

HEIDEGGER'İN KARTEZYEN DÜNYA ONTOLOJİSİNE YÖNELİK ELEŞTİRİSİ

Özkan GÖZEL*

ÖZ

Bu çalışmada Heidegger'in Kartezyen dünya ontolojisine dair eleştirisi ele alınıp yorumlanmaktadır. Descartes'ta dünya sonlu töz olarak uzamlı şey tekabül etmektedir ki bunun karşısında diğer sonlu töz olarak düşünen şey yer almaktadır. Tanrı ise bu iki sonlu tözün ontolojik zemini olan sonsuz töz olarak takdim edilmektedir. Dünyaya dair araştırmasında Descartes duyusallığı (sensatio) göz ardı ederek akletmeyi (intellectio) öne çıkarmakta ve entelektüalist bir yaklaşımı benimsemektedir. Keza, dünyayı münhasıran uzam fikrinden hareketle anlamakta ve ondaki şeyleri cisimli şeyler kategorisine indirgemektedir. Dolayısıyla Descartes dünyasallığın diğer boyutlarının üstünden atlamış olmaktadır. Heidegger'in Descartes'ın dünya tasavvuruna dair temel eleştirisi, bu tasavvurun içerdiği nesnelciliğe (objectivism) ve bilişselciliğe (cognitivism) yöneliktir. Heidegger'e göre, dünya ve içindekiler nesnel ve bilişsel şeyler olmadan önce, pratik ve kullanım esaslı şeylerdir. Dünya kendini bize teoriden önce pratikte açar. Uzam fikrini merkeze alarak dünyaya yaklaşmak, gerçekte dünyanın hakikat ve anlamını iskalamaktan başka bir şey ifade etmez.

Anahtar Kelimeler: Dünya, uzam, sensatio, intellectio, Descartes, Heidegger.

HEIDEGGER'S CRITIQUE ON CARTESIAN ONTOLOGY OF WORLD

ABSTRACT

In this work, Heidegger's critique on Cartesian ontology of world is discussed and interpreted. In Descartes, the world corresponds to the extended thing as finite substance, in contrast to the other finite substance, namely thinking thing. As to God, he is presented as the infinite substance, the ontological basis of these two finite substances. In his research on the world, Descartes ignores the sensatio, emphasizes intellectio and adopts an intellectualist approach. Likewise, he understands the world exclusively from the idea of extension and reduces the things of the world to the category of objects. Therefore, he jumps over other dimensions of worldliness. Heidegger's fundamental critique on Descartes' conception of the world is directed towards the objectivism and cognitiveism contained in this conception. According to Heidegger, before the things of the world become objective and cognitive, they are practical and use-based. The world opens itself to us in practice before theory. Approaching the world by centering the idea of extension means nothing but missing the truth and meaning of the world.

Key Words: World, Extension, Sensatio, Intellectio, Descartes, Heidegger.

* Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Felsefe Bölümü öğretim üyesi.

FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi) FLSF (Journal of Philosophy and Social Sciences)

2019 Güz, sayı: 28, ss. 1-16

Fall 2019, issue: 28, pp.: 1-16

Makalenin geliş tarihi: 30.07.2019

Submission Date: 30 July 2019

Makalenin kabul tarihi: 25.10.2019

Approval Date: 26 October 2019

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/flsf>

ISSN 2618-5784

Le “monde” de Descartes est un monde “sous anesthésie générale”!
[Descartes'in “dünya”sı, “genel anestezi altında” bir dünyadır!]

Jean Greisch

Giriş

Bu makale¹ Martin Heidegger'in (ö. 1976) *Varlık ve Zaman* (1927) adlı eserindeki § 19 ilâ 21'i analiz ederek yorumlamayı hedeflemektedir. Bu paragraflarda, Alman filozof, Kartezyen dünya ontolojisinin hermenötik bir tartışma suretinde eleştirisini ortaya koymaktadır. Filozof önceki paragraflarda (§ 14 ilâ 18) dünya/sallığın ve dünya-da-olma'nın (*In-der-Welt-sein*) ne manaya geldiğini pozitif olarak ortaya koymuştu. Analiz ve yorumunu okuyacağınız bu paragraflarda ise, bu kez negatif yoldan, bir karşı-örnek olarak ele aldığı Kartezyen dünya tasavvurunu bakış altına getirmekte ve eleştiri konusu yapmaktadır. Böylece, Descartes'a yönelik bu eleştirisiyle Heidegger, kendi dünya tasavvurunun farkını ortaya koymaktadır.

René Descartes (ö. 1650) her hangi bir filozof değildir. Onun modern felsefenin, dolayısıyla modern zihniyetin teşekkülünde hatırı sayılır bir payı vardır. Nitekim, bilindiği üzere, modern felsefe onunla başlatılır. Kartezyen dünya (ve gerçeklik) tasavvuru, bugün de hala gerek bilimde, gerek felsefede, hatta gerekse sıradan zihniyette, şu veya bu ölçüde, tesirini sürdürmektedir. Şu halde Kartezyenizmin eleştirisi bir bakıma modern zihniyetin temellerine dair bir eleştiri anlamına gelmektedir.

Dünyayı *uzamlı şey (res extensa)* olarak tözselleştirip ele alan Descartes, bu yaklaşımını genelleştirir ve dünya-içindeki her varolan şeye tatbik eder. Bu surette dünyayı karşısına-koyan yani nesneleştirip “resim”leştiren Fransız filozof, bunu yaparken dünya ile ilişkimizde önemli bir rol oynayan *duyarlılığı (sensibilité)* tasfiye ederek entelektüalist bir tutum sergiler. Heidegger'in yorumuna göre bu tutumuyla Fransız filozof dünya fenomeninin “üstünden atlamış” yani onun tam da Dasein ile ilişkisinde ortaya çıkan somut ve pratik veçhesini ıskaladığıdır. İşte bu makalede bu ve bunun gibi meseleleri ele alacağız.

¹ Bu makalede *Varlık ve Zaman*'dan (Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag: Tübingen, 2006.) yaptığımız alıntılarda veya bu kitaba atıflarda K. H. Ökten'in “tümüyle yenilenmiş ve düzeltilmiş” tercümesini (Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, çev. K. H. Ökten, Alfa Yayınları: İstanbul, 2018.) de göz önünde bulundurmakla birlikte, Aziz Yardımlı'nın yapmış olduğu tercümeyle (Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, çev. A. Yardımlı, İdea Yayınları: İstanbul, 2004.) -gerektiğinde bazı değişikliklere başvurarak- esas aldık. Burada özgün metin yani *Sein und Zeit* “SZ” kısaltmasıyla, esas alınan A. Yardımlı tercümesi ise “VZ” kısaltmasıyla belirtilmiştir; ayrıca “-ç.d.” “çeviri değiştirildi” anlamına gelmektedir.

Aşağıda Heidegger'in Descartes'ın uzam fikrini merkeze alan dünya tasavvurundan ne anladığını ve bu anlayış çerçevesinde de Kartezyenizme yönelttiği eleştiriyi ihtiva eden 19. ilâ 21. paragrafların bir şerhini sunuyoruz. Burada her bölüm sırasıyla bir paragrafa tekabül ediyor. Bu şerh çabasında biz asıl metnin akışını ve ritmini mümkün olduğunca yakından takip etmeye çalışıyor, müphem ve güç anlaşılır noktaları açıklığa kavuşturmayı, metni açmayı, açıklamayı, yorumlamayı yani şerh etmeyi amaçlıyoruz. Söylemeye gerek yoktur ki bu şerh asıl metne koşut olarak okunabileceği gibi, müstakil bir şekilde de okunabilir.

1. *Res Extensa* olarak Dünya

Descartes dünyanın temel ontolojik belirlenimini *uzam (extensio)* kavramına müracaatla ortaya koyar. Uzam, Fransız filozofta, mekânsallığı (*spacialité*) oluşturan bileşenlerden biridir; hatta onda bu kavramın mekânsallıkla giderek aynı anlama geldiğini söylemek gerekir. Bilindiği üzere Descartes'ta sonsuz töz olarak Tanrı'nın yanı sıra sonlu ve yaratılmış tözler olarak *düşünen şey (res cogitans)* ile *uzamlı şey (res extensa)* yer alır. Burada *düşünen şey* "ben"e, *uzamlı şey* ise "dünya"ya tekabül eder. Tanrı ise bu iki (sonlu ve yaratılmış) tözün ontolojik temelini sağlayan "en mükemmel varolan"dır.

Descartes, *düşünen ben (ego cogito)* olarak *düşünen şey*'i, *cisimli şey*'den (*res corporea*) ayırır, öyle ki bu ayırım sonradan "Doğa ve Tin" ayırımına, dikotomiye varan şu ünlü ayırma yol açacaktır. Martin Heidegger tüm bir modern düşünceyi belirleyen bu ayırımın ne türden bir varlık telakkisi içinden yapıldığını sorgular ve bu minvalde *töz (substantia)* kavramını tartışmanın merkezine taşır; zira Kartezyen varlık anlayışını tartışmak üzere ilkin bu temel kavramı açıklığa kavuşturmak gerekmektedir. Gerçekte bu kavram ikircikli yani çift anlamlı bir yapı arz etmektedir; şundan dolayıdır ki, Descartes'ta "töz" ile kimi zaman töz olarak varolan şeyin *varlığı* yani *tözselliği* kastedilmekte, kimi zaman ise o varolan şeyin kendisine *töz* adı verilmektedir. Alman filozof, benzer bir durumun Antikçağ'da *ousia* için de söz konusu olduğuna işaretlerle, bu çift anlamlılığın tesadüfi olmadığına dikkat çeker. (SZ: 90-91; VZ: 138)

Dahası Heidegger, *cisimli şeyin* ontolojik belirlenimini ortaya çıkarmak üzere, onun tözselliğini neyin oluşturduğunu sorar. Soru şu şekilde de ortaya konabilir: Genel olarak bir tözün tözselliği nasıl bilinebilir? Bu soruya Descartes'ın *Felsefenin İlkeleri*'nde (*Principia Philosophiae*) geçen cevabı açıktır: "Töz belli bir yüklem yoluyla bilinir, ama her bir töz için seçkin bir özellik vardır ki, tözün doğasını ve özünü oluşturur ve tüm geri kalanlar ona

göndermede bulunurlar.”² Peki ama cisimli şey açısından bu temel özellik hangisidir? Bu *uzam*dır (*extentio*) ki tüm diğer özellikler ona bağlıdır. Nitekim Descartes'ın aynı kitabında şu ifadeye rastlarız: “Gerçekten de uzunluk, genişlik ve derinlikte uzam cisimli tözün doğasını oluşturur.”³ Demek ki uzunluk, genişlik ve derinlik, cisim açısından bu olmazsa olmaz özellikler, tam da onun uzamlılığını ifade eder. Uzam, cisimli şeyin –dünyanın– varlığını yani tözselliğini anlatır; öyle ki tüm diğer belirlenimler uzamı daha baştan varsaymak durumundadır: “[C]isme yüklenebilen başka her şey uzamı varsayar.”⁴ Descartes, dünyanın tözselliği olarak uzamı tanıtlamak üzere, bu tözün tüm başka belirliliklerinin yani “bölünme”, “şekil” ve “hareket”in uzamın kipleri olduğunu gösterir. Cisimli şey, uzamın muhafazası kaydıyla, türlü değişikliklere uğrayabilir; bu durumda, varlığında, yine de *aynı* kalır.⁵ (SZ: 91; VZ: 139)

Descartes'ta “kuvvet” (*vis*) gibi bir şeyin tözün tözselliğini oluşturmada ya da varolan şeyin varlığını belirlemede her hangi bir ağırlığı yoktur. Dolayısıyla o, “kuvvet”e ya da –bugün daha ziyade kullanılan tabirle– “enerji”ye cisimli şeyin tanımında hiçbir rol yüklemeyiz. Sonradan, Leibniz (ö. 1716) bu hususu sıkı bir şekilde eleştirecek ve bu minvalde kuvvet kavramına hatırı sayılır bir yer açacaktır.⁶ Öte yandan, sertlik (*durities*), ağırlık (*pondus*), renk (*color*) gibi özellikler de arızı bir mahiyet arz ediyor olup cisimden uzaklaştırılmaları durumunda onda esaslı bir değişikliğe yol açmazlar, zira bu gibi belirlilikler onun asıl varlığını, şu halde tözselliğini teşkil etmezler. Heidegger, bu durumu sertlik örneğinde ele alır ve bu çerçevede *Felsefenin İlkeleri*'nden bir alıntı yapar:

[S]ertlik söz konusu olduğu sürece, anlam onun hakkında sert cisimlerin ellerimizle karşılaşan bölümlerinin ellerimizin hareketine direnmelerinden başka hiçbir şeyi belirtmez. Çünkü ellerimiz belli bir bölüme doğru hareket ettiğinde oradaki tüm cisimler ellerimizle aynı hızla geri çekilselerdi, hiçbir sertlik duyumsamamız gerekirdi. Ne de böyle geriye çekilen cisimlerin

² Descartes, R., *Principia Philosophiae, Oeuvres*, ed. Adam-Tannery, c. VIII, I, § 53, 25; *Principia*'dan alıntılar, aksi belirtilmedikçe, A. Yardımlı çevirisidir.

³ *A.g.y.*

⁴ *A.g.y.*

⁵ “Bir ve aynı cisim, önceki niteliğini koruyarak, çeşitli yollarda uzamlı olabilir: Hiç kuşkusuz kimi zaman uzunlukta daha büyük, genişlik ve derinlikte daha küçük olabilir, ama daha sonra tersine genişlikte daha büyük ve uzunlukta daha küçük olabilir.” *A.g.e.*, § 64, 31.

⁶ Krş. Heidegger, M., *Prolégomènes à l'Histoire du Concept de Temps*, trad. A. Boutot, Gallimard: Paris, 2006.

bu yüzden cisimsel doğalarını yitirmeleri her hangi bir yolda anlaşılabilir; öyleyse bu doğa sertliklerinden oluşmaz.⁷

Sertlik dokunmada tecrübe ettiğimiz bir özelliktir. Sert bir şey onu konumundan etmek üzere uzağa doğru ittiğimizde elimizin bu temasına “direnir” ve cismin bu “direnmesinde” biz sertlik gibi bir şeyi tecrübe ederiz. Eğer sert bir cisim, ona temas eden elin itme hareketiyle aynı hızda yer değiştirecek olsa, o zaman hiçbir dokunma vuku bulmayacağı gibi, hiçbir sertlik hissi de meydana gelmezdi. Şu halde, der Heidegger, “Eğer cisimler varlıklarını ‘sertlik’ gibi bir şeyin olmasını olanaksızlaştıran bir hız değişimi altında bile koruyorlarsa, o zaman [Descartes’a göre] sertlik bu varolan şeylerin varlığına ait değildir.” Descartes, sertliğin cisimlerin varlığına ait (olmazsa olmaz) bir özellik olmadığını bu surette ortaya koyduktan sonra, aynı mantığı ağırlık ve renk gibi cisimsel maddede *duyumsanan* tüm diğer özelliklere tatbik eder ve buradan uzamın doğasının bu gibi (olmasa da olabilir) özelliklerden hiç birine bağımlı olmadığını sonucunu çıkarır. (SZ: 92; VZ: 140-141)

Sonuç olarak, cisimli şeyin varlığını (tözsellliğini) oluşturan şey uzunluk, genişlik ve derinliğe sahip oluşuyla *uzamdır* (*extentio, l'étendue*) ancak. Uzam söz konusu olduğunda bölünebilirlik, şekil alabilirlik ve hareket edebilirlik arazi özellikler olarak kalır. Uzam uğradığı tüm bu başkalaşımardan sonra da varlığını sürdürebilen ve kendi olarak kalabilen tek şeydir tam olarak. Dahası, cisimli şeyde *kalıcılık* (*subsistance*) esastır ki bu temel özellik tam da o şeyin tözselliğine işaret eder. (SZ: 93; VZ: 141) Descartes'ın dünyası uzamlılığın, dolayısıyla da kalıcılığın belirlediği işbu cisimli şeyin dünyasıdır.

2. Descartes'ta Dünyanın Ontolojik Belirlenimi

Görüldüğü üzere Descartes'ta *uzamlı şey* sonlu bir töz olup “dünya”ya tekabül eder. Burada “töz” kavramını biraz açmamız gerekiyor. Fransız filozof töz ile var olabilmek için başka hiçbir varlığa ihtiyaç duymayacak bir şekilde (sırf kendine dayanarak) var olan bir şeyi anlar.⁸ Bu durumda tözün tarifi “başka hiçbir şeye ihtiyaç duymama” olarak ortaya çıkıyor. Gerçekte bu tarife bihakkın uyan, “en mükemmel varolan” (*ens perfectissimum*) vasfıyla Tanrı'dan başkası değildir. O'ndan başka herkes veya her şey bir şekilde muhtaç statüsündedir: “Yalnızca hiçbir şeye hiçbir ihtiyacı olmayan töz

⁷ Descartes, R., *Principia*, II, § 4, s. 42; -ç.d.

⁸ *A.g.e.*, I, § 51, s. 24.

anlaşılabilir ve bu ise Tanrı'dır."⁹ Tanrı burada "en mükemmel varolan"dır ki bu ontolojik terim aynı zamanda onun başka bir şeye muhtaç olmayışını, dolayısıyla da hakiki anlamda töz oluşunu ifade eder. Başka her şey ona, onun yardımına muhtaçtır: "Gerçekten de başka şeylerin Tanrı'nın eş-buluşununun yardımı olmaksızın var olamayacaklarını algılarız."¹⁰ Tanrı'nın dışındakiler yani *yaratılmış varolanlar* "husule getirilmeye ve muhafaza edilmeye" ihtiyaç duyarlar. Tanrı ve (Tanrı olmayan her varolan şey anlamında) *yaratılmış varolanlar*... Bu iki varolan şey arasında, Heidegger'in de vurguladığı üzere, varlığın "sonsuz bir ayrım"ı bulunur. Ama burada dikkat edilmesi gereken can alıcı nokta, gerek Yaradan'ın gerekse yaratılanların *ortak bir terimle* "varolan" olarak adlandırılmasıdır. Buna göre, der Heidegger, "varlığı öylesine geniş bir biçimde kullanırız ki, anlamı "sonsuz bir ayrımı" kapsar. Böylece belli bir hakla yaratılmış varolan şeye (*ens creatum*) de töz diyebiliriz." (SZ: 93; VZ: 141-142)

Bu minvalde Descartes "belli bir hakla", Yaradan'ın yanı sıra, yaratılmış iki şeye yani *düşünen şey* (*res cogitans*) ile *uzamlı şey'e* (*res extensa*) töz diyebilmiştir. Bunlar kuşkusuz Tanrı tarafından "husule getirilmeye ve muhafaza edilmeye" ihtiyaç duyan şeylerdir. Yine de, *düşünen şey* ile *uzamlı şey'in* yaratılmışlık dairesinde ve izafi anlamda diğer şeylere her hangi bir muhtaçlıkları söz konusu değildir. Bundan dolayıdır ki Descartes onları töz olarak vasıflandırmaya yol bulabilmiştir. Bu durumda biri sonsuz, ikisi sonlu üç töz ortaya çıkmaktadır ki töz ibaresi bu üçü için *ortak olarak* kullanılır. Ama gerçekte tözün bu *çok-anlamlı* (*équivoque*) kullanımı ontolojik anlamda muğlaklığa veya belirsizliğe, dolayısıyla da soruna yol açmaktadır. Nitekim "Töz adı, diyor bizzat Descartes, Tanrı'ya ve bunlara, Okullarda dedikleri gibi, tek-anlamlı [*univoque*] olarak uygun değildir, eş deyişle [bu adın] hem Tanrı'ya hem de yaratıklarına ortak [olacak hiçbir imlemi seçik olarak anlaşılabilir.]"¹¹ Gerçekte, Descartes'tan önce, Varlığın çok-anlamlılığı meselesi Ortaçağ felsefesini çokça uğraştırmıştır. Sözelimi "Tanrı [var]dır" ("Gott ist") ve "Dünya [var]dır" ("die Welt ist") deriz. Bu ifade ("[var]dır") söz konusu iki durumda çok-anlamlı bir kullanıma sahiptir, zira "varolan iki şey arasında tam olarak Varlığın *sonsuz* bir ayrımı vardır; eğer '*dir*'in imlemi tek-anlamlı olsaydı, o zaman yaratılan yaratılmamış olarak alınır ya da yaratılmamış olan yaratılan bir şeye indirgenirdi." Ama durum öyle değildir, burada Varlığın belirsizliğe açılan bir çok-anlamlılığı söz konusudur. (SZ: 94; VZ: 142-143)¹²

⁹ A.g.y.

¹⁰ A.g.y.

¹² Ayrıca bkz. Heidegger, M., *Prolégomènes*, 253.

Skolastikler Varlığın *analojik* anlamını öne çıkararak bir formülasyona başvurmuş ve bu surette çok-anlamlılığın yarattığı sorunları hal yoluna koymaya çalışmışlardır. Onlar Antikçağ felsefesinde Aristoteles'in (ö. MÖ 322)¹³ yaptığına benzer bir şekilde değişik analogi türleri tespit etmişler; bununla birlikte, Heidegger'in de dikkatimizi çektiği üzere, Varlığın bu farklı anlamlara gelecek bir şekilde kullanımında ihtilafa düşmüşlerdir. Descartes'a gelince, Alman filozof, onun sorunun tespitinde ve ontolojik olarak ele alınışında Skolastiklerin "çok gerisine düştüğünü" ve aslında sorunu "geçtiirdiğini" öne sürer. Bunun anlamı Descartes'ın "Varlığın tözsellik düşüncesinde kapsanan anlamını ve bu imlemin 'evrensellik' karakterini tartışmadan bırakmış olması demektir." (SZ: 94; VZ: 143) Heidegger'e göre Varlığın anlamını araştırmada Ortaçağ ontolojisi Antikçağ ontolojisinden öteye bir adım atmış değildir: "Kendiliğinden-açık" kabul edilen Varlığın anlamı gerçekten ele alınmadan bırakılmıştır. Fransız filozofun kendisi de bu hususta Skolastiklerden önde değildir.¹⁴

Descartes haddizatında tözün tözselliğinin yani varlığının kendinde erişilmez olduğunu ileri sürer: "[T]öz yalnızca var olan bir şey olması olgusundan ortaya çıkarılamaz, çünkü yalnızca bu kendi başına bizi etkilemez."¹⁵ Yani "Varlığın" kendisi bizi "etkilemez" ve biz onu algılayamayız. Bunu noktada Heidegger bize "Varlık reel bir yüklem değildir" diyen Kant'ın (ö. 1804) mahut ifadesini hatırlatır ve devamla şöyle der: "Varlık gerçekte *varolan şey olarak* erişilebilir olmadığı için, Varlık ilgili varolan şeylerin varolan belirlilikleri, yüklem yoluyla anlatılır... *Res corporea* olarak *substantia finitaya* [*cisimli şey olarak sonlu töze*] birincil zorunlu 'gönderme' *extentio*'dur [*uzamdır*]." Descartes'a göre biz "düşüneni ya da uzamlı olanı göz ardı etmek üzere" uzamlı tözü ya da düşünen tözü salt tözden daha kolay anlarız.¹⁶ Çünkü töz yalnızca "akıl yürütme yoluyla" (*ratione tantum*) çözülebilirdir, yoksa "reel olarak" (*realiter*) değil; dahası, töz/sellik ile tözel olarak varolan şeyle karşılaşabilir gibi karşılaşamayız yani o bizi reel anlamda etkilemez ve biz de onu bilfiil algılamayız. (SZ: 95; VZ: 144)

¹³ Aristoteles *Metafizik*'te birkaç yerde (1003a33, 1028a5, 1026a33) varolanın çok anlamlılığını dile getirir: *to on legetai pollakhos*. Bu ifadeyi Ahmet Arslan Türkçeye "Varlık, çeşitli anlamlara gelir" olarak (bkz., Aristoteles, *Metafizik*, çev. A. Arslan, Sosyal Yayınları: İstanbul, 1996), Y. Gurur Sev ise "Varolan birçok şekilde söylenir" olarak (bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. G. Sev, Pinhan Yayınları: İstanbul, 2018) çevirmiştir.

¹⁴ Daha temel bir eleştiri olarak Heidegger, Descartes'ın *cogito sum* ifadesinde *sum*'un yani varlığın anlamının "kendiliğinden açık" olduğunu varsayıp açıklanmadan bıraktığını söyler.

¹⁵ Descartes, R., *Principia*, I, § 52, s. 25.

¹⁶ *A.g.e.*, I, § 63, s. 31.

Bu surette, der Heidegger, Descartes tarafından “dünya”nın uzamlı şey olarak ontolojik belirleniminin hangi esaslara dayandığı açıklığa kavuşur. Sonlu töz olarak “dünya” ontolojik olarak çok-anlamalı, dolayısıyla muğlak bir tözsellik düşüncesine dayandırılır:

Ontolojik olanın temelinde ontik olan yattığı için, *substantia* [töz] ifadesi kimi zaman ontolojik, kimi zaman ontik, ama çoğunlukla bulanık bir ontik-ontolojik anlamda işlev görür. Ama bu önemsiz anlam ayrımının arkasında temel Varlık sorusunun üstesinden gelmekteki başarısızlık gizlenir. (SZ: 95; VZ: 144-145; -ç.d.)

Heidegger son olarak iki noktaya dikkatimizi çekmektedir: İlk olarak çok-anlamlılıkların izinin doğru yolda sürülmesi gerekliliğine ve daha önemli olarak da “şeylerin kendisine” (Husserl) dönerek kökensel sorunsalı açığa çıkarmayı göze almaya. Alman filozof burada (Skolastiklerde görüldüğü üzere) sözcük anlamları ile uğraşmanın ötesine geçerek (fenomenolojik yolla) Varlığın anlam(lar)ını somutluğunda yakalamayı yani onun kendini fenomenal planda somut olarak gösterme biçimlerinin izini sürmeyi kastetmektedir.

3. Kartezyen Dünya Ontolojisinin Eleştirisi

Kartezyen ontoloji; Tanrı, Ben ve Dünya arasındaki radikal ayrıma dayanır, öyle ki bunlardan her biri bir töze tekabül eder. Bu ontoloji, tözsel gerçeklik olarak uzamdan hareket eder; buna göre, gerek dünya-içinde bulunanlar, gerekse genel olarak dünya fenomeni fizik-o-matematik uzamlılığa indirgenir ve orada adeta tüketilir. Bu surette, Kartezyen tasavvur, dünyayı, onun egzistansiyal anlamını göz ardı ederek “dünyasızlaştırılır.”¹⁷Bu dünyasızlaştırma *elaltında-bulunan (Zuhandenen)* dünya-içindeki varolan şeylerin varlığının göz ardı edilmesi suretinde gerçekleştirilir.

Descartes genel olarak dünya fenomenini araştırmadığı gibi, aslında dünya-içinde varolan şeylerin dünya-karakterini görünür kılmak gibi bir amacı da gözetmiş değildir. Zira, Greisch’in da işaret ettiği üzere,¹⁸ Fransız filozofun dünya gibi bir fenomeni ele alışında (ya da ele alamayışında) ontolojik telakkinin geri plana düşerek, epistemolojik telakkinin baskın çıkışı büyük rol oynar. Böylece o dünya fenomenini ağırlıklı olarak bilginin (*connaissance*), bilhassa da *matematik bilginin* kesif ışığı altında ele alır. Bu ışık fenomenin bir yüzünü görünür kılıyorsa bile; bu, diğer yüzünü gölgede bırakma pahasına olmaktadır. Fransız filozofun dünyası kendini fizik-o-

¹⁷ Heidegger, M., *Prolégomènes*, 267.

¹⁸ Greisch, J., *Ontologie et Temporalité*, *Esquisse d'une Interprétation intégrale de Sein und Zeit*, PUF: Paris, 2003,145.

matematik belirlenim altında görünüşe veren bir dünyadır ki haddizatında bu dünya doğadan ayrımı içerisinde değil de, bilakis onunla özdeş olarak telakki edilir. Nitekim Fransız filozof dünyasallığı başka şeyden değil ama doğa bilimlerinin “doğa”sından itibaren düşünür ve ona indirger. Oysa Heidegger’e göre (SZ: 81-82; VZ: 125-126) doğa dünyadan (dünyasallıktan) itibaren anlam kazanmaktadır, yoksa tersi değil.¹⁹

Bununla birlikte, Descartes’ın “başarısı” geleneksel ontolojinin dünya telakkisini fizik-o-matematik bir modern dünya telakkisine dönüştürebilmesinde yatar.²⁰Böylece, hakikati matematikte modelini bulan kesinlik fikrine endeksleyen bu anlayış, modern tekniğin ve dolayısıyla hesabi zihniyetin hâkimiyetine giden yolu açmış olur. Burada bilgi hakikatin açığa-çıkması değil de, varolan üzerinde iktidar temininin bir aracına dönüşmüştür artık. Jean Beaufret’nin de dikkatimizi çektiği üzere böylesi bir yazgının nihai görünümü hakikatin bir “değerler” sistemine dönüşmesi şeklindedir²¹ ki temas edeceğimiz son konu bu değerler meselesi olacaktır.

Bu paragrafta (§ 21) Heidegger Kartezyen dünya ontolojisini düz anlamda eleştirmekle yetinmemekte ama bu ontolojinin temellerine dair hermenötik bir tartışma gerçekleştirmektedir. Bu minvalde, Alman filozof Descartes’ın dünya fenomenini (Greisch’in tabiriyle) nasıl “ıskaladığını” (*ratage*) göstermek istemektedir. Gündelik ortamda kendini açan, yaşanabilir ve ikamet edilebilir bir dünya değildir Descartes’ın doğaya eşitlenmiş matematik dünyası, ama o bütünüyle nesnel incelemeye konu, bütünüyle “hesaplanabilir ve ölçülebilir” bir dünyadır.²² Ona gündelik hayatta rastlamayız, ama o teknik ve bilimsel evrende karşımıza çıkar.

Şimdi buraya kadar serdettiğimiz bu genel mülâhazalar tahtında Heidegger’in Kartezyen dünya ontolojisine dair hermenötik tartışmasını daha yakından takip edebiliriz.

Alman filozof ilk olarak dünya/sallık meselesine uygun giriş minvalinin tespit edilmesi gereğini işaret eder ve bu bağlamda Descartes’ta güvenilmez addedilip bir kenara bırakılan *sensatio*’dan (duyulur nitelikler) ayrımı içinde *intellectio*’nun dünyayı anlamamızda (bir başına) uygun yolu

¹⁹ Heidegger’de doğanın el-altında (*available; Zuhandanen*), el-altında-olmayan (*unavailable; Unzuhandanen*) ve el-önünde (*occurrent; Vorhandanen*) olmak üzere ontolojik statüleri ile ilgili ayrıntılı bir analiz için bkz. Dreyfus, H. L., *Being-in-the-World: Commentary on Heidegger’s Being and Time, Division I*, The MIT Press: London, 1991, 109-112.

²⁰ Greish, J., *Ontologie et Temporalité*, 145. Bu matematik tasavvur ile ilgili ayrıca bkz. Heidegger, M., *Qu’est-ce Qu’une Chose?*, trad. J. Roboul et J. Taminiaux, Gallimard: Paris, 1971, 76 vd.

²¹ Beaufret, J., *Philosophie Moderne: Dialogue avec Heidegger II*, Ed. de Minuit: Paris, 1977, 187-188.

²² Krş. Heidegger, M., *Prolégomènes*, 263.

teşkil edip etmediğini sorgular. *Intellectio* Fransız filozofta hususen fizik-o-matematik bilgi anlamındadır. Bu gerçekte öyle bir bilgi minvalidir ki *kesinlik* fikrini her halükarda baş tacı eder. Bunun anlamı şudur: Bir şey eğer bilişsel bakımdan kesinlik arz ediyorsa, *var* demektir. Bu yargıyı tersinden de düşünebiliriz: Bir şey bilgi açısından kesinlik arz etmiyorsa, o şey yok hükmündedir. Descartes kesin bir jest ile hakikati (*vérité*) kesinliğe (*certitude*) eşitler; ancak kesin olan hakikidir ona göre.²³ Kesinlik arz eden bir varolan şey *her zaman ne ise odur*; bu da demektir ki “dünyanın tecrübe edilen varolan şeylerinde onların asıl varlığını oluşturan şey sürekli kalıcılık karakteri... taşıdığı gösterilebilen şeydir.” (SZ: 96-97; VZ: 146) Şu durumda sürekli kalıcılık (*subsistance*) özelliği arz eden şey *vardır* ancak. Bu şeyleri de yalnızca *matematik yoluyla* bilebiliriz. Bu durumda varlığın ya da dünyanın varlığının matematik açıdan anlam ifade etmeyen bölgeleri veya kısımları meşkur olmakta ya da en azından bilgi açısından güvenilirmez addedilip konu dışı bırakılmaktadır. Böylece matematik yoluyla erişilebilir olan varolanlar, gerçekten varolanlar olarak ya da varlığı oluşturan asıl şeyler olarak öne çıkmaktadır, öylesine ki burada Kartezyen dünya tasavvuru ve ona içkin tözsellik anlayışı yoluyla belli bir bilme tarzının sağladığı bakış açısı genelleştirilerek bir bakıma dünyaya “dayatılmaktadır.” Heidegger’in tabiriyle, Descartes dünya fenomeninin ve ondaki varolan şeylerin kendilerini kendilerinden göstermelerine “izin vermemektedir.” Giderek de o, varlığı “kalıcı el-önünde-bulunuş” (*ständige Vorhandenheit*) olarak anlamakta ve “kanıtlanmamış bir varlık düşüncesi zemini”nden hareketle dünyaya sözümona asıl varlığını “buyurmaktadır.” Fransız filozofun bu bakımdan “en yüksek bilgi” saydığı matematiğe verdiği değer hiçbir şekilde tesadüf olmayıp onun ontolojik yönelimiyle sıkı sıkıya irtibatlıdır. (SZ: 97; VZ: 146-147) *Niceleştirici* eğilimiyle matematik, bu yönelim için biçilmiş kaftandır gerçekte. *Felsefenin İlkeleri*'nin şu son satırları bunu açıkça ortaya koymaktadır:

[S]amimi olarak, itiraf ederim ki cisimli şeylerin, her biçimde bölünebilen, şekil alabilen ve hareket edebilen maddesinden başka bir madde tanımıyorum, yani geometricilerin nicelik dediği ve ispatlarına konu olarak aldığı nicelikten başka bir madde tanımıyorum; bu maddenin ancak bölümlerini, şekillerini ve hareketlerini ele alıyorum; ve nihayet buna dair, bir geometri ispatının yerini tutabilecek derecede apaçık çıkarılmayacak hiçbir şey kabul etmek istemiyorum. Bu tarzda, gelecek bahislerde görüleceği gibi, bütün tabiat hadiseleri açıklanabileceği için fizikte

²³ *A.g.e.*, 264.

burada açıklanandan başka ilkeler alınması gerektiğini ve ne de hatta başkalarını istemekte bir sebep olduğunu sanmıyorum.²⁴

Descartes'ın dünya-içinde varolan şeylere giriş minvali *noein*'de, en geniş anlamda “görü”de (*Anschauung; intuition*) yatar ki *dianoein* (“düşünme”) onun temellendirilmiş bir icra biçimidir yalnızca. Bu çerçevede Fransız filozof, varolan şeylere görüsel-algisal giriş minvalini ortaya koymak üzere, *intellectio* ile karşıtlık içinde *sensatio*'nun (*aisthesis*) bir eleştirisine girer. ²⁵ Buna göre, duyulur nitelikler, şeylerin doğasını anlamada, dolayısıyla ontolojik düzeyde her hangi bir önemi haiz değildir: Duyuların algıları bedenın anlak ile birliğine göndermede bulunurlar yalnızca. Bunlar olsa olsa dışımızdaki cisimlerin bedenimize yararı ve zararı noktasında (yani pratik anlamda) bize bir bilgi verirler.²⁶ Genel olarak duyular yoluyla varolan şeylerin varlıkları hakkında her hangi bir bilgi elde edemeyiz. Sonuçta, Descartes maddenin ya da cismin doğasının sert, ağır, renkli vb. bir yolla duyuları etkileyen bir şey olmasını gerçek anlamda hesaba katmamakta, yalnızca “uzunluk, genişlik ve derinlikte uzamlı” bir şey olmasına önem atfetmektedir.²⁷ (SZ: 97-98; VZ,: 147-148).

Heidegger Descartes'ın *duyulur şeyin* kendini kendinden göstermesine yani kendini kendi varlık türü bakımından duyurmasına nasıl izin vermediğini onun sertlik ve direnç deneyimine dair yorumunu bir nevi yapı-bozumuna uğratarak göstermek istemektedir. Fransız filozofa göre, sertlik başka şekilde değil ama direnç olarak kavranmaktadır. Direnç ise, “yerini bırakmama” yani “yer değiştirmeme” demektir: Bir şeyin direnç göstermesi, yerini değiştiren başka bir şeye nispetle belirli bir yerde kalmasıdır ya da öyle bir hızla yer değiştirmedir ki böylece öteki şeyin onu ‘yakalamaması’ temin edilmiş olur. (SZ: 98; VZ: 148) Heidegger'e göre sertlik deneyiminin bu yorumu, *duyumsamanın* varlık türünü ve dolayısıyla bu *duyumsama* esnasında karşılaşılan varolanı kendi varlığı içinde kavrama imkânını ortadan kaldırmış olmaktadır. Yani bu yorum ilgili sert cismin varlık türünün

²⁴ Descartes, *Principia*, II, § 64, 78; krş. Descartes, R., *Felsefenin İlkeleri*, çev. M. Karasan, Milli Eğitim Basımevi: İstanbul, 1967, II, § 64, 126; aktarım Türkçe çeviriden yapıldı.

²⁵ Bu bakımdan Descartes'ın ikinci meditasyonda geçen balmumu örneği iyi bilinir. Bu ünlü örnekte Fransız filozof bilindik anlamda algılamının henüz bilme demek olmadığını, zira duyuların ele avuca gelmez olup çelişki barındırdığını açıklar. Balmumunu teşhis etmeye yapmam gereken şey yargıda bulunmaktır, bilmek yargıda bulunmaktır zira. Hakiki algıyı duyular değil, “zihnin bir teftişi” (*une inspection de l'esprit*) sağlar; şu halde balmumunu ben ancak bu yolla tanıyabilirim. Bkz. Descartes, R., *Les Méditations Métaphysiques*, PUF: Paris, 1956, 45-48.

²⁶ Descartes, R., *Principia*, II, § 3, 41.

²⁷ *A.g.e.*, II, § 4, 42.

üstünden atlamakta ve sertlik fenomenini duyumsamanın doğru bir yorumunu imkânsızlaştırmaktadır. Alman filozofa göre,

Descartes bir şeyin duyum varlık türünü bildiği yegâne varlık türüne çevirir; bir şeyi duyumsamak elönünde-bulunan iki *res extensa*'nın belirli bir birbiri-yanında-elönünde varlıkları olur; ikisinin devinim ilişkilerinin kendisi birincil olarak cisimsel şeyin elönünde bulunuşunu niteleyen *extentio* kipindedir. Hiç kuşkusuz dokunma davranışının olanaklı 'ifası' dokunulabilir olanın çok özel bir 'yakınlığını' gerektirir. Ama bu dokunmanın ve kendini onda bilinir kılan sertliğin, ontolojik olarak alındığında, iki cisimsel şeyin değişik hızlarından oluşması demek değildir. Eğer varolan şey Dasein'in ya da hiç olmazsa canlı bir şeyin varlık türünde değilse, sertlik ve direnç kendilerini hiçbir biçimde göstermezler. (SZ: 98; VZ: 148-149; -ç.d.)

İmdi sertlik ve dirence dair Kartezyen anlayışın ardında Varlığın süreklilikte-kalıcılıkta ifadesini bulan *el-önünde (Vorhanden)* bir tasavvuru yatar. El-önünde-lik (*Vorhandenheit*) temel bir ontolojik kategori olup geleneksel ontolojideki karşılığı *existentia*'dır. Heidegger bu terimle yalnızca bir varlık kategorisini değil, dahası Varlığa dair şu teorileştirici-bilişselci ve nesnelci tasavvuru anlatmak ister. Bu tasavvur altında varlık kendini kalıcı-sürekli (*subsistant*) bir şey olarak nazara verir. Öte yandan, el-önünde-lik, el-altında-lık'tan (*Zuhandenheit*) farkıyla kendini belli eder. El-altında-lık'ta dünya-içinde varolan şeyler gündelik tasalı işgörmeler muvacehesinde yani pratikte ve pratikten itibaren kendilerini gösterirken, el-önünde-lik'te işbu varolan şeyler kendilerini bütünüyle teorik ilgililik noktasından açığa sererler. El-önünde-lik'te üst-bakış (*Übersicht*) varolanı nesneleştirir, teorize eder, sonuç olarak da onu kalıcı-sürekli bir şey olarak kurgulayıp dondurur ve sabitler. Heidegger'e göre daha asli bir ontolojik kategori olan el-altında-lık'ta ise, işgörü (*Umsicht*) varolana (bilişsel olmayan bir tarzda) kendinde olmaklığı itibariyle muamele eder ve onu ait olduğu ilgililik-bütünü içinde neyse o olarak "olmaya bırakır." El-altında-lık'ta varolan şey kendini teorik bakış altındayken değil, Dasein ile hemhaliğinde yani el altındayken, iş ya da kullanım esnasında gösterir.²⁸

Burada sertlik ve direnç gibi duyulur niteliklere dair söz konusu Kartezyen değerlendirmenin ardında Varlığın *el-önünde* yani sürekli-kalıcı ve teorikleştirici-bilişselleştirici-nesneleştirici bir tasavvurunun yattığı görülecektir ki bu tasavvur *intellectio*'yu fenomene yegâne giriş minvali sayıp uzam fikrini esas almakta ve *sensatio* (duyulur nitelikler) ile ilgili ne varsa

²⁸ Vaysse, J.-M., *Dictionnaire Heidegger*, Ellipses: Paris, 2007, 165-166.

onları göz ardı etmektedir. Buna göre duyular (*les sens*) cismin *varlığı*, dolayısıyla da ontolojisi hakkında bize hiçbir şey öğretmezler. Onların işlevi bedenın karşı karşıya kaldığı fayda ve zarara dair verdikleri pratik bilgi ile sınırlıdır.

Peki ama Heidegger'in Kartezyen entelektüalizmi eleştirisinde neden yukarıda alıntıladığımız pasaj öne çıkmaktadır? Didier Franck'ın dikkatimizi çektiği üzere bu durum bir yönüyle Heidegger'de "el" (*Hand*) tema'sına tanınan ayrıcalıklı yer ile ilgilidir; nitekim bu husus, *Varlık ve Zaman*'da temel ontolojik kategorileri ifade eden sözcüklere, *Vorhandenheit*'a (*el-önünde-lık*) ve *Zuhanddenheit*'a (*el-altında-lık*) göz atıldığında da rahatlıkla fark edilebilir.²⁹ Heidegger'de "el"ın öncelikli bir işlevi ve önemi vardır.³⁰ Dokunmada sertlik ve dirençle karşılaşan organımız eldir ve el bir ölçüde bedenimizi temsil eder. Dış dünya ile ilişkimizi –temas, dokunma, muamele– büyük ölçüde el ile veya el üzerinden düzenler ve sağlarız. Eşya *elimizin/gözümüzün önünde* (teori) olmaktan ziyade *elimizin altındadır* (pratik). Keza çevre-dünya ya da dünya kendini elimizin altındaki varolan şeylerden itibaren açar. El, uzamlı-cisimsel ya da biyolojik şey olmanın ötesinde, temas ve dokunma ile birlikte, yakınlığı ve yakınlaş(tır)mayı tesis eden egzistansiyal bir uzvumuzdur. Ellerimizle dünyayı kendimize yaklaştırırız ve dünya kendini bize ellerimizden itibaren açar. Giderek de dünyayı ellerimizle kurarız. "Hiç kuşkusuz dokunma davranışının olanaklı 'ifası' dokunulabilir olanın çok özel bir 'yakınlığını' gerektirir" ki Descartes bu kavramı mütemediyen göz ardı eder.

Fransız filozofun el-önünde/kalıcı/nesnel dünyasında cisimler farklı hız ve şiddetlerde olmak üzere birbirleriyle çarpışabilirler, ama onlar arasında hiçbir zaman gerçek bir temas, bir dokunma, bir değme, dolayısıyla "yakınlık" (*Nähe*) vuku bulmaz; çünkü böyle bir şey Descartes'ın evreninde tasavvur edilebilir bir şey değildir. Bunlar sonuçta *egzistansiyal terimler* olup Fransız filozofa büsbütün yabancıdırlar; o, olan biteni daha ziyade etki-tepki gibi *mekanik terimlerle* anlama eğilimindedir.³¹ El, ona göre, konum değiştirebilen uzamlı-cisimsel bir şeydir olsa olsa, nasıl ki bedenın bütünü de öyle görülüyorsa. Dokunma ve hele okşama gibi terimlerin Descartes'ın mekanik bir işleyişin hâkim olduğu fizik-o-matematik evreninde bir yeri ya da karşılığı yoktur. Zira bu evrende genel olarak duyarlılığın (*sensibilité*) *nesnel* (*kesin*, dolayısıyla *hakikî*) bir karşılığı yoktur; bu yüzden o hakikatten (*vérité*) bir şey ifade etmez. Zaten duyular hiçbir şekilde töze (esasa) ilişkin

²⁹ Franck, D., *Heidegger et le Problème de l'Espace*, Ed. de Munuit: Paris, 1986, 57-64; aktaran Greich, J., *Ontologie et Temporalité*, 146.

³⁰ Bu konuda Derrida'nın "Heidegger'in Eli" adlı yazısı için bkz. Derrida, J., *Heidegger et la Question*, Flammarion: Paris, 1990, 173-222.

³¹ Krş. Greisch, Jean, *Ontologie et Temporalité*, 146.

değildirler, öyleyse cisimlerin varlığını izahta onlara müracaat bütünüyle yersiz bir şeydir. *Aisthesis*'i (*sensatio*) tamamen devre dışı bırakarak dünyaya bir nevi "genel anestezi" tatbik eden Kartezyen entelektüalizme içkin "ifrat" tam da burada kendini göstermektedir.³² Bu surette Kartezyenizm bizi dünya ve/veya doğa adı altında elleri iki yana düşmüş soğuk bir bedenle baş başa bırakır; gerçekte, teşrihe amade ve her türlü operasyona açık his-siz bir cesettir bu. Greisch'in tabiriyle, Kartezyen özne ellere sahip değildir, ama o mekanik bir robot misali bir çift pençe taşır.³³ Bugün tekno-bilimin soğuk pençelerinin sırtımızda gezindiğini hissediyorsak bunda modern bilimin temelinde yatan işbu Kartezyen dünya tasavvurunun payı yadsınamaz.³⁴

Son olarak, "değer yüklemeleri" meselesini ele alacağız. Descartes'ın kendi tarzı uyarınca maddi doğanın temel özelliklerini belirlediği ve işbu doğanın ontolojik tasviri için temeli attığı söylenebilir. Ama Fransız filozofun bundan sonra yaptığı şey, bu gerçeklik katmanı üzerine "değer yüklemeleri"ni "yapıştırmak" olmuştur. Burada söz konusu yüklemelerin üzerine yapıştirildiği katman, uzamın kiplerinin nicel modifikasyonları olan belirliliklerdir. İşte "güzel, güzel-değil, uygun, uygunsuz, kullanışlı, kullanışsız" gibi değer yüklemeleri bu uzamsal belirlilikler ya da nitelikler üzerine dayandırılır. Bunlar niceleştirilemez yüklemelerdir, öyle ki bu sayede *ilkin* maddi olan şey *sonradan* değersel bir damga ile donatılır. Bu katmanlaşmayla birlikte şey bir anlamda bütünlenir ve doğa-şeyinden kullanım-şeyine bir geçiş sağlanmış olur. (SZ: 100; VZ: 150)

Neticede, Alman filozofa göre, doğal şeylere değer yüklemelerinin ilave edilmesi eşyanın varlığı üzerine en küçük bir yeni bilgi vermez. Ama olsa olsa saf *el-önünde-lik*'in varlık türünü yeniden varsayar. "Değerler bir şeyin el-önünde-bulunan belirlilikleridir." (SZ: 100; VZ: 151) Yani bir kere varolan şeylere ilave bir katman olarak değer hükümleri yüklediğimizde el-önünde-liği daha baştan varsaymış oluyoruz.

Sonuç Yerine

Vel-hasil, Descartes'taki baskın eğilim, dünyayı uzamlılığa dayanan doğa-şeyliğinden, dolayısıyla fizik-o-matematik bir tasavvura kapı açan *el-önünde-lik*'ten hareketle anlama tarzındadır.³⁵ Bu, onun genel olarak

³² A.g.y.

³³ A.g.y.

³⁴ Ayrıca Heidegger'in modern bilimin özünü sorguladığı şu metne bakılabilir. Heidegger, M., "Dünya Resimleri Çağı", *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı* içinde, çev. L. Özşar, Asa, Bursa, 2001, 65-102.

³⁵ Dünyayı doğadan hareketle anlama eğilimi Kant'ta da bulunmaktadır: "Kant insanın varlığını daha en başta doğaya derç edilmiş olarak görür. Doğayı, doğa bilimlerinin doğası anlamında, Descartes tarzında kavrar ve onu en geniş anlamda *nedensellik* yoluyla belirler." Heidegger, Martin, *Prolégomènes*, 267.

“gerçeklik” (*réalité*) tasavvuruna da bire bir sirayet etmiştir. Nitekim Heidegger, bugün de henüz aşılmamış olan Kartezyen bir tutumdan yani “gerçeklik sorununun uğursuz bir şekilde daraltılması”ndan yakındır.³⁶ Heidegger’in bu darlığı aşmak üzere *el-altında-lık* kategorisini gündeme getirdiği söylenebilir ki bu surette aynı zamanda *doğa-değer* ayrımı ya da dikotomisi de bir ölçüde aşılmış olmaktadır.

Heidegger dünya/sallık fenomeninin Batı felsefesinde Parmenides’ten bu yana “üstünden atlandığı” yani hakkı verilmeden bırakıldığı düşüncesine sahiptir. (SZ: 101; VZ: 152) O, bu sorununu uygun bir biçimde vaz etmeden, dünya-içindeki varolan şeylerin varlık türünün anlaşılacağı kanaatindedir. Alman filozofa göre, Descartes, Varlığı, adı konmamış bir biçimde de olsa, el-önünde-lik (*Vorhandenheit*) suretinde vaz etmekte, dolayısıyla Varlığa ve varolan şeylere dair teorileştirici-nesneleştirici-bilişselleştirici bir yaklaşımı baş tacı etmektedir. Nitekim o ilkin maddi olan şeylere sonradan değer yüklemeleri yapıştirarak onları sözüm ona bütünlendirmektedir. Başka bir ifadeyle bu yolla ilkin maddi olan şey sonradan değer hükümlerinin ilavesiyle tamamlanmakta ve bu surette sanki bütünlük bir “şey” (*chose, Ding*) tasavvuruna ulaşılmış olmaktadır. Gerçekte Descartes’ın başvurduğu ontolojik kategori, nesnesini teorileştirerek, dolayısıyla onda tözsel bir unsur arayıp bularak ele alma eğiliminde olan *el-önünde-lik*’tir. Alman filozofa göreyse, dünya-içinde en yakından karşılaşılan varolan şeyleri ele almada öncelikle ve bilhassa başvurulması gereken ontolojik kategori onun yerine *el-altında-lık* olmalıdır; bu kategori uyarınca, dünya-içinde en yakından varolan şeyler *pratikte* yani onlar Dasein’in *elinin altındayken* kendilerini nasıl gösteriyorlarsa öyle ele alınırlar.

Heidegger duyarlığa hakkını vermekten uzak olan, teorileştirici-nesneleştirici-bilişselleştirici el-önünde-liğe (bu arada Kartezyen yaklaşıma) kısmi de olsa bir haklılık tanır tanımına, ama ona göre el-altında-lık kategorisi *asıl* olarak ele alınmalı, el-önünde-lik de ona tabi kılınarak değerlendirilmelidir. El-altında-lık asıl olarak ele alınmadığında, dünyanın el-önünde bir tasavvuru bir başına tek-yanlı ve eksik olarak kalacaktır.

Sonuç olarak, Descartes nesneleştirici bir yaklaşımla “ben”e ve “dünya”ya tözsellik atfedip bunlar arasında dikotomiye varan mutlak bir ayrıma giderken, Heidegger bunların kökensel birliktelik ve aşinalığını öne çıkaran felsefi bir konumu benimser ve mezkûr ayrımı “ben-ve-dünya”nın kökensel kaynaşıklığını ifade eden “dünya-da-olma” (*In-der-Welt-sein*) terimiyle aşmaya çalışır. Müteakip paragraflardaysa (§ 22-24) Heidegger, Kartezyen uzama indirgenemeyişiyile mekânsallığı (*Räumlichkeit*) Dasein’a ait egzistansiyel bir fenomen olarak ele alacaktır.

³⁶ *A.g.e.*, 268.

KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Metafizik*, çev. A. Arslan, Sosyal Yayınları: İstanbul, 1996.
Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. G. Sev, Pinhan Yayınları: İstanbul, 2018.
Beaufret, J., *Philosophie Moderne: Dialogue avec Heidegger II*, Ed. de Minuit: Paris, 1977
Derrida, J., *Heidegger et la Question*, Flammarion: Paris, 1990.
Descartes, R., *Felsefenin İlkeleri*, çev. M. Karasan, Milli Eğitim Basımevi: İstanbul, 1967.
Descartes, R., *Principia Philosophiae, Oeuvres*, ed. Adam-Tannery, c. VIII.
Descartes, R., *Les Méditations Métaphysiques*, PUF: Paris, 1956.
Dreyfus, H. L., *Being-in-the-World: Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, The MIT Press: London, 1991.
Franck, D., *Heidegger et le Problème de l'Espace*, Ed. de Minuit: Paris, 1986.
Greich, J., *Ontologie et Temporalité, Esquisse d'une Interprétation intégrale de Sein und Zeit*, PUF: Paris, 2003.
Heidegger, M., "Dünya Resimleri Çağı", *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı* içinde, çev. L. Özşar, Asa Yayınları: Bursa, 2001.
Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag: Tübingen, 2006.
Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları: İstanbul, 2004.
Heidegger, M., *Varlık ve Zaman*, çev. K. H. Ökten, Alfa Yayınları: İstanbul, 2018.
Heidegger, M., *Prolégomènes à l'Histoire du Concept de Temps*, trad. A. Boutot, Gallimard: Paris, 2006.
Heidegger, M., *Qu'est-ce Qu'une Chose?*, trad. J. Roboul et J. Taminiaux, Gallimard: Paris, 1971.
Vaysse, J.-M., *Dictionnaire Heidegger*, Ellipses: Paris, 2007.