'an'). 'An' bir anlamda aynı, bir anlamda aynı değil, hep başka bir şeyin içinde olduğundan değişik, (onun 'an' olması bu idi) hep 'an' olduğundan ötürü de aynı (Aristoteles *Fizik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Yapı Kredi Yayınları.1997, s. 219b/20–25).

Heidegger bu özdeşlik ve farklılığın birlikteliğini, aynılığını, öz (*essentia*), nelik olarak kendisinde bulunduran, aynı zamanda da şimdiliğinde, şimdi oluşunda (*Jetztsein*) ötekilik (*Anders-sein*), var oluş (*existentia*), nasıllık olarak yine kendisinde bulunduran katmanlı bir yapı olarak görüyor. “*Şimdi* bir anlamda her zaman aynıdır; bir anlamda hiçbir zaman aynı değildir” (Heidegger: 1982, s. 248; 1975, s. 350). Bu şu demek: *şimdi*, biz zamanın hareket eden şey tarafından uzanarak geçilen (*durchlaufenen*) yerlerini izlerken saydığımız sayıdır. Yani, Aristoteles'in zamana sayısal bir karakter atfetmesinin anlamı, bizim hareketin içindeki geçiş olarak geçişi (*Übergang als solchen*) izleyip, bu izleyişimizde “*şimdi*” deyişimizdir (Heidegger: 1982, s. 248; 1975, s. 351). Ancak bu uzamsal görünen betimleme Heidegger için, Bergson'da olduğunu öne sürdüğü gibi bir noktadan diğerine uzanan bir zaman anlayışı anlamında düşünülmemelidir. Zamanın özdeşlik ve farklılığı bir arada bulundurduğu yapısı, içeriksiz biçim olarak saf sayısaldır ve uzamsal mesafe ile belirlenmeyen geçişliliğe sahiptir. Bu sayede, ilksel, saf biçimsel varlık, varoluşun önündeki pozisyonundan varoluşa sızabilir ve orada da varlıktan pay almayı sürdürebilir. Sayısal akış halinde zaman, hem başlangıç hem de başlangıçtan sonraya geçişi kendisinde barındırır. Bu kendi içinde tümlük, bir boyut olarak uzamı aşan bir geçiş olarak düşünülmelidir. Zamanın *şimdi*'nin kökeninde anlaşılabilir bu boyutu, kendi içinde şey karakterindedir; aynı zamanda, yani kendi içinden yansıyarak, günlük *şimdi* deyişlerimizde de bizim için olan, bize açık olduğu bir boyuttur. *Şimdi'nin kendisinin kökenine ilişkin sorun, şimdi'nin kökenindeki boyutun geçişliliği ve bu geçişliliği kendisini kendisinden açan karakteridir*.

Onun kendi içinde bir boyutu var; o henüz-değil ve artık-değil'e uzanıyor. Henüz-değil ve artık-değil şimdiye iliştilmiş, ona yabancı olan şeyler değil. Aksine onun tarafından içeriliyorlar. Bu *boyutsal içerik* nedeniyle *şimdi* kendi içinde *geçiş karakterine* sahiptir (Heidegger: 1982, s. 248; 1975, s. 351).

Şimdi'nin bu içsel bağlılığı, Heidegger'in yukarıdaki alıntıda söz ettiği içsel bağlılıktır. *Şimdi*'nin bu kendi içinde sahip olduğu özellik aynı zamanda onun kökeni, orijindir de. Böylece, *bizim dolayumsuz bir biçimde karşılaştığımız bir zaman olarak düşünüldüğündeki kökeni, zamansallıktan (zeitlichkeit) açığa çıkmakta, kendisini göstermektedir*. Bu alıntı, “*şimdi*'nin kendi kökeni, orijini kendisinin özsel doğasına aittir” düşüncesini açıklıyor.

mevcudiyetin kendisine, yani mevcudiyete gelişin kendisi olan zamana, yani varlığa doğruyuzdur. Bu amacımızı güderken bir şeye doğru olmanın, bir amacı gütmenin, yani *bu oluşun* kendisine de doğruyuzdur. *Bu oluş ve ne oluş (ne oluş bu oluşun* kendisi, yani ne olduğu demektir) zamansal birliklikleri sayesinde aynı zamanda varoldukları için de, aynı zamanda *ne oluşa* doğruyuzdur. *Bu oluşun ne oluşla* aynı zamanda olması, bu alete, bu tarifeye yöneldiğimiz zamanın, aynı zamanda, yani kendi katmanlı yapısı sayesinde kendi içinde zamanın kendisine (işlevsellik ilişkisinin kendisine) yönelmiş olduğumuz anlamına gelir. Yani biz, bu alete yönelirken varlığa (zamana) da doğruyuzdur. Bu nedenle, bir şeye doğru oluşumuzun aynı zamanda bir şeye doğruluğun kendisine de, yani el altındalığın kendisinin zamanın kendisi olarak *mevcudiyete gelmesine de* doğru oluşumuz olduğunu akılda tutup ummalıyız. Bizim varlığı ummamız, onu beklememiz, onun bizim işlevsel yönelişlerimizde gizil, yani olanaklı olarak örtük kalışını değiştirmez. Ancak, varoluşun kendisi olan nasıllığımızda neliği, yani varlığı yine de umarız.¹⁶ Bir şeye doğru oluşumuzda, bir amacı güttüğümüzde, aynı zamanda varlığa doğru olmamız, onu gütmemiz, yani onun çobanı olmamız demektir. Beklenti ve ummanın Dasein'in temel yapısı olması bu nedenledir.

Bekleyiş, Umma, Varlığı Anlayış Hâli

İşleyişe izin verişteki varlığı umma hali, bir tür el yordamının muğlak, belli belirsiz varlığı anlayışıdır.¹⁷ Bu anlayış halindeyken alete alet olarak

Şimdi'nin kendi içinde geçiş oluşu, hem (*essentia*), nelik, hem de (*existentia*) nasıllık olarak, yine kendisinde bulundurduğu içsel bağlılığındaki açılış halinde varlığın kendisi olması anlamına gelir. Heidegger'in buradaki orijinalliği, zamanın geçişini günlük yaşamımızdaki nasıllığımızda farkında olmadan, günlük amaçlarımızı güderken zaten duya-geldiğimizi, zamanın sayısal geçişliğinin günlük yaşamımızdaki amaçsal yönelimlerimizdeki bir ufuk olarak önümüzde uzandığını düşünmesidir.

¹⁶ Bekleyişimiz, bu deneyimde *bir-şey-için* beklenti içinde oluşumuz, bilinçli bir öngörme hali olarak anlaşılmalıdır. Bu öngörmeyi, yansıtma olarak, Heidegger'in *Werfen*, fırlatılıp atılmışlığımız sözcüğünden gelen, *Entwerfen*, tasarlama, planlama, geleceğe ilişkin yansıtım yapma sözcüğünde kast edildiği gibi anlamalıyız.

¹⁷ Heidegger için *varlığı anlayış (Seinsverständnis)*, kavramsal olarak kavrama (begriffen) değil, dünyada-oluşun bir belirlenimidir. Bir edim ve bu edimin sonucunda anlamının gerçekleştirilmesi olarak anlayışı, bir biliş (*Arten*) diye düşünebiliriz. Biliş, *şeylere yönelim (Verhalten zu Seiendem)* demektir (Heidegger: 1982, s. 274; 1975, s. 391). Felsefi açıklama olarak bu bilişsel yönelimin varlıkla bir ilişki olduğunu göz ardı etsek bile, bilişi, yalnızca felsefi açıklamayı değil, tüm yapıp etmelerimizi, pratik ve teknik alış verişlerimizi de kapsayan bir anlamda düşünebiliriz; çünkü sonuçta şeylerle ilişkilerimizde, alışverişlerimizde de şeylere yönelim halindeyiz. Şeylere olan tüm yönelimlerimizde, ister teorik olsun ister pratik ve teknik olsun, varlığı anlayış zaten içerilmektedir. Bu nedenle Heidegger, anlayışın Dasein'in temel belirlenimi ve kendisini anlayışı olduğunu, bu anlamda anlayışın var oluşun temel belirlenimi olduğunu öne sürüyor. *Var oluş ve anlayış özsel olarak birbirini içerir* diye yorumlayabiliriz bunu. "Var olmak, özsel olarak, yalnızca anlamak değilse bile, anlamaktır" (Heidegger 1982, s. 276) diyen Heidegger, noetik görünün şeylerin (*Vorhandene*) özlelerini kavramak için dünyada oluşun içinde oluştuğunu belirtir. Heidegger'e göre, apriori görü bile, dünyada oluş ve kendini açış olarak varlığın yapısı tarafından öncelendiğine göre, varlığı el yordamıyla, belli belirsiz anlama fenomenolojik saf-görünün yerine geçer. '*Görü*' ve '*düşünce*', her

yönelmiş değildir. Bu anlayışında tarife ya da çekiç *Vorhandene* anlamında var değildir. “Bunun yerine, -bir aletle-¹⁸ meşguliyetimde işlevsellik ilişkisinin kendisinin (*Bewandnissbeüßen*) içinde hareket ediyordumdur.”¹⁹ *Bu tarife ve bu çekiç de, ilişkinin kendisi olan yapıda, zamansallığın kendisine özgü yapısında bir şey için oluşun kendisinin cinsi gibi düşünülebilir. Ben bu çekici kullanırken, zamansal-ontolojik yapının katmanlı ve ekstatik boyutsallığı sayesinde, bu cinsi içeren ve kapsayan türle, yani en evrensel kavram olan varlıkla, (işlevsellik ilişkisi olarak bir şey için oluşun kendisi) birlikte hareket etmekteyimdir. Bu birlikteliğimde, işlevsellik ilişkisinin kendisine, bir şey için oluşun kendisine izin vermiş, onu kabul etmişimdir. Bu kabul edişimde, varlığın varoluşa gelişini umar, bu amacı da, farkında olmadan, el yordamıyla güderim. Varlığın kendisini açışına izin vermiş bir halde, teleolojik bir işlevsellik ilişkisinin tümlüğü olarak kendi içinde şey olan varlığı anlayış halindeyimdir. “El altındalık şeylerin ‘kendi içlerinde’ ontolojik-kategorisel olarak betimlenebileceği bir yoldur.”²⁰ Dolayısıyla bu tarifenin kendi içinde şey, (*Dinge an sich*) olarak varlığı ve diğer şeylerin varlıklarıyla ontolojik boyutta birlikte varoluşu, yani varlığın kendisi olarak varoluşu, onun işlevini yerine getirişindedir. Bizim işleyişe izin verişimiz, *Bewendlassen*, aynı zamanda varlığa, varoluşun kendisine izin veriş, *Seinlassen* demektir.*

Ruhi Bey Neyi Umuyor, Neye Yöneliyor?

Ruhi Bey vapur tarifesine baktığında, onu modern bir öznenin karşısına aldığı bir nesne olarak görmez. Bu anlamda ona görerek bakmaz. O, ilk bakışta herkes gibi tarifeye amacını gerçekleştirmek için elinin altında, kendisi için işlevsel bir alet olarak yönelmiş görünür. Fakat otel kâtibinin dediği gibi, aslında tarife ile bir yere yetişecek değildir. Pencereye yanaşır; elinde tuttuğu vapur tarifelerini, at yarışı listelerini pencereden sızan ışığa tutar. Ruhi Bey bu listelerle, tarifelerle nasıl bir ilişki kurmaktadır? Amacı at yarışlarında kazanacak atı öngörerek ona bahis oynamak, para kazanmak, zengin olmak mıdır? Ya da amacı, tam saatinde bir vapura yetişmek, önceden belirlenmiş önemli bir randevuya gitmek midir? Ruhi Bey geleceğe ilişkin plan yaparken ne umuyordur? Sözcülemi, Eminönü’nden Kadıköy’e gidecek olan 15.45 vapuruna yetişecek olsaydı, bu yolculuğun tarifedeki planlanmış formuna dikkatle, görerek bakar, bu vapura yetişme amacını gerçekleştirmek için zamanında yola çıkmayı planlardı. Bu durumda, günlük yaşamın gerektirdiği pratik bir etkinlik olarak amacına yönelik bir beklenti ve plan içinde olurdu.

Şiirin bütününe baktığımızda, Ruhi Bey’in hiç de amaçların peşinden hırsla koşan ve zengin olmayı uman biri olmadığını anlıyoruz. Otel kâtibinin

ikisi de anlamadan türemişlerdir ve zaten uzak, soyutturlar; (Heidegger 1995, 146-147). Almanca *Verstehen* sözcüğü, bir şeyin önünde durmak, onun başında durmak, onu yönetip belirleyecek biçimde karşımıza almak anlamına gelir. Heidegger de bu sözlük anlamını belirtmekle birlikte, *Verstehen* yüklemine aynı zamanda *er versteht sich darauf* anlamında, *bu işten anlar, bu işi becerebilir, nasıl yapacağını bilir* anlamlarına geldiğini, teknik bilgi, beceri sahibi olmak anlamında da kullandığını söylüyor (Heidegger: 1982, s. 276).

¹⁸ *Bir aletle* sözlerini ben ekledim.

¹⁹ Heidegger: 1982, s. 293; 1975, s. 416.

²⁰ Heidegger: 1995, s. 72.

sözlerinden de Ruhi Bey'in ışığa tutarak baktığı tarifeler ve listeleri böyle analitik bir yaklaşımla anlamaya çalışmadığını görüyoruz. "Pek anlayamam. / Şu var ki, kendiyile eğlenir gibi sorar."²¹ Ruhi Bey gerçekten vapura ya da uçağa yetişecek değildir. Elinde tuttuğu vapur tarifelerine, at yarışları listelerine bakarken, her zaman loş olan otelin ışımayla aydınlanarak, nasıllığını, belirsizliğini, loşluğun aydınlık ve karanlık arasındaki, bir başka deyişle henüz değil ve artık değil arasındaki uzanışını bir sonuca ulaştırmaya çalışmaz. Bakışında onları görmez bile... Otel kâtibine göre: "Görerek bakmıyordur ki, bir şeyler anlasanız"²².

*Nemli bir havlunun bırakılışı gibi
Çöker bir iskemleye sonra
-Çoğu zaman böyle yapar-
Sokağa bakar aralıksız
Öyle bakar ki, sokakta bir şey olmuş sanırsınız
Sanki bir cinayet işlenmiş, biri parasını çarptırmuş
...
Oysa işte Ruhi Bey
Görerek bakmıyordur ki bir şey anlasanız.²³*

Abhandenen - Abwesenheit

Ruhi Bey'in tarifeye bakarken onu görmemesi, o tarifeye göre kalkacak bir vapura yetişerek amacını gerçekleştirecek olmanın yönelimi içinde olmaması nedeniyledir. Elinin altındaki *bu* tarife, *Zuhandene* olarak işine yaramayacaktır. Tarife, bu tikel tarifenin el altında işe yaramaması sayesinde, *bu oluşu* aşan neliğin, ne oluşunun, tarifeliğin kendisini anımsatır. Ruhi Bey, bu tarifenin, *Abhandene*, yani el altında olmayan bir şey olarak işlev görmemesine gülümseyerek, kendisiyle dalga geçer gibi izin verir. Heidegger, el altındalığın kendisinin şeylerin "kendi içlerinde" ontolojik-kategorik olarak anlaşıldığı yapı olduğunu söyler.²⁴ Ruhi Bey, *Dasein*'in anlamının zamansal yapısında umursama, *sorge* olduğunu hiç unutmamış, günlük yaşamın telaşında bir şeye doğru oluşun kendisinin gizli ontolojik yapısını hep akılda tutar gibi, yöneldiği şeylerin bu yapının yansıması olduğunu akılda tutar gibi gülümser. Böyle yaparak, el altında olmayışta el altındalığın kendisini, işlevsellik ilişkisinin ontolojik yapısını hiç unutmadan, sürekli anımsar. Bu ontolojik yapının anlamı

²¹ Cansever: 2001, s. 52.

²² Cansever: 2001, s. 52.

²³ Her zaman gittiği meyhanenin patronu da Ruhi Bey'in saatle, hatta zamanla işi olmadığını anlatır:

*Sonra bir cep saati vardır, arada çıkarıp bakar
Ama bilirim saatle filan işi yoktur
Zaten zamanla da işi yoktur ki Ruhi Bey'in
Hep aynı elbiseyi giyer
Yazın ceketini çıkarır
Kravatı ip gibidir, incedir (Cansever: 2001, s. 32).
²⁴ Heidegger 1995, s.101.*

bir şey için oluşun kendisi olduğuna göre, Ruhi Bey, el altında olmayışa izin verişinde, varlığın kendisini olmayışında açışına, eksikliğini duyuruşuna izin veriyor demektir. Yöneldiği tarifenin kendisinin işlevini göz ardı ederek, onu görmeyerek, Heidegger'in *absehen* dediği anlamda bir görüyle, işlevsellik ilişkisinin kendisinin mesafesiz bir yakınlık olarak kendisini duyuruşuna izin verir.

Yukarıda söz ettiğimiz gibi, işlevsellik mevcudiyete geliş demekse de, bu eksatik bir varoluştur. İşlevsellik var değildir ancak, tıpkı bir elma da meyvenin olmaması gibi, yokluk, hiçlik olarak varolur. Bir tarifenin *kendi içinde* varlık olarak, yani nelik, *washeit* olarak işleyişine izin verişimiz, ancak tarifenin işe yaramaması, işlevini yerine getirememesi, amacımıza dönük yönelimimize bir engel çıkartmasıyla olanaklıdır. Bir tarifenin işe yaramaması dolayısıyla mevcudiyetinin eksikliği (*Abwesenheit*) bize, el altındalığın kendisinin tümel bir olanak anlamında eksikliğini hissettirir. Heidegger için el altında olmayış bize, bir aletin bozuk olması, işimize yaramaması, ya da basitçe eksik oluşu²⁵ nedeniyle deneyimlenir. El altında olmayış, elverişli olmayış, tam anlamıyla bir yok oluş değildir. Eksikliğinde de bizim umursamamızın ufku içinde duran hiçliğin kendisi olarak varolur. Hiçlik, varlıkla aynı zamansal geçişlilik yapısının içinde birlikte duran ontolojik bir boyut olarak önümüzde uzanan, bizi çağıran bir yol gibidir. El altında olmayışın hiçliği, bizim yönelimselliğimizdeki sekteye uğrattıcı, çarpıcı, *Auffälligkeit*, bir engellenişe, *Aufdringlichkeit*, uyumlu olmama, karşı çıkma, yoldan alıkonmuşluk duygusuna, *Aufsässigkeit*, endişeye, *angst*, Kieerkegardçı trajik, dehşetli bir hiçlik deneyimine yol açar. "Dasein şu anlama gelir: Hiçin içine bırakılma".²⁶ Heidegger içine bırakılmış olduğumuz Hiçin, varoluşun kendisinin tümlük olarak anlamı olduğunu, günlük yaşamdaki engellenmemiş, akıp giden varoluşumuzun ancak hiçin hiçmesiyle, *das Nichten des Nichts*, yüzleştığımız korkuda, kaygıda açığa çıkabileceğini, bize yakınlaşacağını söyler.²⁷ Varoluşun içinde kaybolup gitmiş olduğumuzu, el altındalığın kendisi, işlevselliğin kendisi demek olan varlığın içinde barınmadığımızı, bu yoksunluk içinde yersiz yurtsuz *Unheimlich*, yabancı kaldığımızı hissederiz. Bu eksikliğin tamamlanması için hiçe izin vermeliyiz. Kendimizi ancak hiçbir yerde evde hissedemediğimizde her yerde evde olma olanağını ararız. Bir başka deyişle, ancak hiçin hiçmesinde duyduğumuz korku ve kaygının derinliği bize varoluşun varlığını, varoluşun her yerinin birbiriyle aynı olduğu zamansal birliğini, *evi* duyurabilir. Bu yersiz yurtsuzluğu gidermek, her yerde evde olmak için "özel bir şeyler yapmalı, önlem almalı, doğru bir çıkış noktası, *Ausgang*, bulup çıkmalı", bu noktadan varoluşun tümlüğünün evine, "dünyanın dünyalığına erişmeliyiz *Zugang*".²⁸

Ruhi Beyin bu eksikliği kanıksamış, kabullenmiş ve ötesini ummayan bir yönelimsellik içinde olduğunu görüyoruz. Kâtip de Ruhi Beyi betimlerken onu, "yolunu şaşırılmış bir böcek gibi", "topundan boşalan sarı kurdele gibi", "sapından eğilmiş bir çiçek gibi" hafif yönelimler içinde anlatır. Ruhi Beyin bu

²⁵ Heidegger 1995, s.74.

²⁶ Heidegger, M. (2009) *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları s. 38. Bundan böyle Heidegger 2009.

²⁷ Heidegger 2009, s.38.

²⁸ Heidegger, M. (1995) *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World-Finitude-Solitude*, çev. William McNeill ve Nicholas Walker, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press.

kendiliğindenlik ve hafiflik olarak betimleyebileceğimiz yönelimselliği, bir şey için varoluşumuzu, yani nasıllığımızı kanıksamış oluşunu gösteriyor. Ruhi Beyin nasıllığı, yeknesak, yaşamın sürekli yinelenen biçimsel ritmindeki farksızlığı yansıtır.²⁹ Ruhi Bey, vapur tarifesindeki saatle belirlenmiş bir amaca doğru değil, bu amacın içinde bulunduğu, *amaca doğruluğun kendisine* yönelik oluşun, varlığın tümlüğüne doğru oluş olduğunu anlamadan bilmekte, bu kuşatıcı, her şeyi içine alan yapının kendi ölümüyle sınırlanan sonsuz bir yineleme, yani zaman olabileceğini sezmektedir. Bu sezgiyi Ruhi Beyin kendi cenazesini izlerken söylediği, “*Ben Ruhi Bey Nasılım / Anladım anladım / Ve Şimdi iyi biliyorum artık nereye*”³⁰ dizelerindeki kanıksamışlığında, hiçbir dehşet, sarsılmışlık, trajik uyarılmışlık göstermeyen uyumunda görüyoruz.

Otelin kollayanı, umursayanı, yani çobanı olan kâtibin dediği gibi, *-otel her zaman loştur-*. Ruhi Bey bu loşluğun, aydınlıkla karanlık, gündüzle gece arasındaki farkın fark ediş olarak askıda kalışının sürekliliğinin, Platon’un *Bir* kavramındaki tümlük olmasını olanağını umursar görünmez. Umursamazlığını merak etmeme, meraksızlık olarak gösteren Ruhi Bey, çokluğun nasıllığının yinelenişindeki Bir’i göz ardı eder. Öyle meraksızdır ki, Heidegger’in meraklı olma hali için kullandığı, görmek için duyulan tutkuyu, *Lust zu sehen*,³¹ yine Heidegger’in görmenin diğer duyulardan daha öncelikli bir anlamı olduğunu Augustinus’a referansla anlattığı görüsel öncelikliliğinin Plâtoncu ışımaya ilişkisini bulanıklaştırır; otelin loşluğu içinde eritir. Ruhi Bey, kendi nasıllığının loşluğunu, nasıllığın kendisi olarak neliğin içindeki yeknesaklığa ve tekrara yansıtır. Ruhi Bey için *Hiçin hiçmesi* varlığın tamamlanmamışlığının endişesi değil, yeknesaklığın kabullenilmesi demektir. Ruhi Bey, Platonik güneşimsi kökenin yerine gölgede, loş ve belirsiz kalmayı, Heidegger’in önerdiği “özel bir şeyler yapmayı, önlem almayı, doğru bir çıkış noktası bulmayı” gülümseyerek boş verir. Işığın aydınlatıcılığını ve açığa vuran ışımalarını beklemez, ummaz. Ruhi Bey tarifenin el altında olmayışında, içindeki zamansal süreler hiçbir anlama gelmediğinde, tam da bu nedenle, şimdilerin yeknesaklığının kırıldığı özel bir an’da, hiçliği, yani varoluşun kendisinin anlamını anımsattığında duymazdan gelir. Ruhi Bey, o sürelerin Kadıköy’den Bostancı’ya gidiş gibi belirlenmiş günlük yaşamdaki nasıllığımız demek olan süreler olmaktan çıkıp, şimdi’nin içsel boyutunun varlığı, yani zamanı yansıttığı bir anda, süre oluşun, zamansal oluşun saf ve yalın biçimselliği olarak göz almasını, ışımalarını görmez. O süreler nasıllık olarak yaşadığımız, birbirinden farksız süreler olarak kalırlar; Ruhi Bey de nasıl olarak kalır; ne olduğunu nasıllığının sonsuz yinelenmesi,

²⁹ Oysa Heidegger için, tam aksine, Dasein, *şimdi*’lerin yeknesak ardışıklığının ötesinde bir otantik anlayışa doğrudur. Böyle olabilmesi, varlığın günlük yaşamımızdaki yersiz yurtsuzluğumuzun (*Unheimlich*) sonunda kavuşacağımız bir yuva (*Heim*) olarak kendisini açışına, açık oluşuna bağlıdır. Dasein bu anlamda varlığın peşinde, onun kendisini açışının zamansal yapısının olanağındaki aynı zamanda, kendi olma olanağının peşindedir. Dasein için kendisi olma olanağı, (*Seinkönnen*), ardına düşme olarak, geleceğe doğru bir umma, beklenti içinde olmak demektir. *An*, varlığın kendisini mevcudiyete getirişi olarak şimdilerin yeknesaklığının kırıldığı bir ait olma, yuvaya dönme deneyimine açılır. Diğer Dasein’lerle ortaklığımız bu yinelemede, şimdilerin yeknesaklığında, zamansallığın kendisini kendisinden açışının bir olanağı olarak, farklı bir *şimdinin* bir *an*’da meydana gelmesi umududur.

³⁰ Cansever: 2001, s. 57.

³¹ Heidegger 2006, s.171.

loşluğun bengi döngüsü içinde bırakır. *Bir ara pencere camında kendime baktım / Baktım ki, ben Ruhi Bey / Nasıl olan Ruhi Bey / Daha nasılım* dizelerinde anlattığı gibi, nasıllığın içinde kalır; nasıllığı kollar. Neliği nasıllığın kendisinden ayıran kaygıyı duymaz; içeriksiz biçimin el altında olmayışta düşünülmesini trajik bulmaz; umursamaz. Heidegger'in Dasein'in temel yapısı dediği ve zamansallıkta temellenen umursama, *Sorge*, Ruhi Beyin belli belirsiz bir gülümsemeyle, ince bıyıklarının altında kaybolan zarif, hatta soylu ama müstehzi, böylece aslında kibirli gülümsemeyle örtülür.

KAYNAKÇA

- Aktok Ö. (2010) *Heidegger*, editörler: Metin Bal ve Özgür Aktok, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Aristoteles, (2002) *Kategoriler*, çev. Saffet Babür, 2. Baskı, Ankara: İmge Yayınları.
- Aristoteles, (1997) *Fizik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristotle, *Metaphysics*, çev. David Ross, <http://classics.mit.edu/Aristotle/metaphysics.html>.
- Aristoteles, (2007) *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Cansever Edip, (2001) *Şairin Seyir Defteri*, İstanbul: Adam Yayınları.
- Heidegger, M. (1982) *Basic Problems of Phenomenology*, çev. Albert Hofstadter, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1975) *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Klostermann Seminar, Vittorio Klostermann Frankfurt.
- Heidegger, M. (1995) *Being and Time*, çev. John Macquarrie ve Edward Robinson, Oxford: Blackwell Publishers.
- Heidegger M. (2006) *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen.
- Heidegger, M. (2000) *Introduction to Metaphysics*, çev. Gregory Fried ve Richard Polt, London: Yale University Press.
- Heidegger, M. (1997) *Phenomenological Interpretation of Kant's 'Critique of Pure Reason'*, çev. Parvis Emad ve Kenneth Mally, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2001) *Phenomenological Interpretations of Aristotle: Initiation into Phenomenological Research*, çev. Richard Rojcewicz, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1995) *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World-Finitude-Solitude*, çev. William McNeill ve Nicholas Walker, Bloomington - Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1996) *Zaman Kavramı*, çev. Saffet Babür, Ankara: İmge Yayınları.
- Heidegger, M. (2009) *Metafizik Nedir?*, çev. Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Inwood, M. (1999) *A Heidegger Dictionary*, London: Blackwell Philosopher Dictionaries Ser.